DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

ALFRED WEBER
Strasbourg Üniversitesinde Profesör

FELSEFE TARİHİ

Çeviren:
H. VEHBİ ERALP
İstanbul Üniversitesinde Profesör

SOSYAL YAYINLAR

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ALFRED WEBER
Strasbourg Üniversitesinde Profesör

FELSEFE TARİHİ

Çeviren:
H. VEHBİ ERALP
İstanbul Üniversitesinde Profesör

Gözden geçirilmiş
Beşinci basım

İSTANBUL
SOSYAL YAYINLAR
Babıâli Cad. No. 14 Cağaloğlu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

FELSEFE TARİHİ

Yazan : Alfred Weber / Çeviren : Prof.H.Vehbi Eralp / Yayımlayan : Sosyal Yayınlar /
Birinci basım : 1938 / İkinci basım : 1949 / Üçüncü basım :1964 / Dördüncü basım : 1991 /
Beşinci basım : 1998 / Baskı : Kitap Matbaacılık

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

Bu dördüncü basımda, dil bakımından anlaşılmayı kolaylaştıracak birçok değişiklikler yapılmıştır.

Birinci basımın önsözünde söylediğimiz gibi, Prof. Weber'in eseri, bir felsefe tarihi elkitabı olarak birçok meziyetleri olan bir eserdir. Yazar oldukça kısa sayılabilecek bir hacim içinde, esastan fazla fedakârlık etmeden bütün problemleri gözden geçirmeyi, bunları açık ve sade bir dille, hemen herkesin anlıyabileceği bir şekilde anlatmayı başarmıştır. Felsefe tarihini bir filozoflar ve doktrinler geçit resminden ibaret saymamış, problemlerin birbirine nasıl bağlandığını, birbirinden nasıl çıktığını göstermiştir.

Felsefe tarihinin incelenmesini güçleştiren noktalardan biri de, filozofların bazı teorilerinin, ilk bakışta nereden geldiği belli olmıyan, realite ile hiçbir bağlantısı bulunmayan birtakım fanteziler gibi görünmesidir. Oysa hiçbir doktrin yoktur ki filozofun zamanındaki teorik ve pratik problemlere bir karşılık olmasın ve hiç olmazsa kısmen onlarla açıklanmasın. Bu açıklamayı yapmak felsefe tarihiçisi için başta gelen bir ödevdir. Prof. Weber'in el kitabı bu bakımdan da başarılı bir eser sayılabilir. Pek çokları arasında, Ortaçağda realizm ve nominalizm kavgasının bu kitaptaki anlatılışı (§33), bunun bir örneği diye gösterilebilir. Bu şekilde anlaşılan bir felsefe tarihi hem daha ilgi çekici olur, hem de yalnız felsefe ile uğraşanlar için değil, her aydın için birinci derecede bir kültür edinme aracı haline gelir.

Son olarak bu eserin iki eksiğini belirtmek isteriz. Bunlardan birincisi, yazarın ölümü yüzünden, araştırmalarını günümüze kadar getirememiş olmasıdır; ikincisi ise bibliyografyanın eskimiş olmasıdır. Gerek dilimizdeki, gerek yabancı dillerdeki yeni yayınlarla bu eksikler giderilebilir.

Bu kitabın üçüncü basımı uzun zamandan beri tükenmiş bulunuyordu. Birçok yerlerden kitabın yeniden basılması isteniyordu. Şimdi bu istekleri karşılamış bulunuyoruz. Böylece bu eserin okuyuculara yararlı olmakta devam edeceğini düşünmekle mutluluk duyuyoruz.

Bu kitabın basılmasında yardımlarını esirgemeyen Sosyal Yayınlar sahibi Enver Aytekin'e ve Cenap Karakaya'ya teşekkürü borç bilirim.

1 Mayıs 1991

H. VEHBİ ERALİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

GİRİŞ

§ 1. — Felsefe, metafizik ve bilim

Felsefe tabiat hakkında toplu bir görüşün araştırılması, evrensel bir açıklama denemesidir; aynı zamanda, hem bilimlerin özeti ve tamamlanması, hem genel bilimdir ve, büyük kardeşleri din ve şiir gibi, tam anlamıyle bilimden farklı, insan dehasının görünüşleri dizisi arasında ayrı bir dal oluşturan bir uzmanlık şubesidir.

Belli olay gruplarını konu olarak alan ve bunların nedenlerini gözlemek, kendilerine göre meydana geldikleri kanunları ifade etmek amacını güden bilimlerden farklı olarak, felsefe, âlemi bütün olarak açıklamak *evrensel olay veya fenomeni* anlatmak için, bu grupların ve onların özel kanunlarının üstüne yükselen insan zihninin çabasıdır; başka bir deyişle, o, bütün bilimlerin temelinde bulunan şu soruya cevap vermek ister: niçin bu âlem vardır ve nasıl oluyor da olduğu gibidir? Ve bunun öbür yüzü gibi olan şu soruya cevap vermeye çalışır: neyi bilebilirim ve bilim nasıl meydana geliyor? *Varlık* ve onun örttüğü sır, bilgi, onun şartları, metotları: felsefe araştırmalarının çift konusu işte budur[1].

---

(1) Bu soruların birincisine karşılık olmak itibarıyle felsefe, *spekülatif düşünce, metafizik, ontoloji* (varlık teorisi) adlarını alır. İkincisiyle uğraşınca, *transandantal felsefe, eleştirel (critique) felsefe, nooloji* (düşünce teorisi), yani *mantık*, yahut varlık veya düşünülen şeyden ayrı olarak işleyişinde alınan düşünce teorisi, ve *bilgi teorisi*, yahut varlıkla ilişkisi içinde ele alınan düşünce ve onun araştırma metotlarının teorisi olur. Metafizik düşüncelerden vazgeçerek matematik ve deneysel bilimlerin sentezi olmakla yetindiği vakit felsefe, *positif felsefe* veya *pozitivizm* adlarını alır. Postivizm sadece sistemler arasında daima çelişme bulunduğunu gösteren tarihî olaya dayanabilir, yani sade deneyden gelen bir temele sahip olabilir, yahut insan zihninin akıl tarafından yapılan bir analizine dayanabilir: Birinci halde *şüphecilik (scepticisme)*, ikinci halde *eleştiricilik (criticisme)* adını alır. Şüpheciliğe zıt olarak *dogmatizm* vardır, bu meslek insan zihni için eşyanın ve onun ilk nedeninin objektif bir bilgisinin mümkün olduğuna, her türlü düşünceden önce veya usavurma sonucunda inanır. *Akılcılık* bu bilgiye *a priori* düşünce ile varılacağını iddia eder; deneycilik *(empirisme)* müşahede ve endüksiyon veya *a posteriori* düşünceden başka metot kabul etmez. Saf (pure) veya a priori spekülasyon, düşüncede her türlü varlıktan önce ve yüksek olan ilk olayı gören *idealizm*'in tercih ettiği metottur; ampirizm, aksine olarak, düşüncenin, neden veya ilk olay olmak şöyle dursun, bunun daha önce bulunan bir varlıktan geldiği fikrine dayanır (kelimenin yeni anlamıyle *realizm*. bak. §33) ve onda bulunan malzemenin başka herhangi bir kaynaktan gelmeyip (idealizm'in *doğuştan [inné] fikir* veya *aksiomları*, *mistisizm*'in *iç duyu* veya *dinî hissi* vb...), ona duyular tarafından verildiğini söyler *(sansüalizm)*.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Fakat felsefenin kendine özgü bir konusu ve ayrı bir alanı olması, onu en sıkı bir bağla pozitif bilime bağlı olmaktan çıkarmaz; öte yandan bilim de, zarar görmeksizin, bu bağı koparamaz. Felsefe, metotlarını ve sistemlerinin ilk maddesini bilimden ve özellikle psikolojiden ve psikolojiye bağlı olan bilimlerden alır. Felsefe olmasa, bilimler, birliği olmayan bir küme, cansız bir bedendirler; bilimler olmasa, felsefe bedensiz bir ruh kalır ve şiirden ve şiirin rüyalarından hiçbir suretle ayırt edilemez. Bilim, felsefenin temeli ve onun kumaşı gibidir; bilim, Aristoteles'in dilini kullanmak gerekirse, kuvve halinde (en puissance) felsefedir; diğer taraftan felsefe fiil halinde (en acte) bilimdir, bilginin en yüksek fonksiyonu, bilimsel zihniyetin ve onun her şeyi birliğe götürmek istiyen tabiî eğiliminin en yüksek tatmin şeklidir.

Öz ve çıkarları gereği birbirlerine yakından bağlı olan felsefe ve bilim, başlangıçlarında ve kaderlerinde de gene böyle birbirlerine bağlıdırlar. Nedenleri ayırt etmek —*rerum cognoscere causas*— ve onları bir ilk nedenin birliğine indirgemek hususunda çok güçlü bir içgüdünün sürüklediği insan zihni, fizikte, matematikte, ahlâkta basit birkaç hakikat elde eder etmez, onların sentezini yapmaya, bunlardan evrensel teoriler, ontolojik ve kozmolojik sistemler meydana getirmeye, yani felsefe, metafizik yapmaya savaşır. Varlık hakkındaki bilgisizliğine gerek hayalgücü ile, gerek çocukluğun ve dehanın, hakikati tahmin eden, ama aramıyan o harikulâde içgüdüsüyle çare bulur. Eskilerin felsefesinin apriorist, idealist ve fantastik karakteri buradan, fakat eşsiz büyüklüğü de gene buradan geliyor. Positif bilgi toplamı arttıkça,

---

Eğer ilk nedenin etkisi, *teleolojik* veya bir *gaye* gözeterek meydana gelen faaliyete zıt olarak, bilinçsiz ve iradesiz gibi düşünülürse, realizm, *materyalizm* ve *mekanizm* olur. Öbür yandan, ilk nedeni bir şahıs haline getirerek, onda yalnız meydana gelen bir fikir değil, fakat eşyanın üstünde duran (*süpranatüralizm, transandans*), ve onları serbest iradesine göre (*teizm*) veya değişmez kanunlar vasıtasıyle (*deizm*) idare eden bir varlık olarak gördüğü vakit idealizm, *spiritüalizm* olur: Bu, *panteizm*'e, *natüralizm*'e, *monizm*'e zıt olarak, ruh ve madde, yaradan ve tabiat *düalizm*'idir. Panteizm, natüralizm veya monizm, neden fikrini cevher kavramına benzeterek, ilk nedeni, eşyanın bizzat cevheri (Tanrının *âlemin içinde olması – immanence* de Dieu) ve onun tavırlarının bütününü (l'emsemble de ses modes) veya olayları, evreni, canlı bir birlik (monizm), bizzat tabiatın sonucu olan kanunlara göre kendi kendini yöneten bir ve aynı toplu varlık (natüralizm) sayar. Monizm ya *mutlak* ya da çok *parçalı*'dır, birincisi âlemin cevherini (substance cosmique) mutlak bir birlik gibi, ikincisi birbirine indirgenemeyen birliklerden oluşmuş sayar; bu sonuncusu bu birlikleri sonsuz küçük yerkaplamalar (étendues) [*atom*'lar] veya tamamıyle mekânda bulunmıyan kuvvet merkezleri (*dynamid* veya *monad*'lar) gibi düşündüğüne göre, *atomizm* veya *dinamizm* adını alır. —Bellibaşlı örneklerini şimdi saydığımız sistemlerin doğması ve birbirini izlemesi, çözümünü vermek istedikleri sorunların sıra ile meydana çıkması ve değişmesi, ve tarafların veya *okulların* kavgaları arasında âlem hakkındaki genel görüşün ilerlemesi: işte kısaca *felsefe tarihi* budur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bilimsel çalışma bölündükçe, ve bu sayede geliştikçe, felsefe şiirden daha çok ayrılır, metotları güç kazanır, bilimler genişledikleri ölçüde felsefe teorileri sağlamlaşır. Her bilimsel hareket bir felsefî hareketi meydana getirir; her yeni felsefe bilim için bir güç kaynağı olur. Eğer Ortaçağda bu bağlılık kopmuş görünüyorsa, çatışma sadece görünüştedir; bilime karşı düşmanlık veya ilgisizlik varsa, bu, Okul'un (l'École) resmî felsefesinden gelmektedir; yoksa bu, hiçbir vakit bağımsız Hıristiyan, Yahudi ve Arap filozoflarında yoktur. XIX. yüzyılda da, Roger Bacon ve Verulam'ın devirlerinde olduğu gibi, bilimle *belli* bir felsefe arasında aykırılık olabilir. Gerçek bilim ve gerçek felsefe her zaman tamamıyle uyuşmuşlardır ve rekabet gibi gelen görünüşler arkasında, onların anlaşmaları bugün olabildiği kadar tamdır.

§ 2. — Bölüm

Avrupa felsefesini yaratmış olmak şerefi İonia'lı Yunanlılar'a aittir [1]; Neo-Latin'ler ve Cermen'ler ona yeni gelişmelerini vermiş olmak şerefini kazanmışlardır.

Böylece, taslağını çizdiğimiz tarihte, Ortaçağla (geçit devri) hem birbirinden ayrılan, hem birbirine bağlanan iki büyük devir ortaya çıkıyor.

---

(1) Bununla Yunan felsefesinin mutlak ve tam orijinalliğini söylemek istemiyoruz. Onun gelişmesi üzerinde Doğu'nun yaptığı etkiden şüphe etmek kabil değildir. Mısır'la temasa girmeden, yani onlara memleketini açan Psammetik devrinden önce, Yunanlılar'da tam anlamıyle felsefe izine rastlanamaz. Bundan başka, Yunan felsefesinin babaları *hep* ionialıdırlar; Küçük Asya'dandır ki felsefe önce İtalya'ya ve, oldukça geç bir devirde Atina'ya, yani asıl Yunanistan'a getirilmiştir. Fakat bizim için kesin ve esaslı olan şey, İonia felsefesinde, ve daha ilk adımlarında, cesareti, nispeten korkak olan Attike felsefesiyle tezat oluşturan ve çok uzun bir zihnî gelişmeyi gerektiren fikirler bulmamızdır. Mısır ve Gildan biliminin etkisi —ki buna Herodotos da tanıklık etmektedir—, Arap okullarının Ortaçağda Hıristiyan düşüncesinin gelişmesi üzerindeki etkisine benzetilebilir. Bu etki, Gladisch (*Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung*) ve Roeth (*Geschichte der abendländischen Philosophie*) tarafından büyütülmüş ve Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, c. I, çev. Boutroux) tarafından haksız olarak inkâr edilmiştir. Olağanüstü derecede zengin ve doktrinlerinde Yunan felsefesine son derece benziyen Hint felsefesine gelince, bu Yunan felsefesini sadece dolaylı bir şekilde etkileyebilmiş ve Avrupa ancak XIX. yüzyılda Colebrooke ve onu izleyenler sayesinde, onun etkisini hissetmiştir. Pythagorasçılık ve platonculukla Hint ve İran düşüncesinin ilişkisi ve Babil'in Doğu ile Batı arasında antrepo ve entelektüel alışveriş merkezi rolünü oynaması hakkında, bak. §9.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

I. Yunan felsefesi de iki devrede gelişmektedir; bu iki devre yukarıda sözünü ettiğimiz temel sorunlara tekabül eder ve aralarında gerek metot, gerek araştırma konuları bakımından ayrılık vardır: biri kendiliğinden yaratma (création spontanée), diğeri şüpheci düşünce ve tekrar devri; biri metafiziğe, matematiğe, senteze, diğeri eleştiriye, analize ve bilimin hayata uygulanmasına ayrılmıştır.

1. Birincisine hâkim olan sorun, eşyanın başlangıcı (l'origine) sorunudur: oluş (le devenir). Bunun ayırdedici vasfı, İonialılar'da materyalist, İtalya filozoflarında spiritüalist olan Doria zihniyetinin etkilediği bir panteizm'in bulunmasıdır. Meydana getirdiği sistemler, geleceğin bütün doktrinlerinin, özellikle yeni bilimsel düşüncenin iki kutbu olan monist ve atomist hipotezlerin tohumunu içlerinde saklamaktadır. — Bu devre Thales'ten Protagoras ve Sokrates'e, yahut İ.Ö. 600'den 440'a kadar uzanmaktadır.

2. Eleştirici düşünce çağı Protagoras'ın *panton metron anthropos* (insan her şeyin ölçüsüdür) sözüyle başlıyor; bundan, Ksenophanes, Zenon, Herakleitos tarafından sezilmiş olan şu esaslı hakikat çıkıyor: fenomenin meydana gelişinde insan zihni işe karışmaktadır. Tabiat sorunlarıyle ruh sorunları; kozmoloji'ye ait sorulara, mantık ve eleştiri soruları; eşyanın özü hakkındaki düşüncelere, hakikatin ölçüsü ve varlığın amacına ait araştırmalar katılıyor. Yunan felsefesi, derinlik bakımından Platon'da, alanının genişliği bakımından Aristoteles ve İskenderiye biliminde gelişmesinin en yüksek derecesine varıyor.

II. Kuzey ırklarının istilâlarıyle bilimsel ilerlemelerin durması, düşüncenin durması sonucunu doğurdu. Yakacak şey kalmadığından, felsefî zihniyetin meşalesi sönüyor. On yüzyıllık sürekli bir çalışmayı, önce derin bir uyku olan, sonra geçmişi tekrarlıyan (Platon ve Aristoteles) ve geleceği hazırlıyan başka bir on yüzyıl kovalıyor. Tarihin mantığı, Ortaçağda, bu geçit devrinden öncesine ve sonrasına oranla daha az belli olmakla beraber, gene de burada Attike felsefesininkilere paralel iki devre görülür: birincisi Platoncu, realist, geçmişe dönüktür (Augustinus'tan Anselmus'a kadar); ikincisi peripatetisyen'dir, nominalist'tir, geleceği içinde saklamaktadır.

III. Yeni felsefe, XV. yüzyıldaki bilimsel ve edebî uyanmadan doğuyor. Bunun tarihi de, Yunan düşüncesininki gibi:

1. Bir yayılma ve ontolojik sentez devresi (Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz), ve,

2. Bir eleştirici düşünce ve analiz devresi (insan zihni hakkındaki denemeler; Locke, Hume, Kant ve onu izleyenler) gösterir.

Avrupa felsefe tarihinin üç büyük devrinde görülen paralellik, insan zihninin birbirini kovalıyan gelişmelerini yöneten kanunların aynı olmasından ileri gelmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

§ 3. — Kaynaklar

Felsefe tarihinin belli başlı kaynakları şunlardır:

Sokrates'ten önceki düşünce için Platon ve Aristoteles [1].

Sokrates için: Ksenophon [2] ve Platon, özellikle *Apologia, Kriton* ve *Phaidon* diyalogları.

Platon için: *Devlet, Timaios, Şölen, Phaidros, Theaitetos, Gorgias, Protagoras* diyalogları.

Aristoteles için: *Metafizik, Mantık, Etik, Fizik, Psikoloji, Politik.*— Aristoteles'in yorumları, başlıca Simplikios [3].

Aristoteles'ten sonra gelen okullar ve genellikle Yunan felsefesi için: Lucretius [4], Cicero [5], Seneca [6], Plutarkhos [7], Sekstos Empirikos [8], Diogenes Laertios [9], İskenderiyeli Klemens [10], Origenes [11],

(1) Özellikle, *Metafizik*'in birinci kitabı: bu, Thales'ten, Aristoteles'e kadar olan felsefe tarihinin gerçek bir özetidir. Sokrates'ten önceki yazarların parçaları Mullach tarafından toplanmıştı. *Fragmenta phil. græc. ante Socratem*, Paris, 1850.

(2) *Memorabilia Socratis recens.* J.G. Shneider, Oxf., 1813.

(3) *Comment. in Arist. physicorum libros.* Ed. Herm. Diels, Berlin, 1882. — *Comment. in libros de amina*, Ed. M. Hayduch, Berlin, 1882.

(4) *Lucretii Cari de rerum natura lib.* VI. G. Lachmann rec. et illustr., Berlin, 1850.

(5) *De divinatione et de fato, De natura deorum, De officiis, De finibus, Tusculanes, Academici.* — *Opera omnia*, Le Clerc, Bouillet, Lemaire bas. 17 c., Paris, 1827-1832. — *Opera philosophica*, ed. Gœrenz, 3 c., Leipzig, 1809-1813. — *Cireronis historia philosophiæ antiquæ* ex omnibus illius scriptis collegit F. Gedike, Berlin, 1787, 1808, 1815.

(6) *Opera* quae ekstant c. not. et comment. var., 3 c., Amsterdam, 1672.

(7) *De physicis philosophorum decretis* libb., ed. Beck, Leipzig, 1777. — *Scripta moralia*, 6 c., Leipzig, 1820. — *Opera omnia* graece et lat. ed. Reiske, 12 c., Leipzig, 1774-82.

(8) Sexti Emprici *opera (Pyrroneion hypotyposeon* lib. III, *Adversus mathematicos* lib. XI) graec. et lat. ed. Fabricius, Leipzig, 1718 ve 1848. Ed. Emm. Bekker, Berlin, 1842.

(9) Diogenis Lærtii *de vitis, dogmatibus et apophtegmatibus clarorum philosophorum* lib. X græce et latine ed. Hübner, 2 c., Leipzig, 1828, 1831. — D.L.I. X ex italicis codicibus nunc primum excusis recensuit C. Gabr. Cobet, Paris, 1862. — Diogenes Lærtius İ.S. 230 tarihlerinde yaşıyordu.

(10) Clementis Alexandrini *opera*, Leipzig, 1830-34 (*Logos protreptikos pros Hellenas.* — *Paidagogos.* — *Stromateis*).

(11) *De principiis* gr. ed. c. interpret. lat. Rufini et annotat. instruxit Ed. R. Redepenning. Leipzig, 1836. — *Contra Celsum* libb. ed. Spencer, Cambridge, 1671. — *Origenis opera omnia* quæ græce vel lat. tantum extant et ejus nomine circumferuntur. Ed. C. et C. V. Delarue, denuo recens. emend. castig. C.H.E. Lommatzch, 25 c., Berlin, 1831-48.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hippolytos [1], Eusebios [2], Plotinos [3], Porfyrios [3], Proklos [3], Eunapios [4], Stobaios [5], Fotios [6], Suidas [7] ve yeni tarihî eserler [8].

Patristik (kilise babaları) devre için: Babalar'ın kalem kavgasına ait yazıları, özellikle İskenderiyeli Klemens'in *logos protreptikos pros Hellenas*'ı, *Pedagog*'u, *Stromata*'ları, Origenes'in *Prensipleri* ve *Contra Celsum*'u, Tertullianus'un *Apologeticus*'u, Lactantius'un *Institutiones divinae*si, Augustinus'un *Civitate Dei*'si ve *Confessiones*'i.

Skolastik devre için: Scottus Eriugena'nın *De divisione naturae*'si, Anselmus'un *Monologium*'u, *Proslogium*'u ve *Cur Deus homo*'su, Abaelardus'un *Theologia, Ethica* ve *Dialectica*'sı, Petrus Lombardus'un *Sententiae*'si, İbni Rüşt'ün *Yorum*'u, Thomas'ın *Summae*'si, Duns Scotus ve Ock-

(1) S. Hippolyti *refutationis omnium hæresium* libror. X quæ supersunt græce et lat. ed. Duncker et Schneidewin, Gœtt., 1856-59. — *Filosofoumena* adı altında tanınan I. kitap uzun zaman Origenes'e izafe edilmişti; IV-X. kitaplar Yunanistan'da 1842'de keşfedilmiş ve ilk olarak Emm. Miller tarafından Oxford'da, 1851'de, *Origenis philosophumena*, vs. adı altında basılmıştır.

(2) Eusebii Pamph. *Præparatio evangelica*. Ed. Heinichen, Leipzig, 1842.

(3) Bak. §25.

(4) Eunapii Sard. *Vitæ philosophorum et sophistarum*. Ed. Boissonade, Paris, 1849.

(5) Stobæi, *Eclogarum physicarum et ethicarum* lib. græce et lat. ed. Heeren, 2 c., Gött., 1792, 1801. — Aynı eser, ed. Meincke, 2 c., Leipz., 1860, 1864. — Stoboei *Florilegium* ed. Gaisford. 4 c., Oxf., 1822; Leipz., 1832; Meincke, 4 c., Leipz., 1845-57.

(6) *Myriobiblion*, ed. Bekker, 2 c., Berlin, 1824 (patrik Fotios IX. yüzyılda yaşıyordu.)

(7) Suidas'ın *Lexique*'i, ed. Gaisford, Londra, 1834 ve Bernhardi, 2 c., Halle, 1834 (Suidas 1100 yıllarında yaşıyordu).

(8) Başlıca: Ritter ve Preller, *Historia philosophiæ græco-romanoe ex fontium locis contexta*. Ed. VII, Gœha, 1886-88. — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, 4 c. in - 8, fransızca çev. Tissot, Paris, 1835. — Chr. Aug. Brandis, *Handbuch der Geschichte der grich. röm. Philosophie*, 3 c., Berlin, 1835-36. — Aynı, Yunan felsefesinin gelişmesi ve Roma İmparatorluğundaki etkisinin tarihi (alm.) 2 c., Berlin, 1862-64. — Rœth, Batı felsefesi tarihi (alm.), 2 c., Mannheim, 1846-58. — Laforêt, *Histoire de la philosophie ancienne*, Brüksel, 2 c, 1867. — Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3 c., 1. bas. Tübingen, 1844-52; 2. bas. tamamıyle değiştirilmiştir, 5 c., Tüb., 1856 ve d. Yeniden bas. 1869-1882. Emile Boutroux bu esaslı eserin çevirisine başlamış ve buna Lucien Lévy ve Jules Legrand tarafından devam edilmiştir. — Bu özel eserlere aşağıda sayılan *genel felfese tarihlerini* ilâve etmelidir. Hatırlatmak için: Stanley, *History of philosophy*, 1655, ve Latince, Leipzig, 1712, 2 c. — Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1695-97, 2 c. in-fol.; Des Maizeaux tarafından gözden geçirilmiş ve çoğaltılmış olan 4. bs., Amst. ve Leyde, 1740, 4 c., in-fol. — Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la Philosophie*. — İstifade için başvurulabilir: Grote, *Histoire de la Grèce*, çev. Sadous tarafından., 19 c.: aynı yazarın *Platon and the other disciples of Socrates;* Draper, *Histoire du développement intellectuel de l'Europe*, çev. Aubert; v.b...

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ham'ın *Quaestiones*'i, Roger Bacon'un *Opus majus*'u, Raymondus Lullus'un yazıları, Ritter'in, Cousin'in, Hauréau'nun tarihî eserleri.

Rönesans felsefesi için: Nicolaus Cusanus'un *De docte ignorantia*'sı, Cardanus'un *De subtilitate*'si ve *De rerum veritate*'si, Pomponatius'un *De immortalitate animae*'si, Ramus'un *Animodversiones in dialectam Aristotelis*'i, Montaigne'in *Essais*'leri, Taurellus'un *Triumphus philosophiae, De rerum aeternitate* ve *De mundo*'su, J. Bœhme'nin *Aurora*'sı.

Yeni zamanlar için: Bruno'nun *Del infinito universo* ve *De monade*'si, Campanella'nın *Atheismus triumphatus, Philosophia sensibus demonstrata* ve *De gentilismo*'su, Francis Bacon'un *Novum organum*'u, Hobbes'un *De cive* ve *De corpore*'si, Descartes'in *Discours de la méthode*'u ve *Principes*'leri, Malebranche'ın *Recherche de la vérité*'si, Spinoza'nın *Ethica*'sı, Locke'un *Essai sur l'entendement humain*'i, Leibniz'in *Nouveaux Essais*'leri ve *Monadologie*'si, Berkeley'in *Principes de la connaissance humaine*'i, Condillac'ın *Traité des sensations*'u, d'Holbach'ın *Système de la nature*'ü, Hume ve Reid'in *Essais*'leri, Kant'ın *Kritik*'leri, Fichte'nin *Théorie de la Science*'ı, Schelling'in *System d. transz. Idealismus*'u, Hegel'in *Phän, d. Geistes, Logik* ve *Enzyclopädie der philos. Wissenschaften*'i, Herbart'ın *Metaphysik* ve *Psychologie*'si, Schopenhauer'in *Die Welt als Wille und Vorstellung*'u, Comte'un *Cours de Philosophie positive*'i. Stuart Mill'in *Logic*'i, Herbert Spencer'in *First Principles*'i, Alber Lange'nin *Geschichte des Materialismus*'u, Ed. Von Hartmann'ın *Philosophie des Unbewussten*'i,vb..; genel ve bundan ötürü felsefî bir önemi olan bilimsel literatürün şaheserleri (1); nihayet Ritter (2), Erdmann (3), Barchou de Penhoën (4), Michelet (5) (Berlin'den), Wilm (6), Chalybæus (7), Bartholmèss (8),

---

(1) Örneğin: *Révolutions célestes* (Copernicus), *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (Newton), *Esprit des Lois* (Montesquieu), (*Mécanique analytique* (Lagrange), *Histoire naturelle du ciel* (Kant), *Mécanique céleste* ve *Exposition du système du monde* (Laplace), Darwin'in *Origine des espèces* adlı kitabı, vb.

(2) *Histoire de la philosophie moderne,* çev. Challemel-Lacour, 3 c., 1861.

(3) *Essai d'une exposition scientifique de la philosophie moderne* (alm.), Riga ve Leipzig, 1834-53.

(4) *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à nos jours,* Paris, 1836.

(5) *Histoire des derniers systèmes philosophiques en Allemagne depuis Kant jusqu'à Hegel* (alm.) 2 c., Berlin, 1837-38.

(6) *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel,* 4 c., Paris, 1846-49.

(7) *Développement historique de la philosophie spéculative depuis Kant jusqu'à Hegel* (alm.), 4. bas., 1848.

(8) *Histoire des doctrines religieuses de la philosophie moderne,* Paris, 2 c., 1855. — *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, Paris, 2 c., 1851.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kuno Fischer [1], Zeller [2], Windelband [3], Höffding'in [4] vb. eserleri.

Genellikle Avrupa felsefesi için: Brucker [5], Tiedemann [6], Buhle [7], de Gérando [8], Tennemann [9], Rixner [10], Ritter [11], Hegel [12], Schwegler [13], Renouvier [14], Nourrisson [15], Cousin [16], Janet [17], Prantl [18],

---

(1) *Histoire de la philosophie moderne* (alm.), Mannheim, 1854 ve müt. 8 c. çıktı.

(2) *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz* (alm), Münich, 1872, 2. bas., 1875.

(3) *Histoire de la philosophie moderne* (alm.), iki cilt çıktı.

(4) *Histoire de la philosophie moderne*, 2 c.

(5) *Historia critica philosophioe inde a mundi incunabulis*, 6 c., Leipzig, 1742-67.

(6) *L'esprit de la philosophie spéculative depuis Thalès jusqu'à Berkeley* (alm.), 6 c., Marb., 1791-97.

(7) *Histoire de la philosophie*, çev. Jourdain tarafından, 1816.

(8) *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, 3 c., Paris, 1803, 1822-23.

(9) *Histoire de la philosophie* (alm.) 12 c., Leip., 1791-1819. — *Précis de l'histoire de la philosophie*, çev. Cousin tarafından, 2 c., 2. bas., 1839.

(10) *Manuel de l'histoire de la phil.* (alm.), 3 c., 1822-23.

(11) *Histoire de la philosophie* (alm.), 12 c., Hamburg, 1836-45. — *Histoire de la phil. ancienne*, çev. Tissot tarafından, 4 c., Paris, 1835-37. — *Histoire de la philosophie chrétienne*, çev. Trullard tarafından, Paris, 1843.

(12) *Cours d'histoire de la philosophie* (alm.), Michelet tarafından basturılmış, Berlin, 1833 (*Oeuvres complètes* [alm.], 13-15 c.).

(13) *Esquise de l'histoire de la philosophie* (alm.), Stuttg., 1848, 7. bas., 1870. — *Histoire de la philosophie grecque* (alm.), 2. bas., Tübingen, 1870.

(14) *Manuel de philosophie ancienne*, 2 c., Paris, 1844. — *Manuel de philosophie moterne*, Paris, 1842. — *Essquise d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 c., Paris, 1885-86.

(15) *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Leibniz*, Paris, 1858, 1860.

(16) *Cours d'histoire de la philosophie*, Paris, 1829. — *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIXe siècle*, 1 c., Paris, 1863; 12. bas. Barthélemy Saint-Hilaire tarafından yayımlanmıştır, Paris, 1884.

(17) *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes*, Paris, 1858.

(18) *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipz., 1855 ve d.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Lange [1], Erdmann [2], Ueberweg[3], Scholten [4], Dühring[5], Lewes [6], Lefèvre [7], Alaux[8], Franck[9], Fouillée[10], Fabre[11], Kirchner [12], Janet ve Séailles [13], Bergmann [14], Gomperz [15], vb.

---

(1) *Histoire du matérialisme,* 3. bas., Iserlohn, 1876-77; fransızca çev. Nolen tarafından.

(2) *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 2 c., 2. bas., 1869.

(3) *Grundriss der Geschichte der Phil, von Thales bis zur Gegenwart,* 3 c., 3. bas., Berlin, 1867-68 (Janet'nin XIX. yüzyılda Fransız felsefesine dair bir ilâvesiyle). Leipzig'de Profesör Heinze tarafından yeniden basılmış ve tamamlanmıştır.

(4) *Histoire comparée de la philosophie et de la religion* (holl), 3. bas. pek genişletilmiş, 1868. 2. basımından Réville çevirisi, Paris ve Strasbourg, 1861 ve almanca 3. bas., Redepenning tarafından.

(5) *Histoire critique de la philosophie depuis ses origines jusqu'à nos jours* (alm.), Berlin, 1869.

(6) *A biographical History of philosophy from its origin in Greece down to the present day,* Londra, 3. bas., 1863.

(7) *La Philosophie,* Paris, 1879.

(8) *Histoire de la philosophie,* Paris, 1882.

(9) *Dictionnaire des Sciences philosophiques,* 2. bas., Paris, 1875.

(10) *Histoire de la philosophie,* Paris, 1875, 4. bas., 1883. — *Extraits des grands philosophes,* Paris, 1877.

(11) *Histoire de la philosophie,* Paris, 1877.

(12) *Katechismus d. Gesch. d. Philosophie,* Leipz., 1878.

(13) *Histoire de la philosophie; les problèmes et les écoles.* — Paris, 1887.

(14) *Geschichte der Philosophie,* c. 1, Berlin, 1892.

(15) *Griechische Denker, Eine Geschichte der antiken Philosophie,* 3 c., Leipz., 1904-1910, fransızca çev. 3 c., 1909-1912.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

I

YUNAN FELSEFESİ

Birinci dönem

Tam anlamıyle metafizik çağı veya tabiat felsefesi

(600—400)

§ 4. — Yunan felsefesinin başlangıcı

Hellenler'in felsefesi ilâhiyat ve hikmetler ahlâkı (morale gnomique) şekli altında dinlerinden ayrılmaktadır [1]. Bunun hareket noktası, ulusal deha ve içinde geliştiği maddî şartların değiştirdiği arya (aryen) natüralizmidir. Bu felsefe meydana çıktığı vakit, o natüralizm çoktan çocukluk çağını geçirmiş bulunuyordu. Eskilere göre ışıklı Hava (Diaus-Zeus), Güneş ve sıcaklıkları (Apollon), fırtına Bulutu ve yıldırımları (Pallas-Athena), tanrıların kendileri idi; nasıl çocuk etrafını büyülü bir âleme çevirir ve bebeğini, tahtadan atını tamamıyle canlı varlıklar sayarsa, bunun gibi çocukluk halindeki insanlık, tabiatı kendine benzer bir şekilde düşünür: Homeros ve Hesiodos'un çağdaşları için bu fenomenler, arkalarında saklı, insan ruhuna benziyen, fakat kudretçe ondan üstün, onun gibi ölümsüz, görünmez tanrısallığın duyulur görünüşleridir. Tanrılar yüksek, idealleştirilmiş, kusurlarında olduğu gibi meziyetlerinde de büyütülmüş bir çeşit insanlık oluştururlar. Âlem onların eseri, onların malikânesi, iradelerinin, yenilme ve yenmelerinin gö-

(1) Yani felsefe nispeten yeni meydana çıkmıştır; halbuki tarihî sırada ondan önce gelen din, ulusların ve hattâ insanın beşiğine kadar çıkar. Gerçekten de, din tabiatımızın temeli olan şeyin en eski ve sürekli ifadesidir; ve o bilincin ve aklın gelişmesinin kendisine ideal gayesini göstermesini beklerken, *var olmak isteği*'nde o kadar iyi özetlenmiştir ki, ölmezliğe olan inanç ve ölü olmalarına *rağmen canlı sayılan* ölülere ibadet, onun bütün tezahürlerine sıkıca bağlı bulunur. Felsefenin ilkel şekli olan bir *teoriye* veya *ilâhiyata, ahlâkın* ilk şekli olan *uygulamalara,* bir *ibadete* vücut vermesine rağmen, din, özü bakımından bir teori, bir kanun olmayıp, aslında duygusal, içgüdüsel, estetik ve insanlık kadar eski ve onun kadar devamlı bir fenomendir; üstün bir güce sahiptir. Oysa, aklın çocuğu ve onun gibi insan gelişmesinin geç bir meyvesi olan felsefe, tarihte ancak ikinci derecede ve aralıklı bir rol oynar.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ründüğü yerdir. Sevmekten çok kıskandıkları insan, onların hoşuna gitmek için vardır. Yaşamak isteğinin en yüksek şahıslaşmış şekilleri olan ve herkes tarafından kabul edilmiş üstünlükleri için kıskanç olan tanrılar, insandan tam mutluluğu esirgerler. İyi talihimiz onların hoşuna gitmediği vakit, en sürekli ve en özenli âyinler, en zengin kurbanlar, en tam sadakat, onları yumuşatmaya yetmez. Ölümün hayattan iyi olduğunu ve hiç doğmıyan veya genç ölenlerin mutlu sayılmaları gerektiğini söyliyen bir Solon'un, bir Theognides'in hikmetler şeklindeki şiirinin (poésie gnomique) ifade ettiği melânkoli buradan geliyor.

Ahlâkî bilinç geliştikçe ve inceldikçe, dinî fikirler değişiyor ve mânevîleşiyor. Yunan milletinin taşkın, oynak, kavgacı gençliğini kendilerinde aksettiren Homeros'un tanrılarını, olgunluk çağının aynası olan doğru ve bilge tanrılar takip ediyor (Pindaros, Aiskhylos, Sophokles). Dinî hislerin bu *nitelik bakımından* değişikliği, *nicelikçe* bir değişiklikle beraber oluyor. Politeizm basitliğe doğru gidiyor. İradenin en yüksek gaye olarak gördüğü iyi (le bien), uyum (l'harmonie) anlamına gelir, uyum, çoklukta birliktir. Şu halde dinî ve ahlâkî ilerleme, birlikçi ve monoteist yönde ilerlemedir.

Yunanlıda güzellik duygusuyle karışan ahlâkî bilinç; akılda ve onun birliğe olan doğuştan eğiliminde güçlü bir yardımcı buluyor. Monizm içgüdüsünü takip eden ilâhiyat, tanrıların en büyüğünün hangisi olduğunu ve müşterek babalarından başlıyarak birbirlerinden hangi sırada doğup geldiklerini kendi kendine soruyor ve buna Hesiodos'un, Şiralı Pherekydes'in (1), Orpheus'un (2) teogonileriyle cevap veriyor. Bu, tabiatın akılla (rasyonel) açıklanmasına girişen felsefî zihniyetin garip şekiller altında elde ettiği ilk bir tatmindir.

Bilince ve akla üçüncü bir etken daha katılıyor; bu, dinî fikirleri değiştirmek üzere, istisnasız bütün fenomenleri, hiçbir düzene bağlı olmıyan iradelerle açıklamanın imkânsızlığını gittikçe artan bir açıklıkla gösteren deneydir. Matematik cinsinden olaylar, kendilerine özgü olan evrensellik ve zorunluluk (nécessité) karakterleriyle, teolojik açıklamanın dışında kalan ilk olaylardır: gerçekten de eğer iki kere iki dört ediyorsa, bir üçgenin üç açısı iki dikaçıya eşit ise, bunun bir keyif ve hevesin sonucu olduğu ve mutlak bir zorunluluktan gelmediği nasıl kabul edilebilir? Bunun gibi, astronomi ve fizik alanında, olayların gözlenmesi, onların sürekli düzeni; düzgün aralık-

(1) *Pherecydis fragmenta* coll. et illstr. Fr. G. Sturz. ed. II, Leipz., 1814.

(2) Bak. Orpheus hakkında Lobeck'in bilgince eseri: *Aglaophamus sive de theologicoe mysticoe Graecorum causis*, 2 c., 1829; Yunan felsefesinin ve "*mystère*"ler adı altında tanınan dinî kurumların karşılıklı etkisi hakkında: Zeller. — Boutroux, c. I, Giriş.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

larla görünmeleri, tanrıların keyiflerinin üstünde bir irade (*anangke, adrasteia, moira, tykhe*), değişmez bir adalet (*dike, eimarmene*), tanrısal bir kanun (*theios nomos*), en yüksek bir Zekâ (*theios logos, theios nous*) bulunduğu fikrini doğuruyor. Bunun için teolojik antropomorfizm'e karşı ilk itirazlarda bulunanlar, Thales'ler, Ksenophanes'ler, Phytagoras'lar, —eğer yıldızların gidişi, sayıların özellikleri ve cisimlerin özü hakkında bazı basit ve ilkel bilgilere sahip olan insanlara bu adı vermek yerinde ise,— matematikçiler, tabiat bilginleri, astronomlardır.

Aristoteles'in fizikçiler adını verdiği bu adamların, kendilerinden önce gelen ilâhiyatçıların aksine hareket ederek, tabiatı prensipler ve nedenlerle (*arkhai kai aitiai*) açıklamak için, geleneksel tanrıları masal alanına sürdükleri gün, felsefe doğmuştur. Sistemli bir biçimde, dinsizlik ve vatana hıyanetle suçlandırarak ondan intikamını alacak olan din gücüyle akıl arasındaki bir çatışmadan doğan felsefe, efsane şekillerini birdenbire silkip atmıyor. Şairlerin âhenkli diliyle meramını ifade etmekten zevk alıyor, ve görüşlerinde de içinden çıkmış olduğu dinî inancın izini saklıyor. Tanrıları ortadan kaldırmıyor; onları gerçek özlerine indirgiyor ve *elemanlar (stoikheia)* haline getiriyor. Teolojinin yaptığı gibi hareket ederek, mertebe ve süre bakımından ötekilerden önce gelen, ve dolayısıyle ötekilerin doğuş sırasıyle kendisinden çıktıkları ilk elemanın hangisi olduğunu araştırmakla işe başlıyor. Teogoni'ler, kozmogoni'ler haline geliyor ve ilk düşünürler arasındaki ayrılığı meydana getiren tek esaslı sorun, en eski tabiî etkenin (l'agent naturel primordial), en yüksek *prensibin* (*arkhe*) hangisi olduğunu bilmek sorunu oluyor.

§ 5. — Milet Okulu: Thales, Anaksimandros, Anaksimenes

1. Milet okulunun şefi ve bütün İonia okullarının [1] atası olan Thales [2], 600 yıllarına doğru, bu ilk prensibin su olduğunu, bunun evrensel temel olup, öteki cisimlerin bunun değişmelerinden meydana geldiklerini, suyun her yandan dünyayı kuşattığını, dünyanın bu sonsuz okyanusta yüzdüğünü ve ihtiyacı olan besleyici elemanları hiç durmadan ondan aldığını söylüyor.

Bu doktrin, Dünyayı bereketli hale getiren, ve canlı her şeyin babası olan göksel Okeanos veya fırtına bulutu nehri hakkında eski arya efsanesinin

(1) Aristoteles'in deyimiyle, O *tes toiautes arkhegos losofias*. — Platon, *Kratylos*, 402 B.

(2) Bellibaşlı kaynak: Aristoteles, *Met.*, I, 3.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bilim diline çevrilmesidir. Thales'in felsefesine ait kesin olarak bilinen şey bundan ibarettir. Bundan başka Eski Çağ, onu bize Yunanlılar arasındaki ilk matematikçi, ilk astronom ve ilk fizikçi olarak göstermektedir. 28 Mayıs 585 güneş tutulmasını önceden haber verdiği, mıknatıs olayını olduğu gibi, bir kumaşa sürtülen amberin (*elektron*) çekici özelliğini bildiği de söylenmektedir.

2. Vatandaşı ve öğrencisi Anaksimandros'a [1] ve Anaksimandros'un öğrencisi Milet'li Anaksimenes'e [2] göre, ilk prensip su değildir, belki de toprağı ve denizi her yandan kuşatan ve her ikisini de bereketli hale getiren ince bir maddedir. Hocaya göre belirsiz bir cevher (*apeiron*), öğrenciye göre *aer, pneuma, psykhe* olan bu madde, göklerin ve içindeki âlemlerin ortak anasıdır (*ton ouranon kai ton en autois kosmon*). Var olan her şey, varlığını bu prensipten alır, ve ondan ayrılma yoluyle çıkmıştır; şu halde, bu hayatın dolaşması ve yeni varlıklara geçmesi için, her şeyin, kaderin belirttiği saatte, ondan aldığı hayatı gene ona vermesi yerinde olur. Her şeyin birbirini tarafsızlaştırdığı *apeiron*'da, ilk kaosta (*migma*) [3] bulunmıyan sıcak ve soğuk kuru ve yaş antitezleri, derece derece bundan ayrılırlar ve birbirinden farklı elemanlarıyle tabiatı oluştururlar. İlk ayrılık bir yandan sıcakla kuru, öbür yandan, soğukla yaş arasındadır; bunlardan birincisi toprakta, ikincisi onu kuşatan gökte toplanmıştır. Dünya silindir şeklinde bir cisimdir, ve onu bütün gök cisimlerinden ayıran mesafelerin eşitliği sayesinde denge halinde olarak sonsuz esirde hiçbir yere dayanmadan yüzmektedir (*dia ten omoian panton apostasin*). Sırasıyle meydana gelen ve yok olan sonsuz âlemler (*theoi*) vardır. İlk hayvanlar su içinde oluşmuşlardır ve daha yüksek türler yavaş yavaş bunlardan çıkmıştır. İnsan balıktan gelmedir. Bireyler ve türler durmadan değişirler, ama bunların yapıldıkları madde, *apeiron* yok olamaz (*aphtarton, athanaton, anolethron*), çünkü o yaratılmış değildir (*agenneton*). O her şeyi kuşatır, her şeyi meydana getirir, her şeyi yönetir (*preiekhei*

---

(1) *Tabiat hakkında* isimli bir kitabın yazarı. — Kaynaklar: Aristoteles, *Met.*, XII, 2; *Fiz.*, III, 4. — Simplikios, *In phys.*, f. 7,32. — Plutarkhos, Eusebios'da *Proep. evang.*, I, 8. — Hippolytos, *Refut. hæres.*, I, 6. Bak. Hermann Diels, *Doxographia græca*, 559, 2 c. — Cicero, *De nat. deor.*, I, 10. — Schleiermacher, *Mémoire sur Anaximandre* (alm.) *Oeuvres complètes*, 3. seri, c. II. — Ritter ve Preller, *Hist. phil. gr. et rom.*, bas. VII, s. 12 ve d — C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, Paris, 1842. — H. Martin, *Les hypothèses astron. des plus anciens philosophes de la Grèce*, Paris, 1878, — Tannery, *Anaximandre de Milet, Revue phil.* 'de, 1882, s. 506; vb.

(2) Plutarkhos ve Cicero, aynı eser. — Schleiermacher, *Mémoire sur Diogène d'Apollonie*, (alm.) [aynı cilt]. — Ritter ve Preller, aynı eser.

(3) Migma'yı ve Anaksimandros'un esaslı bazı doktrinlerini Anaksagoras'ta ve hepsi az çok Milet okulunun öğrencisi olan V. yüzyıl *fizyolog*'larında bulacağız.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

apanta kai panta kyberna). O en yüksek tanrıdır (*to theion*), kendine özgü sürekli bir hareketi ve hayatı vardır (*aidios kinesis, aidios zoon*; hilozoizm).

§ 6. — Oluş sorunu

Milet okulunun *fizik*'ine ve onun ilk cevher, devamlı hareket, kanun veya yöneten kader (*dike, anangke*) gibi temel kavramlarına, ondan sonra gelen filozoflarda, kavramların kendileri hakkındaki düşünce, *metafizik* gelip katılıyor. Bu *arkhe*'nin, su, hava, nefes, sonsuz dediğimiz bu ilk prensibin kendisi nedir? Ona atfettiğimiz bu yaratıcı ve öldürücü hareketi, bu *physis*'i nasıl anlamalıdır? Çünkü nihayet *prensip* ezelî ve ebedîdir, oysa onun halleri her an değişiyor; madde değişmez, ondan yapılan şeylerse meydana geliyorlar ve kayboluyorlar; *varlık* olduğu gibi kalıyor ve *varlıklar* ister doğmak ve gelişmek için olsun, ister bozulmak ve ölmek için olsun, sürekli olarak değişiyorlar. Şu halde nasıl oluyor da var olan hem var olarak kalabiliyor, hem kalamıyor? Nasıl hem var oluyor, hem var olmıyor? Bir kelime ile, oluş (*ginesthai*) nedir?

Bundan sonra kaçınılması imkânsız olan bu soruya, bütün Avrupa felsefelerinin örneği olan üç sistem cevap veriyor: Elea sistemi, Herakleitos sistemi ve —pythagorasçılar tarafından idealist yönde, Leukippos ve Demokritos tarafından metaryalist yönde, Anaksagoras tarafından düalist bir nüansla ortaya atılan— atomcu sistem. İlk ikisi radikaldir ve sıra ile çelişik terimlerden birini ortadan kaldırır; üçüncüsü bir uzlaştırma dokrinidir. Elealıların hipotezine göre varlık her şeydir, değişiklik görünüşten ibarettir; Herakleitos'a göre değişiklik her şeydir ve varlık, süreklilik, ancak vehimdir; monadcılara ve atomculara göre, hem süreklilik ve hem değişiklik vardır; süreklilik *varlıklarda* [1], sürekli değişiklik *onların bağlantılarındadır*. Elealılar oluşu inkâr ederler, Herakleitos tanrılaştırır, atomcular açıklarlar.

A. OLUŞUN İNKÂRI

§ 7. — Elea Felsefesi, Ksenophanes, Parmenides, Melissos, Zenon, Gorgias

Anaksimandros'un Milet'de yaşadığı devirde, başka bir İonialı, Kolofon'lu Ksenophanes, rapsod filosof olarak kentleri geze geze Büyük Yuna-

(1) Pythagorasçılar tarafından aritmetik yahut ideal birlik (unité), atomcular tarafından fizik yahut maddî birlik olarak düşünülür.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nistan'ın yolunu tuttu, ve son olarak taraftar bulduğu Lukania'da Elea'ya (Velie) yerleşti. İlâhiyat alanında ortaya koyduğu yenilikler, bunları bir metafizik yüksekliğine çıkaran Elealı Parmenides, Sisamlı Melissos tarafından geliştirildi ve bir sistem haline konuldu. Parmanides'in öğrencisi olan Elealı Zenon bunları diyalektik vasıtasıyle savunmaya çalıştı ve sofistleri hazırladı.

1. Ulusal mitolojinin amansız düşmanı olan Ksenophanes (1), mitoloji karşısında, politezm'e ve onun görüşlerinin boşluğuna karşı güçlü seslerini yükselten ibranî peygamberlerinkine benzer bir rol oynamaktadır. Sözleriyle ve yazılariyle, ona göre panteizm'le aynı şey olan felsefî monoteizm'in gerçek yaratıcısıdır. Bazı parçaları bize kadar gelmiş olan hicivlerinde, tanrısal-varlığı sonsuz çoğaltan, ona insan biçimini (antropomorfizm) ve insan tutkularını (antropopatizm) veren insanların hatâsıyle, alayla dolu bir belâgatle mücadele etmektedir. Bir Tanrı vardır, diye bağırıyor, ne bedence, ne zekâca Homeros'un tanrılarıyle veya insanlarla mukayese edilemeyecek bir tek ve yüksek Tanrı vardır. Bu Tanrı bütün gözdür, bütün kulaktır, bütün zihindir. Değişmez ve hareketsizdir, iradelerini yaptırmak için sağa sola gitmeye ihtiyacı yoktur, yalnız düşüncesiyle her şeyi zahmetsizce idare eder. Gerçi ölümlüler, Homeros ve Hesiodos'un sözü üzerine, tanrıların kendileri gibi doğduklarını, kendileri gibi duyguya, sese ve bedene sahip olduklarını sanırlar ve insanlar arasında ayıp ve rezalet sayılan her şeyi onlara yüklerler: hırsızlık, iffetsizlik, yalan. Onlar, eğer resim yapmasını bilselerdi, tanrılarını şüphesiz arslan veya boğa şeklinde gösterecek olan arslanların veya öküzlerin yapacakları şeyi yapıyorlar. Bu uydurma varlıklar yerine, bizi bağrında taşıyan, ve kendisinde ne doğuş, ne bozulma, ne değişme, ne oluş bulunan bir sonsuz varlığa tapalım (2).

---

(1) Aristoteles (?), De *Xenophane, Zenone et Gorgia.* — İskenderiyeli Klemens, *Stromanata*, V. s. 601 C. *Aynı*, s. 711 B. — Buhle, *Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane*, vb. Gœtt., 1798. — V. Cousin, *Xénophane, fondateur de l'école d'Elée (Nouveaux fragments philosophiques)*, Paris, 1828. — Kern, *Queoestiones Xenophanœ*, Naumb., 1846. Mullach, *Fragmenta phil. græc.*, I, s. 101 ve dd. Ritter ve Preller, *Hist. phil. gr. rom.*, bas. VII, s. 75 ve dd. — J. Freudenthal, *Ueber die Theologie des Xenophanes*, Breslau, 1886. Ksenophanes'i bir politeist saymak için, Freudenthal, başka sözler arasında şu kelimelere dayanıyor; *en te Theoisi* (Mullach. s. 101). Bu, ruhu söze feda etmek demektir, ve tabiata Tanrı, Tanrıya düşünen bir şey dediği için Spinoza'yı teistler arasına koymaya benzer.

(2) Mullach, I, s. 101-102:

Eis thtos en te theoisi kai anthropoisi megistos,
oute demas thnetoisin omoiios ute noema.

. . . . . .

Oulos ora, oulos de noei, oulos de t'akouei.

. . . . . .

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

2. Hocanın bu fikirlerini derinleştirerek, Parmenides [1], bunu tamamıyle monist bir sistemin hareket noktası yapıyor. Madem ki Tanrı'da değişme yoktur ve Tanrı her şeydir, şu halde bizim değişme (*alloiousthai*) dediğimiz şey bir görünüş, bir vehimden (*doksa*) ibarettir, ve gerçekte ne oluş ne ölmek vardır. Yalnız ezelî ve ebedî varlık, vardır. Bu tez için Par-

---

All'apaneuthe ponoio noou freni panta kradainei,
Aiei d'en tauto te menein kinoumenon ouden,
oude metekhesthai min epiprepei allote alle.

. . . . . .

... alla brotoi dokeousi theous gennasthai,
ten ofeteren t'aisthesin ekhein fonen te demas te.

. . . . . .

Panta theois anethekan Homeros th'Hesiodos te
ossa par anthropoisin oneidea kai psogos estin,
kai pleist' efthegksanto theon athemistia erga,
kleptein, moikheuein te kai allelous apateuein.

. . . . . .

All'etoi kheiras g' eikhon boes ee leontes
e grapsai kheiressi kai erga telein aper andres.
ippoi men th'ippoisi, boes de te bousin omoias
kai ke theon ideas egrafon...

(Tanrılar ve insanlar arasında bir tek yüksek Tanrı vardır,
O, ne beden, ne düşünce bakımından ölümlülere benzer.

. . . . . .

O tamamıyle görür, tamamıyle düşünür, tamamıyle işitir.

. . . . . .

Fakat hiç yorulmadan, onun düşüncesi her şeyi yönetir.
O, hareketsiz, daima aynı halde kalır;
Başka yere gitmek ona yakışmaz.

. . . . . .

... ölümlüler tanrıların da kendileri gibi doğmuş olduklarını
kendilerininkine benziyen duyuları, sesleri, bedenleri olduğunu sanırlar.

. . . . . .

Homeros ve Hesiodos, insanlarda ayıp ve
ayıplanmaya değer her şeyi tanrılara yüklediler, çoğu kez
onlara hırsızlık, zina, birbirini aldatmak
gibi canice hareketler atfederler.

. . . . . .

Fakat eğer öküzlerin veya arslanların elleri olsaydı,
bunlar da insanlar gibi resim yapmasını ve çalışmasını bilselerdi,
öküzler, öküzlere, atlar, atlara benziyen tanrılar yapacaklardı,
onlara kendi şekillerini vereceklerdi...).

(1) Sekstos Empir., *Adv. math.*, VII, 111. — Simplikios, *In Phys.*, f. 7, 9, 19, 25, 31, 38. — Proklos, *Comment. in Plat. Timœum*, s. 105. — İskenderiyeli Klemens, *Strom.*, V s. 552 D, 614 A. — Mullach, *Fragm. phil. gr.*, I, s. 109 ve d. — Ritter ve Preller, s. 85 ve d.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

menides felsefî bir şiir yazıyor ki, bunun parçaları Yunanlılarda tam anlamıyle metafizik düşünce hakkında elimizde bulunan en eski anıttır. Hakikata ayrılan ilk kısmında, sözde doğru bir diyalektikle, değişme, çokluk, sınırlama fikirlerinin akıl için çelişik olduğunu kanıtlıyor. Ancak görünüşten ibaret olan şeylerden söz eden ikincisinde. bu görünüş var olduğuna göre, tabiatın bir açıklamasını vermeye çalışıyor.

Varlık fikrinden hareket ederek, olan şeyin olduğu şey haline gelemiyeceğini, ve bunun gibi var olmaktan kalamıyacağını veya başka şey olamıyacağını ortaya koyuyor; çünkü eğer varlık var olmaya başlamışsa, ya varlıktan çıkmıştır, ya yokluktan; şimdi, birinci halde, kendi kendinden çıkmıştır, kendi kendini doğurmuştur ki bu yeni bir şey olmaması, ezelî ve ebedî olması demektir. İkinci hal bir şeyin hiçten doğacağını kabul eder ki bu da saçmadır. Aynı nedenlerden ötürü, var olan değişemez, ne de yok olur, çünkü ölüm onu ya varlığa ya yokluğa geçirecektir. Eğer varlık varlığa dönüyorsa değişmiyor demektir, ve onun yokluğa geçtiğini kabul etmek, onu yokluktan meydana getirmek kadar imkânsızdır. Şu halde varlık ezelî ve ebedîdir. O zaten hareketsizdir, çünkü ancak mekânda hareket edebilir; şimdi, mekân ya vardır, ya yoktur; eğer varsa, varlıkla aynı şey demektir, ve varlık hakkında mekânda hareket ediyor demek, varlık varlıkta hareket ediyor demek, yani yerinde kalıyor demektir; eğer mekân hiçbir şey değilse, bu, gene hareketin olmaması demektir, çünkü hareket ancak mekânda mümkündür. Şu halde hareket hiçbir şekilde düşünülemez ve bir görünüşten başka bir şey değildir. Varlık sürekli (*synekhes*) ve bölünmez bir bütündür. Varlıkla varlık arasında kesinti yoktur; öyleyse asla atom yoktur. Hipotez olarak, bir boşluk, evrenin sözde kısımları arasında bir kesinti bulunduğunu kabul edelim. Eğer bu aralık gerçek bir şeyse, bu, varlık ne ise onun da o olması demektir; bu, onun, varlığı kesecek yerde *sürdürmesi*, cisimleri parçalara ayıracak yerde birleştirmesi demektir; eğer boşluk yoksa, o gene cisimleri ayırmıyor demektir. Şu halde varlıkla varlık arasında aralık yoktur ve bütün varlıklar yalnız bir tek varlık oluşturmaktadırlar. Varlık (evren) mutlaktır ve onun hiçbir eksiği yoktur; herhangi bir çeşitten ne isteği, ne eksiği, ne etkilenmesi vardır. Bağımlı olsaydı, ancak olan veya olmıyan bir şeye bağlı olabilecekti. Varlık için, varlığa bağlı olmak, kendi kendine bağlı olmak, bağımsız olmaktır; olmıyan şeye bağlı olmak, gene bağımsız olmaktır; bu da onda her isteği, her eksiği, her etkilenmeyi imkânsız kılar. Her şey olununca, istenecek bir şey kalmaz. Nihayet, varlık birdir: çünkü, ikinci bir varlık, üçüncü bir varlık, ancak onun devamı, yani kendi kendisi olabilir. Şu halde kısaca, varlık ancak ezelî ve ebedî, değişmez, hareketsiz, sürekli, bölünemez, sonsuz, bir tek olarak düşünülebilir. Düşünen için, ancak bir tek varlık, içinde bütün bireysel farkların yutulduğu Bir-bütün vardır. Düşünen varlık ve

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

düşünülen varlık aynı şeydir *(tauton d'esti noein te kai ouneken esti noema)* (1).

Şiirin ikinci bölümünde, Parmenides, duyulara bağlı olan ve ancak görünürü konu olarak alan kanı'dan (opinion, «*doksa*») söz ediyor. Akıl için bölünmez bir birlik olan evren, duyulara göre, birbirine rakip iki âleme veya elemana ayrılıyor: gece yahut soğuk ile ışık, ateş, sıcaklık. Akıl için başlangıcı ve sonu olmıyan evrenin görünürde bir oluşu, doğuşu vardır, ve bu doğuş, ışık prensibinin karanlıklar prensibi üzerinde durmadan tekrarlanan zaferidir. Bütün şekillerin (*eide*) gece anası, ışık prensibi babasıdır. En küçük parçalarına kadar âlem kendisini meydana getiren iki elemanın izlerini taşır. Sıcak ve soğuk, aydınlık ve karanlık, her yerde, değişmez oranlarda karışmış bir haldedir. Evren, merkezleri aynı olan bir küreler dizisinden oluşmuştur, ve burada, ışıklı ve sıcak kürelerle, karanlık ve soğuk küreler sıra ile birbirlerini izlerler. Kalan hepsini kaplıyan en sonuncu küre (*to periekhon*) katı, soğuk ve karanlıktır, ama daha beride olan (*olympos eskhatos*) sabit yıldızların ışıklı küresi ile yan yanadır. Bunun gibi, merkez küresi katı ve soğuktur, ama bir ışık ve hayat küresiyle çevrilmiştir. Âlemin katı çekirdeği etrafında gelişen bu ışıklı küre, hareketin (yani vehmin) (2) çıktığı kaynak, evrensel hayatın ocağı (*estia tou pantos*), Tanrısallığın (*Daimon*) merkezi, âlemin Hükümdarı (*kybernetes*), Adalet(*Dike*), Zorunluluk (*Anangke*), Aşkın Anası'dır (*Afrodite*).

İoniacı ve pythagorasçı düşünceleri kısmen tekrarlıyan bu doktrinler bize, doğru diye değil, fakat bizi vehim âleminde yönetmeye yarıyan hipotezler diye sunulmaktadır. Bunlar Parmenides için, ionizm için olduğu kadar önemli değillerdir. Hareketi kabul etmiyerek tabiatın özünü meydana getiren şeyi vehim alanına attığından, o, metafizikten başka bir bilim, *apriori* usavurma metafiziğinden başka bir metafizik tanımıyor. Gerçek ile anlaşılır (l'intelligible) arasında ortaya koyduğu bu zıtlık dolayısıyle aslında kelimenin yeni anlamıyle spiritüalist olmadan, platoncu idealizmin bellibaşlı öncüsüdür. Spiritüalizm, beden cevheriyle ruhunkini birbirinden ayırır; Elea metafiziği bu türlü herhangi bir ayrılık tanımaz. Bulunduğunu kabul ettiği varlık, ne beden, ne nefis (âme), ne madde, ne ruhtur (esprit); varlıktır, yalnız varlıktır, ve kalan her şey âraz'dır (accident), görünüştür, vehimdir. Ve hattâ madde kelimesi, metafizik ve çok inceltilmiş cevher (substance) veya evrensel destek (substratum) anlamına alınırsa, Yeniçağdaki taklitçisi Spinoza gibi, Parmenides'i de materyalistler arasına koymak kabildir. Fakat, onu, Demokritos ve yeni materyalistlerle aynı anlamda materyalist saymak doğru olmaz; çünkü tam anlamıyle materyalizm, ancak spiritüalizm'in zıddı olarak

(1) Simplikios, *In Phys.*, f. 19 A, 31 B.

(2) Hintlilerde vehimlerin anası olan Maia ile karşılaştırınız.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

vardır ve bunun meydana gelmesi de Parmenides'ten sonradır. Parmenides'in ve Herakleitos'un monizmi, leğen veya Jupiter olabilen mermer gibi, yerine göre, bir Sokrates veya bir Erostrates'in çıkabileceği ana hücre gibidir; belli bir hale gelerek ve açıklık kazanarak, maddenin monizmi veya ruhun monizmi olabilir.

3. Platon'un gelip bundan idealizm'i çıkarmasını beklerken, Sisamlı Melissos[1] [440] onu tamamıyle materyalist bir anlamda yorumluyor. Ayrıca, cesur gemici ve usta politikacı olan bu filozof, İonia kozmogoni'lerine karşı âlemin ezelî ve ebedî olduğunu söyliyen Elea doktrinini ileri sürüyor. Oluş imkânsızsa, bundan sonra âlemin ne şekilde meydana geldiğini araştırmak boş ve saçma bir iştir. Varlık (*to en*) zamanca ezelî ve ebedîdir, —onu bir küre şeklinde düşünen Parmenides'in kanısının aksine — mekânda sonsuzdur (*ospor estin aiei, outo kai to megethos apeiron aiei khre einai*). Melissos'un materializmi hakkında hiçbir şüphe bırakmıyan bu son nokta, onun sistemine tamamıyle yeni bir nitelik veriyor ve onu eski sistemlerin çoğundan, özellikle Aristoteles'inkinden ayırıyor: çünkü eşyaya artist göziyle bakan Yunanlı için, sonsuz mükemmel olmıyandır, tamamlanmış (*fini*) olmayandır, ve mükemmelliğin asıl kendisi olan evren, görme duygumuzun bize yarısını gösterdiği ve merkezinde dünya bulunan bu her şeyiyle tamamlanmış küredir.

4. Parmenides'in dinleyicisi ve öğrencisi Elea'lı Zenon [2] okulun kavgacısı, abese indirgeme ile kanıtlama metodunun bulucusu, diyalektik ve sofistiğin babasıdır. Yalnız Bir (l'Un) düşünülür, yerkaplama, büyüklük, hareket, mekân düşünülemez. Herhangi bir büyüklüğü (sınırlı) alalım; bu büyüklük zorunlu olarak, sonsuz büyük ve sonsuz küçük olacaktır; sonsuz büyüktür, çünkü sonsuzca bölünebildiğinden, sonsuz sayıda parçalardan oluşmuştur; sonsuz küçüktür, çünkü yer kaplamıyan parçalar, sonsuzca çoğaltılsalar bile, bir yerkaplama, bir büyüklük meydana getiremezler.

Hareket düşünülemez; çünkü hareket noktasıyle varış noktasını birbirinden ayıran çizgi noktalardan oluşur ve, nokta yer kaplamadığından, sonsuz sayıda noktalardan oluşur. Şu halde, her mesafe, en küçüğü bile, sonsuzdur ve gidilecek noktaya varılamaz. Ayağına çabuk Akhylleus'u, ağır giden kaplumbağanın istediğiniz kadar yakınında kabul edin, hiçbir zaman ona yetişemiyecektir, çünkü bunun için, ne kadar küçük olursa olsun, önce kendisini kaplumbağadan ayıran mesafenin yarısını aşması gerekir; ayrıca, bu yarı mesafeyi aşmak için, bunun yarısını aşmaya başlaması gerekir ve bu böyle

(1) *Peri tou ontos* başlıklı (İonia lehçesiyle yazılmış) bir kitabın yazarı; Simplikios bunu sık sık anar: I*n Phys.*, f. 22 ve muht.

(2) Aristoteles, *Phys.*, VI, 2, 9. — Simplikios, *In phys.*, f. 30, 130, 255. — Mullach, I,s. 266 ve d. — Ritter ve Preller, s. 100 ve d.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sonsuzca gider. Çizginin sonsuz bölünebilir olması, Zenon için aşılmaz bir engeldir. Siz okun uçtuğunu sanırsınız. Oysa, onun hedefine varması için, mekânda birtakım noktalar dizisini aşması gerekir; şu halde birbiri ardınca bu farklı noktalarda bulunmak zorundadır; imdi, herhangi bir anda, mekânın bir noktasında bulunmak hareketsiz olmaktır: şu halde, ok hareket etmemektedir ve hareketi bir görünüşten başka bir şey değildir.

Zaten, hareket eğer oluyorsa ancak mekânda olabilir. İmdi, eğer mekân var olan bir şeyse, bir yerde, yani gene bir mekân içinde bulunacak, bu da gene diğer bir mekânda olacak ve bu böylece *eis apeiron* (sonsuz) gidecektir. Şu halde hareket her bakımdan imkânsızdır ve saçma söylemeyi göze alaraktandır ki o, ancak gerçek diye kabul edilebilir. Yalnız varlık vardır ve bu varlık, değişmez maddedir (1).

5. Leontium'lu Gorgias (2), 427'de ülkesi tarafından Atina'ya temsilci olarak gönderilen bu belâgat hocası (Zenon'un öğrencisiydi), Elea prensibini nihaî sonuçlarına kadar götürüyor: nihilizm. *Peri tou me ontos e peri physeos* adlı kitabında, Zenon ile beraber, hareket ve mekânı inkâr etmekle yetinmeyerek, bizzat varlığı da yıkıyor. Hiçbir şey yoktur, diyor: çünkü, eğer bir varlık olsaydı, Parmenides'in kanıtladığı gibi, bu ancak ezelî ve ebedî olabilirdi. İmdi, ezelî ve ebedî olan bir varlık sonsuzdur. Fakat sonsuz bir varlık, kendisine sınır koyacak olan mekânda ve zamanda bulunmaz. Şu halde hiçbir yerde değildir, ve hiçbir yerde olmıyan şey, yoktur. Eğer, farzımuhal olarak bir şey olsaydı bile, biz onu bilemezdik ve bildiğimiz kabul edilse bile, bu bilgi hiçbir suretle başkalarına aktarılamazdı.

Gorgias eleacılığın korkunç çocuğudur ve boşboğazlığı Herakleitos'un şu düsturunu haklı çıkarıyor: *Varlık bir şey değildir, oluş her şeydir.* Parmenides ve Zenon'un öncesiz ve sonrasız ve değişmez olan, fakat her türlü pozitif nitelikten yoksun bulunan *varlığı*, gerçekte bir soyutlamadan başka bir şey değildir, ve bir çocuk, saflığı içerisinde, "ama kıral çıplak!" diye bağırıncıya kadar, herkesin inceliğini hayranlıkla seyrettiği kıral elbisesine benzemektedir.

---

(1) Aristoteles, *Met.*, III, 4, 41.

(2) Aristoteles, *De Xenophane, Zenone et Gorgia.* — Sekstos Empir., *Adv. math.*, VII, 65, 77. — Ritter ve Preller, 187 ve d.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

B. OLUŞUN TANRILAŞTIRILMASI

§ 8. — Herakleitos

Paradoksu sevmesi nedeniyle, kendisine karanlık lâkabı verilen Herakleitos [1], VI. yüzyılın sonlarına doğru Efes'te yaşamıştır. İlk devrenin *fizikçileri* içinde Yunan düşüncesi üzerinde en derin izi bırakan odur, ve yeni hipotezlerden birçoğu, gerek önceden duyuş şeklinde, gerek açıkça ifade edilmiş fikir olarak, *Tabiat hakkında* isimli kitabının değerli parçalarında bulunmaktadır.

Miletos fizikçileri gibi, Herakleitos, bütün cisimleri yalnız bir ve aynı elemanın değişmeleri saymaktadır. Fakat bu eleman, Anaksimenes'te olduğu gibi, hava değildir; bu bazan ateş (*pyr*), bazan sıcak nefes (*psykhe*) dediği daha ince, daha seyrek bir maddedir, ve gerek eskiden fiziğin kalorik ve bugün esir dediği şeye, gerek yeni kimyanın oksijenine benzemektedir. Bu ilk madde dünyanın sınırlarından âlemin sonuna kadar yayılmaktadır. Ve olan her şey ondan gelir ve gene ona dönmek ister; her varlık değişmiş ateştir, ve karşılık olarak, her varlık ateş haline gelebilir ve gerçekten de sonunda ateş olur [2]. Hava ve su, sönmek veya yeniden doğmak üzere olan ateştir; toprak ve katı cisimler sönmüş ateştir ve Kader tarafından belirlenen saatte, yeniden tutuşacaklardır. Değişmez bir kanuna göre, gök bölgelerindeki ateş sıra ile buhar, su, toprak haline gelir ve aksi yönde tekrar aslına döner, gene koyulaşır, göklere yükselir ve bu sonsuz olarak böyle gider. Şu halde evren, muntazam aralıklarla yanıp sönen değişme halinde bir ateş (*pyros trope*), sürekli olarak canlı bir ateştir. Bu, ne bir tanrının, ne bir insanın eseri değildir. O, var olmaya başlamadığı gibi yok olmıyacaktır da. Âlemin bir sonu vardır, şu an-

(1) Bellibaşlı kaynaklar: Platon, *Kratylos*, s. 402 A. — Plut, *Is. ve Osir*, 45, 48. — İsk. Klem., *Strom.*, V. s. 599, 603. — Diogenes L., IX, — Sekst. Emp., *Adv. math.*, VII, 126, 127, 133. — Stobaios. — Schleiermacher, *Mémoire sur Héraclite l'obscur (Oeuvres compl.*, 3. seri, c. II) [alm.]. — Jac. Bernays, *Heraclitea*, Bonn, 1848. — Aynı, *Mémoires sur les lettres d'Héraclite* (alm.), 1869. — Mullach, *Heracliti fragmenta*, sözü geç. es., s. 310 ve d. — P. Schuster, *Fragm. d'H., Acta societatis philol. lips.*'de, c. III. Leipz., 1873. — *Heracliti Ephesii reliquiae*, bas., J. Bywater, Oxford, 1877. — Ritter ve Preller, s. 24 ve d. — A. Patin, *Quellenstudien zu Heraklit*, Würz., 1881; *Heraklit Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang esines Werks*, Münih, 1885; ve *Heraklitische Beispiele I*, Neuburg, s. D., 1892. — Em. Pfleiderer, *Die Phil. des H. im Lichte der Mysterienlehre*, Berlin, 1886.

(2) Bu, yeni fiziğin ortaya attığı ve her türlü hayatın güneş ısısının bir değişmesinden ibaret olduğunu söyliyen termo-dinamik veya ısının mekanik teorisinin ana fikridir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lamda ki her şey sonunda gene ateş olacaktır; fakat âlem sonsuz olarak küllerinden yeniden doğar. Evrensel hayat, yaratma ve yok olmanın sonsuz olarak birbirini kovalamasıdır, Zeus'un kendi kendisiyle oynadığı bir oyundur. Hareketsizlik, durma, bir kelime ile varlık, duyuların bir yanılgısıdır. Aynı nehre iki kez girmek mümkün değildir (1); hattâ bir kez bile girmek mümkün değildir; oraya giriyoruz ve girmiyoruz; oradayız ve artık orada değiliz; zira içine daldığımızı sandığımız dalgalar, artık bizden uzaktırlar. Bu sonsuz baş dönmesinde, yokluk durmadan varlık olur ve durmadan varlık yoklukta kaybolur. Yokluk varlığı ve varlık yokluğu doğurduğundan, var olmak ve olmamak, yaşamak, olmak ve kaybolmak aynı anlama gelen kelimelerdir. Eğer bunlar aynı şey olmasaydılar, değişerek birbirlerine dönüşemezlerdi.

Sürekli akış (l'écoulement perpétuel), adının zannettirdiği gibi, direniş görmiyen, düzlenmiş taşlardan bir yatakta akan bir derenin akışına benziyen, kolay bir gidiş değildir. Oluş, zıt kuvvetlerin, aksi akımların bir kavgasıdır; bunlardan biri yukarıdan gelerek gök ateşini katı maddeye çevirmek istediği halde, diğeri, göğe yükselerek, yeryüzü maddesini ateş haline getirmek ister. Toprak üzerinde her çeşit bitkisel ve hayvansal hayatı doğuran, bu iki akımın sürekli olarak birbirleriyle karşılaşmasıdır. Her şey ancak zıtların kavgasından doğar(2). Organik hayat erkek ve dişiden gelir; ince ve kalın sesler musikide ahengi yaratırlar; hastalık olmasa sağlığın değeri bilinmez; çalışmadan tatlı dinlenme olmaz; tehlikesiz cesaret yoktur; altedilecek kötülük olmasa erdem olmaz; nasıl ki ateş havanın ölümünü, hava ateşin ölümünü, su havanın ölümünü, toprak suyun ölümünü *yaşıyorsa*, bunun gibi, hayvan bitkinin ölümünü, insan hayvanın ölümünü, tanrılar insanın ölümünü, erdem rezilliğin ölümünü ve rezillik erdeminin ölümünü yaşar. Şu halde iyilik, yok olan kötülük, kötülük kaybolan iyiliktir, ve mademki iyiliksiz kötülük, kötülüksüz iyilik yoktur, şu halde kötülük nisbî bir iyilik ve iyilik nisbî bir kötülüktür. Varlıkla yokluk gibi iyilik ve kötülük de evrensel ahenk içerisinde birbirlerine karışırlar.

Herakleitos, eşyanın sürekli akışı ve mutlak devamsızlığı, her bireysel hayatın boşluğu ve kötülük olmaksızın iyiliğin, zahmetsiz zevkin, ölümsüz hayatın imkânsızlığı üzerinde ısrar ettiğinden, Eskiçağ için, iyimser Demokritos'a karşı(3), kötümser tip olmuştur. Varlığı inkâr etmesi, bundan baş-

---

(1) Platon, *Kratylos*, s. 402 A: *Panta khorei kai ouden menci k.t.l.* (her şey değişir ve hiçbir şey kalmaz).

(2) Hippolytos, *Ref. hoer., IX, 9: Polemos* (Darwin, *Struggle for life* diye tercüme edecektir) *panton pater esti kai Basileus* (savaş her şeyin babasıdır ve her şeye hükmeder).

(3) Bak. §12.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ka, şüpheciliği gerektirir [1]. Doğru (le vrai) bugün, her zaman aynı kalan şey olduğundan, eğer duyuların kavradığı her şey durmadan değişiyorsa, kesin (certaine) ve olup bitmiş (définitive) bilim yoktur. Gerçi duyular tek algı aracımız değillerdir ve bundan başka akla (*nous, logos*) sahibiz. Duyular bize durmayıp geçen şeyi gösterirler, ve yalnız duyuma dayanan bilim aldatıcıdır; akıl bize kalan şeyi bildirir: ezelî ve ebedî oluşta tek hareketsiz nokta olan tanrısal kanun (*theios nomos*). Fakat en aydınlanmış insan aklı bile, maymunun insandaki mükemmellikten uzak olduğu kadar, tanrısal akıldan uzaktır[2]. Böylece, Herakleitos'ta, duyulur olay ile numen arasında bir fark gözetmekle, İonia felsefesi bir tür saflık (innocence) halinden çıkmış oluyor. Metotlarına güvenmemeye, kendi kendinden şüphelenmeye, ontolojik sorunun çözülebilen sorunlardan olup olmadığını kendi kendine sormaya başlıyor; bir kelime ile, eleştiri sorununu (le problème critique) sezer gibi oluyor.

Daha şimdiden genel spekülasyondan ayrılan antropoloji, Herakleitos sisteminin bütününde bir çıkıntı yapıyor. Ruh, gök ateşinin bir emanasyonudur ve ancak bu hayat kaynağı ile temas halinde kalarak yaşıyabilir. Nefes alma ve duyum yoluyle durmaksızın kendi kendini yeniler. Doğuş, sıvı tohumun kuru nefes haline gelmesidir. Şu halde toprağın gizli ateşi sıvı halinden geçerek, insan ruhunda ilk haline dönüyor demektir. En kuru nefes en kuvvetli ruhu oluşturur, ama ayyaş için ne felâket ki vaktinden önce, ruhunu tekrar sıvı hale geçirir! Ölümde, hayat nefesi yahut ruh derece derece toprak haline döner. Bireysel hayatın enerjisi, gök ateşiyle, son derece zeki ve bilge olan âlemin ruhu (âme du monde) ile birleşmemizin az veya çok sürekli olmasına bağlıdır.

Kısaca, her şey kuru ve sıcak bir prensipten gelir ve sonunda gene ona döner; her şey durmaksızın değişir ve bu oluşta onu düzenliyen, ne tanrıların, ne insanların değiştiremiyecekleri Kanun'dan başka değişmez bir şey yoktur.

Burada monizm'in evrim prensibinin, Hegel'in ve yeni düşüncenin mantıkî determinizm'inin, eski ve safdilce materialist olan şekillerine rastgelinmektedir. Bu tarihte felsefe ruhtan, tıpkı halk kimyasının ruhlardan ve esanslardan bahsettiği gibi bahsetmektedir; ama materialist, bundan henüz o kadar az şüphe etmektedir ki, maddeyi gösterecek teknik bir kelimesi bile yoktur[3]. Ancak olmadığı şeye zıt olaraktır ki kendi kendinin farkına varır.

---

(1) Herakleitos okulu ve özellikle öğrencilerinden en tanınmışı ve Platon'un hocalarından biri olan Kratylos, şüpheci olduklarını söylemektedirler.

(2) Bak. *Büyük Hippias*, s. 289. A.

(3) *Hyle* ancak Aristoteles'ten itibaren felsefede teknik kelime haline geliyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Pythagorasçılıktan doğan spiritualizm'i karşısında bulduğu gün, hilozoizm, materyalizm olacaktır.

C. OLUŞUN AÇIKLANMASI

§ 9. — Pythagorasçı düşünce

Pythagorasçılığın [1] metafizik doktrinleri, hiç olmazsa kısmen, bizzat Pythagoras'a kadar çıkıyor mu? V. yüzyılın ilk yarısında İtalya'dan sürülen Philolaos ve bu asrın ikinci yarısında Taranto'da yaşıyan Arkhytas gibi pythagorasçı tarikatin üyelerine mi aittir? Başlangıçtan itibaren tarikatin kendini kuşattığı sır bu sorunu tümüyle çözülemez bir hale koyuyor. Bizzat Aristoteles bu hususta şüphede görünüyor ve ancak *pythagorasçıların* doktrininden söz ediyor. Ne olursa olsun, pythagorasçı felsefe adı altında tanınan aritmetik spekülasyon doğrultusunda ilk hamle, Sisamlı büyük matematikçiye aittir, ve bunun kesin ve direkt kanıtı elimizde bulunmamakla beraber, hiç olmazsa bu paragrafta anlatılan doktrinlerin ilk olarak ona ait olduğunu söylememize hiçbir engel yoktur.

Thales gibi İonialı asıldan olan Pythagoras[2], VI. yüzyılın ilk yarısında Sisam'da doğdu ve önce ilâhiyatçı Pherekydes'in ve belki de fizikçi Anaksimandros'un öğrencisi oldu. Eski tanıklıklara dayanmıyan bir söylentiye göre Fenike'yi, Mısır'ı, Babil'i gezdi ve orada doğunun ilâhiyat sahasındaki düşüncelerini, ve matematiğin vatanı olan bu yerde o zamandan en yüksek mükemmellik derecesine varmış olan geometriyi öğrendi. Dinî, sosyal, felsefî reform fikirleriyle dolu olarak 520'ye doğru Yunanistan'a dönüşünde bunları, Büyük Yunanistan'da Kroton'da, bütün üyelerinin ahlâkta, siyasette ve dinde ortak doktrinler kabul ettikleri bir tür tarikat kurarak gerçekleştirdi[3].

---

(1) Herakleitos'un ve pythagorasçılığın fikirlerinin kaynaşması Kroton'lu (veya Metapont'lu) Hippasos'un kişiliğinde görülüyor. Bak. R. ve P., s. 55.

(2) Stobaios, *Eclog.*, I. — Platon, *Timaios.* — Aristoteles *Met.*, I, 5; muht. *De coelo*, II, 13. — Diog. L., VIII. — Porfyrios, *Pythagoras'ın hayatı.* — İamblikhos, *Pythagoras'ın hayatı.* — Mullach, *Pythagoreum carmen aureum*, s. 193. Ocelli Lucani *de universa natura libellus*, 388. Hieroclis *commentarius in carmen auerum, 416. Pythagoreorum aliorumque philosophorum fragmenta*, 485 ve d. — Ritter ve Preller, s. 40 ve d. — A. Laugel, *Pythagore, sa doctrine et son histoire d'après la critique allemande (Revue des Deux Mondes*, 1864). — C. Schaarschmidt, *Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus*, vb., Bonn, 1864. — Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, Paris, 1873.

(3) Yeni-platoncu (néoplatonicien) tarihçilerin (özellikle İamblikhos) tasvir ettikleri şekilde bu tarikatin doktrinleri, eğilimleri ve teşkilâtı Buddist teşkilâtıyle karşılaştırılacak

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Filozofun âkıbeti hakkında kesin hiçbir şey bilinmiyor. Eseri başarıyle varlığını sürdürdü. Zamanın bütün bilimi olan geometriyi, astronomiyi, musikiyi, tıbbı [1] ellerinde bulunduran pythagorasçılar, İonialılardan daha geri olan Dorialı bir kavim arasında büyük bir nüfuz kazandılar. Kroton'da, Taras'ta, Sicilya cumhuriyetlerinde V. yüzyılın ortalarına kadar eğemen oldular, ve galip gelen demokrasi onları kısmen buralardan attı, aralarından birçoğu, gerek Tebai'de, gerek Atina'da yerleştiler ve burada sofistlerinkine denk nüfuzları, aynı devirde Sicilya, Trakya ve İonia'dan getirilmiş olan materyalizm ve şüpheciliğe karşı Sokrates ve Platon'un spiritüalist reaksiyonunu meydana getirdi.

İonia metafiziği fizikten çıkmıştı; pythagorasçı metafizik matematik üzerine aşılanmıştır. *Fizyologları* ilgilendiren şey, madde ve onun sürekli hareketidir; pythagorasçıların dikkatine çarpan şey maddede maddî olmayandır, âleme eğemen olan düzendir, karşıtlıklarındaki birlik, uygunluk, âhenktir, her şeyin temelinde bulunan matematiksel ilişkilerdir. Astronomide ve müzikte olduğu gibi geometride de her şeyin sayı sorunlarına indirgendiğini görüyorlar. Şu halde sayı, âlemin prensibi ve özüdür, ve eşya duyulur hale gelmiş olan sayılardır. Her varlık bir sayıyı gösterir, ve bilimin son gayesi, herbirinin karşılığı olan sayıyı bulmaktır. Sayıların ve dolayısıyle varlıkların sonsuz dizisi bir'den çıkar. Eğer sayı eşyanın özü ise, sayının özü de bir'dir. Pythagorasçılık iki türlü bir olduğunu söylüyor: 1. sayılar (varlıklar)

---

olursa, (Aleksnadros Polyhistor ve İskenderiyeli Klemens ile beraber) hemen hemen Pythagoras'ı Brahmanların öğrencisi yapmak, hattâ onu Budda ile aynı saymak yoluna gidilir. Gerçekten, isimleri yalnız biraz fantezist bir filolojinin *pythagoreios*'u «Buddizmin vâizi» diye tercüme etmesine imkân verebilecek kadar birbirine benzemekle kalmıyor (*Python, Pythagoras* = esinlendirilmiş, kâhin, ve Budda = aydınlanmış), fakat pythagorasçı ve Buddist doktrinlerde hissedilir derecede aynılık gösteriyorlar. Düalizm, pesimizm, metampsikoz (tendeğiştirme), bekârlık, sert bir düzene bağımlı olarak beraber yaşama, sık sık tekrar edilen kendi kendini yoklama, derin düşünce (méditation), ibadetler (dévotions), kan akıtıcı kurbanların ve hayvansal gıdanın yasak olması, bütün insanlara karşı iyi istekli olmak (bienveillance), doğruluk, sadakat, adalet, bütün bunlar her iki tarafta da bulunmaktadır. Daha eski yazarların ve özellikle Aristoteles'in, Pythagoras'ın kişiliği ve hayatı hakkındaki nisbî suskunlukları, pythagorasçılıkla Buddizm arasındaki aynılığı doğrular gibidir. Bununla beraber hıristiyan çağından beş asır önce matematikçi Pythagoras'ın yaşadığı, Herakleitos ve Herodotos'un tanıklıklarıyle şüphe edilmez bir olgudur. Öte yandan, Buddizmin Batıya yayılması çağımızın üçüncü yüzyılından önce değildir. Eğer yeni tarihçilerin pythagorasçılığı ile ilk ve asıl pythagorasçılığı birbirinden ayırırsak, belki her şey aydınlanır: Sisamlı bilginin hayat ve eseri hakkında açık ve biraz bol verilere sahip olmadıkları ve esasen kaynaklarının seçiminde pek titizlik göstermedikleri ve de bazı benzetmelerin câzibesine kapıldıkları için, Pythagoras'ın hayatını yazanlar, uydurmalarının ürünü olan portrenin bazı esaslı çizgilerini İran düalizminden ve Hint kötümserliğinden almış olabilirler.

(1) Pythagorasçı öğretinin konusu olan bu bilimlere *mathemata*'lar denirdi: ilk anlamı, insan bilgisini tümüyle kuşatan demek olan *matematik* kelimesi buradan geliyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dizisinin çıktığı ve dolayısıyle onları içeren, kuşatan, özetleyen bir, mutlak ve zıddı olmıyan bir, monadların Monadı (*e monas*), tanrıların Tanrısı; ve 2. çıkan sayılar dizisinde birinci olan, *iki* ve *üç* gibi her çokluğa *(plethos)* zıt olan, dolayısıyle iki ile, üçle, çokla sınırlandırılmış olan Bir: rölatif Bir, yaratılmış monad (*to en*). *Bir* ile *çok* arasındaki zıtlık bütün diğerlerinin anasıdır. Tabiattaki bütün zıtlıklar, kuru ve yaş, sıcak ve soğuk, aydınlık ve karanlık, erkek ve dişi, iyi ve kötü, sonlu (*peperasmenon*) ve sonsuz (*apeiron*) *en*'in ve *plethos*'un, yahut tek (*peritton*) ve çiftin (*artion*) çeşitlerinden başka bir şey değildir. Çokluk yalnız başına kararsızdır ve birlere ayrılır; çift sayı tek olan bire indirgenir. Mutlak bir, ne çift, ne tektir, yahut aynı zamanda çift ve tek, tekil ve çoğul, Tanrı ve âlemdir. Anaksimandros'un düşüncesinde *apeiron* ne ise pythagorasçılıkta da bu odur; cinsel zıtlığın üstünde ve ondan önce olan Tarafsız'dır, kuvvetlerin ve elemanların düalizminden önce gelen ve onu doğuran mutlak farksızlıktır. Fakat pythagorasçılık buna *apeiron* adını vermek istemez, çünkü ona göre pasif aktif'e, madde işçiye, şekle, şekil veren prensibe zıt olduğu gibi, *apeiron* da *perainon*'a zıttır. Ona göre her şey sayıya, sayı bağlantılarına ve sonuç olarak İde'ye indirgenir; İonialıların maddesi ve *hareketi,* onun gözünde yalnız negatif şeydir, ideal birliğin yokluğudur. Hareket ve oluş meselesinde, vardığı sonuçlar, Elea doktrinlerinden farklı değildir. Hareket, oluş, onun soyut idealizmi ile uyuşmaz gibi görünür. Devrin öteki okulları gibi onun da bir kozmogoni'si varsa, bu, zamanda âlemin bir başlangıcı olduğunu, ve dolayısıyle evrenin bulunmadığı bir devir bulunduğunu kabul ediyor demek değildir. Âlem *eks aionos kai eis aiona* (ezelî ve ebedî olarak) vardır, ve kozmogoninin konusu, yalnızca, eşyanın *ezelî ve ebedî olarak* hangi düzene, yasaya ve sıraya göre kendi prensiplerinden çıktıklarını göstermektir.

Şu halde Parmenides'in fiziği gibi pythagoras'ın fiziği de insanın *duygulu* olması göz önünde tutularak kotarılmıştır. Aslında değişmez olan şeyi, o, değişir yapıyor ve müritleri arasında acemilerin (*akousmatikoi*) benimsedikleri duyulara dayalı bakış açısını kabul ederek, ezelî ve ebedî Bir'i, yoğun ve parçaları olmıyan (*pleres, synekles*) sonsuzda (*apeiron*) yüzen bir küre (*e tou pantos sphaira*) gibi tasvir ediyor. Tek ve çiftin, bir ve çok'un ideal zıtlığı, dolu ile boşun gerçek zıtlığı haline geliyor. Başlangıçta, dolu, boş olmaksızın vardı, yahut hiç olmazsa, boş onun dışında idi. Kozmosun oluşumu, boşun doluya saldırmasıyle başlıyor. Bu saldırış, âlemi sarsan sürekli nefes gibidir (*pnoe, pneuma*). *Sphaira*'ya girerek, orada yerleşerek, boş onu *sphaira*'nın küçültülmüş hayali olan (atomcuların *atoma*'ları), sonsuz sayıda sonsuz küçük parçacıklara ayırıyor. Geometrik bakımdan nitelik, nicelik ve şekle indirgendiğinden, bu parçacıklar ancak nicelik ve şekilleriyle birbirlerinden ayrılırlar. Bunlar gerek küpler, gerek piramitler (dört yüzlüler),

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gerek sekiz yüzlü (octaèdres), gerek yirmi yüzlü (icosaèdres) veya on iki yüzlü (dodècaèdres) cisimler teşkil ederler. Birlik, sonsuz parçalanmaya karşı reaksiyonda bulunduğundan, bu parçacıklar geometrik ilgilerine göre birleşirler ve ilkel cisimleri meydana getirirler: toprak, ateş, hava, su, esîr. En birinci eleman, dört yüzlü parçacıklardan oluşan ateştir. Tabiatta tanrısal prensibin simgesi olan bu cisim, evrenin merkezi ve en büyük Tanrının (*estia toi pantos*) yeri bulunan merkezî bir güneşte toplanmıştır; bunun etrafında: 1. *aksi dünya (contre-terre) «antikhthon»* ve dünyayı içeren Uranos; 2. ayı, güneşi (?) ve gezegenleri içeren asıl Kozmos; 3. sabit yıldızlarla beraber Olympos hareket etmektedirler. Dünyanın yerine (bizim bulunduğumuz tarafın karşısını daima ona çevirdiği için zaten görünmiyen) merkezî bir ateş koymakla ve dünyayı bu merkez etrafında döndürmekle, şüphesiz Pythagoras, *heliosantrizm*'i (güneşin merkezde olması) kabul etmiş olmuyor. Fakat bu sisteme yol açıyor; nitekim, onun okulu, hemen sonraki yüzyıllarda, bilginlerin çoğunluğuna kabul ettirmeyi başaramasa bile, bu sistemi ortaya koymaktan geri kalmamıştır. Küreleri birbirinden ayıran mesafeler, seslerle onları çıkaran tellerin uzunlukları arasındaki ilişkiyi gösteren sayılarla orantılıdır, ve âlemin ekseni etrafındaki devirlerinin sonucu, ancak musiki dehasının görebileceği tanrısal bir âhenktir. Bu âhenk evrenin ruhudur. Varlıklar, mükemmellik bakımından, yükselen bir sıra vücuda getirirler ve bununla evrensel âhengi aksettirmiş olurlar. İlk varlık, fizik nokta, hareket ederek, çizgiyi meydana getirir; çizgi hareket ederek, yüzeyi meydana getirir; yüzey cismi meydana getirir ve bundan sıra ile duyum, algı, zekâ çıkar (emanatizm).

Maddî elemanların bilinen sınırlar arasında değişen bir orana göre geçici birleşmesinin sonucu olmak itibarıyle, fert ölümlüdür. Bu sınırlar aşılınca, oran, oransızlık haline, eşit olmıyan savaş, bitkinlik ve ölüm haline gelir. Fakat kırılan kabın ideal içeriği, yok olmaya karşı emniyettedir. Ruh, eşyanın ezelî ve ebedî sırasında yeri olan belli bir sayı, âlemin ruhunun bir parçası, gök ateşinin bir kıvılcımı, Tanrının bir düşüncesidir. Bu itibarla, o ölmezdir, ve Tanrı için, âlem için veya kendisi için yaşadığına göre, ölüm onu daha yüksek, daha aşağı, yahut şimdiki hayata benziyen bir hale koyar (metampsikoz).

Eğer pythagorasçılık, Parmenides ve Herakleitos gibi, olgunun esaslı elemanlarından sadece biri üzerinde ısrar ediyor ve İde'nin lehine olarak somut realitenin inkârına varıyorsa, bundan dolayı Herakleitos-Elea problemînin çözümü için Yunan düşüncesine en önemli bir elemanı sokmaktan geri kalıyor değildir: Efes filozofu tarafından varlığı kabul edilen oluş, sürekli hareket nedir, ve bunu, Elea okulu tarafından aynı derecede yetkiyle ortaya atılan maddenin devamı ve değişmezliği ile nasıl uzlaştırmalıdır? Çözüme

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yarıyacak olan bu eleman, onun, maddeyi oluşturan sonsuz küçük parçalar veya gerçek sayılan noktalar, monad'lar hipotezidir. Bundan sonra gelen sistemler, baştaki birliklerin (unités élémentaires) fizik-aritmetik teorisi vasıtasıyle Elea ve Efes arasında uzlaştırma denemeleridir. Doğuşu ve bozulmayı gösteren bu yolda, deneysel olguyu inkâr eden Parmenides'le, varlığı ve onun devamını oluş'a feda eden Herakleitos arasında, düşünce, atomcu hipotezde, iki zıt sistemi daha yüksek bir sentezde birleştirmeye yarıyan orta terimi bulduğu gibi, oluşun her türlü aklî açıklamanın zorunlu temelini de elde etmiş olur. Şu halde maddeye, esas özellikleriyle durmadan değişen sürekli bir kütle gibi bakmaktan vazgeçer. Onu, kendileri değişmeyen, fakat birbirlerine oranla durumları durmadan değişen parçalara ayırır. Bu şekilde, maddenin görünüşlerinde sürekli bir değişiklik (cisimler), ama bunun yanısıra onun özünde ve özelliklerinde, bir devamlılık vardır. Bu, değişikliğin yer değişikliğine indirgenmesidir: *mekanizm*'dir.

Bu görüşü temsil eden Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos arasındaki fark, Herakleitos, Pythagoras ve Anaksimandros arasındaki farka benzer; yani birincisi hareketi, ikincisi İde'yi (*nous*), üçüncüsü maddeyi, sisteminin kilit taşı yapmaktadır.

§ 10. — Empedokles

Tıptaki bilgisi, hastalıkları iyi etmesi ve sahip olmaktan hoşlandığı mânevî nüfuzun kendisini bir sihirbaz ve tanrı diye tanıttığı Agrigente'li (Sicilya) Empedokles [1] (450), uzun bir felsefî şiirin yazarıdır. Bu şiirden günümüze kalan parçalara bakılırsa, Empedokles, Elealılar'la İonialılar arası bir noktada yer almaktadır.

Empedoklas, Herakleitos'un anladığı anlamda oluşu inkâr etmekle Elealılar'a bağlıdır, fakat hareketin varlığını kabul etmekle İonialılar'a yaklaşır. Özü bakımından madde değişmez, ama cisimler durmadan değişirler; onları oluşturan elemanlar çeşitli oranlarda birbirleriyle birleşirler ve ayrılırlar. Kendi kendine ateşin hava, havanın su, vb. olmasını akıl almaz; fakat bu elemanların çeşitli birçok şekillerde birleşerek, cisimlerin sonsuz çeşitlerini meydana getirmeleri aklın alacağı şeydir. Şu halde ilk birlik fikrinden vazgeçmeli, havayı esîrden, suyu havadan, toprağı sudan çıkarmayı bir yana bırakmalı, ve bu dört elemanı aynı derecede ilkel saymalıdır.

(1) Sekst. Empir., *Adv. Math.*, VII, 123. — Simplikios, *In Phys.*, f. 24, f. 76. — Plutarkhos, *De plac. phil.* — Aristoteles (*Met., Fiz. ve Psikoloji*), ilh. — *Empedokles'ten parçalar*, toplıyan Amédée Peyron (Leipzig, 1810), S. Karsten (*Reliquiæ phil. vet. gr.*, c. II, Amst., 1838), Th. Bergk (Leipz., 1843), H. Stein (Bonn, 1852), Mullach (I. s. 1 ve d.), Ritter ve Preller (s. 124) tarafından. — J. Bidez, *Biographie d'Empédocle*, Gand, 1894. — Aynı, *Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide (Arch. für Gesch. der Phil.*, IX, 2).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Empedokles, İonia fizikçileriyle aynı anlamda hilozoist midir? Onun *dört eleman*'ında (*stoikheia*) bulunan hareket, onların kendilerine mi aittir, yoksa bunu başka bir prensipten mi almışlardır? Onun düşüncesini benzetmelerle dolu cümlelerinden çıkarmak ne kadar güç olursa olsun, o, Anaksagoras gibi Madde ve hareket ettirici Kuvvet'in bir düalizm'inden yana gibi görünmektedir; bu sonuncusu da elemanlar üzerine iki zıt yönde etki yapan iki zıt kuvvete ayrılmaktadır: Sevgi (*filia, filotes, storge*) yahut birleşme prensibi ve Anlaşmazlık (*neikos, eris, ekhthos*), ayrılık prensibi [1]. Hakikatte bir olan, ama şairin hayal gücünün birbirine zıt tanrılar şeklinde gördüğü bu iki hareket ettirici neden, sıra ile elemanlar üzerinde hüküm sürerler. Başlangıçta, Sevgi onları birleştiriyor ve bir tek küresel cisim haline koyuyordu (*sphairos*). Anlaşmazlık geldi ve onları böldü; bunun sonucunda toprak, okyanus, hava, göksel esir ve yıldızlar meydana geldi. Anlaşmazlığın eseri olan bu ilk yaratma devresinden sonra, Anlaşmazlık'la Sevgi arasında bir kavga devri, bitkilerin hayvanların, insanların doğduğunu gören devir geliyor. Anlaşmazlık, elemanları birbirinden ayırarak, her sınıf varlığa uygun olan yeri hazırladı, ama organizmaları meydana getiremedi; çünkü, bunlar dört elemanın bir karışması ve dolayısıyle birleştirici prensibin eseri, Nefretin (l'Antipathie) tekelci hâkimiyetine karşı hareket eden Sevginin meyvesidirler. Her ne kadar şimdiki yüzyılda, iki prensip henüz savaş halinde iseler de, Sevgi sonunda üstün gelecek, ve bugün ayrı olan âlemin dört küresi bir kaos halinde, sonuncu günde birbirlerine karışacaktır. Elemanların ayrılma ve birleşme devrelerinin sıra ile birbirini kovalaması, önüne geçilemez bir zorunluluktur ve sonsuza kadar sürecektir.

Anaksimandros ve Herakleitos gibi Empedokles de, varlıkların çıkışını, kendine göre, gelişme yoluyle açıklıyor. Onların organları, önce birbirinden ayrı, kaba başlangıçlar şeklinde göründüler, ve ta kesin olarak uyum sağlayıp aralarında birleşinceye kadar kayboldular ve yeniden meydana çıktılar, ayrıldılar ve birleştiler diye düşünüyor. Onların ilk meydana gelişini idare eden tesadüftür, ama sonuçta birbirleriyle uyuşmaları onları korudu, kuvvetlendirdi, geliştirdi (2). Zaten varlık, filozofumuza şüpheli bir iyilik gibi gelmektedir, ve o, Darwin'in olduğu gibi Schopenhauer'in de müjdecisidir. Herakleitos ve Hippasos ile beraber ateş prensibine benzettiği ruhu, Anlaşmazlık, *sphairos*'tan ayırmıştı; o da sonunda oraya dönecektir. Hayat, onun ayrı bir yaşayış isteğinin kefaretidir. O, sıra ile bitki, hayvan, insan olarak derece derece yükselir ve perhizlerle, oruçlarla, iştahlarına hâkim olmakla, sonunda Tanrı ile birleşmeye tekrar lâyık bir hale gelir. İnsan türünün çoğal-

(1) Biz çekme ve itme derdik. Empedokles'in kozmogonisi, Kant'ınkinin tohumunu içermektedir.

(2) Mullach, I, s. 315-316.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ması bir kötülüktür, çünkü bu şimdiki hali devam ettirir ve onların ilk birliğe dönmelerini geciktirir (1). İnsan, *sphairos*'un aynasıdır. Dört temel eleman onda temsil edilmiştir: toprak elemanı vücudun katı kısımlarıyle, su sıvı kısımlarıyle, hava hayat soluğu ile, ateş ruhla. O, aynı zamanda Sevgiye ve Anlaşmazlığa da katılır. Onun zihin üstünlüğü, bütün evren elemanlarının kendisinde toplanmasının sonucudur. O, her şeyi *görür,* çünkü her şeydir: Katı elemanı görür, çünkü topraktır; sıvıyı görür, çünkü sudur vb. Bu, Anaksagoras'ın allopatizm'ine zıt olarak, duyum hakkında, homeopatizm denebilecek olan bir teori, daha doğrusu bir teori denemesidir. Anaksagoras, duyumu, zıtların çarpışmasından çıkarır; Empedokles'e göre, onu meydana getiren benzerlerin temasıdır. Duyumun ve ruhun merkezi, dört elemanın en sıkı bir şekilde birbirlerine nüfuz ettikleri kandır. Bunu ispat eden şey, vücuttan bütün kanı çıkarmakla ondan, duyumun, bilincin, hayatın, bir kelime ile, ruhun çıkarılmasıdır. İnsanın sağlığı kanının terkibine bağlıdır. Kan tabiî bir terkipte olduğu vakit (*mese krasis*) sağlık içinde bulunulur ve iyi olunur. Kan kutsal şeydir ve besin hizmetini görmemelidir. Aynı zamanda Mısır'ı, Musa'yı, Budda'yı ve Zerdüşt'ü hatırlatan bu doktrinlerde, yeni fizyolojinin uzak ufuklarını aydınlatır gibi olan şeyler vardır.

İlâhiyatçıya gelince, o, natüralizmini mitolojinin gelenekçi şekilleri altında saklar. Zeus, Hera, Orkus, Nestis dediği dört elemanı, ve iki hareket prensibini: Sevgi ve Anlaşmazlığı, —ama yalnız isim olarak, halk inanışında olduğu gibi, hakikatte değil— tanrılaştırır. Fakat niteliği değiştirilmiş bu politeizm altında, Elea'cı monizm ve, elemanları ve prensipleri tek hakikî Tanrı olan daha yüksek bir birliğe indirgemek eğilimi vardır. Prensiplerin prensibi Sevgidir, ve elemanlar sadece bunun aletleri ve Anlaşmazlık ise zorunlu ortağıdır: bu, evreni düşüncenin kanatları üzerinde dolaşan, tanımlanmaz, görülmez, maddî olmıyan Tanrıdır (2).

Teolojik kabuğundan çıkarılacak olursa, Empodokles'in sisteminin temel fikrine, hem eşyayı düzene koyan bir *nous* hipoteziyle Platon ve Aristoteles'in ilâhiyatını hazırlayan, hem de cisimcikler fiziğini yaratan Anaksagoras'ta yeniden rastlanmaktadır.

---

(1) Ölümden bir kefaret gibi söz eden Anaksimandros; duyular âlemini küçük gören ve saf İde âlemine dönmeyi şiddetle özliyen Platon; vücudundan ve girdiği şekilden utanan Plotinos, Empedokles'le aynı görüşü kabul etmiş bulunuyorlar. Düşme, ilk günah, kefaret gibi dinî fikirler, Asya'ya olduğu gibi âri Avrupa'ya da yabancı değildir.

(2) Mullach, I, s. 12, v. 315.

..... *Phren iere kai atheśphatos epleto mounon*
Phronti kosmonśi apanta kataissousa thoesin.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

§ 11. — Anaksagoras

İonia'da Klazomenai'de tanınmış bir aileden doğmuş olan Anaksagoras'ın[1] 460 yıllarına doğru Atina'ya göçtüğü ve otuz yıl Yunanistan'ın bu yeni bilim merkezinin merkezi olduğu sanılıyor. Perikles, Euripides ve Protagoras'la olan sıkı ilişkisi ve resmî dini aşağı görmesi, ömrünün sonlarına doğru onu Lampsakos'a çekilmek zorunda bıraktı ve orada, büyük fizikçilerin çoğu gibi, bazı parçaları kalan *Peri physeos* adlı bir kitap bırakarak, 429'a doğru öldü.

İki esaslı nokta üzerinde Anaksagoras, Herakleitos'a zıt bir iddiada bulunuyor:

1) Dinamizm'e zıt olarak mekanik bir kozmogoni ortaya atıyor.

2) Hilozoist monizm yerine, zekâdan yoksun ve cansız bir cevherle, hareketin nedeni olan zeki bir prensibin düalizmini koyuyor.

1. *Kozmogoninin malzemesi.* — Madde tek bir elemana, su, hava veya ateş gibi, başka cisimler haline gelebilen homojen bir cisme indirgenemez. Bir cismin başka bir cisim olmasını akıl almaz. Şu halde birçok elemanlar vardır, ve bunlar, Empedokles'in sandığı gibi, sade dört tane değil, sonsuzdur. Eşyanın bu tohumları (*spermata*) [2] sayılamıyacak kadar çok ve sonsuz küçüktür (*khremata apeira kai plethos kai smikroteta*), yaratılmamışlardır, yok edilemezler, temel nitelikleri sonsuza kadar değişmeden kalır. Toplam sayıları daima aynıdır; onlardan ne bir şey kaybolabilir, ne onlara bir şey katılabilir (*panta isa aei... aei panta ouden elasso estin oute pleio*); ne nitelikleri, ne sayıları değişir. Onlar için ne doğma, ne bozulma vardır. Genellikle oluş ve ölüm hakkında edinilen fikir tamamıyle yanlıştır. Hiçbir şey *ex nihilo* (yoktan) gelmez, ve hiçbir şey yok olmaz; eşya, önceden var olan tohumların biraraya gelmesiyle oluşur ve, gene var olmakta devam eden bu tohumların ayrılmalarıyle ortadan kalkar. Bunun için *olmak* yerine *biraraya gelmek, ölmek* yerine *ayrılmak* demek daha uygundur [3]. Yer değişmesinden ve toplanmaktan, dış şekil değiştirmeden başka değişme yoktur; özün değiş-

(1) Aristoteles, *Meta.* I, 3; muhtel. — Simplikios, *In Phys.*, f. 33, 34, 35, 38. — Diog. Laertius. — Toplanmış *Parçalar*, Schaubach (Leipz., 1827), Schorn (Bonn, 1829), Mullach (I, s. 243 ve d.) Ritter ve Preller (s. 112 ve d.) tarafından. — Zévort, *Dissertation sur la vie et la doctrine d'Anaxagore*, Paris, 1848.

(2) Yanlış olarak Anaksagonas'a atfedilen *homeomeri (to omoiomeres, ta omoimere, e omoiomereia, ai omoiomereiai)* deyimi, Aristoteles'e ve ondan sonra gelen yazarlara aittir, ve onlarda, bazan birbirine benziyen parça veya *tohumlar*'dan oluşan cisimleri (altın, gümüş, et, kan, vb.), bazan benzetme yoluyle bizzat bu cisimleri gösterir.

(3) Simplikios, *In Phys.*, 34: *To de ginesthai kai apollysthai ouk orthos nomizousin oi Hellenes, ouden gar khrema oude ginetai oude apollytai all'apo eonion khrematon symmisgetai te kai diakrinetai kai outos an orthos kaloien to te ginesthai symmisgesthai, kai to apollysthai diakrinesthai.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mesi, bir cevherden başka bir cevhere geçiş (transsubstantation) fikri çelişiktir.

2. *Kozmogoninin etkin ve gayesel nedenleri.* — Eşyayı doğuran ve yok eden hareket, Anaksagoras için, artık ilk, ezelî ve ebedî olan elemanların bizzat özünden çıkan bir olgu değildir. Bunlar cansız olup kendiliklerinden hareket etmeye kabiliyetli değillerdir. Şu halde âlemdeki hareketi ve onu idare eden düzeni açıklamaya yetmezler. Kozmosu açıklamak için, maddî, cansız ve zekâdan yoksun elemanlardan başka, özü gereği kuvvet ve zekâsı (*nous*) bulunan bir eleman kâbul etmek gerekir. Bu elemanların elemanı, tamamıyle basit ve homojendir; diğerleriyle karışmış değildir ve ebedî olarak onlardan ayrı bulunur. Bu sonuncular tamamıyle pasif oldukları halde, *nous* kendiliğinden bir faaliyete sahip, tamamıyle özgür (*autokrates*), her hareket ve hayatın kaynağıdır. Daha aşağı elemanlar, kendi kendilerinin hiçbir bilincine sahip değillerdir: zihin (l'esprit), geçmiş, olan ve gelecek her şeyi bilir; her şeyi bir maksatla ve son uygunluğu düşünerek düzene koymuş, her şeyi tertiplemiştir; evrenin ezelî ve ebedî düzenleyicisidir, bütün diğer elemanların toplamından daha kudretlidir.

3. *Kozmogoni.* — Başlangıçta, cansız ve zekâdan yoksun elemanlar karmakarışık bir halde bulunuyorlardı (*migma, omou panta*). Her şey her şey içinde idi: altın, gümüş, hava, esîr, bugün ayrılmış olan her şey, belirsiz ve farksız bir kütle oluşturuyordu. Yalnız zeki cevher farklı bir hayat yaşıyordu. Bu zeki cevher, kaosa yaklaşarak onu düzenledi ve ondan kozmos'u meydana getirdi (*entha moos elthon panta diekosmese*). Zihin tarafından harekete getirilen tohumlar, birbirlerinden ayrıldılar ve iç ilişkilerine göre yeniden birleştiler. Hareketin kaosa girdiği noktadan başlıyarak, hayat kasırgası (*dinos*) helezon şeklinde âlemin bütün bölgelerine yayıldı; göğün dönmesi de gösteriyor ki, o devam etmektedir ve *migma*'nın tamamıyle düzene konulmasına kadar durmaksızın devam edecektir. Bizim dünyamız silindir şeklinde bir cisimdir, yaratıcı darbe tarafından âlemin merkezine doğru itilen en ağır tohumlardan oluşmuştur. Bu katı çekirdeğin üzerine, suyu oluşturan daha hafif zerreler gelip konmuşlardır; nihayet gök bölgelerinde en ince elemanlar, ateş halinde esîr (l'éther igné) birikmiştir. Bu şekilde toplanan elemanların ikinci bir analiziyle, yaratıcı hareket, onlardan sıra ile, madenî ve organik çeşitleri ayırdı ve böylece bizim merkezde bulunan âlemimiz yavaş yavaş bugün gösterdiği manzarayı aldı. Yıldızlar, dünyanın başlangıçta evrenin diğer kısımlarıyle beraber yaptığı devir hareketi sonucunda dünyadan kopmuş ve gökteki esîrin temasıyle kızgın ateş haline gelmiş katı kütlelerdir. Güneş, ateşten bir kütledir (*mydros diapyros*). Ayın dağları, vâdileri vardır ve ışığını güneştan alır.

Eğer, şimdi anlattığımız görüşlerde, Buffon'un, Kant'ın Laplace'ın kozmogoni teorilerinin önceden sezinlenişi gibi bir şey görülüyorsa, diğer taraf-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tan, *süreklilik* prensibini [1], bitki ve hayvan tiplerinin çeşitliliği içinde bir maksat birliği bulunduğunu ileri sürmekle, Anaksagoras, karşılaştırmalı fizyolojinin müjdecisi oluyor. Hakkında ne denirse densin, o dekartçı anlamda o kadar az spiritüalisttir ki, hayvanı ve hattâ bitkiyi *nous*'a iştirak ediyor saymaktadır. Eğer insan hayvanlardan daha zeki ise, zihnin hizmetine koyabildiği mükemmelleşmiş organlar sayesinde böyle olduğunu düşünüyor. Yaşıyan her şeyin istisnasız, zihinden payı vardır.

Yaşıyan varlıklar ne şekilde zihne katılırlar? Anaksagoras'ın zeki prensibi bu varlıkların dışında mı bulunuyor? Yoksa, genellikle hareketin çıktığı bütün zekâların, bütün niyetlerin, bütün harekette olan şeylerin toplamından ibaret midir? Bir taraftan muhakkaktır ki, geçmiş, olan ve gelecek her şeyi bilen ve onları, madde düzene konulmadan önce bilen *nous*, ne Spinoza'nın Cevherine, ne Hegel'in sevkedici İde'sine hiçbir suretle benzemez; çünkü Spinoza'nın Cevheri ve Hegel'in İde'si eşyayı ancak insan beyni, yani *daha önceden düzenlenmiş* madde vasıtasıyle bilirler. Anaksagoras, *nous*'un özgür olarak ve yaptığının bilincine sahip bulunarak hareket ettiğini o kadar kabul ediyor ki, onun gözünde Kader (*eimarmene*) anlamı olmıyan bir sözdür ve zaten hareket ettirici prensibi ifade için kullandığı kelime, duygu, niyet anlamına gelir. Onu aşkın bir varlık, eşyadan bağımsız bir şekilde var olan ve onları tamamıyle mekanik bir surette etkileyen bir varlık sayıyor gibidir. Hattâ bu varlıkları kelimenin doğru anlamıyle zeki gibi değil, fakat hakikatta öyle olmadıkları halde, zeki gibi görünen otomatlar şeklinde düşünüyor gibidir. Diğer taraftan, *nous*'un canlı varlıklarda bulunmasından tamamıyle panteizm'e özgü bir şekilde söz ediyor. Demek oluyor ki, aşkınlık (transcendance) ve içkinlik (immanence), kişilik ve kişiliksizlik, bilinçli zekâ ve bilinçsiz zekâ sorunları bu eski devrin düşünürleri için mevcut değildir, ve nasıl ki Herakleitos bir ilk cevherden ve sürekli bir oluştan söz etmiş ise, onun gibi, Anaksagoras'ın da, çelişmeye düştüğünün farkına bile varmıyarak, *nous*'un aşkınlık ve içkinliğini aynı zamanda söylemesi kabul edilebilir.

Nous'un ancak diğerinden daha az maddî bir cevher mi, yoksa tamamıyle maddî olmayan bir öz mü olduğunu bilmek sorunu hakkında da aynı şeyi söyliyeceğiz. Bir yandan, şüphesiz, sıfatları her noktada spiritüalizmin *ruhunun* sıfatlarına benzemektedir ve denebilir ki, madde ile ortak olan noktası yalnız var olmasıdır; fakat, öbür yandan, onunla maddî cevherler arasında ancak bir derece farkı var gibidir; çünkü o, *eşya arasında* en incesi, en hafifidir (*leptotaton panton khrematon*), bu Anaksimenes'in *aer-psykhe*'siyle

(1) Simplikios, *In Phys.*, 38: *Ou kekhoristai allelon ta en to eni kosmo oude apokekoptai pelekei.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

aynı anlama gelir [1]; şu halde o, maddenin daha yüksek derecesinden başka bir şey değildir ve öyle ise, tam anlamıyle spiritüalizmde olduğu gibi, her cihetten ona zıt bulunmuyor. Düalizm fikri Anaksagoras'ta henüz o kadar az belirgindir ki, bu fikir, fizikçilerin materyalizminden kurtulmakta o kadar güçlük çekiyor ki, öğrencisi Arkhelaos, *nous*'u, maddenin en yüksek inceliği (le suprême raffinement) sayıyor. Öte yandan Anaksagoras, ilk harekete getiren dediği şeyin zekâsını ve gayelilik fikrini o kadar az ciddiye alıyor ki, Aristoteles, Anaksagoras'a karşı itirazında, onun bu ilk hareket ettiriciyi, sırf cansız maddeyi harekete getiren bir ip gibi kullandığını ve yaratıcı hareketi başlatmak hizmetini görür görmez, onu bir tarafa bırakıp yalnızca fizik ve mekanik nedenlere başvurmakla yetindiğini söyleyebiliyor [2].

Bununla beraber, Anaksagoras, bizzat bu zıtlık dolayısıyle, kesin bir şekilde materyalist olan İonia fiziğinin tepkisini uyandıracak kadar spiritüalist yolda ileri gitmiştir.

§ 12. — Appollonia'lı Diogenes, Arkhelaos, Leukippos, Demokritos

1. Apollania'lı Diogenes [3] aynı zamanda hem elemanların çokluğunu hem zekâdan yoksun bir madde ile maddî olmıyan bir zekânın düalizmini inkâr ediyor. Anaksimenes'in öğrencisi olarak, ilk bir tek elemanı, tabiattaki her hayatın kaynağı olan ve her cismin temelinde bulunan havayı kabul ediyor. Anaksagoras'ın ayrı bir prensip sayar gibi göründüğü ruh, havadan o kadar az ayrıdır ki, insan nefes almaktan menedilince, ondan çekilir. Şu halde havayı yapan ruh, yani düşünce değildir, aksine ruhu meydana getiren havadır. Havasız hayat, bilinç, zekâ olamaz, şu halde hava, yani madde, biricik prensiptir. Zekâ ayrı bir cevher değil, belki havanın bir sıfatıdır. Şüphesiz, diyor Diogenes, kabul ettiğimiz prensip, büyük ve kudretli, ezelî ve ebedî ve bilimle dolu bir şeydir (*mega kai iskhyron kai aidion te kai athanaton kai polla eidos*). Melissos'un ve Elealılar'ın mânevi yakın akrabası olan bu fizikçi için, düalizm bilimin temel prensibinin inkârıdır (*eks enos ta panta*). Gene, var olan her şeyi aynı sayarım, ve bu bana apaçık geliyor, diyor. Gerçekten, toprak, su, hava gibi sözde elemanlar, eğer aslında bir olmasalardı, nasıl birleşebilirlerdi? Nasıl birbirlerinin işine yararlar veya birbirlerine zarar verebilirlerdi? Toprak nasıl bitki yetiştirebilir, ve bitkiler hayvan meyda-

(1) Bunun için Aristoteles, onları ayırır gibi görünmekle beraber, *nous*'la *psykhe*'yi aynı şey saydığından dolayı Anaksagoras'a itiraz ediyor (*De anima*, I, 2).

(2) Aristoteles, *Met.*, I, 4, 7. Krş., Platon, *Phaidon*, s. 98 B.

(3) Simplikios, *In Phys.*, 32, 33. — D. L., IX. — Mullach, I, s. 252 ve d.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

na getirebilirdi? Şu halde, eski fizikçilerle beraber, her şeyin aynı cevherden geldiğini ve gene oraya dönmeye mahkûm olduğunu itiraf edelim [1].

2. ARKHELAOS [2]. — Anaksagoras'ın öğrencisi olan, Atinalı veya başkalarına göre, Miletos'lu Arkhelaos, hocasının atomizmini kabul ediyor, fakat sisteminin düalist şekilde yorumlanmasına itiraz ediyor. Su, altın, demir gibi, *nous* da ayrı şeydir. Bu cisimlerin birbirlerinden ayrıldıkları gibi, o da o cisimlerden ayrılıyor. Altın demir değildir; ama demir ve altın, her ikisi de maddedir. Bunun gibi ruh, ne altın ne demir olmakla beraber, bundan dolayı daha az maddî değildir; basit bir şey olmamakla beraber, o, var olanlar arasında en incesi, en rakiki, en yakalanamıyanıdır. Birleşik olmıyan bir cevher, hiçbir şeyden oluşmayan ve —şu halde— var olmıyan bir cevherdir. Şu halde madde ve cevher aynı anlama gelen kelimelerdir.

3. ATOMCULAR. — Leukippos'un [3] ve öğrencisi İonialı fizikçilerin en bilgini ve eski materialist [4] okulun şefi, Abdera'lı (Trakya) Demokritos'un [5] (M.Ö. 420) doktrini de, genel teziyle böyledir. Çok ve önemli olan yazıları ne yazık ki kaybolmuştur. Fakat bunların parçaları kalmıştır ve aracısız kaynaklar yerine, Lucretius'un şiirinde atomcu prensiplerin açıklanmasını bulmaktayız.

Anaksimandros'un, Diogenes'in, Anaksagoras'ın tabiat ve maddenin meydana gelişi hakkındaki biraz belirsiz doktrinleri, Demokritos'ta açıklık kazanıyor. O, Anaksimenes ve Diogenes'le beraber bütün cisimlerin homojen olduğunu söylüyor; ama Anaksagoras'la birlikte, maddeyi kendiliğinde farksız, sonsuz küçük ve sonsuz sayıda moleküllere ayrılmış sayıyor; bunlar sıra ile birleşerek ve ayrılarak, eşyanın meydana gelmesine veya yok olmasına neden olurlar. Yer kaplamıyan bir şey hiçbir şey olmadığından, matema-

---

(1) Mullach, I, 254.

(2) Diog. L., II. — Simpl., *In Aris. Phys.*, f. 6.

(3) Aristoteles'in ve Eskiçağın söz birliğiyle, öğrencisi Demokritos'la beraber atomcu sistemin kurucusu olarak andıkları bu filozof, bazılarına göre Abdera'lı, bazılarına göre Miletos'lu veya Elea'lıdır. Esasen hayatı hakkında hiçbir bilgimiz yoktur, ve eser bırakmadığı sanılıyor.

(4) *Materialist* diyoruz, *atomcu* değil. Gerçekten atomculuk, isim olarak değilse bile, hakikatte Anaksagoras'a ve onun *khremata apeira kai plethos kai smikroteta* (her şey miktarca sonsuzdur ve sonsuz küçüktür) teorisine kadar çıkar.

(5) Aristoteles, *Met.*, I, 4. *De cœlo*, III, 2. *De anima*, I, 2, muht. — Sekst. Emp., *Adv. math.*, VII, 135. — Diog. L., IX. — Lucretius, *De rerum natura*. — İsk. Klem. *Stromata*. — Mullach, I, s. 230 ve d. — R. ve P., s. 154 ve d. — Demokritos'un eserlerinden kalan parçalar, Burchard (Minden, 1834) ve Lortzing (Berlin, 1873) tarafından toplanmıştır. — XVII. yüzyılda bilim ve felsefenin yenileşmesi üzerine D.un etkisi hakkında, bak. Loewenheim, *Der Einfluss Democrits auf Galilei (Archiv für Gesch. der Philos.*, VIII, 2).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tik noktalar olmamakla beraber, sonsuz sayıda olan bu moleküller bölünmezdirler (*atoma*). Bunlar kimyasal nitelik bakımından birbirlerinin aynıdırlar (*to genos en*), büyüklük (*megethos*) ve şekil (*skhema*) bakımından aralarında fark vardır. Aşkın bir prensipten almadıkları, ama özlerinden gelen sürekli bir harekete sahiptirler. Onları harekete getiren kuvvet zorunlu bir şekilde etki yapar (*kat'eimarmenen, up'anangkes*), yoksa Anaksagoras'ın arada söylemek istediği gibi, niyetle (*nous*) ve bir gaye (*telos*) için değil. Fakat Demokritos her türlü gaye düşüncesini atmak ve bazan *tykhe* kelimesini zorunluluk (*anangke*) anlamında kullanmakla beraber, tesadüfü de sisteminden uzaklaştırıyor. Ona göre tesadüf kelimesi, insanların olayların gerçek nedenleri hakkındaki bilgisizliklerini göstermekten başka bir şeye yaramaz. Tabiatta hiçbir şey nedensiz değildir, her şeyin var oluş nedeni ve zorunluluğu vardır (1).

Elealılar boşluğu ve bundan ötürü hareketi inkâr etmişlerdi. Hareketi kabul etmek, boşluğun (*to kenon*) var olduğunu söylemektir. Boşluk olmasa, atomlar birbirlerinden hattâ ayırt bile edilemeyecekler, yani var olmıyacaklardır. Şu halde boşluk onların varlıklarının zorunlu şartıdır, ve hareketin şartı olarak, eşyanın oluşumunda, dolu (*to peleres*) kadar önemli bir rol oynar. Bu, gerçekte, materyalizmin *madde*'sine gelip katılan ve Demokritos'un sistemine, en dar bir surette monist olan felsefelerin tamamıyle önüne geçemedikleri düalist bir renk veren ikinci bir prensiptir. Demokritos'un bu *boşluğuna* gelince, onu *apeiron* adı altında Pythagoras'ta bulmuştuk; bu Platon'un, Aristoteles'in ve Plotinos'un *me on*'u, Campanella ve Hegel'in *negatifliği (la négativité)* olacaktır; bu, Demokritos'ta maddenin hareketinin şartıdır; idealistlerde, düşüncenin dialektik hareketinin şartı olacaktır.

Sürekli hareket (*aidios kinesis*) atomları bir kasırga (*dinos*) halinde sürükler, ve bu da onların dış yakınlıklarına, yani büyüklük ve şekillerine göre birleşmeleri sonucunu doğurur; zira kimyasal bakımdan, hepsi homojen olduklarından, birbirlerini ne çekerler, ne iterler. Tabiî olarak yukarıdan aşağı giden en ağır atomlar, mekânın derinliklerinde toplanırlar, en ince atomlar havayı oluştururlar. Yüzeyleri düzgün olmıyanlar, sarp, iğneli, çengelli olanlar vardır ve bunlar, birbirlerine takılarak, ekşi ve acı cisimleri meydana getirirler; halbuki düz yüzeyli olan atomlar, duyulara hoş bir surette etki yapan cisimleri oluştururlar. Ruh en ince, en düzgün ve -şu halde- en hareketli atomlardan oluşmuştur. Ayrı ayrı veya az miktarda birikmiş iken, ruhu meydana getiren atomlar duygusuzdurlar; büyük kitleler halinde birleşince duyma melekesini kazanırlar. Bütün vücuda yayılmışlardır; fakat duyumun

(1) Stobaios, *Ecl. Phys.*, s. 160. — Mullach, I, s. 365: *Ouden khrema maten ginetai, alla panta ek logou kai up'anangkes*...

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

meydana geldiği duyu organlarında, daha çok sayıda gruplar halinde toplanmışlardır: düşüncenin merkezi olan beyinde, duyguların merkezi olan kalpte, iştihanın merkezi olan karaciğerde. Duyum ve algı bütün cisimlerden çıkan ve organlarımıza giren akıntı veya cereyanlar (*aporroiai*) ile açıklanır; bunlar organlarımızda duyumun vücuda gelmesine neden olurlar ve beyinde, eşyanın fikir ve hayallerini (*eidola*) meydana getirirler.

Duyum bilginin biricik kaynağıdır ve duyular kanalından geçmiyen hiçbir şey düşüncede yoktur. Fikirlerimiz izlenimlerimizi, yani bizimle dış âlem arasındaki ilişkileri ifade ederler; iç özü bizim için varılamaz olan eşyanın kendisini doğrudan doğruya bize göstermezler [1]. Şu halde duyularımızın eşyada gördüğü nitelikler, renkler, kokular, tatlar asla eşyanın aslında bulunan gerçek şeyler değil, belki de atom hareketi ve duygu organlarımızın tabiatından doğan sübjektif izlenimlerdir. Bizim dışımızda ve bizde hareket halinde atomlardan başka bir şey yoktur. Ruhu meydana getiren atomlar tam olarak vücutta kaldıkları sürece kendi kendimizin bilincine sahibiz; belli miktarda atom çıktığı vakit uyku, ve onunla beraber, bilinçsizlik hali gelir; hemen hemen hepsi çıkıp ta az bir miktar kaldığı vakit, zahirî ölüm olur; nihayet, ruh atomlarının hepsi birden vücuttan ayrıldıkları vakit ölürüz. Ölüm bu atomları yok edemez, çünkü atom bölünemez olduğundan, özü gereği mahvolamaz; ölümün yokettiği şey, onların bir vücuttaki geçici birleşmeleri ve dolayısıyle bu birleşme ile meydana gelen bireylerdir. Duygu, ayrı halde bulunan atomlara ait olmadığından ve ancak onların beyinde ve öteki organlarda toplanmalarıyle meydana geldiğinden, ölüm, duyguyu ve onunla beraber şahsı ortadan kaldırır.

Tanrılar insandan daha güçlü bir şekilde organlaşmış varlıklardır, ama ölmezlikleri mutlak değildir. Ölümlüler gibi atomlardan oluştuklarından, hayatları insanın hayatından çok daha uzun olmakla beraber, sonunda onlar da genel kanuna boyun eğerler. Ezelî ve ebedî evrende, hiç kimse için ayrıcalık yoktur. Tanrılar bizden daha güçlü ve daha akıllı olduklarından, onlara karşı saygı göstermeliyiz. Örneğin, rüyalarda, onlarla bizim aramızda ilişkiler bulunduğunu kabul edebiliriz; ama onlara ait her türlü boş korkudan kendimizi kurtarmalıyız ve unutmamalıyız ki, ne kadar kudretli olurlarsa olsunlar, bu varlıkların üstünde onlardan daha kudretli olan bir tanesi vardır: göğü ve yeri idare eden en yüksek, kişiliksiz ve tarafsız kanun, zorunluluk. Tabia-

(1) Protagoras tarafından kabul edilecek olan bu tez, mutlakın bilimi olmak itibarıyle metafiziğin inkârı, ve, şüpheciliğin (scepticisme), eleştiriciliğin (criticisme), pozitivizmin, agnostisizm'in esasıdır. — Krş. Aristoteles, *Fizik*, VIII, I, 7. — Natorp, *Forschungen z. Geschichte des Erkentnissproblems im Altert.*, Berlin, 1884, ve Hart, *Zur Seelen und Erkenntnistheorie des Demokrit*, Leipz., 1886.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tın bütün varlıklara kabul ettirdiği bu kanuna sevinçle boyun eğmeliyiz. Mutluluğumuz ancak bununla kabildir (1).

Herakleitos felsefesi Kratylos'da ve Elea doktrini Gorgias'da olduğu gibi, atomcu materyalizm de Abdera'lı Protagoras'da şüpheciliğe varıyor. Bilgi vasıtaları hakkında yaptığı bilançodan bir an için cesareti kırılan Yunan felsefesinin, gerçekte daha da güçlenmiş, büyümüş, kendi kendisinin bilincine ermiş ve henüz yeni el atılan bir inceleme ve araştırma alanıyla — zihin ve ahlâk âlemi— zenginleşmiş olarak çıkacağı feyizli bir bunalım dönemidir bu.

İkinci dönem

Eleştiri çağı veya zihin felsefesi

§ 13. — Protagoras

Demokritos'un hemşerisi ve dostu Protagoras (2), parlak konferanslarla kendisini Sicilya'da ve Atina'da tanıttı. Bu artık yalnız bir *philosophos* değildi, fakat bir *sophistes,* yani dersleri paralı olan bir felsefe hocası idi. Birtakım yetenekli insanlar onu örnek aldılar ve filozofların o zamana kadar okulların dar çerçevesi içinde kalmış olan fikirlerini okumuş halka öğretmeyi kendilerine iş edindiler; bunlar, ahlâk prensiplerinin esnek oluşu ve politeizme karşı inanmazlıkları, *sophistes* adı altında kendilerini aşağılatan, ama hümanist ve ansiklopedistler gibi faydalı insanlar olan, zeki "vulgarisateur"lerdir. Okumuş, zengin, ve şüpheci gençliğin yüz verdiği, ama vatanın dinine tutkuyla bağlı olan halkın nefret ettiği Protagoras, çağdaşları Anaksagoras ve Sokrates gibi, kitlelerin taassubuna ve büyüklerin iki yüzlülüğüne feda edildiğini gördü. Memleketten kovuldu ve yazıları genel meydanda yakıldı (411). Karara neden olarak özellikle *peri theon* adlı kitabında tanrıların varlığı hakkında dile getirdiği şüphe gösteriliyordu.

---

(1) Bak. Burchard, *Demokritos'un ahlâkından parçalar* (alm.), Minden, 1834. — Liard, *De Democritis philosophia,* 1873. — Genellikle atomculuk hakkında, bak. Léopold Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique,* Paris, Alcan, 1895.

(2) Platon'un *Theaitetos*'u. — Diog. L., IX. — Sekst. Emp. *Hypotyp.,* I, 217. *Adv. mathem.,* VII. — Ritter ve Preller, s. 183 ve d. — J. Geel, *Historia critica sophistarum, qui Socratis ætate floruerunt,* Utrecht, 1823. — Vitringa, *De Prot. vita et philosophia,* Groen., 1858. — Valat, *Essai historique sur les sophistes grecs (Investigateur,* Paris, 1859).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Protagoras'ın şüpheciliği, öyle bir tasımın sonucudur ki, Herakleitos'un *panta rei*'si bunun büyük önermesini ve Demokritos'un sansüalizmi küçük önermesini oluşturur. Duyulur âlem sürekli bir değişmedir; duyular bize ancak gelip geçen şeyi gösterirler, değişmez, zorunlu, evrensel olanı değil. Şu halde doğruyu öğrenmek için, bunu aldatıcı duyulardan üstün bir kaynaktan almamız lâzımdır: düşünce, akıl. Fakat işte Demokritos'un gösterdiği gibi, düşünce, esaslı bir surette kendisinden farklı olmadığı duyumun uzantısından başka bir değildir. Şu halde eğer duyum değişici, şüpheli, aldatıcı ise ve bilginin biricik kaynağını oluşturuyorsa, bundan her bilginin zorunlu olarak şüpheli olduğu sonucu çıkar. Herkesin bildiği sadece kendi duyumlarıdır. Hissettiğimiz şey, *bizim için* vardır. Duyumda bize verilmemiş olan şey, *bizim için* yoktur. Duyumlar tarafından görülmemiş olduklarından, *atomlar,* Demokritos'un bakımından bile, mutlak değeri olmıyan bir hipotezden başka bir şey değildir, ve Anaksagoras'ın *tohumları,* Empedokles'in *elemanları,* İonia okulunun *prensipleri* hakkında da aynı şey söylenebilir. İnsan için doğru, ancak gördüğü, duyduğu, hissettiğidir, ve duyumlar kişiden kişiye değiştiğinden, birinin mavi gördüğünü başkası yeşil, birinin büyük gördüğünü başkası küçük gördüğünden, bundan ne kadar kişi varsa o kadar da *hakikat* olduğu, *bireyin doğrunun (le vrai) ve yanlışın (le faux) ölçüsü olduğu (panton khrematon metron anthropos, ton men ontonos esti, ton de ouk onton os ouk estin* (1)), evrensel hakikatlar, bütün insanlar için geçer prensipler bulunmadığı, veya hiç olmazsa, bizim için, bir metafizik veya ahlâk tezinin mutlak surette doğru olduğunu tanıyabilmemize yarıyan kesin işaret (*kriterion*) olmadığı sonucu çıkar. Birey hakikatın ölçüsü ve iyinin ölçüsüdür; filân insan için faydalı olan bir hareket bir başkası için zararlı olur; o, birincisi için iyidir, ikincisi için kötüdür. Teorik hakikat gibi pratik hakikat da rölatif bir şeydir, zevk, mizaç, eğitim sorunudur. Şu halde metafizikçiler arasındaki kavgalar tamamıyle boş ve lüzumsuzdur. Bireysel olan duyum olayından başka herhangi bir olguyu gözlemlemek bizim için mümkün değildir; olgunun her türlü duyulur algı dışında kalan ilk nedenlerini veya şartlarını bilmemiz çok daha az mümkündür.

Şu halde insan kendisi için erişilmesi mümkün olan biricik şeyle, *kendi kendisiyle* uğraşsın! İlk nedenler hakkında faydasız düşüncelerden vazgeçerek, melekelerini, netice itibarıyle tek önemli sorun olan mutluluğun şartları sorunu üzerinde toplasın! Mutlu olmak, kendi kendini ve başkalarını yönetmektir; kendi kendini yönetmek, erdemli olmaktır; şu halde felsefe, erdemli olmak sanatıdır. Başkalarını yönetmek için — güzel söze düşkün ve esası şekle feda etmeye daima hazır olan bir toplumda — hatip olmalı, yani iyi düşünmeli ve iyi söylemelidir. Şu halde felsefe iyi düşünmek ve iyi söyle-

(1) Diog. L., IX, 51.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mek sanatıdır. O, şu üç kısımda özetlenir: pratik ahlâk, diyalektik, hitabet.

İonia ve Elea okullarının şüphecilik heveslerinin toplandığı doktrinler, felsefede esaslı bir hakikatın abartılmasıdır; yani, *objektif* denilen olgu, kelimenin bilimsel anlamıyle *fenomen,* fenomen olarak benim duyumumdan, algımdan, düşüncemden ayrı mevcut değildir, ona birliği, ölçüyü ve netiçe itibarıyle, şey yahut fenomen olarak gerçekliği veren odur. Böyle anlaşılınca, Protagoras'ın sözü tamamıyle doğrudur ve hakikaten *algıyı alan*'dır ki, yani *insan*'dır ki, *her şeyin ölçüsü*'dür. Onun ağzında her şeyden önce ahlâkî konulara uygulanan bu paradoks ve onun sonucu olan Sokrates'in *gnothi seauton*'u (kendi kendini bil), eski felsefe tarihinde yeni bir devrin başlangıcıdırlar. Bunlar, düşüncenin kendi kendinin bilincine sahip olarak kuracağı daha sağlam yeni binalara yer hazırlamak için geçmişi yıkarak, eleştiri çağını açıyorlar.

Protagoras ve sofistlerin yaptıkları eleştirinin sonuçları, çok ve verimlidir. Bu, politeizmin dayandığı zihinsel temelleri yıkıyor ve Sokrates'in, Platon'un ve stoalıların dinine yol açıyor. İkinci olarak, fantezist düşüncenin safdil dogmatizmini yıkıyor ve, diyalektiği ve sofizmi gereğinden fazla kullanarak düşünceyi, kendi kendini, mekanizmasını, metotlarını ve kanunlarını açıklamaya zorluyor. Tasımın niteliği ve şekilleriyle uğraşmadan felsefe, usavurmalarda bulunuyordu; görmenin ve işitmenin mekanizması hakkında en ufak bir fikre sahip olmadan gören ve işiten milyarlarca canlı varlık gibi indüksiyon ve dedüksiyon yollarını araştırmalarının konusu yapmadığı halde, indüksiyonlar ve dedüksiyonlar yapıyordu. Sofistik, düşünceyi zorladığı halde ve özellikle bu zorlamalarla, tâbi olduğu kanunların bilincini ve onları tahlil etmek fırsatını ona veriyor ve böylece, sistem haline getirmek şerefi Aristoteles'e ait olan mantık bilimini hazırlıyor. Ve düşünce âlemiyle birlikte, onun ayrılmaz kabuğunun, dilin de bilimini yaratıyor: gramer, sentaks, kelimenin en geniş anlamıyle filoloji. Şekle verdiği önem ve sözün kullanılmasında gösterdiği özenle, yunan dilini kıvrak bir hale koyuyor ve onu düşüncenin —Platon'un diyaloglarında takdirle göreceğimiz— hayret verici aracı yapıyor.

Protagoras'ın hatâsı, *anthropos* kelimesiyle, genellikle insanı değil, bireyi, insan zihnini değil, bir tek insan zihnini kastetmesi, ve dolayısıyle ne kadar birey varsa, doğrunun ve yanlışın da o kadar *ölçü*'sü olacağını kabul etmesidir. Eski filozofların çoğu gibi, o da, bir yandan bireyler arasında bulunan fizyolojik ve zihinsel farkları, öbür yandan duyumun yalanlarını olduğundan fazla büyütür. O zamandan beri bilimin kanıtladığı şeyi, duyuların verilerini birbiriyle düzeltmenin bilgin için mümkün olduğunu bilmiyor, ve bu kanısından dolayı hakikatın objektif bir ölçüsü olduğunu inkâr etmek yo-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

luna sapıyor. İnsan aklını ve onun esasında herkeste bir olduğunu bilmiyor; insan'*lar* onun insanı görmesine engel oluyor, ve böylece, yalnız eski inançları ve metafiziği yıkmakla kalmıyor, fakat daha tehlikelisi, toplumsal düzenin esaslarını, devletin bizzat temellerini çürütüyor; çünkü, onun bakımından, ahlâk yalnız bireysel olabilir ve tek kişinin, bireyin, atomun her şey olduğu yerde, artık devlet, toplum, herhangi genel bir şey bulunamaz.

Sokrates eleştirisini işte bu esaslı nokta üzerinde yapacaktır.

§ 14. — Sokrates

Önce babası gibi heykeltıraş olan, sonra sofistlerin derslerinin felsefeye kazandırdığı Atinalı Sokrates [1] (469-399), onlar gibi, kendisini gençliğin öğretim ve eğitimine vakfediyor. Çok çirkin olduğu halde, —bu, ondan başka herhangi birisine Atinalılar'ın sempatisini kaybettirebilirdi, — çağdaşları ve özellikle genç kuşak üzerinde, olağanüstü büyük bir nüfuz kazandı. İnce, zeki, son derece "attique" olan konuşması, ahlâkî fikirlerinin yüksekliği, siyasî paradokslarının pervasızlığı, her hali, yüzü müstesna, sanki kendine çekmeye ve büyülemeye yarıyordu, ve öğrencilerinin hayret ve takdirini son dereceye çıkaran şey, onun fikirleri uğruna isteyerek katlandığı ölüm oldu. Paraya olan düşkünlüklerini eleştirdiği sofistlerin düşmanı olmakla birlikte, tanınmıyacak kadar onlara benziyordu. Onlar gibi, metafiziğe, ateizme götürdüğünü söylediği tabiat bilimine, ancak boş ve faydasız düşüncelerden ibaret gördüğü matematiğe ilgisiz kalıyordu; onlar gibi ve hakikî Atinalı olarak, mânevi insanın ve onun ölçülerinin incelenmesini eğitimin merkezi yapıyordu; gene onlar gibi, Devletin dini ve teşkilâtı hakkındaki tavır ve hareketinin serbestliği bir tarafa bırakılsa bile, zihnin şeklî (formel) kültürünü, gerçek öğretim ve eğitimin çok üstünde tutuyordu. Şu halde, biraz haklı ola-

---

(1) Kaynaklar: Ksenophon, *Les Choses mémorables de Socr.* ve *Şölen.* — Platon, *Sokrates'in Savunması; Phaidon; Phaidros; Menon; Theaitetos,* vb. — Aristoteles, *Met.*, I, 6 ve muht. — Cicero, *Acad.*, I, 4, 15 ve muht. — R. ve P., s. 192 ve d. — Fréret. *Observations sur les causes de la condamnation de Socrate (Mém. de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* c. 47 B.). — A. Ed. Chaignet, *Vie de Socrate,* Paris, 1868. — A. Fouillée, *La philophie de Socrate,* 2 c., Paris, 1874. — E. Boutroux, *Socrate, fandateur de la science morale (Comptes rendus de l'Acad. des Sc. mor. et pol.,* 1883). — K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates,* Berlin, 1893.— A. Döring, *Die Lehre des Socrates als sociales Reformssystem,* Münih, 1895.— K. Joël *Mémorables'*e inanılamıyacağını ve Ksenophon'un Sokrates'inin Antisthenes ve kiniklerin doktrinlerini gizliyen bir isim olduğunu söylediği halde, Döring, kendisine göre eseri her şeyden önce bir sosyal reform denemesi olan Sokrates'in bu portresinin doğruluğunu, geleneğe uyarak kabul ediyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rahtey.org

rak, onu sofistlerle karıştırdılar, ve sırası gelince, muhafazakâr demokrasinin kini, ondan da öcünü aldı. Aristophanes, devrimciye ilk hücumu yaptı. *Bulutlar*'da onu dinî ve siyasî bakımdan şüpheli gösteriyor ve gülünç hale koyuyor. Otuz müstebidin düşmesinden sonra, "Devletin tanrılarına inanmamak, başka tanrılar kabul etmek ve gençliği bozmakla" suçlu tutularak baldıran zehiri içmeye mahkûm edildi (399).

Yazı bırakmamakla beraber, kendisine hayran iki tilmizin, Ksenophon ve Platon'un onun hakkında çizdikleri portreler sayesinde, onu kendinden önce gelenlerden daha iyi tanıyoruz. Hakikatta bu iki porte birbirine hiç benzemiyor. "*Choses mémorables*"ın Sokrates'i bir metafizikçi olmaktan ziyade reform isteyen bir ahlâkçıdır; diğeri, Herakleitos'un, Parmenides'in, Anaksagoras'ın rakibi, aynı zamanda ince ve derin bir düşünürdür. Bu zıtlık, en çok akla yakın olarak, Ksenophon'un üstaddan anladığı tarafı ve netice itibarıyle iyi anladığı tarafı bize göstermesi, ufku Sokrates'inkini aşan Platon'un onun doktrininin metafizik önemini büyütmesi ve onun adını bizzat kendi fikirleri için bir maske gibi kullanması şeklinde açıklanır. Bereket versin ki, iki tilmizin çok ayrıntılı, ama bazan kesin olmıyan verilerinden başka, kısa olmakla beraber, hiç olmazsa tarafsızlığı kesin olan Aristoteles'in hükmüne sahibiz [1].

Sokrates'in felsefesinin hareket noktası, Protagoras'ın ve sofistlerin şüpheciliğinden başka bir şey değildir. Bütün bildiği, hiçbir şey bilmediğidir ve fazla olarak, fizik bilimleri alanında kesinliğin imkânsız olduğuna inanmıştır. Bununla beraber, kozmolojide şüpheci olduğu halde, ahlâk alanında artık böyle değildir. O fikirdedir ki —ve bu, yüzyılının düşüncesine kattığı pozitif ve yeni unsurdur— evrende bilinebilen ve tamamıyle bilinebilen bir şey vardır: Delphoi tapınağındaki *kendi kendini bil* sözünün ona gösterdiği bu şey, insandır. Eşyanın özüne ve başlangıcına ait sorunları çözemiyorsak, hiç olmazsa, ne olmamız *lâzım geldiğini,* hayatın anlam ve gayesini, ruh için en yüksek iyiyi bilebiliriz, ve biricik sağlam ve faydalı olan da bu bilgidir, çünkü biricik mümkün olan odur. Ahlâkın dışında asla ciddî bir felsefe yoktur.

İnsanı, bilime gerçek konu olarak göstermekle, şüphesiz Sokrates ne bir antropolojiyi, ne de hattâ kelimenin yeni anlamıyle bir psikolojiyi kastetmiş değildir. Sözünü etmek istediği şey, ahlâkî fikirlerin merkezi olmak bakımından ruhtur. Fakat Aristoteles'e göre, Sokrates, yaratıcısı olduğu etikten başka bilim tanımıyorsa, onun gözünde etik, evrensel presiplere dayanan, hakikî, kesin, pozitif bir bilimdir. Gerçekten de görünüşte Sokrates, Protagoras'ın görüşünü ve her şeyin ölçüsü insan prensibini aşmıyor. Fakat büyük

(1) *Met.*, I, 6., XIII, 4. *Top.*, I, 2. *Eth. Nik.*, çeş. yer. — Krş. Joël ve Doering'in adı geçen eserleri — Natorp, *Protagoras u. sein Doppelgänger.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sofistin ahlâkı bir bilim değildi, çünkü o herkes için geçer olan prensipleri kabul etmiyordu. Protagoras'a göre her şeyin ölçüsü olan *insan,* özel, mümkün, değişen şeylerinde göz önüne alınan bireydir, yoksa, zihinlerin ortak esası, ahlâkî düşüncenin değişmez ve zorunlu unsuru olmak itibarıyle birey değil. Bütün insanların bu temel tabiatına o inanmıyor. Ahlakî fikirler, onun istediği gibi objektif ve mutlak müeyyideden yoksundurlar; iyi, adaletli, doğru, biricik itiraz kabul etmez bir surette hüküm veren bireysel takdire bağlıdır; şu halde ne kadar birey varsa o kadar *ahlâk* vardır, yani ahlâk yoktur; böyle olunca toplum denmeye lâyık bir topluluğu ne üzerine kurmalı? Sofistleri aldatan şey, insan fikirlerinin, hükümlerinin, duygularının farklı olmasıdır. Bu farklılık ancak görünüşte ve sathîdir. Ahlâkî fikirler, kişinin görenekleri altında saklı ve sanki uyumuş gibidirler; fakat herkesin içinde, hakikî her toplumsal düzenin temeli olan iyi ve doğru olana karşı aynı eğilimleri bulmak için, eğitim yoluyle, onu bu asalak kabuktan soymak yeter.

Şu halde Sokrates'in meziyeti hiç olmazsa ahlâkta, özelden geneli çıkarmaya, bireyselden toplumsala ve evrensele yükselmeye çalışmış olmak, *fikirlerin* alacalı çokluğu altında, herkesin doğru ve değişmez *fikri*'ni, yalancı diyalektikçiler (1) tarafından yolu şaşırtılan genel vicdanı yeniden bulmuş olmaktır. Entelektüel anarşi ortasında, düşünceye, sonuç çıkarmayı, tanım yapmayı öğretiyor veya kelimelere gerçek anlamlarını vererek, fikirlerin karışıklığına bir son vermeye çalışıyor (2). Örneğin Tanrı fikri tanımlanmadığı sürece, aynı derecede kuvvetle teizmi ve ateizmi savunmak kabildir; eğer Tanrıdan anlaşılan şey, âlemi idare eden bir ve bölünmez Tanrısal bilgelik (la Providence) ise, teizm; eğer Yunan hayalgücünün Olympos'u doldurduğu bu insana benzer (anthropomorphes) varlıklar anlaşılıyorsa, ateizm haklı çıkacaktır. Şu halde esas, kelimeler üzerinde anlaşmaktı, ve bunun için de onları kesin olarak tanımlamak gerekiyordu ki, Sokrates bunda son derece usta idi. Ksenophon diyor ki (3): iyinin ve kötünün, doğrunun ve eğrinin, akıllılığın ve deliliğin, cesaretin ve korkaklığın, devletin ve vatandaşın ne olduğunu durmaksızın incelemeye ve belirlemeye uğraşırdı. Bu tanımları dinleyicilerine hazır yapılmış olarak vermezdi; sansüalist Protagoras'ın aksine, ahlâkî fikirlerin bütün ruhların içinde bulunduğuna, herkesin zihninin *hakikatla dolu* olduğuna, öğretimin ona yabancı hiçbir şey vermediğine ve orada tohum halinde olanı uyandırmak, aşılamak, geliştirmekten başka bir şey yapmadığına inandığından, *mânevi doğurtucu* olmakla yetiniyor ve dinleyicilerini, hakikî tanımları bizzat bulmaya sevketmekten zevk

(1) Herakleitos'un *koinos logos*'u.
(2) Aristoteles, *Met.*, I, 6; XIII, 4, 8-9, 35; *Top.*, I, 12.
(3) *Mem.*, I, 1, 16.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

alıyordu. Hiç kimse, hiçbir zaman, ondan daha iyi hoca olmadı. Annesininkine benzetmekten [1] zevk duyduğu sanatını, genel meydanlarda, gezinti yerlerinde, atölyelerde, zeki bir yüz karşısında bulunduğu her yerde icra ederdi. Tesadüfün öğrencileri yaptığı kimselerin çoğu kez önemsiz bir soru ile yanına yanaşarak, önce bilgileri önünde eğilmekle işe başlıyor; sonra, yavaş yavaş, ustaca ortaya attığı birtakım sorularla, iyice bilmediklerini yahut hiç bilmediklerini itirafa onları mecbur ediyor ve sorularına devam ederek, onları gerçekten öğrenmeye yöneltiyordu. Sokrates'in karşısındakilerin bilgince iddialarını hiçe indirmekte kullandığı ve *Sokrates alayı (l'ironie socratique)* denilen ünlü *diyalektik* hakkında, Platon'un diyalogları bir fikir vermektedir.

Dersleri zaten tamamıyle pratik bir amaç gütmektedir. Etrafına ahlâkı yaymak; o, işte sadece bununla uğraşmaktadır. Fakat sofistlerin ahlâkı, bireyi ve bireyin refahını gözettiği halde, onun en yüksek derecede toplumsal ve insaniyetçi olan ahlâkı, genel iyiliği, vatanı, devleti göz önünde bulundurur. O, eğer zihinlere ışık vermek, onları doğru düşünceye ve gerçekten bilmeye yönelmek istiyorsa, bu, onları bilgin yapmak için değil, fakat insan, vatandaş yapmak içindir [2]. Bilim, tıpkı birey gibi, onun için bir araçtan başka bir şey değildir; kendisine doğru gidilmesi lâzım gelen gaye, iyilik ve adalet kavramı üzerine kurulan ve en iyi, en doğru, en akıllı olanlar tarafından yönetilen mükemmel toplumdur [3]. Fakat bilim ancak bir araç ise, iyi yaşamanın, iyi vatandaş ve devlet adamı olmanın zorulu aracıdır. Bilmekle istemek arasında sıkı bir bağlılık olduğu, insanın iyi düşündüğü, bildiği ve anladığı ölçüde iyi hareket ettiği, ahlâkî değerimizin bilgilerimizle orantılı olduğu, Sokrates felsefesinin hattâ en temel prensibidir; ve bu prensipten, onu başka felsefelerden ayırdeden öteki tezler tabiî olarak çıkmaktadır: erdem öğrenilir; bir-dir, yani her şeyde erdemli olmadan bir noktada erdemli olmaya, her yerde kusurlu olmadan bir noktada kusurlu olmaya imkân yoktur; nihayet, bir kimse bildiği için değil, fakat bilmediği için kötüdür, kötülük, bilgisizliğin sonucudur [4].

Bundan başka, Sokrates'in ahlâkı, Pythagoras'ın idealizmiyle İonia okullarının sansüalist ve materyalist eğiliminden ayrılamaz olan eudemonizmin (mutluluk ahlâkı) ortasında yer alır. Sokrates hiç de çilecilik taraftarı (ascète) değildir; ideali arar, fakat onun duyulur bir şekilde görünmesini ve ahlâkî güzelin (*to kalon kagathon*) fizik güzellikte aksetmesini ister; tabiata

(1) Platon, *Theaitetos*, 149 A, 151. — *Mem.*, IV, 7, 1.

(2) *Mem.*, I, 1, 11. — Aristoteles, *Met.*, I, 6; XIII, 4. *De part. anim.*, I, 1, 642. — Cicero, *Tuscul.*, V. 4.

(3) *Mem.*, I, 2, 9; VI, 6, 12.

(4) *Mem.*, III, 9; IV, 6. — Aristoteles, *Et. Nik.*, III, 1; IV, 13.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

baş eğdirmeye, onu zekânın emri altına koymaya, ona mutlak efendi olarak hükmetmeye çalışır, fakat onu boğmayı uzaktan bile düşünmez (1). Her şeyden önce Yunanlı ve Atinalı olan Sokrates, dış güzellikleri o kadar çok duymaktadır ki, kendisinin de itiraf ettiği gibi, maddenin sürüklemelerine karşı durmaksızın savaşmak zorundadır.

Protagoras biçiminde bir "libre penseur" olmamakla beraber, din alanında, mitolojiyi ve anlattığı efsaneleri reddetmek hususunda sofistlerle aynı fikirdedir. Hattâ spiritüalist inancı hurafelerden kurtulmuş değildir. Tabiatüstü'ne (le surnaturel), ulusları koruyucu ve bireylere esin verici cinler (*daimonia*) gibi yüksek varlıklara inanır. Fakat Tanrısal bilgeliğin evrensel olduğunda kuvvetle ısrar ederek, Atinalıların özgücülüğüne dokunmakta ve stoacılığın ve hıristiyanlığın ileri süreceği insanlık ve evrensel dayanışma fikrine yol açmaktadır (2).

Kısaca söylemek gerekirse, etikin yaratıcısı, yeni zamandaki örneği Immanuel Kant'tan teorisyen olarak çok aşağıdır. Bu bakımdan şöhreti, şahsındaki nüfuz ve ölümündeki kahramanlık sayesinde, kendinden önce gelen birinci sınıf filozofların zararına olarak, lüzumundan fazla yükseltilmiştir. *Fizyolog*'lardan ve hemen bütün büyük düşünürlerden farklı olarak, hiçbir şey yazmayıp yalnız tehlikeli ve "dinsiz" bir düşünceye karşı değil, matematik bilimlere karşı bile bizi hayrete düşüren bir küçümseme gösteriyor; ve her halde Ksenophon'un ona atfettiği belli başlı birkaç doktrinle geleneksel tarihin ona ayırdığı yer arasında nisbetsizlik vardır. Bununla birlikte, o, yine de dünyadan geçişi en devamlı ve en verimli izler bırakan yol göstericilerden biridir. Onun ölmez eseri, vicdana, ödeve, bir kelime ile ideale lâyık olduğu şerefli yeri vermek, kişisel çıkardan başka ahlâkî kanun, başarıdan başka iyinin ölçüsü olmadığı açıkça ilân edilen bir devirde, ideali uygulamak, gerçekleştirmek, adetâ yaşamak olmuştur. İmdi ödevin mutlak olduğunu söylemek *bağımsız ahlâkı* yaratmaktan daha fazla bir şeydi, bu, sonuç olarak, ahlâk temeli üzerinde metafiziği yenilemekti; çünkü, Sokrates'e ve Kant'a rağmen, insan düşüncesi önce verdiği hükmü çiğnemeden, pratik alanında mutlakı kabul edip teoride onu inkâr edemez.

Ve gerçekten, tilmizlerden bir kısmı, ve özellikle Aristippos ve Antisthenes, eski okulların metafizik düşünceleri *yerine* ahlâkçı Sokrates'i devam ettirdikleri halde, Eukleides ve Platon gibi başkalarının, Sokrates felsefesinin en yüksek iyi'sini Elealılar'ın mutlakıyle, ahlâkın *good*'sini metafizikçilerin ilk nedeni ile birleştirdiklerini ve böylece, töreler felsefesiyle tabiat felsefesi arasında sofistiğin koparmış olduğu bağı yeniden kurmuş olduklarını görüyoruz.

(1) Platon, *Şölen*, 176, 214. 220.

(2) *Mem.*, I, 4, 18; VI, 13. Krş. Platon, *Phaidon*, 96 ve d., *Devlet*, VII, 529.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

§ 15. — Aristippos ve Hedonizm — Antisthenes ve Kinizm Eukleides ve Megara okulu

1. Sokrates'in okuluna geçmeden önce sansüalist sofist olan Kirena'lı Aristippos [1] bu okulda teorik görüşünü muhafaza ediyor. Demokritos ve Protagoras'la beraber, bütün bilgilerimizin sübjektif olduklarını ve eşyanın aslında ne olduğunu bilmenin imkânsızlığını iddia ediyor; görülen ve bilinen şeyle Kant'ın *kendiliğinde şey'ini (chose en soi)* yani, duyumlarımızın bilinmiyen ve hiçbir suretle bilinmiyecek olan nedenini (*to empoetikon tou pathous)* [2] çok büyük bir açıklıkla birbirinden ayırıyor. Bunun gibi, ahlâkı, Sokrates'in prensiplerinden çok Protagoras'ınkilere uygundur. Hayatın son gayesi, ona göre haz'dır (*hedone*). Kaba bir hazcılıktan ibaret olmıyan doktrinine verilen hedonizm adı buradan geliyor. Bu esaslı noktada Sokrates'in ve onun ahlâkî prensiplerinin tilmizi olarak hareket ediyor ve bireysel enerjinin akıl adına hareket ederek duyuların sürüklemelerine karşı koyması sayesinde, hazda ölçülülüğü istiyor. *Ekho ouk ekhomai* yahut, latin şairinin, Aristippos'un bu kuralını çevirdiği gibi:

... Mihi res non me rebus subjungere conor [3].

(Kendimi eşyaya değil, eşyayı kendime bağımlı kılmaya çalışıyorum) diyebilecek şekilde, her şeyde kendi kendimizin hâkimi olmalıyız, diyor.

Hazlar hiyerarşisinde, ruhun zevkleri, dostluk, baba, evlât muhabbeti, güzel sanatlar, edebiyat, şehvetin geçici heyecanlarından önce gelir, ve bilgenin asıl araması gereken şey, bir saniyelik haz değil, devam eden sevinç, sürekli hal olmak itibariyle ahlâkî memnunluktur (*khara, eudaimonia*). Öte yandan, Aristippos ve taraftarları, her hareketin nedeninin mutlu olmak isteği, ve gayesinin verdiği zevk olduğu noktasında sofistlerle beraberdirler. Dinî sorunlarda, Protagoras'la aralarında aynı beraberlik görülür, kararlı "libre penseur"ler olan hedonistler, okumuş sınıfta kalan politeizm inancını da baltalamaya yardım ettiler. Dinsiz denilen Kirene'li Theodoros [4], *Tanrılar hakkında* adlı bir kitapta, açıkça ateizmi öğretiyor. Başka bir hedonist, Evhemeros [5], heyecan uyandıran bir yazısında (*iera anagrapse*) [6] tanrıların, ölümlerinden sonra tanrı mertebesine çıkarılmış kahramanlar, kırallar,

---

(1) Diog. L., II. — Sekst. Emp., *Adv. math.*, VII. 191-192. — H. v. Stein, *De philosophia Cyrenaica*, Gœttingen, 1855.

(2) Sekst. Empir., *Adv. mathem.*, VII. 191.

(3) Horatius, *Epitres*, I, 1, m. 10.

(4) M.Ö. 310'a doğru: Phaleron'lu Demetrios'un ve Ptolemaios I'in çağdaşı.

(5) M.Ö. 310'a doğru.

(6) Bunun parçaları Diodoros ve Eusebios tarafından saklanmıştır.

müstesna insanlar olduklarını iddia ediyor. Bu teoriyi, birçok Romalılar ve hattâ paganizmin kendi aleyhinde bu kadar kuvvetli bir silâhı ellerine vermiş olduğunu görmekten memnun olan hıristiyanlar kabul etmişlerdir. Ne kadar eksik olursa olsun, derinleştirilmesi ve geliştirilmesi şimdiki devre nasip olan dinler biliminin temelini bu teori atmış oluyor.

İlk bakışta şaşırtan, ama çok tabiî olan bir gelişme sonucunda, *peisithanatos* (intihara sürükliyen) lâkabı verilen *Hegesias*'ın [1] felsefesinde hedonizm, pesimizme dönüşüyor. Bu gelişme hedonizm prensibinin mantığında bulunuyordu. Kirene okuluna göre, hayatın gayesi hazdır. Bazılarına göre, ânın duyumu (*hedone en kinesei*), başka bazılarına göre, sürekli haz, yahut mutluluktur (*khara-eudaimonia*). İmdi, deney gösteriyor ki, her yaşayışta elem hazdan fazladır ve felâketle karışık olmıyan mutluluk bir kuruntudur. Şu halde hayatın gayesi elde edilmemiştir ve edilemez. Şu halde hayat değersizdir. Nihayet, şu halde ölüm ona tercih edilmelidir, çünkü, negatif mutluluk, elemin mutlak olarak ortadan kaldırılmasından ibaret bulunduğuna göre, hiç olmazsa o bize mümkün olan biricik mutluluğu verir [2]. Hegesias böyle düşünüyor ve hazdan, sevinçten mutluluktan başka hayatın gayesi (*telos*) olmadığını söyliyen her kimse de böyle düşünmelidir. Hayatta daha yüksek, yani ahlâkî, iyi, ödevin yapılması, erdemin kendi kendisi için yapılması gibi bir gaye tanıyanlar içindir ki ancak hayatın gerçek bir değeri vardır; başka bir deyişle onu kendiliğinden bir gaye değil, ancak bir araç gibi düşünen, yani tek kelime ile idealist için hayatın değeri vardır. Bu bakımdan en yüksek iyi erdemdir; erdem ise ancak yaşıyan varlık için mümkündür; erdemin yani en yüksek iyinin aracı ve zorunlu şartı olan hayat, *summum bonum* değilse bile, rölatif bir iyiliktir. Şu halde ahlâkî idealizm zorunlu olarak pesimizmi imkânsız kılar.

Kireneli Annikeris'de [3] bir ölçüde optimizme dönen hedonizm okulu, Aristippos'un ahlâkını Demokritos'un fiziği ile tamamlıyan Epikuros'un okulu ile devam eder.

2. Antisthenes [4]. — Sokrates'in idealist eğilimleri, Atinalı Antisthenes'te devam ediyor ve son haddine varıyor. Kendisi *Kynosarges* jimnazında konferanslarını verdiği için, kinik denilen okulun kurucusudur. Kuralı şudur: *erdem için erdem*; bütün hareketlerimizin son ve biricik gayesi, erdemdir; erdem en yüksek iyidir. Onun izinde giden kinikler, kendilerini aşırılığa kaptırıp hazzın bir kötülük olduğunu, maddî ve hattâ zihnî bütün zevklerden kendini tamamıyle uzak tutmak sayesinde ancak erdemli olunabile-

(1) Ptolemaios, I'in çağdaşı.

(2) *Cicero, Tusc.*, 34. *A malis mors abducit.*

(3) M.Ö. 300'e doğru. Bak. Diog. L., II, 93 ve d.

(4) Diogenes L., VI.

ceğini iddia ediyorlar; zihin kültürünü ve bilimin kendisini, bir kötülük sayarak atmaya kadar varıyorlar. Toplumsal hayatın zevklerini küçümseyerek, şehirliliğin en ilkel kurallarından vazgeçecek ve nihayet hiç olmazsa prensip bakımından devletin kanunlarına isyan edecek kadar ileri gidiyorlar."Antik çağın bu Rousseau'ları" disiplinli ve uygarca bir hayat yerine tabiat halini, milliyetçilik yerine kozmopolitçiliği koyuyorlar. Bu, sofistler ve Sokrates tarafından ilân edilerek teoriden olgulara geçen bireysel bağımsızlık prensibidir. Bununla beraber bütün kinikler bu kadar radikal değillerdir ve Antisthenes'in tilmizi Sinop'lu Diogenes'in bilinen hayat hikâyesinde, hücum etmeye ve gülünçleştirmeye tabiî bir eğilimi olan halkın muzipliğini de hesaba katmak gerekir.

Tilmizlerinin abartmalarıyle tamamıyle, şeklini değiştirmiş olan Antisthenes'in ahlâkî idealizmi, yeni ve bu kadar büyük bir dâvaya lâyık bir şekilde, Zenon'un ve stoalıların doktrininde yeniden ortaya çıktı.

3. Megara okulunun kurucusu Eukleides [1], ilk olarak, üstadın ahlâkına metafizik bir temel kazandırmaya çalıştı ve bunu Elea felsefesinde buldu. Parmenides'le beraber varlığın birliğini, Sokrates'le beraber *nous*'un ve ahlâkî fikirlerin realitesini birlikte kabul ederek, Fichte'nin yeni zamanlarda tekrar edeceği cüretli bir sentez ile, varlığın, pozitif bir şekilde var olan biricik varlığın, ruh yahut iyilik olduğu sonucunu çıkarıyor. Onun felsefesinden yalnız bu tezi biliyoruz. Fakat bu, Attike filozofları arasında, ona ayrı bir yer vermeye yeter, çünkü Sokrates'i Platona bağlıyan birleştirici çizgidir. Stilpon'un [2] ünlü kıldığı Megara okulu ve Sokrates'in sevgili öğrencisi Phaidon [3] tarafından kurulan Elis okulu, diyalektiğin gelişmesine başarı ile çalıştılar, ama çok geçmeden, Platon, Aristoteles, Epikuros, Zenon okulları tarafından gölgede bırakıldıklarını gördüler.

İlk dönemde, felsefî ilgi, tabiat ve oluş sorunu üzerinde toplanmıştı; teorik sokratizm, ikincisinde hâkim olan ruh felsefesi dönemini açıyor; bu da, varlığımızın özünü ve en son gayesini düşüncede (Platon ve Aristoteles), duyumda (Epikuros) veya iradî faaliyette (stoacılık) gördüğüne göre (A) idealizm, (B) materyalizm-eudemonizm, ve (C) somut spiritüalizm şekillerini alacaktır.

---

(1) Diog. L., II.
(2) Diog. L., II. — Seneca, Ep., IV.
(3) Diog. L., *adı geçen eser.*

A. MADDENİN İNKÂRI, DÜŞÜNCENİN TANRILAŞTIRILMASI

§ 16. — Platon

427'ye doğru Messina'lı tanınmış bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Atina'lı Platon, sırasıyle Herakleitos'un öğrencisi Kartylos'un, Sokrates'in, ona Parmenides'i keşfettiren Megara'lı Eukleides'in, matematik fikirleriyle düşüncesini derinden etkileyen pythagorasçıların öğrencisi oldu. Cömert dostlar tarafından satın alınmış olan ve yüzyıllar boyunca Platon okulunun malı olarak kalan Akademia'da 385'den ömrünün sonuna kadar (347) felsefe okuttu.

Büyük bir yazar [1], hayata girilen tarafın önemi vardır diyor. Zanaatkâr bir aileden doğan ve kendisi de gençliğinde zanaatkâr olan Sokrates, çılgınlıklarından nefret ettiği, ama öğretmeye, yükseltmeye, asilleştirmeye çalıştığı o kalabalığın arasında zevk duyardı. Kodros'un ve Solon'un torununun, aristokratik *De republica*'nın yazarının, şeklin her şey olduğunu ve maddenin bir kir, bir ıstırap, bir engel olduğunu kabul eden idealist filozofun, âdi realiteye tenezzül etmiyen, vatanı ebedî ve ezelînin, mutlakın, idealin yeri olan şair-peygamberin, Kilise Babaları'nın, teozofların ve mistiklerin sevgili üstadı olması mukadderdi. Sokrates'in düşüncesi, kesin olmıyandan, bilinmiyenden, hipotezden korkan, yüksekliği az bir ihtiyatkârlığa sahiptir; Platon'un düşüncesi macerayı arar ve gizliden hoşlanır. Bu artık, dünyadan yalnız doğduğu mahalleyi ve hayattan ancak onun âdiliklerini tanıyan burjuva değildir; bu, yabancı bir kalabalığın temasından kaçan, ve kulesinin (manoir) yukarısından, bakışlarını geniş ufukta dolaştırmasını seven soyludur.

Platon eserlerini sakladığımız ilk, ve onlara bütünüyle sahip olduğumuz biricik Yunan filozofudur [2]. Geleneğin kendisine atfettiği kitaplardan bir kısmı şüphe götürmez bir surette, ona ait değillerdir. *Parmenides, Sophis-*

(1) Goethe.

(2) Platon'un *Tüm eserleri*'nin belli başlı yeni basımları: Ed. Bipontine (1781-87); Tauchnitz (Leipzig, 1813 ve d.); Em. Bekker (Berlin, 1816-23); F. Ast (Leipzig, 1819-32); G. Stallbaum (Leipz., 1821 ve d.); Orelli (Zurich, 1839 ve d.); *Œuvres de Platon*, Paris, 1873-1877, Firmin-Didot; Ch. Schneider (grec-latin Paris, 1846-56); K.F. Hermann (Leipz., 1851-53). — *Œuvres de Platon*, fransızca çev. V. Cousin tarafından, 13 c., (Paris, 1825-1840). — Platon ve eserleri hakkında bak. Grote, *Platon and the other companions of Socrates*, 3 c., 1865, aynı yazar, *l'Histoire de la Grèce*. — K. Schaarschmidt, *Platon'a ait sayılan yazıların sıhhati hakkında inceleme* (alm.), Bonn, 1866. — A. Fouillée, *La philosophie de Platon. Exposition, histoire et critique de la théorie des idées*, 2 c., Paris, 1869; vb., vb. — Bénard, *Platon, sa philosophie*, 1892. — Ch. Huit, *La Vie et l'Oeuvre de Platon*, 1893.— Halévy, *La Théorie platonicienne des sciences*, 1896. — Siebeck, *Untersuchungen zur Philosophie der griechen*, 1898.

tes, Kratylos, Philebos gibi bazıları da şüphelidir. Eleştiri, yeter neden olmaksızın *Sokrates'in Savunması*'ndan ve *Kriton*'dan da şüphe etmiştir. Ona ait olduğu her türlü ciddî itirazdan uzak olan kitapları dokuz tanedir. Onlar da: 1. sofistlerin menfaat gözeten hitabeleri karşısına, filozofun hakikî belâgatini koyan ve uğraştığı esaslı sorun, görünmiyen âlemin bilgisi olan *Phaidros*; 2. *Protagoras* yahut Sokrates'in prensiplerine göre erdem hakkında; 3. *Şölen* veya cismanî aşktan Sokrates'in kişiliğinde cisimleşen güzelin, doğrunun ve iyinin felsefî sevgisine kadar *eros*'un farklı görünüşleri hakkında; 4. *Gorgias* veya sofiste zıt olan hakikî bilgin hakkında; 5. *Devlet,* yahut adalet fikrini gerçekleştiren devlet hakkında; 6. *Timaios* veya âlemin özü ve başlangıcı hakkında; 7. *Theaitetos* yahut bilgi ve İde'ler hakkında; 8. *Phaidon* veya ruhun ölmezliği hakkında; 9. *De Republica*'nın kısmî bir inkârı gibi görünen *Kanunlar*. Bu kitaplar, incelik, yükseklik ve bazan da yücelik bakımından hayranlık uyandıran bir üslûpta diyaloglardır [1]. Çoğunda, başlıca konuşan, Sokrates'tir ve onun sözleri yazarın düşüncesini en büyük bir doğrulukla aksettirir. Diyalog şeklini seçmekle, Platon aynı zamanda bize felsefesini ve onun oluşum tarihini, Sokrates'in çevresinde ne şekilde doğduğunu göstermiş oluyor. Şüphesiz bunun, yazarın felsefesi hakkında toplu bir görüşten bizi yoksun bırakmak gibi bir sakıncası olduğu söylenebilir; denildi ki, bu felsefeyi sistem halinde ifade etmek güçse, bunun nedeni Platon'un diyalog şeklini kullanmış olmasıdır. Hakikat bize bunun aksi gibi görünmektedir: Platon bu şekli kullanıyorsa, bu özellikle düşüncenin yolunu aramasından ve Plotinos, Spinoza, Hegel gibi her tarafı tamamlanmış bir sisteme sahip olmamasındandır. Eğer herhangi bir şeyi örtseydi, ancak o zaman bu şekil bir sakınca olurdu; halbuki o hiçbir şey gizlemiyor; içeriğinin aynıdır; bu, psikolojik doğuşunda göz önüne alınan Platon felsefesinin ta kendisidir[2].

Gerek soyut hakikatlerin okuyucu tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmak, gerek her şeyden şüphe eden ve korkan bir demokrasiyi aldatmak [3], nihayet gerek düşünceleri arasında bir ayrılık olduğu vakit, felsefî eleştiriden kendini korumak ve şairin özgürlüğü arkasına sığınmak için olsun, onun efsane ve istiareyi kullanmasından daha hakikî bir güçlük doğuyor. Bu efsanelerin çoğu birer istiaredir ve Platon onları böyle saymamızı bize söylüyor. Bununla beraber bazıları, yazarın düşüncesini daha açık bir şekilde ifade

(1) Platon'un dialoglarının zamandaki sıralarına ait güç sorun hakkında bak: filozofu almancaya çeviren Schleiermacher'in girişleri ve Socher, Ast, K.F. Hermann, Bonitz, Zeller, Susemihl, Suchow, Munck, Ueberweg'in incelemeleri.

(2) Platonculuğun doğuşu hakkında bak. Karl Joël, *Zur Erkenntniss der geistigen Entwickelung und der schriftstellerichen Motive Platos,* Berlin, 1887 (Reinach'ın 22 Ağustos 1887 tarihli *Revue critique'deki* "compte rendu"sü.).

(3) *Timaios* 28 C. 29 C. D.

eder görünüyorlar. Böylece, *Timaios*'ta ve *Phaidon*'da pedagojik unsurla doktrinin kendisi arasında, sembolle gösterdiği şey arasında kesin bir sınır çizmek kolay değildir. Bizzat Platon, *Timaios*'un yaratıcı dramını bize istiare olarak gösteriyorsa, bundan, yaratma fikrinin onun düşüncesine tamamıyle yabancı olduğu sonucu çıkar mı? Yaratıcıdan söz ediyorsa ve, halkın hayal gücüne uyarak, onu insana benzer bir işçi gibi gösteriyorsa, bu, düşüncesinin esasının teizm olmaması mı demektir? Bunun gibi *Phaidon* mitolojik istiarelerle doludur, ve onları böyle kabul etmemek saçma olur; bununla beraber, Hegel gibi, yazarın önceden varlığı ve ölmezliği yalnız âlemin ruhu (l'âme du monde) ve tanrısal *nous* için kabul ettiğini söylemeye de cesaret edemiyeceğiz. İnce ve güçlüklerle dolu olan fikirle şeklin bu ayrılması işinde, tarihî duygunun aynı suretle reddettiği iki aşırılıktan sakınmak gerektir: her şeyi olduğu gibi harfi harfine kabul etmek safdilliği ve Platon'u bir Yeniçağ insanı yapan anakronizm.

Platon aynı zamanda Herakleitos'tan, Sokrates'ten ve İtalya felsefesinden gelmektedir. Görülen evrenin durmadan değiştiğine, duyuların aldatıcı olduğuna ve bize hakikati vermiyeceklerine, değişmiyenin duyulurda (le sensible) değil, fakat anlaşılırda (l'intelligible) olduğuna, Herakleitos'un okulunda kanaat getirmiştir. Evrenin ilk prensiplerini olmasa bile, yanılmaz bir iç duygu sayesinde kendi kendimizi ve en yüksek iyiyi bilebileceğimizi Sokrates'ten öğrenmiştir. Fakat Sokrates metafizik alanında şüpheci kalmaktadır. İtalya felsefesi Platon'a kesin adımı attıracaktır. Pythagorasçılıkta ve Elea sisteminde, Sokrates'in iç duygusunun yalnız ahlâkî bilinç ve pratik akıl olarak değil, fakat bize mutlakı, ezelî ve ebedîyi, zorunluyu keşfettirmeye muktedir teorik akıl olarak meydana çıktığını görmüştü. Matematiğin ve apaçık aksiomlarının, Kratylos'un ve sofistlerin genelleştirilmiş *panta rei*'sine karşı en mükemmel silâh olduğunu anlamıştı. Özellikle, geometri onun üzerinde derin bir etki bırakmıştı: onun metafiziğine örnek hizmetini görecek olan, metoduyle beraber, geometridir; felsefesinde kelimelerine kadar her şeyi ondan alacaktır. Geometri *a priori* sezişler üzerine kurulur; doğru, üçgen, daire, küre, ideal şekillerdir, anlaşılır realitelerdir ve bunlar özellikleri değişmeksizin aynı kalırlar ve kendilerini aksettiren maddenin bütün değişikliklerinden sonra gene var olmakta devam ederler. Geometri, sadece usavurmaya dayanır, duyulur gözleme hiçbir ihtiyacı yoktur, hakikatleri bundan tamamen bağımsızdır. Şu halde Platon'un felsefesi, biricik apaçık ve zorunlu bilim olan matematik gibi, bir *a priori* seziş ve usavuma bilimi olacaktır. O, buna temel hizmetini görecek olan *a priori* sezişlere, matematikçininkilerle olan benzerliklerine dayanarak, *İdeler (eide, ideai)*, yani gelip geçen şeylerin değişmez şekilleri, öncesiz ve sonrasız örnekleri adını verecek ve duyulur algının (*aisthesis*), kanının (*doksa*) konuları olan olaylara zıt

olarak, hakikî bilimin (*episteme*) konuları, *numen*'ler (*nooumena*) diyecek tir. Platon'un felsefesi, *İde*'nin bilimi olacaktır ve metot bakımından *diyalektik* adını alacaktır. Bu ilk prensipler bilimine, esaslı ve bu ada lâyık biricik bilime, önemi ikinci derece olan ve bilim adına lâyık olmıyan bir ek gibi, *tabiat teorisi (physike)* katılacaktır. *Etik* yahut en yüksek iyinin bilimi, diyalektiğin son bölümünü ve binanın tamamlanmasını oluşturur.

Şu halde: 1. kendiliğinde İde: 2. şekil verici prensip olarak maddeye etki yapan İde; tabiat; ve 3. tabiatın kendisine doğru gittiği son gaye olarak İde'yi, en yüksek iyiyi sıra ile gözden geçirmeliyiz.

1. İDE (1)

Çocuğunu kurtarmak için hayatını veren anneyi, vatanını savunurken ölen askeri, bir inanç uğruna kendini feda eden filozofu birbirleriyle karşılaştırırsak, bu üç hareketin birbirine benzediğini, aynı izi taşıdıklarını ve aynı bir örneği tekrar ettiklerini görürüz: iyi *İde*'si. Bir mimarlık veya heykeltıraşlık şaheserini, Sofokles'in bir trajedisiyle ve güzel bir insan yüzüyle karşılaştırırsak, bunlar birbirlerinden ne kadar ayrı şeyler olurlarsa olsunlar, gene de ortak bir noktada birbirlerine benzediklerini görürüz: Güzellik yahut güzelin İde'si. Bir türü, örneğin insan türünü oluşturan bireyleri birbirleriyle karşılaştırırsak, onlarda ortak birtakım nitelikler, aynı bir örnek bulunduğunu görürüz; bu ortak karakterlerin tümü, hepsinin tekrar ettiği bu tip, bizzat İnsan (*autoanthropos*) veya insan İde'sidir. Nihayet, duyularımızın algıladığı bütün varlıkları birbiriyle karşılaştırırsak, onların şu noktada birleştiklerini görürüz: vardırlar yahut artık yokturlar, hareket halinde veya hareketsizdirler, birbirinin aynıdırlar yahut birbirlerinden farklıdırlar; hepsinin birleştikleri bu *varlık*, bu *yokluk*, bu hareketsizlik, bu ayrılık, bunlar Platon'un varlık İdesi, hareket İdesi, vb. dediği şeylerdir. Şu halde o, *İde (eide, ideai)* adı altında şunları toplamaktadır: 1. yeni felsefede düşüncenin, ahlâkın, zevkin *kanun*'ları denilen şey (*ideai*); 2. Aristoteles'in *kategoriler* dediği, eşyayı kapsamında tasarladığımız ve yukardaki kısma dahil olan genel şekiller (*gene*); 3. tabiat bilimlerinin tipler, türler dediği şey veya Platon'a göre İdeler (tam anlamıyle *eide*). Bir kelime ile, bunlar mümkün olan bütün genelliklerdir, ve ne kadar cins ismi varsa, bunlardan da o kadar vardır. Her cins ismi, bir İdeyi gösterir, her kişi adının bir bireyi gösterdiği gibi. Duyular bize bi-

(1) Platon'un diyalektiği ve ideolojisi için özellikle *Theaitetos* (s. 151. ve d.), *Sophistes* (s. 15, 54, 58 ve d.), *Parmenides*'e (s. 130 ve d.) ve *Devlet*'e (özellikle VI ve VII kitaplar) bakınız.

reyleri veya tabiî eşyayı gösterirler; bize fikirleri veren soyutlama ve genelleştirme'dir (*epagoge*).

Genel fikirleri oluşturmak Sokrates'in en çok uğraştığı şeydi. Fakat zaten kendisiyle savaştığı sansüalizmle beraber Sokrates, bu fikirlerde, ancak zihnin *düşünce*'lerini (*pensées*), kavramlarını (*concepts*) görüyor ve bundan fazla hiçbir şey görmüyor (*ennoemata*). Buradadır ki Platon orijinal oluyor. Sansüalizme göre yalnız duyulur algılar gerçek, bizim dışımızda bulunan varlıklara karşılıktırlar. Platon'a göre, genel fikirler veya kavramlar da gene varlıklara, hattâ duyuların konularından daha gerçek, ve mutlak olarak göz önüne getirilince, biricik gerçek varlıklara karşılıktırlar, ve bu realitelere, soyut fikirlerimizin sansüalizm tarafından inkâr edilen bu *obje*'lerinedir ki Platon *İde* adını veriyor. İdelerle genel fikirlerimiz arasındaki bağlantı tabiî eşya ile duyulur algılarımız arasındaki bağlantı gibidir: İdeler de genel fikirlerimizin dış nedenleridir. Ne demek! Yalancı ve aşağı organlar olan duyularımızın gösterdiği şeyleri gerçek varlıklar olarak kabul ettiğimiz halde, akıldan, tanrıların bu habercisinden gelen İdelerde, kendi kendimizin doğrudan doğruya algılanmasıyle doğan ve ölen uydurmalardan başka bir şey görmiyeceğiz! Duyulur eşyayı realiteler gibi düşünüyorsak, haydi haydi zihnin objelerini gerçek saymalıyız. Şu halde kavramlarımızın ifade ettiği genel fikirler, İyi (le Bien), Varlık (l'Etre), Aynılık (l'Identitè), İnsan (l'Homme), vb. birer realitedir. Kötü bir tesadüfle Ortaçağın platonculuğuna verilen ve yeni *realizm*'le taban tabana zıt bir eğilimi ifade eden *realizm* adı buradan geliyor. Platoncu realizm, idealizmin ta kendisidir, İdeleri gerçek varlıklar sayan teoridir.

İdeler, gerçek varlıklar! Varlıktan daha gerçek olan varlık İdesi, bizi aydınlatan güneş kadar gerçek, hattâ ondan daha gerçek olan yıldız İdesi! Sokrates, Antisthenes, Eukleides kadar gerçek ve hattâ çok daha fazla gerçek olan insan İdesi; bu paradoks genel duyguyu isyan ettiriyor. Sokrates'i pek iyi görüyorum, fakat örnek-insanı görmüyorum; güzel insanlar, güzel heykeller, güzel resimler görüyorum, kendiliğinde güzeli (le beau en soi) görmüyorum; hareket eden cisimler görüyorum, hareketin kendisini, hareketin İdesini görmüyorum; yaşıyan varlıklar görüyorum, fakat varlığın hayatın kendisine gelince, onu hiçbir yerde görmüyorum; bütün bu genellikler ancak benim düşüncemde vardırlar ve gerçek hiçbir şeye karşılık değillerdir. Bu ret ve itiraza karşı, Platon şu cevabı veriyor: eğer sansüalist, güzel şeyler, doğru hareketler görüyor ve kendiliğinden güzelliği, kendiliğinden adaleti fark edemiyorsa bu, birincilerin duyusuna sahip olmasından, fakat İdeler duyusunun, aklının kusurlu bulunmasındandır. Yeter derecede gelişince o, gerçek varlığı (*toontos on*) artık maddî oluşta değil, fakat İdelerde görecek-

tir; onu duyulur düzende değil, fakat anlaşılır düzende arıyacaktır. Genel fikirleri, gerçek diye iddia edilen duyulur varlıklardan zekânın çıkardığı kopyalar sayacak yerde, aksine, tabiî varlıkları, bireyleri kopya, İdeleri örnek, asıl saymak gerekir. İdeler aynı zamanda hem *bizim* düşündüklerimiz (*logoi*), hem bunların ezelî ve ebedî objeleridir (*ta onta*); hiçbir insan zekâsının tamamıyle meydana getiremiyeceği ve bundan dolayı daha az gerçek olmıyan, mutlak olarak gerçek olmaktan geri kalmıyan *tanrısal düşünce*'lerdir.

Güzelin İdesini veya mutlak güzeli (*auto to kalon*) alalım. Sansüalist için, güzel, iyi gibi, adaletli gibi, duyulur şeylerden zihnimizle ayırdığımız (*abstrahere*) ve bu şeylerden ayrı bir şekilde var olmıyan bir niteliktir. Platon için güzel, sadece gerçek olan bir varlık değil, bütün güzel şeylerden sonsuz derecede daha gerçek olan bir realitedir. Devam eden, daha dayanıklıdır ve —şu halde— geçici şeyden daha *gerçek*'tir. İmdi her güzel şey, insan veya heykel, hareket veya birey, ölüme ve unutulmaya mahkûmdur: *güzellik*'in kendisi yok olmaz. Şu halde, o sansüalistin güzel dediği bütün şeylerden hakikatte daha gerçektir. Bunun gibi, örnek insan bir bireyden daha gerçektir, çünkü değişmeden kalır ve birey ortadan kalkar; ağaç, çiçek İdesi, *şu* ağaçtan, *filân* çiçekten daha gerçektir, çünkü daha çok devam eder. İde, ifade ettiği *şey*'dir; *mutlak olarak* ve kayıtsız şartsız olduğu şeydir; duyulur şeye gelince, onda sadece İdenin olduğundan bir şey *var*'dır, ona *katılıyor (metekhei)* denebilir, halbuki İde bölünmemiş varlıktır.

Gene güzeli, Platon'un en sevdiği [1] ve iyi ile bir tutmaktan zevk duyduğu İdeyi alalım. Onun duyulur âlemdeki görünüşleri ancak, *rölatif olarak,* yani çirkin olan başka şeylere oranla güzeldirler; fakat daha güzel başka şeylerle karşılaştırıldıkları vakit güzellikleri yoktur. Bugün güzeldirler, yarın güzel değillerdir; şu yerde, bu durumda, şu ışık altında, filân kimsenin gözünde güzeldirler; başka yerde, farklı şartlar içerisinde ve başka kimselere göre güzellikleri yoktur. Şu halde olay âlemindeki güzelde (le beau phénoménal) her şey rölatif, geçici, devamsızdır. İdeal güzel (*auto to kalon*) ezelî ve ebedîdir, başlangıcı ve sonu yoktur, ne büyür ne yok olur; değişmez, olduğu gibi kalır, mutlaktır (*monoeides, aei on*); her ilişki içinde ve her bakımdan güzeldir; daima güzel, her yerde ve herkes için güzeldir, her karışımdan, her kirden uzaktır, maddî değildir (*eilikrines amikton, katharon*). O ne sadece bir kavram, ne de yalnız bireysel bir bilgidir (*oude tis logos oude tis episteme*), fakat ezelî ve ebedî bir varlıktır.

Güzel için doğru olan, büyük için, küçük için, genel olarak İde için doğ-

(1) *Phaidros,* 211 ve d.

rudur: eğer Sokrates'le karşılaştırılırsa Simmias büyüktür, ama Phaidon'un yanında küçüktür. Büyük-İde her bakımdan büyük, mutlak olarak büyüktür. Şu halde özet olarak: 1. İdeler *gerçek* varlıklardır; 2. İdeler duyulur şeylerden *daha gerçektirler;* 3. *yalnız* İdeler kendiliklerinden gerçektirler, ve duyulur şeylerin ancak ödünç bir varlıkları, İdelerden aldıkları varlıkları mevcuttur. İdeler duyulur şeylerin kendilerine göre meydana geldiği başı ve sonu olmayan asıllardır (*paradeigma*): eşya onların hayali (*eidola*), taklidi daima eksik kalan kopyalarıdır (*omoiomota, mimeseis*) (1). Duyulur âlem baştan aşağı bir sembol, bir şekil, bir istiareden başka bir şey değildir. Filozof için önemli olan yalnızca işaret edilen şey, eşyanın ifade ettiği İdedir. Eğer o duyulur âlemle ilgileniyorsa, bu, dostun doğrudan doğruya varlığından yoksun olduğu sürece dostunun portresiyle ilgilenmesi gibidir.

Duyulur âlem, İdeler âleminin kopyasıdır; buna karşılık İdeler âlemi kendi kopyasına benzer, yani bir aşamalar dizisi oluşturur. Nasıl, bu görünen âlemde, en mükemmel olmıyan yaratıktan, mükemmel duyulur varlığa kadar bir varlıklar ıskalası, yani evren varsa, bunun gibi, dünyanın örneği olan anlaşılır âlemde, İdeler birbirlerine daha yüksek derecede olan İdelerle, bu sonuncular diğer daha yüksekleriyle, ve böylece giderek, birbirlerine bağlanmışlardır; İdeler daima genellik ve kudret bakımından çoğalarak ta tepeye, sonuncu, en yüksek, en kudretli İdeye kadar çıkarlar: Bu, bütün sistemi kuşatan, içeren, özetleyen İyi'dir (le Bien); nasıl ki bunun kopyası olan görünen âlem, bütün varlıkları kuşatır, içerir, özetler. İdeler en yüksek İde ile, duyulur şeylerin İdelerle olan ilişkisine benziyen bir ilişki halinde bulunurlar. Demiştik ki, duyulur şeyler ifade ettikleri İdelere *katılırlar* (2), kendiliklerinden değil, fakat aksettirdikleri İdeler sayesinde vardırlar, bu İdelerden aldıkları realiteden başka bir realiteye sahip değillerdir; bir kelime ile âraz lar (les accidents) cevherlere (les substances) oranla ne ise, bunlar da İdelere oranla odurlar. Bunun gibi, aşağı kademeden olan İdeler, onları ancak görünen kopyalarıyle karşılaştırdığımız takdirde kendiliklerinden ve cevher gibi (substantiellement) vardırlar. En yüksek İde ile karşılaştırılınca, cevher olmaktan çıkarlar; kelimenin kesin anlamıyle, biricik mutlak olan İdenin, İyinin tavırları (modes) olurlar; yıldızların güneşin doğmasıyle kaybolması gibi, anlaşılır âlemin bu güneşinin karşısında onların bireysel varlıkları ortadan kalkar.

Şu halde İdeler aynı zamanda hem bireydirler, kendiliklerinden var olan atomlardır, hem daha üstün bir birliğin üyeleridirler. Platon'da İdelerin birliği ve bağlılığı prensibi, onların bireyliklerinin kabulünden üstün gelmektedir; öğrencilerinde aksine, onları bir atom ve ayrı bir kişi gibi oluşturan nite-

(1) *Parmenides,* 132. — *Timaios,* 48.
(2) *Phaidon,* 100.

likleri, birliklerinin zararına olarak gittikçe belirgin bir şekil almıştır [1]; üstat için henüz tamamıyle akıcı ve saydam olan şey, okulda kalınlaşıyor ve âdeta billûrlaşıyor; o derece ki Lykeion, Akademia'ya, maddî âlemi tamamıyle faydasız ikinci bir maddî âlemle çoğalttığını söyliyerek itiraz edebilmiştir. Platon'un İdeleri o kadar iyi bir birlik, bir organizma oluşturuyorlar, o kadar iyice ortaklaşa bir hayat yaşıyorlar ve onları ayrı birer varlık yapacak şekilde birbirlerinden ayırmak o kadar imkânsızdır ki [2], onlar, zaman ve mekândan, yani asıl ayıran, bireylik kazandıran, kişileştiren şeyden bağımsızdırlar. Şüphesiz, Platon gökten, onların bulunduğu bir yer gibi söz ediyor ve onları tanrısal saflıklarında temaşa etmek için oraya kadar yükselmek gerekir diyor [3]. Ama, bu gök hiç de fizik evrenin bir kısmı değildir. İdelerin yeri, eşyanın yeri değildir (*aisthetos topos*); bu kendi türüne özgü (*sui generis*), İdelerin özüne uygun bir yerdir; yani idealdir, anlaşılırdır (*noetos topos*); İdelerin yeri zihindir (*nous*), yani *İde*'nin kendisidir. İdenin kendinden başka yeri yoktur; o Demokritos'un atomları gibi, boş mekân sayesinde değil, kendiliğinden vardır (*auto kath'auto*). Materyalizme bundan daha azametli bir şekilde meydan okunamaz; realitenin bir şartı saydığımız mekân, aksine, gerçeksizlik, zayıflık, güçsüzlük nedenidir. İde gerçektir, çünkü *bir*'dir, *yer kaplamaz*, ve çünkü birlik, gücü, kudreti, gerçekliği meydana getirir. İmdi İdede sanki matematik bir noktada toplanmış gibi olan şey, mekân ve zamana dağılmış, farklı bin yere ve bin âna saçılmış, şu halde zayıflamış, fakirleşmiş, bir ölçüde yok olmuştur (*me on*). Gerçek âlemin zavallı bir gölgesi yaptığımız İde ile karşılaştırılınca, sizin sözde gerçek âleminizin kendisi, sizin bu kelimeye verdiğiniz değersiz anlamda bir ideden (fikir), yani bir gölgeden, bir yokluktan başka bir şey değildir. Âlem rölatif olandır, İde mutlak olandır (*kath'auto on*).

Eğer İde mutlak olan ise, Platon'un sık sık ve, görünüşe göre, en farklı anlamlarda gerek çoğul, gerek tekil olarak bahsettiği Tanrı nedir? *Timaios*'ta [4], yaratıcı (*o demiourgos*), ezelî ve ebedî Tanrıdır (*on aei theos, o theos*); onun ilk olarak yarattığı şeyler (yıldızlar, gök ruhları) *theoi, ouranion theon genos* adını alıyorlar; nihayet duyulur âlem meydana gelmekte olan bir tanrıdır (*esomenos theos*). Apaçıktır ki *olacak olan tanrı* ve yaratılan tanrılar, resmî politeizme aykırı gelmesin diye ortaya atılmıştır ve yaratıcı

(1) İdelerin bu cevherleştirilmesi (substantialisation) daha *Sophistes*'te görülmektedir ve birçok kez bu dialogun Platon'un olmadığına bir delil diye kullanmıştır (bak. Schaarschmidt, *sözü geçen eser*).

(2) *Menon*, 81.

(3) *Phaidros*, 247.

(4) *Timaios*, 28, 34, 41, çeş. yer.

olan yalnız gerçek Tanrıdır. Fakat tam anlamıyle Tanrı olan bu Tanrı da mutlak görünmüyor; yaratırken, ezelî ve ebedîye (*to aidion*) bakıyor ve onu eserine örnek olarak alıyor. İmdi, ezelî ve ebedî, İde'dir, İyi'dir. Şu halde kopyacı taklit ettiği örneğe bağlı olduğu gibi, yaratıcı da, İdeye *bağlı*'dır. En yüksek ve mutlak Varlık olması için, örneğinin aynı, yani İdenin kendisi, kişileşmiş İyi olması gerekir. Bir orta prensip hipotezi, Platon için İde ve Madde düalizminden doğan bir zorunluluk ise de, bir modele göre çalışan bir işçi gibi düşünülen demiurgos'un, hikâyenin mitik (mythique) kabuğuna ait bir şey olduğu yine de âşikardır; yaratıcı ve yaratılanın modeli, Demiurgos'un kişileşmiş şairane şekli olduğu yaratıcı İdede birleşmektedir. Tanrı ve İde Platon'da o kadar birleşmektedirler ki, bazan Tanrı İdeden, bazan İde, her şeyin ezelî ve ebedî kaynağı olan Tanrıdan çıkar. Eğer Tanrı, İdenin bazan aşağısında, bazan yukarısında gibi gösteriliyorsa, bizim için ortasını almaktan ve Platon'un Tanrısının ne İdeden aşağı, ne ona üstün olduğunu, ama onunla bir olduğunu, etkileyen, şekil veren, yaratıcı olarak düşünülen İdenin ta kendisi olduğunu söylemekten başka yapacak şey yoktur. Demiurgos'un ve mutlak İdenin bir ve aynı şey olduğu, zaten Platon'un İyiye ve en yüksek Varlığa verdiği sıfatlardan açıkça anlaşılmaktadır. Kısa bir karşılaştırma bizi buna inandırmaya yeter. Nasıl ki, güneş duyulur âlemde bulunan en yüksek şey ise, bunun gibi mutlak İde de (İyi, Bir) mânevi âlemde *bulunan en yüksek şey*'dir [1]. Mertebe ve kudret itibarıyle hattâ varlığın, hattâ cevherliğin (la substantialité) üstündedir [2]. Doğru ve güzel olan her şeyin nedeni, duyulur düzende ışığı ve güneşi, mânevi düzende hakikati ve aklı meydana getiren *biricik* ve *çok kudretli* nedendir. Öte yandan, tanrıların Tanrısı, bize, âlemde İyinin ezelî ve ebedî nedeni gibi, yanında her türlü insan felsefesinin eksik kaldığı en yüksek bilgelik, en yüksek adalet gibi, eşyanın başını, ortasını, sonunu yöneten, hem kanun koyan, hem en yüksek kanun gibi, maddeye ve kötülüğe dair hiçbir şey bilmiyen sâf akıl gibi gösterilmektedir [3]. Şu halde Platon'un Tanrısının, İyinin mutlak İdesi olduğu noktasında en küçük bir şüpheye bile yer kalamaz. Bu, onun Tanrısı, İde olduğundan, bir realite değildir demek midir? Aksine İde ve *sade İde olduğu için,* en yüksek realitedir; çünkü Platon'un görüşüne göre, gerçek olan yalnız İdedir.

İde tam anlamıyle mekânda olmadığından, ama tabiî yeri, âdeta doğum

---

(1) *Devlet,* VI, 508 d.

(2) *Aynı eser: Ouk ousias ontos tou agathou all'eti epekeina tes ousias presbeia kai dynamei hyprekhontos.*

(3) *Devlet,* IV, 506 ve d.; VII, 517: *Panton aute (e tou agathou idea) orthon te kai kalon... ousia aidios tes t'agathou physeos aitia... en te orato phos... tekousa, en te noeto... aletheian kai noun paraskhomene.*

yeri olarak zekâda bulunduğundan, bize dışardan gelemez [1], ve onu duyumdan çıkarmak yanlıştır. Mutlak İde ve onunla beraber bütün öteki İdeler, ilk önce zihinde bulunmaktadır; onun cevherini oluştururlar. Fakat önce orada gizli bir haldedirler ve biz bunun farkında değiliz. Duyular, bizim dışımızda bulunan kopyaları göstererek, içimizde bulunan asılları bize âdeta *hatırlatırlar (anamnesis).* Duyum İdeleri *uyandırır,* onları asla *meydana getirmez.* Farkında olmaksızın *a priori* olarak sahip bulunduğumuz İdeleri bize hatırlatmak; işte onun görevi bununla sınırlıdır. Kaldı ki, duyular aldatıcıdırlar ve bize hakikati vermek şöyle dursun, bizi ondan uzaklaştırırlar. Ona götüren biricik metot, ilk kaynağı sevgide (*eros*) olan usavurmadır (*noesis*). Bilim sevgisi, genel olarak sevginin özel bir şeklinden başka bir şey değildir; bunun da esası, bu duyulur âleme sürülmüş ve sanki yurt acısından ıstırap çeken ruhun mutlakla birleşmek, ışığın ve hakikatin prensibini karşı karşıya temaşa etmek için duyduğu büyük istektir ki, tabiî sevgilerde, dostlukta, estetik zevkte kendini tatmin etmeye çalışır [2]. Ama insan şekillerinde cisimleşmiş olan İde, sanatın maddîleştirdiği İde ona yetemez. Ona gerekli olan, saf İde ve onun doğrudan doğruya, vasıtasız, saf düşünce ile temaşasıdır. Âşığın ve artistin coşkunluğu, filozofun bulunmuş hakikat, ideal güzellik, mutlak iyilik karşısındaki coşkunluğunun zayıf bir başlangıcından başka bir şey değildir. Ama filozofun bu ideal gayeye vardım diye övünmemesi gerekir, çünkü mutlak hakikat yalnız Tanrıya özgüdür [3]. Kendisi mutlak hakikat *olduğu* için mutlak hakikata *sahip bulunan* Tanrının varlığının farkında bile olmayan kültürsüz adam, onu aramaz; hakikatin araştırılması (*philosophia*), yukardan gelen ışıkla aydınlanmış insanın ayırt edici özelliğidir.

Platon mistik ve rasyonalist: burada aykırılık yoktur. Rasyonalizm ve mistisizm, birbirine ulaşan iki uçdur. Gerçekten de, idealist rasyonalizmle kullandığı dedüktif metot, hareket noktası olarak keşfettirici bir esine tamamıyle benzediği ve, deyim yerindeyse, sıçrıyarak analizin evrelerini atladığı için, haklı olarak mistik diyeceğimiz bir tür seziş olan mutlak bazı prensiplerin *a priori* algılanmasına dayanır. Platoncu idealizm, filizleri olan Ploti-

(1) Kesin olmak istenirse: *O bize gelmez,* vs. demek bile doğru değildir; şöyle söylenmelidir: *İde'nin bilgisi, kavram (logos) bize gelmez,* vs.; çünkü İde zihnimizin kavramlarından bağımsız olarak vardır; O, *oude tis logos oude episteme* değildir (s. 54); ne gelir ne gider; *bizim* zihnimize *gelen, olan,* meydana gelen, gelişen, duyulur şeyler gibi ancak ezelî ve ebedî İdelerin solmuş kopyaları olan yalnız bizim kavramlarımızdır *(ennoemata) [Mağara istiaresi, Devlet,* VII].

(2) *Phaidros,* 242 ve d.

(3) *Phaidros,* 388: *To men sofon... emoi ge mega einai dokei kai theo mono prepein.*

nos'un, Spinoza'nın, Schelling'in sistemleri gibi, mistik bir hareketle başlıyor ve sonuçta bir dine varıyor (1).

2. TABİAT

İde'den varlığa, dialektikten fiziğe geçiş, Platon için kolay değildir. Eğer İde kendi kendine yetiyorsa, anlaşılır âlem mükemmel *varlıklar*'dan oluşan bir sistemse, İde'nin *yanında,* zorunlu olarak mükemmel olmıyan duyulur bir realiteye ne lüzum var? Önüne geçilemez bir şekilde kötülüğe mahkûm olan madde âlemi niçin olsun? Aslın yanında, tanrısal tamlığında onu tekrar edemiyecek olan kopyalar niye var? Açıktır ki, Parmenides'i rahatsız ettiği gibi, gerçek âlem Platon'u da rahatsız ediyor; çünkü o, sade İde ile açıklanamayan, zihin kadar gerçek ikinci bir prensibe ihtiyaç gösterir: madde. Madde âleminin varlığını kabul etmek, İdenin mutlak monizminden vazgeçmektir; İdenin, varlığın ancak yarısı olduğunu itiraf etmek, sansüalizme ve materyalizme bir imtiyaz vermektir. Bununla beraber duyulur âlem, inkâr edilemez, kaba, açıklanması gereken olgu olarak meydanda duruyor: şüphesiz eksiklerle dolu, ama her şeye rağmen, düzen ve âhengi idèalist için olduğu gibi materyalist için de tükenmez bir hayret konusu olan yüce sanat eseri. Âlemin sırrını tamamıyle aydınlatmak, insan zihni için imkânsızdır. Ama o, yine de, gücüne göre onun derinliklerine inmeye çalışmaktan ve durmaksızın tatmin edici bir çözüm aramaktan geri kalmamalıdır. Bu çözümün anahtarını Platon tanrısal iyilik fikrinde buluyor, ve zihninde idealden gerçeğe (2) geçiş, bu araç ile oluyor. İde mutlak iyidir; Tanrı en yüksek iyiliktir. İmdi iyi, iyilik, iyiyi meydana getirmemezlik edemez. Şu halde Tanrı için yaratmak, İde için kendi kendini tekrar etmek, asıldır (3).

İde biricik varlık olduğundan, onun dışında ancak yokluk (*me on*) vardır. Ama en yüksek varlık olmak bakımından o aynı zamanda en büyük faaliyet, kendini yokluğa geçiren *varlık*'tır. Şu halde yokluğun karşısında İde, yaratıcı, neden, irade, şekil verici prensip oluyor; o kadar ki, yokluk da varlığa benzer bir hale geliyor (*toiouto ti oion to on*), ve İdenin mutlak varlığına katılıyor (*koinonia, metheksis*). Böylece yokluk, İde'nin, kendine benzer bir şekilde, mümkün olduğu kadar mükemmel, tam, tanrısal, bir görünen âlem

---

(1) Bak. Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient* (çev. Nolen), *De l'inconscient dans le mysticisme* adlı bölüm.

(2) Kelimenin nomaninalist ve âdi anlamıyle *gerçek*.

(3) *Timaios*, 29 E.

yapmak için İde'nin kullandığı ilk madde oluyor: Platon'u izleyenlerin söyliyecekleri gibi *madde (hyle)* oluyor. Filozofumuza göre, madde cisim değildir, fakat İde'nin şekil verici etkisiyle cisim olabilen şeydir. Cisim belirli, sınırlandırılmış, nitelendirilmiş ve nitelendirilebilen şeydir; yalnız başına ve İde'nin kendine verdiği şekillerden ayrı olarak düşünülen madde, belirsizin ta kendisidir (*to apeiron*); o, her türlü pozitif nitelikten yoksun olduğundan, pozitif herhangi bir terimle ifade edilemez; çünkü *her terim belirler;* o tanımlanamayan (*aoriston*), şekilsiz olan (*amorfon*), görülemiyendir (*aoraton*). Fakat belirsiz, kendiliğinde şekilsiz ve görülemez olduğu halde, İde'nin şekil verici etkisiyle, mümkün bütün şekilleri ve bütün nitelikleri (*pandekhes*) almaya, duyulur bütün şeylerin anası (*en o gignetai to gignomenon, ta panta dekhomene*), evrensel kap (le récipient universel) [*deksamene*] olmaya yeteneklidir. O, mekânla ve cisimlerin yeriyle bir ve aynı şey olmaktadır (*khora, topos*) [1]. O, İdenin meydana getirdiği, Tanrının yarattığı şey değildir; çünkü: 1. varlık yokluğu meydana getiremez, madde ise yokluktur (*me on*); 2. yaratmak, etkilemektir; imdi her etki, üzerinde işlediği ve etkisini alan bir şeye gerek gösterir (*paskhon*); şu halde tanrısal faaliyet maddeye gerek gösterir ve asla onu yaratamaz. İde'nin yaratıcı faaliyetinin şartı olan (*synaition*) madde, Tanrı kadar ezelîdir (coéternelle). Maddenin ezelî olması İde'nin yüksek azametinden bir şey eksiltmez (*basileia*); bundan dolayı İde, en yüksek varlık olmaktan çıkmaz; oysa maddenin ezelî varlığı, ezelî yokluğa denktir.

Ezelî madde mutlak İde'nin kendisini sınırlamıyorsa da, hiç değilse onun âlemdeki etkisini sınırlar. Bu etkinin *sine qua non* (zorunlu) şartı olduğu gibi, onun ezelî engelidir. O, şüphesiz pasiftir, fakat pasif oluşu mutlak olarak her türlü etkiye kendini bırakması şeklinde görünmez. Yardımı bir direnmedir. Şekilsiz ve sınırsız olduğundan, ezelî ve ebedî artistin ona vermek istediği şekilden, sınırdan, *tam*'lıktan nefret eder ve buna karşı direnir; bu direnme atalet, ağırlık, orantısızlık, çirkinlik, budalalık şeklinde kendini gösterir; yokluk olduğundan, varlığın devamlı inkârı olduğundan, pozitif, sabit, değişmez her şeyden nefret eder ve bunlara karşı direnir; o, durmaksızın Tanrının eserini yıkar. Bir taraftan eşyanın mükemmel olmamasının, maddî ve mânevî kötülüğün, ve öte yandan, onların sebatsızlığının, tabiatın en büyük kanunu gibi olan sürekli değişmenin ilk nedenidir.

(1) Aristoteles, *Phys.*, IV, 2: *Dio kai Platon ten hylen kai ten khoran to auto phesin einai en to Timaio... omos ton toponkai khoran to auto apephenato...* (Bunun için Platon *Timaios*'ta madde ve mekânın aynı şey olduklarını söylüyor... Nasıl ki yer ve mekân aynı şey görünmektedir...). — *Madde ve mekân* kavramlarının Platon'da birbirinin aynı oluşu hakkında, bak.: H. Siebeck, *Yunan felsefesi hakkında araştırmalar* (alm.), 3. bas., Friburg. 1889, ve C. Baeumker, *Problem der Materie*, Münster, 1890.

İdeal yahut baba prensibin, maddî yahut ana prensip ile birleşmesinden kozmos, biricik oğul ve görünmez Tanrısallığın hayali (*uios monogenes, eikon toi theou*), gelecek tanrı (*esomenos theos*), rölatif mükemmelliği evrenin Babasını hatırlatan (*poietes kai pater tou pantos*) görünen tanrı (*aisthetos theos*), İde'lerin ezelî ve ebedî organizmini (*zoon aidion*) olabildiği kadar sadakatle tekrar eden canlı varlık (*zoon*) doğar; bunun, 1. kadere (la fatalité) [*anangke*] bağlı olan bir bedeni (*soma*); 2. kendisinde düzenleyici bir zekânın (*nous, zoon ennoun*), son bir gayenin, erişilecek bir maksadın [*telos*] görüldüğü aklî bir içeriği, bir anlamı; nihayet, 3. kendisini oluşturan zıt prensiplerin gizli bağı olan ve görevi maddî âlemi İde'ye bağımlı kılmak, kör zorunluluğu aklın güvencesi altına koymak, onu yaratıcının son niyetine hizmet ettirmek olan ruhu (*psykhe, zoon empsykhon*) vardır. Evrenin bedeni, tasarlanabilen en güzel şekil olan ve onu en çok anlaşılır örneğine benzeten küre şeklindedir. Ekseni etrafında dönerek ve böylece durmaksızın kendi bulunduğu yere gelerek, en mükemmel, mümkün bütün hareketler içinde İde'nin ezelî ve ebedî sükûnetine en çok benziyen ve onun hareketsizliğini en iyi taklideden hareketi yapar. O mükemmeldir (*teleion*), ebedî olarak gençtir (*ageron*) ve hastalık tehlikesinden korunmuştur (*anoson*); çünkü, kendisinde tabiat güçlerinin hepsini topladığından, hiçbir bir güç onun üzerine yıkıcı bir şekilde etki yapamaz. O, yaratıcı İde ile aynı şekilde ebedî değildir, fakat en çok ebedîliğe benziyen şeye sahiptir; sonsuz bir zamana sahiptir. *Nous* yahut evrenin ruhu, yani yapılışında kendini gösteren niyet veya, bir kelime ile, gayesel nedeni, iyi İde'sinin mümkün olduğu kadar tam bir şekilde meydana getirilmesi yahut, bizim deyimimizle, gerçekleşmesidir. Nihayet, âlemin ruhu, karmakarışık maddeyi ahenk ve oranın (*analogia*) kanunlarına bağlı kılan Sayı'dır [1].

Gayesel nedenleri inkâr etmekle, atomcu materyalizm, âlemin bir anlamı olduğunu, bir fikri gerçekleştirdiğini inkâr ediyor. Platoncu idealizm, Anaksagoras'ın *nous*'unu ciddiye alarak, kozmogoni'yi baştan aşağı teleolojik bakımından görüyor. Fizik nedenler kabul ediyor, ama bunları, kendilerine araç, bilmiyerek âlet hizmetini gördükleri gayesel nedenlerin emri altına koyuyor. İlk önce, bu hususta Platon'un Empedokles'e uyarak kabul ettiği elemanlar, gayesel nedenlerle açıklanır: ateş, görme aracı olarak, toprak dokunma ile algılama aracı olarak. İki uçda bulunan bu iki elemanın arasına, aracı iki tane daha lâzımdır ve hepsi dört eleman olmalıdır; çünkü 4 sayısı,

(1) *Timaios*, 28 B, 31 C, 34 A, 39 D, 41 A, 92 B.

cisimliliği (la corporéité) gösterir. Gördük ki, gerçek pythagorasçı, her şeyden önce matematikçi olarak Platon, madde ile yerkaplamayı birbirinin aynı sayıyor ki bu da onun, Elealılarla birlikte, Demokritos'a göre madde ile birlikte bulunan boşluğu kabul etmemesi sonucunu veriyor. Madde mekânla aynı şey olduğundan ve mekân da her yerde olduğundan, Anaksagoras'ta olduğu gibi, maddeyi oluşturan cevherler arasında heterojenlik yoktur: her türlü içerikten ayrı olarak düşünülen mekânlar ancak dış kenarları, şekilleri ile birbirlerinden ayrılırlar. Esasen Pythagoras'ı izleyen Platon, burada istemiyerek Leukippos ve Demokritos'la aynı bir hipoteze varıyor. Madde homojen, fakat şekilleri itibarıyle birbirlerinden farklı zerrelere ayrılır. Yalnız bu şekiller, atomlarınki gibi, hiç de rastgele değillerdir; tamamıyle geometrik, yani aklî, ideal, gayesel yüksek bir bilgeliğin sonucudurlar. Katı eleman küplerden, su yirmi yüzlü şekillerden, esir piramitlerden meydana gelir.

İlk madde, sonra yapılacak yapılar için bir kez hazırlanınca, tanrısal mimar bundan ilk olarak yıldızları, önce sabit yıldızları, sonra gezegenleri, daha sonra Dünyayı meydana getirir; bunlar yaratılmış ve —şu halde— kendiliklerinden ölümlü tanrılardır; ama yaratıcının lûtfu sayesinde, ölmezlik niteliğini kazanırlar. Onun emri üzerine, bu tanrılar, ve özellikle hepsinden daha saygıya lâyık olan Dünya, organlaşmış varlıkları ve ilk olarak, yaratmanın şaheseri olan ve dünyadaki her şey kendisi için hazırlanmış bulunan erkek insanı meydana getirirler; bitkiler beslemek *için*, hayvanlar düşmüş ruhlara mekân olmak *için* yaratılmışlardır. Kadın, Dünyanın ilk çocuğu olan erkek insanın aşağı bir şeklidir. Makrokozmos'un minyatürü olan insan, içinde her şeyin belli bir maksatla ve akıl için düzenlenmiş bir bedenle çevrilmiş bir ruhun içerisinde bulunan bir zekâdır. Aklın merkezi olan kafa yuvarlaktır; çünkü bütün şekillerin en mükemmeli olan bu şekil, mükemmel olana biricik lâyık olan şeydir. Bütün organizmi yönetmek *için* kafa, vücudun en yukarısına konulmuştur. Vücut yürümek *için* ayaklara ve kendisine hizmet etmek *için* kollara sahiptir. Yüksek tutkuların merkezi olan göğüs, bu tutkular aklın emirlerine yakın olsunlar *diye*, kafanın aşağısına konulmuş, ama onunla karışmaması için, boyunla ondan ayrılmıştır. Nihayet kaba iştihalar, diyaframla yüksek tutkulardan ayrılmış olarak karında bulunurlar. Bu iştihaları aklın ve yüksek tutkuların eğemenliği altına almak *için* (1), tabiat bu kısma, düşüncelerimizin hayalini bir ayna gibi yansıtmaya yarıyan düz

(1) Bütün bu ayrıntılar *Timaios*'tan alınmıştır. Okuyucuya tabiata uygulanan gayesel nedenler teorisinin klasik bir örneğini vermek maksadıyle, bunları tekrar ediyor ve bu *için* ve *diye*'lerin altını çiziyoruz: bu teori, bir hakikat esası içermekle beraber, olguların gözlenmesi yerine rüya ve fanteziyi koymakla, yüzyıllar boyunca fizik bilimlerinin ilerlemesine engel olacaktır.

ve parlak organ olan karaciğeri koymuştur. Bu, acı bir madde ve tatlı bir maddeden meydana gelmiş olup, birisiyle düzensiz eğilimleri zapturapt altına alır ve, isteklerimiz akla uygun olduğu vakit, ötekini salgılar; bundan başka, bazı zamanlarda, gaipten haber vermek hassasını kazanır. Nihayet, kendi üzerine kıvrılmış barsağın ölçüsüz uzunluğu da gene ahlâkî bir gaye içindir: yiyeceklerin vücuttan çok çabuk çıkmalarına ve dolayısıyle ruhun kendisindeki bilgelik sevgisini ve vicdanın sesini boğacak olan sürekli ve çok fazla bir gıda arzusu duymasına engel olur. Sonuç olarak, insan vücudu, ruhun ahlâkça iyileşmesi için kurulmuş ve düzenlenmiş bir ıslah ve terbiye evidir.

İnsan ruhu, bir emanasyonu olduğu âlemin ruhu gibi, ölümsüz ve ölümlü elemanları içerir; yahut, daha doğrusu, onları birbirlerine bağlar, onların bağıdır, İde ve maddenin bireyle birleştikleri orandır. Ölmez eleman, zekâ yahut akıldır (*to logistikon meros*); esas itibarıyle beden hayatına bağlı olduğu için ölümlü olan eleman, organik iştihalardır (*to epithymetikon*); tam anlamıyle ruhu ve onun bireyselliğini oluşturan bu iki eleman arasındaki bağ, irade, enerji, cesarettir (*to thymoeides*). Zeki ruhun (l'âme intelligente) ölmezliği: 1) her türlü bozulmayı imkânsız kılan basitliğinin; 2) yaratıcının iyiliğinin; 3) bizzat hayatın prensibi olması ve varlıktan yokluğa geçişin imkânsız olmasının sonucudur. Gene zeki ruhun ölmezliğini kanıtlayan şey, doğrudan doğruya anlaşılır âlemle temasa gelmek üzere filozofun, vücuttan ve vücudun bağlarından kurtulmak için duyduğu istektir; her zaman ve her yerde, hayatın ölümü ve ölümün yeni bir hayatı doğurmasıdır; *anamnesis*'le kanıtlanan ruhun önceden varlığıdır (eğer ruh bedenden önce var idiyse, onun bozulmasından sonra niçin var olmasın?); ruhu İde'lere bağlıyan akrabalıktır (anlaşılırı tasavvur ettiğinden, ruh onunla bir cinsten ve akraba, yani konusu gibi ölmez olmalıdır); nihayet, vücut üzerinde eğemenliğidir (bazı pythagorasçıların iddia ettikleri gibi ruh, beden fonksiyonlarının yalnızca bileşkesi olsaydı böyle bir eğemenlik düşünülemezdi). Ölmezlik esasen aklın imtiyazıdır. *Epithymetikon* buna hak iddia edemez ve iradenin kendisi, organlaşmaya bağlı olması bakımından, bunun dışında kalır (1).

Ruh sorunu fiziğe ait olduğu ölçüde, tamamıyle kesin bir biçimde çözülemez. Gelip geçen şeyin bilimi yoktur. Biricik kesin bilim, İdelerin bilimidir, çünkü yalnız onlar ezelî, ebedî ve zorunludurlar. Fizik alanında ihtimalle (le probable) yetinmek gerekir; bilim (*episteme*) bulunmadığına göre, onun yerine burada yalnızca inanca (*pistis*) dayanmak zorundayız (2).

(1) *Phaidon*, 61-107.
(2) *Timaios*, 51-52.

3. EN YÜKSEK İYİ

Tabiatın gayesi insan, ve insanın gayesi İde'dir. Antisthenes ve kinikler gibi, kabul ettiği prensiplerin sonuçlarına kadar giden idealist Platon, en yüksek iyiyi hazda değil, bizim Tanrıya gittikçe tam olan benzeyişimizde buluyor. İmdi Tanrı İyi, mutlak Adalet olduğundan, biz ona ancak adaletle (*dikaiosyne*) benziyebiliriz. Kötülüğün ortadan kalkması, diyor [1] Sokrates-Platon, mümkün değildir (çünkü zorunlu olarak iyiye bir zıt lâzımdır); öte yandan kötülük gökte (*en theois*) bulunamaz, fakat zorunlu olarak ölümlü tabiatı ve bizim toprağımızı kuşatır (*tonde ton topon peripolei eks anangkes*). Bunun için olabildiğince çabuk bu kötülük ocağından kaçmaya ve buradan tanrıların bulundukları yere yükselmeye çalışmalıyız (*khre enthende ekeise pheugein oti takhista*). Bu kaçış bizim Tanrısal varlığa olabildiği kadar tam olarak benzememizdir (*phyge deom oiosis to theo kata to dynaton*). İmdi Tanrıda adaletsizliğin gölgesi bile yoktur, o adalatin ta kendisidir; şu halde hiç kimse adaleti mümkün olduğu kadar geniş ölçüde uygulayandan daha çok ona benzemez [2]. Adalet esas erdemdir, *üç ruhun* herbirine ait erdemlerin anasıdır. Zekâ için adalet, düşüncenin *doğruluğundan* ibarettir (*sophia, philosophia*); irade için, cesaret (*andria*); duyarlılık için, ölçülülüktür. (*sophrosyne*) Bilgelik zihnin adaletidir; cesaret kalbin adaletidir; ölçülülük, duyuların adaletidir. Dindarlık (*osiotes*), bizim Tanrısal varlıkla olan ilişkilerimizdeki adalettir; bu genel olarak adaletle aynı anlama gelir.

Adalete varmak, ve bu sayede Tanrıya benzemek için, insana eğitim lâzımdır. O, yalnız başına buna varamıyacaktır. Eşyanın son gayesi olan adalet ancak kolektif insan veya devlette (*polis*) gerçekleşir. Platon'un ideal devleti, birey gibi, üç elemanı ve üç farklı sınıfı içerir: 1°. filozoflar; bunlar kanun ve yürütme gücünü, devletin zekâsını ve kafasını yöneten sınıfı oluştururlar; 2° askerler; bunlar devletin kalbi, savaşan sınıftır; 3° tüccarlar, zanaatkârlar, çiftçiler, köleler, hizmet eden sınıf; bunlar insan vücudunun aşağı kısımlarına atılan şehvetli ruha karşılıktır. Yöneten sınıfa bilgelik, savaşan sınıfa cesaret, işçi, tüccar ve hizmet eden sınıfa, onun için düşünen ve harbeden yüksek iki sınıfa itaat yaraşır. Kolektif insan yahut devletin gerçek bir birlik, büyütülmüş bir birey gibi olması için, özel çıkarların genel çıkarla bir olması, ailenin devlet içinde erimesi, bireyin mala sahip olmaktan çıkması gerekir. Bundan sonra çocuklar, büyük bir aile haline gelen devlete aittir-

(1) *Theaitetos*, 176.
(2) *Devlet*, X, 513.

ler. Çocukların babası devlettir [1]; onları büyüten gene devlettir. Üç yaşına kadar eğitim, sadece çocuğun vücuduna bakmaktan ibarettir. Üç yaşından altıya kadar, efsaneler anlatarak, onun ahlâksal eğitimine başlanır. Yedi yaşından ona kadar ,cimnastik, on birden on üçe kadar okuyup yazma, on dörtten on altıya şiir müzik, on altıdan on sekize matematik, on sekizden yirmiye askerlik talimleri. Yirmi yaşında, devlet, askerlik mesleğine elverişli olanlarla devlet yönetimine girmeye yetenekli olanlar arasında ilk bir ayırma işine başlar. Bu sonuncular otuz yaşına kadar bütün bilimleri derinden derine incelerler. Otuz yaşında, ikinci bir ayırma. En az sivrilmiş olanlar, yönetimin ikinci derecedeki yerlerinde görev alırlar; diğerleri, birçok yıllar boyunca diyalektikte ilerlerler ve eğitimlerini ahlâkla bitirirler. En yüksek iyinin bilgisini öğrendikleri için, devletin en yüksek mevkilerine geçmeye yeteneklidirler. Devlet, esas itibarıyle dünya üzerinde iyi ve doğruyu gerçekleştirmeye yarıyan bir eğitim kurumu olduğundan, sanata bile, ancak bir eğitim aracı ve iyinin hizmetinde olduğu ölçüde müsaade edecektir [2].

Kökten ve aşırı bir idealizmin bu sonuçları, bizi tekrar Platon'un ontolojisine götürür. Realite, —bunu hatırlamamız gerekir—, ona göre, duyularımızın gözlemlediği şekildeki eşyada değil (fenomenler), fakat onların kopyası oldukları ve akıl tarafından algılanan (tasarlanan) İdelerde veya örneklerde bulunur (numenler). Fenomen, bir *kopya*'sı olduğu İde-örneğe katıldığı ölçüde ancak gerçektir. İmdi, en yüksek, ve güneş fenomen âlemi için ne ise, görünmiyen varlıklar âlemi için o olan İde, mutlak iyiliktir, her varlığın ilk ve gayesel nedeni olan ve, dolayısıyle, tabiî bir ışık saçma ile meydana getirdiği varlıktan bile üstün ve ondan önce bulunan iyidir.

Bu ontolojiyi, *iyinin monizmi (le monisme du bien)* diye tanımlamak kabildir. Şüphesiz bu, felsefî dehanın meydana getirdiği en yüksek ve en saf şeydir. Gerçi eskidi, ama hiçbir zaman aşılamadı. Bizzat Kant dahi, fenomende kendiliğinde varlığı inkâr etmek ve onu duyusal ve zihinsel olarak ikili bir köke bağlamak, sonra pratik aklı teorinin hâkimi ve iyiyi doğrunun hâkimi yapmakla, aslında şiirden soyarak, Platon'u tekrar etmekten başka bir şey yapmıyor. Yeni bilim nominalisttir, ama ona göre *realizm*'in rölatif bir hakikati vardır. Bilimin konusu, genel, evrensel olandır, bireysel olgunun örnek-kanunu'dur. Örneğin, antropoloji bilgini, Ahmet ve Mehmet'le uğraşıyorsa, bu, *insan*'ın ne olduğunu öğrenmek içindir ve eğer fizikçi,

(1) Bu şekli çok garip bulmamak için şunu hatırlamak gerekir ki, henüz Yunan devleti siteden başka bir şey değildir. Esasen *Devlet*'in kabul ettiği komünizm, *Kanunlar*'da görülmemektedir.

(2) Bunun içindir ki tiyatro, Platon Devletinin dışında bırakılmıştır, çünkü kötülüğün zorunlu olarak iyi ile karıştığı bir âlemi bizim gözlerimiz önüne koyar (*Devlet*, III, 394-402).

ağaçtan düşen elmayla, havada uçuşan kar parçasıyle, uçurumdan yuvarlanan çığla ilgileniyorsa, bu, bu tek tek olaylar, onun kendi ağırlık teorisine örnek oluşturdukları içindir. Modern bilgin için, Platon için olduğu gibi, fenomen gelip geçer, fakat kanun kalır, ve bu anlamda, bireyden *daha gerçek* olur (*to ontos on*). Bu meselede hatâ, bireysele göre evrensele üstünlük vermek değildir; cinsi yahut örneği, aşkın bir antite (une entité transcendante) yapacak şekilde, onu metafizik bakımından ötekinden ayırmaktır; *aisthesis*'e göre *nous*'a üstünlük vermek değildir; ama *aisthesis* ve *noesis*'i birbirinden ayrılabilir, hattâ birbiriyle uyuşamaz iki metot yapmaktır. Örnek ve onu gerçekleştiren birey, kanun ve onun uygulanması olan fenomen, kendiliğinde, farklı iki bakımdan düşünülen bir ve aynı bir realiteden başka bir şey değildirler; gözlem ve muhakeme, ancak aynı bir metodun iki derecesinden ibarettir. Saf aklın yarattığı bir fizik, bir fizyoloji, bir anatomi düşünülemez. Evrenseli bireyselden çıkarmamız lâzımdır, çünkü o ancak oradadır. Eğer Platon ayrı, gerçekleşmiş, aşkın İde'nin kuruntusundan kurtulamamışsa, bunun sorumluluğunu taşıyan kısmen zamanındaki felsefe dilinin eksikliğidir. Farzedin ki *eidos* (görünüş, hayal, form, örnek) yerine, yeni bilimin o kadar alışkın olduğu *nomos* veya kanun kelimesini kullansın; bu takdirde *ayırıcı* (*séparatiste*) yönde gitmek onun için güç olacaktı. Fakat kullandığı dilden başka, Platon'da, filozofu İde'yi *gerçekleştirmeye* doğru götüren şair vardır. Kalem kavgası dolayısıyle Aristoteles ve samimî ama zeki olmıyan öğrenciler, üstadın bu *realizmini* abarttılar; ama bu realizm Platon'da vardır [1] ve bunun sonuçları şimdiden tahmin edilebilir. Kendiliğinden gerçek olan İde, artık meydana gelmek ihtiyacında değildir. Kozmos'u meydana getiren yol, varlık nedenini kaybediyor; bu, artık bir İde'nin meydana gelmesi değildir; bir tanrının düşmesidir. Eğer yaratma varsa, bu, İde'nin âdeta taşmasından ve varlığı, yani Platon'a göre, ruhsal varlığı, düşünceyi, zekâyı yaymasındandır; çünkü İde'den çıkan varlık, çocuğun annesine benzediği gibi, ona «benzemelidir». Kelimenin tam ve mutlak anlamıyle *var olmak* ve *zihin olmak* (düşünmek), bu bakımdan aynı şeydir. Âlemin gerçekte bir sembolden başka bir şey olmıyan bu açıklaması, eğer âlem hakikaten sırf ruhların bir toplumu, iyiliğin, adaletin, mükemmelliğin yeri olsaydı, belki yeterdi. Ama, o, varlık ve yokluğun (non-être), ruh ve maddenin, iyiliğin ve kötülüğün bir karışımıdır. Fenomeni oluşturan bu ikinci unsur, bu *yokluk* nereden geliyor? İde'den mi? İmkânsız. İde ancak *varlığı,* zekâyı, iyiyi doğurabilir. Şu halde bu, dünyanın yaratılmasına yardım eden, İde kadar ezelî ikinci bir prensiptir; iyinin monizmi, İde'nin ve maddenin düalizmi oluyor. Madde ile temasa gelince, İde, daha doğrusu, onun çocuğu olan zekâ, kirlenmiş, küçülmüş, fakirleşmiştir. Şu halde zekâ, maddeyi, tabiî düşmanı, küçülmesinin ilk nedeni,

(1) Bak. özellikle *Devlet,* VI, 509.

kötünün merkezi ve prensibi saymalıdır; ruhun hakkıyle anlaşılan menfaati, bir zincir olan bu vücuttan, bir zından, bir ceza yeri olan bu âlemden mümkün olduğu kadar çabuk ayrılmak olacaktır. Tabiatı soyut bir prensibe feda eden bir siyasetin kuruntuları, her türlü zevklerden uzak olma (l'ascétisme), keşişlik (le monachisme), yeni-platonculardа, gnostiklerde ve katoliklerde gördüğümüz maddeden nefret, gerçekleşmiş (realisée) İde'nin mantıkî sonuçlarıdır.

Akademia'da Platon'un yerine geçen Speusippos (347-339), Bir'i (İde) ve çok'u (madde), birini ve diğerini içerecek olan somut bir prensiple birbirine bağlamak gereğini anlamış görünüyor; zira, yeni platonculuğun ruhu olacak olan pythagorasçı emanasyon, gelişme, dizi fikrine büyük bir önem veriyor ve Platon'un aksine, mükemmelliğin ilk ve soyut birlikte değil, fakat açılmış, farklılaşmış, organize birlikte olduğunu öğretiyor [1]. Fakat Platon'un adına karşı duyulan saygı ve okul başkanı (scolarque) sıfatı, üstadın düşüncesini tarafsız bir eleştiriden geçirmesine engel oluyor [2]. Ksenokrates, Polemon, Krantor, yerine şüpheci Arkesilaos'un [3] geçeceği Krates için de durum böyledir. Akademia idealizmini eleştiren ve onu somut spiritüalizm istikametinde değiştiren, Platon'un en değerli öğrencisi ve yeni bir okulun şefi Aristoteles olmuştur.

§ 17. — Aristoteles

Aristoteles [4] 385 te, Atos dağından çok uzak olmıyan Stageira'da doğdu; Makedoya Kıralı Philippos'un hekimi ve kendisi de, hekimlik sanatı ba-

---

(1) Aristoteles, *Met.*, XII, 7: *To kalliston kai to ariston me en arkhe einai* (en iyi ve en güzel başlangıçta değillerdir), krş. §65.

(2) Cicero, *Acad. post.* I, 9, 34.

(3) Bak. §21.

(4) Aristoteles'in *Tüm eserleri:* Berlin basımı 4 ciltte, ilk ikisi yunanca metni (rec. Em. Bekker), üçüncüsü latince bir çeviriyi ve dördüncüsü bellibaşlı yorumcuları kapsamaktadır (coll. Chr. Aug. Brandis, 1831-36). — Didot basımı, Paris, 1848-57. — Tauchnitz bas., Leipz., 1831-32, 1834. — *Metafizik, Pierron* ve *Zévort* tarafından, 2 c. Paris, 1850; *Politika, Mantık, Etika, Poetika, Meteoroloji, Fizik, Metafizik,* Barthélemy Saint-Hilaire tarafından, Paris, 1837 ve d. Fransızcaya çevrilmiştir. — Bakınız: Hermann Bonitz, *Aristotelis Metaphysica,* 2 c., Bonn, 1848-49. — C. L. Michelet, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique,* Paris, 1837. — Félix Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote,* Paris, 1837. — Jacques, *Aristote considéré comme historien de la philosophie,* Paris, 1837. — Jules Simon, *Etudes sur la théodicée de Platon et d'Aristote,* Paris, 1840. — H. Bonitz, *Aristotelische Studien,* Viyana, 1862-66. — Aynı, *Index Aristotelicus,* Berlin, 1871.

badan oğula geçen bir ailenin evlâdı olan Nikomakhos'un oğludur [1]. Doğduğu çevre, onu deneysel araştırmaya ve pozitif bilime önceden hazırlamıştı. 367'de Atina'ya tahsile gitti ve orada ihtiyar Platon'un önce öğrencisi, sonra başarılı rakibi oldu. 343'ten 340'a kadar Philippos'un oğlu İskender'in hocalığını yaptı: bu feyizli ilişki, ona değerli koleksiyonlar sağladı ve onun tabiat bilimlerinin babası olmasına yardım etti. 334'ten itibaren Atina'da Lykeion (Lise) yollarında ders verdi; okulun adı ve öğrencilerine verilen *peripatetik*'ler veya *geziciler* adı buradan geliyor. İskender'in ölümünden sonra Makedonya taraftarlığı ve ateizm ile suçlandırıldığından Euboia (Eğriboz) adasında Khalkis'e çekilmek zorunda kaldı ve 322'de orada öldü.

Aristoteles'e mâledilen yazılar, eski çağda bilinen bilimlerin hemen hepsine, yani filozofun bizzat kendisi tarafından ortaya atılan sınıflamaya göre [2], hakikati konu olarak alan *teorik* bilimlere (matematik, fizik ve teoloji yahut ilk felsefe), faydalıyı konu olarak alan *pratik* bilimlere (etik, siyaset, vb.) ve güzeli konu olarak alan *poetik* bilimlere aittir. *Kategoriler, de interpretatione (Peri ermeneias),* iki *Analitik, Topikler,* vb. *Organon* adı altında toplanarak, Aristoteles'in mantığın gerçek yaratıcısı sayılmasına neden olmuşlardır. Bu, ilk kez mantığın bütün unsurlarını o bulmuş demek değildir; elealıların, sofistlerin, sokratesçilerin tartışmalarında, aklın, önce içgüdüsel olarak kullandığı metotların yavaş yavaş farkına vardığını gördük; böylece, çelişme prensibi, yeter neden (raison suffisante) prensibi, *principium exclusi tertii, dictum de omni et nullo* gibi başlangıç aksiomları ve şüphesiz tasımın daha özel kurallarını da dile getirmeyi başarmışlardı; ama bu unsurları sıraya koymak, tamamlamak ve bunlardan şöhretinin en esaslı nedeni olan dedüktif mantık sistemini meydana getirmek için, Aristoteles'in dehası lâzımdı [3]. Fizik ve tabiî bilimler, *Fizik, De coelo, De generatione et corruptione, Meteorologia, De anima, Parva naturalia, Hayvanların tarihi, Hayvanların kısımları hakkında, Hayvanların doğuşu hakkında* vb. adlı kitaplarla parlak bir surette temsil edilmişlerdir. İlk nedenler hakkında bir dizi eser, tam anlamıyle felsefeye aittir; bir *diaskevastes* (Homeros'un manzumelerini toplıyan gramercilere verilen isim) bunları 14 kitaplık bir tek eser halinde toplamış ve *fizik kitaplarından sonra*'ya (*meta ta physika*) koymuştur ki, Aristoteles'in bilmediği ve bundan sonra teorik felsefeye verilen *metafizik* adı buradan geliyor. Ahlâk ve siyaset *Nikomakhos Etiği, Magna moralia, Eudemos Etiği* ve *Politika*'nın sekiz kitabında, nihayet, hitabet ve şiir

(1) Bu aile kaynağını Asklepios'un bir oğluna kadar çıkarıyordu. Eski hekimliğin en büyük adı olan, Sokrates ve Platon'un çağdaşı Kos'lu Hippokrates, bu Asklepiades'ler soyuna mensuptur.

(2) *Metafizik,* VI, 1, 9.

(3) Aristoteles'in mantığı için, bak. Trendelenburg, *Elementa logices Aristoteleæ,* Berlin, 1836; 4. basım, 1852.

sanatı (la poétique), bu isimlerle tanınan eserlerde incelenmiştir. Şu halde Aristoteles'in eserleri, hepsi birden, Milâttan önce IV. yüzyılda insan bilgisinin hakikî bir ansiklopedisini oluşturmaktadır (1).

Aristoteles felsefeyi, evrenselin bilimi (la science de l'universel) [*e katholou episteme*] diye tanımlar. Her hakikî bilim, toplu bir görüş, genel bir teoridir, veya hiç olmazsa, böyle olmak ister; şu halde ne kadar özel bilim varsa, o kadar kısmî *felsefe (philosophiai)*, genel felsefe tarafından belirtilen, özetlenen ve bir sistem haline konan bir veya çok olgu grupları hakkında o kadar toplu teori vardır. Buna karşılık, tam anlamıyle felsefe veya ilk felsefe (*prote philosophia*), ayrı, başka bilimlere (ikinci felsefe) göre düzenlenmiş özel ve belli bir konusu olan bir bilimdir; bu konu, kendiliğinde varlık (l'être en soi), mutlak, Tanrıdır; fakat aynı zamanda bütün özel bilgileri kucaklıyan ve özetleyen evrensel bilimdir; şu anlamda ki, onun konusu olan Tanrı, bütün bilimlerin prensiplerini ve var olan her şeyin ilk nedenlerini kendinde toplar ve içerir (*e ton proton arkhon kai aition theoretike)* (2).

Sofistler ve şüpheciler tarafından inkâr edilen bilimin mümkün olup olmaması, Aristoteles'e göre hiçbir şüpheye yer vermez. Varlıklar içinde yalnız bizim aktif zihne (l'intellect actif), yani bizzat Tanrıya, ve onun vasıtasıyle, mutlakın bilgisine iştirakimiz vardır; yalnız biz konuşma yeteneğine sahibiz. Dille, eşyayı tasarladığımız şekilde ifade ederiz (*kategoroumen*); akılla onları oldukları gibi tasarlarız: eşyayı ifade için kullandığımız genel şekiller yahut sözün kısımları (dilin ve gramerin *kategorileri*), onları tasarladığımız çeşitli şekillere veya müdrikenin *kategori*'lerine karşılıktırlar (cevher, nicelik, nitelik, bağlantı, yer, zaman, durum, oluş şekli, aksion, passion) ve müdrikenin bu kategorileri de bizzat eşyanın oluş şeklini ifade ederler (*kategoriai tou ontos*); yani eşya hakikatta ya cevher, ya nicelik, ya bağlantıdır, vb., ve sadece öyle tasarlanmış değillerdir (3).

---

(1) Kaybolmuş eserler için, bak. E. Heitz, *aristoteles'in kaybolmuş eserleri* (alm.), Leipz., 1865 ve *Fragmenta Aristotelis*, collegit Æm. Heitz, Paris, 1869. En çok acınanlardan biri, *Atina'nın teşkilâtı*, son zamanlarda (Ocak 1891), *British Museum*'un bir papirüsü üzerinde bulunmuştur. Elimizde olanların birçoğu eksiktir, değişmiştir ve hakikî metinle yabancı yorumcuların karmakarışık bir halitası halindedir. *Kategoriler, De interpretatione, De Melisso, Xenophane et Gorgia* kitabı, *Eudomos Etiği* şüphelidir. Nihayet, *De moto animalium, Fiziognomik*'ler, *Ekonomik*'ler, *İskender'e Retorik* gibi bazılarının Aristoteles'in eseri olmadıkları kesindir.

(2) *Metafizik*, I, 2, 14; Krş. I, 8; I, 10

(3) *Metafizik*, V, 7; VI, 4.

1° İLK FELSEFE

Matematik ve fizik bilimleri eşyanın niceliği, niteliği ve bağlantılarıyle uğraşır; ilk felsefenin konusu, kategorilerin en yükseği, bütün diğerlerinin kendisine ait olduğu ve onun ancak asalakları oldukları kategoridir, cevher'dir (*ousia*). O, her türlü zaman, mekân, vb. bağlantısı dışında kendiliğinde şeyin (*ti to on e on*), mutlak ve zorunlu varlığın, eşyanın, rölatife, mümküne, gelip geçiciye zıt olan ezelî ve ebedî özünün ne olduğunu araştırır[1].

Şu halde Platon ilk felsefeyi haklı olarak, *var gibi görünen* ve hakikatta geçici bir bağlantıdan başka bir şey olmıyanın aksine, gerçek varlığın (*to ontos on*) bilimi sayar. Onun hatâsı gerçek varlığı, onu gerçekleştiren bireylerden ayrı olan İde'lerde görmesidir (*ideai khoristai*). Onun yazılarında, eşyadan ayrı İdeler bulunduğunun kanıtı boş yere aranacaktır. Kaldı ki, metafizik problemini çözmek şöyle dursun, gerçek âlemi, aynı adı taşıyan faydasız eşyadan oluşan ikinci bir âlemle daha karışık bir hale sokan bu teorinin neye yaradığı pek belli değildir. Gerçekten de, ayrı İde'ler, eşyanın ne meydana gelmesine, ne muhafazasına, ne anlaşılmasına (*eis gnosin*) yardım etmektedirler. Eşya ile İdeler arasındaki bağlantının ne olduğu bilinmiyor (*tropos kath' on talla ek ton eidon estin*). İdelere örnekler adını vermek ve eşyayı onlara iştirak ettirmek, hiçbir şey ifade etmiyen şairane benzetmeler kullanmaktır (*to de legein palegein poietikas*). Zaten, eğer genel İde bireylerin cevheri, eşyanın özü ise, o, nasıl cevheri ve özü olduğu şeyden ayrı bulunabilir (*khoris ten ousian kai ou e oubia*)? Genel, bireysel'in dışında ve yanında bulunamaz (*to katholou me esti ti para ta kath'ekasta*). Şu halde, kendiliğinde ve eşyadan ayrı düşünülen İdeler veya tür örnekleri (types spécifiques), —*ousia* kelimesiyle kendiliğinden (par soi-même) var olan şey anlaşıldığı takdirde,— gerçek varlıklar, cevherler (*ousiai*) değillerdir [2]. Öte yandan Aristoteles, türlerin objektif varlığını inkâr etmiyor. Ona göre, Platon'da olduğu gibi, genel İde bireyin özüdür ve *ousia* kelimesi öz (l'essence) anlamına geldiği ölçüde, ona *ousia* denebilir. İnkâr ettiği şey, İdelerin eşyadan ayrı olarak var olmalarıdır (*khoris*). Eşyanın *formu* olduğundan, İde ondan ayrılamaz, onun içerisindedir ve ancak soyutlama yoluyle ondan ayrılabilir. Bireyin özü olmak bakımından onunla bölünmez bir bütün oluşturur. *En para ta palla* yerine *en kata top pollon* veya *en tois pollois*'i koymak gerekir[3].

---

(1) *Metafizik*, VI, 1; XI, 4, 7.
(2) *Metafizik*, I, 9, 15-16; V, 8, 14; XII, 10, 22; XIV, 3, 12, 4, 9.
(3) *Metafizik*, III, 4, 1. — *Sonuncu Analit.*, I, 11.

Öte yandan, materyalist teori de kuruntudur: Cevherlik (la substantialité) formdan (*eidos, morfe,* yani filozofumuza göre yalnız eşyanın *biçimi* ve büyüklüğü değil, özelliklerinin hepsi) ayrı maddede de değildir. İdesiz madde, onu gerçekleştiren bireyden ayrı İde gibi, bir soyutlamadır. Bunun gibi hareket de kendiliğinden mevcut değildir, bir desteğe (un substratum)muhtaçtır. Şu halde gerçekten cevher olarak var olan ne İdedir, ne maddedir, ne harekettir, bunların hepsidir (*synolon*), bireydir (*tode ti*). Varlık, somut şeydir (*mikton*); onda düşüncenin ayırdığı, ama birbirinden ayrı mevcut olmıyan oluşturucu elemanlar vardır. Bu elemanların en önemlisi (*kyrioteron*), öz yahut ruh anlamına gelen İdedir, *form*'dur. *Madde* (hyle) ancak onun desteğidir, ama zorunlu desteğidir.

Şimdi, gerçek varlığı meydana getiren nedenler hangileridir? Gerek sanatta olsun, gerek tabiatta olsun, her meydana gelen şeyin bir maddî nedeni (cause matérielle) [*hyle, hypokeimenon*], bir formel nedeni (cause formelle) *[o eidos, to ti esti, to ti en einai],* bir yapıcı yahut hareket ettirici nedeni (cause efficiente ou motrice) [*arkhe tes geneseos, arkhe tes kineseos to othen e kinesis, to othen e arkhe tes kineseos to aition tes metaboles, to kinoun, to kinetikon*] ve bir gayesel nedeni (cause finale) [*to ou eneka, to telos, tagathon*] vardır [1]. Sanat alanında örneğin bir mobilya yahut bir heykel: 1° yapıldığı bir madde, tahta, mermer veya tunç; 2° heykel için heykeltıraşın zihninde, mobilya için marangozun zihninde bulunan ve ona göre yapıldıkları bir fikir (plan yahut örnek); 3° hareket ettirici kuvvet ve yapıcı neden olarak kollar, eller ve âletler; 4° bu kuvvetleri harekete getiren ve onları güç halinden (la puissance) [*dynamis*] fiile (l'acte) [*energeia*] geçiren bir maksat bulunmasını gerektirir. Tabiatta ve özellikle organik tabiatta da böyledir. Canlı bir organizma, örneğin bir insan, bu dört faktörün ürünüdür: 1° embriyonun gelişmesi için hareket noktası ve temel olan cevher; 2° kendisine göre embriyonun geliştiği fikir ve tür tipi, kendi kendine vermek istediği şekil; 3° doğurucu fiil; 4° bu fiilin (bilinçsiz) gayesi, yani yeni bir insanın meydana gelmesi. Şu halde her olgunun ve bizzat evrensel olgunun (âlem) dört türlü nedeni vardır: madde, fikir, kuvvet ve son gaye. Bu dört prensip bir araya gelince, sanat eseri veya canlı varlık olsun, gerçek varlığı meydana getirmeye yardım ederler. Zaten bu prensipler birer cevher gibi (substantiellement) mevcut değillerdir ve daima bir bireyin içinde bulunurlar; tabiatın her ürününden önce, bu ürünün, kendisinden doğarak çıktığı aynı türden bir birey vardır; bunun gibi, teknik alanında ve mânevi alanda, her olgu, fiil halinde (actuelle) bir nedene ihtiyaç gösterir; okumuş bir adam diğer okumuş bir adam vasıtasıyle o

(1) *Metafizik,* I, 3. Krş. VII, 7 ve d.

hale gelir; hareket ettiren neden (la cause motrice) daima somut bir varlıktır (un être concret), ve güç halinde (en puissance) olan, ancak fiil halinde bir şeyin itmesiyle fiil haline (à l'acte) geçer.

Her ne kadar felsefî düşünce eşyayı doğuran dört prensip olduğunu söylüyorsa da, çok defa onlardan üçü, fikir, hareket ettiren kuvvet ve gaye, birbiriyle karışır ve bir tek prensip meydana getirirler (*erkhetai de ta tria eis to en pollakis*). Sanat alanında bu, örneğin, heykeltıraşın hayalgücünde olduğu şekliyle Hermes heykelidir; bu İde, sanatçının sinir ve kaslarını harekete getirir ve aynı zamanda onun, madde aracılığıyle gerçekleştirmeye çalıştığı gayeyi oluşturur. Tabiatta bir insan meydana getirmek söz konusu oldu mu, doğurma ile gerçekleşen fikir *insan*'dır, bunu gerçekleştiren bir *insan*'dır ve bunu *insan*'ı meydana getirmek gayesiyle gerçekleştirir (*to men gar ti esti kai to ou eneka en esti, to d'othen e kinesis to eidei tauto toutois*) (1). Her iki halde fikir aynı zamanda formel neden, hareket ettiren form ve gayedir.

Şu halde son tahlilde ancak iki prensip kalıyor; onları realite alanına çıkaran ve kendisine doğru yöneldikleri *fikir* yahut *form* ve yapıldıkları *madde* yahut kumaş, *eidos* ve *hyle,* birincisi esaslı ve tam anlamıyle neden, diğeri ikinci derecede önemli ve sadece şart (*synaition*) olan şey. Bu iki prensip her oluşun zorunlu başlangıcı olduklarından, olmuş, meydana getirilmiş olamazlar; çünkü bu takdirde, olmazdan *önce* var olmuş olmalıdırlar ki bu da imkânsızdır. Her doğuştan (génération) zorunlu olarak öncedirler, çünkü hiçbir doğuş onlarsız olamaz (2). Platon'da olduğu gibi Aristoteles'de de form gibi madde de başlangıçsızdır, ama maddenin başlangıçsızlığı Stageira'lının sisteminde, mutlak bir düalizm teşkil etmez. Platon'da göründükleri gibi, madde ile fikir birbirleriyle çelişik olarak zıt (contradictoirement opposées) olsa idiler, aralarında birleşmeleri, her şeyin doğuşunda beraber iş görmeleri ve âdeta çalışmaları nasıl mümkün olabilirdi? Çelişik olarak zıt olan şeyler arasında hiçbir ilişki imkânı yoktur (*apathe gar ta enantia hyp'allelon*) (3).

Platon'un *me on*'u yani boşluk, mutlak yoksunluk (la privation)[*steresis*] ve gerçek madde birbirinden farklı olan iki şeydir. Madde, arızî olarak yokluktur (*kata symbebekos*), halbuki yoksunluk kendiliğinde yokluktur. Cevhere çok yakın bir kavram olan madde, bazı bakımdan bizzat cevherdir; halbuki yoksunluk asla böyle değildir (4). Madde *me on* değildir, hiçlik değildir, fakat *me po on,* güç halinde varlıktır (*dyna mei on*), varlık imkânı yahut yeteneği, oluşun tohumu ve hareket noktasıdır. Somut varlık, birey, bu tohu-

(1) *Fizik,* II, 7.
(2) *Fizik,* I, 10, 8.
(3) *Metafizik,* XII, 10, 7.
(4) *Fizik,* X, 10, 4.

mun gelişmesi, bu imkânın gerçekleşmesi, *energeia* haline gelen güçtür. Madde formun tohumu, güç halinde formdur; öte yandan form yahut, daha doğrusu, bireyi teşkil eden formun ve maddenin birliği, fiil halinde maddedir [1]. Teknik alanda masanın yapılacağı madde olan tahta, güç halinde bir masadır; yapılmış olan masa, fiil haline gelmiş bu aynı tahtadır. Tunç, güç halinde bir heykeldir, heykel tuncun fiil haline geçmesidir. Tabiatta, yumurta güç halinde bir kuş ve kuş onun *energeia*'sıdır. Her şeyde madde başlangıçtır; fikir (biçim veya form), onun yöneldiği gayedir; madde taslaktır, eksik olan şeydir; form mükemmelliktir, tamamlanmadır (*entelekheia*). Eğer *hyle, steresis*'in aynı olsaydı, madde bir şey olamaz, bir formla birleşemez, gerçek varlığı tanımlayan ve tanımlamaya yarıyan bu seçik çizgileri alamazdı; çünkü hiçten hiçbir şey doğamaz. Formdan kaçınmak şöyle dursun, madde ona doğru gider, dişinin erkeği istediği gibi o da formu ister [2] *(oregetai)* [3]. Şu halde madde ile fikir veya form birbirinden ayrılamıyan kavramlardır; aralarında uyuşmamak şöyle dursun, birbirlerini çekerler, tamamlarlar ve birbirlerine karıştıkları orta terim, birinden diğerine geçiş demek olan, şekil değiştirmek demek olan harekettir, gelişmedir (*kinesis, metabole*). Aristoteles tarafından hareket fikrine verilen önem buradan geliyor [4]; o, bu vasıta ile Platon'un düalizmini bir dereceye kadar uzaklaştırıyor, nasıl ki Platon da bunu sayı veya *psykhe* vasıtasıyle yapmaya çalışmıştı. Aristoteles'in sistemi baştan aşağı şu üç temele dayanıyor: *dynamis, kinesis, energeia* [5]. Eğer madde ile formun ilişkisi, güç ile fiil, tohumla tamamlanmış organizma arasındaki ilişki gibi ise, iki prensip arasındaki zıtlık o kadar az mutlaktır ki, her şey aynı zamanda hem biri hem ötekisidir: güç ve fiildir, madde ve formdur. Tunç işlenmemiş madene göre form veya fiildir, heykele göre madde veya güçtür. Mobilyanın yapılacağı ağaç, çıktığı tohuma göre form, biçim, fiildir; mobilyaya göre şekil almamış olan maddedir. Delikanlı çocuğa göre formdur (*energeia esti*), olgun insana göre henüz şekilsiz maddedir.

Her varlığın aynı zamanda form ve destek (substratum), fikir ve madde,

---

(1) *Metafizik*, VIII, 6, 19.

(2) *Fizik*, I, 10, 7.

(3) Bu Leibniz'in *çaba*'sı (*l'effort*) [§56], Schopenhauer'in *var olmak isteği'dir (le vouloir être)* (§68). Bizzat Aristoteles, tabiattan söz ederken, *boulesthai* deyimini kullanır (*Polit.*, I, 2, 9, 24).

(4) *Fizik*, III, 1 ve d.

(5) *Met.*, XII, 5, 6; 10, 21. Krş. XII, 2, 10: *Tria de ta aitia kai treis ai arkhai, k. t. l.* (Üç neden ve prensip vardır, vb.). — İsimlerin farklı oluşu (*steresis, hyle, morfe*), işin esasını değiştirmez, çünkü, bir taraftan Aristoteles varlığın (*einai*) üç safhasını, diğer taraftan, var olanın (*on*) teşkil edici üç prensibini gözönünde bulunduruyor.

ruh ve beden olması kuralının yalnız bir tek istisnası vardır: en yüksek Varlık (l'Etre suprême) saf form'dur (forme pure) ve maddesizdir. Gerçekten de Aristoteles'in görüşünde, madde daima bir gelişmenin hareket noktası, daha yüksek bir mükemmelliğin başlangıcıdır; imdi, en yüksek varlık, mutlak mükemmelliktir; şu halde onda daha yüksek bir *formda madde* yoktur veya bir kelime ile, onda madde yoktur. Her ne kadar burada Aristoteles, Platon'un *ayrı bir halde bulunan* İdelerine karşı açtığı savaşın esasını oluşturan nominalizm ile ve, özellikle, her şeyin maddî olduğu (*apanta hyle esti*) [1] hakkındaki pek mutlak iddiasıyle çelişme halinde görünüyorsa da, *madde* kelimesine verdiği özel anlam hesaba katılırsa bu güçlük bir dereceye kadar ortadan kalkar; ona göre bu kelime, kumaştan fazla henüz işlenmemiş kumaş, kesin'e zıt olarak *geçici,* mükemmel olmayış, güç halinde oluş (virtualité), gelişmemiş tohum anlamlarına gelir. Eğer madde böyle ise, apaçıktır ki evrendeki aşamalar dizisini oluşturan varlıklardan herbiri daha aşağıdaki derecedekilerle karşılaştırılınca, fikir veya mükemmelliktir; onu daha yüksek varlıklarla karşılaştırırsak, madde veya mükemmel olmayıştır ve en yüksek varlık —fakat yalnız en yüksek varlık— saf fikir, saf form, saf fiildir. Öte yandan Aristoteles, sonuncu (gelişmenin sonuncu derecesinde olan) madde ile formun aynı şey olduğunu söylediğinden (*e eskhate hyle kai e morfe tauto*) [2], varlığın bu en yüksek derecesinin gene bir yanıyle maddî olduğunu inkâr etmekle beraber, evrensel gelişmenin son haddi olan en yüksek varlığa *eskhate hyle* demekten belki de çekinmiyeceği sonucu çıkarılabilir. Fakat onun kabul etmediği şey, gelişen ve form olmadan *önce* madde olan, enerji olmadan *önce* güç olan bir mutlağın panteist görüşüdür [3]. Eğer en yüksek varlık tohum ve güç halinde olarak var olmaya başlasaydı, bu tohumu aşılamak ve Tanrıyı fiil halinde varlığa götürmek için Tanrıdan önce var olan fiil halinde bir varlığa ihtiyaç olacaktı; çünkü yalnız her tohum kendinden önce var olan fiil halinde bir varlıktan gelmekle kalmaz, aynı zamanda güç halinde olan hiçbir şey, fiil halinde bir varlığın yardımı olmadan fiil haline geçmez. Her şeyden önce ve her şeye üstün olan birinci prensip, güç değil fiil, güç halinde olan değil fiil halinde olan, mükemmel olmıyan değil, mükemmel olandır. Aristoteles'in bu en çok sevdiği ve esas itibarıyle Elealıların *ex nihilo nihil*'i demek olan iddiasının sonucu, —eğer şekilsizliğin ta kendisi olana, herhangi bir düzenin yokluğuna form denebilirse— kaosun, eşyanın ilk formu olduğunu inkâr etmektir. Ezelî olarak madde ile beraber

(1) *Metafizik,* XII, 3, 8.
(2) *Metafizik,* VIII, 6, 19. Krş. VII, 10, 27; XII, 3, 8; XII, 10, 8.
(3) *Metafizik,* XII, 7, 19-20,Krş. *Fiz.,* II, 9, 6.

bir form, mutlak bir enerji bulunduğundan dolayıdır ki madde hiçbir zaman formsuz olmamış, hiçbir zaman kaos bulunmamıştır (1).

Ezelî ve ebedî olarak fiil halinde olan Varlık, eşyanın aynı zamanda hem hareket ettiren yahut doğurucu nedeni, hem formu ve son gayesidir. Kendisi hareketsiz olup ilk hareket ettirendir (le premier moteur) [*proton kinoun ou kinoumenon*].

Bu ilk hareket ettirenin varlığı neden prensibinin bir sonucudur. Her hareket, hareket eden şeyin varlığından başka, bir hareket ettirenin bulunmasını ister; bu hareket ettiren de hareketini başka bir hareket ettirenden alır ve Aristoteles'e göre sonsuza kadar giden nedenler serisi bulunmadığı için, zorunlu olarak bir ilk hareket ettirende durmak gerekir. Hareketin varlığı kabul edildiği halde bunu inkâr etmek, Leukippos, Demokritos ve başkalarıyle beraber, ilk neden olmaksızın sonsuz bir sonuçlar ve nedenler dizisi kabul etmek, düşüncenin en temel kanunlarından birine karşı isyan etmektir. Zaten ilk neden ta ezelden beri etkisini sürdürmektedir ve ondan gelen hareket de ezelîdir; evrenin mekânda sınırları olmakla beraber, zamanda ne başlangıcı ne sonu vardır.

Burada bir güçlük (*aporia*) ortaya çıkıyor; hareketsiz olan ve hareketsiz kalan şey nasıl oluyor da hareket ettiriyor? Hareket ettiren neden, kendisi harekete geçmeden nasıl etkili oluyor? Güzel ve istenen şey nasıl etki ediyorsa (örneğin sanatın veya tabiatın bir şaheseri, kendisi tam bir hareketsizlik içinde kaldığı halde, bize etki eder ve bizi çeker), kendisi hareket etmeden bizi hareket ettiren, meydana getirmeye çalıştığımız ideal veya arkasından gittiğimiz gaye nasıl etki ediyorsa, Tanrının da öylece etki ettiğini kabul etmek lâzımdır. Mutlak varlık bir an yerini değiştirmediği halde, madde kendiliğinden ezelî ve ebedî İde istikametinde hareket eder (*to en einai to proton*). O Tanrıyı ister (*oregetai*), ama bu isteğin ilk nedeni Tanrıdır (2).

En yüksek Varlık maddesiz olduğundan, ne izlenim ve duyum, ne iştiha, ne istek anlamına gelen irade, ne passion (edilgenlik) anlamına gelen duygu onun için söz konusu olamaz; bütün bunlar pasif olan, dişi prensip olan, formu alabilen maddeye bağlıdır. İnsan müdrikesi (*nous pathetikos*) başlangıcında güç halindedir ve duyumdan, algıdan, mukayeseden geçerek gelişir; tanrısal *nous*, onların anlaşılır özünün doğrudan doğruya algısıyle eşyayı bilir ve bizim usavurmacı olan düşüncemiz kendisiyle aynı şey olmıyan ve ancak derece derece varabileceği bir konuyu kovaladığı halde, mutlak düşünce, konusunun aynıdır. Hiçbir şey Tanrı'dan daha yüksek olmadığından ve tanrısal düşüncenin konusu mümkün olan en yüksek şey olduğundan, bu dü-

(1) *Metafizik*, XII, 6, 15.
(2) *Metafizik*, XII, 7, 3.

şüncenin konusu ancak kendi kendisidir (*noeseos noesis*). Her türlü ıstıraptan uzak, her eksikliğin ve dolayısıyle, her pişmanlığın (*apathes*) olduğu gibi her isteğin üstüne yükselmiş olan tanrısal yaşayış, en yüksek derecede mutludur ve heyecanlarıyle insan hayatı onun ancak zayıf bir hayalidir. İnsanların en talihlilerinin ancak nadir ve kısa zamanlarda ona erdikleri şey, anlaşılır hakikatın saf temaşası, *theoria,* tanrısal hayatın değişmez şeklidir (*diagoge d'estin oia e ariste mikron khronon emin*) (1).

Evrenin gayesel nedeni ve en yüksek iyi (*to agathon kai to ariston*) olan Tanrı, eşyanın (şeylerin) içkin özü (*taksik*) olarak aynı zamanda eşyanın *içinde* ve eşyanın *ötesindedir*, evrenden ayrıdır, aşkındır (*kekhorismenon ti kai auto kath'auto*). Nasıl ki disiplin aynı zamanda bir ordu *içinde* ve onun *üstünde,* generalin düşüncesinde bulunursa, bunun gibi Tanrı hem kanun ve kanunu koyan, hem eşyanın düzeni ve düzenleyicisidir (2). Her şey onun tarafından ve onun için tertiplenmiş, konulmuş, âhenkli bir hale getirilmiştir ve o, *bir* olduğu için (yalnız maddî olan çoğul halde bulunur) (3), ezelî ve ebedî ancak bir tek evren bulunabilir. Buna karşılık, âlemde eğemen olan birlik Tanrının birliğini kanıtlar.

Ouk agathon polykoiranie eis koiranos esto (4).

(Birçok kimselerin hükmetmesi doğru değildir, bir kişi kıral olmalıdır.)

Gök ve tabiat bu prensiplerin prensibine bağlıdır (5).

2° İKİNCİ FELSEFE VEYA TABİAT FELSEFESİ

Aristoteles'e göre gök, merkezinde dünyanın bulunduğu kabul edilen mükemmel küredir; bu kürenin içinde gerek harekete, gerek hareketsizliğe tâbi olan her şey tabiatı oluşturur; bu, daha soyut bir anlamda, ilk hareket ettirenden gelmek ve ikinci nedenler arasında devam etmek bakımından, hareketin kendisidir. Fizik, bir hareket teorisidir (6). Onun araştırmaları hareketsiz olana (tanrısal olan), yok olmaz hareket edene (gök) ve yok olabilene (le périssable) yahut ay altındaki tabiata (la nature sublunaire) aittir (7). Ne kadar varlık kategorisi varsa, o kadar çeşit hareket vardır (8). Başlıcaları şunlardır: 1° cevheri etkileyen hareket veya oluş (le devenir) ve yok olma (*genesis kai*

(1) *Metafizik,* XII, 7, 11.
(2) *Aynı eser,* XII, 10, 1-2.
(3) *Aynı eser,* VIII, 6, 21.
(4) *Aynı eser,* (Homeros'tan alınmış).
(5) *Aynı eser,* XII, 7, 11; *Ek toiautes ara arkhes ertetai o ouranos kai e physis.*
(6) *Fizik,* III, 1, 1.
(7) *Aynı eser,* II, 7.
(8) *Aynı eser,* III, 1, 2.

phthora); 2° niteliği etkileyen hareket yahut nitelik değişmesi, değişme (altération) *[kinesis kat'allaiosin, metabole]*; 3° niceliği etkileyen hareket, çoğalma ve azalma (*kinesis kat'auksesin kai phthisin*); 4° mekânda yer değiştirme hareketi (*phora, kinesis kata ton topon*) (1). Gerçekte bunların birincisi, (doğma ve yok olma) tam anlamıyle bir hareket değildir; öteki üç tanesine gelince, bütün fizikçilerin ve Anaksagoras'ın fikrince, bunların en önemlisi, en geneli, en ilkeli, yer değiştirme hareketidir (2). Hareket, değişiklik, fiil yahut *entelekheia,* o varlığın şekline göre, güç halinde varlığın gerçekleşmesidir (3). Ama o bir cevher (*ousia*) değildir ve etkilediği eşyadan ayrı olarak bulunmaz (*para ta pragmata*).

Mekân (*khora, topos*) cevhere daha çok benzemektedir. Bu zaten, Platon'un *Timaios*'da haksız olarak farzettiği gibi, ne cisimlerin maddesi (4), ne onların formu, ne onları ayıran aralık, (*diastema*) değil, fakat kuşatan cisimle kuşatılan cisim, içerenle içerilen arasındaki sınırdır (5). Bu garip tanımla Aristoteles, kendine göre yanlış olan, cisimleri birbirinden ayıran boş bir mekân fikrini reddetmek istiyor (Demokritos'un *kenon*'u). Ona göre hareket boşluğu gerektirmez; o daima farklı cisimler arasında bir yer değiştirmedir; bir cismin her daralması onu kuşatan cismin genişlemesiyle mümkündür ve *vice versa,* o şekilde ki ne cisimlerin içinde, ne dışarıda hiçbir zaman boşluk yoktur (6). Mekân hareketsiz düşünülemiyeceğinden, hareketsiz olan (tanrısal olan) mekânda değildir. Zaten, mekân, içerenle içerilenin sınırı olduğundan ve evren hiçbir şeyin içinde olmadığından, ama her şeyi kuşattığından, evren, bütün (le Tout), herhangi bir yerde olamaz. Bundan dolayı evren, eşyanın hepsi, gerçek anlamıyle hareket etmez. Yalnız onun parçaları yer değiştirir. Bütün olarak düşünülünce evren ancak bulunduğu yerde dönebilir; gerçekten, göğün, yukarıdan aşağı değil, fakat dairesel olarak hareket eden kısımları vardır ve ancak yoğun yahut hafif olanlardır ki aşağı ve yukarı doğru hareket ederler (7).

Mekân gibi zaman da ancak hareket sayesinde vardır ve onun ölçüsüdür. Hareket gibi o da güç halinde sonsuzdur (Platon ne derse desin) ve sınırlı olan mekândan onu ayıran nokta budur. Sonsuz ancak güç halinde var olup hiçbir zaman fiil halinde var olmadığından, fiil halinde sonsuzdan söz etmek saçma bir şey olurdu; çünkü fiil halinde olan, bir şekli olandır, belirli, sonlu olandır; güç halinde olansa, sonlu olmayan, yani sonsuz olandır; ve buna

(1) *Aynı eser,* III, 1, 7.
(2) *Aynı eser,* VIII, 10.
(3) *Aynı eser,* III, 1, 7; *He tou dynamei ontos entelekheia.*
(4) *Aynı eser,* IV, 1.
(5) *Fizik,* IV, 6; *to peras tou periekhontos somatos.*
(6) *Aynı eser,* IV, 8.
(7) *Aynı eser,* IV, 7, 5.

karşılık sonsuz ancak güç halinde vardır: sayıda sonsuz çoğalma imkânı olarak, büyüklüklerde sonsuz bölünebilme olarak. Zaman hareketin ölçüsü ve —şu halde— bir sayı olduğundan ve sayı ancak sayan için var olduğundan, bundan, zamanın yalnız ruh için var olduğu ve sayacak ruh bulunmasaydı onun da var olamıyacağı sonucu çıkar (1).

Değişiklik anlamına gelen hareket birçok cinse ayrıldığı ve bunların içerisinde yer değiştirme hareketi en önemli olduğu gibi, yer değiştirme hareketinin de farklı birtakım türleri vardır. Bunların birincisi ve en mükemmeli, tek sonsuz, basit ve sürekli olabilen dairesel harekettir. Düz hareket sürekli olamaz ve bu yüzden ötekinden daha az mükemmel bir haldedir. O sonsuz olarak devam edemez, çünkü Aristoteles'in evreninin sınırları vardır; şu halde devam etmek için, düz hareket, kendi üzerine dönmeye, gidip gelme hareketi (oscillatoire) haline gelmeye mecburdur; imdi, hareketin ters yönde yeniden başladığı noktada, ne kadar küçük olursa olsun, bir durma vardır.

Dairesel hareket ve aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya olan düz hareket, fizik âlemde *kinesis*'in iki büyük şeklidir. Birincisi, mükemmel, yani basit ve sürekli hareket vasfını taşımak bakımından en yüksek göğe (*protos ouranos*), sabit yıldızları taşıyan katı kubbeye aittir (2); mutlak devamlılık kendinde eksik olduğu için daha az mükemmel olan ikincisi, evrenin aşağı, yani merkezî taraflarını etkiler. En yüksek göğün, evrenin ekseni etrafında ezelî ve ebedî olarak dönüşü, diğer kısımları ancak doğrudan doğruya değil, *protos ouranos* vasıtasıyle hareket ettiren hareketsiz ilk hareket ettirenin vasıtasız eseridir. Şu halde sabit yıldızlar küresi *proton kinoun kinoumenon*'dur, daha aşağı yahut gezegen kürelerine (*deuteros ouranos*) hareketi geçiren, ilk hareket eden hareket ettiricidir (le premier moteur mobile). Katı, ama şeffaf, sayıları aşağı yukarı elli olan bu küreler, ortak merkezleri etrafında, âlemin merkezi olan dünyanın merkezi etrafında hareket ederler. Fakat hareketleri artık basit değildir; en yüksek gökle paylaştıkları sağdan sola dönüşlerine, soldan sağa doğru olan bir ikincisini katarlar ve bu karmaşıklık ancak, her küre için ilk hareket eden hareket ettiriciden başka, nispeten ba-

(1) *Fizik*, IV, 20, 4.

(2) Gök cisimlerinin mekânda döndüklerini söyliyen yeni fikir, İonialılar'da ve pythagorasçılarda görülen fikir, Aristoteles'e tamamıyle yabancı gibidir. Aristoteles, gökten ve onun hareketinden söz ederken, benzetme yoluyle, bu gök içinde bulunan yıldızların hareketinden söz etmek maksadını gütmüyor, fakat içerdikleri yıldızlarla aynı maddeden yapılmış, merkezleri aynı olan birtakım kürelerin bütünü gibi göz önüne getirilen göğün kendisini etkileyen bir hareketten söz ediyor. Bunun için yıldızların hareketini, bir arabaya binmiş giden, ama kendilerini götüren bu arabayla birlikte ilerledikleri halde, kendileri hareketsiz duran kişilerin hareketine benzetir.

ğımsız özel bir hareket ettiren kabul ederek açıklanabilir. Nihayet merkezdeki küre, yani üzerinde oturanları, okyanusu ve iki atmosferiyle dünya, gezegenlere doğrudan doğruya bağlıdır ve sabit yıldızların dolaylı etkisi altındadır. O kendi üzerinde dönmez, fakat karışık hareketler gösterir ve bunların en esaslı şekli yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru olan harekettir.

Yukarıdan aşağı evrenin çevresinden onun merkezine doğru hareket edene, ağır diyoruz. Deney bize soğuk havanın aşağı indiğini ve sıcak havanın yukarı çıktığını gösterdiğinden, ağırla hafif arasındaki zıtlık, soğukla sıcak arasındaki zıtlığa indirgenir ve elemanların farklılaşmaları bu çift zıtlığa dayanır. Kendiliğinden ağır ve soğuk olan madde, toprak elemanı, katıdır; hafif ve tabiî olarak sıcak olan madde, ateştir. Su ve hava yani yaş ve kuru, orta iki elemanı oluşturur ve bunların görevleri zıt olan iki ucu uzlaştırmaktır. Böylece Empedokles'in dört *stoikheia*'sını kabul etmekle beraber, Aristoteles, Herakleitos ve Demokritos'la birlikte aynı bir maddenin ardarda değişmeleri olan elemanların homojen olduklarını da söyler. Gerçekte deney, ona, katının sıvı haline, sıvının gaz haline, gazın ateş haline ve *vice versa* geçtiklerini gösteriyor; imdi, ona göre, kimyasal kavram olan eleman, fiziksel kavram olan hal'le birbirine karışmaktadır.

Aslında dünyaya ait hareketin özüne bağlı olan, ay altındaki maddenin elemanları arasında görülen ayrılık, bu âlemin ötesinde görülmemektedir. Saf esîrden, yani, yanlış olarak yorumladıkları gibi, beşinci bir elemandan (*pepmton stoikheion, quinta essentia*) değil, fakat Anaksimandros'un *apeiron* dediği ve toprak küresindeki dört elemanın ortak desteği, *iç özü* (la *quintessence*) olan bu ilk ve hassasız maddeden yapılmış olan gök kürelerinde bu ayrılık yoktur. Göklerde katı, gaz yahut ateşten elemanlar bulunmaz, çünkü ağırla hafif, soğukla sıcak arasındaki zıtlık orada yoktur; bu zıtlık gök kürelerine yabancıdır, çünkü doğru ve dik hareket orada görülmemektedir.

Bu ölümlü dünyanın zıtlıkları üzerine yükselmiş ve çevrede yer alan ilk hareket ettiren'le [1] doğrudan doğruya birlik halinde bulunan göklerin parlak sakinleri, saf bir mutluluğun zevkini sürerler ve ölmezlik hassasına sahiptirler. Bütün varlıklar arasında, hareketsiz ilk hareket ettirene en çok benziyen onlardır. Hareketlerinde, keyfî (arbitraire) hiçbir şey yoktur; bir eksiklik gibi görünen bu hal gerçekte bir tanrısallık işaretidir. Nitekim, Özgür insan da hareketlerinde köleden ve hayvandan çok daha düzenlidir; çünkü o, devlette kurulmuş olan düzene hizmet eder; halbuki, kamu işlerinde pek az

(1) *Fizik*, VIII, 14, 24.

yeri olan köle ve hayvan, genellikle tesadüfe göre hareket ederler [1]. Bir varlık ne kadar çok akıl sahibiyse, hareketleri de o kadar düzenlidir ve onun hareket edişinde keyfinin o kadar az yeri vardır. Zaten bu *ikinci derecede tanrılar* ne kadar hareketsiz iseler, kendisinde hiçbir suretle ne hareket ve ne değişiklik bulunmıyan'a o kadar yakındırlar. Hareketsiz olduklarından, sayılmıyacak kadar çok olmakla beraber, onlar bir ve aynı bir küre içinde bulunabilirler. Rütbe bakımından sabit yıldızlardan aşağı olan gezegenler de ölümsüzdürler, yaratılmamışlardır, faaliyet ve hayat sahibi varlıklardır [2]. Gezegenleri hareket ettiren güçler, kürelerinden herbirine *protos ouranos*'un tanrısal ve mükemmel hareketine zıt bir hareket vermekle, Tanrısal varlığa karşı bir bağımsızlık hareketi, evrensel düzene karşı bir isyan hareketi yapmış oluyorlar. Bu kötülüğün başlangıcıdır, fakat o kadar zayıf bir başlangıç ki, dünyanın hayatı ile karşılaştırılınca, Merkür'ün, Venüs'ün, Merih'in Jüpiter'in, Satürn'ün, Güneş'in [3], Ay'ın [3] hayatları gene de tanrısal, mükemmel, mutlu bir yaşayıştır.

Dört elemanın faaliyeti ve bundan çıkan cisimlerin sürekli değişmeleri (Herakleitos'un *panta rei*'si), ay altındaki küre ile, dünya ile sınırlanmıştır. Bu, oluşun, doğuşun, ölümün yeridir, ve —*physis* meydana getirme, doğurma, oluş anlamlarına geldiği ölçüde— tam anlamıyle *tabiatın* sahnesidir; buna zıt olarak gök, *tabiatüstü*'nün (*le surnaturel*), yani değişmiyenin ve ezelî ve ebedînin sahasıdır [4]. Yer ve gök, *enthade* ve *ekei*, burası ve yukarısı, tabiat ve tabiatüstü antitezi, şüphesiz Aristoteles'te katolik düşüncesinde aldığı anlam ve önemde değildir; fakat şüphe yoktur ki kozmolojisi, bu düalizmden, onun ontoloji prensipleriyle zıtlık halinde olan bir platoncu mistiklik damgası almaktadır. Âlemin merkezine konulmuş bir dünya ile dünyadan mümkün olduğu kadar uzak, çevreye atılmış bir Tanrı düalizmidir ki, Aristoteles'in sistemini Kiliseye kabul ettirecek ve bilginlerin çok büyük bir çoğunluğu Copernicus'un bayrağı altında toplandıkları halde, vahyedilmiş hakikat diye zihinlere zorla kabul ettirilecektir.

Astronomi alanında çağının önyargılarına bağlı olan Aristoteles, meteorolojide artık bu derece bağımlı değildir. Dünya atmosferi iki bölgeyi (*topoi*) içerir; biri toprak ve okyanus sınırında, yaş ve soğuktur; diğeri Herakleitos'un *pyr* dediği havadan daha hafif ve daha sıcak elemandan oluşmuştur ve gök kubbesine kadar uzanır [5]. Yüksek atmosfer kuyruklu yıldızların ve

(1) *Metafizik*, XII, 10, 4.
(2) *De coelo*, 292.
(3) Her ikisi de gezegen sayılıyor.
(4) *Met.*, XI, 6, 12.
(5) *Meteoroloji*, I, 3. — Birçok modern meteoroloji bilginleri bir alçak veya *süreksiz (instable)* atmosfer, bir yüksek veyahut *sürekli (stable)* atmosfer kabul ediyorlar; birincisinde rüzgâr, yağmur, fırtınalar meydana gelir, ikincisinde akan «yıldızlar» ve kuzey şafakları görünür.

samanyolunun yeridir. Aşağıdakinde rüzgârlar, fırtınalar, gökkuşağı ve diğer hava olayları meydana gelir; bunlar yersarsıntısı, gel-git'ler gibi, yüksek ve alçak hava tabakalarının yeryüzündeki su ile karşılıklı etkilerinin sonucudur. Görülüyor ki Aristoteles'in *galaksias* hakkında çok safdil fikirleri vardır; ama buna karşılık, hava ve deniz cereyanları hakkında yaptığı açıklama bizim yeni teorilerimizi müjdeler. Esasen dehasının bütün genişliğiyle açıldığı alan, tam anlamıyle tabiî bilimlerdir.

Organik âlem, en bellibaşlı gayelilik alanıdır. Her yerden fazla tabiat burada, amacına varmak için her tarafta en basit ve en iyi araçları seçen, sonsuz derecede usta bir sanatkâr olarak görünür. Onu sanattan (*tekhne*) ayıran şey, teknik adamının varmak istediği amaç, onun düşüncesinde açıkça tasarlanmış fikir olarak bulunduğu halde, tabiatta bunun içgüdü olarak bulunmasıdır. Marangozun yaptığı mobilyada olduğu gibi, kendi kendini meydana getiren kuş için de, gerçekleşen bir gaye vardır. Gaye olan *mobilya* bir hakikat olmak için marangozun ellerine muhtaçtır, gaye olan *kuş* kendiliğinden meydana gelir; ama her iki halde de gayelilik en önemli bir rol oynar. Aksi iddiayı desteklemek için tabiatın bazan ucubeler (des monstres) yarattığı mı söylenecek? Fakat sanatın ürünlerinde olduğu gibi, onun ürünlerinde de hatâ ihtimali vardır. Bir gramer bilgini, bilgisine rağmen bir imlâ yanlışı yapabildiği, bir hekim usta olduğu halde yanlış bir ilâç verebildiği gibi, tabiatın işlerine de hatâ karışabilir, ve onun ucubeleri, boş yere izlenilmiş bir gayenin yolundan çıkmasından başka bir şey değildir [1]. O, buna her zaman varmamakla beraber, en iyiyi ister [2]. Onun sapıtmaları, etkileyen fikrin değil, maddenin hesabına yazılmalıdır [3]. Esasen, tabiatta, hareketini düşünüp karar vererek yapan bir hareket ettiren görülmüyor diye, sadece bu nedenle tabiî gayeliliği inkâr etmek saçma olur. Sanat da düşünüp karar vermez, birçok hallerde düşünmeye ihtiyaç yoktur. Sanat bir dış hareket ettirendir; tabiat, bir iç hareket ettirendir. Eğer gemi yapma sanatı tahtanın içinde olsaydı, o da aynıyle tabiat gibi hareket ederdi [4]. Şu halde, eğer sanat bir gaye gözeterek hareket ediyorsa, tabiat da öyle yapıyor [5]. *Gaye onu hareket ettiren prensibin bizzat kendisidir* [6], *ve prensip olarak o, meydana getirdiği organizmalardan önce vardır* [7].

(1) *Fiz.*, II, 8, 9.

(2) *Polit.*, I, 1, 14, 19.

(3) *Fiz.*, II, 8, 8.

(4) Bu, yeni metafiziğin, tabiatın *içkin gayeciliği* (la *téléologie immanente*) diyeceği şeydir.

(5) *Fiz.*, II, 8, 15, 16.

(6) *Aynı eser*, II, 9, 4.

(7) *Met.*, IX, 8. *De part, anim.*, II, 1.

Organizmalar, kendilerini hareket ettiren itmeleri (impulsion) bir iç prensipten (*psykhe*) almak, gayelerine varmak için birtakım âletlere (*organa*) sahip olmak itibarıyle inorganik cisimlerden ayrılırlar. Bitkiler âleminin gayesi kendisinde değildir; bu gaye, bitkiyle geçinen hayvandır. Bunun için bitkinin ruhu yalnız beslenme ve üreme (*to threptikon*) fonksiyonlarını yapar. Hayvanın ruhu, bitkininkinden fazla olarak, duymak (*to aisthetikon*) melekesine sahiptir; buna, daha mükemmel hayvanlarda, duyulur izlenimleri saklamak (*mneme*) melekesi de katılmıştır. Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyumları, bunların sentezini yapan ve iç algının ilk basit şekli olan bir genel duyuda (*koine aisthesis*) buluşurlar. Haz ve elem duymak kabiliyetinde olan hayvan ruhu, kendisini hoş bir surette etkileyene doğru gider ve bunun aksinden kaçar (*to orektikon*, aktif meleke, irade). Hayvanın kendiliğinden hareketi buradan geliyor (*fora, to kinetikon kata ton topon*). Hayvandaki bu hayat prensibinin imtiyazlarına, insan ruhu, bilmek melekesini, aklı katar (*to dianoetikon*). Bu sayede insan tabiatın şaheseri, mükemmel organik varlıktır (*ekhei o anthropos ten physin apotetelesmenen*) [1]. O, hayvanlar âleminin art arda gelen oluşumlarında tabiatın izlediği son gayedir (*telos*). Eğer ilk hamlede ona varmıyorsa, bunun nedeni maddenin direnmesidir; fakat işinde yorulmaz olan tabiat, kendine doğru gittiği ideale gittikçe daha uygun olan bir sürü deneyden sonra, buna varır. Nasıl ki gelişme yolunda olan bir sanatkâr, bir fikrin taslağını çizer, tekrar çizer ve onu tamamıyle yakalamadan önce yüz defa çizer.

Şu halde organik âlem yükselen bir merdivendir. Hayvan gelişmesinin gayesel fikri, insan nümunesi, organik maddeye girdiği ve onu arzusuna râmettiği ölçüde, organizmalar ve onlara karşılık olan ruhlar mükemmelleşirler [2]. Bitkinin basit ve ilkel ruhuna, farklı bir yukarısı ve aşağısı olan, ama henüz ön ve arka, sağ ve sol zıtlıkları bulunmıyan bir organizma karşılık olmaktadır: bitkinin ağzı (kök) aşağıda ve üreme cihazı (çiçek) yukardadır; ama onun ne sırtı, ne göğsü vardır. Hayvan ruhuna, yukarı ve aşağı, sağ ve sol gibi çift bir zıtlık gösteren bir vücut karşılık bulunur. Nihayet insanda, yukarı ve aşağı mutlak yukarı ve aşağı ile bir düşmektedir.

Hayvanlar âlemi iki şubeye ayrılır: bunlardan birincisi kanı olan hayvanları içerir: memeliler, kuşlar, balıklar, iki yaşayışlılar; ikincisi böcekler, kabuklular, sedefler, yumuşakçaları içerir [3]. Isı hayattan ayrılamaz ve bir hayvanda bulunan ısı, onu rölatif mükemmelliğiyle orantılıdır. Aristoteles,

---

(1) *Histoira animalium*, I, 3.
(2) Karşılaştırmalı anatominin ana fikri.
(3) *De partibus animalium*, II, 3.

bunu yüksek hayvanlardan kabul etmemekle beraber, kendiliğinden türemeye büyük bir ölçüde inanmaktadır. Yeni jeolojinin gözlemlediği kürenin şekil değiştirmelerini bilmediğinden, hayatın ve cinslerin ezelî (l'éternité *a parte ante*) oldukları gibi ebedî (l'éternité *a parte post*) olduklarını da kabul eder görünüyor.

Organlaşmış cismin ruhla, kendi hayat prensibiyle ilişkisi, madde ile form, güç ile fiil, meleke (*dynamis*) ile fonksiyon (*entelekheia*) arasındaki ilişkidir. Bu sıkı bağlılık dolayısıyle organlaşmış cisim, ancak gayesel nedeni olan, onun için var olduğu (*to ou eneka to soma*) ruh sayesinde vardır ve yaşar; ama ruh da ancak bir şeyi *canlandırdığı*, bir bedenin ruhu, bir organizmanın enerjisi, bir âletin fonksiyonu (*entelekheia tou somatos*) olmak itibarıyle vardır. Bedensiz ruh güç halinde (*dynamei*) var olabilir; fakat fiil halinde, gerçekte, hakikatte (*energeia*) var olamaz. Kendilerine karşılık olan beden organları olmadan duymak, arzu etmek, istemek, Aristoteles'e göre, ayaksız yürümek, hiçle bir heykel yapmak gibi imkânsızdır (*badiksein aneu podon, oran aneu ophthalmon, andrias aneu khalkou*) (1). Kesmek baltaya göre ne ise, ruh da bedene göre odur; eğer balta canlı bir varlık olsaydı, kesmek fonksiyonu onun ruhu olacaktı ve, nasıl baltasız kesmek imkânsızsa, öylece ruhun esaslı fonksiyonları bedenden ayrılamazlar.

Organizmayla onun hayat prensibi arasındaki bu bağlantıdan, ikinci olarak, ruh göçünün (la métempsycose), herhangi bir ruhun herhangi bir bedende bulunabileceğini söyliyen doktrinin imkânsız olduğu sonucu çıkar. Ruh bedenin fonksiyonu, daha iyisi, fonksiyonlarının hepsi, kuvvetlerinin bileşkesi olduğundan, onun görünüşlerinin, fiillerinin (yani, sonuçta, kendisinin; çünkü o esasında fiil ve enerjidir), canlandırdığı bedenin özü ve özel organizasyonu tarafından belirleneceği meydandadır. Bir örsle flüt sesi, ne de bir flütle örs sesi çıkarılamaz. Bunun gibi, bir at bedeniyle bir insan ruhuna ve *vice versa* sahip olunamaz.

Eğer beden güç veya meleke ise, ve ruh, onun fiili veya fonksiyonu ise, bu sonuncusu da sırasında güç, meleke veya daha iyisi bir melekeler (*dynameis*) topluluğudur: hissetmek, görmek, istemek onun melekeleridir; duyum, algı, irade de bu melekelerin fiilleri, enerjileridir. Şu halde ruh, *organlaşmış bir cismin entelekeia*'sı veya *ilk fonksiyonu*, onun görünüşleri veya sonuçları da, bu cismin ikinci fonksiyonları veya enerjileridir (2).

İnsan ruhuna gelince, duyum, hayalgücü, bellek, irade olmak itibarıyle, dünyada bulunan bütün şeylerin talihine o da boyun eder; o da ölümlüdür

---

(1) *De generatione animalium*, II, 3. Krş. *Met.*, VII, 11, 11.

(2) *De anima*, II, 1: *Ei d ti koinon epi pases phykhes dei legein, eie an entelekheia e prote somatos physikou organikou.*

(*phthartos*) [1]. Bizzat zihinde (l'intellect), ölümsüz ve tanrısal bir unsurun yanında, ölümlü bir kısım vardır. Ölümlü kısım, bedensel izlenimlerle meydana gele fikirlerimizin hepsini, zihnin aldığı, kabul ettiği, yaratmadığı, meydana getirmediği her şeyi içerir. Zekânın pasif olan bütün bu tarafı (*nous pathetikos*), bedenin talihine iştirak eder ve onsuz düşünülemez. Yalnız aktif zihin (*nous poietikos*) evrenseli ve tanrısal olanı tasarlıyan sâf akıl, ölmezlik imtiyazına sahiptir; çünkü yalnız o, özce farklı (*phykhes genos eteron*) ve kendisinden ayrılabilir (*khoriston*) olduğu bedenin bir fonksiyonu olarak açıklanamaz; oysa diğer melekeler ondan ayrılamaz (*ta loipa moria tes psykhes ouk esti khorista* [2]. Aktif zihin bir meleke değil, fakat fiil halinde bir varlıktır (*ousia energeia on*); duyarlılık, hayalgücü ve bellek gibi, tabiatın bir ürünü, ruhun gelişmesinin bir sonucu değildir; o hiçbir suretle bir ürün, bir sonuç, yaratılmış bir şey değil, fakat bedenden olduğu gibi ruhtan da önce var olan ve onunla mekanik bir şekilde (*thyrathen*) birleşen mutlak bir prensiptir (*theion*). Bu ayrı zihin (*khoristos*), mutlak surette maddî olmıyan (*amiges*), duygusuz (impassible) [*apathes*], mahvolmaz, ezelî ve ebedîdir (*athanatos kai aidios*) ve o olmaksızın, pasif ve ölümlü zihin hiçbir şey düşünemez (*aneu toutou ouden noei*) [3].

Aristoteles, her ne kadar ruhta ölmezliğe benzer bir şey olduğunu söylüyorsa da [4], aktif zihnin, yalnız düşünen birey olmamakla kalmayıp, aynı zamanda onun bir kısmı da olmadığı, bize dışardan geldiği (*thyrathen*) ve *ben*'e (*moi*) hiçbir organik bağ ile bağlı olmadığı göz önüne getirilirse, bu benzerlik de kaybolur. Aristoteles'in düşüncesinde bu *aktif zihin* tam anlamıyle nedir, bunu söylemek güçtür ve sayısı çok olan yorumcularının çoğu, zekâlarını bu yolda boş yere harcamışlardır. Sistemin mantığı bunun bizzat Tanrı olmasını gerektiriyor, çünkü Tanrının tanımı her noktada mutlak *nous*'un tanımına uyuyor [5]. Bundan başka metafiziğinin şu prensibiyle çelişmeye düşmeden, Aristoteles, birbirinden ayrı birçok zekâlar kabul edemez: *çok olan şey maddîdir* [6]. *Nous poietikos*'un tamamıyle gayrimaddî (*apathes, amiges*) olduğu söyleniyor. Şu halde ancak tek olarak var olabilir; o, bir tanedir ve stoacı panteizmin, ruhları gelip geçici kişileşmeler olan içkin aklına (la raison immanente), âlemin ruhuna (âme du monde) veya evrensel zihnine (esprit universel) [*logos tou pantos*] benzemektedir. Aristoteles'in Tanrısının aşkın oluşu, bu yoruma engel değildir; çünkü *Metafizik* aynı za-

(1) *De anima*, III, 5: *O de pathetikos noũ phthartos.*
(2) *De anima*, II, 9.
(3) *De anima*, III, 5. Krş. *De gener, et corrupt.*, II, 3.
(4) *Met.*, XII, 3, 10.
(5) *Aynı eser.*
(6) *Met.*, XIII, 6, 21.

manda tanrısal varlığın aşkınlığını ve âlemin fizikî ve mânevi düzeni olarak içkinliğini söylüyor; fakat buna engel olan şey aktif zihnin cevherliğinin çok kesin olarak ileri sürülmesidir (*outos o nous khoristos kai apathes kai amiges te ousia on energeia*) [1]. Mantıkî olarak, bu sonuncusu en yüksek Varlığın kendisinden başka bir şey olamaz. Aristoteles, *nous aidios*'a ruhun bir parçası ve ölmez parçası demeye kadar varıyorsa, bu noktada mantığının kusurlu olduğunu söyliyeceğiz. Fakat açık olan şey, yalnız ezelî ve ebedî zekânın ölmezliğini ileri sürmekle, bireysel ölmezliği kayıtsız ve şartsız inkâr etmiş olduğudur. Peripatetisyen doktrinin bu noktasında, en küçük bir itiraz olamaz.

Aktif *poietikos* zihin, o kadar az insan zihnidir ve onun ölümsüzlüğü bize o kadar az yararlıdır ki, Demokritos'un ve sansüalizminkine çok yakın olan Aristoteles'in bilgi teorisine göre, insan müdrikesi, fikirleri meydana getiren meleke, onların babası (*poietes*) değil, sadece onları alan melekedir, onların anasıdır. Tabiî olarak, o hiçbir şey içermez ve bir düz levhaya veya beyaz sayfaya benzer (*ospir en grammateio o methen hyharkhei entelekheia gegreammenon*) [2]. Öte yandan, Aristoteles'in sansüalizmi, Leibniz'in *excipe intellectum*'una engel değildir ve fikirlerin, fiil halinde değilse bile, hiç olmazsa güç halinde (*dynamei*) zihinlerde önceden var olduklarını, başka bir deyişle zihnin başlangıçta tamamıyle meydana gelmiş fikirlerle değilse bile, hiç olmazsa onları meydana getirmek melekesiyle işe başladığını kabul eder [3]. *Ex nihilo nihil* onun esaslı doktrinlerinden biridir. Doğan zihnin düz bir levha olduğunu, bilgilerimizin kaynağının deney olduğunu, zekânın duyum tarafından oluşturulmuş, aşılanmış, fiil haline getirilmiş bulunduğunu öğretmek için, o, ne felsefî düşünceye zıt (antiphilosophique) bir düalizm, ne kaba bir mekanizm ortaya atar. Bu meselede düalizm, aksine bilginin prensiplerinden birini, diğeri hariç olmak üzere kabul etmek, duyular tarafından aşılanmanın bir kirlenme olduğunu ileri sürerek, düşünceyi tabiata aykırı bir çeşit bekârlık içerisinde yalnız bırakmaktan ibarettir, ve bu düalizm Platon'da bulunmaktadır. Stageiralı'ya gelince, düalizm itirazı, bir taraftan onun teolojisi için, öbür taraftan aktif zihin teorisi için haklı olarak ileri sürülebilir.

Nous'un insan ruhunda bulunması, onu, hayvanla Tanrı arasında orta bir varlık yapar. Duyarlılığıyla, algısıyle, belleğiyle, insan hayvanın aynıdır; akılla Tanrıya benzemektedir. Ahlâkî varlık olarak onun orijinalliğini oluşturan bu çift vasıftır. Hayvansal prensiple zihinsel prensibin beraber bulun-

(1) *De anima*, III, 5.
(2) *De anima*, III, 4.
(3) Bak. bu konuda Locke ve Leibniz arasındaki tartışma (§§ 56 ve 57).

madıkları yerde, ahlâklılıktan söz edilemez. Hayvan ahlâkî bir varlık değildir, çünkü zihinden yoksundur; saf düşünce olan Tanrının ahlâksızlığından da gene söz edilemez. Şu halde ahlâklılık karakteri, insan tabiatının ayırdedici niteliğidir ve eğer her varlığın gayesi, tabiatının tam ve baştan başa gerçekleşmesi ise, insan hayatının gayesi, ne sadece hayvansal unsurun gelişmesinde, ne uydurma ve imkânsız bir şey olan insanın Tanrı haline gelmesinde olmayıp, çift özümüzün tam ve âhenkli olarak açılıp genişlemesindedir. İnsan için en yüksek iyi, zihinle hayvanî unsur arasındaki dengeden doğan mutluluktur (*eudaimonia*). Bu denge erdemdir. Aktif zihinle pasif zihin arasındaki ahenk, zihinsel erdemdir (*arete dianoetike*) ve o teorik alanda bilgelik, pratik alanda öngörü ve sağduyu (*phronesis, eubolia*) olarak kendini gösterir; zihinle irade arasındaki âhenk, etik erdemdir (*arete ethike*), yani cesaret, ölçülülük, cömertlik, soyluluk, şereflilik, tatlılık, samimîlik, nezakettir. Erdem kusurun tam zıtı değildir (Platon'un kanısı); o, iki zıt (*akra*) kusur arasında, tam orta (*to meson*) yerde bulunur. Örneğin cesaret bir erdemdir ve bu bakımdan atılganlıkla korkaklık arasında orta yerdedir; cömertlik, hasislik ve müsriflikten aynı uzaklıkta bulunur (1).

İnsan *physei zoon politikon* olduğundan, devleti arzularına göre meydana getiren ve değiştiren bireyler değildir; aksine bireyleri oluşturan devlettir. Aile, mülkiyet, kölelik, tabiatın gereği olan şeylerdir. Nasıl ki aynı bir elbise herkese aynı derecede yakışmazsa, öylece aynı hükümet şekli de bütün milletlere ve bütün durumlara uymaz. Eğemenlik seçkin bir prensin elinde olmak şartıyle, monarşi, hükümet şekillerinin en iyisidir; çünkü, bu takdirde, mükemmel bir hükümdar idaresi altında mükemmel bir monarşi olan evren hükümetinin kopyası olur; ama bu istibdat idaresi halini alınca, hepsinin en iğrenci olur. Devletin selâmeti, kuvvetlerin iyi bir dengesindedir ve esaslı olarak orta sınıfların kuvvetine bağlıdır (2).

Etika'sında ve Politika'sında, Metafizik'inde olduğu gibi, Aristoteles platoncu utopia'ların kararlı itirazcısıdır. Realist, pozitif, deyim yerindeyse, lâik bir düşünür olduğundan, o her şeyden önce olayları hesaba katar ve insan hayatına, varamıyacağı ideal bir gaye göstermekten büyük bir özenle çekinir. Felsefesi baştan aşağı, kaba bir sansüalizmle gerçek hayata uygun olmıyan bir idealizmden aynı derecede uzak duran bir denge ve sentez teorisidir. Her ne kadar bilime olan sevgisiyle, dehasının kıvraklık ve zenginliğiyle, idealle hakikatin ölçüsüne, oranına, âhengine karşı gösterdiği tercih ile, Aristoteles, Yunan zihninin tam açılma ve gelişmesini gösteriyorsa da, onun alçalmasına da işaret ediyor, insanlığın genel gelişmesinde yeni bir devir

(1) *Nikomakhos Etika*'sı, II, 5 ve d.
(2) *Politika*, IV, 9.

açıyor. Her denemeye dayanıklı sağduyusu ile, hakikati olduğu gibi gören pozitivizmi ile, hemen hemen bir Samî (Sémite) yahut bir Romalıdır. Ölçülü ve asabî üslûbunda Attike süs ve inceliğinden hiçbir şey yoktur. Fakat şeklinden fazla, felsefesinin esası realizmin izini taşır. Maddeyi sınırlı varlığın zorunlu bir unsuru sayan metafiziğinin esaslı doktrini, bilgi teorisindeki *düz levha,* Platon'unkinden çok daha açık ve mutlak olan monoteizmi, tam orta (juste milieu) ahlâkı, monarşi eğilimleri, onda her şey, unsurları Pella'da, Roma'da, İskenderiye'de, Kudüs'te hazırlanan yeni âlemi müjdeliyor.

Lykeion'da yerine geçen okul başkanları arasında en tanınmışları olarak Theophrastos'u (1), Dikaiarkos'u (2), Aristoksenos'u (3) ve özellikle Ptolemaios Philadelphos'un hocası Lampsakos'lu Straton'u (4) saymak gerekir. Aristoksenos zihnin ölmezliğini ve Straton Tanrının varlığını inkâr ediyorlar: bu, ya üstadın ölmezlikten ve İlk hareket ettiren'den ancak zamanına uymak için söz ettiğini, ya da doktrinin eski taraftarlarını, Ortaçağdaki hıristiyan müritlerinden çok daha az bağladığını gösterir. Tilmizleri üstattan ayıran ve genellikle Aristoteles'ten sonraki felsefeyi nitelendiren şey, Stageriali'nın henüz başlangıçtaki birliğini temsil ettiği bilimsel çalışmada, gittikçe artan iş bölümüdür. Bilgin Aristoteles'in eserine Sicilya'da, Mısır'da, Akdeniz adalarında devam ediliyor, halbuki Atina ve Atina'da bizzat Lykeion, ancak sadece usavurmadan, diyalektikten, tartışmadan (éristique) ibaret, gittikçe fizik âlemle ilgisini kesen ve tamamıyle ruh sorunu üzerine katlanan bir felsefeyi muhafaza ediyor.

Attike felsefesinin tercih ettiği konu olan bu insan ruhunun özü, gayesi, âkıbeti nedir? Bu özü ve bu gayeyi düşüncede bulan Platon'a, ve teolojisi esas bakımından *nous*'un tanrılaştırılmasından başka bir şey olmıyan Aristoteles'e, Epikuros, Demokritos'la beraber, cevher olan düşüncenin (la pensée substance) inkârı ve duyum felsefesiyle cevap veriyor. Bu iki zıt uç arasında, stoalıların somut spiritüalizmi yer almaktadır.

---

(1) Cicero, *Ad Attic.*, II, 6. — *Acad. post.*, I, 9. — *De finibus*, V, 5, 12 — *Tuscul.*, V, 9 — Simplikios, *In Phys.*, f. 225.

(2) Cic., *Tuscul.*, I, 10.

(3) Cic. *De nat. deor.*, I, 13. *De fin.*, V, 5. — Diog. L., V, 58. — Sipmlikios, *sözü geç. yer.*

(4) Aristoteles okulunun Ortaçağ'da devamı için, bak. § § 32, 37-41 ve 45.

B. MADDENİN TANRILAŞTIRILMASI, CEVHER OLARAK DÜŞÜNCENİN İNKÂRI

§ 18. — Epikuros

Epikuros [1], 341 yılına doğru, Sisam'da, Attike'den gelme bir babadan dünyaya geldi. Annesinin boş inançlara dayanan ibadetlerini görerek ve Demokritos'u okuyarak şüpheye düşünce, tanrılar ve ölümden sonraki hayat korkusunun insanların mutluluğuna engel olduğuna, gözlem ve muhakeme ile, tabiatüstüne inanmaktan kurtararak bizi mutlu etmek işinin felsefeye düştüğüne kanaat getirdi. 306 yılına doğru Atina'da kurduğu dernekte kişisel nüfuzu, öyle görülüyor ki, çok büyüktü, ve öğrencilerine yazdırdığı hikmetler (*kyriai doksai*), ölümünden (270) sonra epikurosçu öğretimin değişmez temeli olarak kaldı. Buna karşılık, hemen hepsi kaybolmuş olan sayısı çok yazılarını [2] saklamakta ne politeizmin, ne hıristiyanlığın hiçbir çıkarı yoktu, ve «Sokrates'le Voltaire'i kendinde birleştiren bu adam»ın diğer bütün okul başkanlarından daha çok ve daha azgın aşağılayıcıları ve düşmanları çıktı.

Bilim için bilim istiyen ve ilk felsefeyi, «daha yararlıları olmakla beraber» [3], teorilerin en iyisi ve en tanrısalı sayan Aristoteles'ten farklı olarak, Epikuros, bilimi hayatın hizmetçisi yapıyor ve ancak pratik için teoriye ilgi gösteriyor. *Kanonik* (mantık), fizik ve etik diye ikiye ayırdığı felsefenin [4] gayesi, ona göre, insan hayatına sükûn ve rahat (*ataraksia*) vermektir, ve o, bu gayenin bazı farklarla kendine mal ettiği Demokritos sistemiyle elde edildiğini görüyor.

Madde Platon'un *yokluk*'u (le *non-être*) değil, fakat eşyanın pozitif ve biricik prensibidir, evrensel destektir; ruh, zihin, düşünce, bunun ancak arazlarıdır (*symptomata e symbebekota*). Onun dışında, hareketin şartı olan

(1) Kaynaklar: Diog. L., X. — Cic., *De fin.*, I. — Lucretius, *De rerum natura*. — Sekst. Emp., *Adv. math.*, XI. — Gassendi, *De vita, moribus et doctrina Epicuri*, 1647, ve *Syntagma philosophioe Epic.*, 1655. — J. Rondel'in (Paris, 1679), Batteux'nün (1758), vb., Epikuros ve Lucretius hakkında *Etudes'leri*. — Ritter ve Preller, s. 339 ve d. — Guyau, *La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, 1888.

(2) Diogenes Laertios'a göre 300 kadar. Bu tarihçi tarafından saklanan *Mektuplar*, vb., müstesna, çeşitli Yunan yazarlarının zikrettikleri parçalardan, Lucretius'un *De rerum natura*'da verdiği değerli özetten ve Herculanum'da bulunan *peri physeos*, vb. adlı eserin parçalarından başka, bu hususta hiçbir şey bilmiyoruz.

(3) *Met.* I, 2, 19-25.

(4) Epikuros bunu şöyle tanımlıyor: *energeia logois kai dialogismois ton eudaimona bion peripoiousa* (o, söz ve usavurma ile mutlu hayata götüren enerjidir) [Sekst. Emp. *Adv. math.*, XI, 169].

boşluktan başka bir şey yoktur. Madde sayılamıyacak kadar çok, yaratılmamış, yok edilemiyen ve daima bir hareketi olan atomlardan oluşmuştur. Demokritos'a göre, bu zerreler tabiî ve zorunlu olarak yukardan aşağıya hareket ederler. Fakat biraraya geldikleri ve cisimleri oluşturdukları için, Epikuros'a göre, dik yoldan saptıklarını ve bu sapmanın tesadüfün bir sonucundan başka bir şey olamıyacağını kabul etmek gerekir. Şu halde Epikuros mutlak determinist değildir ve tesadüfü, yani nedensiz bir sonucun mümkün olduğunu kabul ediyor; bu ona, ahlâkta, kayıtsız özgürlüğe (la liberté d'indifférence), yani sonuçsuz nedenlere yer vermek imkânını hazırlıyor (1).

Fakat mantığından çok hayalgücüne şeref veren bir tutarsızlıkla her ne kadar nedensellik sorununda Demokritos'tan ayrılıyorsa da, evrenin ezelî ve ebedîliğini kabul etmekte onunla aynı fikirdedir. Kelimenin mutlak anlamıyle, âlemin ne bir yaratılışı, ne bir sonu, ne de kelimenin tam anlamıyle, herhangi bir yaratma söz konusu olabilir. Âlemin tanrıların eseri olmadığına kanaat getirmek için, bir taraftan, onun sözde yaratıcılarının tabiatını, diğer taraftan, âlemi ve eksikliklerini göz önüne getirmek yeter. Mükemmel ve en yüksek derecede mutlu, kendi kendilerine yeten ve hiçbir şeye ihtiyacı olmıyan bu varlıklar, neden bu âlemi yaratmak zahmetine katlansınlar, neden evreni yönetmek gibi ağır bir yükü üzerlerine alsınlar? Kaldı ki, bir an için, âlemin, onların eseri olduğunu kabul edelim. Eğer onu yaratmışlarsa, ya ezelden beri yaratmışlardır, ya zamanda yaratmışlardır; birinci halde, âlem ezelîdir; ikinci halde ise şöyle demek gerekir: ya yaratma faaliyeti tanrısal mutluluğun bir şartıdır ve bu takdirde, âlemi ancak ezelî bir hareketsizlikten sonra yarattıklarından bu, bütün bir ezelîlik sırasında en yüksek derecede mutlu değillerdi demektir; ya da böyle değildir, ve bu takdirde, bizzat kendi özlerine zıt olarak hareket etmişlerdir. Zaten onu hangi gaye için meydana getireceklerdi? Kendi kendilerine bir yer yaratmak için mi? Fakat bu, onların ezelden beri yersiz, veya hiç değilse, kendilerine yaraşır bir yersiz olduklarını söylemek olacaktır. İnsanların çıkarı için mi? Bu, bu âlemin içerdiği birkaç bilge içinse, zahmete değmez; eğer kötü insanlar yaratmak içinse, onları zalim varlıklar yapmış oluyoruz. Şu halde, her ne halde olursa olsun, yaratmanın tanrıların işi olduğunu kabul etmek mümkün değildir.

Sorunu âlem bakımından gözden geçirelim. Her türlü kötülüklerle dolu olan bu âlemin, tanrıların eseri olduğunu nasıl kabul etmeli? Çorak çöller, boş dağlar, zararlı bataklıklar, oturulamaz halde olan buzlar, güney güneşiyle kavrulmuş bölgeler, böğürtlenler ve dikenler, fırtınalar, dolular, kasırgalar, vahşi hayvanlar, hastalıklar, vakitsiz ölümler, tanrısal varlıkların eşya-

(1) Lucretius, *De rerum natura*, II, 216 ve d. — Diog. L., X, 133-134.

nın yönetimine hiç karışmadığını gereğinden fazla kanıtlamazlar mı? Boş mekân, atomlar ve ağırlık, yani mekanik nedenler, metafiziğin gayesel nedenler hipotezine başvurmasına hacet kalmadan, âlemi açıklamaya yeter. Fazla olarak tanrıların var olmaları mümkündür, hattâ bu muhakkaktır; dünyanın bütün milletleri bu hususta aynı fikirdedirler; ama en yüksek derecede mutlu olan, her tutkunun, her taraftarlığın, kaynağı insanî zaafta olan her şeyin [1] üstüne yükselmiş olan bu varlıklar, mutlak bir sükûnun zevkini sürerler. Uzak ikametgâhlarında, insan sefaletleri onları müteessir edemez, ve buna karşılık onlar da, insan hayatına hiçbir suretle etki edemezler. Ne büyü, ne gaipten haber verme, ne mucize ne de onlarla bizim aramızda hiçbir ilişki yoktur.

Bunun gibi, Cehennem azabından da korkmamak gerekir. Ruh maddî şeydir ve bedenin âkıbetine o da katılır. Onun madde —gerçekten son derece narin ve son derece incelmiş madde— olduğunu kanıtlayan şey, âfetlerin ve marazî hallerin sonuçları olan bayılmada, anestezide, sayıklamada bedenin ruh üzerinde yaptığı etkidir, özellikle ruhun beden kuvvetleriyle paralel olarak gelişmesi ve ihtiyarlamasıdır. Çocukta zayıf olan zihin melekeleri gençlikte büyürler ve ihtiyarlıkta yavaş yavaş azalırlar. Hastalıklar ruh üzerine derinden etki yaparlar; beden olmasa, ruh hiçbir suretle meydana çıkmaz. Dahası var: ölen bir kimsenin duyduğu his, ruhun, daha sonra kuvvetlerine tam bir suretle sahip olarak uzaklaşmak üzere bir organdan başka bir organa çekilmesi değil, zihin melekelerinin yavaş yavaş azalmasıdır. Eğer, ölümde, ruh bilincini tam olarak muhafaza etseydi, eğer, bazı platoncuların iddia ettikleri gibi, ölüm ruhun daha yüksek bir hayata geçişi olsaydı, insan, ölümden korkacak yerde, sevinecekti; ama durum böyle değildir. Esasen eğer ölümden korkuyorsak, bu artık var olmıyacağımız için değildir; onu dehşetle bizim gözümüz önüne getiren şey, istemiyerek hiçlik fikrini, yani bu hiçlik hissini, hayat fikriyle karıştırmamızdır; ölünün derece derece yok oluşunu duyduğunu, yandığını, yahut kurtlar tarafından kemirildiğini hissettiğini, ruhun var olmakta ve duymakta devam ettiğini sanırız. Eğer hayat fikrini karşıtından açıkça ayırmayı, eğer ölmezlik fikrinden açıkça vazgeçmeyi başarabilseydik, ölüm bir korkuluk olmaktan çıkacaktı. Kendi kedimize şöyle diyecektik: ölüm bir kötülük değildir; ölen için bir kötülük değildir, çünkü artık ölüm onun için mevcut değildir; yaşıyan için bir kötülük değildir, çünkü onun için henüz mevcut değildir. Biz varken, ölüm bizim için yok demektir ve ölüm gelmişse, artık biz yokuz. Şu halde ölümle bizim aramızda hiçbir temas mümkün değildir ve onun o kadar çok korktuğumuz donmuş teması, hiçbir zaman gerçekleşmez.

---

(1) Diog. L., X, 139: *To makarion kai aphtharton..., out'orgais oute kharisi synekhetai, en asthenei gar pan to toiouton.*

Şu halde temelsiz korkular, varlığımızın gayesini, mutluluğu yakalamamıza engel olmasın! En yüksek iyi hazdır, geçici bir duyumla beraber bulunan haz değil (*hedone en kinesei*), fakat sürekli hal olan haz (*hedone katastematike*) hali, hayatın fırtınalarına karşı korunmuş olduğunu bilen bu derin sükûnet ve tam memnunluk halidir. Zihnin zevkleri şehvete tercih edilmelidir, çünkü devam ederler; oysa duyum, onu bize veren an gibi, kaçıcıdır. Zıttını, bitkinlikten doğan sürekli elemi getirmesinden korkarak her şeyde aşırılıktan çekinmelidir. Öte yandan, bazı elemli duyumları, örneğin ıstıraplı bir ameliyatı, bir iyilik saymalıdır, çünkü bize sağlık ve zevk sağlar. Erdem bilgeye, kendi mutluluğuna yarıyan her şeyi yaptıran ve buna karşıt olan her şeyden kaçınmasını sağlayan «tact»tır. O, en yüksek iyi değildir, ona vardıran hakikî, biricik araçtır (1).

Kusursuz berraklıkları, antimistik eğilimleri ve kolay uygulanabilir olmalarıyle, epikurosçu prensipler, platonculuğa, peripatetizme, stoacılığa korkunç bir rekabet yaptılar. Özellikle İtalya onları baştacı etti; oradaki talimizleri *De rerum natura*'nın yazarı şair Lucretius, T. Cassius, L. Torquatus, T. Pomponius Atticus, Caesar, Horatius, Genç Plinius idi. Sezarların idaresi altında, stoacılık cumhuriyetçi kanaati temsil ettiği halde, epikurosçuluk kudretli ve barışçı bir kuvvete dayanarak, üstadın idealini meydana getirmekten memnun, yeni düzenin taraftarlarını bayrağı altına topluyordu. O, imparatorların himayesi altında (2), bir elle politeizmin çürümüş binasından ayakta kalanı yıkıyor, ve ötekisiyle yeni dine ve hıristiyanlığın tabiatüstü (surnaturel) varlığına saldırıyordu.

---

(1) Diog., L., X, 140: *Ouk estin edeos zen aneu tou phronimos kai kalos kai dikaios* (o, zekâsız, hoş, güzel ve doğru olmıyan bir şekilde mümkün değildir).

(2) Atina Arkeoloji Derneği'nin kazılarıyle son zamanda meydana çıkarılan ve Hadrianus devrinden kalma olan latince-yunanca bir kitabe, imparatorluk tarafından Epikuros okuluna bahşedilen özel himaye, bu himaye sayesinde, milâdın ilk yüzyıllarında, bu okulun oynadığı üstün rol ve bu nedenle peripatetisyen ve stoacı okullarda uyandırdığı kıskançlık hakkında bildiklerimizi her noktada doğrulamaktadır. Bundan başka, burada, imparatorluk devrinde okulun teşkilâtı, okul başkanlarının atanma şekli, vb., gibi şimdiye kadar pek az bilinen şeyler hakkında hiç olmazsa dolaylı bazı bilgiler vardır.

C. İRADENİN TANRILAŞTIRILMASI

§ 19. — Stoacılık

Stoacı okulun kurucusu, Kıbrıs'ta Kittion'lu Zenon [1], Fenike'den gelme bir tüccar ailesindendi. Bir deniz kazasında servetinin kaybolması, okumaya karşı duyduğu isteği izlemesine neden oldu. Sıra ile, kinik Krates'in, Megara okulundan Stilop'un, Akademia'dan Ksenokrates ve Polemon'un öğrencisi oldu; sonra kendisi Atina'da, Poikile meydanlarında (*stoa poikile*) felsefe okuttu. İntiharın meşru olduğuna inanmış bulunduğundan, büyük bir şöhret ve birçok öğrenciler bırakarak, 260'a doğru hayatına son verdi. Eserine Troas'tan gelme Kleanthes'in ilâhisi [2] denilen ilâhinin yazarı olduğu sanılan Kleanthes [3] tarafından, ve bu sonuncusunun kendini öldürmesinden sonra Kilikya'da Tarsus'lu (başkalarına göre Soles'li) Khrysippos [4] tarafından devam edildi; bunun Akademia'ya karşı yazdığı birçok mücadele yazıları, okulun doktrinini açık çizgilerle meydana çıkardı [5].

Bütün bu yazılar koybolmuştur; hiç olmazsa bunlardan ancak bazı parçalar kalmıştır ve neden bahsettiklerini tahmin etmek için, birçok yüzyıl sonra gelen yazarlara, Cicero'ya, Seneca'ya, Epiktetos'a, Marcus Aurelius'a, Kilise Babaları'na başvurmamız gerekiyor. Esasen stoacılık sade bilimsel bir teori değildir; özellikle bir ahlâk ve bir dindir, ve fazla olarak bir kişinin eseri değil, fakat farklı yerlerden gelen ve asırlar boyunca kısmen değişen bir doktrinler topluluğudur. Onun, esasında pratik olan eğilimi buradan geliyor. Dogmalarının çok karışık ve tamamıyle eklektik olan karakteri bundandır. Nihayet, onu sistemli bir biçimde anlatmanın güçlüğü de bu yüzdendir.

Epikuros gibi, Zenon ve stoalılar da bilimi hayat için; hakikati, iyi ve faydalı için (*to epitedeion, to ophelimon*); varlığın ilk nedenlerinin araştırılmasını, hayatın *son* gayesi için (*to telos*) isterler. Bu gaye bilgeliktir, yani teorik ve pratik erdemdir. Teorik erdem iyi düşünmek (*arete logike*) ve eşyanın tabiatı hakkında doğru kavramlara sahip olmaktan ibarettir (*arete physike*); ama iyi yaşamaktan ve akla göre hareket etmekten ibaret olan pratik erdem, en yüksek derecede erdemdir, sadece bir araç olan teorik erdemin yöneldiği gayedir. Bizi daha iyi bir hale getiremiyen, eğilimlerimize ve hare-

(1) Diog. L., VII.

(2) *Jüpiter'e ilâhi* (Stobaios, *Ecl.*, I, s. 30).

(3) Diog. L., VII.

(4) Diog. L., XII, 179 ve d. — Cicero, *De fin.*, IV, 19, 56 ve muhtelif.

(5) Ogereau, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, Paris, 1885. — Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtl. Zusammenhange*, Berlin, 1892.

ketlerimize hiçbir etki yapmıyan şey, önemsiz yahut kötüdür. Mantığın, metafiziğin, bilimlerin varlık nedeni ancak pratik faydaları ölçüsündedir. Bunlar ahlâka bir giriş oluştururlar; ama, bu bakımdan okulun öğretiminde önemleri vardır.

Volontarist (iradeci) ve antidüalist eğilimine uygun olarak, stoacılık, Aristoteles'ten daha tam bir biçimde Platon'un eşyadan *ayrı İde*'sini reddeder. İdelerin yahut evrensel kavramların (universaux) objektif varlıkları yoktur; onlar ne Platon'da olduğu gibi, eşyanın dışında, ne Aristoteles'te olduğu gibi, eşyanın içinde bulunurlar; bunlar, gerçek âlemde hiçbir karşılıkları olmayan zihnin soyutlamalarıdır (*ennoemata*). Bundan başka, ruhta asla doğuştan bilgi yoktur, o bir düz levhadır ve bütün fikirleri ona dışarıdan gelir (*thyrathen*). Duyulur izlenim (*typosis*), Kleanthes'e göre, maddî bir şey üzerine yapılan bir iz, bir mühürün balmumu üzerinde bıraktığı işaret gibidir. Khrysippos bunu, ruhun bir değişmesi (*eteroiosis*) olarak tanımlar. Duyum (*aisthesis*), bütün fikirlerimizin (*fantasiai*) müşterek kaynağıdır. Bunlar, cevherliği (*hypokeimena*), bir niteliği (*poia*), bir oluş şeklini (*pos ekhonta*), yahut bir bağlantıyı (*pros ti pos ekhonta*) ifade ettiklerine göre, dört sınıfa ayrılırlar. Bir fikir, konusunu tam olarak gösterdiği takdirde doğrudur. Bir fikrin doğruluğunun ölçüsü, onun açık oluşu, anlaşılır oluşudur (*fantasia kataleptike*). Zenon'a göre, kesinlik derecesi dörttür: hayal etmek (*fantasia*), inanmak (*sygkatathesis*), bilmek (*katalepsis*), anlamak (*episteme*). Yalnız filozofa ait olan bilginin bu en yüksek derecesini anlatmak için, Zenon'un sol elini kapalı olan sağ eli üzerine getirdiği söylenir. Aristoteles gibi, stoalılar da, gramer ve hitabeti tamamlayıcı kısımlar olarak mantığa bağlarlar, ve bu alanda büyük mantıkçının başladığı işi, ona lâyık bir şekilde sürdürürler: gramer ve sentaksa ait teknik deyimlerimizin çoğunu stoalılar yaratmışlardır (1).

Bilgi teorileri gibi, metafizikleri de, eğer mümkünse, Aristoteles'in realizminden daha ileri gitmektedir. Bu, kayıtsız ve şartsız, somut spiritüalizmdir. Ruh ve beden aynı bir varlığın iki tarafıdır. Gerçek varlıkta, ruh aktif eleman, etkileyici kuvvettir (*to poion*); madde, passif elemandır (*to paskhon*). Ne saf ruh, ne cansız madde vardır. Tanrının bile, bu hususta Stageiralı ne düşünürse düşünsün, bir bedeni vardır, ve bu beden, ruhu (*psykhe tou kosmou*) ve tohumu yahut yaratıcı prensibi (*logos spermatikos*) Tanrı olan âlemdir. Fakat stoacı görüş, Aristoteles'in görüşünden ve *ayrı* İde veya Formu mutlak olarak reddetmesi itibarıyle özellikle Platon'dan ayrılıyorsa da,

(1) Stoalıların mantığı hakkında: Diog. L., VII, 41 ve d. — Cic. *Acad, pr.*, II, 47 ve *post.*, I, 11. — Sekstos Empirikos, *Adv. math.*, VIII. — Stobaios, *Ecl.*, I. — Simplikios, *In categ.*, f. 16 b.

dinamist olması ve eşyanın *akla göre* oluşunu veya gayeliliğini tanıması bakımından, kendisiyle Epikuros'un maddeciliği arasında daha az esaslı olmıyan bir fark vardır. Gerçekten de, mekanizmin tanımadığı bu âlemin ruhu zekidir (*nous*); önceden görür (*pronoia*); bizi sever (*philanthropos*) ve bizim iyilimizi ister (*kedemonikos, ophelimos, eupoietikos anthropois*); ama onda insanî tutkular yoktur. Öte yandan, bu hesapça evren canlı ve zeki bir varlık, yaşıyan bir dev (*zoon)* haline gelir ki, Tanrılık bunun içkin aklı ve kanunudur (*logos tou pantos*). Mutlakı, aynı zamanda aşkın ve içkin diye kabul eden Aristoteles'ten farklı olarak, bu, saf *içkinlik (l'immanence pure*) sistemi, natüralizm, panteizm veya prensiplerinin zorunlu sonuçlarını kabul eden kozmoteizmdir [1], determinizm ve mutlak predeterminizm anlamına gelir (*eimarmene anangke*); çünkü Tanrı değişmez varlıktır, ve bu, monoteizm, daha iyisi, monizm anlamına gelir, çünkü Bütün (le Tout), birdir ve Bir, Tanrıdır (*Zeus*). Öte yandan, politeizm inançlarına saygılı olan bu sistem, Zeus'un aşağısında âlemler veya evrensel gelişmenin müteakıp eon'ları (ezelî ve ebedî akıldan çıkan ruhlar) olan daha aşağı tanrıları kabul ediyor, fakat onların ölümlü olduklarını söylüyor ve ölmezliği yalnız yüksek Varlık'a bırakıyor [2].

Stoalıların fiziği, Herakleitos'un fiziğidir; bu fizik, hayatın prensibi olarak ısı (*pyr, pneuma, aither*), bu etkenin, hava şeklinde, sıvı ve katı (*odos kato*) elemanlar haline gelmesi, belli bir zaman sonra, bu elemanların göksel ateş içinde tekrar eriyip kaybolmaları (*odos ano*), evrensel yanma (*ekpyrosis*), ve âlemin dönem dönem yenileşmesi (*palingenesia apokatastasis*) hakkındaki fikirlerini ondan almıştır. Şu halde evren, ölen ve yeniden doğan, ve hepsi aynı bir içkin nedenden ve aynı bir kanuna göre meydana geldiklerinden, hep aynı örneği tekrar eden ve mutlak bir surette birbirlerine benziyen sonsuz bir âlemler zinciridir. Orada her şey çaresiz bir zorunlulukla sonsuz olarak tekrarlanır durur (*fatum stoïcum*).

Evren Tanrısal varlığın vücudu olduğundan, zorunlu olarak lekesiz bir güzelliği olan mükemmel bir organizmadır (*teleion soma).* Buna karşılık evrenin mükemmelliği, sonsuz bir Zekâyı içerdiğini kanıtlar [3]; bu, şüphesiz Aristoteles'in Tanrısı gibi, yalnız en yüksek göğü (arşı âlâ) hareket ettiren aşkın bir prensip değil, fakat nasıl insan ruhu bedenin bütün kısımlarında mevcut ise, öylece her yerde hazır olan bir varlıktır (*pyr tekhnikon, noeron, pne-*

(1) *Saphos de ton olon kosmon lephousin einai theon* (onlar bütün evrenin Tanrı olduğunu söylüyorlar), [Origines, *Contra Celsum,* V, 7].

(2) Eski stoalıların muhafazakârlığı, din adına heliosantrik sisteme hücuma kadar varır.

(3) Fiziko-teolojik kanıt.

uma pyroeides diekon di olou tou kosmou). Âlemdeki kötülük, stoalıların onun tanrısallığına olan inançlarını sarsamaz; çünkü, nasıl yanlış bir nota genel âhengi meydana çıkarmaya yarıyabilirse ve bir tabloda gölge, ışığı ve renkleri belirgin bir hale koymaya yararsa, bunun gibi, kötülük de iyiliğin meydana çıkmasına yardım eder. Adaletsizlik, korkaklık ve ölçüsüzlükle savaş halinde olan adalet, cesaret ve ölçülülük, daha canlı bir ışıkla parlarlar. Kötülük, stoacı optimizme engel olmak şöyle dursun, onu daha sağlamlaştırmaya yarar, çünkü evrensel âhengi meydana getirir. Eksiklik yalnız ayrıntılardadır; eşyanın bütünü en yüksek derecede mükemmeldir.

Kıvılcım aleve, damla okyanusa göre ne ise, insan da, Tanrı-evren'e göre odur. Vücudumuz katı ve sıvı maddenin bir parçasıdır; ruhumuz, hava ve ateşten oluşan bir nefestir (*pneuma enthermon*). Stoacı bakımdan, var olmakla cisim olmak aynı anlama geldiğinden, ruh da kaba bir cisimle örtülmüş ince bir cisimdir. Eğer başka türlü olsaydı, ruhla tam anlamıyle vücut arasındaki karşılıklı etki tasavvur edilemiyecekti. Cisim olmıyan şey, cisim üzerine etki yapamaz. Vücudun çürüyüp bozulması zorunlu olarak ruhun yok olması sonucunu doğurmaz, ve eğer herkes için ölümden sonra hayat yoksa, hiç olmazsa, sıradan ölümlülerinkinden daha gürbüz olan bilgenin ruhu, belki de ölümden sonra var olmakta devam edecektir. Fakat, ölümden sonra var olmakla beraber, filozofun ruhu bile, mutlak anlamda ölümsüz değildir; çünkü, sonuncu günde, bu âlemdeki her şey gibi, o da evrensel yanmada (l'embrasement universel) kaybolacaktır. Mutlak ölmezlik, Tanrının bir imtiyazı olarak kalıyor. Ama ruhu bekliyen âkıbet, cevherinin mahvolması değildir; bu, kendisinden çıkmış olduğu ve gelecek eon'larda yeniden çıkmakta devam edeceği sonsuz okyanusa dönmesidir (1).

Teorik alana ait olan bütün bu sorunlar hakkında stoacılık, değişmez dogmalara sahip olmaktan uzaktır (2); stoalıyı stoalı yapan ve tarihinin bütün devirlerinde okulun üyelerini birbirlerine bağlıyan şey, Zenon'dan önce başlıyarak, Sokrates'ler, Platon'lar, Antisthenesler tarafından öğretilen ve kuralı, *erdem için erdem* olan ahlâkî idealizmdir. En yüksek iyi, ona göre, kendi kendisi için yapılan erdem, ödev olduğu için yerine getirilen ödevdir: kalan her şey, sağlık, servet, şeref, zevk, değeri olmıyan (*adiaphora*), isteklerimizin biricik gayesi oldukları vakit hattâ kötü olan şeylerdir. Menfaat gözetmiyerek aradığımız takdirde, yalnız erdem bizi mutlu eder. O yalnızca iyinin

(1) Stoacı metafizik ve fizik hakkında: Diog. L., VII. — Stobaios, *Ecl.*, I. — Cic., *De nat. deor.; De Fato.* — Seneca, *Mektup 65*, vb. — Plutarkhos, *De stoic. rep.*, 41 ve d.

(2) Böylece, Atina okulunun bir dalı olan Rodos Okulu, son yanma ve art arda gelen âlemlerin aynılığı doktrinini reddeder.

haricen yapılmasından ibaret değil (*to kathekon*), fakat ruhun devamlı bir durumudur (*eksis, katorthoma*). O, *bir*'dir: filân noktada erdemli, falan noktada erdemsiz olunamaz. O, *erdemler* denilen şeyin, yani, bilgeliğin (*phronesis*), cesaretin (*andria*), ölçülülüğün (*sophrosyne*), adaletin (*dikaiosyne*) çıktığı ortak kaynaktır. Bu temel erdemlerin birine sahip olmak, prensip itibarıyle hepsine sahip olmaktır; bir tanesine sahip olmamak, hiçbirine sahip olmamaktır. Her şeyde erdemli (*spoudaios*), yahut her şeyde kabahatli (*phaulos*) olunur. Erdemle rezilliğin ortası yoktur (*amartema*). Realitenin, küçük farklar, iyi ile kötü arasında geçitler, uyuşmalar gösterir olmasına rağmen, teorik olarak, iki sınıf insan vardır: iyiler ve kötüler. Tabiatın sırlarına ortak olan, kendi kendini ve başkalarını bilen, bizzat bilimiyle, insanların, yüzyılın, toplumsal önyargıların ve, Aklın değil de, insanların keyif ve arzularının ifadesi oldukları ölçüde bizzat kanunların (*orthos logos, koinos logos*) vasiliğinden kurtulan bilge, mutludur. Yalnız o hakikaten özgürdür, epikurosçu tesadüfü mukadderatının hâkimi yapacak olan kayıtsız bir özgürlükle değil, fakat kendi öz tutkularına karşı olduğu gibi, âleme karşı da özgür olan bir özgürlükle özgürdür. Hiçbir şey onu etkilemez, onu yerinden kıpırdatamaz; ne olaylar, ne kendi kalbinin fırtınaları. Ne olursa olsun, o talihe boyun eğer; çünkü bu tabiatın ve talihin kararıdır, ve onun için, tabiat ve talih, akıl, takdir, iyiye giden irade demektir[1]. Her şeyde uyduğu en yüksek kural buradan geliyor: *naturam sequi*, tabiatı izlemek, yani onun vicdana emrettiği ve âlemi yöneten kanunun aynı olan kanunu izlemek (*akolouthos te physei, kata physin zen, kata logon zen, logikos zen*).

Şimdi taslağını çizdiğimiz teorilerdeki tezatları meydana çıkarmak, stoacılığın ahlâkî idealizmi ile açıkça realist olan ontolojisini karşı karşıya koymak kolay olacaktır. Ama, önce de söylediğimiz gibi, bu bir adamın sistemi değil, aynı bir mezhepten çıkan bir doktrinler koleksiyonu,okumuş sınıflara hitap eden ve «yeni inanç»ını bunların eski inançlarıyle uzlaştırmaya çalışan bir din, bir çeşit *erdem kurumu* (*ligue de la vertu*) ve sinesinde en farklı elemanları saklıyan, fakat bütün üyeleri aynı bir ruhla canlanmış olan politeist Kilisedir. Rodoslu Panaitios[2], Cicero ve Pompeius'un hocası Apamea'lı Poseidonios[3], stoacılığı Roma âlemine tanıttılar ve orada bu meslek, tama-

(1) Stoacı etik hakkında: Diog. L., VII. — Stobaios, *Eclog. ethic.*, II. — Cicero, *De fin., Tuscul.*, vb. — Sonraki stoalıların yazıları (Seneca, Epiktetos, Arrianus, Marcus Aurelius, vb.).

(2) M.Ö. 112'de öldü. bak. Suidas. — Cicero, *De finibus; De officiis; De divinatione; De legibus.* — Seneca, *Ep.* 116. — Diog. L., VII.

(3) Suidas ve Diogenes Laertios.

mıyle pratik eğiliminin latin dehasıyle olan yakınlığı sayesinde, taraftar bulmakta gecikmedi [1]. Özellikle, cumhuriyetin çöküşü sıralarında, Julius'ların doğmakta olan istibdadına karşı boş yere savaşanlar, Cicero'lar, Cato'lar, Brutus'ler bunda bol bir cesaret ve teselli kaynağı buldular. Cicero'ya *De finibus bonorum et malorum*'unu, Seneca'ya [2] *Ahlâkî mektuplar*'ını, Epiktetos'a, Flavius Arrianus'un *Enkheiridion*'unda topladığı asil derslerini, imparator Marcus Aurelius'a, eski ahlâkın en hayret verici ürünlerinden biri olan *Ad se ipsum*'un on iki kitabını esinlendiren hep stoacılıktır. Fakat onun etkisi hıristiyanlığınki ile kıyaslanamaz [3]; o, okumuş sınıfta kalacak ve asla kitlelere kadar giremiyecektir. Stoacılığın popüler olan yanı, ancak realist metafiziğidir; bilim ve düşünce ile beslenmiş olan bu meslek de, «cahil halk»tan kaçınır ve uygulamada, epikurosçuluktan ayırt edilemez.

§ 20. — Şüpheci reaksiyon — Pyrrhonculuk [4]

Aristoteles aynı zamanda hararetli bir teorisyen ve inanmış bir dogmatik idi. Soyut bilime ilgisiz olmakla beraber, Zenon ve Epikuros hayat bakımından bunun önemini kabul ediyorlardı; bu noktada kiniklerden ayrılan stoacılara göre, bilim, tabiatta ve tarihte, tanrısal bilgeliği tanımayı, onun otoritesi karşısında eğilmeyi ve onun esinlerine uymayı bize öğretir; epikurosçulara göre, hayatımızı zehirliyen boş inançlardan ve spiritüalist peşin hükümlerden bizi kurtarır; birincilere ve ikincilere göre, hakikatın bir ölçüsü vardır. Peripatetisyen dogmatizme karşı Demokritos ve Protagoras'la başlıyan şüpheci muhalefet, Aristoteles'in çağdaşı ve Büyük İskender'e dostlukla bağlı olan Elis'li Pyrrhon'da [5] yeniden meydana çıkıyor. O da, sokratesçi-

(1) Augustus devrinde, Quintus Sextius tarafından kurulan kalabalık mezhep, İskenderiye mistisizmi ile karışık stoacılığın bir devamı olarak görünüyor.

(2) Seneca ile havarî Paulos arasında bulunan dostluk ilişkileri hipotezi, uzun zamandan beri terk edilmiştir. Olsa olsa stoacılıkla paulosçuluk arasında bir bağ bulunduğunu her şeye rağmen söyliyenler, şu olayı yardımlarına çağırmak hakkına sahiptirler: stoacılığın bellibaşlı kurucusu olan Khrysippos ve havarî Paulos (kendisi esasen Kudüs'te büyümüştür) aynı ilde ve belki aynı şehirde doğmuşlardır.

(3) Başka yerde, stoacılıkla hıristiyanlığın ayırdedici özelliklerini meydana koyduk (*De l'économie du salut. Etude sur les rapports du dogme et de la morale*, Strabs., 1863). Bak. Dourif, *Du stoïcisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leurs différences et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs*, Paris, 1863. — Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, 1911.

(4) Diog. L., X, IX. — Sekst. Emp., *Hypot. Pyrrh.*, I. — R. ve P., s. 333 ve d. — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887. — L. Haas, *De philosophorum græcorum successionibus*, Würzburg, 1875. — Ch. Waddington, *Pyrrhon*, Paris, 1877.

(5) 370 yılında doğdu.

ler gibi, daha genç çağdaşları Epikuros ve Zenon gibi, ataraksia'yı istiyor; ama metafiziğin bunu bize verebileceğinden şüphe ediyor. Gerçekten, esaslı sorunlar üzerinde aynı fikirde olan iki felsefe okulu yoktur. Şu halde, bize, gerçek mutluluğun kaynağı olan sükûnu vermek şöyle dursun, düşünce bizi endişeye, kararsızlığa, içinden çıkılmaz tereddütlere atıyor. Faydasızdır, çünkü sonsuz tartışma doğuruyor ve bunları haddinden fazla büyütüyor; imkânsızdır, çünkü her şeyde bir iddiayı ve onun aksini kanıtlamak kabildir (*antilogia, antithesis ton logon*). Eşyanın özü anlaşılamaz (*akataleptos*). Pyrrhon'un istediği şekilde bilge, ister bir yönden ister öte yönden olsun, kesin olarak karar vermekten çekinir, hükmünü mümkün olduğu kadar geleceğe bırakır (*epekhein, epokhe*) ve tartışmaların doğurduğu hırstan sakınır. Kesin onaylamadan olduğu gibi, mutlak inkârdan da çekinir ve hem bilginin varlığını iddia eden dogmatiklerden, hem bunun imkânsızlığını kanıtlayan sofistlerden ayrılır.

Elis'li Pyrrhon'un hayranı ve dostu hekim Timon [1], başka şüpheci yazılar arasında, içerisinde Thales'ten Akademia'ya mensup Arkesilaos'a kadar gelen metafiziçilerin çelişmelerini meydana çıkardığı ve Eusebios'un *Proeperatio evangelica*'sında bize bazı parçalarını sakladığı hicivci bir manzume (*silloi*) yayımladı. Doktrini üç noktada özetlenebilir: 1. dogmatik filozoflar hareket noktalarını kanıtlayacak durumda değillerdir ve dolayısıyle bunlar, ister istemez hipotez halinde kalır; 2. eşyanın objektif bir bilgisini elde etmek imkânsızdır; onların bize nasıl göründüklerini biliyoruz, duyularımızdan ve zekâmızdan ayrı, onların nasıl olduklarını hiçbir zaman bilemiyeceğiz; 3. şu halde, mutluluğa ermek için, faydasız düşüncelerden vazgeçmek ve kayıtsız ve şartsız, tabiatın kanununu izlemek gerekir.

Dokunaklı bir şekil altında, pyrrhonculuk, filozoflara kesinlik (la certitude) probleminin esas olduğunu hatırlatıyordu ve Akademia ile genç ve dogmatik stoacı okul arasındaki rekabet sayesinde, Platon'un kürsüsüne yerleşmekte gecikmedi. Eleştiri probleminin ortaya çıkması, Yunanistan'ın akıl çağını açtı; Aristoteles'in ölümünün ertesi günü bunun yeniden ortaya çıkması, Yunan felsefesinin ihtiyarlık devrini açıyor.

§ 21. — Akademia şüpheciliği

Akademia, şüpheci olmakla, kendi öz prensibini abartmaktan ve âdeta beşiğine dönmekten başka bir şey yapmadı. Gerçekten de hatırlanacağı gibi, şüphecilik Sokrates ve Platon'un hareket noktası idi. Bu gelişme, orta ve yeni Akademia'nın başkanlarından Arkesilaos ve Karneades'in adlarına bağlıdır.

(1) Mullach, *Timonis Phliasii fragmenta*, s. 83 ve d. — Wachsmuth, *De Timone Phliasio cæterisque sillographis græcis*, Leipz., 1859.

Okul başkanı Krates'in yerine geçen Pitane'li Arkesilaos (1), Sokrates'in metoduna dönüyor, bir sistem okutmuyor ve dinleyicilerinin zekâsını geliştirmek, onlara kendi kendilerine düşünmeyi, araştırmayı, doğru ile yanlışı ayırt etmeyi öğretmekle yetinerek, yalnız şu dogmayı ileri sürüyor: işimize gelenlerden başka hiçbir şeyi kabul etmemek. Önce eleştirici filozof iken, Zenon'un dogmatik muhalefetiyle, en uç şüpheciliğe kadar sürükleniyor. Zenon'da hakikatın ölçüsü diye gösterilen açık fikirlere (*fantasiai kataleptikai*) karşı duyumların bizi sürüklediği birçok kuruntuyu gösteriyor. «Yalnız bir şey biliyorum, o da hiçbir şeyi bilmediğimdir» diyen Sokrates'in şüpheciliğinden de daha ileri giden Arkesilaos, bunu bile kesin bir bilişle bilmiyorum diyor. Bununla beraber prensibinin nihaî sonuçlarına kadar gitmiyor. Matefizikte inkâr ettiği kesinliği, ahlâk âleminde kabul ediyor ve burada stoacılıkla aynı fikirde bulunuyor. Fakat mantık, kendinden sonra gelenleri, şüpheciliği etik alanına kadar götürmeye zorluyor.

Bunların içinde en tutarlısı olan Karneades (2), artık hiçbir noktada V. yüzyılın sofistlerinden ayırt edilemez ve stoalılarla, ontoloji ve eleştiri alanında olduğu gibi, ahlâkî ve dinî alanda da savaşır. Büyük bir diyalektik ustalıkla stoacı teolojinin ve genellikle teizmin düştüğü çelişmeleri meydana çıkarmasını bilir. Stoa'nın tanrısı âlemin ruhudur; ruh olarak duyguya sahiptir. İmdi bir duyum, bir değişmedir (*eteroiosis*). Şu halde stoacıların Tanrısı değişkendir. Fakat değişen şey, kötü yönde de değişebilir, bozulabilir ve ölebilir. Şu halde stoalıların Tanrısı ebedî değildir, onların duyuma sahip Tanrıları, Tanrı değildir. Esasen, o, duyulur varlık olarak cisimseldir ve bu bakımdan dahi değişmez bir varlık değildir. Eğer Tanrı varsa, gene Karneades diyor, ya sonlu ya sonsuz bir varlıktır. Eğer sonlu ise, eşyanın bütününe *dahil* demektir. Bütünün bir parçasıdır ve tam, evrensel, mükemmel varlık değildir. Sonsuz ise, değişmez, hareketsizdir, onda değişiklik ve duyum yoktur, yani bu halde, yaşıyan ve gerçek bir varlık değildir. Şu halde Tanrı, ne sonlu bir varlık, ne sonsuz bir varlık olarak düşünülebilir. Eğer varsa, ya cisimsiz, ya cisimlidir; eğer vücudu yoksa duygusuzdur; eğer bir vücudu varsa, ebedî değildir. Tanrı erdemli ya da erdemsizdir; fakat erdemli olan bir tanrı iyiyi ke .di iradesinden üstün tanıyan, yani en yüksek varlık olmıyan bir tanrıdan başka nedir? Ve öte yandan erdemsiz bir tanrı, insandan aşağı bir varlık olmıyacak mıdır? Şu halde tanrı fikri bütün bakımlardan çelişiktir.

---

(1) Eolia'da, 318-244. — Kaynaklar: Diog. IV. — Sekstos Emp., *Hyp. Pyrrh.*, I. — *Adv. math.*, VII. — R. ve P., 404 ve d.

(2) 215-130. — Kaynaklar: Diog. L., IV. — Sesktos Emp. *Adv. math.*, VII. — R. ve P., 408 ve d. — Victor Brochard, sözü geçen eser. — Constant Martha, *Le philosophe Carnéade (Revue des Deux Mondes*, c. XXIX.).

Karneades hak, ödev, sorumluluk fikirlerine karşı da aynı şekilde hareket ediyor. Siyasî görevle Roma'ya gittiği vakit, orada büyük bir etki yapan iki nutuk söyledi; birinci gün adaletin lehinde, ertesi günü aleyhinde konuştu. Ahlâkta da, metafizikte olduğundan daha fazla mutlak kesinlik yoktur. Apaçıklık olmayınca, pratikte olduğu gibi teoride de, muhtemel (probable) [*to pithanon*] ile yetinmeliyiz.

Karneades'ten sonra gelen okul başkanlarında [1], yeni-akademia şüpheciliği oldukça orijinal bir eleştirici eklektizme, Platon'un, Aristoteles'in, Zenon'un, Arkesilaos'un doktrinlerini, fazla ayırt etmeksizin, bir halita halinde karıştıran sinkretizme yerini bırakıyor; Cicero [2], eski çağın son yüzyılında, bunun en bellibaşlı Roma'lı temsilcisidir.

§ 22. — Sansüalist şüphecilik

Elealılara kadar çıkan idealist şüphecilik karşısında, Protagoras'ın, Aristippos'un, Timon'un sansüalist şüpheciliği, çoğu hekim olan bir dizi bilgin tarafından devam ettiriliyor; bunların araştırmaları hiç değişmiyen şu sonuca varıyor: hakikatın ölçüsü yoktur, kendiliğinde eşyanın bilgisi yoktur. Arkesilaos ve Karneades kanıtlarını diyalektikten ve bunun ister istemez içine düştüğü çelişmelerden alıyorlar; yeni pozitivizmin örneği olan ampirist şüphecilik, bundan başka, fizyolojik ve deneysel bir takım olgulara dayanıyor. Bu şüphecilerden biri, Knossos'lu Ainesidemos [3], Sekstos'un bize değerli parçalarını sakladığı, *Pyrrhonculuk hakkında sekiz kitap*'ında [4], Pyrrhon'u ve kendisini, kesin bir bilimin imkânından şüphe etmeye götüren nedenleri ayrıntılı bir biçimde anlatıyor. Bu şüphe nedenleri (*tropoi e topoi epokhes*) şunlardır:

1. Duyan varlıkların yapılışının başka başka olması ve, dolayısıyle, aynı bir şey tarafından meydana getirilen farklı ve bazan zıt izlenimlerin bulunuşu. Sarılık hastalığına tutulan kimse nasıl her şeyi sarı görürse, bunun gibi, aynı şeyin her hayvana farklı şekil ve oranlarda görünmesi mümkündür.

2. İnsan yapılışının başka başka olması. Eğer her şeyi aynı şekilde

(1) Larissa'lı Philon ve Askalon'lu Antiokhos.

(2) M.Ö. 106-43. Antiokhos'un öğrencisi. Özelikle *Academici, De natura deorum, De divinatione, De Fato* yeni akademia görüşüne ait oldukları halde, ahlâk kitapları (*Tusculanes, De finibus bonorum et malorum, De Officiis*), Aristoteles ve Epikuros'un eudemonizmine karşı, stoacı idealizmin tarafını tutuyor.

(3) Girit'te Knosos'ta doğan Ainesidemos, muhtemel olarak hıristiyan çağının başlangıcına doğru İskenderiye'de yaşadı.

(4) Sekst. Emp., *Hypotyp. Pyrrhon.*, I. — Diog. L., IX. — R. ve P., s. 453 ve d. — Victor Brochard, sözü geçen eser.

algılasa idik —halbuki durum böyle değildir— hepimiz aynı izlenimlere, aynı fikirlere, aynı duygulara, aynı eğilimlere sahip bulunacaktık.

3. Aynı kişide, farklı duyular arasındaki uyuşmazlık. Aynı şey, farklı iki duyuda, zıt izlenimler meydana getirebilir. İşte göze hoş bir biçimde, dokunmayı kaba olarak etkileyen bir tablo; işte gözü büyüleyen, kulağı nahoş olarak etkileyen bir kuş. Esasen her duyulur cisim, bize çok farklı elemanların bir birleşimi gibi görünür; örneğin bir elma, düz, kokulu, tatlı, sarı veya kırmızının bir birleşimidir. İmdi iki hipotez mümkündür. Olabilir ki bu meyva, basit, aslında ne düz, ne tatlı, ne renkli olmıyan, fakat her duyu için, duyan organın özel tabiatına bağlı *sui generis* (kendine özgü) bir izlenim bırakan bir şeydir. Fakat gene olabilir ki elmamız, basit bir şey olmak şöyle dursun, bize göründüğünden çok daha kamaşık bir cisimdir; onun pek esaslı olan, ama belki gerekli duyular bizde olmadığı için haklarında hiçbir bilgimiz olmıyan, sonsuz sayıda başka elemanları içermesi mümkündür.

4. Duyan kimsenin içinde bulunduğu şartlar ve haller, onun izlenimlerini sonsuz olarak değiştirirler. Eşya bize, uyanık iken uykudakinden, gençlikte ihtiyarlıktakinden, sıhhatte iken hastalıktakinden, beyin normal halinde iken sarhoşluktakinden başka türlü görünür.

5. Bilginin, cisimlerin durumundan, uzaklık derecesinden ve genellikle, onların bulundukları yerin şartlarından gelen kesinsizliği (incertitude). Uzaktan görülen bir gemi yerinde duruyor gibidir; yanan bir ışık gündüz gözüyle görülmez; bir fil yakından çok büyük, belli bir mesafeden küçük görünür; gözlemcinin bakış noktasına göre bir güvercinin boynunun rengi değişir. Şu halde olaylar daima cismin bize göre olan durumuna ve uzaklık derecesine bağlıdır ve gözlemlediğimiz cisimler zorunlu olarak *belirli* bir durumda ve *belirli* bir mesafede olduklarından, biz *filân* durumda ve *falan* mesafede onların ne olduklarını söyliyebilir, fakat bu ilişkilerden ayrı ne olduklarını söyliyemeyiz. Hiçbir zaman deney rölatif olandan başka bir şey göstermez.

6. Hiçbir duyum saf değildir; onlar ister dış âlemden, ister bizim kendimizden gelsinler, herbirine yabancı elemanlar karışır. Yoğun havada ses, seyrekleşmiş havadakinden başka türlü akseder. Baharat, bir odada ve sıcakta, açık havada ve soğuktakinden daha sert bir korku çıkarır. Cisimler suda havadakinden daha hafiftirler. Bunun gibi, duyumda, gerek beden, gerek müdrike olarak bizim ona ilâve ettiğimizi de hesaba katmak lâzımdır. Gözün, göz dokularının, ifrazatının duyum üzerine yaptıkları etkiyi belirtmek gerekir; yanımdakinin yeşil gördüğü filân cisim bana mavi görünür; ve nihayet, müdrikemizin etkisini, onları fikir ve kavram haline getirmek için duyuların verilerinde belki de yaptığı değişiklikleri hesaba katmalıdır.

7. Nitelikler, niceliklere göre değişirler. Bir keçinin boynuzu (bütü-

nü) siyahtır, ondan ayırdığım parçalar (kısımlar) beyazımtıraktır. Az miktarda alınırsa şarap kuvvetlendirir; çok miktarda, zayıflatır. Yalnız başlarına bazı zehirler öldürürler, başka cisimlerle karıştırıldıkları vakit şifa verirler.

8. Biz ancak olayları ve bağlantıları algılarız; eşyanın kendini hiçbir zaman algılayamayız. Onların başka şeye ve bize göre ne olduklarını biliriz, *kendi kendilerine göre* ne olduklarını asla bilmeyiz.

9. en son ve en kuvvetlilerinden olan bir şüphe nedeni de alışkanlığın, eğitimin ve onun meydana geldiği sosyal ve dinî çevrenin etkisidir. Görmeye alışmış olduğumuz güneş bizi ilgilendirmez; istisna olan kuyruklu yıldız, bizde en şiddetli bir izlenimi uyandırır. Nadir olan şeye değer veririz, âdi olanın, nadir olandan belki daha büyük bir gerçek değeri bulunmasına rağmen, âdi olanı küçümseriz. Yehova dininde büyüyen Yahudi için, Jüpiter bir puttan başka bir şey değildir; Zeus'un dininde büyüyen Yunanlı için yalancı Tanrı, Yehova'dır. Yahudiyi Yunanlı doğmuş farzedin, Yunanlıyı İbrahimin soyundan getirin, roller değişmiş olacaktır. Yahudi hayvanların kanından sakınır, çünkü dini bunu kendisine emrediyor; Yunanlı en küçük bir vicdan rahatsızlığı duymadan onu kendisine gıda yapar, çünkü rahipleri bunda sakınca görmezler. Memleketlere göre âdetler de değişir. Tanrının kendiliğinde ve insan fikirlerinden ayrı olarak ne olduğunu söylemek, bizim görüşlerimizi bir tarafa bırakarak kendiliğinde iyiyi ve kötüyü bilmek, hiçbir zaman için mümkün görünmemektedir.

Aynı filozof *neden* fikrini, Yeniçağda David Hume'un esaslı noktalarını tekrar edeceği bir eleştiriye (1) tâbi tutuyor. Nedensellik ilişkisi Ainesidemos'a göre, ne cisimler arasında, ne cisimlerle ruhlar arasında düşünülebilir. Bir cismin yapıcı nedeni bir cisim olamaz; gerçekten, birden ikinin, ikiden üçün vb. çıkması düşünülemez. Aynı nedenle bu, maddî olmıyan bir öz de olamaz. Esasen maddî olmıyan bir varlığın ne maddeye dokunması ne onun kendisine dokunması, ne ona etki yapması ne ondan etki alması mümkündür. Maddî olan maddî olmıyanı meydana getiremez ve *vice versa*, çünkü sonuç zorunlu olarak nedenle aynı tabiattadır; hiçbir zaman at, bir insan ve buna karşılık insan bir at meydana getiremez. İmdi, neden olarak nitelendirdiğimiz şeyler arasında, ancak cisimler yahut maddî olmıyan varlıklar bulunmaktadır. Şu halde kelimenin gerçek anlamıyle neden yoktur.

Hareket ve hareketsizlik bakımından da aynı sonuca varılır. Gerçekten, hareketsizliğin hareketi veya hareketin hareketsizliği meydana getirmesine imkân yoktur. Bunun gibi, hareketsizliğin hareketsizliği meydana getirme-

(1) Sekstos Empirikos, *Adv. mat.*, IX, 220 ve d.

si, hareketin, hareketi meydana getirmesi de imkânsızdır.

Neden ya sonuçla zamandaştır (simultanée), ya ondan öncedir, ya da ondan sonradır. Birinci halde sonuç neden ve neden sonuç olabilir; ikincisinde, neden etki yaptığı sürece sonuç yoktur ve sonuç meydana gelir gelmez artık etki yapan neden yoktur. Üçüncü hal saçma bir hipotezdir.

Neden denilen şey ya kendiliğinden, ya da bir aracı ile etki yapar. Birinci hipotezde, nedenin daima ve bütün hallerde etki yapması gerekecektir ki deney bunun doğru olmadığını gösteriyor; ikincisinde, aracı, sözde neden kadar neden olabilir.

Neden olduğu sanılan şey, tek ve aynı bir hassaya veya birçok hassalara sahiptir. Birinci halde, neden olduğu iddia edilen şeyin her zaman ve her yerde aynı şekilde etki yapması gerekecektir; halbuki durum böyle değildir. Örneğin, güneş bazan yakar, bazan yakmadan ısıtır, bazan yakmadan ve ısıtmadan parlar; sertleştirdiği kil üzerine, kararttığı deri üzerine, kırmızılaştırdığı meyvalar üzerine başka başka etki yapar; şu halde güneşin birbirinden farklı hassaları vardır. Fakat öbür yandan onun bu hassalara sahip olması düşünülemez, çünkü eğer böyle olsaydı aynı zamanda her şeyi yakacak, her şeyi eritecek, her şeyi sertleştirecekti.

Meydana gelen sonucun, onun ışıklarına gösterilen cismin tabiatına tâbi olduğunu söyliyerek itiraz etmek, şüpheciliğe hak vermek olur; bu, sertleştirdiği kilin ve erittiği balmumunun, güneş kadar *neden* olduğunu teslim etmek demektir; şu halde, *hakikî olarak* neden olan şeyin, güneşin ışıklarıyle bunların etkiledikleri cismin teması olduğunu kabul etmektir. Fakat asıl düşünülemiyen bu temastır; çünkü ya vasıtalıdır yahut doğrudan doğruyadır. Vasıtalı ise, gerçekten temas yok demektir ve ikinci halde, gene temas yoktur, fakat iki cismin birleşmesi, karışması, aynı şey olması vardır.

Meydana getirici etki gibi, maruz kalınan etki veya passion da anlaşılamaz. Maruz kalmak, tahammül etmek, azalmaktır, bir ölçüde varlıktan yoksun olmaktır. Passif olduğum ölçüde var değilim. Şu halde maruz kalmak, aynı anda olmak ve olmamaktır; bu ise çelişiktir. Fazla olarak, oluş fikri açık bir çelişmeyi içerir ve kilin sert *olduğunu,* balmumunun yumuşak *olduğunu* söylemek saçmadır; çünkü bu, aynı zamanda kilin sert ve yumuşak, balmumunun yumuşak ve sert olduğunu iddia etmektir, bu olmayanın olduğunu, olanın olmadığını söylemektir. Şu halde oluş yoktur. Nihayet, nedensellik yoktur. Nedensellik ilişkisinin imkânsızlığı oluşun imkânsızlığıdır.

Ainesidemos'dan aşağı yukarı bir asır sonra gelen diğer bir şüpheci, Agrippa, aynıyle fikirlerimizin rölatif ve sübjektif karakteri, filozoflar arasındaki anlaşmazlıklar, bunların hipotezlere düşkünlükleri, düştükleri kısır

döngüler (cercles vicieux) [1], nihayet tasım çıkarımının güvenilir sonuç veremiyeceği, çünkü her büyük önermenin (majeure) kendinden önce gelen bir tasımın sonucu olduğu ve sonsuz böyle gittiği *(regressus in infinitum)* üzerinde ısrar ediyor.

Yunan şüphecilerinin sonuncusu ve en yılmazı, çok geniş bilgileri olan ve M.S. 300 yılına doğru İskenderiye'de yaşıyan hekim Sekstos Empirikos'tur; bunun iki değerli eseri kalmıştır: *Pyrroneioi Hypotyposeis* ve *Pros Dogmatikos kai Mathematikos* . Sekstos Empirikos, prensiplerinin apaçık oluşuyle, dogmatizme ve metafiziğe son sığınak hizmetini gören bilime hücum ederek, yalnız gramerin, hitabetin, musikinin, astronominin ve tam anlamıyle felsefî bilimlerin değil, fakat aritmetik ve geometrinin de kesin olmadıklarını söylemeye kadar varıyor; bu sonuncusunun, çizginin aynı zamanda yerkaplayan ve yerkaplamayan noktalardan oluşması gibi esaslı bir çelişkiyi içerdiğini ileri sürüyordu. Şu halde kesin olmak hiçbir bilime ait bir imtiyaz değildir ve fizikte olduğu gibi metamatikte, ahlâkta olduğu gibi mantıkta, teorilerde olduğu gibi metotlarda, her şey belirsiz, şüpheli, çelişiktir. Hiçbir bilimin kesin olmadığını söyliyen bu iddiayı, Pyrrhon'un kabul ettiği hakikî şüphecilik bile ancak birçok ihtiraz kayıtlarından sonra ortaya atmaktadır. Peripatetisyen anlamda metafiziğin, yani kendiliğinde eşyanın bilgisinin imkânsız olduğunu kesin olarak söylemek, gene dogmatik ve metafizikçi olmaktır. Bu, pyrrhonculara göre, negatif bir dogmatizmden başka bir şey olmayan yeni Akademia'nın kusurudur. Hakikî şüpheci, ne olursa olsun, her türlü mutlak yargıdan sakınır; tam bir tarafsızlıkla *(epokhe)*, mutlak bir hissizliğe (l'apathie) değilse bile, hiç olmazsa hakikî mutluluk olan bir ölçüye ve mânevi dengeye *(metropatheia)* ulaşır. Stoacı ve epikurosçu gibi, şüpheci her şeyden önce pratik bir amaç güder; fakat kendisini oraya götüren yol, ontoloji alanından uzak kalmaktır. Onun sistemi, ontolojiye sahip olmamaktır ve eğer, kendi kendini dogma haline koymak hevesine düşse idi, sistemi, kendi kendinden şüphe etmek olacaktı.

Fakat, kendi kendinden şüphe ederken, kökten şüphecilik, hakikatta akademia probabilizmine (ihtimalcilik) yerini bırakmış oluyor.

§ 23. — Bilim hareketi [2]

Böylece felsefe kısır bir şüphecilik içinde hareketsiz kaldığı sırada, ilk *sophia*'dan sıra ile ayrılmış olan bilimler, Akdeniz'deki Yunan adalarında

(1) Stoacılar, örneğin, Tanrının varlığını âlemin mükemmelliğiyle ve âlemin mükemmelliğini Tanrının varlığıyle kanıtlıyorlar.

(2) Montucla, *Histoire des sciences mathématiques*, özellikle ilk iki cilt, Paris, 1758. — Delambre, *Histoire de l'astronomie*, 7 c., Paris, 1817-23. — Draper, *Histoire du*

ve bizzat Yunanistan'ın henüz barbar olduğu zamanda matematiğin geliştiği Mısır'da şaşılacak kadar ilerliyorlardı. Gerçi deneysel bilim, ancak pek yavaş yürüyordu. Felsefe gibi o da, duyuların aldatıcı olduğu ve aklın onları doğrultamıyacağı sabit fikriyle felçe uğramış gibi idi. Esasen her şeyde Yunanlıların sabırsız dehası, gözlemin ve deneyin inceden inceye ve sebatlı çalışması yerine, onları usavurma'ya ve *a priori* düşüncelere sürüklüyordu. Fakat içinde usavurmanın en önemli rolü oynadığı bilimler, matematik ve onun fizikteki uygulamaları, bir kelime ile matematik bilimler en çabuk ilerlediler. Yalnız onlar evrensel şüpheciliğin pençesinden kurtulmuşlardı. Ampirizmin hücumlarına rağmen, iki kere ikinin dört ettiğinin, bir üçgenin üç açısının iki dikaçıya eşit olduğunun doğruluğundan mantıkî olarak şüphe edilemezdi.

Pythagorasçı geleneklerin devam ettiği Sicilya'da, Hiketas ve Siracusa'lı Arkhimedes, daha M.Ö. III. yüzyılda, Copernicus'unkine oldukça benziyen bir astronomi sistemi oraya atmışlardı. Bu bilginlerden ikincisi, rölatif ağırlıkları belirlemek metodunu, yakıcı aynaları, sonsuz vidayı fiziğe kazandırdı ve manivelâ teorisiyle, rasyonel mekaniği yarattı. Pythagoras'ın bir hemşerisi, Sisamlı Aristarkhos, aynı yıllarda ayın safhaları vasıtasıyle güneşin dünyaya olan uzaklığını ölçmek fikrini ortaya attı ve daha önemlisi —zira bu metodun pratik olmadığı görülmüştü— Aristoteles'in jeosantrik (dünyanın âlemin merkezi olması) sistemi yerine dünyanın güneş etrafında döndüğü teorisini koymak istedi. Gildan'da Seleukeia'lı Seleukos tarafından kabul edilen ve geliştirilen, fakat stoacılar tarafından küfür sayılan ve İskenderiye astronomlarının en yükseği değilse bile en meşhuru olan Ptolemaios tarafından reddedilen bu sistem, ancak yeni zamanlarda, Copernicus, Kepler, Galilei sayesinde rakibine galip gelecekti.

Akdeniz'in karşı kıyısında, ona kendi ismini veren cihangir tarafından IV. yüzyılın ikinci yarısında kurulan İskenderiye, Ptolemaios'lar zamanında, bir bilim ocağı ve aynı zamanda dünya ticaret faaliyetinin merkezi haline geldi. Atina okullarından çok, Platon'un ve Aristoteles'in gerçek torunlarını burada aramak lâzımdır. Bilimin kıralını kovmuş olan Atina, yerini her zaman için kaybetmişti. Stageira'lının ruhu öğrencisine, İskender'den Ptolemaios'a ve onun yerini alanlara geçmişti. Yeni merkezde kurdukları müze, ne eski çağda, ne yeni zamanlarda kendisiyle hiçbir şeyin mukayese edilemiyeceği olağanüstü bir kurum, bilimi teşkilâtlandırmak için yapılan bir denemedir. Her milletten bilginler orada devlet hesabına

---

développement intellectuel de l'Europe, çev. Aubert, c. I, Paris, 1868. — Chasles, *Aperçu historique sur l'origine et le développement des méthodes en géométrie*, 2. bas., *1875*.

bakılıyor, bütün yakın ülkelerden binlerce öğrenci buraya akıp geliyordu. Natüralistler orada bir botanik bahçesi, büyük bir hayvanat koleksiyonu, geniş bir anatomi dershanesi, astronomlar bir rasathane, edebiyatçılar, gramer bilginleri, filologlar, zamanımızın ilk asırlarında kitapları yedi yüz bin cilde varan muhteşem bir kütüphane buluyorlardı. 290 yılına doğru, yine burada, Eukleides, *Geometrinin esasları, Armoni, Optik* ve *Katoptrik*'e ait eserlerini yazdı. Philidelphos Ptolemaios zamanında, kıralın kütüphanecisi olan Eratosthenes astronomiye, coğrafyaya ve tarihe ait dikkata değer çalışmalarına başladı; Perge'li Apollonios *konik kesitler* üzerine kitabını yazdı; Aristyllos ve Timokhares, astronom Hipparkhos tarafından presessionların keşfine temel hizmetini gören gözlemlerini yaptılar; Ptolemaios, Copernicus'a kadar astronominin herkes tarafından kabul edilen kanunu olan *Almagest'i (megale syntaksis)* ve Avrupa okullarında on dört yüzyıl kullanılan *Coğrafya*'sını yazdı. Daha bu devirde, dünyanın yuvarlaklığı, kutupları, ekseni, ekuator, kuzey ve güney daireleri, ekinoks noktaları, gün durumları (les solstices), kürenin yüzeyindeki iklim farkları, bilginler arasında daima kullanılan kavramlardı. Ay safhalarının mekanizması tamamıyle anlaşılmıştı ve yıldızlar arasındaki uzaklık, tamamıyle başarılmış değilse bile, üzerinde ısrarla durulan hesapların konusunu teşkil ediyordu.

Diğer taraftan, sarayın himaye ettiği edebiyat, tarih, gramer, belâgat, şiir ve sanatlar, en büyük özenle işlenmekte idi. Edebiyat ve edebiyat tarihi, filoloji, eleştiri birer bilim olmuşlardı. Millî şaheserlerin kopyaları, yabancı edebî anıtların çevirileri çoğaldı ve, bu arada, ibranice olan kutsal kitap (la Bible) yunancaya çevrildi. Buddistin ve Yahudinin, Yunanlının ve Mısırlının teması sayesinde en farklı dinler birbirlerini tanıdılar ve bunun sonucunda, bir yandan karşılaştırmalı ilâhiyat, öbür yandan, inançların birbirine karışması, katolik birliğine yer hazırlayan bir tür dinsel eklektizm meydana geldi.

§ 24 — Eklektizm [1]

İskenderiye'deki bilimsel hareket, Roma devletinin merkezîleşmesiyle II. yüzyılda birdenbire durdu. Daha o zaman, Yunan dehası, ihtiyarlığın şüphe götürmez alâmetlerini gösteriyordu. Edebî bilimler ve sanatlar süratle gerilediler. Şüphecilikten iyi olmaz bir hastalık gibi ısırap çeken, zaten millî hayatın besleyici toprağından koparılmış olan felsefe, kısır bir hale gelmişti. Hekim Galenos ve astronom Ptolemaios'tan itibaren, fizik bi-

(1) Kaynaklar: Suidas. — Yahudi Filon'un, Plutarkhos'un, Apuleius'un *Kitapları (Traités)*. — Euscbios, *Præp. evangelica*, XI, XV; vb.

limler oldukları yerde kaldılar. Bir taraftan ataların dini, bir rezalet ve acı alay konusu idi; diğer taraftan, dinin yerini tutması lâzım gelen ahlâk, epikurosçuluğun muziplikleriyle Stoa'nın ütopyaları arasında kararsız bocalıyordu; varmak istediği ideal, hiçbir şeyden etkilenmemekti (l'ataraxie); o buna yaklaştığını zannettikçe, bu ondan kaçıyor gibi idi. İhtiyarlıktan gelen bu bitkinlik halinde, Yunan düşüncesi, yaratıcı kuvvetinin günlerini sevgi ile hatırlıyordu; tarihe, arkeolojiye, bir kelime ile geçmişe merak sardırdı. Bizzat şüpheciliğe karşı şüpheci olduğundan, esasen orijinal sistemler yaratmak gücünden yoksun bulunduğundan, eklektik oldu ve anılarla yaşadı. Pek az önce, herbirinin henüz kendi prensibi, kendine özgü damgası, ayrı kişiliği olan eski okullar, Akademia, Lykeion, Stoa, üç yüzyıllık bir savaştan sonra renksiz bir sinkretizm içinde erimek üzere, yavaş yavaş barıştılar (1).

Esasen kudretsizlik, partilerin bu birleşmesinin tek nedeni değildi. Yahudilik millî ve tekelci şeklini muhafaza ettiği sürece, hiç de korkulacak bir şey değildi. Fakat Aristobulos (2) ve İskenderiye'li Philon (3) Musa dinini Platon'la uzlaştırmaya çalışınca, İsa ve havarisi Tarsus'lu Paulus, bu dini millî kabuğundan kurtarınca, artık hiçbir şey onun Yunan-Roma âleminde ilerlemesine engel olamıyordu. Uzun zamandan beri kamuoyu monoteizm tarafını tutuyordu. Peripatetizm ve Roma stoacılığı bunu açıkça kabul ediyordu; fakat sonuçta ancak okumuş bir halka hitap etmekte idiler. Hıristiyanlık, kelimenin gerçek anlamıyle bir dindi. En yüksek derecede halkçı olup tercihan cahillere, fakirlere, daha iyi bir âlemin *(basileia tou theou)* başlamasını isteyen herkese hitap ediyordu. Şu halde korkunç bir rakipti ve karşısında safları sıklaştırmak ve eski felsefenin *disjecta membra*'sını (dağılmış uzuvlarını) yanyana toplamak lâzımdı.

Kutsal Kitap'ın vahyine Pythagoras ve Platon'u, Yahudilerin ve hıristiyanların Tanrısına, Ksenophanes'in, Sokrates ve Aristoteles'in Tanrısını karşı koydular. Stoalıların ve birçok platoncuların örneğine uyarak, gele-

(1) Akademia ile ilgili olarak, Larissa'lı Philon'da ve Askalon'lu Antiokhos'ta (M.Ö. II. yüzyıl) meydana gelen bu birleşmeyi görmüştük (§21). Bunun gibi, daha başlangıçta eklektik olan stoacılık, erkenden buna razı olmuştu (Sidon'lu Bœthos, Panaitios, Poseidonios). Üstadın hiç değişmiyen doktrinine en uzun zaman sadık kalan, epikurosçuluktur.

(2) İskenderiyeli Yahudi ilâhiyatçısı, Philometor Ptolemaios'un çağdaşı. İskenderiyeli Klemens ve Eusebios, onun eserlerinden bazı parçaları bize nakletmişlerdir.

(3) Yahudi ilâhiyatçısı, İsa'nın çağdaşı. Onun birçok eserleri kalmıştır ve bunların çoğu Eski Ahit'in (l'Ancien Testament) yorumlarıdır. Kutsal yazıları yüzyılının felsefesiyle uzlaştırmak için, Aristobulos gibi, *istiare*'yi kullanır. *Logos* teorisi (Tanrıyı bildiren kelâm, Tanrının oğlu, ikinci Tanrı), hıristiyanlığa geçmiştir *(Yuhanna İncili,* I). — *Philonis Judæi opera omnia*, Richter bas. (4 c. Leipzig. 1828-29).

neksel politeizmle monoteizmi, sıra ile ikinci derecede bir tanrılar silsilesinde kişileşen en yüksek ve kişisel olmıyan bir prensibi ileri süren panteist bir fikir vasıtasıyle uzlaştırmaya çalıştılar; bu, monoteist kampa geçerken gnostiklerin (1) *eon*'ları ve kabbalistlerin (2) *sefirot*'ları haline gelen bir tür evrimcilikti. Yunan dehasına uygun ve hıristiyan eğilimine zıt olarak, güzelle iyiyi, çirkinle kötüyü, metafizik kötülükle (le mal métaphysique) ahlâkî kötülüğü (le mal moral) aynı şey saymakta devam ediyorlardı. İyiyi, formel yahut ideal prensip olan ruhtan; kötüyü, idenin kucaklamasına karşı savaşan maddeden çıkarıyorlardı. Bazıları için Tanrı, maddeden olduğu gibi zekâdan da üstün olan ve her ikisini de doğuran tarafsız bir prensip, diğerleri için o, mânevi yahut ideal prensiple aynı şey idi; o artık zıtların birliği değil, fakat bundan dolayı şimdi kendi ürünü, çocuğu olmıyan, fakat onun kadar ezelî ve kudretçe eşit bir rakip olan maddenin zıttı idi: bu, rakipleri üzerinde etkili olan ve gnostik rafızîliklere (les hérésies) akseden az çok mutlak düalizmdir. Eğer yalnız Tanrı günahsızsa, bu onun maddesiz olduğundandır, ve madde kötülüğün kaynağı olduğundan, her maddî varlık bundan dolayı günahkârdır diye düşünülüyordu. Bundan, ya günahın zorunlu olduğu, ya da bilge için çileci işlemlerle bedeni körletmenin zorunlu olduğu sonucu çıkarılıyordu. Vücudun ölümden sonra dirileceğini söyliyen hıristiyan inancına, bedenden ayrılan ruhun ölmezliğini söyliyen platoncu dogma; *ex nihilo* (yoktan) yaratmaya, ruhların önceden varlığı ve maddenin ezelî olması fikri karşı konuyordu.

Öte yandan, düşmana en geniş müsaadelerde bulunuluyordu. Orpheus'u, Pythagoras'ı, Platon'u, Musa ile, Eşiya ile, Paulus'la bir hizaya koymaya ve eski Yunanistan'ın düşünürlerini ezelî ve ebedî *logos*'un organları diye tanımaya razı olmak şartıyle, ona el uzatmaya hazırdılar. Bütün dinlerin kardeş ve bir ilk vahyin çocuğu oldukları, milliyet t ayrılıklarının bunları ayrı yönlerde değiştirdiği söyleniyordu. En serbest düşünenleri, Moderatos (3), Nikomakhos (4), Numenios (4), Musa'ya yahudi Platon ve Platon'a Attike Musa'sı *(Mouses attikizon)* demekten hoşlanıyorlardı. Fakat pek az istisnalar bir yana bırakılırsa, yeni inancın müritleri eklektizm'in kendilerine gösterdiği uzlaşmayı reddettiler. Platon'da dağınık bir halde bulunan hakikatler önünde eğilmeye hazır olmakla beraber, onları Kutsal Ki-

(1) Bak. §27.

(2) Bak. §44.

(3) Zamanımızın I. yüzyılı.

(4) II. yüzyıl.

tap'tan aldığını söyliyerek, bunların orijinal olduğunu kabul etmiyorlardı.

Hıristiyan kanıtları karşısında, Yunan felsefesi, yüzyıllar görmüş polemik alışkanlıklarını değiştirmek zorunda kaldı. Bilgin oldukları kadar hoşgörülü olan Yunan Kilisesinin bazı Babaları müstesna, hıristiyanlar, yahudiliği örnek tutarak, Kutsal Kitaplar'ın yorumlarından başka felsefe, bir doktrinin doğruluğu hakkında, Kutsal Yazılar'da kaydedilmiş olan vahye uygunluğundan başka ölçü kabul etmiyorlardı. Şu halde, hıristiyanlık karşısında, metinleri tanık tutmak, yahut, boyun eğmek gerekiyordu; sırf akıldan çıkarılan deliller, belgelere dayanmıyan bir tartışma, artık yerinde değildi. Bu devrin filozoflarında, kendilerinden önce gelenleri, özellikle Platon ve Aristoteles'i yorumlamak hususundaki olağanüstü çaba buradan geliyor; bu, düşmanlarının yazıya tapmalarından daha az tekelci olmıyan hakikî bir kelime ibadeti şeklinde soysuzlaştı (1). Attike büyük filozoflarının yazıları bir tür Kutsal Kitap, esas itibarıyle de, bir tür tabiatüstü vahiy haline geldi. Onların benzeri bulunmıyan şaheserler olduğu söylendi ve her cümleyi, her kelimeyi esin ürünü sayacak derecede, bunlara bağlanıldı. Filologlar, gramerciler, eleştiriciler, metinleri tahlil etmek, temizlemek, tespit etmek, yorumlamak hususunda birleştiler. Platon'un yalnız düşünme tarzını değil, fakat şekle âşık olan Yunanlılar için, eserlerinin hemen hemen içeriği kadar değerli olan üslûbunu da taklit eder göründüler. Alkinoos (2), Atticus (3), Platon'u yorumladılar; Afrodisias'lı İskender (4) —bu yorumların en önemlisini söylemiş olmak için— bilimini ve zekâsının derinliğini Aristoteles'in yorumlanmasına hasretti.

Bir çoklarında, kelimeye bağlı kalmak en garip hurafeleri doğurdu. Philostratos (5), Tyana'lı Apollonios'un biyografyasında, bu pythagorasçının(6), öğrencisi Damis tarafından anlatılan mucizelerini tereddüt etmeden kabul eder görünüyor. Kaironeia'lı Plutartkhos (7) ve Apuleius(8) kesin olarak şekli esas yerine, işareyi öz anlam yerine alarak, Platon'u en âdi

(1) Eski filozofların hakikî yazıları yetmediğinden, uydurma *Orphikler, Hermes'in Kitapları, Gildan Kehanetleri,* vb. imal edildi. Bu, yalancı edebiyatın altın devridir.

(2) M.S. I. yüzyıl.

(3) II. yüzyıl.

(4) 200'e doğru. Kendisine en büyük yorumcu unvanını verdiren *Yorumlar*'ından başka, iki orijinal eseri vardı: *Peri psykhes* ve *Peri eimarmenes k.t.l.* (Venedik, 1554, çev. Nourrissier tarafından, 1870); burada kendisi stoacı determinizme düşman olarak görünür.

(5) 200'e doğru.

(6) Zamanımızın I. yüzyılı.

(7) 100 yılına doğru.

(8) II. yüzyıl.

sümatüralizmin havarisi yapıyorlar. Fakat diğer taraftan İskenderiye yeni-platonculuk okulunun pek az tanınmış kurucusu Ammonios Sakkas (1) ve öğrencileri Longinos (2), Origenes (3), Herennios, Plotinos, ünlü idealistin ruhuna daha iyi nüfuz etmesini bildiler. Yeni-platonculukta ve özellikle Plotinos'ta, Yunanistan'ın ruhu, Tanrı, âlem ve insanın akıbeti hakkında, on asırlık düşüncelerinin sonucunu kesin ve haşmetli bir şekilde ifade etmek için, bir kez daha kendi kendini dinliyor gibidir.

§ 25. — Plotinos ve Yeni-platonculuk

Ammonios Sakkas'ın öğrencisi, Mısır'da Likopolis'li Plotinos, 244'e doğru Roma'ya gitti ve orada 25 sene felsefe okuttu. Orada kurduğu okulda her ülkeden ve her cinsten insan vardı; hekimler, hitabet hocaları, şairler, senato üyeleri, hattâ bir imparator ve bir imparatoriçe: Gallienus ve Salonina. Burası, Roma âleminin felsefe, bilim, edebî yetenek namına sahip olduğu kimselerin buluşma yeri oldu. Orada durmadan Attike filozofları yorumlanıyor ve hattâ onlara, daha o vakitten kalabalık ve nüfuzlu olan hıristiyan cemaatinin İsa'ya, havarilere ve din için ölenlere (les martyrs) ayırdıkları ibadete benzer bir saygı gösteriliyordu. Ancak elli yaşında yazmaya karar veren Plotinos, ölürken (270) elli dört felsefe kitabı bıraktı ve bunları öğrencisi Porfyrios, altı *Ennead* yahut dokuz kitap serisi halinde yayımladı (4).

Ennead'ların ana fikri, âlemi bir *akış (épanchement)*, tanrısal hayatın derece derece bir yayılması gibi ve varlığın son gayesi olarak, onun Tanrı'da *yeniden erimesi (résorption)* gibi düşünen emanatist bir panteizmdir. Bu akışın dereceleri şunlardır; mânevilik (la spiritualité), hayvanlık (l'animalité), cisimsellik (la corporéité); yeniden erimeninkiler şunlardır; duyulur algı, usavurma, mistik seziş. Yazarla beraber varlıkların hiyerarşisini, 1° prensibinde ve 2° üç derecesinde gözden geçirelim.

---

(1) 200'e doğru. — Bak. Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 c. in-8, 1844-45. — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 c. in-8. — C. H. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, Halle, 1854.

(2) *Peri hypsous* adlı eserin yazarı olduğu sanılıyor.

(3) *Adamantinos* denilen, gene Ammonios'un öğrencisi olan hıristiyan Origenes'le karıştırmamalı (§27). — Harnack, *Dogmengeschichte*, 4. bas., *I*, *İlâve*. — Richter, *Neuplatonische Studien*, 1-5, 1864-67. – J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, 1886.

(4) *Ennead*'ların tam basımı, Oxford, 1835, 3 c. in-4, Creutzer tarafından, Marsilius Ficinus'un çevirisiyle birarada. — Bouillet bunun, 3 c. halinde bir fransızca çevirisini yaptı, Paris, 1856-1867.

I. TANRI. — Her varlık bir madde ve bir formdan oluşur: Tanrı (Bir, Form) ve madde *(hyle)*, evreni oluşturan prensiplerdir ve onun iki kutbu gibidirler. Tanrı, her şeyi meydana getiren *dynamis*, etkin kudrettir; madde her etkiyi alan, her şey olan, sonsuz değişen *dynamis*, mutlak *energeia*'nın zıttıdır. Bununla beraber, madde formu kabul ettiğinden, ona karşı mutlak bir antitez oluşturmaz ve son tahlilde ancak en yüksek bir tek prensip vardır: Form, Birlik, Tanrı.

Tanrısal birlikte, sayı diye hiçbir şey yoktur; sayı birliği, ikiyi, üçü vb. gerektirdiği halde, tanrısal birlik sonsuza eşittir ve her şeyi içerir. Sayı birliği gibi sonu olmıyan kesirler halinde bölünemez; o, bizim tasavvurumuzun üstündedir; o, mucizilerin mucizesidir. O, her şeyi meydana getirir ve hiçbir şey tarafından meydana getirilmiş değildir; kendisi güzel olmadığı halde her güzelliğin kaynağı, kendisi hiçbir forma sahip olmadığı halde her formun kaynağı, kendisi düşünen ve zeki bir varlık olmadığı halde, her düşüncenin ve her zekânın kaynağı, kendisi tam anlamıyle bir şey olmadığı halde, her şeyin prensibi, ölçüsü ve gayesidir *(panton metron kai peras)*. O, saf düşünce, her somut düşüncenin anası, bize her şeyi gösteren ve —şu halde— genellikle eşyanın kendisinden ayırt etmediğimiz saf ışıktır; iyiliğe iştirak eden bir yaratığın iyi olabileceği gibi iyi olmadan, iyi olanın prensibidir, en yüksek iyidir. O, ne iyiliğe, ne güzelliğe, ne zekâya *sahiptir*, fakat iyilik'*tir*, güzellik'*tir*, bizzat düşünce'*dir*. Tanrıya iç algıyı yüklemek ve onu bireysel bir varlık yapmak, onu küçültmek olur. Kendi kendimiz hakkındaki bilincimiz, bizim için bir iyiliktir, Tanrı için bir iyilik değildir. Karanlık olan şey görme vasıtasıyle ışığı arar; fakat bizzat ışığın görmeye ihtiyacı olur mu? Bu en yüksek varlığın, bir taş veya bir bitki gibi bilinçsiz ve kör olması demek değildir; o, bilincin üstünde olduğu gibi bilinçsizliğin de üstündedir; bilinçlinin ve bilinçsizin bu karşıtlığı onun için mevcut değildir; o hiçbir gayeye doğru gitmez; kendinden başka hiçbir şeyi istemez ve arzu etmez; çünkü, onun dışında, hiçbir şey arzu edilmeye lâyık değildir; o, barıştır, sükûndur, en yüksek memnunluktur (la satisfaction suprême). Ne ruhların özgür olduğu gibi özgür, ne cisimler şeklinde esirdir; karşıt kararlar arasında bocalıyan kayıtsız özgürlüğün (le libre arbitre) üstünde olduğu gibi, itkilerini yabancı bir güçten alan cisimsel varlıkların içinde bulundukları halin de üstündedir. Verdiğimiz her nitelik onu sınırlandırdığından, ona sıfatlar vermekten sakınmalıyız; o aynı zamanda her şeydir ve bizim düşünebildiklerimizden hiçbiri değildir; herhangi bir şeyi ona izafe etmek, ona vermek, onu bundan yoksun bırakmaktır.

İşte bunun içindir ki ona Plotinos'un yukarıda verdiği adların (Bir, İyi, saf Düşünce, saf Fiil) uygun olmadığını (inadéquate) gene kendisi söyle-

mek zorunda kalıyor; Tanrı hakkındaki bütün söyliyebileceğimiz, onun düşünülebilen ve söylenebilen her şeyin üstünde olduğudur. Tamamıyle kesin olmak istenirse, onun *var olduğu* bile söylenemez, çünkü o bizzat varlığın üstündedir. En yüksek soyutlama olduğundan, ona ancak mutlak, kökten bir soyutlama vasıtasıyle yükselebiliriz. Daha İdeleri tasarlamak için bile, duyuların verilerini bir tarafa bırakmamız gerekiyor; imdi, İdeler duyulur eşyanın üstünde oldukları kadar Tanrı da İdelerin üstünde bulunduğundan, Tanrıya varmak için, her türlü İdeyi bir yana bırakmak gerekir; eşyanın bu en yüksek noktasına geldiği vakit, düşüncenin, buraya çıkmak için kullandığı merdiveni atması, kendi kendinden vazgeçmesi ve temaşa (contemplation), tapınma (adoration) olması lâzımdır. Tanrıyı ister düşünce ile, ister dille tesbit etmeye çalışmak, onu kaybetmektir.

Platon'un Tanrısı varlıktan üstündür [1], ama İdeden değil; o İdelerin padişahı ve bizzat kendisi de İde olup, akıl tarafından kavranabilir; yeni-platonculuğun Tanrısı, bizzat İdeden üstün olduğundan [2] düşünceyi aşar *(epekeina noeseos)*. Mistik Plotinos'u rasyonalist Platon'un karşıtı yapacak kadar ileri gitmeksizin, iki sistem arasında kaydedilmesi gereken bir ayrılıktır bu. İnsan zihninin mutlakla birleşmesi Plotinos'a göre, ancak âdi kanı *(doksa)* ile felsefî bilgi *(gnosis)* arasında bulunan dereceleri daha önce sürekli bir zihin çalışması ile atlamış olanlar için mümkündür. Düşüncenin en kutsal yere kadar gidemiyeceğini kabul etmekle Plotinos, bizi tapınağın kapısına kadar götürmek için onun daha az zorunlu olduğunu söylemek istemiyor ve eğer, amaca varınca, kendisini oraya kadar getiren araca teşekkür ediyorsa, bu onu küçük görüyor demek değildir. Öte yandan, Platon, gördüğümüz gibi, İskenderiye mistisizminin bütün elemanlarını içermektedir: felsefî sevgi, heyecan, bilgenin İdeler âleminde hayranlıkla kendinden geçişi [3] (le ravissement - istiğrak).

Işık güneşten, sıcaklık ateşten, sonuç aksiomdan çıktığı gibi, evren de mutlaktan gelir. Tanrı iyiliktir, her şeyin varlığını istiyen Babadır [4]. Fakat ondan çıkan her şeyde, yeniden ona dönmek için belirsiz veya bilinçli bir arzu vardır *(epistrophe)*. Her şey onun çevresinde döner ve ona yaklaşmak

---

(1) *Dev.*, VI, 509.

(2) Plotinos, bunu da ilâve etmek gerekir, her vakit prensiplerine sadık değildir ve yeni zamandaki tilmizi Schelling gibi, Tanrıyı bazan bütün karşıtlıklardan, dolayısıyle ruh ve madde karşıtlığından üstün bir birlik gibi, bazan cisme karşıt olan ruh gibi düşünür. Bu ikinci bakımın eğemen olduğu yer, özellikle ahlâkıdır ki, bunun tabiî sonuçları da dünya zevklerinden uzak olmak (l'ascétisme) ve *nirvana*'yı aramaktır.

(3) *Ennead*'lar, I, 8, 2; III, 9, 3; V, 3-5.

(4) *Timaios*, 29 E.

ister. Bireylik son ve kesin varlık değildir; bu, eşyanın prensibi olan Tanrıdan, onun ideal gayesi olan Tanrıya, sonsuz *dynamis* olan Tanrıdan, mutlak *energeia* olan Tanrıya geçit hizmetini görür. Eğer âlem âhenkli bir sistemse, bu her şeyin aynı mutlaka doğru gitmesi sayesindedir. Varlığın tanrısal kaynağına bu *dönüşü*, düşüncedir, temaşadır, ruha istediği en yüksek memnuniyeti veren yalnız sezgidir *(theoria)*. Algılamak, görmek, temaşa etmek, her işin, her eğilimin, her hareketin gayesidir. Herkes kendine göre mutlakı arar. Düşünceyi âdet eden (méditatif) yaradılışlar ve pratik yaradılışlar vardır; fakat, Plotinos'a göre, birinciler ikincilerden üstündür. Birinciler de, ikinciler de aynı gayeye varmak isterler; ama, oraya gitmek için birinciler en doğru yolu, düşünceyi seçmişlerdir; diğerleri sonsuz dönemeçlerden geçerler; çünkü fiil düşüncenin yolunu şaşırmasıdır ve bir ölçüde müdrikenin güçsüzlüğüne alâmettir *(astheneia theorias)*. Görmek yalnız hayatın son gayesi değildir, hayatın ta kendisidir *(ek theorias kai theoria esti)*. Hayvan, bitki, var olan her şey, algıya sahiptir. Her hayat, son tahlilde, düşünceye indirgendiğinden ve Tanrı her şeyin yaratıcısı olduğundan, yukarıda belirtilen kayıtlar altında, Aristoteles'le beraber, Tanrının kendi kendinden başka objesi olmıyan saf düşünce, başlangıçtaki zekâ olduğu, kendisi görmeden bize her şeyi gösteren sezgi gücü olduğu söylenebilir.

II. VARLIĞIN ÜÇ DERECESİ. 1. *Zekâ*. — Tanrıdan ilk çıkan şey olan zekâ, âlemde bulunanların en büyüğüdür; bundan sonra çıkanlar gittikçe daha az mükemmeldirler; yaratma, Tanrılığın düşmesi, gittikçe azalmasıdır. Zekâda, Tanrının mutlak birliği, tam anlamıyle zekâ *(nous)* ve anlaşılır âlem *(noetos kosmos)*, süje ve obje (yeni deyim) diye ikiye ayrılır. Bununla beraber, cisimlerle karşılaştırılınca, zekâ gene hemen hemen mutlak olan bir birliktir; hiç değilse, anlaşılır âlem ve onu temaşa eden akıl, ne zamanda, ne mekânda henüz birbirlerinden ayrılmamışlardır; *nous* ile *kosmos noetos, birbiri içinde*'dir. İdeler onları tasarlayan zekâda içkindirler; zekâ İdelerden ayrılmaz bir haldedir.

Tanrısal birlikten bu ilk ikiliğe geçişin, emanasyonun *nasıl* olduğu, bizzat Tanrı derecesinde bir sırdır. Buna dair verilebilebilecek her açıklama eksik kalacaktır. Eğer, söylendiği gibi, ikilik (la dyade) monaddan çıkıyorsa, bu önceden orada tohum halinde bulunduğundandır. Fakat bu takdirde monad daha o zaman diyad olacak ve mutlak anlamda monad olmıyacaktır. Başkaları, biri, bütünün aynı yaparlar. Ama eğer Tanrı var olan şeylerin topluluğundan başka bir şey değilse, sadece bir toplamanın sonucunu gösteren bir kelimedir ve eşyanın kendisinden geldiği en yüksek derecede gerçek prensip değildir. Var olan her şeyin özü olmak itibariyle ona *pan* denebilirse de, süre bakımından değilse bile mevki bakımından Tanrı bütünden önce gelir *(pro panton)*. İlk birliğin bir bölünmesi demekle emanasyonu

açıklamak isterler; fakat, kendinde sayıdan hiçbir şey bulunmıyan tanrısal birlik bölünemez. Onu, parlak bir cismin ışık vermesine *(perilampsis)*, güneşin ışıklarını saçmasına, içeriği sonsuz olduğu ve oraya sığamadığı için, ezelî ve ebedî olarak taşan bir kâseye benzetirler. Bu benzetmeler, ne kadar güzel olurlarsa olsunlar, maddî âlemden alınmışlardır ve maddî olmıyanı açıklayamazlar. Şu halde emanasyon, bizzat Tanrının kendisi gibi, hakikaten bir mucizedir *(thauma)*.

İdeler (1) iki türlüdür: bir yanda cinsler *(gene)*yahut bütün var olanların genel şekilleri, yani varlık *(on)*, aynılık *(tautotes)*, fark *(eterotes)*, durgunluk *(statis)*, hareket *(kinesis)*, öbür yanda bireysel varlıkların tür örnekleri *(eide)* (2) vardır. Bütün cinsleri tek varlığın değişmeleri ve bütün tür örneklerini yalnız bir tanede özetlenmiş saymak kabildir: evrensel Örnek yahut evren İdesi *(kosmos noetos)*. Görülen âlemde bulunan her şeyin, anlaşılır âlemde kendisine karşılık olan bir İdesi, ilk örneği (prototype) vardır. Yalnız insan İdesi değil, fakat Sokrates'in, Platon'un vb. de İdesi vardır, yani ne kadar birey varsa o kadar İde vardır. Herbirimiz ayrı bir İdeyi gerçekleştiriyoruz. Şu halde İde, geçici bireylerin bir toplamı haline gelen tür değil, fakat ezelî ve ededî olarak düşünülen bireydir. Ne kadar birey varsa o kadar da İde bulunduğundan, İdelerin sayısının sonsuz olduğu sonucu çıkmaz. Bizim hayalgücümüze göre sayısı sonsuz olan mevcut bireyler, kendiliğinde öyle değildir, yoksa evren mükemmel yani yunancadaki anlamına göre, tamamlanmış (parachevé) bir varlık olmazdı *(zoon panteles)*; bunun gibi, bireylerin örnekleri olan İdeler, Tanrının çocuğu olan zekâda belli ve değişmez sayıda bulunurlar.

2. *Ruh.* — Zekâ da, kendisinden çıktığı mutlak gibi yaratıcıdır, ama bunun meydana getirme gücü daha azdır. Ondan çıkan, onun ışık vermesinden gelen şey, *nous*'a benziyen, ama ondan aşağı olan ruhtur *(pyskhe)* (3). Gerçekten akıl, içkin mülkü ve cevheri olan İdelerini kendi kendinde bulur; ruh, onları aramak, düşünce ile *(dianoia)* onlara kadar yükselmek zorundadır; bu çalışma ile elde ettiği şey ise, İdelerin kendileri değil, fakat onlara az çok uygun olan hayalleri, sadece kavramlardır *(logoi)*. Zihin gibi, o dolaysız ve tam sezişe sahip değildir, usavurmalı düşünce ile, tahlille yetinir.

Ruh zihne bağlı olduğundan, ona doğru gider; aklın da Tanrıya doğru gitmesi gibi. Görevi, zihnin *a priori* olarak *bulunduğu hale gelmek*, yani zeki olmaktır *(noera)*. Ancak *bir* mutlak, *bir* akıl ve *bir* anlaşılır âlem olduğu gibi, bütün bireysel ruhların temelinde, sonsuz şekiller altında kendisini gösteren yalnız bir tek ruh vardır: âlemin ruhu *(psykhe tou kos-*

(1) *Ennead*'lar, VI, 1-3.
(2) *Aynı eser*, VI, 2, 8.
(3) *Ennead*'lar, IV.

mou). Bir yandan mutlaka bakan, öbür yandan *psykhe*'yi meydana getiren *nous gibi*, ruhun da çift bir faaliyeti vardır: biri, temaşa edici ve kendi içine doğru çevrilmiş olan faaliyet ki burada İdeleri ve mutlakı bulur, ikincisi yayılan ve yaratıcı faaliyet. Ruhtan daha az mükemmel olan ve ondan çıkan şey, cisimdir (1).

3. *Cisim.* — Her şeyin kaynağından o kadar uzak olduğu halde (Tanrı Bir'dir, cisim en yüksek derecede çok olandır), cisim gene Tanrının izini taşır. Zekânın İdeleri, ruhun algıları, cismin de, onu varlığın yüksek tabakalarına bağlayan formları vardır; özel fikirler ruh için ve evrensel fikirler zihin için ne ise, bunlar da cisim için odur: mutlakın bir aksi, Tanrının bir izi. Cisimlerin formu, onlardaki gerçek varlığı gösterir; maddeleri, onlarda varlıktan eksik olan şeydir; formları onların varlığıdır; maddeleri, yokluklarıdır. Cisimsel âlem *(physis),* kararsız, varlıkla yokluk arasında bocalar; o öncesiz ve sonrasız oluş'tur ve orada her şey sürekli değişmedir.

Cisimlerin ötesinde tam anlamıyle madde, ideal âlemin üzerine ışıklarını gönderdiği karanlık ve dibi olmıyan uçurum vardır *(apeiron).* Her cisim bir madde ve bir formdan oluştuğundan, madde, cisim değildir; kendiliğinde onun ne formu ne büyüklüğü, ne rengi, ne de cisim için karakteristik olan herhangi bir şeyi vardır, çünkü bütün bu pozitif belirlenimler, her kuvvet ve her hayat formel prensipten, mutlaktan gelir; onda yoksunluktan *(steresis),* tutarsızlıktan, dağınıklıktan başka nitelik bulunmaz; o, formun mutlak yokluğu, yani, biçimsizliğin kendisidir; iyinin inkârı, yani bizzat kötüdür (2). *Enneadlar* ve genellikle hellenizm bakımından, Bir, form, zekâ, güzel, iyi, aynı anlama gelirler. Nasıl ki, öte yandan, çoğun, maddenin, şekilsizliğin, çirkinin, kötünün anlamları aynıdır.

Bu, Plotinos'un maddeyi ve kötülüğü var değilmiş sayması anlamına gelmez. Maddenin ve kötülüğün varlığını inkâr etmek; fakirlik zenginliğin yokluğu olduğundan, hiçbir şey değildir, öyleyse sadaka gereksizdir demekle bir olur. Madde o derece bir realitedir ki, etkisi yalnız cisim alanında değil, aynı zamanda ruh ve akıl veya zihin üzeride de görülür. Görmüştük ki cisim, aldığı ve maddede cisimleşmiş bir İdeden başka bir şey olmıyan form dolayısıyle, belirsizce olmakla beraber, gene de zihne benzer; karşılık olarak, diyeceğiz ki, zihin cisimsel tabiatın üstüne ne kadar yükselmiş olursa olsun, *mutlak olarak* maddî olmıyan değildir. Madde, tabiattakinden başka bir şekil altında olmakla beraber, onda yeniden görülmektedir: orada maddenin *kavramı* olarak *(hyle noete),* yani cisimsel olarak değil, anlaşılır olarak bulunur. Fakat dahası var. O, yalnız düşünülmüş olmak bakımından

(1) *Ennead*'lar, III.
(2) *Aynı eser,* II.

zihinde değildir: madde onun düşüncelerinden herbirine karışmıştır, çözülmez bir surette bütün işlemlerine bağlıdır ve onsuz zihin, mutlaktan farklı olmıyacaktı. Gerçekten, yalnız Tanrı mutlak olarak birdir; zihin aynı derecede bir değildir: ondaki birlik, bir ve aynı entelektüel bir sezişle algılanmalarına rağmen, birbirinden ayrı bir İdeler çokluğu halinde yayılmıştır. Zihinde bulundukları şekilde İdelerin cisimsel olarak birbirlerinden ayrılmadıkları doğru olmakla beraber, orada çokluk halinde bulundukları da daha az kesin değildir. İmdi çokluk prensibi, maddenin ta kendisidir. Bu bakımdan madde, onsuz Tanrının mutlak birliğinde eriyecek olan zihnin ta esasında ve —şu halde— *ötesinde* bulunur. Ölümsüz varlıkların aklına bile meydan okuyan nüfuz edilemez bir sır gibi onu aşar. Bunun için filozofumuz onu, *cinsler* arasına değil, İdelerin ötesine, aklın erişemiyeceği —madde nosyonunun, aklın *başkalık* (altérité) ve hareket gibi kavramlarında bulunabilmesine rağmen— anlaşılırüstü (surintelligible) bölgeye koyar. Maddeyi anlamak, karanlığı görmek, yani hiçbir şeyi görmemek olurdu (1).

Madde ikinci bir mutlak mıdır? Bazan Plotinos'u tam bir düalist gibi görmek yoluna sürüklenilir ve özellikle ahlâkı, düalizm itirazını davet eder. Bununla beraber metafizikçi iki mutlak kabul edemez ve Aristoteles'in, ilk madde ile ilk formun aynı şey olduğunu (2) söyliyen iddiasını hatırlıyarak, o da anlaşılırüstü maddeyi, veya başka bir deyişle, cisimlerin ilk nedenini, Tanrının aynı olarak düşünür. Esasen platonculuğun sonsuz adını vermeye yardım ettiği madde, son tahlilde, Tanrının sonsuz virtüelliğinden, sınırsız üreticiliğinden, tükenmez yaratıcı kudretinden başka bir şey değildir. En yüksek *energeia* aynı zamanda en yüksek *dynamis*'tir. Bu soru yukarıda ortaya atılan şu sorudan farklı değildir: tanrısal birlikten çokluğun (le multiple) çıkması nasıl mümkündür? Emanasyonu, yaratmayı nasıl açıklamalı? Yani bu bizi sırra ve karanlığı götürüyor.

III. AHLÂK. — Zihinle cisim arasında bulunan ruh, birine ve ötekine benzer ve evreni özetler. O, bütün evren kuvvetlerinin buluşma yeri gibidir. Entelektüel alanda mantıkî zorunluluk, cisimler âleminde fizik zorunluluk hâkimdir; ruh özgür irade (libre arbitre) alanıdır. O, cismin ısrarlı çağırmalarıyle zekânınkiler arasında bulunduğundan, akla doğru dönerek, sadece entelektüel bir hayat yaşıyabilir; fakat maddeye doğru da dönebilir, düşerek

(1) Özü bakımından platoncu olan bu *maddî olmıyan madde (la matière immatérielle)* paradoksunu anlamak için, Platon'un *madde*'sinin materyalistlerin maddesi, cisim veya dolu (le plein) olmadığını, fakat *in abstracto* (soyut olarak) yerkaplama veya mekân, dağılmanın metafizik prensibi, bir veya formla beraber duyular tarafından algılanabilen şeyi oluşturan aşkın ve tamamiyle gizli neden olduğunu bir an hatırdan çıkarmamak gerekir.

(2) *Metafizik*, VIII, 6, 19.

dünyevî bir organizmada cisimleşebilir [1]. Buradan üç ruh sınıfı çıkıyor: 1° akıl için ve Tanrı için yaşıyanlar, tanrısal ruhlar; 2° zihinle cisim, gökle yer arasında kararsız dolaşanlar, şeytanlar, az veya çok iyi, az veya çok kötü cinler; 3° madde içinde yaşıyanlar ve yok olmaya mahkûm cisimlerde oturanlar. Göksel ruhlar, bizzat âlemin ruhu gibi, en yüksek derecede mutludurlar. Onların mutluluğu *hissizlikten*, tanrısal akla boyun eğmekten ve mutlakı temaşa etmekten ibarettir. Tamamıyle ışıktan olan cisimleri, maddî —bu kelimeyi *dünyevî* anlamında almak şartıyle— hiçbir şeyi içermez [2]. Ezelî ve ebedî olarak mükemmel ve daima aynı olup, ne bellekleri, ne gelecek hakkında bilgileri (préscience), ne umutları, ne pişmanlıkları vardır; çünkü anı ve umut, ancak, gerek iyiye, gerek kötüye doğru değişen varlıklarda bulunur. İdelerin ve mutlakın temaşasına dalmış olduklarından, insan ruhu gibi kendi kendilerinin bilincine bile sahip değillerdir; onların yüksek mutluluklarını oluşturan şey, kendi kendileri hakkındaki bu bilinçsizlik, sade tanrısal şeylere ait olan bu algılarıdır.

İnsan ruhları her zaman kaba bir surette maddî olan cisimlerde hapsedilmiş değildir; önce kendi kendilerinin değil, Tanrının bilincine sahip olan göksel ruhlardı; ama bencil bireyler olmak ve onları birbirinden ayıran kaba cisimlere bürünmek için hayatlarını tanrısal hayattan ayırdılar. Düşmek (la chute), bir kişi haline gelmek ve dünyevî bir cisme bürünmek, bir tek ve aynı harekettir ve şimdiki hayatın sefaletleri bunun hak edilmiş cezasıdır; bu özgür bir harekettir, şu anlamda ki, bizden başka hiçbir kuvvet bizi buna zorlamadı; kendi öz tabiatımızla buna götürülmüş olmak itibarıyle bu, zorunlu bir harekettir. Herkesin âkıbeti kendi eseridir, ve karşılıklı olarak herkes bunu bireysel karakterine uygun bir şekilde hazırlar. Şüphesiz biz ancak *seçebildiğimiz* âkıbeti seçeriz, ama yalnız onu seçiyorsak, bu başkasını *istemediğimiz* içindir [3].

Esasen —ve bunda yeni-platonculuk kendi lehine olarak yeni zaman pesimizminden ayrılır— cisme girmek, ancak rölatif bir felâkettir, hattâ bir iyiliktir; şu şartla ki, ruh yalnız onu değiştirmek için maddeye kadar eğilmiş olsun ve göğe doğru yükselmesine mümkün olduğu kadar çabuk başlasın. Cisimle temasa girmek ruh için faydalı bile olur; çünkü böylece, yalnız kötülüğü öğrenmekle kalmaz, fakat gizli kuvvetlerini ortaya koymak, böyle olmasaydı meydana getirmiyeceği eserleri meydana getirmek fırsatını bulur. Esasen o, cisme sıkı bir surette bağlı olmakla beraber, gene ondan farklı kalır. Bunun kanıtı, cismin ideal âleme doğru olan eğilimlerimize hizmet ede-

(1) *Ennead*'lar, II, 3, 9; III, 5, 6; IV, 3, 8.

(2) Krş, Paulos, *Première aux Corinthiens*, XV, 40.

(3) Bu doktrinler, küçük farklar müstesna, hıristiyan yeni-platonculuğunun ve Zohar'ın doktrinleridir (§ § 27 ve 44).

cek yerde onlara engel olmasıdır, filozofun ölümden memnun olmasıdır [1]. Tepesi lâcivert gökle çevrili olduğu halde, eteklerini fırtınanın altüst ettiği Olympos dağı gibi, insan ruhu, cisimle karışmak şöyle dursun, en iyi parçasıyle, zekâ ile, onun kucaklamalarından kurtulur.

Plotinos'un ahlâkı aynı zamanda Platon'dan ve stoacılıktan gelmektedir. İnsan hayatının gayesi, ruhun temizlenmesi ve gittikçe tam olarak Tanrısal varlığa benzemesidir. Üç yol Tanrıya götürür [2]: musiki (sanat), sevgi ve felsefe; üç yol, daha doğrusu üç aşaması olan bir tek yol. Sanatçı İdeyi duyulur görünüşlerinde arar; seven adam onu daha yüksekte, insan ruhunda arar; nihayet filozof onu, her türlü karışımdan saf bir halde bulunduğu alanda arar: anlaşılır âlemde ve Tanrıda. Düşüncenin ve temaşanın zevklerini tatmış olan kimse, sanattan ve sevgiden vazgeçer; nasıl ki, kıral sarayını gezmiş ve takdir etmiş olan gezgin, hükümdarı görür görmez dairelerin güzelliğini unutur. Sanattaki güzellik, canlı güzelliğin kendisi, artık ona mutlak güzelliğin ancak soluk bir aksi gibi gelir. Bütün düşüncelerini, ezelî ve ebedî olarak kalan biricik şey üzerinde toplamak için, bedeni ve onun zevklerini küçümser. Bu ona, yalnız mutlakın saf sezgisini bırakmak için, sade dünyayı değil, fakat kendi öz bireyselliğini unutturan bir istiğraktır; bu, insan ruhuyle tanrısal zihnin hakikî bir birleşmesi *(enosis)*, bir vecd, göksel vatanına götürülen ruhun göç etmesidir [3]. Bedende yaşadığı sürece, filozof bu Tanrıyı *görme*'nin zevkini ancak kısa süren bazı anlarda tadar, —Plotinos'un bu türlü dört istiğrakı olmuştur— fakat bu hayatta istisna olan şey, gelecek hayatta kural ve ruhun tabiî hali olacaktır. Ölüm, gerçekten bizi asla doğrudan doğruya mükemmele ulaştırmaz, bu âlemde felsefe ile temizlenmiş olan ruh, dünyadaki köleliğinin son izi olan bizzat bireysellikten ayrılıncaya kadar, öümden sonra da temizlenmekte devam eder [4].

§ 26. — Politeist son yeni-platoncular. Porphyrios, İamblikhos, Proklos

1. Plotinos'un yerine, Roma yeni-platoncu okulunda, Fenike'li asıldan olup *Enneadlar*'ı yayımlayan dostu Malkhos yahut Porfyrios [5] geçti. Porfyrios, Akademia'nın ve Lykeion'un doktrinlerinin aynı olduğunda üstattan daha çok ısrar ediyor. Esaslı doktrinlerde kendisine tâbi olduğu Plotinos'tan

(1) Krş. Paulos, *Ep. aux Philippiens*, I, 23.

(2) *Enneadlar*, I, 3.

(3) *Enneadlar*, V, 5, 10. — *Aynı eser*, IV, 3, 32.

(4) Plotinos'un en devamlı dinleyicisi Amelios veya Amerios'un sayısı çok kitap ve yorumları ne yazık ki kaybolmuştur.

(5) 301'de Roma'da öldü.

aşağı ve çok aşağı olmakla beraber, Aristoteles'in kategorilerine ait yazdığı *Kategorilere Giriş* (1) adlı kitabında, evrenseller (les universeaux) sorununu koymakta gösterdiği açıklık sayesinde, gelecek yüzyıllardaki felsefenin gidişi üzerinde onun kadar etkili olmuştur. Nitekim, cinslerin ve türlerin, onları tasarlayan düşünceden ayrı realiteler olup olmadıkları sorunu, Ortaçağın en önemli uğraşı olacaktır.

Yeni-platonculuk, doktrinlerinin temelini esaslı bir şekilde değiştirmeden, IV. yüzyıldan başlıyarak, karakterini değiştiriyor. Her ikisi de Constantinus'tan ve hıristiyanlığın kesin galebesinden önce gelen Plotinos ve Porfyrios, Ksenophanes'ten başlıyarak bütün büyük düşünürler gibi, boş inancın açıkça düşmanı oldukları halde, hakikatin araştırılması, onlardan sonra yerlerine geçenlerde, gittikçe dine ve dini savunmaya ait (apologétique) kaygılara bağımlı oluyor. Geleneksel inanca karşı on yüzyıllık bir savaştan sonra, o, yaptığı yıkma işinden korkuyor, inatçı muhalefetinin, Yunan dehasına yabancı, klasik kültüre düşman ve resmî temsilcileri Yunan ve Roma kilise adamlarından bin defa daha hoşgörüsüz olacak olan bir dinin işine yaramaktan başka bir faydası olmadığına kanaat getiriyor.

O, [hakikatin araştırılması], halk inançlarının yeminli düşmanı iken, pişman olup ve din değiştirip, ileride *ancilla Ecclesiae* (Kilisenin kölesi) olacağı günleri bekliyerek, zulüm gören tanrıların koruyucusu, *ancilla Panthei* 'nin (Panteon [Roma'daki tapınak]) kölesi oluyor. Politeizmi düştüğü yerden kaldırmak, bunu her ne pahasına olursa olsun yapmak: kendi kendine görev olarak verdiği umutsuz iş budur. Bundan sonra paganizmde her şey, en garip hurafeler ve ispirtizmanın ruh çağırmaları, büyücülük âdetleri, sihir, teurji (göksel ruhlarla ilişkiye girilerek yapılan bir tür büyü), her şey ona iyi görünüyor; yalnız bunları mazur görmek ve bunlara hoşgörülü davranmakla kalmıyor, fakat bunları tavsiye ediyor ve ateşli bir gayretle bizzat kendisi bunlara girişiyor. Yunan esprisi, giderek tam anlamıyle çocukluk haline düşüyor.

Bununla beraber, bu can çekişmede, aydın görüşlü bazı anlar ve öl-

---

(1) Porphyrii *de quinque vocibus s. in Categorias Aristotelis introductio (eisagoge).* Paris, 1543. Latince çevirisi, Venedik, 1546, 1566. Genc Porfyrios'un bir *Pythagoras'ın hayatı,* bir *Plotinos'un hayatı,* bir *Anebon'a Mektup'u* (parçaları Gale tarafından toplanmıştır), vb. vardır. Kitaplarının birçoğu, ve belki en önemlileri, kaybolmuştur. — Kaynaklar: Suidas. — Eunapios, *Vitæ sophist.* — Augustinus. *De civ. Dei,* X. — *Iamblikhos'a* mâledilen *De mysteriis Aegyptiorum.* — N. Bouillet, *Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne,* vb., Paris, 1864. — Adrien Naville, *Julien l'Apostat et la philospohie du polythéisme,* Paris ve Neuchâtel, 1877. — Bak. bunlardan başka Jules Simon ve Vacherot'nun sözü geçen eserleri (s. 110).

mekte olan politeizmin gittikçe azalan koruyucuları arasında, müşrik inancıyle anlaşmak ve kendilerine debdebeli hierofant (büyük ruhanî reis) unvanını vermekle beraber, eski felsefe tarihini liyakatle kapıyan iki kişi vardır: ültra-mistik eğilimini, aynı derecede derinden yunanlı olan Plotinos'un felsefesinden ayırmak için, Suriye yeni-platonculuğu denilen mesleğin en bellibaşlı şampiyonu olan Kalkhis'li (Suriye) İamblikhos (330'a doğru öldü) ve II. Plutarkhos [1] tarafından Atina'da kurulan okulda ders veren ve Roma okulu ile, heyecanlı takdirkârı olduğu İamblikhos arasında orta bir görüşü temsil eden Bizanslı Proklos (412 [2] - 485).

2. Hıristiyan olmıyan edebiyatın ona teorik fikir olarak bütün verdiklerinden, Pythagoras'tan, Platon'dan, Doğu'nun ve Mısır'ın teolojik geleneklerinden ve özellikle bunun kutsal üç üçüzlüsünden (triple ternaire) [3] esinlenen İamblikhos [4], matematik dehasına ve parlak hayalgücüne dayanarak, müşrik Panteon'u felsefi yönden yeniden kurmaya girişiyor. Tanımlanması imkânsız birliğin sinesinden tanrılar, üçüzlü diziler halinde çıkarlar ve monadların Monadı etrafında üçlü bir hâle gibi dururlar. Hıristiyanlığın Tanrı-insan'ına zıt olarak o, Plotinos'un ilâhiyatçı spiritüalizminden daha ileri gidiyor ve mutlakın, kendisiyle *ilişkiye girilemez (incommunicable) [amethektos]* olduğunu söylüyor. En yüksek Tanrı yalnız her zekâya karşı değil, herhangi ilişkiye karşı da kendini gizler. Şu halde gerçek varlıklar, mutlak birliğe değil, bundan çıkan gene aşkın *(hyperousiai)*, fakat çok olan ikinci birliklere *(enades)* iştirak ederler. Sonradan gelen bu tanrıların aşamalar dizisinde üç basamak vardır: entelektüel tanrılar *(neoroi)*, âlemüstü tanrılar *(hyperkosmoi)*, ve âlemde içkin tanrılar *(egkosmioi)*. Bizim kendileriyle ilişkide bulunduğumuz tanrılar bu tanrılardır (Platon'un İdeleri, Pythagoras'ın sayıları, Aristoteles'in cevher Formları), bizi yöneten onlardır. Eşyanın yönetiminde mutlakın hiçbir payı yoktur.

3. Proklos [5], aynı zamanda hem ruhbanî tavırlarına sahip olduğu İamb-

---

(1) Bu Atina'lı Plutarkhos'u, Kaironcia'lı Plutarkhos (§ 24) lâ karıştırmamalı.

(2) Freudenthal'e göre 410 *(Reinisches Meseum,* XLIII, s. 486 v d.).

(3) Bak. *Zahar* 'ın üç üçüzlüsü hakkında §44. not.

(4) *De vita Pythagoræ.* — *Protrepticæ orationes ad philosophiam.* — *De muysteriis Aegyptiorum,* yun. ve lât., bas., Thom. Gale, Oxford. 1678. — Başka kaynaklar: Proklos, *In Timæum* ve Suidas. — Hebenstreit. *De Jamblichi philosophi syri doctrina,* Leipz., 1704.

(5) Proklos'un eserleri: *In theologiam Platonis* libri VI. — *Institutio theologica.* — *In Platonis Timæum,* vb. — *Procli opera omnia,* bas. V. Cousin, Paris, 1819-1827 ve 1864. — Bak. Prolkos hakkında: Marinos, *Vita Pracli.* — Suidas. Berger, *Proclus, Exposition de sa doctrine,* Paris, 1840. — J. Simon, *Du commentaire de Proclus sur le Timée de Pla-*

likhos'tan, hem de sistemci ve skolastik eğilimlerini paylaştığı Plotinos'tan gelmektedir. Sisteminin esası olarak İamblikhos'un üç üçüzlüsünü (le triple Triade) alarak, mutlak ve ilişkiye girilemez *(amethektos)* Birlikten, birinci olarak: varlık'ı *(on)*, yani *sonsuz*'u *(apeiron)*, *gaye* veya formu *(peras)* ve her ikisinin birliği olan *sonlu*'yu (le *fini*) *[mikton, peperasmenon]*; ikinci olarak: hayatı *(zoe)*, yani gücü *(dynamis)*, var olmayı (l'existence) *[hyparksis]* ve bunların birliğini, anlaşılır hayatı *(zoe noete)*; üçüncü olarak: zekâyı *(nous)*, yani statik düşünceyi *(menein)*, hareket halinde düşünce veya algıyı *(proinai)* ve bunların birliğini, düşünülmüş düşünceyi *(epistrophe)* çıkarıyor. Bu üç üçüzlülerden (1) herbiri felsefeye alışmış olanlara *(mystikos)*, ilk ve anlaşılırüstü nedenin cephelerinden birini gösterir; birincisi, onun tanımlanamaz birliğini, ikincisi onun tükenmez verimliliğini *(hyperokhe)*, üçüncüsü, onun sonsuz mükemmelliğini bildirir. Açılmış halde mutlak budur. Kendiliğinde mutlaka gelince, prensip sonucundan ve neden eserinden nasıl üstünse, o da öylece varlıktan ve hattâ düşünceden üstün olduğundan, hiçbir zaman bilinemez. Özünde tabiatüstü olana, ancak tabiatüstü çarelerle varılabilir, ve yalnız teurji (2) onu alışkınlarına gösterir. Anlaşılır alanında kalmış olan bilim, anlaşılırın üstüne erişebilmek için, dinin realitelerine muhtaçtır.

Bu, yeni-platoncu metafiziğin bunakça ukalâlıklarla dolu bir metinden ayrılan son sözü, Eskiçağ düşüncesinin «ölüm vasiyetnamesi»dir. Ontolojik bakımdan ve ilk platonculukla karşılaştırılınca, İdeyi, aynı zamanda varlığı ve düşünceyi içeren daha yüksek bir prensibe bağlamakla kalsaydı, yeni-platonculuk monizm yönünde bir ilerleme olacaktı. Ama esaslı doktrini olan *bir cisme girme (l'Incarnation)*, hiç olmazsa tanrılığın *ilişkiye girilebilir olduğunu (la communicabilité)* farzeden hıristiyanlığa karşı olan muhalefetinin sevkiyle, bu en yüksek prensibin aşkınlığını, yani platonculukta kusur olan şeyin ta kendisini, sanki keyif için abartıyor. Bu, aslında teslim olmaktı, çünkü tanrısal aşkınlık yeni dinin alfabesi idi. Ve o, ahlâk ve din bakımından Platon'dan ne kadar aşağıdır! Proklos için, dinin realiteleri sihir *uygulamalarıdır*; oysa bu, Platon için, adaletin *uygulanması* idi. Bu iki görüş arasında, olgun, aydınlık ve kuvvetli çağ ile, bitkin ve hurafeci ihtiyarlığı ayıran bütün mesafe vardır.

529'da, politeist yeni-platonculuğun son sığınağı, Proklos'un ders ver-

---

ton, Paris, 1839. — C. H. Kirchner, *De Procli neoplatonici metaphysica*, Berlin, 1846. — Bak. İamblikos ve Proklos hakkında, s. 110'da sözü geçen İskenderiye okulu tarihleri.

(1) Krş. Zohar'ın ve Hegel sisteminin üç üçüzlüsü.

(2) *Theourgia, ergon, tou theou*, tanrısal kudretin görünmesi.

miş olduğu Atina okulu [1], İmparator İustinianos'un emriyle kapatılıyor ve geçmişin bu artığına karşı halkın ilgisizliği o derecededir ki, hemen hemen kimse bu önlemin farkında olmuyor. İki yüzyıldan beri imparatorluk Hıristiyanlığı kabul etmişti; somut ve heyecan veren dinî sorunlar ve barbarların istilâsıyle ortaya çıkan gaileler, sakin ve barışçı *theoria*'dan ileri geçmişti.

(1) Sonuncu okul başkanları şunlardır: Proklos'un yerine geçen, Filistin'de Flavia Neapolis'li Marinos, İskenderiye'li İsidoros, Zenotodos ve Şamlı Damaskios *(Quæsitones de primis principiis,* bas. Koop. Frankf., 1826. — *Damascii successoris dubitationes et solutiones de Primis principiis in Platonis Parmenidem, partim secundis curis recensuit, partim nunc primim edidit* Car. Aem. Ruelle, Paris, 1889). Okul bu sonuncusu zamanında kapatıldı. Bu Atina okuluna, Epiktetos'un ve Aristoteles'in *(Kategori, De anima, De cœlo ve Fizik)* mükemmel yorumcusu olan Sicilyalı Simplikios'un adı da bağlıdır; kendisi Damaskios'un ders arkadaşı, sonra öğrencisi ve sürgün yoldaşı oldu.

II

ORTAÇAĞ FELSEFESİ

Birinci dönem

Platoncu-hıristiyan ilâhiyatı zamanı

§ 27. — Hıristiyanlık ve felsefe — Hıristiyan platonculuğu. Origenes [1]

Hıristiyanlık, ilkten, aynı zamanda doktrinlerine ve yaşama hakkına itiraz ettiği Yunan felsefesine düşman olarak ortaya çıkıyor *(pseudoneymos gnosis)* [2]. Onun teolojik başlangıçlarıyle Yunan felsefesininkiler asla aynı değildi. Yunan düşüncesi, gerçi, Sokrates ve Aristoteles'ten önceden başlıyarak, halk inancı tanrılarının mümkün ve sonlu varlıklar halinde yanısıra yer aldığı bir tek ve mutlak Tanrı fikrini tasarlamıştı. Fakat düşüncenin bu en büyük Tanrısı, âlemden ayrı bir *şahıs* değildi; bir ve ezelî ve ebedî cevherin içinde düşünülen bu âlemin ta kendisiydi; bu bir *varlık* değil, bireysel varlıkların mekân bakımından parçaları, zaman bakımından nitelikleri veya anları olduğu Varlığın *(to on)* kendisiydi. Bu, âlemin özgür yaratanı değil *(ktistes)*, fakat tabiî ve mukadder bir yolla kendisinden çıktığı içkin nedeniydi *(physis, natura)*. Bir kelime ile, politeizmden doğan metafizik, hakikatte monoteizm değil, fakat panteizmdi.

Bu Tanrı-tabiat'a, hıristiyanlık, Tanrı-şahıs, malzemesini kendinden ve kendi öz cevherinden değil, hiçten çıkardığı bir âlemin bilinçli yaratıcısını karşı koyuyordu. Yunan sistemleri tarafından ittifakla söylenilen *ex nihilo nihil 'e* (yoktan hiç bir şey çıkmaz), *ex nihilo* (yoktan) yaratma ile cevap veriyordu; çünkü Tanrıdan çıkan bir âlemin kendisi de Tanrı olacaktır.

---

(1) Patristik (Kilise babalarına ait) düşünce hakkında, genel felsefe ve Kilisenin tarihlerinden başka bakınız: E. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siécles de l'Eglise chrétienne*, 5 c., Paris, 1861-70; Harnack, *Dogmengeschichte*, 4. bas., 3 c., 1907-10; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 1. bas., 1896; R. Seeberg. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2. bas., 1910; Bardenhewer, *Patrologie*, 1894; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, 3. bas., 1902; de Faye, *Clément d'Alexandrie*, 1898; Bigg, *The Christian Platonist of Alexandria*, 1886; W. Capitaine, *De Origenis ethica*, 1898.

(2) *Timotheos'a I. Mektup*, VI, 20.

Yalnız «Oğul» ve «Kutsal Ruh» (le Saint-Esprit) Tanrıdan çıkmışlardır ve –şu halde– hakikaten Tanrıdırlar. Şüphesiz böylelikle Tanrının şahsı üç defa çoğalmış oluyordu ve, hıristiyan Teslisinde (la Trinité), samî monoteizmi tarafından arî ırkın monist içgüdüsüne verilen bir tür müsaade ve imtiyaz görenler oldu. Ama, yalnız *logos*'un değil, *pneuma*'nın da şahsî karakterini savunmakta gösterilen ısrarın kendisi de, hıristiyan düşüncesinde, Tanrının şahsiyeti prensibinin, başka her türlü düşünceye, hattâ en kesin kutsal metinlere olan saygıya bile üstün geldiğini ve yakından veya uzaktan filozofların şahsî olmıyan mutlakını hatırlatan her şeyi tanrısal varlıktan çıkarmaya önüne geçilmez bir surette onu sürüklediğini kanıtlar. Hıristiyan düşüncesi tanrısal şahısların sayısını üçe çıkarmakla, âdeta, Tanrıda şahsiyeti o ölçüde kuvvetlendirmiş oluyordu. Bunun gibi *Cisimleşme (l'Incarnation)* de, haklı olarak yahudilik tarafından arî monizminden alınan bir fikir olarak görüldü. Fakat Kilise, İsa'nın insanî tabiatının gerçekliği üzerinde kuvvetle ısrar etmekle beraber, tanrısal ile insanîyi, gerçek ve cevhersel bir birlikte karıştırmaya o kadar az niyetliydi ki, onun «İsa'daki iki tabiat» ı ayırmakta en büyük özeni sarf ettiğini ve bunları bir sayan sistemi rafızî (hérétique) ilân ettiğini görüyoruz.

Yaratanla yaratılan arasında mutlak ayrılık: şu halde, hıristiyan metafiziğinin temeli buydu; ve zaten o kadar derin bir surette dinî olan ve o kadar tekelci bir şekilde teolojik sorun ile uğraşan Yunan çöküş dönemi sistemlerine karşı onun kökten muhalefetinin sırrı burada yatıyordu. Bundan başka, şahıs Tanrı, *hakikat ve hayat* olan Oğlunda kendini göstermişti. Böylece, hıristiyan, kendisinin hakikate ve mutlak hakikate sahip olduğunu bildiğinden, hakikatin araştırılmasının, yani kelimeyi Yunanlılar'ın anladığı şekilde felsefenin, onun gözünde artık anlamı yoktur (1). Eğer ona *sahipse,* niçin onu arasın? Ve eğer bu araştırmaya başlarsa, böyle yapmakla ona sahip olmadığını, yani hıristiyan olmadığını ilân etmiş demektir. Şu halde, kendini felsefeye vermek, İsa'yı inkâr etmektir. Bunun için, Latin Babalarının çoğu — Tertullianus'lar, Arnobius'lar, Lactanius'lar (2) — onu, temasından sakınmak gereken bir müşrik gibi reddetmektedirler.

---

(1) *Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelim.* (Tertullianus, *De praescriptionibus haereticorum,* VIII). — Bu ilâhiyatçının, *Credibile quia ineptum est'i (De carne Christi, V)* harfî harfine kabul edilmelidir, çünkü eğer akıl düşme (la chute) sonucunda yalancı olmuşsa, apaçıktır ki onun aksini söyliyen bir doktrin (saçma bir doktrin), ona uygun olan başka birinden daha çok doğru olmak ihtimaline sahiptir. Ünlü hıristiyan tarafından akla karşı bu meydan okuma son derece *mantıklı*'dır.

(2) Lactantius, *Div. institut.,* III, 1. — Tertullianus, *Adv. Marcion,* V, 19. Krş. *De anima,* II.

Fakat ölmekte olan hellenizm'in nefesi Yunan dilindeki hıristiyanlık üzerinden geçti ve gerek gnostik sistemlerde (1), gerek Kilisenin katolik birliğini kesin olarak kurmak için sıra ile savaşmak zorunda kaldığı daha az önemli râfızîliklerde izini bıraktı. Lâkin dindaşlarından daha bilgin ve daha çok doğrudan doğruya felsefenin ve felsefe geleneklerinin etkisi altında bulunan Yunan, Mısır, Suriye asıllı Babalar, felsefeyi işlemekten geri kalmıyorlardı. Esasen buna, tartışmanın gerekleri ve hücumlarını defetmek ve rafızîliklerini reddetmek zorunda oldukları felsefenin kendisi dolayısıyle de mecburdular. Bu verimli baskı altında, hıristiyan imanı doktrin *(dogma)* halinde kuruluyor, kendi kendini ifade ediyor, sistemleşiyor. Bu tesbit işini yapanlar, kendilerine rağmen ve âdeta kendilerini savunarak *felsefe yapıyorlar.* Bazıları, müşrik bilgelerin sözlerinde İncil'e benzer tanrısal bir vahyi görecek kadar ileri gidiyorlar. Özellikle Platon ve yeni tilmizleri, ciddî olarak ele alınıyordu. Çoğu şüpheci olan öteki okulların aksine, İskenderiye okulu esasında dinî olan bir felsefe yapıyordu. Platon'la hıristiyanlık arasında bazı yakınlıklar görmemek imkânsızdı; ama bazan aynılığa kadar varan bu akrabalığı nasıl açıklamalı? Bazıları —ve bunlar çokluktu— Platon'un Eski Ahit'in (l'Ancien Testament) yazılarından yararlandığını sanıyorlardı. Aydın azınlık, filozof denmeye lâyık filozofların, Nasıra'lı İsa'da kendini gösteren aynı tanrısal akıl *(logos)* tarafından esinlendirilmiş olmaları gerektiği sonucunu çıkardı. Başkaları da bu hipotezlerin her ikisine de başvuruyorlardı. Hıristiyanlığın bir *«Apologie»*sinin yazarı İustinos «Martyr», *logos*'un evrensel bir etkisini kabul ediyor ve Sokrates, Herakleitos için ve genellikle, İsa'yı tanımadan, Akla göre yaşamış olan müşrikler için ebedî mutluluk istiyor (2). *Ölülerin dirilmeleri hakkında* adlı bir kitabın yazarı

(1) Kabbalistik düşünceye (§44) bağlı bulunan ve felsefî bakımdan en önemlileri, II. yüzyılda İskenderiye gnostisizminin temsilcileri Basilides ve Valentinus'unkiler olan bu sistemler, kendilerini en yüksek Tanrının bir ilk vahyi üzerine kurulmuş ve çağdan çağa "mystère"lerin sırrı ile geçmiş, tabiî bilimden *(pistis gnosis)* üstün bir bilim olarak gösteriyorlar. Onların ortak temelleri, zerdüştçü düalizm ile karışmış evrimci bir panteizmdir ve hıristiyan unsurlara ancak ikinci derecede bir rol oynamasına rağmen onlar, İsa'nın tilmizlerinin anlayışsızlığı ve kötü niyetleri dolayısıyle sonradan bozulup değişen hakikî İncil olmak iddiasındadırlar. — Başvurulacak eserler: J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme,* 3 c., paris, 1828-1843; Fred, Chr. Baur, *Die christh. Gnosis.* Tübingen, 1835 ve Neander'in, Edm, de Pressensé'nin, vb., *Kilise tarihleri;* Hilgenfeld, *Ketzereschichte des Urchristentums,* 1844; de Faye, *Introduction à l'étude du Gnosticisme,* Paris, 1903; ve gnostik harekete bağlanan III. yüzyılın manikeizm veya hıristiyan mazdeizmi hakkında: Beausobre, *Histoire du Manichéisme* ve Baur, *Das manich, Religionsystems;* Kessler, *Mâni,* 1899; Cumont, *Recherches sur le manichéisme,* 1908-12.

(2) *Apologie,* II, s. 83: *Ton Khriston prototokon tou theou einai edidakhthemen, kai proemenysamen logon onta ou pan genos anthropon meteskhe, kai oi meta logou biosantes*

Athenagoras, Tatianus apologet, İskenderiye'li Klemens [1], öğrencisi hıristiyan dogmatiğinin kurucusu Origenes [2], sıra ile yazılarında Platon'un, Aristoteles'in, stoacıların doktrinlerini aksettiriyorlar. Kilisenin felsefesi, baştanbaşa bütün Ortaçağ boyunca, bunların uzayıp giden bir yankısından başka bir şey değildir.

Havarîler, diyor Origenes [3], iddialarının nedenlerini araştırmayı kendilerinden sonra gelenler içinde Ruhla (l'Esprit) mücehhez olanlara bırakarak, bilginler tarafından olduğu gibi, cahiller tarafından da anlaşılacak şekilde inancın esaslı fikirlerini açıklamışlardır. Şu halde Origenes, hıristiyan inancını, halka özgü bir şekilde ifade etmekle bilimsel şekilde ifade etmeyi, havarîlerin yazılarında aldığı şekille hıristiyan filozofun düşüncesinde alması gerektiği şekli birbirinden ayırıyor —ve bu ayırma tohum halinde skolastik rasyonalizmi içermektedir. İmdi onun *Prensipler*'inde bu inancın aldığı şekil, küçük farklar bir yana, stoacı bazı fikirlerle genişletilen ve Çok Yüksek'in (Très-Haut) cisimleşmiş kelâmı İsa'ya olan ateşli bir inançla desteklenen, katıksız bir platonculuktur. Fazla olarak, bu Kelâm (Verbe), aracısı olduğu ve mutlak ilk neden anlamında biricik Tanrı olan ezelî ve ebedî Babaya tâbidir. Tanrı varlıkların özgür yaratıcısıdır; ama o değişmez'dir ve ruhtur; bu iki sıfatla, ta ezelden beri yaratır ve yalnız ruhlar, yani kendine benziyen zeki iradeler yaratır. Sınırlı sayıda olan bu ruhlar (çünkü sonsuz, Tanrı için bile anlaşılır değildir ve *actu* [fiil halinde] bulunmaz), Çok-Yükseğin etrafında, onun şerefini aksettiren bir hâle gibi dururlar. Bunlar yaratıcıları gibi aslen iyi ve mükemmel olmakla birlikte, onun gibi İyiliğin kendisi, asıl İyilik (la Bonté essentielle) değillerdir; yalnız ona iştirak ederler *(per accidens)* ve, kötü ile birarada bulunamıyan tanrısal iradeden farklı olarak, onların rölatif özgürlüğü, iyi ile kötü, Tanrı ile yokluk arasında özgür bir seçmeyi içerir [4]. Gerçekten kötü, kendi başına hiçbir şey değildir; ancak iyinin, yani Tanrının inkârıdır! Özgürlüklerini kullanan ruhlar, Tanrıda ve onun Kelâmında özetlenen ezelî ve ebedî İde'lerin temaşasında sebat ederler veya ken-

---

khristianoi eisi, kan atheoi enomistehsan, oion en Hellesi men Sokrates kai Herakleitos kai alloi polloi (İsa'nın Tanrının ilk oğlu olduğunu öğrendik ve onun kelâm olduğunu ve bütün insanlığın ona katıldığını biliyoruz. Yunanlılar arasında, Sokrates, Herakleitos ve diğer birçokları gibi akla uygun olarak yaşıyanlar tanrısız değil, hıristiyandırlar).

(1) 220'ye doğru öldü. İskenderiye hıristiyan okulunun bellibaşlı kurucusu. *Logos protretptikos pros Hellenas; Paidagogos; Stromateis*'in yazarı.

(2) İskenderiye'de 185'te doğdu; Ammonios Sakkas'ın talebesi; Sur'da 254'te öldü; Rufinus'un birçok yerleri çıkarılmış çevirisinden *(De principiis)* başka bir şeyine sahip olmadığımız *Peri arkhon*'un, *kata Kelsou*'nun *(contra Celsum)*, vb. vb. yazarı.. — Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris. 1884.

(3) *De pirincipiis*. Önsöz.

(4) *De principiis*, I, 2 ve d.

dileri de tanrı olmak için, gurur yüzünden ondan yüz çevirirler. Şahıs olarak ayrı bulunmakla beraber, onlar Tanrıya yönelmiş bir ve aynı irade olduklarından, başlangıçta bir ve aynı bir ruh gibi idiler (1). Tanrıdan mânevi olarak ayrılaraktandır ki, hakikatte, farklı ve birbirinden cisimsel olarak ayrı bireyler haline gelirler. Cisimler yaratılmışlardır, ama tam anlamıyle yaratma olmıyan ikinci bir yaratma ile yaratılmışlardır, çünkü ruhlar gibi cevher olarak (substantiellement) var değillerdir (2). Hakikatte ancak ruhlar vardır ve ancak onlar var olabilirler. Madde, Tanrı kadar ezelî (coéternele) olan bir varlık değildir; şu halde Platon'da olduğu gibi, kötülüğün nedeni değildir, aksine onun eseri, zorunlu sonucu, görülebilen ve elle tutulabilen simgesidir. Ve nasıl ki kötü, cevhersel (substantiel) bir şey değil, fakat iyinin bir eksikliği ve geçici bir gözden kaybolması ise, bunun gibi cisim de ancak azalmış, düşmüş, nispeten yok edilmiş ruhtur. Bununla beraber Tanrı süreklidir ve gözden kaybolma geçicidir. Bunun için, düşmenin âsi ruhları indirdiği duyular alanında, ruhlar müstesna, her şey geçicidir, ölümlüdür ve ölüm bu âlemin kanunudur. Fakat günahın cezası olan cisimsellik, aynı zamanda tanrısal hikmetin, günahkârı kendisine döndürmek için kullandığı ıslah edici araçtır (3). Dünya hayatı hem bir kefaret, hem bir alışmadır (initiation) ve insanî gelişme, düşmüş varlığın (l'être déchu) gittikçe ilerliyen bir terbiyesidir. O yalnız kendi çalışmalarıyle Tanrıya dönemez, çünkü düşme yüzünden aklı karanmış ve iradesi felce uğramıştır. Zekâsını aydınlatacak bir vahyin ve iradesini kötülüğün hâkimiyetinden çekecek bir kurtarışın (la rédemption) zorunlu olması bundandır. Kelâm (le Verbe) ve Parakletos (Kutsal Ruh) Tanrının bu işini başaracak en mükemmel araçlardır, ama biricik araç değillerdir; bütün ruhlar buna katılırlar: iyiler onu ilerletmek, diğerleri ve başlarında, hepsinin en aşağı düşmüşü Şeytan, onun ilerlemesine engel olmak için. Gerçekten, ahlâkî düşkünlüğün (la déchéance morale) dereceleri vardır. Bununla beraber, fiskü fücurun derinliklerinde ruh, ruh olarak, yani belirli bir derecede akla sahip ve özgür, şu halde ıslah olmaya kabiliyetli bir halde kalır. Ahlâkî varlık niteliği kaybedilemez (4). Esasen, kötülük bulundukça, baştan aşağı evren, bizzat semavî ruhlar, şüphesiz faal bir şekilde değil, fakat kötülerin sefaletlerine acıyarak, ona katılırlar. Ruh âlemi —Origenes için ve Platon için sonuç olarak var olan biricik âlem—, bütün organları birbiri-

(1) *De principiis*, II, I, 4.
(2) *Aynı eser*, III, 5, 4.
(3) *Aynı eser*, II, 1, 2.
(4) *De principiis*, I, 6, 3.

ne bağlı olan bir organizmadır ve seçilmişlerin (les élus) mutluluğu, evrensel kurtarma (la rédemption universelle) sayesindedir [1] *(apokatastasis ton panton)*.

Ahlâkî iradenin tanrılaştırılması yahut, Platon için söylemiş olduğumuz gibi, iyinin monizmi ve teorik ve pratik immateryalizm, bunun yanısıra temelde mistik formüller altında gizlenmiş bir agnostisizm ve icabında, rafızîlik itirazından korkmıyan bir düşünce serbestliği [2]: kısaca Justinos'ların, İskenderiye'li Klemens'lerin, Origenes'lerin ve IV. yüzyılda, bunlara bağlanan Athanasius'ların, Büyük Basilius'ların, Nyssa'lı Gregorius'ların, Nazianz'lı Gregorius'ların hıristiyanlaşmış platonculukları budur. Bunun sayıklamaya kadar varan ateşli bir inanca rağmen gösterdiği nisbî tarafsızlık, İznik (325) ve İstanbul (381) meclislerinden (conciles) başlıyarak, Kilisede gittikçe azalıyor. Söylediğimiz gibi, nisbî tarafsızlık, tamamiyle platonculuğun rengini almış olan felsefesi Yunan düşüncesiyle skolastik düşünce arasında birleştirici çizgiyi oluşturan Augustinus bir yana, latin dilinde yazan Babalarda sıfırdır.

§ 28. — Augustinus

Fırtınalı bir gençlikten sonra annesinin dinine dönen ve Ambrosius tarafından vaftiz edilen Afrika'da Tagaste'li belâgat hocası (le rhéteur) Aurelius Augustinus (354-430), hıristiyan ve Hippon piskoposu olmasına ve hayatının sonlarına doğru, temsil ettiği dinî otoriteye gittikçe daha mutlak bir itaat gösterilmesinden yana çıkmasına rağmen, felsefenin ve özellikle platonculuğun dostu kalıyor. Esasen hiç kimse felsefeye asla ondan daha büyük bir liyakatle hizmet etmemiş ve içlerinde *Confessiones* ve *De civitate Dei* gibi birinci derecede önemlileri bulunan yazıları [3], latin Kilisesinin doktrininde, ahlâkında, baştan aşağı edebiyatında silinmez bir iz bırakmıştır.

Ona göre, Platon'da da olduğu gibi, bilim yalnız düşünürün tanıdığı, daha sâf, daha sakin ve mutlu, daha yüksek bir hayattır [4]. Akıl Tanrıyı *tanıya-*

---

(1) *Contra Celsum*, VIII, 72.

(2) Böylece Origenes, Oğlu Babaya tâbi kılmak ve Kutsal Ruh'u Kelâmın bir yaratığı yapmakla kalmıyarak (bu IV. yüzyılın Kilise konsillerinden önce mümkündü), yaratmanın ezelîliğini, ruhların önceden varlığını ve stoacılığın art arda gelen âlemlerini kabul ediyor ve "et" in (la "chair") yeniden dirilmesini ve sonsuz azabı reddediyor.

(3) Diğer yazıları: *De libero arbitrio; De vera religione; De Trinitate; De immortalitate animæ; De praedestinatione et gratia; Retractationes*, vb. — Augustinus'un *Eserleri*, Paris, 1835 ve d. — Ferraz, *La psychologie de saint Augustin*, Paris, 1863.

(4) *De libero arbitrio*, I, 7.

bilir; çünkü Tanrı onu bize her şeyi bilmek, şu halde Tanrıyı bilmek için vermiştir [1]. Felsefe yapmak, hakikati, bedenin gözlerinin vasıtası olmaksızın, doğrudan doğruya *görmek*'tir. Akıl ruhun gözüdür. Kendisine doğru gitmemiz gereken en yüksek hakikat, bilgeliktir. İmdi bilgelik, Tanrıdan başka bir şey midir? Bilgeliğe sahip olmak, Tanrıya sahip olmaktır. Şu halde hakikî felsefe hakikî dinle aynı şeydir [2]; her ikisi de Ezelî ve Ebedîye (l'Eternel) doğru giden ruhun aynı bir hareketi içinde erirler. Tanrı, ilk çocuğu olan aklı, bizzat Tanrı olan Aklı küçük mü görecek! Onu bize vererek, bizi diğer varlıklardan daha mükemmel yaratmak istedi. Akla karşılık gösterilen inanç bile, ancak aklı olan bir varlık için mümkündür. Zaman bakımından, inanç zekâdan önce gelir: bir şeyi anlamak için, önceden onu kabul etmek gerekir. *Credo ut intelligam* (anlamak için inanıyorum); ama inanç, bilmenin şartı olmakla beraber gene geçici bir hal, nihayet içinde kaybolduğu bilimin aşağısında bir basamaktır.

Augustinus'un teodise'si esasında platoncudur ve hattâ şurada burada İskenderiye okulunun en cüretli doktrinlerine yaklaşır. Tanrı, üstünde, dışında ve onsuz hiçbir şeyin bulunmadığı varlıktır; o, gerçekten var olan her şeyin altında, içinde ve kendisiyle var olduğu her şeyin başı, ortası ve sonu olan varlıktır [3]. İyilik, adalet, bilgelik, Tanrıda bulunan ârazlar (des accidents) değil, onun cevheridir. Onun metafizik sıfatları da böyledir. Her şeye kadir olmak (la toute-puissance), her yerde bulunmak (l'omniprésence), ezelî ve ebedîlik, tanrısal Varlığın sadece ekleri değil, fakat onun kendi özüdür. Tanrı, her şey olmadığı halde, her yerde cevhersel olarak (substantiellement) bulunur. O, Bütün (le Tout) olmadığı halde, her şey ondadır. O, iyidir ve onda nitelik yoktur; büyüktür, ama bir nicelik değildir; o zekâyı yaratandır ve zekânın üstündedir; hiçbir bağ ile bağlı olmadığı halde her yerde hazırdır; o vardır ve hiçbir yerde değildir; ezelî ve ebedî olarak yaşar ve zaman içinde değildir; her değişmenin prensibidir ve kendisi değişmez. Akıl Tanrı hakkında düşünce yürütünce, zorunlu olarak birtakım antinomilere varır; onun tabiatı hakkında kesin hiçbir veriye varmadan onun ne olmadığını görür; onu tasarlar, —bu anlamda onu *anlıyabilir*— ama onu mükemmelliklerinin bütünlüğünde anlıyamaz. Önemli olan şey, Tanrı ile âlemi birbirinden özenle ayırmaktır. Buraya kadar panteizme çok yakın olan Augustinus, *ex nihilo* (yoktan) var etmek doktrininde ısrar ederek, oraya düşmekten

(1) *Ay. es.*, II, 3, 6. — Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus, Descartes*, 1835. — Scipio, *Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel*, 1886. — Reuter, *Augustinische Studien*, 1887. — Nourrisson, *La philosophie de Saint Augustin*, 2 c., Paris, 1886, 2. bas.

(2) *De vera religione*, 5.

(3) *Solioq*, I, 3-4.

sakınır [1]. Eğer evren Tanrıdan çıkmışsa, o da tanrısal mahiyettedir ve Tanrıyle aynı şey olur; şu halde *çıkmış* değil, fakat tanrısal özgürlüğün bir hareketiyle *yaratılmış*'tır. Stoacıların iddia ettikleri gibi, Tanrı âlemin ruhu değildir, âlem Tanrının vücudu değildir. Tanrının âlemin içinde olması tanrısal haşmete aykırı olurdu [2].

Bazıları Teslis (la Trinité) doktrinini, triteizm yani politeizm anlamında çok abartıyorlardı. Bu başka bir tehlikedir. Üç hypostas (ekanim-i selâse), ayrı olmakla beraber, yalnız bir ve aynı Tanrıyı oluştururlar, nasıl ki akıl, irade, duygu da yalnız bir ve aynı insan varlığını meydana getirir [3]. Augustinus'un arianizme (teslisi oluşturan üç şahsın birliğini ve bir cevher olduğunu inkâr eden Arius'un rafızîliği) karşı yaptığı eleştiriler çok derindir; Oğul'un, —ariusçulara itiraz olarak söylüyor—, Babanın emri üzerine âlemi yarattığını iddia ettiğiniz vakit ne demek istiyorsunuz? Bu, Baba olan Tanrının âlemi yaratmadığını, fakat bir işçi (démiurge) tarafından yaratılmasını emretmekle yetindiğini söylemek değil midir? Oğul Tanrının *söz*'ünden başka bir şey midir ve emretmek konuşmak değil midir? Şu halde Tanrı, *Oğulla Oğula* âlemi yaratmasını emretmiş olacaktır. Tuhaf ve saçma sonuç! Arianizm'in hatâsı, Teslisi *hayal* etmek istemesidir. Bunun için, herbiri ayrı bir yer kaplıyan ve biri emreden ve diğeri itaat eden, birbirinin çok yakınında iki varlık hayal eder. Arianizm anlamalıydı ki, Tanrının âlemi yokluktan çekip çıkarmak için verdiği emir, yaratıcı Kelâm'ın kendisinden başka bir şey değildir. Tanrı ruhtur ve maddî olmıyan şey ne hayal edilmelidir, ne hayal edilebilir [4].

Mademki Tanrı özgürlüğünün bir fiili ile âlemi yarattı, şu halde âlemin var olmaya başladığını kabul etmek gerekir; çünkü Origenes'in ve yeni-platoncuların kabul ettikleri şekilde başlangıçsız bir yaratma emanasyonla aynı şeydir. Filozoflar, zamanda yaratmanın, yaratıcı için ezelî bir hareketsizlik olduğunu itiraz olarak söylerler; fakat haksızdırlar. Onların hatâsı, yaratmada *önce olan* ezelîliği, sonsuz uzun bir süre saymalarıdır. Zaman, süredir (la durée). İmdi, yaratmanın dışında ne mekân, ne zaman, şu halde ne süre vardır [5]. Zaman, süre, hareketin ölçüsüdür: Hareket olmıyan yerde süre yoktur. Ezelîlikte ve Tanrıda hareket olmadığı için süre de yoktur ve zaman Platon'un çok iyi anlattığı gibi, ancak hareket edenle, yani sonlu şeylerin varlığı ile başlar. Şu halde hıristiyanların Tanrısının, ancak mutlak bir hareketsizlik içinde uzayıp giden sonsuzca uzun, sonsuzca çok devirlerden sonra eşyayı

(1) *De lib. arbitr.*, I, 2.
(2) *De civ. Dei*, IV, 12.
(3) *De Trinitate*, IX, 3; X, 11.
(4) *Contra serm. arian.*
(5) *Confess.*, XI, 10 ve d. — *De civ. Dei*, XI, 4-6.

yarattığını söylemek yanlıştır. Öte yandan, Augustinus, Tanrıyı evrensiz düşünmenin güçlüğünü kabul ediyor. Bu noktada, başka birçoklarında olduğu gibi, filozofla hıristiyan arasında zıtlık vardır. Onun inancı ile düşüncesinin sürekli çarpışmasından, pek çok rahatsızlıklar ve çelişkiler fışkırır. Örneğin, Tanrı âlemi serbest iradesinin bir hareketiyle yaratmıştır ve, öbür yandan, yaratma bir keyif ve hevesten değil, fakat ezelî ve değişmez bir karardan gelmektedir (1). Fakat Tanrının değişmez iradesi âlemi belli bir zamanda yaratmaya onu mecbur etsin veya ta ezelden mecbur etmiş olsun, her iki halde de mutlak gerektirme (détermination) vardır. Augustinus bunu anlıyor ve sonunda kayıtsız ve şartsız, tanrısal iradenin eşyanın prensibi ve en yüksek kanunu olduğunu açıkça ilân ediyor. Tanrısal irade, ötesinde hiçbir şey bulunmıyan sonuncu prensip olduğundan, yaratmanın gayesel nedenini araştırmak boş ve saçmadır (2). Tanrı kendinden başka varlıklara hayat verdi, çünkü bunu istedi. İnsan bundan ötesine gitmek hakkına sahip değildir. En fazla kendi kendine sorabileceği şey şudur: niçin Tanrı eşyayı bu kadar farklı ve bu kadar birbirine benzemez yarattı? Platon'la beraber, Augustinus, parçalardaki ayrılığın, bütündeki birliğin şartı olduğunu söyliyerek buna cevap veriyor.

Ruhun varlığı, düşünce, bilinç, bellek ile ispat edilir. Varlığınızdan şüphe ediyorsunuz! Fakat şüphe etmek düşünmek değil midir? Ve düşünmek, var olmak değil midir? (3). Ruhun ne olduğunu söylemek daha güçtür. Bazılarına göre, bu bir ateş veya ince bir havadır, yahut düşünmek, anlamak, hatırlamak hassalarına sahip olan beşinci bir elemandır; başkalarına göre, beyinle yahut kanla aynı şeydir, ve düşünce vücudun organizasyonunun bir sonucudur. Fakat bunlar, bu cevherlerden hiçbirinin ruhu oluşturduğuna dair bir bilince sahip olmayışımızın yalanladığı birtakım hipotezlerden başka bir şey değildir. Eğer ateş veya hava, yahut başka herhangi bir madde olsaydık, kendi kendimiz hakkında sahip olduğumuz bilinçten ayrılmıyan vasıtasız bir algıyla bunu bilecektik! Ruh bilinen her maddeden farklı ve genellikle maddeden farklı bir cevherdir; çünkü nokta, çizgi, uzunluk, genişlik fikirlerini ve diğerlerini, esasında cisimsel olmıyan bütün bu şeyleri içerir (4).

Bu kabul edilince, ruhun kaynağı hakkında ne demeli? Hattâ hıristiyanlar arasında, onun Tanrıdan çıktığını söyliyen düşünürler vardır. Bu, ona gereğinden çok fazla onur vermek olur. Başka herhangi bir yaratık gi-

---

(1) *De civ. Dei*, XII, 17.

(2) *Quæst., div; quæst.*, 28. — Panteist Spinoza, tanrısız (mülhit) Schopenhauer *(Welt als Wille*, II, *Epiphilosophie)*, pozitivist Claude Bernard *(Revue chrétienne* tarafından zikrediliyor, mart 1869, s. 138), aynı fikirdedirler.

(3) Bu, Descartes'ın *Cogito ergo sum*'udur.

(4) *De quantitate animae*, 13.

bi, o da Tanrının var olmaya başlıyan bir yaratığıdır [1]. Bununla beraber, prensip olacak ruhun bir yaratık olduğunu kabul edenler arasında bile, onun yaradılış şekli hakkında fikirler dağılmıştır. Bazıları, Tanrının yalnız Âdem'in ruhunu yarattığını ve diğer insanların ruhlarının *per traducem* (onun aracılığıyle) meydana geldiğini söylerler. Bu teori (bu, gerçekte günahın Âdem'den soy sopuna geçtiğini söyliyen Augustinus'un doktrinine uygundur) materialisttir, çünkü ruhu verilebilen, paylaştırılabilen, bölünebilen bir şey sayar. Başka bazılarıyse, zaten yaratılmış olan ruhların bedenlerden önce var olduklarını ve daha önceki bir hayatta yapılan hatâların cezasını çekmek için ancak düşme'den sonra bedene girdiklerini kabul ederler. Herhangi bir önceden varlık hakkında en küçük bir anımızın olmaması, Platon'dan gelen bu doktrinin doğru olmadığını gösterir. Yerinde sorulan sorularla, hiç okumamış kimselere bile yüksek matematik hakikatların söyletilebileceğine bakarak Platon, bu kimselerin şimdiki hayatlarından önce var oldukları ve sorularımızın onların zihinlerinde uyandırdığı fikirlerin yarım hatırlamalardan (des réminiscences) başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarıyor. Fakat bu fikirlerin Sokrates'in metoduyle ortak duyguya sahip bütün zihinlerde doğabilmesi, onun hipotezini çürütür. Eğer bunlar yarım hatırlamalar olsa idi, şimdiki varlıktan önceki hayatta, bütün insanların geometrici ve matematikçi olduklarını kabul etmek gerekirdi; insanlar arasında yüksek matematikçilerin sayısının azlığına bakılırsa, bu sonucun pek az muhtemel olduğu görülür. Eğer büyük matematik hakikatlar ancak az sayıda zihinlerden çıkarılabilse idi, Platon'un bunların önceden var oldukları hakkındaki kanıtı belki daha çok kuvvet kazanırdı. Nihayet, üçüncü bir görüş tarzına göre, ruhlar, vücutlar yaratıldıkça yaratılmaktadırlar. Bu ilk günah (péché originel) dogmasını desteklemeye diğerlerinden daha az elverişli olmakla beraber, spiritüalizm prensiplerine en uygun olan teoridir.

Ruhun ölmezliği, onun da akla sahip olan tabiatının bir sonucudur. Akıl vasıtasıyle, ruh ezelî ve ebedî hakikatla doğrudan doğruya birleşme halindedir; o kadar ki ruh ve hakikat âdeta yalnız bir ve aynı bir cevher oluştururlar. Ruh için ölmek, zorla hakikatten ayrılmak olacaktı; ama, bu zoraki ayrılışı meydana getirmek için, hangi sonlu varlık yeter derecede kudretlidir? Ve Tanrı, yani hakikatın kendisi, niçin bunu yapsın? Düşünce, meditasyon, tanrısal şeylerin temaşası, duyuların hayatından ayrı, vücuttan ve maddeden ayrı değil midir? Eğer vücut toz haline geliyorsa, niçin ondan ayrı olan şey onunla beraber yok olsun [2]?

(1) *Mektup*, 157.
(2) *De immortalitate animae*, I, 4, 6.

Önceden varlık fikrinden vaz geçmekle, Augustinus, doğuştan fikirler (idées innées) teorisini de bırakıyor; daha doğrusu, onu değiştiriyor. Platon'la beraber, Tanrının insan ruhunu meydana getirirken, aklın ve iradenin prensipleri ve kanunları olan ezelî ve ebedî fikirleri onun içine yerleştirmiş olduğunu kabul ediyor ve bu anlamda doğuştan fikirlerin var olduklarını söylüyor. İnkâr ettiği şey, bu fikirlerin yarım hatırlamalar ve şimdiki hayattan önceki bir hayatın âdeta artıkları olduğudur; bunu inkâr ediyor, çünkü onun gözünde, bu doktrin bizden yaratılmış varlıklar olmak niteliğini kaldırır ve bizi tanrılaştırır. Augustinus, önceden varlık doktrinini, başlangıcı olmıyan bir varlık anlamında anlaşılabilir diye bir yana attığı gibi, doğuştan fikirler teorisine karşı da giderek artan bir güvensizlik gösteriyor; çünkü bundan, fikirlerin insan ruhunda *başlangıçtan beri (primitivement)* bulunduklarını ve oraya *sonradan (a posteriori),* ruhtan başka bir varlık tarafından konulmadıkları sonucu çıkarılabilir. Onun sürekli kaygısı, insanı aşağılıyarak Tanrıyı büyütmek, onu sadece pasif, kendi kendine hiçbir şey borçlu olmıyan, havarînin dediği gibi, her şeyi Tanrıya borçlu olan bir varlık olarak göstermektir: Ondan almadığınız neyiniz var ve eğer aldıysanız, niçin gururlanıyorsunuz (1)? Yalnız başına insan, iktidarsızlığın, hiçliğin kendisidir. Her neye sahipse, onu Tanrıdan almıştır.

Etki altında kalmak (subir), almak, görmek, işte bütün insan ruhu. O, duyulur şeylerin bilgisini, duyular yoluyle *alır*; ahlâk ve din kavramlarını da Ruh vasıtasıyle *alır*. Dış âlem kavramını, kendisini cisimsel olarak kuşatan maddî ışığa, göksel şeyler bilgisini, kendisini ruhanî olarak kuşatan göksel ışığa borçludur. Bununla beraber, bizzat Tanrıdan başka bir şey olmıyan bu iç ışık, bizim dışımızda değildir; yoksa Tanrının yerkaplayan ve maddî bir varlık olması gerekir; o, bizim kendimiz olmadığı halde, bizdedir. Onda ve onunladır ki biz eşyanın ezelî ve ebedî şekillerini, yahut Platon'un dediği gibi, İdeleri, geçici varlıkların değişmez özünü görürüz. Bizzat Tanrı bütün şeylerin formudur, yani onların doğuşunun, gelişmesinin, varlıklarının ezelî ve ebedî kanunudur. O, İdelerin İdesi ve şu halde en yüksek realitedir, çünkü realite görülende değil, görülmiyendedir; maddede değildir, İde'dedir (2).

Platon'dan gelen ve Malebranche'in *Tanrıda görme (vision en Dieu)* teorisini ve Schelling'in *zihnî sezgi*'sini *(intuition intellectuelle)* müjdeliyen Augustinus'un idealizmi, bütün felsefesi gibi, hayatının ikinci yarısında koruyucusu kesildiği teolojik sistemin ister istemez etkisi altında kaldı. Düşme ve insan tabiatının esastan bozukluğu (corruption) kanısı bilincinde geliştikçe, düşünürün, içinde Tanrıyı ve ezelî ve ebedî örnekleri bulduğu bu iç

(1) Paulos, 1 *Corinthiens,* IV, 7.

(2) *De civ. Dei.* XIII, 24. — *De lib. arbitr.,* II, 3, 6. — *De immort. anim.,* 6.

ışık, ona gittikçe daha sönük görünüyor. Düşme'den önce Tanrının organı ve göksel şeylerin yanılmaz habercisi olan akıl, günahla karardı, iç ışık karanlık haline geldi. Eğer akıl olduğu gibi kalsa idi, insanlığa kendini göstermek için, Tanrının İsa'da cisimleşmesine gerek kalmıyacaktı. Yolunu şaşırmış insan soyunu doğru yola sokmak için akıl tamamiyle yetecekti. Ama, Kelâm insan vücudu oldu ve iç ışık karardığından, ışıkların Babası, aklın bize vermekten âciz hale geldiği şeyi bize aktarmak için, duyularımızın aracılığına başvurdu. Böylece filozofun idealizmi, ilâhiyatçının kalemi altında sansüalizme geçiyor.

Augustinus'un ahlâkî fikirleri de aynı aşamalardan geçmiştir. Ona ilham veren Platon olduğu vakit, bunlar, patristik (Kilise Babalarına ait) ahlâkın genel seviyesinden çok yüksektir. Lactantius, felsefî ahlâka karşı yaptığı savaşta, gerçek epikurosçu olarak şöyle demişti: *Non est, ut aiunt, propter seipsam virtus expetanda, sed propter vitam beatam, quæ virtutem necessario sequitur* (1) (Erdem, söylendiği gibi, kendi kendisi için değil, fakat onu zorunlu olarak izleyen mutlu hayat için istenir), ve Tertullianus şu sözleri yazmıştı: *Bonum atque optimum est quod Deus præcepit. Audaciam existimo de bono divini proecepti disputare. Neque enim quia bonom est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus proecepit* (2) (İyi ve en iyi, Tanrının buyurduğu şeydir. Tanrının iyi diye buyurduğu şey hakkında tartışmayı küstahlık sayarım. Gerçekten bir şeyi iyi olduğu için değil, fakat Tanrı buyurduğu için dinlemeliyiz). Lactantius'a Augustinus, özgür faaliyetin en yüksek gayesinin, en yüksek iyinin, mutluluk değil, erdem olduğu cevabını veriyor; eudemonizm'e, etik idealizm'ini karşı koyuyor; Tertullianus'un indeterminizm'ine, ahlâkî kanunun kimseye bağlı olmadığını, fakat onun mutlak olduğunu söyliyerek itiraz ediyor (3). İyiyi, güzeli, doğruyu oluşturan Tanrının iradesi değildir; fakat Tanrının iradesini oluşturan, mutlak iyi, mutlak güzel, mutlak doğrudur. Tanrı en yüksek kanun koyucu olduğu için mi ahlâkî kanun iyidir? Hayır, ahlâkî kanun iyi olduğu için, onu ilân edeni biz en yüksek kanun koyucu sayıyoruz. Bir şey, Tanrı onu yasak ettiği için kötü değildir, kötü olduğu için Tanrı onu yasak etmiştir. Jeromus ve Chrysostomus, iyilik etmek için söylenilen yalanı mazur görüyorlar ve hattâ buna müsaade ediyorlardı. Hippon piskoposu yalana müsaade etmek, günaha müsaade etmektir diye cevap veriyor (4).

---

(1) *Inst. div.*, III, 12.
(2) *De pœnitentia*, IV.
(3) *De lib, arbitr.*, I, 3.
(4) *Contra mendacium*, f. 15.

Augustinus, insan özgürlüğünün, Tanrının geleceği bilmesi (prescience) ile olan ilişkilerinin ve kötülüğün kaynağı sorununun doğurduğu çözülmez güçlükler hakkında kendi kendini aldatmıyor. Eğer Tanrı bizim hareketlerimizi önceden görüyorsa, bunlar mümkün olma niteliklerini kaybederler ve zorunlu olurlar. Böyle olunca özgürlük, sorumluluk, günah hakkında ne düşünmeli? Eğer Tanrı her şeyin kaynağı ise, kötülüğün de onun iradesinden geldiğini kabul etmemek nasıl mümkün olur? Ve hattâ kötülük bir yoksunluk, iyiliğin yokluğu ise, bu erdem eksikliği, ruhu aydınlatmaktan ve onu iyiye doğru götürmekten kaçınan tanrısal iradenin bir sonucu olmıyacak mıdır?

Augustinus'u determinizm'e götüren felsefî nedenlere dinî motifler de gelip karışıyor (1). Kendini günahkâr ve kendi öz çalışmalarıyle kurtuluşa (le salut) varmakta güçsüz hissediyor. Tabiî insan kötülüğün esiridir ve yalnız Tanrının lûtfu (grâce) onu özgürlüğe vardırabilir. İmdi tanrısal lûtuf hiçbir suretle insan tarafından harekete getirilemez; o sadece Tanrının özgürlüğünün eseridir. Tanrı insanı kurtarır, çünkü bunu ister, ama bütün insanları kurtarmaz. Onlar arasında, kurtuluş için ayırdığı bir miktarını seçer. Bu *seçme* onun tarafından ezelde, insanın yaratılmasından önce yapılmış bir iştir, yani insanlar arasında bir kısmı kurtuluşa *önceden ayrılmışlar*'dır *(prédestinés)*, diğerleri ayrılmamışlardır. Augustinus, sonsuz azaba (la damnation) önceden ayrılma'dan söz etmekten mümkün olduğu kadar sakınıyor, ama başlangıç önermesinin zorunlu sonucundan kurtulması mantık bakımından imkânsızdır.

Augustinus'un doktrini, hasmı Pelagus'unkinden ne kadar yüksek olursa olsun, bir kez teolojik fatalizm (kadercilik) yoluna girince, onun düşüncesinin kendiliğinden Lactantius'un ve Tertullianus'un ahlâki düzeyine düşeceği kolayca anlaşılabilir. Metafizikçinin düşüncelerinin sonuç olarak vardığı determinizm, çerçevesi içine insanı ve Tanrıyı alan mutlak bir doktrindir; oysa, dinî vicdanının istediği determinizm, yalnız insana aittir ve Tanrı için, en tam bir indeterminizm'i gerektirir. Düşünürün gözünde, tanrısal iradeyi oluşturan şey, mutlak iyidir. Önceden ayırma (la prédestination) savunucusu için, iyiyi iyi, kötüyü kötü yapan Tanrının keyif ve arzusudur. Platoncu düşünürün Tanrısının dünyaya İsa şeklinde gelmesi, bir iç zorunluluğun sonucudur; Kilise doktoruna göre, cisim kazanma (l'incarnation) Tanrının gayelerine varmak için kullanabileceği binlerce araçtan ancak bir tanesidir. Filozof eski çağ erdemleri önünde saygı ile eğilmişti; ilâhiyatçı bunlarda artık kıyafetini değiştirmiş rezilliklerden'den *splendida vitia* (2) başka bir şey görmüyor.

(1) *De civ. Dei*, XX. — *De gratia Dei et lib. arbitr.*, 6. — *De praedestinatione sanctorum*, 18. — *De praed. et gratia*, 2.

(2) *De civ. Dei*, XIX, 25.

Klasik devri kapıyan ve Ortaçağı açan entelektüel ve ahlâkî krizi hiç kimse Augustinus'tan daha iyi şahıslaştırmamıştır.

§ 29. — Roma âleminin can çekişmesi — Barbarlık — Yeni bir felsefenin ilk belirtileri

Augustinus öldüğü vakit, Batı İmparatorluğu da batmak üzere idi. Kuzey ulusları her taraftan onun sınırlarını geçmişlerdi. Galya, İspanya ve Afrika onların elinde idi, İtalya tehdit altında bulunuyordu. Devletle beraber, Yunan-Roma uygarlığı da harabe halinde dökülüyordu. Onun bütün kurumları içinde, yalnız Kilise, derin bir değişiklik geçirmeden, devam etmek imkânına sahipti. Bir yandan, Yunan-Latinlerin her şeyden bıkmış şüpheciliğine olduğu gibi, kuzey adamlarının genç inancına da daha iyi bir âlemin kapılarını açıyordu; ama lâyık olmıyanlara bunları kapıyordu ve bu *kapatma ve açma yetkisi'*ni *(pouvoir des clefs)* [İsa tarafından havarilerine verilen affetmek veya mahkûm etmek yetkisi] Tanrının kendisinden almakta idi; böylece Roma'lıyı ve barbarı yönetecek çok güçlü bir aracı elinde bulunduruyordu. Öbür yandan, geleceğin genişleteceği veya değiştireceği eski fikirlerden başka, tamamıyle yeni ve feyizli, ulusların ve bireylerin Tanrı karşısında eşitliği prensibini, insan soyunun birliği ve bağlılığı doktrinini, bir kelime ile insanlık fikrini temsil ediyordu. Bunun için, felâket gelince, Kilise ayakta kaldı ve imparatorluğun mirasına kondu. O, klasik kültürün, mirasçısı olmak ve aynı zamanda kurtuluş vasıtalarını elinde bulundurmak itibarıyle, bundan sonra, barbarlara, dünyevî terbiye ile beraber göğün ekmeğini de dağıtacaktır. Yeni ulusların hocası olacak ve yeni latin ve cermen uygarlığı onun göğsünde ve koruması altında ilk yaşama alâmetlerini gösterecektir.

Bununla beraber, Eskiçağın can çekişmesi ve yeni bir âlemin meydana çıkması yüzyıllarca sürdü. Yunanistan'ın ve Roma'nın edebî gelenekleri, İtalya'da ve Doğu İmparatorluğu'nda, şurada burada devam etti. Politeizmin son düşünürleri geçmişin dinine yeniden can vermek için boş gayretlerle kendi kendilerini tükettikleri sırada, Dionysios Areopagita [1] takma adı altında saklanan bir hıristiyan, Yunan Babalarının çekingen düşüncelerini aşarak, yeni-platoncu sistemi hıristiyanlaştırdı ve günah çıkaran (le confesseur) Maximus'de [2], Scotus Eriugena'da, Hugues ve Richard de Saint-Victor'da, Eckart'da, Bœhme'de, Bruno'da gelişecek olan tohumları hıristiyan

(1) Dionysii Areopagitæ, *Opera*, gr. et lat., Paris, 1615, 1644 (2 c. in-fol.). — Engelhardt, *De origine scriptorum Areopagiticorum*, Erlangen, 1823.

(2) 580-622. — *Opera*, bas. Combefisius, 2 c. Paris, 1675.

düşüncesine attı. Martianus Capella, 450'ye doğru, bilimlerin ansiklopedik bir açıklamasına girişti (1). Yeni-platoncu Simplikios'un çağdaşı Johannes Philoponus (2), bir yandan hıristiyanlığı savunmak için yazılar yazarken, bir yandan da Aristoteles'in eserlerini yorumladı. Aynı döneme doğru, Romalı Boetius (3) Platon ve Aristoteles'i çeviriyor ve Epiktetos ve Marcus Aurelius'dan bir hava estiren *De consolatione philosophiae* adlı kitabını yazıyordu; gene İtalyan olan ve 575'te ölen Cassiodorus (4), *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* adlı kitabını yayımlıyordu; bu eser, Martianus Capella'nın ansiklopedisi, Boetius'un yorumları ve Porfyrios'un *Eisagoge*'siyle birlikte, Ortaçağda öğretimin temeli haline geldi (5). Gene Sevilla'lı İsidorus'u ve *Etimolojiler* üstüne yirmi kitabını, aynı zamanda ilâhiyatçı ve allâme (érudit) olarak sivrilen Şam'lı Johannes'i, bir tür felsefî antoloji olan *Bibliotheca* veya *Myriobiblion* yazarı İstanbul Patriği Photios'u da anmamazlık etmiyelim.

Görülüyor ki, edebî bilimler gittikçe Kilisenin sinesine sığınmaktadırlar. Özellikle Batıda, entelektüel hayat tamamıyle orada toplandı. Fakat, büyük bir kısmı barbarlar arasından toplanan bir papazlar sınıfı içinde, bilgince kültürün duman çıkaran küçük fitil ucu sönmemişse bile, hemen hemen sönecek dereceye geldi. Cahillik her tarafı sarmıştı. Kilisenin kullanmakta devam ettiği latin dili, klasik âlemle yeni kuşaklar arasındaki biricik ve incecik birleştirici çizgiyi oluşturuyordu. Bütün hayvanca ihtirasların boşanması ortasında, bizzat dünyevî (séculier) papaz sınıfının kaba bir realizme kendini kaptırdığı ve mânevî şeyler hakkında mutlak bir aldırmazlık gösterdiği sırada, manastırlar, düşüncenin ve incelemenin sığındığı yerler haline geliyorlar. Başka her yerde dışarının şeyleriyle dolu olan zihin, manastır hayatında, kendi kendisiyle ve kendi hakikî hazineleriyle uğraşmak fırsat ve zamanını buluyor. Orijinal çalışmalar ortaya çıkıncaya kadar, papazların faaliyeti el yazılarının kopyasında toplanıyor; nitekim, eski çağın önemli sayıda şaheserlerinin bilinmesini onların çabasına borçluyuz.

Fakat onlar daha fazlasını yaptılar; okullar kurdular ve gençliğin hocası oldular *(scholæ, scholastici, doctirina scholastica)*. Manastır okulları, pis-

(1) *Satyricon,* bas. Kopp., Frankf., 1836.

(2) *Analitikler*'e, *Fizik*'e, *Psikoloji*'ye ait yorumları XV. yüzyılda birçok defalar basıldı.

(3) Theodoricus zamanında, 525' te idam edilen devlet adamı. *Opera,* Basel, 1546, 1570, in-fol. — Gervaise, *Histoire de Boëce, sénateur-romain*, Paris, 1715.

(4) *Opera omnia,* Rouen, 1669; Venedik, 1726. — Sainte Marthe, *Vie de Cassiodore,* Paris, 1695.

(5) Bu öğretim yedi serbest sanatı kapsar; bunlardan üçü, gramer, hitabet ve diyalektik, *trivium*'u ve diğer dördü, musiki, geometri, aritmetik ve astronomi *quadrivium*'u, yani en yüksek bilim olan ilâhiyata götüren üçüzlü ve dördüzlü yolu oluşturur.

koposluklarınkilere rekabet ettiler. Örnek manastırlara sahip olan memleket Büyük Britanya idi. Buralardan Beda Venerabilis (saygı değer) [1], Charlemagne'ın dostu ve danışmanı olunca, Palatina Akademisi'nin ve birçok piskopos ve manastır okullarının açılmasına yardım eden, York okulu öğrencisi Alcuin [2]; ve nihayet, hıristiyan Ortaçağı'nın aynı zamanda ilk ve en derin filozofu olan Scotus Eriugena gibi bilginlerin çıktığı görüldü.

Scotus'un, Ockham'ın, iki Bacon'ların vatanı, yeni felsefenin İonia'sı olmakla övünmekte haklıdır.

§ 30. — Skolastik [3]

Roma imparatorluğunun her şeyine vâris olan Kilise, Ortaçağa hükmeden büyük kuvvettir. Onun dışında, asla kurtuluş yoktur; onun dışında, asla bilim yoktur. Onun ifade ettiği şekilde dogma, hakikattır. O halde bunu *aramak* söz konusu değildir. Hakikatın araştırılması, —Tertullianus bunu bize söylemişti [4],— hıristiyan için yoktur. Ortaçağ bakımından felsefe yapmak, dogmayı açıklamaktır, onun sonuçlarını geliştirmektir, onun doğruluğunu kanıtlamaktır. Şu halde felsefe, pozitif ilâhiyatla karışıyor; bunun dışında, rafızî olacaktır. Kilisenin kanununa perçinlenmiş olan hıristiyan düşüncesi, dik kıyılar arasında sıkışmış, ama yatağı dar olduğu ölçüde derin bir nehre benziyor. Kendisini sıkan dogmadan çıkamadığından, onu o kadar iyi ve o kadar uzun zaman derinleştiriyor, yontuyor ki, sonunda sarsmayı başarıyor.

Böylece hıristiyan okulunun felsefesi, skolastik meydana çıkıyor ve yavaş yavaş kuruluyor. Scotus Eriugena onun kurucusudur; Anselmus, Abaelardus, aziz Thomas, Duns Scotus en tanınmış temsilcileridir. Skolastik, embriyon halinde yeni bilimdir [5]; bu, Avrupa milletlerinin, Kilisenin bir ana gibi olan bağrında, ilâhiyat şekli altında gelişen felsefesidir. O,

---

(1) 673-735. — *Opera*, Basel, 1563; Köln, 1612.

(2) 726-804. — *Opera*, Ratisb., 1773, 2 c. in-fol.

(3) Rousselot, *Etudes sur la philosophie du moyen âge*, 3 c. in-8, Paris, 1841. — Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 c., Paris, 1850; 1872 ve d. — Cousin, *Fragments philosophiques. Philosophie scolastique.* — Ritter, *Ortaçağ felsefesi.* — K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie, Giriş.* — Picavet, *Esquisses d'une histoire générale et comparée de la philosophie médiévale.* — Picavet, *L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie, Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses*, c. II, 1896. — De Wulf, *Les philosophes du moye âge, Textes et études*, 1902.

(4) S. 124, not 1.

(5) Hegel, *Geschichte der Philosophie*, cilt III, s. 118.

artık, Babalar'ın düşünceleri gibi, Roma âleminin düşmesiyle ayrıldığı klasik Eskiçağın çocuğu değildir. Cermen ve yeni latin âleminin güçlü toprağında doğmuş olup, başka ırklara ve yeni bir uygarlığa aittir (1). Vatanı Fransa, İngiltere, İspanya, Almanya, bir kelime ile Batı Avrupa'dır. Onun da gençlik devresi, olgunluk çağı, çöküşü vardır. Önce, kendisini Augustinus vasıtasıyle ilham eden platonculuğun etkisi altında iken, XIII. yüzyıldan başlıyarak, gittikçe Aristoteles'in nüfuzu altında kalıyor. Skolastiğin tarihinde görülen iki büyük devir buradan geliyor; platoncu devir ve peripatetisyen devir. Bu sonuncusu, iki devreye ayrılıyor; birincisi Aristoteles'i realist anlamda, ikincisi nominalizm yönünde açıklıyor. Skolastik, XIV. yüzyıldan başlıyarak, realistler ve nominalistler kavgasında kendi kendini bitiriyor ve XV. yüzyılın ortalarına doğru, Rönesans tarafından başlatılan lâik ve liberal reaksion karşısında ortadan kalkıyor. Hiç olmazsa, bu devreden itibaren, bugün bile resmî felsefesi olduğu Kilise'nin kucağına bütün varlığı ile sığınmak üzere, büyük bir entelektüel güç olmaktan çıkıyor (2).

Onun hâkim düşüncesi, esaslı doktirini nedir? Kendisine «sonuncu skolastik» adını verdikleri Hegel, Ortaçağı "yedi fersahlık çizmelerle" (3) (çok çabuk) geçmekle beraber, bunu, herkesten daha iyi, şu kelimelere anlatıyor; "felsefe ve dinin içerikleri aynı, gayeleri aynı, menfaatleri aynıdır... Dini açıklamakla, felsefe kendi kendini açıklar ve kendi kendini açıklamakla, dini açıklar (4)." Gerçekten, bütün bu sistemlerin temelinde bulunan prensip budur. İçine girdiğimiz devri esas itibarıyle ayırdeden şey, daha önce ve daha sonra savaş halinde bulunan şeyler arasında —ilâhiyat ve felsefe, inanç ve akıl, "lûtuf" (la "grâce") ve "tabiat" arasında— meydana gelen birleşmedir. Latin babaları için, Yeniçağ felsefesini kuran serbest düşünürler için olduğu gibi, iki alan arasında karşıtlık vardır. Babalar «lûtuf» tarafını, filozoflar «tabiat»ın tarafını tutuyorlar; skolastiklerin, hiç olmazsa ilk devredekilerinin kanaatine göre, vahy edilmiş dogma ile tabiî akıl arasında çelişme olamaz. Ama birçok doktrin noktaları üzerinde görünüşte uyuşmazlık olduğundan, onlar için, bu aldatıcı görünüşü *çürütmek*, dogmanın doğruluğunu *göstermek*, hıristiyanlığın aklî bir din olduğunu *kanıtlamak* söz konusudur. Şimdi adı geçen filozofun seçkin bir takipçisi, buna, dogmayı akla kabul ettirmek, diyor (5); işte skolastiğin programı budur. Dogma, Tanrı-insanı kabul ediyor.

---

(1) Hegel, *Geschichte der Philosophie*, c. III, s. 139.

(2) Rönesans'tan sonraki temsilcilerinden en önemlisi, Aquino'lu Thomas taraflısı ve *Disputationes metaphysicæ* (Paris, 1619) vb. yazarı Gırnatalı Cezvit Francesco Suarez'dir (1548-1617).

(3) Hegel, *Geschichte der Philosophie*, c. III, s. 99.

(4) *Philosophie der Religion*, c. I, s. 21.

(5) K. Fischer, sözü geçen eser, c. I, 2. bas., s. 67.

Skolastik şu soruyu soruyor: niçin bir Tanrı-insan vardır? Bunu çözmek için, ilâhiyat felsefe ile inanç bilimle birleşiyor. Bu birleşme skolastiğin bizzat özünü oluşturur. Bu, felsefe ile inanç arasında o kadar iyi bir anlaşmadır ki, bir yandan nominalist doktorlar, öbür yandan hümanistler, iki alanı birbirinden ayırmak zorunluluğunu kabul ettikleri gün, o, gerilemeye başlıyor.

§ 31. — Scotus Eriugena

Büyük skolastiklerin birincisi, İrlanda'da İskoçyalı ana ve babada doğan Johannes Scotus Eriugena, IX. yüzyılın ortalarına doğru, Kel Charles'ın cömertçe davetiyle başına geçtiği Palatina Akademisi'ni idare ediyordu. Gottschalk'ın rafızîliği münasebetiyle yazdığı *De divina prœdestinatione* adlı kitabı, papanın onayına sunmayı ihmal ettiği Dionysios Areopagita'nın latince çevirisi, hükümdarın yüksek himayesinden kendisini yoksun bırakmamakla birlikte, ona Kilise'nin sempatisini kaybettirdi. Doğum tarihi gibi, öldüğü tarih de belli değildir.

Düşüncesinin genişliğiyle yüzyılının çok üstünde olan Scotus, benzer talihiyle bize Origenes'i hatırlatır; o da Kilisenin gözünden düşmüş ve onun azizleri (saints) sırasına yükseltilmemiştir. Bunun gibi bilgisi de Karolenjler devrinin bilimsel seviyesini pek çok aşar. Latinceden başka, yunancayı ve belki arapçayı öğrenmişti. Yunan Babalarının ve yeni-platonculuğu bilgisine, kendisini tamamıyle düz bir ovada birdenbire yükselen yanar dağlara benzeten bir düşünce kudreti ve fikir cüreti katmıştı. Fazla olarak, en esaslı eserinde, —*De divisione naturœ*'de [1]— ortaya attığı doktrinler bir yenilik değildir: takma adlı Dionysios Areopagita'nın ve tilmizi Maximus'un yaptıkları gibi, bunlar, hıristiyanlığa uygun bir şekil altında, İskenderiye okulunun emanatist (sudurcu) sistemini tekrar ederler.

Scotus'a göre, felsefenin konusu, dinin konusunun aynıdır [2]. Felsefe, inancın bilimi, dogmanın anlaşılmasıdır. Aynı içeriğe sahip bulunan düşünce ve din, sadece şekil bakımından ayrılırlar; din boyun eğer ve tapar; felsefe ise, dinin kendisine tapmakla yetindiği şeyi, yani Tanrıyı veya yaratılmamış ve yaratıcı tabiatı, akıl vasıtasıyle inceler, tartışır, derinleştirir.

En genel anlamında, tabiat kelimesi bütün varlıkları, yaratılmışı olduğu

---

(1) Thomas Gale, Oxf., 1685; Schlüter, Münster, 1838; H. J. Floss, Paris, 1853 (Migne koleksiyonu) basımları. — Saint-René Taillandier, *Scot Erigène et la philosophie scolastique*, Strasb., 1843. — Christlieb, *Leben u. Lehre des Scotus Erigena*, 1860.

(2) *De divina praedestinatione Proœmium* (Gilbert Mauguin'de, *Auct. qui nono saec. de praed. et grat. scripserunt opera*, Paris 1850).

gibi yaratılmamışı da kucaklar. Bu anlamda tabiatta dört sınıf varlık bulunur: 1° yaratılmamış olan ve yaratan; 2° yaratılmış olan ve yaratan; 3° yaratılmış olan ve yaratmıyan; 4° yaratılmamış olan ve yaratmıyan. Var olma ancak bu dört şekilde mümkündür.

Bununla beraber varlıkların bu bölünüşü daha sadeleştirilebilir. Gerçekten birinci sınıf dördüncü ile karışır, çünkü her ikisi de yaratılmamış olanı içerirler ve dolayısıyle her ikisi de mutlak anlamda var olan tek varlığa, Tanrıya aittirler. Birincisi, yaratıcı prensip, eşyanın başlangıcı, kaynağı olarak Tanrıyı içerir; dördüncüsü de gene Tanrıyı içerir, ama ötesinde artık hiçbir şey olmıyan, eşyanın gayesi, onu en yüksek mükemmellik derecesine vardıran (le consommateur) ve tamamlıyan (le couronnement) olarak Tanrıyı içerir. Bunun gibi ikinci ve üçüncü sınıfları karşılaştırınca, bunların da, bütün yaratılmış şeyleri, Tanrıdan farklı olmak itibarıyle evreni içeren bir sınıfta birleştikleri görülür. Yaratılmış olan ve kendileri de ürün veren şeyler (ikinci sınıf), bireylerde gerçekleşen örnek İdelerdir (1). Yaratılmış olan ve hiçbiri ürün vermiyenler, bireylerdir; çünkü, meydana getirmek kudretini haiz olan bireyler değil, fakat örnekler yahut türlerdir. Şu halde başlangıçtaki dört sınıf yerine, iki sınıf kalıyor: Tanrı ve evren.

Fakat, var olmanın bu iki sınıfı veya şekli de gene bir oluyor (2). Gerçekten, evren Tanrıdır ve Tanrı, onun özü, ruhu, hayatı olarak, evrendir. Âlemde canlı kuvvet, ışık, zekâ diye ne varsa, bunlar kosmos'ta içkin olarak bulunan Tanrıdır ve kosmos tanrısal varlığa katılmak bakımından vardır. Tanrı, bütün halindeki varlık, parçası ve ayrılığı, sınırı ve ölçüsü olmıyan varlıktır; âlem parçalanmış, ayrılmış, sınırlanmış varlıktır. Tanrı açıklanmamış varlık, âlem açıklanmamış, görünen, meydanda olan *(theophaneia)* varlıktır. Tanrı ve evren, farklı iki varlık tarzı veya şekli altında bir tek ve aynı sonsuz varlıktır; daha doğrusu, bir varlık tarzı, varlığın bir değişmesi ve sınırlanması olan şey, yalnız âlemdir; halbuki Tanrı, varlık tarzı bulunmıyan ve herhangi bir belirlenmesi olmıyan varlıktır (3).

Scotus'un gerek *theoro, video*'ya, gerek *theo, curro*'ya (4) bağladığı *theos* kelimesi, birinci etimolojiye göre, görüş yahut mutlak zekâ, ikincisine göre, ezelî ve ebedî hareket anlamlarına gelir.Fakat her iki anlamda da deyim yalnız mecazîdir. Çünkü Tanrı, kendi dışında, ne yanında, ne kendinde

(1) *De divisione naturae*, II, 2.

(2) *De divisione naturae*, III, 22.

(3) *De divisione naturae*, III, 10: Tanrı her şeydir ve her şey Tanrıdır; III, 17-18: Tanrıyla yaratığı bir ikilik değil, fakat bir tek ve aynı şey saymalıyız; krş. 22-23.

(4) *De divisione naturae*, I, 14.

başka hiçbir şey bulunmıyan varlık olduğundan, tam anlamıyle Tanrının herhangi bir şeyi gördüğü veya anladığı söylenemez; tanrısal harekete gelince, bu, yaratığa özgü olan yer değiştirme hareketine hiçbir suretle benzemez, fakat Tanrı'*dan* Tanrı'*ya*, Tanrıya *doğru* gider*(de* Dieu *en* Dieu *vers* Dieu*)*, yani mutlak hareketsizlikle eşanlamlıdır. Tanrı her türlü farkların ve tezatların üstüne yükselen varlık olduğundan, o, karşıtı bulunan hiçbir kelime ile gösterilemez. Ona iyi deriz, ama haksız olarak, çünkü iyi ve kötü farkı onda yoktur *(hyperagatos, plus quam bonus est)* (1). Ona Tanrı diyoruz, ama biraz önce görüldüğü gibi, bu deyim de yerinde değildir. Ona Hakikat diyoruz; oysa hakikat hatânın karşıtıdır ve bu antitez onda yoktur. Ona Ezelî ve Ebedî, Hayat, Işık diyoruz; fakat ezelîlik ve ebedîlikle zaman, hayat ve ölüm, ışıkla karşıtı arasındaki fark Tanrıda bulunmadığından, bütün bu kelimeler yanlıştır. *Varlık* kelimesine varana kadar bunların yanlış olmıyanı yoktur; çünkü varlığa zıt olarak yokluk bulunmaktadır. Şu halde Tanrı, anlaşılmaz olduğu gibi, tarif de edilemez. O, iyiliğin üstünde, hakikatın üstünde, ezelî ve ebedîliğin üstündedir; o, hayattan daha fazla, ışıktan daha fazla, Tanrıdan daha fazla, *(hypertheos)*, hattâ varlıktan daha fazla *(hyperousios, superessentialis)* bir şeydir. Aristoteles'in kategorilerinden hiçbiri Tanrıya uygulanamaz, ve eğer bir şeyi anlamak onu bir kategoriye bağlamak ise, Tanrı bile kendi kendini anlıyamıyacaktır. O mutlak yokluk, ezelî ve ebedî sırdır (2).

İnsan ruhunun iç özü de Tanrı kadar karanlık ve nüfuz edilemezdir, çünkü o da Tanrının kendisinden başka bir şey değildir (3). Bunun hakkında bütün bildiğimiz, onun hareket ve hayat olduğu ve bu hareketin, bu hayatın üç derecesi bulunduğudur: duyum, zekâ, akıl: tanrısal Teslisin insanî hayali. Vücut ruhla aynı zamanda yaratılmıştır; ama günah sonucunda, ideal güzelliğinden düşmüştür. Şimdiki organizmde bulunan bu gizli güzellik, gelecek hayatta bütün saflığıyla kendini gösterecektir. İnsan, dünyevî ve semavî bütün yaratıkları kendinde özetler. O küçük bir âlemdir ve bu yaratıkların kıralıdır. Ancak günahla meleklerden ayrılır ve tövbe ile tanrısal varlıklar mertebesine yükselir. Günah, insanın cisimsel tabiatından gelir; duyuların, gelişme halinde olan akıl üzerindeki eğemenliğinin zorunlu sonucudur.

Esasen insanın düşmesi, cisimsel varlığının yalnız sonucu değil, aynı zamanda nedenidir. Cismin eksiklikleri ve hastalıkları, kaba maddîliği, etin ruha karşı savaşı, cinslerin ayrılığı, daha bütün bunlar, günahtır, düşmedir, Tanrıdan ayrılıştır, evrensel birliğin parçalanmasıdır (4). Öte yandan, gerçek

(1) *Aynı eser*, I, 14.
(2) *De div. nat.*, I, 16; III, 19.
(3) *Aynı eser*, I, 78.
(4) Krş. §§10, 15, 25, 27 ve 68.

varlık ancak Tanrıda bulunduğundan, Tanrıdan ayrılma, düşme, günah dediğimiz şey, negatif bir realite, bir eksiklik, bir yoksunluktan başka bir şey değildir. Kötülük cevher olarak (substantiellement) mevcut değildir. Bir şey ancak iyi olarak *gerçekten* vardır ve onun mükemmeliği (excellence), realitesinin ölçüsüdür. Mükemmellik ve realite aynı şeydir. Şu halde *mutlak* mükemmel olmayış, mutlak yokluk demektir; bu, şahıs olarak bir şeytanın, yani *mutlak olarak* kötü bir varlığın imkânsızlığını gösterir. Kötü, iyinin, hayatın, varlığın yokluğudur. Bir varlıktan bütün iyi olan şeyleri kaldırın, onu yoketmiş olursunuz (1).

Yaratma ezelî ve ebedî, sürekli, başı ve sonu olmıyan bir fiildir. O, olmuş değildir, olmaktadır. Tanrı, zaman bakımından değil, mevki ve şeref bakımından âlemden öncedir (2). Tanrı mutlak olarak, dünya rölatif olarak, ezelî ve ebedîdir. Tanrı güneştir ve âlem ondan çıkan ışıktır. Tanrı için düşünmek, yaratmaktır *(videt operando et videndo operatur* (3)) ve düşüncesi gibi, yaratıcı faaliyetinin de başlangıcı yoktur. Her yaratık virtüel olarak ezelî ve ebedîdir; hepimiz, varlığımızın kökleriyle, ezelî ve ebedîliğe dalmışızdır; hepimiz, bizi meydana getiren nedenlerin sonsuz dizisinde önceden vardık; ama yalnız Tanrı, *actu* (fiil halinde) ezelî ve ebedîdir; yalnız o, hiçbir zaman, sade tohum olarak var olmamıştır. Kutsal Kitap'a göre, âlemin çıkarıldığı yokluk = O değildir, fakat tanrısal tabiatın tanımlanamaz ve anlaşılamaz parlaklığı, Tanrının, düşüncenin yetişemiyeceği ve meleklerin bile bilmediği özüstü (suressentielle) ve tabiatüstü (surnaturelle) özdür (4).

Sonsuz varlıktan, birbiri ardınca gelen bir açılma ve gelişme ile, cinsler, türler, bireyler çıkar. Yaratma, genelin bu ezelî ve ebedî analizidir. En geniş genellik (la généralité), varlıktır; bütün yaratıklar arasında ortak olan varlıktan, özel bir şey olarak, yalnız organize varlıklara ait olan hayat ayrılır; hayattan, daha dar bir varlıklar sınıfını oluşturan akıl çıkar (insanlar ve melekler); nihayet akıldan, çok küçük bir azlığa mahsus olan bilgelik ve bilim gelir. Yaratma, merkezleri aynı olan bir âhenkli daireler bütünüdür ki, burada yayılan, kendi kendini anlatan, genişliyen tanrısal özle, kendi üzerine kıvrılmak, toplanmak, tekrar Tanrıya dönmek istiyen âlem yahut daire çevresi, durmaksızın birbiriyle

(1) *De divisione naturae*, III, 1, 4.

(2) *Aynı eser*, III, 6.

(3) *Aynı eser*, III, 17 ve d.

(4) *Aynı eser*, III, 19.

karşılaşır [1]. İnsan biliminin gayesi, eşyanın ilk nedenlerden nasıl çıktığını ve bunların nasıl cinslere, cinslerin türlere ayrıldığını tam olarak bilmektir. Bu şekilde anlaşılan bilime diyalektik [2] adı verilir ve bu da fizik ve etik'e ayrılır. Hakikî diyalektik, sofistlerinki gibi, insan hayalgücünün veyahut aklımızın geçici bir arzusunun eseri değil, fakat her bilimin ve her sanatın yaratıcısı (l'auteur) tarafından eşyanın bizzat özünde temellendirilmiş olan bir şeydir. İnsan ruhu, en yüksek noktası olan bilim ve bilgelikle, tabiatın üstüne yükselir ve Tanrının aynı olur. Tanrıya bu dönüş, genellikle tabiat için, insanda; insan için, İsa'da ve hıristiyanda; hıristiyan için, bilgelik ve bilim zihniyeti sayesinde, Tanrıyla tabiatüstü ve özce birleşmekte gerçekleşir. Nasıl her şey Tanrıdan geliyorsa, gene her şeyin Tanrıya dönmesi mukadderdir. Kurtuluş önceden takdir edilmiş bir şeydir, ama bu önceden takdir, evrensel bir takdirdir (prédestination universelle). Düşmüş bütün melekler, düşmüş bütün insanlar, bir kelime ile bütün varlıklar, Tanrıya döneceklerdir. Cehennem azapları sadece mânevîdir. Erdemin, Tanrıyı görmek veya dolaysızca bilmekten başka mükâfatı; günahın, vicdan azabından başka cezası yoktur. Cezalarda keyfî olan bir şey yoktur; bunlar, tanrısal kanunun yasak ettiği hareketlerin tabiî sonuçlarıdır [3].

Bu satırların herbiri, birkaç asır sonra Scotus Eriugena'yı bir din kurbanı (martyr) veya bir münkir (renégat) yapacak birer rafızîliktir.

§ 32. — Scotus Eriugena'dan Anselmus'a — Araplar, yahudiler, ve hıristiyanlar

Charlemagne devrinin açtığı entelektüel hareket, Scotus Eriugena ile sönüyor ve bundan sonra gelen derebeylik anarşisinin devam ettiği yüzyıllar boyunca, hıristiyan düşüncesi, maddî yaşayış için yaptığı aralıksız bir savaşla uğraşıyordu. Bu sırada, Yunanistan'ın bilim geleneklerini sürdürmeyi, başka bir din ve başka bir ırk üzerine alıyor. Arap Muhammed, yahudi monoteizmi ile hıristiyan üniversalizminin karışmasından meydana gelen müslümanlığı kurmuştu ve onu izleyenler, geniş bir imparatorluğun sahibi olunca, yenik ulusların temasıyle uygarlaşmışlardı. Suriye'li ve Mısır'lı Yunanlıların, İranlıların ve Hintlilerin bu zeki öğrencileri, onların bilimlerini aldılar; matematik, astronomi, tıp, felsefe, iki halifelik zamanında, ileri gitmekte ge-

(1) *De div. nat.*, I, 16.
(2) *Aynı eser*, I, 29, 46; V, 4.
(3) *De div, prædest*, 2-4.

cikmedi. Bağdad'da, Mısır'da, Buhara'da, Kûfe'de, Kurtuba'da, Gırnata'da, Toledo'da, Sevilla'da, Murcia'da, Valencia'da, Almeria'da bilim kaynağı olan okullar (1) kuruldu ve Ortaçağ tarihinde biricik olan bir hoşgörü sayesinde, islâm dinindekilerle yahudi ve hıristiyanlar, gerek hoca, gerek öğrenci olarak birbirlerine karıştılar. Orada okutulan bilim ve özellikle arap felsefesi, en başta, monoteizmi ve bilgisinin evrenselliği dolayısıyle kendini tercih ettiren Aristoteles'in tefsiridir (2); fakat, öte yandan içlerinde birinci sınıf düşünür ve allâmeler de vardır: Elkindi (3), Farabi (4), İbni Sina (5), Ga-

(1) Emevilerin İspanya'sında bunların sayısı on dörde kadar çıktı.

(2) Arap peripatetizmi, Aristoteles'in kozmolojik sisteminin emanatist (sudurcu) fikirde birleşmesi bakımından, yeni-platonculukla karışır. Hatırlardadır ki, Aristoteles'in Tanrısı aynı zamanda aktif zihin ve evrenin ilk hareket ettiricisidir ve bu evren, düzeyi en yüksek gökten, asıl gökten oluşan ve merkezinde dünya bulunan bir ortak merkezli küreler sistemidir. En yüksek gök, ilk hareket ettiricinin veya aktif zihnin doğrudan doğruya etkisi altında olup, onun simgesi gibidir ve onunla bir ve aynı şeydir, yani onda bulunan her şeyi (şu halde tümüyle evreni) yalnız *continet* (içerir) kelimesinin hakikî ve maddî anlamında değil, fakat mânevi ve mecazî *intelligit* (anlar) anlamında *kuşatır (comprend).* O, küreden küreye, bizim ayaltı (sublunaire) âlemimize kadar girerek, onlara geçer ve onları da zeki —ama bize kadar gittikçe azalan bir zekâ ile, zeki— kılar. Aradaki küreler, en yüksek gökten olan uzaklıkları oranında daraldıklarından, *ihataları (compréhension)* da o oranda daralır. Bununla beraber, insan ruhu gene aktif zihne iştirak eder ve düşünce, meditasyon ve erdemle, onun sayesinde, varlığın üstün ve en yüksek kürelerine kadar yükselebilir. Görülüyor ki Aristoteles'in küreleri, burada, yaratıcı emanasyonun dereceleri ve sanki aşamaları haline geliyor, ve fizik âlem mânevî âlemin simgesi sayılıyor. Fazla olarak, Stageiralı'nın bu şekilde anlaşılan doktrinleri, farklı yorumları kabul edecek kadar esnekti. Arap peripatetizminde biri, örneği İbni Sina olan sürnatüralist ve orta derecede ortodoks, diğeri İspanya doktorları ve başta İbni Rüşd tarafından temsil edilen rasyonalist ve monist iki ayrı akım buradan geliyor.

(3) Basra'da; Scotus Eriugena'nın çağdaşı; zamanındaki bilginlerin en evrensel kafalısı, monist eğilimi çok belirgin olan ve Rönesans fizikçileri tarafından takdirle anılan filozof. Yazıları kaybolmuştur.

(4) Bağdad'da, aynı yüzyıl; Plotinos biçiminde emanatist filozof; başka eserler arasında skolastiklerin çok kıymet verdikleri bir *Ansiklopedi*'nin yazarı. — *Opera omnia* (latince çev.), Paris, 1638.

(5) Isfahan'da 1036'da ölen ünlü hekim ve Aristoteles'in yorumcusu. Bu filozofun İskenderiyeliler şeklinde tilmizi olup, aşkın mutlakla (Bir), onun ilk emanasyonu olan aktif zihni birbirinden ayırır. Fakat, belki de bir uzlaştırma olan bir tutarsızlık sonucunda (Scotus Eriugena'nın ve halîs yeni platoncuların yaptıkları gibi), bu, ikilik doğurmakla beraber (düşünen süje ve düşünülen obje), Tanrıdan düşünceyi kaldırıyor ve bireysel ölmezliği kabul ediyor; bu İbni Rüşd'ün de kendisine itiraz olarak söylediği gibi, dinî ortodoksluğa verilen iki tavizdir. — *Opera* (latince çev.), Venedik, 1495.

zali [1], Avisebron [2], İbni Bâce [3], Ebû Bekir veya Tufeyl [4], ibni Rüşd [5], yahudi İbni Meymun [6], hepsi de ünlü hekim, matematikçi astronom ve man-

(1) Bağdad'da 1111 de öldü; felsefede şüpheci ve ortodoks müslüman. İbni Rüşd'ün reddiyesiyle tanıdığımız *Destructio philosophorum*'unda, sillograf (alaylı ve hicivli manzumeler yazan) Timon'un yaptığı şekilde, sistemleri birbirleriyle yıkıyor. Öte yandan felsefeyi, "biricik zorunlu şey olan" teolojiye gerekli bir giriş sayıyor. Mantık için yararlı birçok eser bırakmıştır *(Logica et philosophia Algazelis,* Venedik, 1506).

(2) Bugün genellikle kabul edilen Munk'un fikrine göre, *Fons vitae* yazarı arapça konuşan yahudilerden Salomon İbni Gebirol'le (XI. yüzyıl) aynı kişidir. Bu dikkate değer eser, diyalog şeklinde, form ve maddenin aynı bir realitenin iki yüzü olduğunu ve bunların mutlakta bir olduklarını söylüyor (Bruno, Spinoza, Schelling). Arapça metin kaybolmuştur; ama bunun birçok kütüphanelerde kopyaları bulunan ve son zamanlarda Clement Bæumker'in yayınlamaya başladığı (Fassik. I, Münster, 1891-92) latince bir çevirisi vardır.

(3) Zaragoza'lı İbni Bâce, 1138'de öldü. Bir İbni Rüşd'ün zekâ ve anlayışına bile meydan okuyacak derecede derin ve ince birçok eserlerinden en önemlisi, metni kaybolan, fakat Narbonne'lu Moise'in Tufeyl hakkındaki ibranice yorumlarıyle kısmen yeniden meydana getirilebilen *Régime du solitair*'dir.

(4) Kadisiye'li İbni Tufeyl, 1100-1185. Eserlerinden yalnız, arapça metni latince çevirisiyle Pococke tarafından *Philosophus autodidactus* (Oxford, 1671) adı altında yayımlanan ve ingilizceye, Hollanda diline ve almancaya (çev. Eichhorn, Berlin 1782) çevrilen *Hay-İbni-Yakzan* kalmıştır. Yazar pozitif dinlerin tabiî asıldan geldiklerine ve aynı zamanda bu dinlerin cahiller ve zayıflar için zorunlu bir terbiye vasıtası olduklarına inanmış bir özgürlük yanlısıdır (libéral).

(5) Kurtuba'lı İbni Rüşd, 1126-1198, en yüksek yorumcu ve İspanya ve arap peripatetisyenlerinin en ünlüsü. Aristoteles'e ait değerli yorum ve açıklamalarından başka Munck tarafından *(Dictionn. des sciences philosoph.* art. *Roschd)* ve Renan tarafından *(Averroès et l'Averroïsme,* Paris, 1852) sayılan az çok önemli birtakım eserleri vardır. Birçokları basılmamış veya kaybolmuştur. Venedik basımı (1553), eserlerinin latinceye çevrilerek basılanlarının en iyisi sayılır. İbni Sîna'ya ve sürnaturalistlere zıt olarak, İbni Rüşd, aktif zihnin Tanrıyla aynı şey olduğunu söylüyor. Avisebron'la beraber formların maddenin içinde olduğunu ve bunları meydana getirmek için tanrısal bir müdahaleye ihtiyaç kalmadan oradan tabiî bir yolla çıktıklarını kabul ediyor ve bu suretle *ex nihilo* (yoktan) yaratma teolojik doktrini yerine, *tabiat* ve *evrim* felsefî fikrini koyuyor. Tanrının özgür bir fiili değil, fakat sadece *kuvve*'den (puissance) *fiil*'e ezelî, ebedî ve zorunlu bir geçiş söz konusu olabilir, mümkün olan her şey gerçekleşir ve hattâ onlar, *sub specie oeternitatis* (ezelî ve ebedîlik görünüşü altında) *gerçektirler,* çünkü ezelîlik ve ebedîlik bakımından ne önce, ne sonra yardır. Sonsuz süre anlamında ölmezliğe gelince, bu ancak aktif zihne (evrensel zihin) özgüdür.

(6) Musa bin Meymun, Kurtuba'lı 1135-1204. Daha ölçülü gidişte olmakla beraber, İbni Rüşd'ün mânevî yakın akrabasıdır; onun gibi teolojik rasyonalizme önayak olmuş ve Spinoza'nın öncülüğünü yapmıştır. İspanya'da ve Fransa'nın güneyinde (özellikle Provence'da) İbni Tibbon'lar, Béziers'li Jedaïa Penini'ler, Joseph İbn Caspi'ler, Bagnols'lu Levi ben Gerson'lar (maître Léon), Narbonne'lu Moïse'ler ve hıristiyan âleminde peripatetizmin di-

tıkçı olan bu filozofların dersleri ve yazıları, Batının felsefî uyanışına büyük ölçüde yardım etmiştir.

Fakat o, bütün ağırlığıyle düşmek ve bir daha kalkınmamak üzere, çabuk bir gelişmeyle, en yüksek noktaya çıktığı halde, hıristiyan Avrupa'sının uyanması, ancak büyük bir yavaşlıkla ilerliyor ve IX. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar bilim, ancak Arapların talebesi Aurillac'lı Gerbert (1) (II. Sylvestre) ve Tours'lu Berenger (2), Normandia'da Bec papazı ve Canterbury başpiskoposu Lanfrank (3), Tours piskoposu ve bir *Traité théologique* ile bir *Traité de morale*'in yazarı Lavardin'li Hildebert (4) gibi bazı nadir değerli kafalar tarafından temsil edilmekte idi. Scotus'un ve Arapların düşüncesini harekete getiren büyük sorunlar henüz skolastikleri hiç de meşgul etmiyor. İnce muhakemelerle uğraşmaya alışmış olan bunlar, en aşağı konulardan, en çocukça problemlerden zevk alıyorlardı: Bir fahişe, Tanrının sonsuz kudretiyle, yeniden bakire olabilir mi? Kutsal ekmeği yiyen fare, İsa'nın vücudunu yiyor mu? Çocuk olan hıristiyan düşüncesi, henüz çocukluğun oyunlarını seviyor, ama bizzat bu oyunlar anlamlıdır ve geleceğin ona hazırladığı kavgaları önceden gösteriyor.

Scotus Eriugena'dan sonra ilk hâlis filozof —çünkü Gerbert özellikle bir bilgindir— Lanfrank'ın öğrencisi Anselmus'tur (5). Aoste'de doğan (1033), Normandia'da Bec manastırında rahip (religieux) [1069], hocasının, manastır başrahibi (abbé) [1078] ve Canterbury başpiskoposu olarak halefi olan (1093) bu filozof, birçok yazılar bırakarak 1109'da öldü. Bunların en önemlileri, *Dialogus de grammatico, Monologium de Divinitatis essentia sive exemplum de ratione fidei, Proslogium sive fides quærens intellectum, De veritate, De fide Trinitatis ve Cur Deus homo*'dur.

ğer verimli yorumcuları ve ateşli yazıcılarının temsil ettikleri XIII. ve XIV. yüzyılların yahudi entelektüel hareketinin kaynağı Meymun'dur (Maïmonide). En önemli eseri olan *More Nebuşim'in (Doctor perplexum, Guide des égarés)* arapça metni ilk kez S. Munk tarafından yayımlanmıştır, 3 c., Paris, 1856-66. — Buxtorf'un, S. İbn Tibbon'un ibranice çevirisinden yapılmış latince çev. (1629). — Bakınız Franck. *Philosophie et religion*, Paris, 1867 ve genellikle arap ve yahudi felsefesi için: Schmoelders, *Les Ecoles philosophiques des Arabes* (Paris, 1842); E. Renan, sözü geçen es; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859) ve aynı bilginin, bu felsefenin bellibaşlı temsilcileri hakkında *Dictionaire des sciences philosophiques*'teki makaleleri. — Mandonnet, *Liger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle.*

(1) 1003'te öldü. — Picavet, *Gerbert 1897.*

(2) 1088'de öldü. — *De sacra coena adv. Lanfrancum*, Berlin, 1844.

(3) 1089'da öldü. — *Opera*, bas. Giles, Oxford, 1853.

(4) 1134'te öldü, *Opera*, bas. Beaugendre. — Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeits*, 1882.

(5) *Eserleri* Migne koleksiyonunda (c. 155), Paris, 1852. — Charles de Rémusat, *Anselme de Cantorbery, tableau de la vie monastique*, vb., Paris, 1854.

İkinci Augustinus –Anselmus'a bu adı vermişlerdir– birincisinin hareket ettiği prensipten hareket ediyor: inancın, her düşünceden ve dinî şeylere ait her tartışmadan önce gelmesini istiyor. İnanmıyanlar, diyor [1], inanmadıkları için anlamaya çalışırlar, biz inandığımız için anlamaya çalışırız. *Onlar ve biz, aynı şeyi arıyoruz*; ama inanmadıklarından, onlar gayelerine, yani dogmanın anlaşılması'na varamıyorlar. İnanmıyan hiçbir zaman anlamıyacaktır. Dine ait şeylerde inanç, bu âlemin anlaşılmasında deneyin gördüğü işi görür; sesi hiçbir zaman işitmemiş olan sağır-dilsiz, sese ait açık bir fikre sahip olmıyacaktır; bunun gibi, inanmamak görmemektir, ve görmemek, anlamamaktır. Şu halde inanca varmak için düşünüyor değiliz, aksine anlamak için inanıyoruz. Bir hıristiyan, kutsal katolik Kilisesinin yürekten inandığından ve ağızla söylediğinden hiçbir suretle şüphe etmemelidir. Bütün yapabileceği ona inanmakta, onu sevmekte ve hayatta ona sarsılmaz bir sebatla riayet etmekte devam ederek, onu mümkün olduğu kadar alçak gönüllülükle anlamaya çalışmaktır. Eğer hıristiyan doktrinini anlamayı başarırsa her zekânın kaynağı olan Tanrıya bundan dolayı şükretsin! Eğer bunu başaramazsa, bu, boynuz darbeleri vurmak için başı eğmeye bir vesile değil, fakat ibadet için onu eğmeye bir sebeptir. İnanç, yalnız hareket noktası değil —hıristiyan, inançtan hareket etmek değil, fakat onda kalmak amacındadır—, fakat düşüncenin kalıcı kuralı ve ulaşma noktası, her felsefenin başı, ortası ve sonudur [2].

Şimdi okuduğunuz, hemen hemen harfi harfine yapılmış bu alıntılara bakarak, Anselmus adının sadece ilâhiyat tarihine ait olduğu sanılabilir; ama, hiç de böyle değildir. Bu ateşli Katolik, kendisinin sandığından daha özgür, daha arayıcı ve filozoftur. Skolastik doktorun tam örneği ve Ortaçağ felsefesinin en belirgin çizgisi olan akılla inanç arasındaki birleşmenin hakikî şahıslaşmış şekli olarak, *a priori* (önceden) vahiy ile akıl arasında tam bir uygunluk olduğunu kabul ediyor. Aynı bir yüksek Zekânın bu iki görünüşü arasında bir çelişme, ona imkânsız görünüyor. Şu halde onun görüşü, *credo quia absurdum*'un (inanıyorum çünkü saçmadır) taban tabana tersidir. Fazla olarak, şüphe birçok kez kendisini yoklamıştır. Dogma lehine her tarafta kanıtlar aramakta gösterdiği gayrette bile, dogmanın desteklenmek ihtiyacında olduğu, üzerinde tartışılabileceği, hakikatin ölçüsü olan apaçıklığın onda eksik olduğu itirafı vardır. Daha keşiş iken, biricik uğraşı, Tanrının varlığını ve Kilisenin en yüksek Varlık hakkında bütün söylediklerini kanıtlıyacak basit ve sonuç veren bir usavurma aramaktı. Yalnız evet demek onu tatmin etmiyor, kanıtlama istiyor. Bu düşünce onu gece gündüz rahatsız ediyor, ona yemeyi ve içmeyi unutturuyor ve dinî ibadetin yüce törenlerinde

(1) *Cur deus homo?* 1, 2.

(2) *De fide Trinitatis*, Krş. *Monologium*, Önsöz.

bile peşini bırakmıyor. Buna bakarak, bunun Şeytanın bir aldatmacası olduğu sonucunu çıkarıyor ve bundan kurtulmak için çaba gösteriyor. Fakat boş yere. Derin bir düşünce ile geçirilen bir gecenin sessizliğinde, yıllarca aradığını nihayet buluyor; hıristiyan dogması lehinde, itiraz kabul etmez bir kanıt ve Tanrının varlığının ispatı ile birlikte, ruh sükûnetini bulduğundan dolayı kendini bahtiyar hissediyor.

Anselmus'un kanıtı kısaca şudur: Var olan her şeyin, diyor (1), nedeni vardır, ve bu neden bir veya birçok olabilir. Eğer bir tane ise, istediğimizi bulduk demektir: bütün diğer varlıkların, varlığı kendisinden aldıkları biricik varlık olan Tanrı. Eğer birçok ise, üç hal mümkündür: olabilir ki, 1. birçoğun nedeni birdir ve ona bağlıdır; yahut 2. birçoğu teşkil eden her şey, kendi kendinin nedenidir; yahut 3. herbiri diğerleri sayesinde vardır. Bu üç halden birincisi, var olan her şeyin bir tek nedenden çıktığı hipotezinin aynıdır: çünkü, hepsi bir tek nedene bağlı olan birçok nedenlere bağlı olmak, bu tek nedene bağlı olmaktır. İkinci halde, hipotez olarak kabul edilen bütün tek tek nedenler arasında ortak bir kudret, güç veya kendiliğinden var olmak yeteneğinin, hepsinin iştirak ettiği ve hepsini içeren bir kudretin var olduğunu kabul etmek lâzımdır: böylece birinci halde olduğu gibi, tek ve mutlak bir nedene varmış bulunuyoruz. «İlk nedenler»den herbirini bütün diğerlerine tâbi kılan üçüncü hipotez saçmadır: çünkü, bir şeyin varlığının neden ve şartının, kendisinin neden ve şartı olduğu şey olacağı kabul edilemez. Şu halde, her şekilde, kendisi hiçbir şeyle meydana getirilemediği halde, var olan her şeyin nedeni olan bir varlığa inanmaya mecburuz: öyle bir varlık ki, bu niteliğinden dolayı, bütün diğerlerinden sonsuz derecede daha mükemmeldir: en yüksek derecede gerçek *(ens realissimum),* en yüksek derecede kudretli, en yüksek derecede iyidir. Başka hiçbir varlığa ve kendinden başka hiçbir var oluş şartına bağlı olmadığından, o *a se* (kendiliğinde) ve *per se* (kendiliğinden) vardır; başka şey var olduğu için değil, *kendisi* var olduğu için vardır; yani zorunlu olarak vardır ve zorunlu varlıktır (2).

Bundan panteizmi çıkarmak için *Monologium*'un usavurma tarzını fazla sıkıştırmaya gerek yoktur. Gerçi, Anselmus, ilâhiyatının bu yorumundan sakınıyor. Augustinus'la beraber, âlemin *ex nihilo* (yoktan) var edildiğini kabul ediyor. Ama, bu doktrini kabul etmekle onu kendi malı yapıyor, yani başkalaştırıyor ve değiştiriyor. Yaratmadan önce, diyor, eşya (şeyler), Tanrıdan ayrı olarak *kendileri için* var değillerdir: işte içinden çıkarıldıkları yokluk budur. Fakat *Tanrı için* ve Tanrıda, fikir halinde ezelden beri vardır-

(1) *Monologium,* f. 3.
(2) *Monologium,* f. 3.

lar; yaratılmalarından önce vardırlar, şu anlamda ki yaratıcı onları önceden görür ve var olmalarını önceden takdir eder (prédestine) (1).

Âlemin tek ve mutlak nedeni olan Tanrının varlığı kanıtlanınca, onun özünü ve sıfatlarını belirlemek gerekir. İnsandaki mükemmellikler, Tanrının da mükemmellikleridir, ama şu farkla ki, onlar onda esastırlar ve bizde böyle değildirler. İnsanın payına bazı mükemmellikler düşmüştür, ama onlarla kendisi arasında zorunlu bir karşılıklı bağlılık yoktur; onları almamış olabilirdi; insan onlarsız var olabilirdi. Aksine, Tanrının mükemmellikleri başka yerden gelmiyor; Tanrı onları almamıştır ve, mutlak olarak söylenirse, onlara *sahip* değildir, onlardır ve onlar olması lâzımdır; sıfatları özüyle aynı şeydir. Tanrının sıfatı olan adalet ve adaletin konusu olan Tanrı, iki ayrı şey değillerdir. Tanrı hakkında adalete, iyiliğe sahip olduğu, ne de hattâ âdil olduğu söylenemez; çünkü âdil olmak, yaratık şeklinde adalete iştirak etmektir; Augustinus'la beraber, onun adaletin kendisi, iyiliğin kendisi, bilgeliğin kendisi, mutluluğun kendisi, varlığın kendisi olduğunu söylemek gerekir. Fazla olarak, özünün bir olması dolayısıyle, Tanrının bütün nitelikleri yalnız bir tanedir *(unum est quidquid essentialiter de summa substantia dicitur)* (2).

Bütün bunlar halis platonculuktur. Fakat, Anselmus, teizmi mânevîleştirmekle yetinmiyerek, yeni bir Karneades gibi, burada bulduğu güçlükleri saydığı vakit, onu tehlikeye düşürecek kadar ileri gider. Tanrı basit varlıktır ve aynı zamanda, ezelî ve ebedîdir, yani sonsuz sürenin bütün noktalarına yayılmıştır; her yerde hazırdır, yani mekânın bütün noktalarına yayılmıştır. Tanrının her yerde ve her zaman bulunduğunu mu söyliyeceğiz? Fakat bu önerme, tanrısal özün basitliğine aykırıdır. Hiçbir yerde ve hiçbir zaman bulunmadığını mı söyliyeceğiz? Fakat bu onun varlığını inkâr etmek olacaktır. Şu halde, bu iki zıt iddiayı uzlaştırmak için, Tanrının hiçbir yer ve zamanla sınırlanmadan, her yerde ve her zaman bulunduğunu söyliyelim. Daha az tehlikeli olmıyan bir güçlük şudur: Tanrıda değişiklik ve —şu halde— âraz (accident) yoktur. İmdi ârazsız cevher olamaz, öyleyse Tanrı bir cevher değildir, o her türlü cevherin üstündedir. Bu kez diyalektiğin kendisini sürüklediği uçurumdan korkarak, Anselmus, yanlış olmakla beraber, cevher deyiminin, Tanrı için kullanılabileceklerin en iyisi olduğunu —*si quid digne dici potest*— ve bundan sakınmanın veya bunu uygun görmemenin, tanrısal varlığın realitesine olan inancı belki tehlikeye düşüreceğini ihtiyatla ilâve ediyor.

İlâhiyat antinomilerinin en korkuncu, tanrısal özün birliğinde şahısların üçlüğüdür (3). Kelâm, ezelî ve ebedî düşüncenin konusudur. Bu, kendi

(1) *Monologium*, f. 9.
(2) *Aynı eser*, f. 17.
(3) *Monologium*, f. 38 ve d.

kendini düşünmek, anlamak, ifade etmek itibarıyle Tanrıdır. Kutsal ruh, Tanrının kelâma olan ve kelâmın Tanrıya olan sevgisidir, Tanrının kendi kendine olan sevgisidir. Fakat bu açıklama bizi tatmin eder mi? Ve açıklamak iddiasında bulunduğu dogma, birlik (unitaire) fikrine feda edilmiş olmuyor mu? Tanrı fikrinde olduğu gibi tesliste de, Anselmus, çözülmez güçlükler, insan zihninin ortadan kaldıramıyacağı çelişkiler bulur ve, cesareti kırılmış olarak Scotus Eriugena ile, Augustinus'la ve yeni-platoncularla beraber, hiçbir insan kelimesinin, Çok-Yüksek'in özünü uygun biçimde ifade edemiyeceğini kabule mecbur olur. Bilgelik (*sapientia*) ve varlık (*essentia*) kelimelerine varıncaya kadar hiçbir kelime yoktur ki, onun zihninin Tanrının özü olduğunu sandığı şeyi, eksik bir surette ifade etmiş olmasın. İlâhiyat dilinde her şey benzetmedir, rumuzdur, takribîdir (1).

Proslogium sive Fides quoerens intellectum da, *Monologium*'la aynı amacı izler: Tanrının varlığının kanıtlanması. Anselmus, burada da kanıtların unsurlarını Augustinus ve Platon'dan alarak, mükemmel varlık fikrinden hareket eder ve bundan, bu varlığın var olduğu sonucunu çıkarır. Kendimizde, diyor, en yüksek derecede mükemmel bir varlık fikri buluyoruz. İmdi mükemmellik varlığı gerektirir. Şu halde Tanrı vardır. *Ontolojik kanıt* adını alan bu kanıt, Anselmus'a lâyık bir muarızı, Marmoutiers (Touraine) rahibi Gaunilon'da buldu (2). Gaunilon, düşünce ile varlık arasındaki fark üzerinde ve bizim bir varlığı, o varlık var olmadan da tasarlıyabileceğimiz ve hayal edebileceğimiz olgusu üzerinde ısrar ediyor. Okyanusun ortasında büyülü bir ada fikrinden bu adanın var olduğu sonucunu çıkarmak da bunun gibidir. Eleştiricinin hakkı vardır ve gerçekten, ancak insan zihninde Tanrı fikriyle Tanrının varlığı aynı şey olduğu takdirde, ontolojik kanıt sonuç verecektir. Eğer bizim Tanrı fikrimiz Tanrının kendisi ise, açıktır ki bu fikir Tanrının varlığının vasıtasız, doğrudan doğruya, itiraz götürmez ispatıdır; fakat ilâhiyatçı, Platon'un ve Hegel'in İde-Tanrısı'nın varlığını değil, şahıs-Tanrı'nın varlığını kanıtlamak niyetindedir. Ama ne olursa olsun, Anselmus'un geniş ve derin görüşünü mü, yoksa, hücresinin içerisinden Kant'ın transandantal diyalektiğini müjdeliyen muarızının zekâsının derinliğini mi daha çok takdir etmek gerektiğini insan bilemiyor.

Monologium ve *Proslogium*'da doğuş halinde gördüğümüz rasyonalizm, *Cur Deus homo*'da gene kendini gösterir. Tanrı niçin insan olmuştur? Kitabın adının ilk kelimesi (*Cur,* niçin), yalnız başına bu yazıların felsefî

(1) *Monologium*, f. 65.

(2) Ontolojik kanıtın Gaunilon tarafından çürütülmesi Anselmus'un eserlerinde şu ad altında bulunmaktadır: *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem.* — Domet de Vorges, *Saint Anselme,* 1901.

eğilimini yeter derecede gösterir. Araştırılması söz konusu olan şey, cisme girme (l'incarnation) olayının *nedenleri*'dir. Cisimleşmenin zorunluluğu, Anselmus'a göre, kurtarmanın (la rédemption) zorunluluğundan doğar. Günah, tanrısal büyüklüğe yapılan bir hakarettir. İyiliğine rağmen Tanrı, şeref ve adaletinden fedakârlık etmeden, bunu bağışlıyamaz. Diğer taraftan, hakaret gören şerefinin intikamını insanlardan alamaz; çünkü günah, sonsuz büyük bir hakaret olduğundan, gene sonsuz büyük bir karşılık ister; yani insanlığı yok etmek yahut ona cehennemin sonsuz azaplarını yüklemek gerekecektir; imdi her iki halde de, yaratmanın gayesi, yaratıkların mutluluğu elde edilmemiş olacak ve yaratanın şerefi tehlikeye düşecekti. Tanrı için, şerefine halel getirmeden, bundan kurtulmanın yalnız bir çaresi vardır, o da bir *tatmin (satisfaction)* düzenlemektir. Bu, sonsuz değerde bir tatmin olmalıdır, çünkü hakaret ölçülmez derecede büyüktür. İmdi insan, sonlu varlık olarak, tanrısal adaleti sonsuz bir ölçüde tatmin edemiyeceği için, sonsuz varlığın bunu bizzat kendi üzerine alması: bir *ikame'ye (substitution)* başvurması gerekir. Cisimleşme buradan geliyor. Tanrı İsa'da insan oluyor; İsa bizim yerimize azap çekiyor ve ölüyor; böylece sonsuz bir değer ve buna karşılık olabilecek bir mükâfata hak kazanıyor. Fakat o, âlem kendisine ait olan ve hazinelerine hiçbir şey katılmıyan yaratıcı olduğu için, İsa'nın hakkı olan mükâfattan, onun, şekline girdiği insan cinsi yararlanıyor: insanlık bağışlanmıştır, affedilmiştir, kurtulmuştur.

Teolojik eleştiri, Anselmus'un şövalye zihniyeti ve derebeylik âdetlerinin izini taşıyan bu teorisini reddetmiştir. Fakat yüzeysel bir rasyonalizmin hücumlarına rağmen bundan kalacak olan şey, kişisel ve değişken her iradenin üstünde, devirlere ve âdetlere göre, kader, adalet, şeref, ödev adını alan mutlak, değişmez, bozulmaz bir iradenin bulunduğu hakikatidir.

Şimdi, Canterbury başpiskoposluğu makamına yükseldiği sıralarda, *realistler* ile *nominalistler,* yani idealistlerle materyalistler [1] —çünkü bu «rahipler kavgası» altında bir metafizik prensipler karşıtlığı vardı— arasında çıkan tartışmada, büyük skolastiğin oynadığı rolden söz etmek kalıyor.

(1) Eğer Ortaçağ dilinde, bu kelime tamamıyle aksi tarafı göstermeseydi, *realistler* diyecektik. Gerçekten eksklüzif bir şekilde gerçek ve maddî prensip üzerinde ısrar eden ve bu devirde Akademia idealizmine karşıt olarak, ionizmi ve peripatetizmi temsil eden bir taraf söz konusudur.

§ 33. — Realizm ve Nominalizm

Katolik yani evrensel Kilise, özel hıristiyan cemaatlerinin ve onları oluşturan müminlerin sadece bir toplamı olmak istemiyor; kendini yüksek bir kudret, sinesinde topladığı bireylerden ayrı ve bağımsız bir varlık olarak görüyor. Eğer *İde,* yani genel, evrensel (*to katholou*), bir *realite* değilse, Kilise sadece topluluğu gösteren bir *kelime* olacak ve yalnız özel kiliseler, daha doğrusu bunları oluşturan bireyler *gerçek* olacaklardır. Şu halde Kilise realist [1] olmak ve Akademia ile beraber şunu söylemek ister: *Universalia sunt realia* (evrensel'ler gerçektirler). Katoliklik, realizm ile aynı anlama geliyordu. Ortak duyu, aksine, evrensellerde, sadece zihnin kavramlarını, bir bireyler topluluğunu gösteren işaretleri, objektif realitesi olmıyan soyutlamaları görmek ister. Ona göre, yalnız bireyler gerçektirler ve düsturu şudur: *Universalia sunt nomina* (evrenseller birtakım kelimelerdir); o nominalisttir, bireycidir.

Bu ikinci fikir, 1090'a doğru, Compiègne papazı Roscelin tarafından ortaya atıldı ve geliştirildi. Ona göre evrenseller (les universaux) sadece birtakım isimlerden, *vocis flatus*'ten (sesler) ibarettir ve gerçek varlık ancak bireysel şeylere aittir. Görünüşte pek zararsız olan bu iddia, birçok rafızîliklerle dolu idi. Yalnız bireysel olan (l'individuel) gerçek ise, Kilise bir *flatus vocis*'den başka bir şey değildir ve yalnız onun içinde bulunan bireyler birer realitedir. Eğer yalnız bireysel olan gerçek ise, artık Katoliklik, ancak bireysel kanılar için çerçevedir ve gerçek, sağlam, pozitif olan, yalnız hıristiyanın kişisel inancıdır. Eğer yalnız bireysel olan gerçek ise, ilk günah (le péché originel) bir kelimeden ibarettir ve gerçek olan yalnız bireysel günahtır. Eğer yalnız bireysel olan gerçek ise, Tanrıda gerçek olan ancak üç şahıs Baba, Oğul, Kutsal Ruh'tur ve Kiliseye göre bunları bir tek Tanrı halinde birleştiren müşterek öz, bir *nomen*'den (ad), bir *flatus vocis*'ten başka bir şey değildir. Özellikle bu sonuncu nokta üzerinde ısrar eden Roscelin, triteist (üç tanrıcı) rafızîliğini savunmakla kalmıyor, fakat hücuma da geçerek muarızlarını rafızîlikle itham ediyor. Gerçekten bizzat ezelî ve ebedî Baba'nın ıstırap çekmek ve Golgatha'da (İsa'nın haça gerildiği tepe) ölmek üzere İsa'da insan şekline girdiğini kabul etmek, patripassianizm (Teslisi teşkil eden şahıslar arasında hiçbir ayrılık gözetmemek) adı altında Kilisenin mahkûm ettiği bir

(1) Okuyucuya hatırlatırız ki, Ortaçağda *realist, idealist* demektir, yani yeni anlamının aksi anlama gelir. *Objektif* ve *sübjektif* kelimeleri için de durum aynıdır. Bizim *objektif* dediğimize, skolastik filozof *sübjektif* (yani süje, cevher, düşüncemden ayrı olan varlık) der; tersine olarak, bizim *sübjektif* adını verdiğimizi, o, *objektif* (yani gerçek süje olarak değil, yalnız düşüncenin *objesi* olarak var olan) kelimesiyle gösterir. Bizimkinin aksi olan bu terminoloji, Descartes ve Spinoza'da da görülmektedir.

rafızîliktir. İmdi eğer Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un özleri aynı ise ve bu öz objektif bir realite ise, bundan Baba'nın özünün, yani bizzat Baba'nın İsa'da insan şekline girdiği sonucu çıkar; bu ise Kitap ve bizzat Kilise tarafından kesin olarak aksi söylenen şeydir.

Bununla Roscelin, dogmadaki bir güçlüğü meydana çıkarıyordu ve Kilise bunu affetmedi. Soissons meclisi onun rafızîliğini mahkûm etti ve kendisini sözünü geri almaya mecbur etti (1092). Lânetlenmiş olan nominalizm, iki yüzyıldan fazla bir zaman boyunca sustu ve ancak 1320'ye doğru, Ockham'ın doktrininde yeniden meydana çıktı.

Compiègne rahibi tarafından açılan tartışmada, Anselmus ve Paris'te profesör, sonra Châlons'da piskopos olan Champeaux'lu Guillaume [1] realizmin en hararetli taraftarları idiler. Anselmus yalnız felsefî rafızîlikle, platoncu idealizmin inkârıyle, spekülatif felsefenin karşıtıyle savaşmıyordu. Onların ruhunda, diyor [2] (nominalistler söz konusudur), akıl cisimsel fikirlerle o derece karışmıştır ki, onu oradan çıkarmak ve maddî fikirlerle, her türlü cisimsel birleşmeden bağımsız ve kendiliğinde düşünülmesi gereken şeyi birbirinden ayırmak onlar için imkânsızdır. Onlar, *insanın bir bireyden daha fazla bir şey olacağını* anlıyamazlar.

Öte yandan, Champeaux'lu Guillaume realizmi son haddine kadar götürüyor. Gerçek olarak yalnız evrenseli kabul ediyor ve ona göre sadece *flatus vocis*'lerden ibaret olan, bireylerdir. Örneğin antropoloji bakımından, Guillaume'a göre, gerçekten var olan yalnız bir insan, evrensel insan, örnek insan, tür olan insandır. Esasta bütün bireyler aynıdırlar ve ancak ortak özlerinin ârızî değişiklikleriyle birbirlerinden ayrılırlar. Tam panteizmin içinde bulunmak için Guillaume'un bir adım atması yeter ve o, ortodoksluğun savunucusu, Roscelin'in rafızîliğinin ateşli düşmanıdır! Fikirlerin ve menfaatlerin garip karışıklığı! Zamanımızın katolik ilâhiyatının henüz içinden kurtulmaya başladığı entelektüel kaos!

Universale post rem (evrensel eşyadan sonradır) diyen aşırı nominalizmle, *Universale ante rem* (evrensel eşyadan öncedir) düsturunu kabul eden aşırı realizm arasında şu şekilde özetlenebilen bir orta doktrine yer vardı: *Universale neque ante rem nec post rem, sed* İn RE (evrensel ne eşyadan önce, ne eşyadan sonradır, fakat EŞYADA'dır). Bu, Abaelardus'un *konseptüalizm*'idir.

---

(1) 1121'de öldü. — Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*, 1898.

(2) *De fide Trin.*, f. 2. — Şu halde *nominalizm*'i *materyalizm* diye çevirmekte haklı idik.

§ 34. — Abaelardus

1079'da Nantes yakınında Palais'de doğan Petrus Abaelardus [1], Paris'te, devrin en büyük tartışmacısı Champeaux'lu Guillaume'un derslerini izledi. Öğrencisinin parlak yeteneği hocanın kıskançlığını uyandırdığından, Abaelardus onunla darılarak 22 yaşında Melun'da, sonra Corbeil'de bir okul açıyor. Guillaume'la barışıp Paris'e dönüyor ve bundan sonra orada görülmemiş bir başarıyla ders veriyor. Yeğenini ayarttığı papas Fulbert'in garazına kurban olarak Saint-Denis manastırına çekiliyor ve bu sırada Héloïse, Argenteuil'de rahibe oluyor. Yalnızlığından yararlanarak *De unitate et trinitate divina*'sını [2] yazıyor, ama böylece Kilisenin afarozunu çağırmış oluyor (1122) ve onun tarafından Soissons'da kitabını bizzat ateşte yakmıya mahkûm ediliyor. Nogent-sur-Seine'de Teslise, özellikle Paraklet'e (Kutsal Ruh) ithaf ettiği bir küçük mabet kuruyor ve Saint-Gildas de Ruys rahipliği görevini yapmak üzere, bunu, daha sonra Hèloïse'e bırakıyor. Bernard de Clairvaux [3] tarafından rafızî diye ihbar edilerek, bu defa yeniden hapse mahkûm ediliyor (1140); ama Cluny manastırında umulmadık bir sığınacak yer ve Petrus Venerabilis'in şahsında soylu bir koruyucu buluyor; bu, epeyce uğraşarak, Bernard'ı yumuşatmayı başarıyor. Abaelardus, mücadeleden bitkin bir halde, 1142'de ölüyor. Eserleri arasında Soissons'da mahkûm edilen kitaptan başka *Mektuplar*'ını, *Introductio ad theologiam*'ını, *Theologia christiana*'sını, *Etik*'ini (*Scito te ipsum*), Reinwald tarafından yayımlanan *Bir filozof, bir Yahudi ve bir Hıristiyan arasında diyalog*'unu (Berlin, 1831) ve V. Cousin tarafından *Ouvrages inédits d'Abélard* (Paris, 1836) içinde yayımlanan *Sic et non* adlı kitabını saymak gerekir.

Abaelardus aynı zamanda, Roscelin'in fikirlerini kavrayamıyacak kadar fazla spekülatif ve Champeaux'lu Guillaume'un teorisine razı olamıyacak kadar da fazla pozitif düşüncelidir. Ona göre, evrensel bireyselin içinde vardır, fakat bireyselin dışında, yalnız *kavram (concept)* olarak vardır. Bundan başka, bireyde gerçekten varsa, orada *öz olarak (essentiellement)* değil,

(1) Abælardi *Opera*, bas. Cousin, 1850-1859. — Cousin'in *Ouvrages inédits* d'Abélard'a *Introduction*'u, Paris, 1836. — Cousin, *Fragments de Philosophie scolastique*, Paris, 1840. — Charles de Rémusat, *Abélard*, Paris, 1845. — Vacandard, *P. Abélard et sa lutte avec saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, 1881. — Picavet, *Abélard et Alexandre de Hale, créateurs de la méthode scolastique*, 1896. — Reuter, *geschichte der religiösen Aufklärung i. Mittelalter*, 1875.

(2) Aynı yazârın *Theologia christiana*'siyle karıştırılmak âdet olan bu kitap son zamanlarda Erlangen Üniversitesi kütüphanesinde bulunmuş ve R. Stœlze tarafından yayımlanmışur, Friburg, 1891.

(3) 1091-1158, XII. yüzyılda, mücadeleci katolikliğin bellibaşlı taraftarı olmakla birlikte, kendisini Saint-Victor rahiplerine yaklaştıran mistik bir «nuance»a sahiptir.

fakat *bireysel olarak (individuellement)* vardır. Orada öz olarak bulunuyorsa, başka bir deyişle, evrensel bireyselin bütün özünü tüketiyorsa, Ahmet'le Mehmet arasındaki fark nerede olacak? Abaelardus'un teorisi, nominalizm olmamakla beraber, açıkça ona yaklaşıyor. Aristoteles'in somut idealizmi Platon'un soyut idealizmine göre ne ise, bu teori de Guillaume'un ultra-idealist doktrinine göre odur. Aristoteles'in *Metafizik*'ini tanımıyan Abaelardus, *Organon*'un bu esere ait taşıdığı bazı işaretlerle onu tahmin ediyor (1). Yalnız bu, ona, Ortaçağın doktorları arasında yüksek bir yer vermeye yetirdi.

Diğer taraftan Abaelardus, skolastiklerin en serbesti, en cesuru, en kesin tavırlısıdır. Kiliseye karşı hürmetkâr olmakla beraber, sırası gelince, onun tekdirine uğramaktan korkmaz. *Cur Deus homo*'nun yazarı ile, vahyedilmiş hakikatle aklî hakikatin aynı olduğunda mutabıktır; ama artık Anselmus gibi, Augustinus'un *credo ut intelligam*'ını (anlamak için inanıyorum) kabul etmez. *Introductio*'sunda, şaşılacak bir açık sözlülükle, *değerinin ne olduğunu, inanılmaya lâyık olup olmadığını araştırmadan her karşısına çıkan doktrini çabucak ve ayrım yapmaksızın benimseyen bu kendini beğenmiş kolay inanmayı* ayıplar. Kendisinin de açıkça söylediği gibi, ancak Augustius'un yazılarından tanıdığı Yunan felsefesinden heyecanla söz eder (2). Eskiçağın büyük düşünürlerinde, hıristiyanlığın bütün esaslı doktrinlerini bulur; Tanrı, Teslis, Cisimleşme (l'Incarnation), ve, müşrik Eskiçağla İncil arasında olan mesafe, ona, Eski Ahid ile Yeni Ahid arasındaki mesafeden daha küçük görünür. Ona göre, Yunan felsefesinin Benî İsrail'in kutsal kitaplarından üstün olduğu yer, özellikle etik alanıdır. Eğer böyle ise, İsa zamanına yetişmediler diye, müşrik düşünürlere ebedî mutluluğu niye lâyık görmemeli? İncil, tabiî ahlâk kanununun bir ıslahından, *legis naturalis reformatio*'dan başka bir şey midir? *Hayatları ve doktrinleri tamamıyle İncil'e ve havarilere yaraşan bir mükemmellik gösteren ve aşağı yukarı hiçbir noktada hıristiyan dininden ayrılmıyan adamlarla mı cehennemi dolduracağız?* (3).

Abaelardus, Yunan filozoflarında, Teslis gibi doktrinleri bulmayı nasıl başarıyor? Bu, ona göre, *üç şahsın,* tanrısal Varlığın üç sıfatına *(proprietates non essentiæ)* indirgenmesi sayesinde oluyor: kudret, bilgelik ve iyilik. Bu üç hassa, diyor (4), yani kadir olmak, bilmek ve istemek, ayrı iken hiçbir şey değillerdir, fakat birleşince, en yüksek mükemmelliği (*tota perfectio boni*) oluştururlar. Teslis istediğini yapabilen ve en iyi olduğunu bildiği şeyi

(1) Hem de *Organon*'dan *De interpretatione* ile *Kategoriler*'den başka bir şey bilmiyor.

(2) *Theologia christiana,* k. II. *Quae ex philosophis collegi testimonia non ex eorum scriptis, quae nunquam fortasse vidi, imo ex libris B. Augustini collegi.*

(3) *Theologia christiana,* k. II.

(4) *Aynı eser,* Bak. §32.

istiyen Varlıktır. İlâhiyat bakımından bu, Roscelin'in triteizmine (üç tanrıcılık) zıt bir rafızîlik olan monizmdir. Metafizik bakımından bu, kuvvet ve düşüncenin ayrı birer öz olduğunu inkâr eden ve bunların *irade*'de birleştiklerini söyliyen somut spiritüalizmdir.

Dinî heyecan zamanları, ahlâklılığı dindarlıkla, ahlâkı ilâhiyatla karıştırdığı halde, aydınlık ve şüpheci devirler, bunları birbirinden ayırmaya doğru gider. Şu halde, dogmatikten ayrı bir ahlâkın ilk kez meydana çıkması önemli bir alâmettir. Lavardin'li Hildebert'in, Cicero ve Seneca'dan taklidedilmiş halka mahsus ahlâkı, *Moralis philosophia*'sı bu türdendir; Abaelardus'un çok daha derin ve daha bilimsel kitabı, *Scito te ipsum*'u özellikle bu türdendir.

Bu, Abaelardus'un, bizim ayrılık yanlısı ahlâkçılarımızın yaptıkları şekilde, ahlâkı ontolojiden ayırmak istemesi demek değildir. Fakat ahlâkî kanunu kendisine tâbi kıldığı *on* (varlık), artık Latin Babalarının tanrılaştırılmış keyif ve hevesleri değildir. Tanrı, en yüksek derecede iyi ve mükemmel Varlık olduğundan, bütün hareketleri zorunludur; çünkü bir şeyin yapılmasının iyi olduğu yerde, o şeyin yapılmaması kötüdür, ve aklın emrettiğini yapmıyan kimse, onun yasak ettiğini yapan kimseden daha az kabahatli değildir. Ve nasıl Tanrının hareketlerini akıl belirliyorsa, biz yaratılmışların fiillerimizi de tanrısal irade belirler. Tanrı, mutlak neden, bizim hayat, hareket ve var olmayı, şu halde, aynı zamanda kudret ve iradeyi kendisinden aldığımız Varlık olduğundan, bir anlamda bundan Tanrının bizim her türlü hareketlerimizin de faili olduğu ve bize yaptırdığı şeyleri yapanın kendisi olduğu (*quod nos facere facit*) (1) sonucu çıkar.

Kötülük eğilimi günah değildir, ama her erdem bir savaş olduğu ve her savaş bir düşman gerektirdiği için, erdemin şartıdır. Günah olan fiilin kendisi değildir, günahın *madde*'si değildir; fiilin kendisinin bununla ilgisi yoktur. Günah, fiilin *form*'unda, yani emreden iradede bulunur. Günah olan ne kötülük eğilimidir, ne fiilin kendisidir, kötü bir arzuyu tatmin etmek, bir tutkuyu doyurmak hususundaki tamamıyle kararlaştırılmış *niyet*'tir. Bundan, kötü bir harekete razı olduktan sonra onu işlemeye herhangi bir nedenle fırsat bulamıyan bir adamın onu işlemiş kadar kabahatli olduğu sonucu çıkar. Niyet fiil kadar cezaya lâyıktır ve kötülüğü yapmaya razı olan kimse, artık kötülük yapmıştır. En büyük Hâkimin baktığı şey, görünüş ve işin dışı değil, fakat ruhudur. Arzu ile ona kendini bırakmak niyetini, tabiî eğilimle onun arkasından gitmek iradesini birbirinden ayırmakla, Abaelardus, insanın hayatını devamlı bir günah gibi gören bir pesimizmin ifratlarını reddetmiş olu-

(1) Krş. Geulincx'in *Etik*'i (§54).

yor; dış fiilin önemsiz olduğunu söylemekle, Katolik ahlâkının gittikçe artan şekilciliğini (le formalisme) mahkûm ediyor. Konseptüalist teoride, Ortaçağda Aristoteles'in etkisinin ilk izlerini bulduk; Abaelardus'un ahlâkının hatırlattığı şey, gene Aristoteles ve onun doğru-orta ahlâkıdır.

Bu kudretli zihnin etkisi Chartres'lı Bernard'da ve Thierry'de [1] Bernard Silvestris'de [2], *Philosophia minor*'unda [3] hoşgörüsüzlüğe karşı isyan eden Paris'in bilgin profesörü Conches'lu Guillaume'da [4], Poitiers piskoposu Gilbert de la Porrée'de [5], chartres piskoposu Salisbury'li Jean'da [6] ve düşmanı Hugues de Saint-Victor'da bile görünmektedir. Bernard, Gilbert'in tanrıtanımaz (athée) olduğunu söylüyor. Çünkü o, Tanrı ile tanrılığı (la déité), en yüksek varlığın şahsıyle özünü birbirinden ayırmaktadır; hayatı yaratan ve veren tanrısal Ruh, Salisbury'li Jean *Polycraticus*'unda [7] diyor, yalnız insan ruhunu değil, fakat evrende her yaratığı doldurur... Çünkü, *Tanrının dışında yarattığın cevheri yoktur* ve eşya ancak tanrısal öze iştirak etmek itibarıyle vardır. Her yerde hazır olmasıyle Tanrı, yaratığını kuşatır, ona nüfuz eder ve onu kendi kendisiyle doldurur. Bütün şeyler, en küçükleri bile, Tanrıyı gösterir, fakat herbiri onu kendine göre gösterir. Güneşin ışığı nasıl safirde başka, gök yakutta başka ve sarı yakutta başka ise, bunun gibi Tanrı da, yaratıkların çeşitli sınıflarında, sonsuz değişik şekillerde kendini gösterir.

Şekil bakımından aynı liberalizm ve esas bakımından, henüz bilinçsiz olan ve en saf dinî hisle birleşen, aynı monist eğilim, Ortaçağın büyük mistiklerinin birincisinde, Hugues de Saint-Victor'da görülmektedir.

§ 35. — Hugues de Saint-Victor

Hugues de Blankeburg [8], Paris'te Saint-Victor rahibi (1096-1141), ünlü çağdaşının en belirgin şekilde karşıtı olarak görünmektedir. Abaelardus

---

(1) Bretanya asıllı iki kardeş, Thierry, *Heptateuchon* veya yedi liberal sanat kitabının, *Âlemin yaratılması (la Genèse)* hakkında bir yorumun (parçaları Haurćau tarafından yayımlanmıştır) yazarıdır.

(2) *De Mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, C. S. Barach tarafından yay., 1876.

(3) *Phil, minor.*, I, 23.

(4) *Magne de naturis philosophia.* — *Pragmaticon Philosophoe*, vb. — *Philosophia minor.*

(5) *Porretanus*, 1154'te öldü. — *Comm. in Boeth, de Trin.* — *De sex prencipiis.*

(6) 1180'de öldü. — *Opera*, bas. Giles, 5 c., Oxf., 1848.

(7) *Polycraticus*, k. I, 5; III, 1; VII, 17.

(8) Saksonya'lı asil. — *Opera*, Vedenik, 1588; Roma, 1648 ve Migne koleksionu (c. 175-177).

Fransızdır; açıklık, kesinlik, şekil mükemmelliği tutkusuna sahiptir; inancı zekâ işidir; «tanrı»sı mantıktır. Hugues, Cermen aslındandır. Görev bakımından olduğu kadar zevk bakımından da Abaelardus'un dehasının açıldığı parlak sahneden uzakta, yalnızlığının derinliğinde kendini incelemeye, düşünceye, temaşaya veriyor. Abaelardus'dan daha az bağımsız olmıyan Hugues, düşünceden ziyade duygusuyle böyle oluyor ve, usta diyalektikçi olmakla beraber, Okulun şekilci (formaliste) rasyonalizminden nefret ediyor. Fakat, liberalliği Abaelardus'nunkinden derin bir surette farklı olduğu halde, gene onunkine benzer sonuçlara varıyor. Rasyonalizm ve mistikliğin her ikisi de monist birliğe doğru gider. Ortaçağda mistikliğin dogma üzerinde aklî eleştiri kadar tehlikeli ve çürütücü bir etki yapması bundandır; Fransa'da mistikliğin ve panteizmin aynı anlama gelen kelimeler sayılması da bundandır (1).

Hugues'un görüşü, özellikle temel eseri olan *De sacrementis christianae fidei*'de ortaya çıktığı şekilde, insanı cüretiyle şaşırtır. Mutlak bir Ortodoksluk, ona ne kurtuluş (le salut) için zorunlu, ne de hattâ mümkün görünüyor. Ona göre, yorumu hakkında aynı fikirde olmadan, dogmaların doğruluğu hakkında tamamıyle aynı fikirde olunabilir ve inancın birliği, asla inanç hakkındaki görüşlerin aynı olmasını gerektirmez (2). Tanrının her türlü insan tasavvurunun dışında kalması, Tanrı hakkındaki fikirlerin birbirine benzemesini daha az mümkün kılıyor. Bu, mistikliğin ayırdedici bir niteliğidir ve onu, Anselmus'un rasyonalizminden değilse bile, Abaelardus'unkinden esaslı bir surette ayırır. Birincisiyle beraber Teslisin, en yüksek kudret (Baba), en yüksek zekâ (Oğul) veya Haber verici (Révélateur) ve en yüksek iyilikten (Kutsal Ruh) başka bir şey olmadığını ve Tanrının mutlak aşkınlığını ilân ediyor.

Tanrı yalnız anlaşılırüstü (surintelligible) değildir, fakat biz onu benzetme yolu ile bile düşünemeyiz. Gerçekten Tanrıya benziyen ne vardır? Yer? Gök? Ruh (l'esprit)? Nefis (l'âme)? Bunlardan hiçbiri Tanrı değildir. Belki şöyle diyeceksiniz: biliyorum ki bunlar Tanrı değillerdir; ama aralarında bazı benzerlikler vardır ve böylece onu göstermeye yarıyabilirler. Bu, bir ruh hakkında bir fikir vermek için, bana bir cisim göstermenize benzer. Örnek şüphesiz kötü seçilmiştir, ama yine de bir ruhla bir cisim arasındaki mesafe, Tanrı ile bir ruh arasındaki mesafeden daha azdır. Birbirlerine en zıt yaratılmış şeyler, yaratanla yaratılandan daha az birbirlerinden farklıdırlar. Ancak

(1) Krş., s. 57-58. — Harrison, *Les Oeuvres de Hugues de Saint-Victor, Essai critique,* 1886. — A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor,* 2 c., 1875.

(2) *De Sacramentis,* k. I, s. X, b. 6.

inanç için var olan Tanrıyı anlamak şu halde imkânsızdır [1]. Sırf diyalektikçi Abaelardus için, anlaşılmıyan bir Tanrı imkânsız bir Tanrıdır; sezişçi bir zihin ve mistik metafizikçi olan Hugues için o, bundan dolayı, en yüksek varlık olmaktan geri kalmaz.

Augustinus'tan beri ilk olarak Hugues psikolojiye ciddî bir özen gösteriyor. Bu alanda, animizmin samimî taraftarıdır. Ona göre, vücut ve ruh, mutlak bir şekilde birbirlerine karşıt olmaksızın, farklı özlerdir, çünkü aralarında çift bir birleşme noktası vardır: bir yandan, deyim yerindeyse, ruhun cisimsel elemanı olan hayalgücü, öbür yandan vücudun ruhanî elemanı gibi olan duyarlık. Ruhun üç esaslı kuvveti vardır: tabiî kuvvet, hayatî kuvvet ve hayvanî kuvvet. Tabiî kuvvetin merkezi karaciğerdir; orada kanı ve diğer sıvıları hazırlar ve toplardamarlar aracılığıyle bütün vücuda dağıtır. Sıra ile iştah verici, tutucu, dışarı atıcı ve dağıtıcı olan bu kuvvet bütün hayvanlarda müşterektir. Kalpte bulunan hayatî kuvvet, nefes alma fiilinde kendini gösterir. Alınan hava vasıtasıyle kanı temizler ve onu atardamarlarda dolaştırır. Nihayet hayatî ısıyı (la chaleur vitale) doğuran odur [2]. Merkezi beyin olan hayvanî veya psişik kuvvet, duyumu, hareketi, düşünceyi doğurur. Ruhun bu görünüşlerinin herbirinin organı olarak, beyinde ayrı birer bölge vardır. Duyum bu organın ön kısmına, hareket arka kısmına, düşünce orta kısmına bağlıdır. Birbirinden ayrı iki ruh, cisimsel hayatın prensibi olan bir duyulu ruh (âme sensitive) ve düşüncenin prensibi olan bir zeki ruh (âme intelligente) yoktur. Nefis (l'âme) *[anima]* ve ruh (*animus sive spiritus*) bir ve aynı prensiptir. Ruh yalnız başına ve vücuttan ayrı olarak düşünülen bu prensiptir; nefis, vücudu canlandıran şey olarak yine bu prensiptir [3].

Yazarın görüşü ne kadar düalist olursa olsun, *De anima*'nın bu satırlarında çift cevherci spiritüalizmin boş ve kısır ayrımlarının zıddı olan bir realite duygusu vardır; ve *Didascalica*'sında [4], kendine göre, bitkiden insana kadar psişik hayatın art arda ilerlemelerini anlattığı vakit, evrimciliği (l'évolutionnisme) ve karşılaştırmalı psikolojiyi müjdelemiş gibi oluyor.

---

(1) *De sacramentis*, k. I, k. X, f. 6.

(2) Hugues'un kan dolaşımı ve toplardamar kanıyle atardamar kanı arasındaki farka ait belirsiz bir fikri vardır. Esasen hayatî sıvının ilk hazırlanmasını karaciğere yükler görünüyor.

(3) *De anima*, II, 4: *Unus idemque spiritus ad seipsum dicitur spiritus, et ad corpus anima. Spiritus est in quantum est ratione proedita substantia; anima in quantum est vita corporis... Non duae animae, sensualis et rationalis, sed una eademque anima et in semel ipsa vivit per intellectum, et corpus sensificat per sensum.*

(4) *Eruditio didascalica* (Migne kol., c. 176).

§ 36. — Serbest düşüncenin ilerlemesi

Hugues'un öğrencisi, Saint-Victor manastırının baş rahibi, İskoçyalı Richard [1], *De Trinitate*'sinde, aynı derecede serbest inceleme zihniyetini taşıyan bir dinî felsefe sisteminin taslağını çizdi. Şu anlamlı satırlara bakarak, bu konuda bir hüküm verebiliriz: Yalnız bir Tanrı olduğunu, bu varlıkların Varlığının cevherce *bir*, şahısca üç olduğunu; tanrısal şahısların ayırdedici bir özellikle birbirlerinden ayrıldıklarını; bu üç şahsın üç tanrı olmadığını, fakat yalnız bir Tanrı olduklarını çok defa okudum, diye yazıyor Richard. Bütün bunlar sık sık söylenir ve okunur; ama bunun nasıl kanıtlandığını herhangi bir yerde okumuş olduğumu hatırlamıyorum. Bu konularda otoriteler pek boldur; fakat hiç de bol olmıyan şey ispatlar, kanıtlar, nedenlerdir. Şu halde sistemi üstüne kurmak için, sağlam, sarsılmaz, şüphenin erişemiyeceği bir temel bulmak gerekir [2].

Teslis dogması için Richard bu temeli, kendi kendine zorunlu olarak bir obje veren tanrısal sevgi fikrinde bulur. Fakat bu ispat hiç de ona yeter görünmez ve *De Trinitate*'si Abaelardus zihniyetiyle düşünülmüş olduğu halde, *De contemplatione*'si açıkça Hugues'un fikirlerini kabul eder. Muhakeme ile Tanrıya varmaktan vazgeçerek, düşünce yerine duyguyu koyar ve ruhun Tanrıya doğru mistik yükselişinde altı derece ayırır. Yüksek derecelerde, ruh genişlemiş, kendi kendinin üstüne çıkmış, kendi kendinden koparılmış, kendi kendinden kurtulmuştur (*dilatatio, sublevatio, alienatio, excessus*). Her halükârda, o, mistik veya rasyonalist olsun, bir tür yeni-platoncu emanitizmi ve tabiatla lûtfun (la grâce) özdeşliğini kabul eder.

Esasen ortodoks olan Alain de Lille [3], dogmatik sistemi sadece matematik bir metotla kurmak ister ve her şeyin Tanrıda olduğu ve Tanrının her şeyde olduğu sonucuna varır.

Melun'lu Robert [4] —tehlikeli alâmet!—, *eventus qui secundum rerum naturam contingunt et eventus qui contingunt secundum Dei potentiam quae supra rerum naturam est* (tabiata uygun olarak meydana gelen olaylarla tabiatın üstünde bulunan Tanrının kudretine uygun olarak meydana gelen olayları) birbirinden ayırıyor. Öte yandan Kiliseye ve onun dogmalarına sa-

(1) 1174'te öldü. — *Opera*, Venedik, 1506; Paris, 1518.

(2) K. I, böl. 5-6.

(3) *Alanus ab insulis*, Paris'te prof., 1203'te öldü. — *Opera*, bas. de Visch, Anvers, 1653.

(4) 1173'te öldü. — *Summa Theologiae* (Hauréau, sözü geçen eser, I, s. 322 ve d.).

mimî olarak kendini vermiş olan Robert, daha şimdiden onu tehdit eden rafızîliğe karşı onun koruyuculuğunu yapıyor. Bu olay eşyanın tabiî akışına aykırı olduğu için diyor, İsa'nın mucizeli bir şekilde dünyaya geldiğini inkâr eden kimseler vardır. Fakat tabiatı yaratan Tanrı, onun üstünde değil midir, ve onun her zamanki akışını değiştirmeye kudreti yok mudur? Bu şüpheciler bize Âdem'in ve Havva'nın doğuşunu açıklasınlar! Protoplasma'lar dünyevî anne'siz doğabildikleri gibi İsa da insanî baba'sız dünyaya gelebilmiştir.

Bu hıristiyan felsefesi denemelerine İngiliz Robert Pulleyn'in (1) *Sekiz hikmetler kitabı* ve Novara'lı yahut Lombardia'lı Pierre'in (*Magister sententiarum*) (2) *Dört hikmetler kitabı* gelip katılıyor. Başarısı az zamanda Pulleyn'inkini gölgede bırakan Lombardia'lı Pierre'in eseri tam bir dogmatik teşkil eder. Orada Okul tartışmalarının budalaca gururunu gösteren, fakat kısmen Kilise vesayetinden bıkan düşüncenin ilerlemelerini meydana çıkaran birçok sorunun anlatıldığı görülür: Tanrının önceden bilişini (la préscience divine) özgür yaratma ile nasıl uzlaştırmalı? (Eğer Tanrı yaratacağını önceden görmüşse, herhalde onu yaratması gerekmişti; öyleyse yaratma özgür bir hareket değildi. Eğer Tanrı onu önceden görmemişse, onun sonsuz bilgisi ne olur?). Yaratmadan önce Tanrı nerede idi? (Gökte olamazdı, çünkü gök de yaratılmıştır). Tanrı eşya ve olayları olduğundan daha iyi yapabilir miydi? Göğün yaratılmasından önce melekler nerede idiler? Melekler günah işliyebilirler mi? Onların vücutları var mı? Tanrı ve melekler insanlara ne şekilde görünürler? Şeytanlar insanların içine nasıl girerler? Yeryüzüne geldiği vakit Âdem'in boyu ne kadardı? Niçin Havva, Âdem'in vücudunun başka bir tarafından değil de bir kemiğinden çıkarıldı? Niçin o, Âdem uyurken yaratıldı? Eğer günah işlememiş olsaydı insan ölümsüz olacak mıydı? Ve bu takdirde insanlar nasıl çoğalacaklardı? Çocuklar yetişmiş insan olarak mı dünyaya geleceklerdi? Niçin insan şekline giren Oğuldur? Baba ve Kustal Ruh insan şekline giremezler miydi? Tanrı, bir erkekte tecessüm ettiği gibi bir kadın şekline de girebilir miydi?. Sonsuz olarak çoğalan bu *nasıl* ve *niçin*'lerde, çocuğa özgü olan sâf merak, sevimli tecessüs, ama aynı zamanda, şimdiden olgunlaşmanın ve hemen hemen özgürlüğünü kazanmış bir düşüncenin şüpheye yer bırakmıyan alâmetleri vardır.

Mistik dindarlık, *Hikmetler*'de diyalektiğin inceliklerine karşı yeni bir antipati kaynağı buldu. O, sistemli ilâhiyatı gittikçe bırakarak, pratik hıristiyanlığa, vaaza, inancı kuvvetlendiren kitapların yazılmasına kendini veri-

(1) 1154'te öldü.

(2) Paris piskoposu, 1164'te öldü. — *Libri quatuor sententiarum* (Venedik, 1477; Basel, 1516, vb. basımları).

yor; ve *hikmetler üstadı* (Magister sententiarum), Melun'lu Robert kadar sadakatle Kiliseye hizmet ettiğini ileri sürdüğü halde, 1180'e doğru ölen Gauthier de Saint Victor, Lombardia'lıyı, öğrencisi Poitiers'li Pierre'i, Gilbert de la Porrée'yi ve Abaelardus'u, içlerinde yolunu kaybetmekten sakınmak gereken, *Fransa'nın dört labirenti* (yolları karışık bina) olarak ilân ediyor (1). Fakat bu direnmeler rafızîliği geliştirmekten başka bir şeye yaramıyorlar. Artık, yalnız tanrısal iradenin sonuçlarıyle tabiatın sonuçlarını değil, felsefî hakikatle dinî hakikati de birbirinden ayırıyorlar. Bir, şeyin din bakımından doğru olmadığı halde felsefede doğru olabileceğini ve *vice versa* kabul etmeye başlıyorlar. Kilisenin yanılabileceğinden, inançla bilim, ilâhiyatla felsefe arasında bir bozuşmanın mümkün olduğundan belirsiz olarak şüphe ediliyor.

Daha şimdiden, Arap panteizm'inin etkisi altında, itirazı seven bazı zihinler, «immanence» felsefesinin tarafını tutmaya cesaret ediyorlar. Onlar için, Teslisin üç şahsı, ya Sonsuz Varlığın art arda üç görünüşüne, ya da Tanrının insanî nosyonunun gelişmesinde üç ayrı dereceye indirgeniyor. Baba, Eski Ahd'in Tanrısı, gökte yerleşmiş olan Tanrıdır; Oğul, Yeni Ahd'in Tanrısı, kendisini insanlıktan ayıran uçurumu aşan Tanrıdır; Kutsal Ruh geleceğin Tanrısı, evrensel ve her yerde hazır Varlık olarak düşünülen hakikî Tanrıdır. Tanrı her şeydir ve her şeyden her şeyi meydana getirir. Şu halde, o, takdis edilmiş ekmekte olduğu kadar, her günkü ekmekte de bulunur. Onun Ruhu, peygamberlerin, havarilerin ve Babaların ağzıyle olduğu gibi, Yunanistan'ın büyük adamlarının ağzıyle de konuşur. İyi vicdandan başka gök, vicdan azabından başka cehennem yoktur ve azizlere (saints) ibadet, putlara tapmâktır.

Tournay'li Simon, Amaury de Bène, Dinant'lı David (2) tarafından ustalıkla okutulan bu doktrinler, rahipler sınıfı ve lâik toplum arasında çarçabuk yayılıyor ve 1200'e doğru, gizli olmakla beraber, geleneğin yüksek otoritesine karşı müthiş bir muhalefet teşkil ediyor. Birliği ciddî olarak tehlikeye düşen Kilise, birçok rafızîleri ateşe atmak ve Dinant'lı David'in inkârlarına kaynaklık etmiş olmakla suçlandırdığı Aristoteles'in *Fizik*'ini aforoz etmekle tehlikenin önüne geçebildi (1209).

---

(1) Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, c. I, s. 404.

(2) Amaury'nin ve David'in panteist rafızîliği hakkında, bak. Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares*, 2 c., Paris, 1849. — Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, 1875. — Jourdain, *Memoire sur les sources philosophiques des héritiers d'Amaury de Chartres et de David de Dinan. Mémoires de l'Institut impérial de France*, 1870. — Preger, *Geschichte der deuschen Mystik des Mittelalters*, 1874.

İkinci dönem

Peripatetisyen skolastik zamanı

A. — YARI REALİST PERİPATETİZM

§ 37 — Aristoteles felsefesinin artan etkisi [1]

Platoncu realizm ile katolik sistemi arasındaki yakınlık üzerinde ısrar etmiştik. Platonculukta olduğu gibi katoliklikte de, Platon'un Devleti'nde olduğu gibi Kilisede de, evrensel, bireylerin üstünde yer alır; parçalardan önce gelen, onlara hâkim olan, onları yutan bütün'dür, en yüksek realite İde'dir. İmdi bir devrin felsefesi, onu ayırdeden zihniyetin gölgesidir: şu halde katolikliğin kahramanlık zamanlarına, Haçlı seferlerini yapan ve Gotik katedralleri inşa eden inanç yüzyıllarına, esasında idealist, platoncu, augustinusçu bir felsefenin karşılık olması gerekirdi. Scotus Eriugena ve Anselmus bunun büyük temsilcileridir. Fakat daha onların yazılarında ve, daha fazla olarak, XII. yüzyıl doktorlarında, felsefelerinin ve ilâhiyatlarının görünüşteki uygunluğu altında, zıtlıklar, aykırılıklar, uygunsuzluklar bulunur. Scotus monizme ve Champeaux'lu Guillaume aynılık felsefesine; Abaelardus, determinizme; Alain, Gilbert, Amaury de Bène panteizme varıyorlar. Devrin skolastikleri, bu hususta onlara inanmak gerekirse, akılla dogma arasında uygunluk olduğuna tamamıyle kanaat getirmişlerdir ve felsefeleri ancak bu uygunluğun bir ispatı ve inancın doğruluğunu gösteren bir şey olmak ister. Fakat, 1200 yılından başlıyarak bu kanının birçoklarında sarsılmış olduğu muhakkaktır. Oysa skolastiğin, felsefî hakikatle dinî hakikati birbirinden ayırması, kendi hayatına son vererek, o vakte kadar birleştirmek iddiasında bulunduğu birbirine aykırı unsurlar arasında bölünüp dağılması demektir. Daha henüz gelişmesinin en yüksek noktasına varmadan, skolastik, çökme alâmetleri gösteriyor. Yaşamakta devam etmesi için, güçlü bir dürtüye muhtaçtı; âdeta yeni bir özün ona dışarıdan verilmesi gerekiyordu, bunu Aristoteles'ten aldı.

XIII. yüzyılın başında, hıristiyan Avrupa, Aristoteles hakkında, Boeti-

(1) A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1819; 2. bas., 1843. — Werner, *Die Theologie des spaeteren Mittelaters*, 1881, 4 c.

us'a ait olduğu söylenen latince çevirisiyle, henüz *Organon*'un bir kısmından başka bir şey bilmiyordu. Bu devirden başlıyarak işler çabuk değişti. 1250'ye doğru, Lincoln piskoposu Robert, *Nikomakhos Etik*'ini latinceye çeviriyor. Dominiken (Dominicus tarikatından) Büyük Albert ve Aquino'lu Thomas, Stageiralı hakkında değerli yorumlar yazıyorlar ve her şekilde, eserlerinin çevrilmesini teşvik ediyorlar. Önce söylediğimiz gibi (1), onun fizik ve ontolojiye ait yazılarının bilgisini, hıristiyan Ortaçağı, her şeyden önce Araplara ve onların Yahudi çevirmenlerine borçludur. IX. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar, doktorları onu yorumluyorlar ve gerek sözlü okutma ile, gerek yazılarıyle, peripatetisyen felsefesi zevkini uzaklara yayıyorlar. Edebî bilimlerin dostu olan hükümdarlar, Sicilya kıralı II. Ruggero, İmparator II. Friedrich, Yahudi ve Müslüman bilginleri yanlarına çağırıyorlar ve Aristoteles yorumcularına, Bologna, Paris, Oxford üniversitelerine bağışladıkları latince çevirilerini yaptırıyorlar. Binlerce öğrenci, böylece onun doktrinlerine alışıyor. Aristoteles, yalnız mantıkçı olarak biliniyordu ve de ancak çok eksik olarak biliniyordu. Bundan sonra fizikçi, metafizikçi, ahlâkçı Aristoteles tanınmış oldu.

Aristoteles bir yenilikti ve Kilise, muhafazakâr sistemi dolayısıyle, onunla savaşmalıydı. O hem müşrik olarak, hem yalancı peygamberin tilmizlerinin himaye ettiği kimse olarak, hıristiyanlığa aykırı (antichrétiennes) eğilimlerin timsali değil miydi? O, Dinant'lı David ve arkadaşlarının rafızîliklerinin kısmen kaynağı değil miydi? Bunun için Kilise, Aristoteles'in fiziğe ait yazılarını 1209'da ve *Metafizik*'ini 1215'te mahkûm etti. Ama yavaş yavaş fikrini değiştirdi. Yüzyılın ortasından başlıyarak Paris'te Aristoteles'e ait herkese açık dersler yapılmasına razı oldu ve elli sene sonra Stageiralı, Kilisenin, rafızîliğinden şüphe ettirmeden, fikirlerinin aksini söylemek imkânsız olan resmî filozofu olmuştu: *Praecursor Christi in rebus naturalibus, sicut Joannes Baptista in rebus gratuitis* (Joannes Baptista lûtfa ait şeylerde olduğu gibi, tabiata ait şeylerde İsa'nın selefi). Bu reaksiyonda tabiî olmıyan hiçbir şey yoktur. Şüphesiz Aristoteles müşrikti ve bundan dolayı inancın düşmanı idi; ama eğer, buna rağmen, doktrini İncil'e uygunsa, bu, İsa'nın şerefine sadece daha çok yardım ederdi. Esasen o, evrenden ayrı bir Tanrı olduğunu söylüyordu ve yalnız bu bile, Platon'un adını benimsiyen panteist rafızîlikle dolup taştığı sırada, Kilisenin sempatisini kendisine kazandırmaya yeterdi.

Dahası var. Aristoteles Kiliseye, bazı şartlar altında kendine mal etmekte en büyük menfaati olan bir sistem veriyordu. Şimdiden tabiat kavramına alışılmıştı. Tanrının ve iradesinin sonuçlarının yanında, tabiattan ve tabiatın akışından bahsediliyordu. Hıristiyan düşüncesi gelişirken, bilimin bu esaslı

(1) Bak. §32 ve §43.

noktasına dönmemezlik edemezdi ve diğer taraftan Kilise, Avrupa devletlerinin kurulmasına engel olamadığı gibi, buna da karşı duramazdı. Bu devletleri ortadan kaldıramadığından, onları kendisine tâbi kılmıştı; tabiat kavramını kökünden koparıp atamayınca, onu kendine tâbi kılması lâzımdı. İmdi, bu iş için, Aristoteles felsefesi onun fevkalâde işine yarıyordu. Aristoteles'te tabiat, Tanrının —ve şu halde Kilisenin— aynı zamanda temeli ve çatısı olduğu bir mertebeler sistemi değil midir? Nadir olarak yanılmış olan o hayran olunacak kavrayışla, Kilise, kendi çıkarı için kullanmak üzere, Aristoteles'i tanıdı.

Fakat, peripatetisyen felsefe ile birleşmenin ona sağladığı en esaslı fayda şudur: Aristoteles sistemi, insan aklının tek hakikî ifadesi olarak kabul edilince, onun otoritesi pek tabiî olarak serbest düşüncenin otoritesi yerine geçiyordu. Şu halde peripatetizmin kabulü, geçmiştekinden daha iyi, skolastik felsefeyi kural altına almak çaresini Kiliseye veriyordu. Platoncu devirde, düşünce bir dereceye kadar serbestlikten istifade etti; onun gayesi dogma ile tabiî akıl arasındaki uygunluğu kanıtlamaktı ve bu işin yapılmasında, onun geniş bir ölçüde rasyonalist olduğunu gördük. Bundan sonra artık dogma ile aklın uygunluğunu değil, Aristoteles'in yazılarının kelimeleriyle uygunluğunu kanıtlamak söz konusudur ve bu uygunluk kanıtlandı mı, Aristoteles en yüksek hakem, ve sistemi, filozofların ortodoksluğunun resmî ölçüsü olacaktır. Aristoteles, gene akıldır, ama disiplin altına alınmış ve değişmez bir kanuna indirgenmiş bir akıldır. Kendi kendine bırakılınca akıl, inançla uygunluğu zorunlu bir şekilde kesin olmıyan, değişen bir otoritedir. Anselmus'ta uygunluk olan şey, Abaelardus'ta, Gilbert'te, Amaury'de, David'de uyuşmazlık idi. Ruh hareketlidir, ihtilâlcidir; söz, en yüksek derecede muhafazakârdır; Aristoteles'in felsefesini benimsemekle, Kilise, düşünürlerin en tanınmışını, düşünceye zincir vurmak için kullanıyordu.

Peripatetizmle birleşmenin faydalarına, gerçi sonradan ciddî tehlikeler haline gelecek olan sakıncalar da karışıyordu. Bir yandan, dogmanın doğruluğunu, Aristoteles'le olan uygunluğu ile kanıtlamakla, Aristoteles'in ve felsefenin otoritesi, istenmiyerek, Kilisenin otoritesinin üstüne konulmuş oluyordu; öbür yandan, Stageiralı'nın etkisi, yeni ve Kilisenin otoritesine az elverişli olan bir unsuru skolastiğe sokuyordu: bilim zevki ve analiz zihniyeti.

§ 38 — XIII. yüzyıl Peripatetisyenleri

Kilisenin peripatetizme dönmesi, Anselmus ve Abaelardus'tan daha az orijinal olan, ama başvurabildikleri daha bol kaynaklar sayesinde daha bilgin olan birtakım düşünürlerin eseridir. Bunların başında, Lombardia'lı Pi-

erre'in *Hikmetler*'i ve Aristoteles'in *De anima*'sı hakkındaki yorumları, kendisine *itiraz edilemiyen doktor (docteur irréfragable)* unvanını kazandıran Paris'te ilâhiyat profesörü ingiliz Hales'li Alexander (1) gelir.

Alexander'den daha az allâme olmıyan Paris piskoposu Auvergne'li Guillaume (2), Aristoteles'ten esinlenmiş birtakım kitaplar ve daha uzun soluklu bir eser, allâmece düzeni (l'appareil érudit), Stageira'lı hakkındaki Arap tefsirlerini derinden bildiğini gösteren bir tür metafizik olan *De universo*'yu yazıyor. Öte yandan, peripatetizme olan sempatisi, âlemin ezelîliğini inkâr etmesine, yaratış'a, tanrısal Hikmet'e ve ruhun ölmezliğine inanmasına engel olmuyor.

Saint Louis'nin oğullarının hocası dominiken Vincent de Beauvais (3), *Speculum quadruplex naturale, morale et historiale*'sinde, peripatetizme ait bilgi ve düşünce hazineleri yığıyor. Burada, Aristoteles'in hemen bütün yazılarını anıyor ve şimdiden bir zafer edasıyle logica vetus'a (eski mantık) karşılık olan *nova logica*'dan (yeni mantık) söz ediyor. Skolastikleri uğraştıran büyük sorun olmaktan çıkmıyan evrenseller sorununda, açıkça Lykeion'un tarafını tutuyor ve Abaelardus'la beraber şöyle diyor: *universale in re* (evrensel eşyanın içindedir). Evrensel gerçektir, hattâ bireyselden daha gerçektir, bununla beraber bireyselden ayrı olarak bulunmaz. Abaelardus'da olduğu gibi, Vincent'ın metafiziğinde de, evrensel ve bireysel artık soyut ve mekanik bir şekilde birbirine katılmış değillerdir, fakat bireyleşme (individuation, *incorporatio*) fikriyle birbirlerine bağlanmış bulunurlar. Aristoteles'in etkisinden gelen fikirler, bu skolastikte, yeni bir terminoloji meydana getiriyor. Aristoteles'in *ti esti*'si, örneğin *quidditas* oluyor. Felsefe dili, Okul'un küçümsediği (Rönesans bu küçümsemenin öcünü alacaktır) Cicero latincesi zararına olarak gelişiyor ve zenginleşiyor.

Bir realist olan —evrenseli bir realite saydığı için— Vincent, *universale metaphysicum* ile *universale logicum*'u, yani tür oluşturan bireylerde gerçekten türsel (spécifique) tiple, bu tipe karşılık olan ve düşüncenin bir soyutlamasından başka bir şey olmıyan genel kavramı birbirinden ayırmakla nominalizm'e doğru önemli bir adım atmış oluyor. Bu ayırma realizmin nominalizm istikametinde yolunu değiştirmesidir, çünkü Champeaux'nun ve anselmus'un saf realizmi, türsel tiple genel fikri tamamıyle aynı şey sayar: bu henüz —ona daha vakit var— saf nominalizm değildir; çünkü nominalizm, objektif realite olarak *universale metaphysicum*'un mutlak inkârıdır.

---

(1) 1245'te öldü. — *Summa universæ theologiæ*, Venedik, 1576.

(2) 1249'da öldü. — *Opera*, bas. Blaise Leferon, Orléans, 1674. — De Wulf, *Augustinisme et Aristotélisme au XIII e siècle, Revue néoscolastique*, 1901, s. 151 ve d.

(3) 1264'te öldü. — *Speculum doctrinale*, Strasb., 1473, *Speculum quadruplex*, vb., 1623.

Daha önce adı geçmiş olan başka bir dominiken [1], Büyük Albert [2], Aristoteles'in eserlerinin çoğunu yorumluyor; yorulmaz bir gayretle onun felsefesinin yayılmasına çalışıyor ve tabiat bilimlerine olan ilgisiyle dikkati çekiyor. Bu son bakımdan o, Roger Bacon'un, Raymundus Lullus'un ve bilimsel rönesansın müjdecisidir. Peripatetizm ile ittifak kurmanın Kilise için tehlikeleri buradan da açıkça görülüyor.

Albert'den daha az allâme ve tabiata daha az düşkün, ama daha teorici olan ve aziz Bonaventura adıyle tanınan fransisken Johannes Fidanza [3], Aristoteles ve Platon'u, aklî felsefeyi ve temaşacı mistizmi, dindarlıkla bilimi, aynı sevgide topluyor ve böylece gittikçe birbirinden ayrılmak ve ayrı bir hayat yaşamak istiyen iki unsuru şahsında barıştırmış oluyor. Onu azizleri arasına koymakla, Kilise, hizmetlerini takdir etti ve Okul kendisine *docteur séraphique* unvanını verdi.

Nihayet iki tanınmış rakip, XIII. yüzyılın peripatetisyen pleiad'ını (ünlü yedi kişiden oluşan heyet) tamamlamaya ve Kilise ile Lykeion arasındaki bu uzlaştırma işini tamamlamaya geliyorlar: dominiken Aquino'lu Thomas ve fransisken Duns Scotus.

§ 39 — Aquino'lu Thomas

Napoli kırallığının soylu ailelerinden birinin oğlu olan Aquino'lu Thomas [4], derebeyinin maceralı hayatına, araştırma ve okumanın sakin zevklerini tercih ediyor ve babasının kesin muhalefetine rağmen, Dominicus tarikatına giriyor. Paris'e gitmek üzere İtalya toprağını terk edeceği sırada, kardeşleri tarafından kaçırılarak, babasının şatosunda tutsak olarak alıkonuluyor. İki sene sonunda kaçmayı ve heyecanlı öğrencisi olduğu Büyük Albert'in Kolonya'da ayakları dibine oturmayı başarıyor ve aynı zamanda Aristoteles'i incelemek için gönlünde şiddetli bir istek duyuyor. Derhal bütün çalışmaları, Stageiralı'nın felsefesini ve özellikle, henüz arapça çevirile-

(1) §37.

(2) *Albertus Magnus*, Bollstædt kontu 1200' e doğru Schwaben'de doğdu; Almanya'da tarikatının başkanı oldu, 1280' de Köln'de öldü. — *Opera*, bas. P. Jammy, Lyon, 1651 (21 c. in-fol.).— D'Assailly, *Albert-le-Grand*, 1870.

(3) 1274' te öldü. — *Lombardia'lının Hikmetleri üzerine yorumlar*'ın Saint-Victor mistikleri zihniyetinde düşünülmüş bir *Itinerarium menits in Deum*'un, vb. yazarı; Strasburg, 1482, Roma, 1588 ve d. vb. basımları.

(4) *Opera omnia*, 1570 (18 c. in-fol.); Venedik, 1594; Anvers, 1612; Paris, 1660; Venedik, 1787; Parma, 1852. — Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1858. — Chacheux, *De la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1858. — K. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, 3 c. 1858. — Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 c., 1910. — Unvanı *doctor angelicus, Okulun meleği*'dir.

ri üzerinden yapılan latince çevirilerinden başka bir şey bulunmıyan *Fizik*'ini ve *Metafizik*'ini hıristiyan Batıya tanıtmak amacını güdüyor. Daha sonra yarımadaya dönerek orada, 1274'te, henüz 50 yaşında iken ölüyor.

O, Aristoteles'in metafiziğine dair bir dizi kitap yazarak felsefeyi zenginleştirmiştir *(Opuscula de materiae natura, de ente et essentia, de principiis naturae, de principio individuationis, de universalibus*, vb.*)* ve *Summa theologiae*'si, yavaş yavaş Lombardia'lı Pierre'in *Hikmetler*'ini gölgede bırakarak, Kilisenin dogmatik öğretiminin temeli olmuştur.

Tomas felsefesinin, Lykeion'un doktrinlerini sadakatle tekrar etmekten başka emeli yoktur ve esasından ziyade onlara verdiği yeni-latin (néolatine) şekliyle ilgi çekicidir; çünkü felsefe dilimiz kısmen ondan gelmektedir.

Tam anlamıyle felsefenin veya ilk felsefenin konusu, varlık olarak varlıktır *(ens in quantum ens = to on e on)*. İki türlü varlık *(entia)* vardır: gerçekten öz olarak var olan varlıklar *(esse in re)* ve düşüncenin soyutlamalarından yahut inkârlardan başka bir şey olmıyan varlıklar: fakirlik, körlük, genellikle eksiklik gibi. Fakirlik, körlük, yoksunluk vardır; bunlar *entia*'dır (varlıklar, *onta*) fakat *essentiae* (öz, *ousiai*) [1] değillerdir. Özler, cevherler veya tam anlamıyle varlıklar *(essentiae, substantiae)* da basit yahut saf özlere ve form ve maddeden oluşan özlere ayrılırlar. Ancak *bir* basit öz veya saf form vardır: bu, Tanrıdır. Kalan her şey madde ve formdan oluşmuştur.

Madde ve form, her ikisi de, varlıklardır *(entia)*; formun *in actu* (fiil halinde), maddenin ise, henüz ancak *in potentia* (gizli güç halinde) olmasıyle bunlar birbirlerinden ayrılırlar. Genel bir anlamda, olabilen, imkân halinde bulunan her şey maddedir. Mümkün olan şey bir cevher veya bir âraz olduğuna göre, metafizik, *materia ex qua aliquid fit* (bir şeyin kendisinden yapıldığı madde) [imkân halinde cevhersel varlık. Örnek: insan menisi *materia ex qua homo fit* 'dir (insanın kendisinden yapıldığı madde), yani imkân halinde bir insan'dır] ile *materia in qua aliquid fit*'i (bir şeyin kendi içinde yapıldığı madde) [imkân halinde âraz. Örnek: insan *materia in qua gignitur, intellectus*'tur (içinde zekânın meydana geldiği madde)] birbirinden ayırır. *Materia ex qua*, kendiliğinde (en soi, bizatihen) mevcut değildir, *materia in qua*, bir ölçüde bağımsız süje olarak vardır *(subjectum)* [2]. Form, bir şeye varlık verendir [3]. Bir şey, bir cevher ya da bir âraz olduğuna göre, cevhersel bir form ya da ârızî bir form karşısındayız. Madde *(esse in*

(1) *Opusculum de ente et essentia.*
(2) bak. önceki not.
(3) *Opus de principiis naturae.*

potentia) ile formun *(esse in actu)* birleşmesi *generatio (ginesthai)*, bu da sıra ile cevhersel doğuş ya da arızî doğuştur. Bütün formlar, Tanrı müstesna, madde ile birleşirler, orada bireyselleşirler ve cinsleri, türleri, bireyleri meydana getirirler (1).

Yalnız formların Formu maddî olmıyarak kalır ve ne doğum, ne bozulma tanır. Bir form ne kadar çok mükemmellikten yoksunsa onu gerçekleştiren bireyleri o kadar çoğaltmaya doğru gider; ne kadar mükemmelse, bireyleşmelerini o kadar az çoğaltır; formların Formu, artık ayrı bireylerden oluşan bir tür değildir, fakat sinesinde şahıslar arasındaki farkların, özün birliği içinde durmaksızın eridikleri biricik bir varlıktır. Yalnız Tanrı, saf form *(actus purus)*, maddesiz ve dolayısıyle noksansız olduğundan (madde henüz olmıyan şey, yani, varlık eksikliği olduğundan), yalnız Tanrı eşyanın mükemmel ve tam zekâsıdır (2). O mutlak hakikata sahiptir, çünkü mutlak hakikat'*tır*. Gerçekten hakikat düşüncenin, objesiyle uygunluğudur. İnsanda bu uygunluk, hiçbir zaman aynılık olmaksızın, az veya çok olarak bulunur; Tanrıda, fikirler yalnız eşyayı tam olarak tekrar etmekle kalmazlar, bizzat eşyanın kendisi'*dirler*. İnsan bakımından, önce eşya *vardır* ve sonra insan onları düşünür: Tanrı bakımından düşünce, onları düşündüğü *için* var olan ve onları düşündüğü *gibi* var olan eşyadan önce gelir. Şu halde onda düşünce ile varlık arasında fark yoktur; ve bilgi ile objesinin aynılığı hakikatı meydana getirdiğinden, Tanrı hakikatın kendisidir. Onun hakikat olmasından var olduğu sonucu çıkar; çünkü hakikatın varlığını inkâr etmenin imkânı yoktur: onu inkâr edenler bile, haklı olduklarını iddia ederler ve böylece var olduğunu onaylarlar (3).

Tanrının varlığının kanıtlanması, felsefenin birinci ve bellibaşlı işidir; ama yaradanın başlangıçta insanlara kendini bildirmesi ve İsa'da kendini göstermesi olmasaydı, bu işi yapmak imkânsız, hattâ Tanrı fikrine yükselmek imkânsız olacaktı. İnsan zihninin çabalarını hakikî gayesine yöneltecek halde olması için, Tanrının bunu ona işaret etmesi, yani ta başlangıçta insanlığa kendi tecellisini göstermesi lâzım geldi. Felsefe ancak *ancilla ecclesiae* (kilisenin hizmetçisi) ve Aristoteles bilim alanında İsa'nın habercisi olduğu ölçüde, *ancilla Aristotelis* (Aristoteles'in hizmetçisi) olmak şartıyle meşrudur. Tanrının Kilisesi, bu dünyada her şeyin kendisine doğru gittiği gayedir.

Tabiat, içinde her derecenin, aşağıdaki derecenin *formu* ve yukarıdaki derecenin *maddesi* olduğu bir aşamalar dizisidir. Cisimlerin aşamalar dizisi insanın tabiî hayatında tamamlanır ve bu hayat da, daha yüksek bir hayatın,

(1) *Aynı eser*, b. 3 c.
(2) *Summa theologiae*, I, soru 4.
(3) *Summa theologiae*, soru 2, mad. 1.

Kilisenin gölgesinde gelişen ve, tabiî hayat dünyanın ekmeğiyle beslendiği gibi, onun kelâmı ve kutsal âyinleriyle beslenen mânevî hayatın temeli ve âdeta kumaşı olur. Şu halde tabiat düzeninin lûtuf düzenine (règne de la grâce), tabiî insanın hıristiyana, felsefenin ilâhiyata, maddenin kutsal şeye, devletin Kiliseye ve imparatorun papaya oranı, vasıtanın gayeye, taslağın tamamlanmışa, *potentia*'nın (gizli güç) *actus*'a (fiil) oranı gibidir (1).

Tabiat ve lûtuf düzenlerinin oluşturduğu evren, mümkün olan âlemlerin en iyisidir; çünkü Tanrı, sonsuz hikmetiyle âlemlerin en iyisini düşündüğünden, bu hikmete karşı gelmeden, daha az mükemmel bir âlem yaratamazdı. Mükemmelliği düşünmek ve mükemmel olmıyan bir âlem yaratmak, Tanrı'da bilmekle istemek arasında, eşyanın ideal prensibi ile gerçek prensibi arasında bir uygunsuzluk, inanca olduğu kadar düşünceye de aykırı gelen bir uygunsuzluk içerecekti. Şu halde tanrısal irade, kayıtsız bir irade değildir ve Tanrının özgürlüğü, arzu ve keyifle bir anlama gelmek şöyle dursun, zorunlulukla aynı şey olur.

Aksi görünüşlere rağmen, insan iradesi için de sorun böyledir. Nasıl zekânın kendi kendisi olmaktan çıkmadan uzaklaşamıyacağı bir prensibi (akıl) varsa, böylece iradenin de özgür olmaktan çıkmadan ayrılamıyacağı bir prensipi vardır: iyi. İrade *zorunlu olarak* iyiye doğru gider; fakat şehvet kötüye doğru gider ve böylece iradenin sonuçlarını felce uğratır. Kaynağı kayıtsız özgürlük veya seçme özgürlüğünde değil, fakat şehvette olan günah buradan gelir (2). Keyfî önceden takdir (prédestination arbitraire) değil, ahlâkî önceden belirleme (prédétermination morale) vardır, çünkü bizzat Tanrının iradesi akla tâbidir. Tanrıyı da kapsamına alınca, determinizm, Augustinus'un ilâhiyatında vicdanı inciten niteliğini kaybediyor.

Thomas'ın sistemi, aynı zamanda katolik metafiziğinin gelişmesinin en yüksek noktasını ve çöküşünün başlangıcını gösterir. Bu doktordan önce skolastik felsefesi, bitkinlik alâmetleri gösteriyordu; onda, bu felsefe kalkınıyor ve en tanınmış adları gölgede bırakan bir parlaklıkla parlıyor. Kiliseye ve onun menfaatlerine olan bağlılığı ile, katolikliğe hizmet için gösterdiği felsefî yetenekle, dogma ile Aristoteles'in şahsında cisimleşmiş felsefî hakikatın tam uygunluğuna olan inancıyle, Thomas, Augustinus ve Anselmus'dan sonra, hıristiyan dogmatizminin en mükemmel örneğidir. Fakat ne kadar ateşli olursa olsun, inancı artık, el sürülmemiş kanıların tazeliğine sa-

(1) Papanın yüksek yetkisini kabul eden bu doktrin «gibelin» (papalara karşı Almanya imparatorlarının tarafını tutan) Dante Alighieri'de (1265-1321) belâgatli bir düşman bulmakta gecikmedi. Bak. Ozanam, *Dante et la philosophie du XIIIe siècle*, Paris, 1845.

(2) *Summa theologiae, quaest*, 82. — *Contra gentiles*, 111.

hip değildir; bu daha ziyade, istenen bir inançtır, kendisine binlerce güçlük çıkaran düşünce ile savaşan enerji sahibi bir iradenin devamlı çabasıdır. Thomas devrinden başlıyarak, akıl ve katolik inancı, resmî ilâhiyat ve felsefe birbirinden ayrılıyorlar ve karşılıklı prensip ve menfaatlerinin farkına varıyorlar Daha uzun zaman felsefe ilâhiyata bağımlı olacaktır; ama bağımlı olmakla beraber, onun bundan sonra ayrı bir yaşayışı, kendine özgü bir faaliyet alanı vardır.

Tam anlamıyle felsefenin bu meydana çıkışı, Thomas'ın sağlığında kurulan dört Paris Fakültesinin teşkiliyle, âdeta resmî onayını almış oluyor. Skolastiğin çöküşü bu tarihte başlar. Bizzat ilâhiyatçılar ve onların başında Johannes Duns Scotus, bunu hızlantırmak işini üzerlerine alacaklardır.

§ 40 — Duns Scotus

Aziz Francesco tarikatında rahip, Oxford'da ve Paris'te felsefe ve ilâhiyat profesörü Johannes Duns Scotus, skolastiklerin en çalışkanı oldu. 34 yaşında öldüğü halde (1308) [1], eserleri (in-folio) on iki cilt teşkil etmektedir [2].

Felsefenin ilâhiyattan ayrı bilim olarak resmen tanındığını şimdi gördük. Duns Scotus zamanında, yani, XIII. yüzyılın sonuna doğru, bu o kadar böyledir ki felsefe şimdiden ilâhiyata ciddî bir muhalefet göstermeye cesaret ediyor. Gerçekten diyor, aklının tabiî araçlarla varamadığı bir bilimi, insanın tabiatüstü bir yolla elde etmek ihtiyacında olup olmadığını bilmek sorununda filozoflarla ilâhiyatçılar başka başka fikirdedirler. Böylece yalnız ilâhiyat olmıyan bir felsefenin varlığını değil, fakat bundan böyle filozoflarla ilâhiyatçılar arasına giren ayrılığı da görmüş oluyor.

Duns Scotus, hakikî skolastik olarak, iki taraf arasında, orta bir yerde bulunuyor. İlâhiyatçılarla beraber bir vahyin zorunlu olduğunu kabul edi-

---

(1) Doğduğu yer gibi doğduğu tarih de tartışma konusudur. Bu yer bazılarına göre Northumberland'da Dunston, bazılarına göre, İskoçya'da Duns, başka bazılarına göre ise, İrlanda'da Dun'dur.

(2) *Opera omnia*, Lyon, 1639. — Lombardia'lı Pierre hakkındaki çok önemli yorumu *(Distinctiones in IV libros sententiarum Opus Oxoniense)*, V.-X. ciltlerde bulunmaktadır. — Bak. Duns Scotus'un sistemi, Ritter, c. VIII ve Erdmann, c I. — Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus*, 1900. — K. Werner, *Joh. Duns Scotus*, 1881.

yor; fakat, tabiatüstü vahiy olmaksızın, insanın, *mutlak olarak*, Tanrı hakkında hiçbir şey bilemiyeceğini iddia etmekte, Augustinus'un haksız olduğunu filozoflarla beraber teslim ediyor; ilâhiyatçılarla beraber, Kutsal kitabın ve Kilise doktrininin, felsefî düşüncenin en yüksek kuralları olduğunu söylüyor; ama öbür taraftan, Kutsal kitabın otoritesine ve Kilise geleneğine, ancak *Kutsal kitabın* ve *Kilisenin doktrinleri akla uygun olduğu için* inanacak kadar filozof ve rasyonalisttir. Şu halde, onun gözünde en yüksek otorite akıldır ve kutsal metinler, ona göre, ancak başka yerden gelen, şartlı, nisbî bir otoriteye sahiptirler. Bu maksatla, kendisinden önce hiçbir skolastiğin yapmadığını yapıyor: Kutsal metinlerin inanılmaya lâyık olduğunu kanıtlamaya çalışıyor ve kanıtları seçerken açıkça iç kanıtları tercih ediyor (1).

Skolastik edebiyat daha iyi tanındığı zaman XIII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar serbest düşüncenin ilerlemelerini abartmaya, genellikle olduğundan daha az eğilim gösterilecektir. Yeni zamanın inkârlarını Reform'un hesabına geçirmek iddiasında olan tarihçiler, IX. yüzyılda katolik Scotus Eriugena'nın ebedî azabı inkâr ettiğini, XII. yüzyılda katolik Abaelardus'un Yunan filozoflarının doktrinlerinin eski Ahit'inkilere üstün olduğunu söylediğini, birçok katoliklerin, İsa'nın tabiatüstü doğuşuna ve yeniden dirilişine inanmayı reddettiklerini; gene bu yüzyılda, yani Reform'dan iki yüz yıldan fazla önce ve papalığın en kudretli devrinde, Thomas ve Duns Scotus'un, büyük diyalektik zahmetlerle, vahyin zorunlu olduğunu ve tanrısal Kelâmın inanılmaya lâyık olduğunu kanıtlamaya kendilerini mecbur gördüklerini, nihayet, o kadar itaatli, o kadar fedakâr, o kadar ortodoks olan bu Kilise doktorlarının, hıristiyanlık inançlarına, XVI. ve XVII. yüzyıl protestan ilâhiyatının ancak pek nadir örneklerini verdiği bir düşünce özgürlüğü kattıklarını bilmiyorlar veya bilmez görünüyorlar.

Thomist sistem panteizme yaklaştığı gibi, Duns Scotus'un felsefesi de açıkça pelagusçudur ve dominiken, bireysel özgürlüğü Tanrının en büyük şerefine feda ettiği halde; fransisken, bireyi ve irade özgürlüğünü, lûtfun (la grâce) zararına olarak yüceltmekle, Tanrıya aynı derecede önemli bir hizmette bulunduğuna inanır.

Tanrı ve Kilise ile beraber, Duns Scotus, mensup olduğu tarikata da hizmet eder. Ortaçağın büyük tarikatları protestanlığın teolojik partilerinin müjdecisidirler. Zamanımızda Roma ortodoksluğunun bölünmez birliğinde erimiş olan bu tarikatlar, bahsettiğimiz devirde, yalnız pratik mahiyette sorunlarda değil, fakat bize bugün hiç de ikinci derecede görünmiyen doktrin

(1) D. S., *In Magistrum sententiarum Proœmium.*

noktalarında da birbirlerine karşıt idiler [1]. Skolastik için, bu tarikatlar arasındaki rekabet, birçok kez, bir hayat unsuru oldu. Duns Scotus'un ve scotistlerin thomizme karşı savaşları, gerçekte her ikisi de Kilise içinde hâkim bir etki yapmak istiyen iki güçlü dinî topluluğun düellosudur. Bonaventura'dan frasiskenlere aksetmiş olan şeref, Albert ve Thomas'ın dominiken adlarının parlaklığı ile gölgede kalmış oluyordu. Bu şerefi kendi tarikatına vermekte büyük bir istek duyan Duns Scotus, thomizmin hatâları dediği şeyi meydana çıkarmaya ve çürütmeye çalışır. Tarikatının tamamiyle dogmatik ve öğretici olan ödevine sadık kalan Thomas, inancın ve lûtfun havarisi olmuştu. Aynı şekilde tarikatının ruhunu, canlı ve pratik dindarlık ruhunu almış olan Duns Scotus, işin, eserlerin, insan özgürlüğünün havarisi oluyor ve *ince doktor (docteur subtil)* ünvanını haklı çıkaran bir derin görüşle Thomas'ın eleştirisine girişiyor.

Zihnin irade üzerindeki üstünlüğünü kabul eden thomist determinizm, hakikî katolik felsefesinin görünüşlerine sahiptir. İradeyi mutlak bir prensibin boyunduruğu altında eğerek, bireyin gururunu ezer, kendi güçlerine olan güvenini yıkar ve ona hiçliğini gösterir. Ama sistemin temellerini meydana çıkarınca, bunların pek sağlam olmadıkları görülür. Gerçekten, o, bir yandan bizzat Tanrıyı, iradesi zekânın esiri olan bağımlı bir varlık yapıyor. Öbür yandan, bireyi aşağılamaktan daha fazlasını yapıyor: onun cesaretini kırıyor, onu ümitsizliğe yahut ahlâkî ilgisizliğe düşürüyor. Eğer Kilise bu sistemi kabul etse idi, muhakkak ve çarçabuk erdemin mâbedi ve azizlerin anası olmaktan çıkardı. Şu halde, zekânın *üstünlüğüne (primat)* karşı iradenin üstünlüğünü koymak [2] ve determinizmin yerine Aristoteles'in hakikî felsefesini ve hakikî düşüncesini: tanrısal ve insanî özgürlük doktrinini geçirmek gerekir.

Hakikî Tanrıyı Fatum'la veya yeni-platoncuların *yaratan tabiat*'ı ile karıştırmadan, thomistlerle beraber, âlemin, Tanrının özünün, zekâsının yahut iradesinin zorunlu ürünü olduğu kabul edilemez. Tanrı özgür olarak âlemi yarattı. Onu yaratmıyabilirdi. Kendisi tanrısal hareketlerin en yüksek prensibi olduğundan, iradesi hiçbir yüksek prensip tarafından buna sevkedilme-

(1) Şimdi görüldüğü gibi, bu şekildedir ki özgürlük ve lûtuf sorunlarında, Thomas ve dominikenler augustinusçudurlar. Duns Scotus ve fransiskenler pelagusçudurlar; sonuncular «Immaculée conception» (Meryem'in ilk günahtan kurtulmuş olan gebeliği) tarafını tutarlar, diğerleri aksi tarafı; birinciler İsa'nın kurban edilmesini, insanların günahları için lüzumundan fazla bir karşılık sayıyorlar; ikinciler bunda, Tanrının bunu böyle istediği için tam diye kabul ettiği *(acceptilatio)*, sadece nisbî bir karşılık görüyorlar.

(2) *Voluntas est superior intellectu* (irade zekâdan üstündür) *[Opus oxoniense*, II, dist., 52]. — Duns Scotus'un *volontarizm*'inin Thomas'ın *entelektüalizm*'ine oranı, *Pratik aklın eleştirisi* kantçılığının, *Saf aklın eleştirisi* kantçılığına, Schopenhauer'ın *panteizm*'inin, Hegel'in *panlojizm*'ine oranı gibidir.

mişti. Âlemin varlığı, zorunlu olmak şöyle dursun, Tanrının özgür iradesinin özgür sonucudur (1). Şu halde Abaelardus'un, Tanrının ancak yarattığını yaratabileceğini, ve yarattığını zorunlu olarak yarattığını iddia etmesi haksızdır ve Thomas'ın, âlemin mümkün olan âlemlerin zorunlu olarak en iyisi olduğunu söylemesi yanlıştır. Tanrı, bütün yaratabildiğini ve yaratmasını bildiğini yaratmaz, yalnız varlığa çağırmak istediğini yaratır.

Her şeyin ilk nedeni olan tanrısal irade, bundan dolayı da yaratılmış zihinlerin en yüksek kanunudur. İyi, doğru, ahlâkî kanun, ancak Tanrı tarafından istenilmiş olmak itibarıyle mutlaktırlar; eğer tanrısal iradeden bağımsız olarak mutlak olsa idiler, Tanrı, kudretinde, kendine tâbi olmıyan bir kanun tarafından sınırlanmış bulunacağından, artık ne mutlak özgürlük, ne de dolayısıyle en yüksek varlık olacaktı. Gerçekte, iyi, ancak Tanrı onun böyle olmasını istediği için iyidir (2). Mutlak özgürlüğünün sonucu olarak Tanrı, Musa kanunu yerine İncil'inkini koyduğu gibi, bizi bugün yöneten ahlâkî kanun yerine yeni bir kanun koyabilirdi; özellikle, iyi yolda olmaktan geri kalmaksızın, bizi onu yerine getirmekten bağışık tutabilirdi —ve birçok hallerde hakikaten bunu böyle yapmadığını kim biliyor?— Âlemin idaresinde olduğu gibi yaratılmasında da, o, özgürlüğünden başka kural tanımaz. Ve o, isterse ahlâk kanununun şu veya bu kuralını yerine getirmekten bizi bağışık tutmakta özgür olduğu içindir ki, Kilise de bağışıklıklar vermek hakkına sahiptir. Bütün şeylerde olduğu gibi bu noktada da Tanrı eğer en yüksek özgürlük değilse, Thomas'ın istediği gibi, iradesi yüksek hikmeti tarafından mutlak olarak belirlenen varlıksa, bağışlama hakkı ne oluyor?. Ve, Tanrı gibi insan da özgürdür; Düşme, özgürlüğü ondan almamıştır; o, *formel* özgürlüğe sahiptir, yani istiyebilir veya istemiyebilir, *maddî (matérielle)* özgürlüğe sahiptir, yani A'yı istiyebilir yahut B'yi istiyebilir (seçme özgürlüğü yahut kayıtsız özgürlük).

Augustinus'a taban taban zıt olan bu doktrinler, pelagusçu eğilimlerini aksettirdiği ve teşvik ettiği Kilisenin hoşuna gitmemezlik edemezdi. Ama bunlar bir tehlike saklıyorlardı ve Duns Scotus'u azizleri arasına koymamış olan Kilise, bunu anlamış görünüyor. Bireysel özgürlük üzerinde bu kadar çok ısrar etmekle, ince doktor, yüzyıldan yüzyıla büyüyerek nihayet dinî vicdanın serbestliğini ve Kilise geleneğinin, inanç ve bilim sorunlarında en yüksek otorite olmaktan çıktığını ilân edecek olan yeni bir prensip, otorite aleyhinde bir güç ortaya koymuş oluyordu. Gene, Kilisenin bayrağı olan realist ve rasyonalist sisteme sadık kaldığını söyliyerek övünmekle beraber, Duns Scotus, evrenseller konusunda nominalizme ve ampirizme yaklaşıyor.

(1) Sözü geçen eser, k. 39, soru 1.
(2) *Aynı eser*, dist., 44.

Aslında bütün sempatisi birey içindir, çünkü kendisi irade tarafını tutmaktadır ve eğer akıl herkeste ortak ise, bireyi birey yapan iradedir. Bireyleşme (l'individuation) onun en sevdiği problemdir. Çağdaşı Gand'lı Henri Gœthals [1], Champeaux'lu Guillaume gibi, bireyleştirici (individuateur) prensipte sadece bir inkâr gördüğü ve Thomas bunu maddede (yokluk) bulduğu halde, Duns Scotus bunun pozitif prensip olduğunu söylüyor ve buna *haecceitas* adını veriyor. Birey, ona göre, ikisi de pozitif ve gerçek olan iki prensibin birleşmesi sonucudur: *quidditas* (evrensel veya aynı bir türün bireylerinde ortak olan tip) ve *haecceitas*, bireysellik prensibi yahut bireyler arasındaki fark. Realite, ne *haecceitas'dan* ayrılmış *quidditas*'da, ne *quidditas*'dan ayrılmış *haecceitas*'da değil, fakat ideal ve reel iki prensibin birleşmesinde, yani bireydedir.

Bireysel özgürlük ve *haecceitas* doktrinleriyle, Duns Scotus, tilmizi Ockham'ın nominalizm'ine yol açıyor. Âraz (accident) olan yaratma doktriniyle, bilimle Kilisenin otoriteci rasyonalizmi arasındaki ayrılığı ve yeni zaman ampirizminin başlamasını çabuklaştırıyor; çünkü, eğer tabiat kanunları ve bizzat ahlâk kanunu mümkün (contingentes) iseler, her bilim ve bizzat ahlâk, üstünde yükselebileceği biricik temel olarak, deneye başvurmak zorundadır. Metafizikte, iradeyi birinci sıraya ve aklı ikinci sıraya koymak, metot olarak, usavurmayı gözlem ve deneye tâbi kılmak demekti. Ve Duns Scotus yalnız bilimle dogma arasındaki ayrılığı çabuklaştırmakla kalmıyor, fakat, *Quaestiones subtilissimae*'sinde, doğuştan (innées) fikirleri inkâr ettiği ve ruhun ölmezliğini ve Tanrının varlığını kanıtlamanın bilim bakımından imkânsızlığını söylediği vakit, bu ayrılık artık olmuş bitmiş bir olay gibi görünüyor.

B. — NOMİNALİST PERİPATETİZM

§ 41 — Nominalizmin yeniden ortaya çıkması. Durand, Ockham, Buridan, D'Ailly

Beauvais'li Vincent'ın, Aquino'lu Thomas'ın ve Duns Scotus'un konseptüalizm'i, nominalizme pek uzak değildi. Duns Scotus'un yarı realizmi bile, Champeaux'lu Guillaume'un doktrininden fazla Roscelin'inkine benzer. Önce Thomas'ın tilmizi olan, sonra Duns Scotus'un etkisi altında kalan Guillaume Durand de Saint-Pourçain [2] şu tezi ortaya atarak nominalizm'e

(1) 1271-1293, *Quodlibeta theologica*, Paris, 1518. *Summa theol., ay. es.*, 1520; Ferrare, 1646.

(2) Auvergne'de doğdu, 1332'de öldü, Meaux piskoposu. — *Commen. in mag. sentent.*, Paris, 1508; Lyon, 1568.

daha çok yaklaşır: *Var olmak, birey olarak var olmaktır.* Nihayet, Locke'un hemşerisi ve müjdecisi fransisken William of Ockham [1], saçma bir sistem olarak gördüğü realizme savaş açıyor. Realistlere göre —diyor— evrensel, aynı zamanda farklı birçok şeylerde bulunamaz; şu halde evrensel bir şey, bir realite *(res)* değil, birbirine benziyen birçok şeyleri göstermeye yarıyan sadece bir işaret, bir kelimedir *(nomen)* ve gerçek olan ancak bireydir [2].

Bu radikal nominalizmin zorunlu sonucu, evrenseli ve zorunluyu konu olarak alması dolayısıyle, bilim hakkında şüpheciliktir. *Tabiî olarak*, bizim için görülebilen ve bilinebilen realite ancak bireysel ve mümkün olandır. Şu halde, metafiziksel iddiaları bulunan her bilim karşısında, Ockham, Protagoras'ın şüphesini kendine siper eder, ve en yüksek bilim, yani ilâhiyat da onun şüpheci eleştirisinden asla kurtulamaz. Hocasının vaktiyle okuttuğu şeylerle aynı fikirde olarak, Tanrının varlığının ve birliğinin kanıtlanamaz olduğunu söylüyor [3]. Ontolojik kanıt ve kozmolojik kanıt ona aynı derecede zayıf görünüyor ve bir ilk nedenin varlığının zorunluluğu hipotezi, daha az muhtemel olmıyan sonsuz bir neden ve sonuç dizisi hipotezini aklın kolaylıkla kendisine karşı ileri sürebileceği bir hipotez —sırf bir hipotez— gibi geliyor ona. Şu halde, ona göre, aklî veya bilimsel ilâhiyat mümkün değildir. Böylece, Origenes'lerin, Augustinus'ların, Anselmus'ların, Thomas'ların bu bilimiyle birlikte bizzat skolastiğin kendisi, onun eleştirisi altında, boş birtakım hipotezler derekesine iniyor. Bilim Tanrıya özgüdür ve insan için inanç vardır.

Kilisenin doktorları spekülasyonlarının boşluğunu anlasınlar ve pratik hakikatın tercümanı, imanın yapıcıları olsular! Kilise boş bir dünya biliminden vaz geçsin! Dünya şeyleriyle temas sonucunda ona nüfuz eden dünyevî unsurlardan vazgeçsin, kendi kendini ıslah etsin ve havariler çağının basitliğine, saflığına, kutsallığına dönsün! Eğer Güzel Philippe ile papalık arasındaki anlaşmazlıkta, Ockham kıralın tarafını tutuyorsa; eğer Fransa'dan kaçarak, kendisi de İsa'nın vekili ile kavga halinde bulunan Bavyeralı Ludwig'in [4] hizmetine girmek istiyorsa, bu, onun tarafından Kiliseye karşı düşmanlık, ne de hattâ ilgisizlik demek değildir. Aksine, Francesco tarikatından olmak-

(1) 1343' te öldü. — *Quodlibeta septem*, Strasb., 1491. *Summa totius logicæ*, Paris, 1488; Oxf., 1675. *Quæstiones in libr. physic*, Strasb., 1491. *Quæstiones et decisiones in quatuor libr. sent.*, Lyon, 1495. — *Centilogium theol.*, Lyon, 1496. — *Expositio aurea super totam artem veterem*, Bologna, 1496.

(2) Ockham, *In l. I sententiarum*, dist. 2, quæst. 8.

(3) Ockham, *In l. I sentent.*, dist. 2. quaest. 4. — *Centilogium theologicum*, b. 1.

(4) Ludwig'e söylenilmiş olan şu sözü ona izafe ediyorlar: *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo* (Sen beni kılıçla savundun, ben seni kalemle savundum).

la, mânevî anasını derinden seviyor ve sevdiği için, onu büyük, kutsal, dünyanın bozucu etkisinden uzak görmek istiyor ve papalığın, Avrupa devletlerine ait dünya işlerine karışmasını doğru bulmuyor. Bu noktada, papanın düşmanlarına elini uzatmaya onu mecbur eden şey, Kiliseye olan sevgi ve bağlılığıdır.

İnançla bilim arasındaki birliği tehlikeye düşürmekle kalmıyan nominalizm, aynı zamanda Kiliseyi dünyaya bağlıyan on yüzyıllık bağı koparmaya çalışıyor. Onun yeniden meydana çıkması yalnız skolastiğin sonunu göstermekle kalmıyor, fakat artık kıralların başarıyle direndikleri papalık kudretinin çöküşü zamanına rastlıyor. Kendisi Kilisenin iyiliğini istediğinden son derece emin olan Ockham'ın nominalizmi, sonuç olarak, her felsefe gibi, zamanının hâkim uğraşını yansıtan bir aynadır: lâik kuvvetler, devletler, milletler, diller, entelektüel kültür, sanatlar, bilim, felsefe için, hıristiyan Roma'nın boyunduruğundan kurtulmak zorunluluğu. Sezar gelenekleri mirasçısının, Avrupa'ya kabul ettirdiği siyasî, dinî, ve edebî birliğe karşıt olarak, millî hayatın ve yeni çağ dillerinin ilk gelişmeleri, nominalizmin yeniden ortaya çıkmasıyle başlar. Şu halde, nominalizm, Kiliseye derin bir bağlılık ve bilimi küçük görecek kadar tekelci bir dindarlık görünüşü altında, katolikliğe düşman bir sürü eğilimi gizliyordu ve Kilise onu, yüz yıl önce Aristoteles'in sistemini karşıladığı gibi karşıladı: yani mahkûm etti. Ama bu kez de rafızîlik, susturmak mümkün olmıyacak derecede derin kökler salmış, devrin eğilimlerine uygun gelmişti.

Durand'ın ve Ockham'ın doktrinleri, XIV. ve XV. yüzyılları dolduran, üniversiteleri hakikî savaş meydanlarına çeviren —mecazî anlamda değil— ve ancak Rönesans ve Reform zamanında durulan realistlerle nominalistler kavgasının başlangıcı oldu. XIV. yüzyılda realizmin, onu bilim ve felsefe namına savunan Walter Burleigh, onu inanç adına muhafaza eden ve Ockham'ı pelagusçulukla suçlandıran Canterbury başpiskoposu Thomas Bradwardine [1], karşıt doktrinleri uzlaştırmaya çalışan Strasburg'lu Thomas [2] ve Heidelberg Üniversitesi birinci rektörü Marsilus d'Inghen [3] gibi seçkin taraftarları oldu. Fakat o, konseptüalizm şekli altında bile, ancak spekülatif zihinleri kendine çekiyordu; açık ve sarih bir doktrin olan nominalizm, ortak duygu (sens commun) denen şeye gittikçe kendini kabul ettiriyordu. Realist partisinin ve bu partinin kendi dâvasından yana çekmeyi başarmış olduğu hükümetin inatçı direnişine rağmen, Ockham'ın doktrini, Jean Buridan [4] ta-

(1) 1349' da öldü.
(2) 1357' de öldü.
(3) 1396' da öldü.
(4) 1360' a doğru öldü. — Şu eserleri vardır: *Summula de dialectica*, Paris, 1487; *Comp. logicae*, Venedik, 1480, ve gerek Paris'te, gerek Oxford'da basılan Aristoteles'e ait bir dizi yorumlar.

rafından ustalıkla okutulduğu ve Fransa kartalı Pierre d'Ailly [1] tarafından dogmatik yönde az çok değiştirildiği Sorbonne'da nihayet kabul edildi.

Nominalizm, bayrağı altında ıslahatçı eğilimleri gizliyordu ve galip gelmeliydi.

§ 42 — Skolastiğin çöküşü — Tabiata ve deneysel bilimlere karşı ilginin uyanması — Roger Bacon — Mistisizm

Nominalist Pierre d'Ailly boş yere Ockham'ın vardığı sonuçları eleştiriyor; boş yere şüpheciliğin ortadan kaldırdığı bir varlık nedenini böylece skolastikte muhafaza etmeyi umuyor. Skolastiği meydana getiren unsurlar arasındaki birlik, çaresi olmıyan bir tehlikeye düşmüştü. Ockham, Buridan, Gabriel Biel [2] şüphesiz yalnız metafiziğe karşı şüpheci idiler; fakat Tanrı, tanrısal takdir, düşüş, kurtarma, dirilme, son hüküm hakkında hiçbir şey *bilemiyeceğimizi* ve bütün bu doktrinlere *inanmakla* yetinmemiz gerektiğini söylemekle, bunları kesin olmıyan, şüpheli bir hale koyuyorlar ve istemiyerek, ortodoks aleyhtarlığını teşvik ediyorlar. Onların zihninde inanç kendini bilimden ayırmıştır; Kiliseye daha az bağlı başka düşünürlerde, akıl gittikçe inançtan vazgeçecektir. Böylece 1347'de, Cîteaux tarikatından Jean de Mercuria (Méricourt): 1) âlemde meydana gelen her şeyin, kötünün ve iyinin, tanrısal irade tarafından yapıldığını; 2) günahın bir kötülük olmaktan çok bir iyilik olduğunu; 3) dayanılmaz bir iğvaya (tentation) kapılan kimsenin asla günah işlemediğini söylediği için mahkûm oldu. Gene böylece 1348'de, bir ilâhiyat başölyesi, Nicolas d'Autrecourt, Sorbonne'a aşağıdaki tezleri sunmaya cesaret ediyordu: 1) eğer Stageiralı'yı ve yorumcularını bir tarafa bırakıp tabiatı incelemeye koyulsaydık, kolayca ve çarçabuk kesin bir bilime varabilecektik; 2) Tanrıyı en yüksek varlık olarak pekâla düşünürüz, ama böyle bir varlığın var olup olmadığını bilemeyiz; 3) evren sonsuz ve ezelîdir; çünkü yokluktan varlığa bir geçiş düşünülemez. — Serbest düşüncenin bu görünüşleri henüz nadir, ama o ölçüde gürültülü idi.

Spekülatif felsefeye ve onun skolastik aleyhindeki çalışmalarına, kuvvetli bir yardımcı gelip katıldı: Aristoteles'in fiziğe ait eserlerinin incelenmesi ve arap okullarının gittikçe artan etkisiyle deneysel bilimlere karşı uyanan ilgi. Hıristiyan Okul'un öğretisi, sadece diyalektik ve formel idi; zihni münakaşaya alıştırıyor, ama boş bırakıyordu. Daha XIII. yüzyılda, Oxford'da profesör fransisken rahip Roger Bacon [3], bunun büyük eksikliğini

---

(1) 1425'te öldü. — *Questiones super quatuor l. sent.*, Strasb., 1490. *Tractatus et sermones*, 1490.

(2) Tubingen'de profesör, 1495'te öldü.

(3) *Doctor mirabilis*, 1214-1294.

anladı ve bu öğretime bilimleri katarak, onu ıslah etmek projesini tasarladı. Bütün servetini feda ettiği yirmi yıllık bir araştırmanın sonucu olan üç eseri, *Opus majus* (1), *Opus minus* ve *Opus tertium* (2) Ortaçağın en önemli bilim âbidesidir. Yalnız skolastikteki kelime kavgalarının boşluğu, tabiatı gözlemlemenin ve dilleri incelemenin gereği üzerinde ısrar etmekle kalmıyor; fakat deneysel metodun tamamlayıcısı olarak matematik dedüksiyonun büyük önemini, XVI. yüzyıldaki adaşından daha iyi anlıyor. Fazla olarak, bilimi ve özellikle ışık bahsini (optik) yeni ve feyizli teorilerle zenginleştiriyor. Fakat 1267'de, *Opus majus*'un yayımlandığı dönemde, bilimsel ıslahatın henüz vakti gelmemişti. Roma sarayına sunulan bu plan, öğretim düşmanı tarafın entrikaları yüzünden suya düştü ve Roger'ye on iki yıl hapse mâloldu. Ortaçağın en açık görüşlü kafası olan bu zihnin skolastikçilik tarafından kurutulmuş bir toprağa attığı tohum, ancak üç yüzyıl sonra filiz verdi.

Bacon'un yüksekliğine varmaksızın, fakat anlamlı bir tercihle, Büyük Albert de (§38), yüzyılının ve bizzat kendisinin büyü ile bir saydığı tabiatın incelenmesi işine kendini veriyor. Aynı devirde garip bir şahıs, aynı zamanda ilâhiyatçı ve natüralist, misyoner ve saz şairi Palmalı dom Raymundus Lullus (3), *ars magna* dediği evrensel bir metot sayesinde Arapların bilimini yaymaya çalışıyor. Birçok yazılarda toplanan doktrini kendisine gelecek yüzyıllarda, büyük uğraşları altın taşının (la pierre philosophale) ve altın yapılmasının keşfi olan heyecanlı taraftarlar kazandırıyor. Bu çocukça iş sayesinde, zihin yavaş yavaş realitenin gözlenmesine dönüyor ve tabiatta, Aristoteles'den daha az önemli olmıyan bir inceleme konusu görmeye alışıyor; o kadar ki 1400'e doğru, Toulouse'da profesör Raymond de Sebonde (4), insanların eliyle yazılmış kitaplara, *Tanrının eseri olduğu için herkesin anlıyabileceği tabiatın kitabını* tercih etmek cesaretini gösteriyor.

Boş şekilciliği, realite hakkındaki bilgisizliği, ümitsizliğe düşüren hareketsizliği ile resmî felsefe, Kilise Aristoteles'inin boyunduruğundan bıkmış,

---

(1) Jebb bas., Londra, 1833, in-fol.

(2) *Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, J.-J. Brewer bas., Londra, 1859. — E. Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, d'après des textes inédits*. Bordeaux, 1861. — K. Werner, *Die Psychologie. Wissenschaftslehre U. Erkenntinslehre des Roger Baco*, 1879.

(3) 1234-1315. — Raymundi Lulli, *Opera*, Strasb., 1508. — *Opera omnia, bas. Salzinger*, Mayence, 1721 ve d. — Bak. Helfferich, *Raymundus Lutlus ve Katalonya edebiyatının kaynakları* (alm.), Berlin, 1858, ve Erdmann, c. I, §206.

(4) 1436'da öldü — Raimundi *liber naturoe sive creaturarum (theologia naturalis)*, Strasb., 1496; Paris, 1509; Sulzbach, 1852. — Kleiber, *De Raimundi vita et scriptis*, Berlin, 1856.

ilerlemeye ve özgürlüğe susamış olan düşünceyi karşısında bulunuyordu; büyünün ilkel şekli altında, gelecekteki büyüklüğünü müjdeleyen tabiat bilimi onun düşmanı idi; nihayet, ruha besleyici bir gıda ve hıristiyan hayatına iyiye doğru ciddi bir hamle vermekteki iktidarsızlığı ile bu felsefe, dinî duyguya ve mistik dindarlığa aykırı geliyordu. Mistisizm, yüzyıllarca spekülasyonun müttefiki olmuştu: politeist ve hıristiyan yeni platoncularda, Scotus Eriugena'da, Hugues ve Richard de Saint-Victor'da, Bonaventura'da, usavurmanın soğuk bölgelerini bir güney rüzgârı gibi ısıtmış, eşyanın esaslı birliğine ait seziş vasıtasıyle diskürsif düşüncenin küçüklüklerine karşı reaksiyonda bulunmuş, *fides* QUÆ *creditur*'dan çok *fides* QUA *creditur* üzerinde, inancın konusundan çok, sübjektif olay ve ruhun hayatı olan inancın kendisi üzerinde israr ederek, fanatik bir ortodoksluğun dar çerçevesini genişletmişti; fakat skolastik, şekle ait sorunlara ve sonuçsuz tartışmalara daldıkça, onunla savaşmak üzere ondan ayrıldı.

Bernard ve Gauthier de Saint-Victor gibi bazı mistikler, diyalektikte Kilisenin inancı için bir tehlike gördüklerinden, ona düşman oluyorlar. Bu husta daha az dikkatli, ama Tanrıya varmaya aynı derecede arzu gösteren başkaları, dinî duygunun şiddetiyle, panteist düşüncenin en uç sonuçlarına kadar sürükleniyorlar. Onların gözünde, diyalektik, içinde ruhun Tanrıya varacak yerde ondan uzaklaştığı ve onu kaybettiği bir lâbirenttir. Duyguyla doğruca ona gidiyorlar; kalbin bir hamlesi, onları düşüncenin engelleri üstünden aşırtıp, bireysel bilinçleriyle Tanrının bilincinin birleştiği eşyanın merkezine ve varlığın ocağına götürüyor. Bazılarına ruhun bu sezgisi yetiyor ve sanki büyülenmiş gibi birdenbire en yüksek isteklerini gerçekleştiriyor. Köln Dominiken başkanı ve panteist mistiğin tam örneği Eckart [1] böyledir. Diğerleri, Tanrıyla birleşmeyi gaye edinmekle beraber, Tanrının sevgisine, hıristiyan *nirvana*'sının zorunlu şartları olan iyilik iradesini ve ahlâkî mücadeleyi katarak, ancak uzun ve güç çalışmalar sayesinde buna varacaklarını iddia ediyorlar. Bunlar, bu yeni unsuru nominalizmin tamamıyle pelagusçu etkisine borçlu olan Köln ve Strasburg'da dominiken vaiz Jean Tauler'ler [2], Jean Wessel'ler [3], *Imitation*'un yazarı olduğu sanılan Thomas a Kempis'lerdir [4]. Bu etki, mistisizmi, ahlâkî çilecilikten (l'ascétisme moral) başka bir şey olmıyan ve özü bakımından cermen mistisizminden ayrılan Paris üniversitesi şansölyesi fransız Jean Gerson [5] ve rektörü Nicolas de

(1) 1300' e doğru öldü. — Bak. Ch. Jundt'un monografi'si.
(2) 1361' de öldü.
(3) 1489' da öldü.
(4) 1471' de öldü.
(5) 1429' da öldü. — Bak. Ch. Schmidt, *Essai sur Jean Gerson*, Strasb, 1839.

Clémangis'te [1] daha bellidir. Fakat bu farklı şekiller altında, skolastik aleyhtarı ve ilerleme taraftarı olan aynı bir eğilim kımıldanmaktadır.

§ 43 — Edebî bilimlerin Rönesansı

Şimdi söz ettiğimiz ilerleme unsurlarından herbirine, çok büyük bir önemi olan ve reform zihniyetine kesin bir hamle veren birtakım tarihî olgular karşılık olmaktadır. Serbest düşünce, Yunan göçünün meydana çıkardığı ve matbaanın icadının, tam sırasında, elde edilmesini kolaylaştırdığı Antik çağın şaheserlerine büyük bir istekle el uzatıyor. Pusulanın ve teleskopun icadı fevkâlede işine yarayan bilimsel zihniyet ve natüralist eğilim, Amerika'nın ve güneş sisteminin keşfini başarıyor ve bu yeni ve sonsuz ufukların temaşasında, skolastik için ve Kilisenin otoriteci sistemi için gittikçe tehlikeli olan bir gayret ve güven buluyor. Aynı zamanda dinî duygu, XV. yüzyıldaki edebî uyanışın müjdelediği, XVI. yüzyılın büyük reform hareketinden kuvvet alıyor.

Eski âlemin harabeleri ortasında ayakta kalmış olan Bizans hükûmetinin koruması altında, Yunan yarımadası, eski çağın edebî ve felsefî geleneklerini, klasik incelemelerin zevkini, Platon'un ve Aristotoles'in büyük adlarının sevgisini, eskimiş ve ukalâca şekiller altında saklamakta idi. Batıda yunancanın yanlız ölü değil, fakat aşağı yukarı bilinmiyen bir dil olduğu bir devirde, orada bu düşünürler, eserlerinin orijinal metninden inceleniyordu; onlar bir yeni ibadetin konusu yapılıyor ve aşılmaları konusunda duyulan aciz yüzünden, daha çok takdir ediliyorlardı. Bu iki yıldız Bizans ve Atina göklerinde parladıkça, bilgince incelemeler zevki ve serbest düşünce Yunanistan toprağında kaybolamıyor ve imparatorların teolojik ukalâlıklarına rağmen, orada saklanıyordu. Şu halde Doğunun Batıya etkisi, her şeye rağmen iyi ve özgürlük verici idi.

Belli bir ölçüde bu etki, haçlılar dönemine kadar çıkar. Tarihte o kadar sık görülen «talihin alaylarından» biri sonucu olarak, katolik Kilisesi, bu seferlerden umduğundan tamamıyle farklı meyvalar elde etti. Roma inancı adına doğuya saldırılmıştı, ama oradan rafızîlikler getiriliyordu. Doğu Kilisesini kendisine çekmek için XV. yüzyılın ilk yarısında Batı Kilisesinin gösterdiği boş çabalar, buna benzer sonuçlar verdi. Yunan Doğusu ile ilişkiye girerek onun, Batı için iyi, ama katolikliğin hiyerarşik eğilimlerine zıt olan etkisine uğradı. Daha önceki yüzyıllarda Kalabria'lı Barlaam ve Leontius Pilatus, sonra Dante, Petrarca ve Boccacio, İtalya'da Yunan edebî bilimlerinin zevkini benimsemişlerdi; fakat bunlar ancak 1438'den başlıyarak, Avrupa üzerine doğrudan doğruya ve feyizli bir etki yaptılar ve buna vasıta olan, Bi-

(1) 1440'ta öldü.

zans Kilisesi tarafından Floransa'ya yollanan bilginlerdir. İki Kilisenin barışmasına vasıta olarak kullanılmak istenilen bu bilginler, Doğunun, papalar imparatorluğuna yolladığı klasik uygarlığın misyonerleri oldular.

Yunan bilginleri daha çok olarak geldiler ve Bizans ve Doğu İmparatorluğu'nun son parçaları Türklerin eline düştüğü vakit (1453) bu, İtalya'ya hakikî bir doğu göçü halini aldı. Bu olay sonucunda, edebiyat, sanat ve felsefe bakımından İtalya, iki bin yıl önceki halini aldı; tekrar Büyük Yunanistan haline geldi [1]. Daha 1440'ta, Floransa meclisine gönderilen ve Cosmus de Medici'nin cömertliklerinin bu kentte alıkoymayı başardığı Yunan bilgini Georgios Gemistos Plethon [2], orada bir Platon Akademisi kurdu. Okulun yönetiminde ve propaganda işinde vatandaşı Bessarion [3] onun yerine geçti. Bu, Lykeion'un tilmizleri olan vatandaşları Gennadius, Theodor Gaza ve Trabzonlu Georgios'a karşı Akademia'yı savunuyor ve ortodokslar tarafından yardım gören peripatetetisyenlerin direnmesine rağmen, birçok İtalyanları Platon'un tarikatına çekiyor.

Yunan dili Dante'nin vatandaşları üzerinde dayanılmaz bir nüfuz icra ediyordu. Onu, İtalyan ırkını ayırt eden ateşli ihtirasla inceliyorlardı. Filoloji en esaslı bilim oldu. Venedik'li Ermolao Barbaro, Roma'lı Lorenzi della Valle, Angelo Poliziano, Bizans göçmenlerinin gayretli öğrencileri oldular. Eski edebiyatın sevgisi ve skolastik dilden nefret, Kilisenin kardinallerine, piskoposlarına kadar geçti. Kendisinde bir Bruno ve bir Descartes hamuru olan kardinal Nicolaus Cusanus (Cues yahut Küss [4]), skolastiğin yanlışları-

(1) Gerçekte, yarımadanın diğer kısımlarından daha uzun zaman Yunan İmparatorluğu'nun bir vilâyeti olarak kalan güney İtalya'da, Antik çağın bilim gelenekleri hiçbir vakit tamamıyle kaybolmamıştı; ve her ne kadar Monte Cassino, Salerno ve Napoli okulları şöhretlerini Normandialılara ve II. Friedrich'e borçlu iseler de, ilk başlangıçları şüphesiz norman ve cermen-arab devrinden daha önceye kadar çıkar (Daremberg, *Histoire des sciences medicales*, s. 259 ve d.). Bugün —veya hiç değilse eskiden— bilgisizlik ve taassup anlamına gelen memleket, Telesio'ların, Bruno'ların Campanella'ların, yani bilgi ve dinî hoşgörünün vatanı oldu (Lange, *Histoire du matérialisme*, I, s. 157).

(2) *Peri on Aristoteles pros Platonia diapheretai*, Paris, 1540. — *Nomon suygraphe* (parçalar C. Alexandre tarafından toplanmış ve A. Pellissier tarafından tercüme edilmiştir, Paris, 1858).

(3) *Adversus calumniatores Platonis*, Roma, 1469.

(4) Treves piskoposluğu dairesinde. — Asıl adı Krebs olan Cusanus, 1464 yılında öldü. *Eserleri* 3 c. in-fol. olarak yayımlandı. Paris, 1514. Kitaplarının en tanınmışı, *De docta ignorantia*, ilk ciltte bulunur. Astronomi ve matematik kitaplarını içeren ikincisi, onu bize, Copernicus'un ve takvimin ıslahının müjdecisi olarak gösteriyor. Tanrı-mutlak birlik ve *çelişiklerin mutabakatı (la coïncidence des contradictoires)* doktrini, Bruno'yu, Schelling'i ve Hegel'i hazırlar. — Bak. Richard Falkenberg. *Grundzüge d. Philos, des. Nicolaus Cusanus.*

nı açıkça eleştirmeye ve zihninde pythagorasçıların sayılar teorisiyle birleşen Platon felsefesini, eğemen olan sisteme her noktada tercihe değer bir sistem gibi tavsiyeye cesaret ediyor. Klasisizm dalgası ruhanî reisin tahtına kadar yükseldi; X. Leo'nun ve kâtibi Bembo'nun, Cicero'yu Vulgata'ya (Kutsal Kitap'ın latince çevirisi) ne kadar tercih ettikleri bilinir. Lâik bilginlerin, şairlerin, artistlerin düşüncelerinde olduğu gibi, Kilisenin yüksek ricalinin zihninde Virgilius'un ve Homeros'un dini, İsa'nın dini yerine, neşeli Olympos, ciddî Golgotha'nın (İsa'nın haça gerildiği dağ) yerine geçiyordu. Yehova, İsa, Meryem: Jüpiter, Apollon, Venüs oluyorlardı; Kilisenin azizleri, Yunanistan'ın ve Roma'nın tanrılarıyle karışıyordu; bir kelime ile, müşrikliğe (le paganisme) dönülüyordu.

Floransa Akademi'sinin öğrencisi Marsilius Ficinus [1], Bessiaron'un Platon lehinde açtığı savaşa devam ediyor. Ona göre, platonculuk, insan bilgeliğinin özü (la quintessence), hıristiyanlığın anahtarı ve katolik doktrinini gençleştirecek ve ruhanîleştirecek (spiritualiser) biricik etkili çaredir. Platon'u ve İskenderiyeliler'i yayımlayan, çeviren ve yorumlayan Marsilius Ficinus, Yeniçağ klasik filolojisinin ve aynı zamanda felsefî rönesansın babalarından biridir. Yanında aynı derece parlaklıkla, kont J. Pico della Mirandola'nın [2] adı parlamaktadır. O, yahudi kabbalasının, Platon ve Kutsal Kitap kadar önemli bir bilgelik kaynağı olduğuna inanmış olarak, Yunan dil ve edebiyatının incelenmesine ibraniceninkini katmaktadır. Filoloji ve kabbalistik incelemelere olan sevgisini, kendinden daha az yetenekli ve daha dar bir şekilde dindar yeğeni J. F. Pico della Mirandola'ya [3] ve öğrencisi Schwaben'li Johann Reuchlin'e [4] bırakıyor; bu sonuncusu, Almanya'ya döndüğü vakit, orada klasik filolojiyi ve ibranî filolojisini yaratıyor ve Hochstraten'le ve öğretim düşmanları (les obscurantins) ile savaşarak, vatanının mânevî kurtuluşunu hazırlıyor.

§ 44 — Yeni-platonculuk — Teozofi — Büyü

Yeni fikirlerin eski hurafelerle karışmasından, kısmen yeni pythagorasçı ve iskenderiyeci doktrinlerden kopya edilmiş garip teoriler doğdu. Fakat bu doktrinler Yunan düşüncesinin sonuna işaret oldukları halde, onların XV. yüzyıldaki türdeşleri, bu düşüncenin yeniden dirilmesinin müjdecileri

(1) Floransa'lı. 1433-1499. — *Il principe*, vs., yazarı, büyük politikacı ve İtalyan vatanseveri Nicolo Machiavelli'yi (1469-1547) meydana getiren gene Floransa ve edebî rönesans yüzyılıdır; bunun sistemi, *gaye vasıtaları mübah kılar (la fin justifie les moyens)* prensibine dayanır (siyasetle ahlâkın birbirinden ayrılması).

(2) 1463-1494.

(3) 1469-1533.

(4) 1455-1522.

ve âdeta felsefî ve bilimsel zihniyeti bağımsızlığa doğru yükselten basamaklar oldu. Bunlar teozofi kelimesinde özetlenirler. Teozofi, ilâhiyatla beraber tabiatüstü'ne (surnaturel) inanır ve felsefe gibi tabiata inancı vardır. O bir ikisi-arası (un entre-deux), ilâhiyatla sırf felsefe arasında bir tür geçittir. Bu henüz yeni çağın deneysel bilimi değildir; çünkü duyulur deneyin ve usavurmanın üstünde olan bir iç vahye dayanır. Gizli doktrinlere olan eğilimleri buradan gelir. Bu şekil altında kendisine görünen şeyi, yararlanmak üzere aç gözlülükle yakalar. Yeni-platonculuğun ve bunun yakın akrabası kabbala'nın [1], bunları Kutsal Kitap'a benzeten

---

(1) İçerikleri *Kabbalah* (gelenek, *kibbel*'den aldı) adını alan yazılar, esas doktrinleri itibarıyle, uğraştığımız devirden çok önceye kadar çıkarlar, fakat ancak Ortaçağın sonundan beri son şekillerini almışlar ve her halde hıristiyanlık tarafından bilinmişlerdir. Bunların başlıcaları, Amsterdam'da latince çevirisiyle beraber 1642'de basılan *Sepher jezirah* veya *Yaratış'ın kitabı (Livre de la création)* ve ilk kez Cremone ve Mantova'da 1559'da basılan *Sepher hazzohar* veya *Işığın kitabı*'dır *(Livre de la lumière)*. Pythagorasçı sayıcılıktan (arithmétisme) esinlenen *S. jezirah, tanrısal bilgeliğin 32 yolunu* yahut *Sephiroth* (daireler), yani, yaratıcı evrimin ve varlığın genel şekillerinin derecelerini ayırır. İlk on tanesi şunlardır: tanrısal Ruh, içinde her şeyin tohum olarak veya şekilsiz bir halde önceden bulunduğu ilk prensip; Ruhtan gelen nefes yahut can veren hava, su; Tanrının tahtı ve semavî ordusu, ateş; baş istikameti (zénith) ayak istikameti (nadir) ve (7-10) dört cihet noktası. İlk dört S, ruhî ve maddî âlemi oluşturan elemanları, kalan altı tanesi, onların mekândaki şekil ve dağılışlarını gösterirler. Bu on S (kutsal on) [la décade sacrée], kendisinden söz veya yaratıcı kelâm olarak çıktıkları Tanrıda ezeldenberi var olduğu şekliyle ideal âlemi oluştururlar (*Tekvin I,3*). Sonra gelen 22 tane, bu sözün teşkil edici elemanları olan alfabenin harflerine karşılıkturlar ve sonsuz değişen bir kombinezonla, gerçek âlemi, Çok-Yüksek'in mâbedini meydana getirirler. — Daniel'deki, XII, 3, adıyle *Zohar*, Kabbala'nın panteist görüşüne göre, iki kelimenin aynı anlama gelmesine rağmen, yalnız bir kozmogoni değil, aynı zamanda bir teogonidir; o bize, artık Tanrıdan ayrı olan bir âlemin doğuşunu değil, fakat tanrının doğuşunu gösterir. Gerçekten sonsuz varlık *(Ein Soph)* henüz ne Tanrı, ne de herhangi belli bir şeydir; onun hiçbir sıfatı yoktur, çünkü her sıfat bir belirleme, bir ayırma ve her ayırma bir sınırlamadır; o, varlığın çıkacağı Yokluk, yalnız bizim için değil, kendisi için de bilinmiyenlerin Bilinmiyenidir. Var olmak için, gelişmesi, belli olması, kendine sıfatlar vermesi, şekillere *(kelim)* bürünmesi lâzımdır. Kendi kendini doğuran varlığın birbirini izleyen görünüşleri *(sephiroth)* on tanedir (krş. Aristoteles'in on kategorisi) ve üç teslis ile bir de onları özetleyen ve on'u (la décade) tamamlıyan en yüksek Teslisi oluşturur: sonludan ayrılan Sonsuz, fikirleri meydana getiren Akıl (Aristoteles'in aktif zihni) ve onları düşünen Zekâ (pasif veya dişi zihin. İlk teslis, zihin âlemi); Lûtuf, Adalet ve onların sentezi, Güzellik (ikinci Teslis, ahlâk âlemi); Zafer (yayılma kuvveti?) Şeref (yerkaplama, nicelik?) Temel (ölçü, oran? Üçüncü teslis, maddî âlem); nihayet önce gelen dokuz sefiroth'un âhenkli sonucu, Krallık. Bunlardan herbirine eski Ahit'in Tanrıya verdiği adlardan biri ve sonuncusuna *Adonai* adı verilmektedir. Hepsine *Adam Kadmon*, örnek insan deniliyor, yani insan türü Evrenin, Tanrının veya tümüyle gerçekleşmiş Varlık'ın özetidir. — Bu ilâhiyat gibi, ona

Pico della Mirandola'ya ve onları *De verbo mirifico* (1) *ve De arte cabalistica* (2) adlı kitaplarında öven Reuchlin'e verdikleri heyecan buradan geliyor.

Teozofi, büyük sırrın derinliğine inmekle yetinmiyor; tabiatı bilmek ona yetmiyor; o Francis Bacon'un istiyeceğini istiyor; tabiata hâkim olmak, onu nüfuzu altına almak, kendine tâbi kılmak istiyor. Gizli bir doktrin ile eşyanın bilgisine varmak iddiasında olduğu gibi, gizli bir sanatla, esrarlı formüllerle, işlemlerle onları hükmü altına almayı başarabileceğini söyliyerek övünüyor. Bu, onun zorunlu olarak, büyüye veya teurji'ye (semavî ruhlarla ilişkiye girerek yapılan büyü) geçtiğini gösterir (3). Büyü, âlemin, tanrısal kuvvetlerin bir hiyerarşisi, yüksek etkin güçlerin emrettikleri ve aşağı etkin güçlerin itaat ettikleri, çıkan ve inen bir dizi halinde sıralanmış bir etkin güçler sistemi olduğunu söyliyen yeni-platoncu prensibe dayanır. Tabiata hâkim olmak ve onu isteklerine göre değiştirmek için, teozof'un ayaltı küresinin tâbi olduğu yüksek kuvvetleri özümsemesi gerekir; ve Aristoteles ve Ptolemaios bakımından, bu yüksek kuvvetler, semavî kudretler, yıldızlardaki etkin güçler (les agents sidéraux) olduğundan, teozofi'nin binbir zahmetle meydana getirdiği eserlerde astroloji esaslı bir rol oynar.

Platonculuğun, daha doğrusu pythagorasçılığın teurji ve büyü ile bu birleşmesi, Reuchlin'in öğrencisi ve skolastik dogmatizme karşı yazılan *De vanitate scientiarum* adlı kitabın yazarı olan Agrippa von Nettesheim'da (4); astrolojik hurafeler ve özgürlükçü fikirlerin garip bir karışımı olan doktrinleri, zamanın ortodoksları tarafından hıristiyanlık aleyhinde sayılan hekim

---

bağlı olan ruhlar bilimi (la pneumatologie) yahut cinler bilimi (la démonologie) ve antropoloji, sonuç itibarıyle tanınmıyacak derecede Plotinos'un, İamblikos'un, Proklos'un, Scotus Eriugena'nın doktrinlerine benzemektedir. Sistemin esasının gizlendiği ve bir çağdaşın dokunaklı deyimine göre, bazan insanın kendisini bir tımarhanede sandığı sihirli formüllerin ve doğu biçimi istiarelerin karanlık ve anlaşılmazlığı hakkında, okuyucuya yaklaşık bir fikir bile vermeye kalkışmıyacağız; bu esas, sonuç olarak, evrimci monizmdir ve bu iki kelime panteizm demek olduğundan, Kabbala'nın yazar ve saklayıcılarının bunu gizlemeleri anlaşılır; diğer taraftan bunun rafizîlik ve gizli bilim olarak Rönesans'ın serbest düşünürleri üzerindeki etkisi de takdir edilecektir. — Bk. Munck, *Système de la Kabbale*, Paris, 1842; *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859. — Ad. Franck, *La Kabbale ou la piholophie religieuse des Hébreux*, Paris, 1843.

(1) Basel, 1494.

(2) Haguenau, 1517.

(3) Kşr. §§25-26.

(4) Köln'de 1487'de doğdu. Grenoble'de 1535'de öldü.

ve seçkin matematikçi Hieronymus Cardanus'da [1]; «hayvanî akla çok üstün olan» iç ışığa inancı ve Kabbala sevgisini Pico della Mirandola, Reuchlin ve Agrippa ile paylaşan (Kabbala doktrinlerinin hıristiyanlıkla kaynaştığı düşüncesindeydi) İsviçre'li bilgin hekim Paracelsus denilen Theophrastus von Hohenheim'da [2] en tam bir şekilde şahıslaşmaktadır. Paracelsus'a göre, İsa'dan başkası olmıyan *Adam Kadmon*'dan, âlemin ruhu ve onun idare ettiği ruhlar ordusu, orman perileri, su perileri, toprak altı cüceleri, ateş perileri çıkmaktadır; tanrısal iradeye mutlak bir itaat sonucunda *Adam Kadmon*'la ve semavî zekâlarla birleşen kimse, hekimlerin en iyisidir ve her şeyin ilâcını, altın taşı'nı elde etmiştir. Bilimsel reformun bu müjdecileri, birçok boş inançla ve biraz da şartlatanlıkla, canlı bir realite duygusunu, skolastikliğe (küçümsemeleriyle yıkılmasına büyük ölçüde yardım ettikleri skolastiğe) karşı derin bir nefretle birleştirmektedirler.

45 — Aristoteles'e karşı Aristoteles yahut özgürlük yanlısı Peripatetisyenler — Stoacılar. Epikurosçular. Şüpheciler

Plethon ve Bessarion'un Platon dinini vaaz ettikleri sırada, gayretli peripatetisyen ve Floransa Akademisi'nin düşmanları Gennadius, Trabzon'lu Georgios, Theodor Gaza, İtalya'nın bilginler sınıfını Aristoteles metinlerinin incelenmesine alıştırdılar. Büyük filozofun diline alıştıkça hakikî Aristoteles'le skolastiğin Aristoteles'i arasında, hissedilir ayrılıklar olduğu kanısına varıldı ve Platon, Plotinos, Proklos, ateşli hayalgüçlerini kendilerine çekerken, Floransa Akademisi'nin mensupları kadar geleneksel felsefenin düşmanı olan pozitif zihinler, kötü incelenmiş ve kötü anlaşılmış Aristoteles'e karşı, yunanca metinlerin hakikî Aristoteles'ine başvurdular. Bundan sonra 1835'e doğru Hegel'in başına gelen şey Stageiralı'nın başına geldi. Kilisenin en sağlam temeli sayılan sistemin birçok esaslı noktalarda ondan ayrı olduğu görüldü ve resmî peripatetizme zıt olarak, büyük kısmı lâik unsurlardan oluşan özgürlük taraftarı bir Aristoteles okulu meydana geldi. Kilise karşısında tedbirli bir ihtiyat göstermekle beraber, onun kör bir şefkatle koruduğu filozofun rafizîliklerini birer birer meydana çıkararak, bu sol peripatetisyenler, onun otoriteci sisteminin yıkılmasına çalıştılar. Kilisenin yanıl-

(1) Pavia'lı, 1501-1576. — *Opera omnia*, Lyon, 1663. — Cardanus matematik tarihinde, üçüncü derecede denklemlerin çözümü kuralıyle yer alır (*Ars magna sive de regulis algebraicis*); Copernicus'un *Gök hareketleri (Révolutions céléstes)* adlı eseriyle aynı yılda 1543'te yayımlandı.

(2) 1493-1541. — *Opera*. Basel, 1539; Strasb., 1616 ve d.

maz ilân ettiği bir yazarın rafizîliğini kanıtlamak, Kilisenin yanılabilir olduğunu kanıtlamaktı, onun yüksek otoritesine düşünce alanında saldırmaktı, dağların öte tarafında meydana gelen vicdanların kurtuluşu'na, zekâların kurtuluşu'yla cevap vermekti.

Ruhun ölmezliği hakkında (1) adlı kitabında, yeni okulun (2) başkanı Petrus Pompanatius (Pamponazzi) [3], ruhun ölmezliğinin Aristoteles prensiplerinin bir sonucu olup olmadığı sorununu ortaya atmaya cesaret ediyor ve bunu, Afrodisias'lı İskender (4) ile birlikte olumsuz yönde çözümlüyor. Bu, bir yandan, Stageiralı'nın felsefesinin, dinin bu esaslı dogmasına uygun olduğunu söyliyen Thomas'ın otoritesini tanımamak; öbür yandan da, bizzat doktrine itiraz etmekti, çünkü Kilise bakımından olduğu gibi Pomponatius'un gözünde de Aristoteles'in felsefesi, birçok sistemler arasında bir sistem değil, fakat felsefenin ta kendisi idi. Afarozundan kurtulmak için X. Leo'yu kendi tarafına çekmek ihtiyacında olan Pomponatius, kendi şahsına gelince, dinî alanda Kilisenin otoritesine inandığı için ölmezliğe inandığını söylüyor; ama karşıt doktrine yapılan itirazları reddediş şekline bakılırsa, buna inanmadığı meydandadır.

Bu konuda ne denirse densin, diye yazıyor, bütün insanların zihnî mükemmelliğe yetenekli olduğu kabul edilemez ve ahlâkî mükemmelliğe gelince, bu, yeryüzünde gerçekleştirilemiyen bir ideal olmayıp, herkesin kendi işinin gerektirdiği ödevleri yapmasından ibarettir. Vicdanlı ve namuslu bir yargıç, kendi alanında, muktedir olduğu ve kendine özgü mükemmelliğe varmıştır; çalışkan bir çiftçi, namuslu ve faal bir tüccar, bir zanaatkâr, herbiri, elindeki araçlara göre, tabiatın kendisine unsurlarını hazırladığı mükemmelliği bir ölçüde gerçekleştirir. Mutlak mükemmellik ancak mutlak Varlığa aittir.

Erdem için sonsuz bir ödülün ve cinayet için sonsuz bir cezanın zorunlu oluşundan ruhun ölmezliği sonucunu çıkaran kanıta gelince, bu, erdem ve rezillik, ödül ve ceza hakkında yanlış ya da, hiç değilse, eksik ve bayağı bir anlayışa dayanır. Yalnız kendisinden başka bir ödül için gösterilen erdem, erdem değildir, ve bunu kanıtlayan şey, hepimizin, hiçbir menfaat gözet-

---

(1) *Tractatus de immortalitate animae,* 1534. Birçok basımlar.

(2) Pompanatius'un ders verdiği şehrin adıyle, buna Padova okulu denir.

(3) Mantova'da 1462'de doğdu, 1525'te öldü; Padova'da profesör. — Bak. Pomponatius hakkında: Ad. Franck, *Moralistes et philosophes,* 2. bas., Paris, 1874.

(4) Bak. İskenderiyeliler ve ibnirüşdcüler hakkında: Marsilius Fiçinus'un Plotinos çevirisindeki önsözü. Bazıları, İbni Rüşd'le beraber, Aristoteles'i panteist anlamda, bazıları Afrodisias'lı İskender'le beraber, deist (vahyi kabul etmeyip, Tanrının varlığına ve tabiî dine inanan) anlamda yorumluyorlardı. Her iki taraf da, bireysel ölmezliği ve mucizeyi inkâr ediyordu.

meksizin ve herhangi maddî bir çıkar elde etmeyi ummadan yapılan bir hareketi, bir yarar veya tatmin edilecek bir çıkar için yapılan bir hareketten daha değerli saymamızdır. Erdemin *esas (essentielle)* ödülüyle, *ârızî (accidentelle)* karşılığını birbirinden ayırmak gerekir. Erdemde içerilmiş bulunan ve —şu halde— hiçbir zaman ondan eksik olmıyan esas ödül, erdemin kendisi ve ondan ayrılmıyan sevinçtir; dış ve ârızî cezaların onu takibetmediği halde bile, kendi öz cezasını kendinde saklayan rezillik için de durum aynıdır. Halkın iyiyi ölümden sonraki karşılık için yaptığı, cehennem korkusuyle cinayetten çekindiği muhakkaktır; ama bu, onun ahlâkî fikirlerinin henüz çocukluk döneminde olduğunu ve filozofun sadece prensiplere göre hareket ettiği yerde, onun oyuncağa ve korkuluğa ihtiyacı bulunduğunu gösterir.

Fakat eğer ruh ölmez değilse, bütün dinler yanılıyorlar ve baştan aşağı insanlık kendi kendini aldatıyor. Evet! Platon, birçok şeylerde bütün insanların aynı bir önyargının (préjugé) oyuncağı olduklarını söylemiyor mu? Gene *consensus gentium*'dan (insanların aynı fikirde olmaları) çıkarılan kanıtın değerini pek az bir şeye indirgemiyor mu? Nihayet ölülerin görünmesi, yeniden dirilmesi ve hortlaklara gelince, gelecek hayat lehindeki bu türlü kanıtlar, safdilliğin yardım ettiği hayalgücünün fevkalâde kudretinden başka bir şeyi ispat etmezler. Eğer Aristoteles'in kesin olarak söylediği gibi, ruh vücudun *fonksiyonu* ise, vücutsuz ruh olamıyacağı aşikârdır. Ve bundan sonra büyücülük, ruhların çağırılması ne oluyor? Tabiatüstü (le surnaturel) ne oluyor?

Büyüler hakkında (1) adlı kitabında Pomponatius, eşyanın tabiî düzeninin durması olmak bakımından, açıkça mucize aleyhinde bulunuyor, ve Enkizisyon'un gözünü boyamak için her ne kadar İsa'nın ve Musa'nın mucizelerini kabul ediyorsa da, onları tabiî bir biçimde açıklıyor, yani dolambaçlı bir biçimde inkâr ediyor. Ve onları Kilisenin, hıristiyan tabiatüstü'lüğünün en sağlam desteği saydığı kimsenin otoritesine dayanarak, Aristoteles'in otoritesine dayanarak inkâr ediyor!

Nihayet, *Kader hakkında (Du Destin)* (2) adlı kitabında, Tanrının önceden her şeyi bilmesiyle (prescience) tanrısal hikmet, önceden takdir ile ahlâkî özgürlük doktrinlerinin içerdikleri çelişki üzeride belli bir memnuniyetle uzun uzun duruyor. Eğer Tanrı her şeyi önceden emrediyor ve görüyorsa, demek ki biz özgür değiliz; eğer biz özgür isek, demek ki Tanrı hareketlerimizi önceden görmüyor ve zekâ bakımından, yaratılana tâbi bulunuyor. Bizzat Aristoteles —Pomponatius bunu ancak üstü örtülü kelimelerle söylüyor, çünkü Kilisenin koruduğu filozofun otoritesi henüz bu kadar büyük-

(1) *De naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationibus liber*, Basel, 1556.

(2) *De fato, libero arbitrio, proedestinatione, providentia Dei libri V.* Basel, 1525.

tür— çözülmesi insan aklının kudretini aşar görünen bu önemli sorunda, çelişkiye düşmektedir. Ne olursa olsun, mantık determinizm tarafındadır ve Pomponatius'un sempatisinin gittiği yer de orasıdır. Şu halde kötülük Tanrıdan geliyor!diyerek skolastik nominalizm kendisine itiraz ediyor. O böyle olduğunu kabul etmeye mecburdur; fakat, *dünyada bu kadar kötülük olmasa idi, bu kadar iyilik de olmayacak idiğini* düşünerek kendi kendini teselli ediyor.

Porta (1), Scaliger (2), Cremonini (3), Zabarella (4),, Cremonini'nin, *intus ut libet, foris ut moris est* (içinden istediğin gibi, dışından herkes gibi) sözü ile tavsiye ettiği ihtiyat tedbiriyle birlikte, ruh hakkındaki fikirlerini benimsedikleri Pomponatius'un liberal peripatetizmini XVI. yüzyıl boyunca devam ettiriyorlar. Bununla beraber Kilise onları yakından göz altında tutuyor ve ateist (tanrıtanımaz) olmalarından şüphe ediyordu. Bu okulun bir çocuğu, faal ve son derece mağrur Lucilio Vanini (5), «ancak ihtiyar, zengin ve Alman olduğu vakit ruhun ölmezliği konusundaki fikrini söyliyeceğini» bildiren ifadesine rağmen ve belki de bu ifade yüzünden, Enkizisyon tarafından yakıldı. Daha şimdiden, bu sol peripatetisyenler, ortodokslar gibi, artık üstadın sözüyle yemin etmiyorlar. Felsefî zihniyeti kişiliğinde en tam şekliyle cisimleştiren Aristoteles'e büyük saygı gösteriyorlar, ama peripatetizmleri, çoğu kez kendisinden uzaklaştıkları yazılarının lâfzına artık bir köle itaati değildir.

Aristoteles'in hakikî doktrinleriyle platoncu ve İskenderiye doktrinlerinin benzerliğine dikkat eden bazıları, Lykeion'un bayrağını yüksekte tutmakla beraber, Floransa Akademisi'ne yaklaşıyorlar ve, öte yandan, ciddî bir incelemenin kendilerini Aristoteles metafiziğinin sırlarına alıştırdığı platoncular, platonculukla peripatetizm arasında bir anlaşmaya razı oluyorlar. Bunlardan —platoncu taraftan— biri; Platon'la Aristoteles'in bir fikirde oldukları hakkındaki eseri yarım kalan, J. Pico della Mirandola'dır; yeni-peripatetisyen taraftan biri de, Harvey'in keşfini önceden sezen ve yapay bir bitkiler sistemi yaratan bilgin natüralist Andreas Cæsalpinus'tur (6). Caesal-

(1) 1555'te öldü. — *De rerum naturalibus principiis*, Floransa, 1551.

(2) 1484-1558. — *Exerc. adv. Cardanum.*

(3) 1552-1631. Ferrare'de ve Padova'da prof.

(4) 1533-1589. Padova'da prof. — *Opera*, Leyde, 1587.

(5) Asıl adı Pompejo Ucilio'dur. Eserlerinde kendine Julius Cæsar Vaninus adını verir. Napoli yakınında, Tauresano'da, 1583'te doğdu, Toulouse'da dili kesildikten sonra 9 Şubat 1619'da diri diri yakıldı. İki eser bırakmıştır: *Amphitheatrum aeternae providentiae*, Lyon, 1615 ve *De admirandis naturae arcanis*, Paris, 1616 (*Dialogues sur la nature* [çev. Cousin] adı altında daha çok tanınmıştır).

(6) 1509-1603. VIII. Clemens'in hekimi. — *Quaestiones peripateticae*, Venedik, 1571. — *Daemonum investigatio perip.*, Venedik, 1593.

pinus'a göre, evren canlı bir birlik, mükemmel bir organizmadır. «İlk hareket ettiren» (premier moteur), âlemin bizzat cevheri ve özel şeyler bu cevherin halleri veya nitelikleridir. O, aynı zamanda mutlak düşünce ve mutlak varlıktır. Tanrısal cevherin bir hali olmakla beraber, insan ruhu bundan dolayı daha az ölümsüz değildir, çünkü onun özü olan düşünce, vücuttan ayrıdır.

Napoli'nin *Academia Telesiana* veya *Cosentina*'sının kurucusu Cosenza'lı Bernardino Telesio (1) ve Dalmaçya'lı Frencesco Patrizzi (2) gibi, hem eski dil ve edebiyatlar (humanités) ve hem de Paracelsus'un ve Cardanus'un gizli bilimiyle yetişmiş olan başkaları da, kozmolojik görüşlerinde, İonia okulunun natüralist sistemlerine yaklaşıyorlardı. Telesio'ya, kendisini tanıyan ve etkisi altında kalan Giordano Bruno'nun (§49) ve Francis Bacon'un (§51) tanınmış adları bağlıdır.

Güney İtalya'nın spekülatif dehâsı, hakikî Aristoteles'i, Platon'u, Parmenides'i, Empedokles'i dağların beri yanında yeniden canlandırırken, metafizikçi düşünceden fazla, ahlâk felsefesine ve pozitif bilime daha yakın olan Fransız ve Flaman zihniyeti, Michel de Montaigne (3), Pierre Charron (4), Sanchez (5) ve Lamothe-Levayer'de (6) pyrrhonizmi, Justus Lipsius'ta (7), stoacılığı, dekartçı entelektüalizmin düşmanı bilgin fizikçi Gassendi'de (8) atomculuğu yeniden canlandırmakta idi. XVIII. yüzyılın, Gassendi müstesna, doktrinlerini yeni baştan ele alacağı bu serbest düşünürler, felsefenin yenilenmesine doğrudan doğruya yardım etmeseler bile, formüllerinin boşluğunu, kavgalarının sonuçsuzluğunu meydana çıkararak, henüz çok güçlü olan Okulun metafiziğini gözden düşürmekle, buna hiç olmazsa dolaylı bir şekilde çalışıyorlar. Hümanistler ve natüralistler, dogmatikler ve şüpheciler, İtalyanlar ve Fransızlar, aynı bir özgürlük kazanma, ıslahat, ilerleme dü-

---

(1) 1508-1588. — *De natura juxta propria principia libri* IX. Napoli, 1586.

(2) 1527-1597. — *Discussiones peripateticae*, Venedik, 1571 ve d., Basel, 1581. — *Nova de universis philosophia*, Ferrare, 1491.

(3) 1533-1592. — *Essais*, bas., *pr.*, Bordeaux, 1580. — *Etude sur Montaigne* Prévost-Paradol tarafından, V. Leclerc bas. (Paris, 1865).

(4) 1541-1603. — *De la sagesse*, Bordeaux, 1601.

(5) Toulouse'da 1632'de öldü. — *Tractatus de prima universali scientia, quod nihil scitur*, Lyon, 1581. — *Tractatus philosophici*, Rotterd., 1649.

(6) 1586-1672. — *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Mons, 1673; *Œuvres*, Paris, 1669.

(7) 1547-1606. — *Manuductio ad stoicam philosophiam;* vb.

(8) Pierre Gassendi, Provence'de doğdu (1592), Digne Piskoposluk Kilisesinin kâhyası, «collège royal de France» da matematik profesörü oldu, 1655'te öldü. — *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelem*, Grenoble, 1642 ve La Haye, 1659. — *Objectiones ad meditationes Cartesii et Instantiae ad Cartesium.* — *De vita, moribus et doctrina Epic.*, Leyde, 1647. — *Animadversiones in Diog. L. de vita et phil. Epic.*, ay. yer, 1649. — *Syntagma philos. Epic.* La Haye, 1655, vb. — P.G. *Opera*, Lyon, 1658; Floransa, 1727.

şüncesinde birleşiyorlar. Yunanistan'ın ilâhiyatçı çağından sonra *fizikçiler* devrinin gelmesi gibi, bütün bu düşünürlerin parolası *Tabiat*'tır.

§ 46 — Dinî reform

İnsanlığı yürüyüşünde aydınlatan fikirlerdir; ama onu yürüten, iradedir, içgüdüsel tutkulardır. Hümanizm, Kilisenin doktorları tarafından zahmetle kurulan sistemi yavaş yavaş yıkıyordu; ama, gerek aşırı ihtiyat, gerek ilgisizlik sonucu olarak, Kiliseye hücum etmekten çekiniyor ve ona karşı saygılı bir itaat gösterir görünüyordu. Pomponatius, Scaliger, Erasmus, Montaigne, şüphesiz Reform'un şeflerinden daha liberaldiler; ama liberalizmleri, onları din konusunda kayıtsız yaptığından, vicdanların özgürlüğe kavuşturulması işinde, bu büyük işde kendilerini felce uğratıyordu. Kilise, müşrik Eskiçağa karşı o kadar hoşgörülü, klasik incelemelere o kadar düşkün, bizzat papalar o kadar okumuş, o kadar aydın, o kadar dünya adamı idiler ki! Bununla beraber Roma'nın mutlak mânevi kudreti bile, felsefî reforma karşı koymakta devam eden bellibaşlı engellerden biri idi; ve devi sarsmak için, edebiyat sevgisinden daha güçlü bir manivelâ, serbest düşünce zevkinden daha güçlü faktörler gerekiyordu. Luther'in ve reformcuların dinî vicdanı, bu manivelâ oldu. Bunlar, kendilerine hükmeden, kendilerini sürükliyen iç kudret adına, artık yalnız Kilisenin himaye ettiği felsefî sisteme değil, fakat bizzat Kiliseye ve onun mutlak otoritesi prensibine hücum ediyorlardı.

Görmüştük ki, Ortaçağın Kilisesi, aynı zamanda hem Kilise, hem Okuldur; kurtuluş araçlarını elinde bulunduran ve lâik eğitimi veren kurumdur. Uluslar barbar kaldıkları sürece, bu iki sıfatla sahip olduğu iktidar, iyi, meşru, zorunlu idi. Fakat, vesayetlerin en iyisi bile, öğrencinin reşit olduğu devirden sonra da devam ederse, onun kurtulmaya çalıştığı bir boyunduruk olur. Rönesans, Kilisenin tek ve imtiyazlı okul olmak niteliğini bilfiil ortadan kaldırdı, ama dinî ve ahlâkî en yüksek otorite olarak onun karşısında eğildi. Reform, vicdanı vesayetten kurtararak, XV. yüzyılın eserini gelip tamamlıyor. Müsaadeler ticareti, onun patlamasına yol açan vesiledir. Bu ayıp ticaret, katolik sistemi tarafından meşru bir hale konulmuştu. Kilise yeryüzünde Tanrıyı temsil ettiğinden, onun emrettiğini istiyen bizzat Tanrıdır. Şu halde, eğer o, para isterse ve günahların bağışlanacağı vaadini bu vergiye bağlarsa, insan eğilmek ve itaat etmekten başka bir şey yapamaz. Belki yöntem, ahlâkî duyguya biraz aykırı gelecektir, ama Kilisenin Tanrıdan aldığı vahiy yanında bizim bireysel izlenimlerimizin ne hükmü olabilir? Tanrının yolları bizim yollarımız mıdır ve tanrısal delilik, insanların aklından gene de daha akıllı değil midir? Vahyedilen hakikat, başlangıçtan beri, yüzyılın çocuklarına bir rezalet gibi gelmemiş miydi? Luther'in vicdanı, bu safsatalara

hak ettikleri karşılığı veriyor. Müsaadeler rezaletine karşı gelmekle, onu onaylayan dogmaya karşı, onu tavsiye eden mânevî kuvvete karşı isyan ediyor. Bu derece kötü esinlenmiş bir Kilisenin iddialarına, Kutsal Kitap'ın yüksek otoritesini, yapılan işlerin sevabını söyleyen katolik doktrinine, inançla kurtulmayı söyleyen İncil'i karşı koyuyor.

Luther tarafından ilân edilen ve pek az sonra Zwingle'ler, Calvin'ler, Farel'ler tarafından ilân edilecek olan prensip, kuvvetli bir kimyasal madde gibi, insan hayatının bütün bölgelerine nüfuz etmekte gecikmiyor. Yalnız inancın kurtardığı, yapılan sevapların kurtarmadığı doğru sayılınca, Kilisenin koyduğu imsak ve perhizler kıymetini kaybediyordu. Eğer lûtuf ve inayet (la grâce) her şeyse diye düşünülecekti, eğer şahsî meziyet hiçbir şey değilse, hayatın zevk ve görevlerinden, aileden, toplumdan vazgeçtiğimiz için Tanrı bizden memnun kalacak değildir. Felsefeyi sevmekten uzak olan, fakat tabiatın çok canlı bir duygusuna sahip bulunan Luther bile, mânevî ve dünyevî, papazlar ve lâikler, gök ve yer ikiliğini, hiç olmazsa prensip itibariyle kaldırarak, birçok bakımdan insanî ve modern yönde çalışıyor. Aynı zamanda Rönesans'ın öğrencisi ve Reform taraftarı olan Mélanchthon, edebî uyanışla dinî uyanış arasındaki bağlılığın tamamıyle farkındadır. Nihayet, ilâhiyatı, Tanrısız bir tabiatla, tabiata aykırı bir Tanrı ikiliğine karşı güçlü bir itiraz olan, hem inanmış hıristiyan, hem serbest düşünür Ulrich Zwingle'de [1] iki akım birbirine karışıyor.

§ 47 — Protestan ülkelerinde skolastik ve teozofi. Jacob Boehme

Bununla beraber Zwingle'nin ilerici eğilimi XVI. ve XVII. yüzyıllarda, Kuzey ilâhiyatçılarının doktrinci gayretlerine üstün gelmekten uzaktı. Protestanlarda, Kutsal Kitap'ın ve Reform sembollerinin otoritesi, Kilisenin ve papanın otoritesi yerine geçiyordu. Otorite rejiminden mutlak özgürlüğe bir günde geçilemezdi. Birdenbire meydana gelen bu devrimle şiddetli bir surette sarsılmış olan dinî vicdanın, henüz kaybettiği rejimin yerine geçebilecek bir yol göstericiye ihtiyacı vardı. Öte yandan, ilâhiyat da, katolikliğe karşı savaşında, din alanında olduğu gibi bilim alanında da kural koyan, görünür dış bir otoriteden vazgeçemezdi. Şu halde Reform, felsefenin birdenbire değişmesi sonucunu doğurmadı; göreneğin ve şimdiye kadar anlaşıldığı şekilde Aristoteles sisteminin ateşli düşmanları olan Montbéliard'lı Nicola-

(1) *Eserleri*, bas. Schuler ve Schulthess, 8 c., Zürich, 1828-42.

us Taurellus'un [1] (1547-1606) ve Pierre de la Ramée yahut Ramus'un [2] (1515-1572) çabalarına rağmen, Okul, Melanchthon [3] tarafından protestan dogmasının ihtiyaçlarına uydurulan geleneksel peripatetizmi okutmakta devam etti.

Fakat, üniversitelerin dışında, Kabbala'nın ateşli yandaşlarının skolastiğe karşı muhalefetleri, mistik Valentin Weigel'de [4], iki Van Helmont'da [5], iyi Protestan ve kabbalist olarak, kozmolojisinin temeline Yaratışı (la Genèse) koyan İngiliz Robert Fludd'da [6], Moravia'lı bilgin Comenius'da [7] ve onun madde, ışık ve ruh teslisinde, nihayet tam teozof Jacob Boehme'de (1575-1624) devam ediyor.

Lusace'da Gœrlitz yakınında fakir ana babadan doğan ve erkenden kunduracılık mesleğine verilen Boehme'nin klasik eğitimi yoktur, ama Kutsal Kitap ve Weigel'in yazıları ona yabancı değildir ve bunlar, bu halk çocuğunda uyuklıyan güçlü tohumları geliştirmeye yetiyor. O, *görülen şeylerin büyük bir sır gizlediklerini* tahmin ediyor ve buna nüfuz etmek isteğiyle yanıyor. Ateşli hıristiyan olup, Tanrının Ruhu ile kendisini aydınlatmasını ve hiçbir ölümlüye kendi öz gayretleriyle bulmak nasip olmıyan şeyi ona bildirmesini Tanrıya yalvararak Kutsal metinleri araştırıyor; ve duası kabul ediliyor. Birbiri arkasına üç vahiyde Tanrı ona *sırlı tabiatın iç merkezini* gösteriyor ve *süratli bir bakışla yaratıkların kalbine kadar nüfuz etmesine* müsaade ediyor. Birkaç dostun ısrarlı tavsiyelerine uyarak *Aurora* adını verdiği ve bu dostlar tarafından kendisine *Teuton filozofu* adının takılmasına neden olan bir yazıda, gördüklerini toplamaya karar veriyor.

---

(1) *Philosophiae triumphus*, Basel, 1572. — *Alpes caesae* (Caesalpinus'a karşı), Frank, 1597. — *Synopsis Arist. Metaph.*, Hanov., 1596. — *De mundo*, Amb., 1603. — *Uranologia*, aynı yer, 1603. — *De rerum aeternitate*, Marb., 1604. — Schmid aus Schwarzenberg, *Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph*, 2. bas., Erl., 1864 (alm).

(2) *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*, Paris, 1534; *Institutiones dialecticæ*, aynı yer, 1543; vb. Bak. Ch. Waddington (Paris, 1848) ve Ch. Demaze'in (Paris, 1864) monografileri.

(3) *Ethicoe doctrinae elementa*, 1538, vb.

(4) Saksonyalı Protestan papazı, 1533-1593. — *Gnoti seauton, nosce te ipsum*, 1618, vb.

(5) 1644 ve 1699'da öldüler. — J. Bapt. Helmont, *Opera*, Amst., 1648; Fr. Merc. Helmont, *Seder olam s. ordo saeculorum hoc est historica enaratio doctrinoe philosophiae per unum in quo sunt omnia*, 1693.

(6) 1637'de öldü. — *Utriusque cosmi metaphysica, physica atque technica historia*, Oppenh., 1617. — *Phil. mosaica*, 1638.

(7) 1671'de öldü. — *Synopsis physices ad lumen divinum reformatae*, Leipz., 1633.

Bu kitap [1], bundan sonra gelen birçokları gibi [2] Boehme'nin bildiği biricik dil olan almanca ile yazılmıştır ve bu nedenle bile Yeniçağ âlemine aittir; bundan başka, yazarın farkına bile varmadığı, ama Gœrlitz protestan papazı tarafından kendisine *ex cathedra* (dinî otorite olmak sıfatıyle) şiddetli bir tekdire ve ömrünün kalan kısmı için sıkı bir göz hapsine mâlolan rafızîlikler içermektedir.

Gerçekten de, kitabın daha önsözünden itibaren, en samimî ortodoksluk, en ileri spekülatif fikirlerle birlikte yer almaktadır. Filozof olmak ve Tanrının özü ile eşyanın özünün derinliklerine inmek isterseniz, her şeyden önce Tanrıdan, Tanrıda ve tabiatta bulunan Kutsal Ruh'u isteyiniz. Kutsal Ruh'un yardımıyle, *Tanrının vücudu olan tabiata* [3] ve kutsal Teslisin özüne kadar inebilirsiniz: çünkü, insan ruhu insanın bedeninde olduğu gibi, tanrısal Ruh da bütün tabiattadır.

Boehme, bu ruhtan ışık alarak, eşyanın esasında ne buluyor? Şefkat ve sertlik, tatlılık ve acılık, iyi ve kötü dediği devamlı bir ikilik. Canlı olan her şeyde bu ikilik vardır. Niteliği bulunmıyan, ne tatlı ne acı, ne sıcak ne soğuk, ne iyi ne kötü olan, ölüdür. Ölümde birbirinin aynı olan bu iki karşılıklı prensibin kavgasını Boehme, istisnasız bütün varlıklarda görüyor: yeryüzündeki varlıklarda, meleklerde ve bütün varlıkların özü olan [4] Tanrıda [5]. Oğulsuz Tanrı her şey olduğu ve her şeye sahip olduğu için hiçbir şey istemiyen bir *irade*, uyaranı olmıyan bir irade, konusu olmıyan bir sevgi, güçsüz bir ikti-

---

(1) *Şafak*, Boehme'nin ve teozofinin ateşli taraftarları Sait-Martin (1743-1803) tarafından 3 ciltte çevrilmişti (Paris, yıl VIII). — Bak. Matter, *Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître Martinez et leurs groupes*, Paris, 1862. — A. Franck, *La philosophie mystique en France*, Paris, 1860.

(2) *Tanrısal özün üç prensibinin tasviri. — İnsanın üç hayatı. — İsanın tecessümü, ıstırapları, ölümü ve yeniden dirilmesi. — Tanrısal ve dünyevî sır. — Çile (la pénitence). — Yenileşme (régénération). — Seçme. — Mysterium magnum*, vb. (hepsi almanca), Amsterdam (1675, 1682, 1730) ve Leipzig (1831 ve d., 7 c.) basımları, E. Boutroux, *J. Boehme*, 1888.

(3) *Aurora*, böl. 2, 12; 10, 56 ve *muh.*

(4) *Aurora*, Önsöz, 97, 105; *Gott, in dem Alles ist und der selber Alles ist* (her şeyin içinde olduğu ve kendisi her şey olan Tanrı); böl. 1, 6; *Gott ist der Quellbrunn oder das Herz der Natur* (Tanrı tabiatın kaynağı yahut kalbidir); 3, 12: *Er ist von nichts hergekommen, sondern ist selber Alles in Ewigkeit* (O hiçbir şeyden gelmemiştir, ama kendisi ezelî ve ebedî olarak her şeydir); 3, 14: *Der Vater ist Alles und alle Kraft besteht in ihm* (Baba her şeydir ve bütün güç onda bulunur); 7, 20: *Seine Kraft ist Alles und allenthalben* (Onun gücü her şeydir ve her yerdedir); 7, 25: *Des Vaters Kraft ist Alles in und über allen Himmeln* (Babanın gücü, bütün göklerin içinde ve üstünde her şeydir); ve *çeşt*,.

(5) *Aynı eser*, böl. 2, 40.

dar, sebatsız bir gölge, zekâsız ve hayatsız bir öz, çevresiz bir merkez, sönük bir ışık, ışıksız bir güneş, yıldızsız bir gece, içinde hiçbir şimşeğin parlamadığı, hiçbir rengin belirmediği, hiçbir şeklin görünmediği bir kaostur: Sonsuz uçurum, ebedî ölüm, yokluk. Baba ve Oğul Tanrı, yaşıyan Tanrıdır, mutlak veya somut ruhtur, tam varlıktır. Oğul kendi kendinde toplanmış sonsuzdur, Babanın kalbidir, güneşin sonsuz mekâna ışığını yayması gibi, tanrısal varlığın sonsuzluklarını aydınlatan aşktır, Tanrının kendi etrafında çizdiği ezelî ve ebedî dairedir; yıldızlar organları ve onların yolu, ezelî ve ebedî olarak atan damarları olan *Tanrının vücudu*, gök ve yerin içinde taşıdığı şekillerin hepsi, bizde yaşıyan, duyan, ıstırap çeken, ölen ve yeniden dirilen esrarlı tabiattır. Fakat Tanrıyı ve bütün varlıkları meydana getiren ikilik, ilk başlangıçtaki varlık değildir; o, birlikten gelmektedir; Oğul Babadan çıkar ve ikinci olarak gelir. Önce karanlıklar, sonra ışık; önce tabiat, sonra ruh; önce konusu bulunmıyan ve kendinin farkında olmıyan irade *(der ungründliche Wille)*, sonra bilinçli irade *(der fassliche Wille)* (1).

Bu istiarelerden Schelling'in, Hegel'in, Schopenhauer'in ayırdedici fikirlerini çıkarmak her ne kadar kolaysa da, bunların Boehme'de aldıkları şekil sadece teolojiktir. Alman felsefesinin bu müjdecisi, kendi kendini anlamaz görünen bir kâhindir (un voyant), henüz o kadar eşyanın geleneksel anlayışının etkisi altındadır. Düşünce, Protestan âleminde efendisini değiştirdi; ama gene köle, *ancilla theologiae* olarak kaldı. Onun kesin olarak özgürlüğünü kazanması, dünya, güneş, gök hakkında kabul edilmiş fikirleri reddederek, Kutsal metni fizik bilimlerinin yanılmaz bir kitabı yapan önyargıyı (le préjugé) ortadan kaldıran Kolomb'un, Magellan'ın, Copernicus'un, Kepler'in, Galilei'nin keşifleri sayesindedir.

§ 48 — Bilim hareketi (2)

XV. yüzyılın ortasından beri, batı Avrupa'da, birbiri ardınca beklenmedik birçok şeyler görülüyordu. İtalya'da yerleşen Yunan bilginlerinin rehberliğinde, o, Arapların kendisine kısmen gösterdikleri, vaadedilmiş toprağa (arz-ı mev'ut) tamamıyle giriyor: Eskiçağ ve onun edebiyatı, sanatları, felsefesi. Önce katolik devriyle sınırlanmış olan babalarımızın tarih ufku, bundan sonra genişliyor ve hıristiyanlığın başlangıcından ötesine doğru sonsuz olarak geriliyor. Vaktiyle, dışında karanlıklardan ve barbarlıktan

(1) *Mysterium magnum*, böl. 6. — *Seçme*, böl. 1 — *Aurora*, böl. 8-11.

(2) Bak. s. 104 'te sözü geçen Montucla'nın, Delambre'ın, Chasles'in, Draper'in eserleri. — Humboldt, *Cosmos*, c. I ve II. — K. Fischer, *Yeniçağ felsefe tarihine giriş*.

başka bir şey görülmiyen bu katolik Kilisesi, artık ancak kendisinden daha eski, daha zengin, daha değişik, batı ırklarının dehâsına daha uygun bir uygarlığın çocuğu ve mirasçısı olarak görünüyordu. Roman ve Cermen Avrupası, Kilisenin dışında kalan ve bütün insan faaliyeti alanlarında, birçok bakımdan XV. yüzyılın hıristiyanlarına üstün olan bu Yunanlılar'a ve Romalılar'a tabiî ve içten bir yakınlık duyuyor. Kilisenin dışında ne kurtuluş, ne gerçek uygarlık, ne din, ne ahlâk bulunduğunu söyliyen katolik önyargısı, yavaş yavaş kayboluyor. Sadece katolik olmaktan çıkılıyor ve *insan*, hümanist, kelimenin en geniş anlamıyle insan dostu (philanthrope) olunuyor. Bu, artık geçmişin bazı nadir aralıklardan görünüşleri değildir; binlerce siyaset, edebiyat, dil, arkeoloji, coğrafya sorunuyle atalarımızın şaşırmış bakışları önünden geçen aryen Avrupa'nın bütün tarihidir. Bundan sonra, Eskiçağın eksik olarak işlediği ve Ortaçağın hemen hemen bilmediği tarihî bilimler, ileride merkezî bir yer tutmak üzere, incelemelerin önemli bir dalı halini alacaklardır.

İnsanoğlu, insanlığı keşfeder etmez, kendi oturduğu ve şimdiye kadar yalnız bir cephesini bildiği evin gerçek şeklini görmek imkânını elde ediyor. Katolik dünyası, Romalılar'ın bildiği âleme, yani Akdeniz havzasına ve Asya'nın güneybatısına, bir de kuzey Avrupa'sına inhisar ediyordu Fakat işte yeni dünyayı bulan Kolomb, işte Ümit burnunu geçerek Hindistan'a giden deniz yolunu bulan Vasco de Gama; işte, özellikle, dünyayı devretmeyi başaran Magellan. Böylece, daha eskilerin alışkın oldukları bir hipotez, apaçık olaylarla güçlenmiş oluyor: dünyamız, hiçbir yere dayanmıyan ve serbestçe mekânda duran bir küredir. Bundan, yıldızların da hiçbir yere dayanmadan durdukları, Aristoteles'in kürelerinin bir vehimden başka bir şey olmadığı sonucu çıkarılamaz mıydı?

Dünyanın bir küre olduğu kabul edilmişti; ama, herkesin kanısına göre o gene gök kürelerinin, etrafında döndükleri sabit merkezi oluşturuyor. Güneşi gezegen yollarının merkezi yaparak, Tycho-Brahe, eskiden beri devam eden halk kozmografyasına ilk darbeyi vuruyor; fakat merkezi güneş olan bu sistemi gene dünyanın etrafında döndürüyor. Dünyayı gezegenlerin arasına ve güneşi sistemin merkezine koymakla Copernicus (1) kesin adımı atıyor. Bazı eski bilginler (2) tarafından ortaya atılan ve Copernicus'un ancak bir hipotez olarak ileri sürdüğü bu teori, gezegenlerin yollarının şeklini ve onların hareket kanununu bulan Kepler'in güzel çalışmalarıyle ve dünyanın çift hareketini söyliyen ve kendi yaptığı bir teleskopla Jupiter'in uydulari-

(1) *De orbium cœlestium revolutionibus libri VI*, Nuremb., 1543. — *Astronomia nova*, Prag, 1609; vb. — Toplu eserleri, bas. Frisch, Frankf., 1858 ve d.

(2) § 23.

nı bulan ve onların devir kanunun belirleyen Galilei [1] tarafından doğrulanıyor.

Heliosantrizm (güneşin merkezde bulunması) iki Kilisede de tehlike işareti oluyor. Kepler zulme uğruyor; Galilei sözünü geri almaya mecbur ediliyor. Eğer Copernicus sistemi, kabul edilecek olursa, hıristiyanlığın temellerini yıkmak tehlikesini göstermez miydi? Eğer güneş gezegen yollarının merkezi ise, eğer dünya hareket ediyorsa, demek ki Yûşâ mucizesini göstermedi, demek ki Kutsal Kitap aldanıyor, demek ki Kilise yanılabilir! Eğer dünya bir gezegen ise, *bizzat gökte* hareket ediyor ve onunla bir antitez halinde bulunmuyor demektir, göklerin ve dünyanın geleneksel karşıtlığı bölünmez evren içinde eriyor demektir. Esasen Aristoteles'e önem vermeden, âlemin sonsuz olduğunu söylemek, âlemden ayrı bir gök, tabiatüstü bir eşya düzeni, *yukarıda* bir Tanrı bulunduğunu inkâr etmek değil midir? Kilise bu şekilde muhakeme yürütüyordu: inançla inanca ait görüşleri, Tanrıyle Tanrı hakkındaki fikirlerimizi birbirine karıştırarak Copernicus taraftarlarına tanrıtanımaz (athée) muamelesi yapıyordu.

Fakat onun direnmelerine rağmen, yeni teoriler yayılıyor, keşifler ve icatlar çoğalıyor. Bu, dün matbaa idi, bugün pusula ve teleskoptur. Newton'un yeni kozmolojiyi evrensel çekim teorisiyle tamamlıyacağı ve kendisine gelinceye kadar yalnız bir hipotez olan şeyi, aksiom haline koyacağı zamanı beklerken, bilimler, skolastiğin boyunduruğundan kurtularak, önce çekingen, sonra gittikçe sert ve emin adımlarla ilerliyorlar. Leonardo da Vinci ve vatandaşı Fracastoro, fizikte, optikte, mekanikte, Arkhimedes'in ve İskenderiye bilginlerinin eserini devam ettiriyorlar. Fransız Viète, geometriye uyguladığı cebirin dar kadrolarını genişletiyor ve İngiliz Neper (Lord John Napier) logaritmayı icadediyor. Biolojik bilimler alanında, Belçikalı Vésale, *De corporis humani fabrica*'sıyle (1553), insan anatomisini yaratıyor ve İngiliz Harvey, 1628'de yayımlanan meşhur eserinde [2], kendinden önce İspanyol Miguel Servet (Serve-

(1) Galileo Galilei; 1564-1632; doğduğu şehir olan Pisa'da ve Padova'da prof., sonra Floransa sarayının matematikçisi ve filozofu ve ölümüne kadar Roma Enkizisyonunun az çok mahpusu. İnanmış heliosantrist olan Galilei, bundan başka, kendi sayesinde yeni fiziğin temel taşı olan demokritosçu atomculuğun taraftarıdır; üslûbunda açıkça pozitivist ve evren görüşünde monisttir. Bütün bu bakımlardan, yeni felsefenin babası olmak pâyesini, Bruno, Descartes ve özellikle Bacon'la paylaşır. — *Toplu eserleri*, Alberi bas., Floransa, 1843 ve d. — Natorp, *Galilei als Philosoph (Philos. Manatshefte* XVIII), 1882.

(2) *De motu cordis et sanguinis*, Frankf., 1628.

do) [1] ve İtalyan Realdo Colombo [2], Andreas Cæsalpinus [3] tarafından kabul edilen kan dolaşımını kanıtlıyor.

Bütün bu yenilikler içinde, sonucu en büyük olan Copernicus'un teorisidir. *Gök hareketleri*'nin *(Cœlestium revolutionibus)* yayınlanışı, Avrupa'nın fikir tarihinde tam anlamıyle bir *devir* açar. Modern dünya onunla başlıyor. Evrenin *sonsuzluğu*, şüphesiz Copernicus'un bir doktrini değildir; ama tabiî ve önüne geçilmez bir sonuç olarak onun sisteminden çıkmaktadır. İmdi, bize sonsuz bir âlem göstermekle, heliosantrizm, görünmiyen yaratanı tahtından indirmiyor, aksine onu yükseltiyordu; fakat —ve Kilisenin doğru olarak gördüğü nokta bu idi— onunla ilişkilerimize ait fikirlerimizi derin bir biçimde değiştiriyordu. Bundan sonra sonsuz ve sonlu birbirinden artık bir uçurumla ayrılmış değillerdir; onlar birbiri *içinde*'dirler *(immanents)*. Ortaçağın ruhu olan düalizm yerine, Copernicus, Kepler ve Galilei sayesinde, monist görüş geçiyor [4].

---

(1) Akciğer dolaşımı (küçük dolaşım), daha 1546'da yazılmış olan *Christianismi restitutio*'nun bir yerinde ileri sürülmektedir.

(2) 1494-1559, Vesalius'un Padova'da halefi (1544) ve *De re anatomica*'nın (1558) yazarı.

(3) *Quaestiones medicae*'sinde, 1598.

(4) Esasen yeni âlemi Luther'in reformu ile başlatmakla beraber, *immanence*'da onun en önemli fikrini gören Hegel (zikr. es.), Ortaçağdan şimdiki çağa geçişi, şu sözlerle anlatıyor: «Bu insanların gözünde sanki Tanrı ancak şimdi güneşi, yıldızları, bitkileri ve hayvanları yaratmış gibi idi, sanki tabiat kanunları henüz konmuş gibi idi, çünkü, kendi öz akıllarını evrensel akılda tanıdıklarından, bütün bu şeylerle ancak şimdi ilgileniyorlardı. Tabiat kanunları adına, devrin geniş hurafesine ve, ancak büyü sayesinde altedilebileceklerine inanılan çok büyük ve uzak güçler hakkındaki bütün hâkim fikirlere karşı çıkıldı. Başlıyan kavgada, katolikler ve protestanlar aynı fikirde idiler».

III

YENİÇAĞ FELSEFESİ

Birinci dönem

Serbest metafizik çağı

(Bruno'dan Locke'a ve Kant'a kadar)

§ 49 — Giordano Bruno

Din devriminden sonra kozmos biliminin yenileşmesi, uzun zamandan beri serbest düşünür bilginler tarafından hazırlanan ve 1600 sıralarında Bruno'nun, Bacon'un, Descartes'ın cüretle yenilik gösteren sistemlerinde meydana çıkan felsefe reformunu zorunlu bir sonuç olarak doğurdu. Bu silsileyi açan, Parmenides'in ve Zenon'un hemşerisi Giordano Bruno'dur (1).

Napoli yakınlarında Nola'da 1548'de doğan Bruno, daha genç yaşta Dominiken tarikatına giriyor; fakat Nicolaus Cusanus'un, Raymundus Lullus'un, Telesio'nun etkileri ve tabiata olan ateşli sevgisi, onu manastır hayatı ve katoliklikle uzlaşamaz bir hale koymakta gecikmiyor. Kendisini acı hayal kırıklıklarının beklediği Cenevre'ye, sonra Paris'e, Londra'ya, ateşli ve endişeli ruhunu Wittenberg'den Prag'a, Helmstaedt'ten Frankfurt'a gezdirerek, Almanya'ya gidiyor. Fakat Protestanlık onu babalarının dininden daha fazla tatmin etmiyor. İtalya'ya dönüşünde Enkizisyon'un emriyle yakalanı-

(1) *Opera*, Wagner tarafından yayımlanan, 2 c., Leipz., 1830. — J. - B. *scripta quae latine confecit omnia*, bas. A. F. Gfrorer, Stuttg., Londra ve Paris, 1834 (eksik); *Le Opere inedite di G. B.*, bas. F. Tocco, Floransa, 1891. — Christian Bartholmèss, *Jordano Bruno*, 2 c., Paris, 1846-47. — H. Brunnhofer, *Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängnis*, Leipz., 1882. — Felice Tocco, *Le Opere latine di G. B. esposte et confrontate con le italiane*, Floransa, 1889. — Tocco, B.'nun felsefî gelişmesinde, bir yeni-platoncu safha, bir eleacı ve herakleitosçu safha ve, materyalist okulun başıyle birlikte, sonsuz sayıda âlemler fikrini ve atomlar teorisini (kendi animist görüş açısına göre atomları *monadlar* haline getirerek) kabul ettiği bir demokritoşçu safha ayırmaktadır. Bartholmèss bu safhaların özellikle birincisine, Brunnhofer, ikincisine dikkat etmiştir, fakat bu safhalardan ne biri ne öteki, Bruno'nun düşüncesini tam olarak ifade etmemektedir.

yor ve iki yıl hapisten sonra, 1600'de Roma'da diri diri yakılıyor. Serüven dolu hayatı onun birçok eserler yazmasına engel olmamıştır; bunların en önemlisi. *Della causa, principio ed uno* (Venedik, 1584), *Dell'infinito universo e dei mondi* (aynı yer, 1584), *De triplici minimo et mensura* (Frankfurt, 1591), *De monade, numero et figura* (aynı yer, 1591), *De immenso et innumerabilibus s. de universo et mundis*'dir (aynı yer, 1591).

XVI. yüzyılın metafizikçileri içinde, Bruno ilk olarak heliosantrik sistemi kayıtsız ve şartsız kabul ediyor. Aristoteles'in küreleri ve âlemi bölümlere ayırması, birtakım uydurmalardan başka bir şey değildir. Mekânın bu türlü hiçbir sınırı, bizim âlemimizi, saf ruhlara, meleklere ve en yüksek Varlığa özgü dünyaüstü bir bölgeden ayıran aşılmaz hiçbir sınırı yoktur. Gök, sonsuz evrendir (1). Sabit yıldızların herbiri, etrafında uydular bulunan gezegenleri olabilen bir güneştir. Dünya bir gezegenden başka bir şey değildir ve gökte asla merkezî ve özel bir yer tutmaz, bu güneşimiz için de böyledir, çünkü evren, güneş sistemlerinden oluşan bir sistemdir.

Eğer evren sonsuz ise, kaçınılması imkânsız olan muhakeme şudur: iki sonsuz olamaz; imdi âlemin varlığı inkâr edilemez; şu halde Tanrı ve evren bir ve aynı varlıktır. Tanrıtanımazlık itirazından kurtulmak için Bruno evrenle âlemi birbirinden ayırıyor: Tanrı sonsuz Varlık veya *Evren, âlemin* prensibi, ezelî ve ebedî nedeni, *natura naturans*'tır; âlem, onun sonuçlarının yahut olayların hepsi, *natura naturata*'dır. Ona göre, Tanrıyla âlemi bir saymak tanrıtanımazlık olur, çünkü âlem bireysel varlıkların toplamından başka bir şey değildir ve bir toplam ancak zihnî bir varlıktır; fakat Tanrıyı evren'le bir saymak, onu inkâr etmek değil, aksine yükseltmektir; en yüksek Varlık fikrini, onu başka varlıkların *yanında* bir varlık, yani sonlu bir varlık sayanların, içinde tuttukları sınırların çok ötesine kadar genişletmektedir. Hem de Bruno, kendi doktrini ile ateizmi birbirinden ayırmak için *Philotheos* (2) adını alır görünüyor. Beyhude ve hâkimlerini aldatamıyacak olan zahmet.

Gerçekten, Bruno'nun Tanrısı, âlemin ne yaratanı, ne hattâ ilk hareket ettireni değil, fakat *ruhu*'dur; o aşkın ve bir anlık (momentanée) neden değil, fakat Spinoza'nın söyliyeceği gibi *içkin (immanente)*, yani, eşyanın iç ve devamlı nedeni, onları meydana getiren, düzene koyan, *içeriden dışarıya doğru* idare eden, hem maddî, hem formel prensiptir; onların ezelî ve ebedî cevheridir. Bruno'nun evren ve âlem, *yaratan tabiat (nature naturante)* ve *yaratılan tabiat (nature naturée)* kelimeleriyle birbirinden ayırdığı şey, haki-

(1) *De immenso et innumerabilibus*, s. 150.

(2) *Philotheus Jordanus Brunus Nolanus de compendiosa architectura et complemento artis Lulii*, Paris, 1582.

katte, bazan realist bakımdan (Ortaçağ üslûbu), bazan nominalist bakımdan düşünülen bir ve aynı şeydir (1). İçeren, kuşatan, her şeyi meydana getiren evrenin ne başlangıcı, ne sonu vardır; âlemin (yani evrenin içerdiği, kuşattığı, meydana getirdiği varlıkların) başlangıcı ve sonu vardır. Yaratan ve özgür yaratma fikri yerine, tabiat ve zorunlu meydana getirme fikri geçiyor. Özgürlük ve zorunluluk aynı anlama gelir; olmak, yapabilmek, istemek, Tanrıda bölünmez bir ve aynı fiilden başka bir şey değildir (2).

Âlemin meydana gelmesi, Evren-Tanrı'yı, her zaman kendi kendisinin aynı olan, hareketsiz, ölçülmez, benzeri olmıyan varlığı hiçbir suretle değiştirmez. Açılarak ve yayılarak, sonsuz varlık, kendisi cins, tür, birey olmadan, hiçbir kanuna boyun eğmeden, hiçbir ilişkiye girmeden, cinslerin türlerin, bireylerin sayısız çokluğunu, evrensel hayatı ve fenomen âlemini oluşturan evren kanunlarının ve bağlantıların sonsuz çokluğunu meydana getirir. Sayı birliği ile hiçbir benzerliği bulunmıyan mutlak bölünmez birlik olan o, her şeydir ve her şey ondadır. Sonsuz büyüklükte nasıl bulunuyorsa, bir parça otta, kum tanesinde, güneş ışığında oynaşan atomda öylece, yani tam olarak bulunur, çünkü o bölünmez. Sonsuz varlığın bu her yerde cevherce ve tabiî olarak bulunması (toute-présence substantielle et naturelle), kutsal ekmekte tabiatüstü olarak bulunması dogmasını, eski dominiken'in düşündüğü şekilde hıristiyanlığın bu temel taşını, hem açıklıyor, hem ortadan kaldırıyor. Sonsuzun gerçek olarak bu her yerde bulunması sayesinde, tabiatta her şey canlıdır; hiçbir şey yok olmaz; ölümün kendisi bile hayatın bir değişmesinden başka bir şey değildir. Stoacılar âlemin canlı bir varlık olduğunu anlamış olmak meziyetini gösterdiler; pythagorasçılar ezelî ve ebedî yaratmanın başında bulunan matematik zorunluluğu ve kanunların değişmezliğini anlamış olmak meziyetini gösterdiler (3).

Bruno, sonsuz, evren yahut Tanrı dediği şeye, *madde* adını da veriyor. Madde, Yunan idealizminin ve skolastiklerin *me on*'u (yokluk) değildir; özü itibarıyle yerkaplamaz'dır, yani maddî değildir, varlığı kendisinden başka pozitif bir prensipten *(form)* almaz; o, aksine bütün formların anası olan realitedir; onları tohum halinde kendinde saklar ve sıra ile meydana getirir. Önce tohum olan, sonra ot, sonra başak, sonra ekmek, sonra kiylûs (chyle), kan, insan tohumu, embriyon, sonra bir insan, sonra bir ceset olur ve yeniden toprak yahut taş yahut başka bir madde haline gelir; ve daima yeniden başlıyarak, böylece sonsuz olarak gider. Şu halde burada, her şey haline gelen ve bununla beraber kendiliğinde bir ve aynı kalan bir şey görüyoruz. Eğer bu,

(1) *Della causa*, 72 ve d.
(2) *De immenso et innumerabilibus*, 1. 41.
(3) *De immenso et innumerabilibus*, VIII, 10.

madde değilse, hiçbir şey sabit, ezelî ve ebedî prensip adına lâyık görünmüyor. O, mutlak olması dolayısıyle, bütün formları ve bütün boyutları kapsar ve göründüğü şekillerin sonsuz çokluğunu, kendi kendinden çıkarır. Bizim bir şey ölüyor dediğimiz yerde, hakikatta, yeni bir varlığın meydana gelmesinden başka bir şey yoktur; bir kombinezonun her bozulması, yeni bir kombinezonun ortaya çıkmasıdır.

İnsan ruhu, evren hayatının en yüksek açılışıdır. O, buğday tanesinden başağı fışkırtan aynı gücün etkisiyle, her şeyin cevherinden gelir. Bütün varlıklar, ne olurlarsa olsunlar, aynı zamanda hem vücut, hem ruhturlar; hepsi, özel bir şekil altında, monadların Monadı'nı yahut Evren-Tanrı'yı tekrarlayan canlı *monad*'lardır. Cisimsellik (la corporéité), monadda bulunan yayılma gücünün, dışarı doğru olan bir hareketin sonucudur; düşünce, monadın kendi üzerine bir dönüş hareketidir. Hayatı oluşturan, bu çift yayılma ve toplanma hareketidir. O, kendisini oluşturan gidiş geliş hareketi kadar sürer ve bu durunca, o da söner; ama ancak yeni bir şekil altında hemen tekrar meydana gelmek üzere kaybolur. Varlığın doğuşu, bir hayat merkezinin yayılması; hayat, kürenin devamı; ölüm, kürenin toplanması ve çıkmış olduğu hayat merkezine dönmesi şeklinde anlatılabilir (1).

Bütün bu fikirleri, ve özellikle Bruno'nun evrimciliğini, felsefesinin prensipçe âdeta renksiz bir halde içinde taşıdığı Leibniz'in, Bonnet'nin, Diderot'nun, Hegel'in sistemlerinde bulacağız. O, monizm ve atomizmin, idealizm ve materyalizmin, düşüncenin ve gözlemin sentezi olup, Yeniçağ ontolojik doktrinlerinin ortak köküdür.

§ 50 — Campanella

İnsan zihni hakkında İngiliz ve Alman *kalem denemelerini (essais)*, yani Yeniçağ eleştirisini hazırlayan, gene güneyli bir İtalyan ve bir dominiken, Tommaso Campanella'dır (2). Calabria'da Stilo yakınında 1568'de doğan, felsefî reformun ve İtalyan özgürlüğünün bu cesur yandaşı, ispanyol eğemenliğine karşı çalıştığı için Napoli'de bir zındanda yirmi yedi sene geçirdikten sonra, 1639'da Paris'te öldü.

Bruno'nun ionialılardan, elealılardan, yeni-platonculardan esinlenme-

(1) *De triplici minimo*, s. 10-17.

(2) *Opere di T. C.*, Turino, 1854 *(Campanellae philosophia sensibus demonstrata*, Napoli, 1690. — *Philos. rationalis et realis partes V*, Paris, 1638. — *Universalis philosophiae sive metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III*, ay. yer, 1638. — *Atheismus triumphatus*, Roma, 1631. — *De gentilismo non retinendo*, Paris, 1636, vb.).

sine karşı, Campanella şüphecilerin öğrencisidir. O, bir bilgi teorisine dayanmazsa, metafiziğin kum üzerine kurulmuş olacağını onların okulunda öğrendi. Şu halde, felsefesinin ilk önce uğraştığı şey, eleştiri sorunudur (1).

Bilgilerimiz iki kaynaktan gelir: duyusal deney ve usavurma; onlar ya deneysel ya da spekülatiftirler.

Duyum yoluyle kazanılan bilgiler, kesinlik (la certitude) vasfını kendilerinde taşıyorlar mı? Eskilerin çoğu, duyuların tanıklığından sakınmak gerektiği kanısındadırlar ve şüpheciler onların şüphelerini şu kanıtta özetlerler: duyularımın algıladığı eşya, süjenin bir değişmesinden başka bir şey değildir ve duyularımızın bize dışımızda olup bitiyor diye gösterdiği, hakikatta, ancak bizim içimizde olan bir olaydır; duyular benim duyularımdır; onlar benim bir kısmımdır; duyum bende meydana gelen bir olaydır, ve ben onu bir dış nedenle açıklarım; oysa, herhangi bir *obje* gibi, düşünen *süje* de, onun belirleyici, ama bilinçsiz nedeni olabilir. Şu halde dış şeylerin varlığı, özü konusunda kesinliğe nasıl varmalı? Eğer gördüğüm şey yalnız benim duyumum ise, bunun dışında onun var olduğunu nasıl kanıtlamalı? — Campanella buna, iç duygu ile (le sens interne) karşılığını veriyor. Duyulur algının, kendisinde bulunmıyan kesinlik vasfını almaya mecbur olduğu yer, akıldır; onu bilgi haline getiren akıldır. Gerçekten, metafizikçinin duyular ve onların doğruluğu hakkında hatırına getirebildiği şüphe, iç duygu karşısında mümkün değildir. İmdi bu sonuncusu, benim varlığımı, doğrudan doğruya ve en küçük bir şüpheye yer bırakmıyacak şekilde bana bildiriyor; bana kendi kendimi, var olan, yapabilen, bilen, istiyen bir varlık, ve bundan başka, her şeyi yapabilmek ve her şeyi bilmekten uzak bir varlık olarak gösteriyor. Başka deyişle, iç duygu bana, varlığımı ve aynı zamanda onun sınırını bildiriyor. Bundan, beni sınırlayan bir varlık, benden farklı objektif bir âlem, bir ben olmıyan'ın (non-moi) bulunduğu sonucunu zorunlu olarak çıkarırım ve bu şekilde, içgüdüsel, *a priori*, her türlü düşünceden önce olan bir hakikatı, *a posteriori* olarak kanıtlamayı başarırım: bendeki duyulur algıyı meydana getiren bir ben olmayan'ın (non-moi) varlığı (2).

Şüphecilik bu suretle çürütülmüş oluyor mu? Hakikatta, henüz bu yarım olarak yapılmıştır ve filozofumuz hiç de zafer türküsü çağırmak niyetinde değildir. Gerçekten, bize birtakım şeyler göstermekle duyuların bizi aldatmamasından, onları *olduğu gibi* gösterdikleri sonucu çıkmaz. Bizim eşyayı düşünüş şeklimizle, onların oluş şekli arasında dogmatizmin önceden kabul

(1) Campanella'nın bilgi teorisi için özellikle *Genel felsefe veya Metafizik*'indeki *Giriş*'e bakınız.

(2) *Universalis philos. sive Metaphysica*, Paris, I, 1, 1. c. 3.

ettiği uygunluğu, Campanella, varlıkların kanıtlanması imkânsız bir hakikatın sonucu olan benzerliğinden çıkarıyor: onların aslında bir olmaları. Fazla olarak, insan zekâsı için, mutlak bir bilginin mümkün olduğunu kabul ediyor. Bilgimiz, hiçbir zaman tam olmaksızın, doğru olabilir. Tanrısal bilimin yanında, bizim bildiğimiz az bir şeydir ve âdeta hiçtir. Eğer bilgi saf bir fiil (acte pur) olsa idi, eğer algılamak yaratmak olsa idi, eşyayı olduğu gibi bilecektik. Onları kendiliklerinde, yani mutlak olarak bilmek için, mutlak olarak mutlak olmak, yani bizzat yaratan olmak gerekirdi. Fakat mutlak bilim insanın varamıyacağı bir ideal ise de —bu, bu âlemde onun hakikî vatanında bulunmadığının apaçık kanıtıdır— metafizik araştırmalar, düşünür için, gene aynı derecede bir görevdir.

Konusu bakımından düşünülürse, evrensel felsefe yahut metafizik, prensiplerin yahut varlığın ilk şartlarının bilimidir *(principia, proprincipia, primalitales essendi)*. O, kaynakları, araçları, metotları bakımından aklın bilimidir, kesinliğiyle ve otoritesiyle deneysel bilime üstündür.

Var olmak, tekrar dönmek üzere kendi prensibinden ayrılmaktır (1). Bu prensip, daha doğrusu, bu prensipler nelerdir? Çünkü soyut birlik kısırdır; başka bir deyişle: bir varlığın meydana gelmesi için ne lâzımdır? Cevap: 1° bu varlığın var *olabilmesi*; 2° bu varlığın, gerçekleşmesi olacağı bir *İde*'nin tabiatta bulunması (çünkü bilgi olmasa idi, tabiat, hiçbir zaman hiçbir şeyi meydana getiremiyecekti); 3° bunu gerçekleştirecek bir eğilim (2), bir istek olması lâzımdır. Yapabilmek *(posse, potestas, potentia essendi)*, bilmek *(cognoscere, sapientia)* ve istemek *(velle, amor essendi)*, işte rölatif varlığın prensipleri bunlardır. Bu prensiplerin hepsi, ya da daha doğrusu, onları içeren yüksek birlik: işte Tanrı. Tanrı mutlak iktidar, mutlak bilgi, mutlak irade yahut sevgidir. Eşyanın kaynağına az veya çok olan yakınlıklarının belirlediği bir ölçüde, yaratılmış varlıklar da iktidar, algı ve iradedirler. Evren, zihinsel, meleksel yahut metafizik âlemi (melekler, otoriteler, âlemin ruhu, ölmez ruhlar), ezelî ve ebedî yahut matematik âlemi ve dünyevî yahut cisimsel âlemi içeren bir mertebeler silsilesidir. Bizzat cisimsel âleme varıncaya kadar, bütün bu âlemlerin mutlaktan payları vardır ve onu oluşturan üç unsur kendilerinde bulunur: iktidar, bilgi, irade; o derecede ki, bizzat ölü tabiat, ölü değildir; duygu, zekâ, irade, inorganik madde de dahil olmak üzere, bütün varlıklarda farklı derecelerde bulunur (3).

---

(1) *Univ. phil. s. Metph.*, P. I, 1. 2, c. 1.

(2) İradenin, kesin olarak *principium essendi* (varlık prensibi) olduğunu söylemekle, Campanella hem materyalistlerden, hem de saf idealistlerden ayrılıyor. Leibniz'den önce hiç kimse, somut spiritüalizmin temel fikrini, bundan daha açık bir şekilde tasarlamamıştı.

(3) *Univ. phil*, P. I, 1. 2, c. 5 ve d.

Her varlık, mutlak varlıktan geldiğinden, prensibine dönmek istiyen bir şey gibi gene ona dönmek ister; bu anlamda, bütün sonlu varlıklar, hangisi olursa olsun, Tanrıyı *isterler*; hepsi dindardır, hepsi yaratanın sonsuz hayatını yaşamak ister, hepsi yokluktan korkarlar ve varlık yanında yokluğu yaşamak bakımından, hepsi Tanrıyı kendilerinden çok severler. Din, kaynağını her şeyin mutlak varlığa tâbi bulunmasından alan evrensel bir olaydır. Tanrı insandan ne kadar büyükse, din bilimi yahut ilâhiyat da felsefeden o kadar yüksektir (1).

Katolikliğe verilen bu tavizlere rağmen, *Atheismus triumphatus*'una rağmen, papa için âlemşümul kırallık rüyasına rağmen, Campanella'nın ıslahatçı girişimi Kiliseye şüpheli göründü ve başarılı olamadı. İtalya'da boğulan felsefe hareketi, bundan sonra, dinî reformla aydınlanan yahut kurtulan ülkelere, İngiltere'ye ve Rhein'nin iki kıyısına geçti (2).

§ 51 — Francis Bacon

İngiltere'de felsefî reform, sakson ırkının dehasından gelen ve İtalya'dakinden çok farklı olan bir karakter kazanıyor. Ilımlı ve pozitif karakterli İngiliz ruhu, aynı zamanda skolastik gelenekten ve serbest metafiziğin çabuk yapılmış sentezlerinden sakınır. Çabuk tepeye varan, ama orada duramayıp, cesareti kırılmış olarak şüpheciliğe düşen İtalyan düşüncesine, deney yoluyle yavaş ve derece derece yükselmeyi tercih eder. Bilimlerin yeni aldıkları hızda onun dikkatine çarpan şey, Okul'un metotlarının bunda hiçbir etkisi olmadığı, zekânın bu ilerlemelerinin onun dışında ve ona rağmen yapılmış olduğudur. Bunlar ne Aristoteles'in, ne herhangi bir geleneksel otoritenin değil, doğrudan doğruya kendisine başvurulan tabiatın, salim akılla realitenin dolaysız temasının eseridir. Bu işe adlarını bağlamış olan yılmaz araştırmacılar elbette akıl yürütüyorlardı ve bunu Okul'un mantıkçıları kadar ustalıkta yapıyorlardı; ama, onların akıl yürütmeleri, olayların gözlenmesine dayanıyordu. Karşılık olarak, *a priori* bir düşünceden, bir hipotezden hareket ettik-

(1) *Univ. phil.*, III, 16, 1-7.

(2) XVII. ve XVIII. yüzyıl İtalyan filozofları arasında en bellibaşlısı, bir tarih felsefesinin ilk denemelerinden biri olan *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*'siyle (Napoli, 1725, çev. Michelet tarafından, Paris 1827 ve Prenses Belgiojoso tarafından, aynı yer, 1857) tanınmış Giovanni Battista Vico'dur (1669-1744). Bu yüzyılda, Galuppi, Rosmini, Gioberti, Mamiani, Ferrari, vb. (§71) gibi değerli düşünürler, İtalya'ya Rönesans devrindeki felsefî nüfuzunu yeniden kazandırmaya çalışmışlardır (bak. Raffaella Mariano, *La philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1868).

leri vakit, Kolomb'un yapmış olduğu gibi, bunu deneyin mihengine vuruyorlar ve ancak bu zorunlu onayı elde ettikten sonra onu kabul edilmeye değer sayıyorlardı. Böylece, bir yanda, tamamıyle güçsüz ve kısır resmî bir felsefe; öbür yanda, pozitif bilimlerde hayret verici ilerlemeler. İngiliz sağduyusunun kabul edebileceği sonuç, gözlem ve indüksiyon lehine olarak *a priori* düşünceden ve tasım suiistimalinden vazgeçmenin zorunlu olduğu idi.

Daha XIII. yüzyılda Roger Bacon tarafından ortaya atılan bu fikir, onun adaşı, Verulam baronu, İngiltere baş şansölyesi Francis Bacon'un *De Dignitate et augmentis scientiarum* (1) ve *Novum organum scientiarum*'unda(2) kendini gösteriyor (1561-1626) (3).

Bugün insan zihnini tamamıyle yeni baştan düzenlemek, bilimi tamamıyle yeni bir temel üzerine kurmak söz konusudur *(instauratio magna)*. Eşyanın özünü bilmek istiyorsunuz; pekâlâ, bunun sırrını kitaplara, Okul'a hâkim olan otoritelere, önceden edinilmiş fikirlere ve a priori düşüncelere sormaktan vazgeçiniz. Şimdiye kadar gereğinden fazla taklit edilen ve etkisi her şeyi bozmuş olan Eskiçağdan özellikle vazgeçiniz. Demokritos ve bazı nadir pozitivistlerden başka, Yunan filozofları ancak az ve yüzeysel olarak gözlem yapıyorlardı. Skolastik onlara lâyık olan öğrencidir. Onun eğemenliği altında dünya, realite duygusunu kaybetmiş gibidir. Bilgimiz önyargılarla yoğrulmuştur. Geçici heveslerimiz (caprices), tercihlerimiz, putlarımız *(idola tribus, fori, specus, theatri)* vardır ve bunları tabiata zorla kabul ettiriyoruz. Dairenin bizim hoşumuza giden düzgün bir çizgi oluşundan, yıldız yollarının mükemmel daireler olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Gözlem yapmıyoruz, yahut ancak yarı gözlem yapıyoruz. Bazı kimselerin büyük bir felâketten kurtulduklarını beş defa görüyoruz; bundan tabiatüstü bir himaye bulunduğu sonucunu çıkarıyoruz ve hiç olmazsa aynı derecede çok olan kur-

(1) İngilizce olarak 1605'te çıktı.

(2) Önce *Cogitata et visa* adı altında 1612'de çıktı.

(3) *Tüm eserleri*, bas. Montague, Londra, 1825 ve d.; bas. H. G. Bohn, Londra, 1846; bas. Ellis, Spedding ve Heat, Londra, 1858-59; J. Spedding tarafından tamamlandı: *The letters and life of Francis Bacon, including all his occasional works, newly collected, revised and set out in chronological order, with a commentary bibliographical and historical*, Londra, 1852. — *Oeuvres de F. Bacon*, çev. Lasalle (Paris, 1800-1803, 14 c., in-8) ve Riaux tarafından *(Oeuvres philosophiques de F. Bacon*, Charpentier koleksiyonunda, 2 c., in-12, 1842). — Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, 2. bas., Paris, 1858. — Chaignet et Sédail, *De l'influence des travaux de Bacon et de Descartes sur la marche de l'esprit humain*, Bordeaux, 1865. — Kuno Fischer, *F. Bacon von Verulam, Die Realphilos. und ihr Zeitalter*, 2. bas., tamamıyle değiştirilmiş, Leipzig, 1875.

tulmadıkları halleri hiç hesaba katmıyoruz. Burada, bir mabette, büyük tehlikelerde tanrıları çağırarak kurtulmuş olanların adakları *(ex-voto)* kendisine gösterilen filozofla beraber: «Dualarına rağmen kurtulamıyanların resimlerini de bana gösterin!» demenin sırasıdır. Gayesel nedenleri kabul ediyoruz. *Eşya* üzerinde anlaşacak yerde, herkesin istediği anlamı verdiği *kelimeler* üzerinde kavga ediyoruz. Her an bilime ait olanla dine ait olanı birbirine karıştırıyoruz ve bundan, hurafeye inanan bir felsefe ve rafızîliklerle dolu bir ilâhiyat çıkıyor. Şimdiye kadar tabiat bilimi hiçbir zaman saf değil, fakat çürümüş ve bozulmuş bir halde idi: Aristoteles'in okulunda mantıkla; Pythagoras ve Platon'un okulunda, ilâhiyatla; yeni-platonculukta, tabiat felsefesini meydana getirmesi değil, onun sonunda bulunması gereken matematikle.

Bu fikirler ve *a priori* sistemler kaosunda, felsefe için kurtuluş, ancak Yunan-skolastik geleneğinden tam bir ayrılışta ve indüksiyon metoduna açıkça bağlanıştadır. Gelenekçi felsefenin indüksiyon dediği, aksi bir deneyin yıkabileceği ve çoğu kez gereğinden pek az sayıda olgular hakkında karar veren, geçici bir sonuca varan basit bir saymadan (énumération) başka bir şey değildir. Yeni bilimin metodu olacak olan hakikî indüksiyon, hemen en genel kanunlara yükselmek için, tek başına ve kötü gözlenmiş birkaç olay ile yetinmez; varlıkların incelenmesinde sabırlı ve özenli davranarak, adım adım, derece derece kanunlara yükselir. Genel bir kanun kurarken, yalnızca içinden çıkarıldığı olayları kucaklayıp kucaklamadığını ve onların ölçüsünü aşıp aşmadığını dikkatle araştırmak gerekir ve eğer bu kanunun kapsamı çok genişse, kendisini güvenceye alabilecek yeni olayların keşfine yardımcı olmak suretiyle kapsamına uygun olduğunu kanıtlayıp kanıtlamadığına bakmak gerekir. Böylelikle, hem önceden kazanılmış bilgiler içinde hareketsiz kalmaktan, hem çok geniş bir kucaklamada gölgeler ve soyutlamalar yakalamaktan kurtuluruz [1].

Deneysel metodun ve yeni bilimin yaratıcısı sayılmakla, Bacon de Verulam'ın rolü abartılmıştır [2]. Aksine Bacon'u meydana getiren, bilimlerin XVI. yüzyılda aldıkları hızdır ve onun bildirisi, İngiliz sağduyusunun bilimsel hareketten çıkardığı sonuçtan, âdeta kıssanın hissesinden (la morale) başka bir şey değildir. Fakat, Bacon deneysel metodu yaratmadı ise de, hiç olmazsa, skolastik önyargının tuttuğu aşağı mevkiden onu kurtarmış olmak,

(1) *Novun organum*, K. I. §§ 1, 2, 3, 14, 15, 19, 26, 31, 38-68, 71, 77, 79, 82, 89, 96. 100 ve d.

(2) Onun bilimsel değeri henüz devam eden bir tartışmaya yol açmıştır. Bak. Ad. Lasson, *Über Bacons wissenchaftl. Prinzipien*, Berlin, 1860. — J. de Liebig, *Ueber F. Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung*, Münih, 1863; Tchihatchef çev., Paris, 1868. — Krş. Alb. Desjardins'in *(De jure apud Fr. Baconem*, Paris, 1862), C. Sigwart'ın *(Preussische Jahrbücher*, c. XII. ağustos 1863 ve c. XIII. ocak 1864) cevapları, vb.

onun lehinde yazılan en belagatli savunma ile ona âdeta meşru bir varlık sağlamış olmak şerefini kendisine tanımak gerekir. Birçoklarının düşünüp de hiç kimsenin farkına varmıya, ne de başkalarına söylemiye cesaret edemediği şeyi, yüksek sesle söylemek, küçük bir meziyet değildir.

Dahası var. Deneysel *bilimin* ve metotların başlangıcının, baş şansölyeden çok önceye kadar çıktığı doğru ise de, Bacon gene deneysel *felsefenin* kurucusu, felsefe bakımından Yeniçağ pozitivizminin babasıdır; şu anlamda ki, ilk olarak, açık ve belagatli sözlerle, hakikî felsefe ile bilimin bağlılığını ve *ayrı* bir metafiziğin boşluğunu dile getirmiştir. Aşkıncılığın (transcendantalisme) açık ve belli düşmanı olarak, okuyucularından «niyetinin felsefede, eski Yunanlılar veya bazı yeniler şeklinde, bir tarikat kurmak olduğunu düşünmemelerini» açıkça rica ediyor; onun amacı bu değildir ve «*bir zihnin tabiat ve eşyanın prensipleri hakkındaki soyut fikirlerinin ne olduğunu bilmek insanların işleri için pek az önemlidir*» (1). Şu halde, hıncı yalnız Aristoteles'e değil, fakat «tabiat hakkındaki her soyut fikre», yani bilimlerden ayrı her metafiziğedir.

Esasen, *ilk felsefe* ile *metafizik*'i birbirinden ayırmaktadır. İlk felsefe, özel bilimlere yani, (Bacon'un «üç temel meleke»miz: bellek, hayalgücü ve akıl hakkındaki garip sınıflandırmasına göre), *medenî tarih ile tabiî tarihi kapsayan tarih'e, şiir'e ve tabiî ilâhiyat, tabiî felsefe ve beşerî felsefe* diye ayırdığı *felsefe*'ye ortak temel hizmetini gören kavram ve genel önermelerin bilimidir. Metafizik, tabiî felsefenin spekülatif kısmıdır; o, formlar ve gayelerle uğraşır, oysa tabiî felsefenin *işgören (opérative)* kısmı yahut tam anlamıyle fizik, yalnız kuvvetler ve cevherlerden bahseder. Fakat, Bacon metafiziğe çok az önem veriyor ve gayesel nedenlerin kısır bakirelere benzediklerini söyledikten sonra, bunların hakikî yeri olarak bu bilimi gösterdiği vakit, bu bir alay gibi görünüyor. Tabiî ilâhiyata gelince, onun biricik amacı ateizmi çürütmektir. Dogmalar, bilimin değil, inancın konusudurlar (2).

Bilimle ilâhiyatı, felsefe ile inancı, akılla vahyi bu şekilde birbirinden ayırmak, okulun yanılgılarına taban tabana zıttır. Eski realist skolastik, felsefe ve ilâhiyatı birbirinin aynı sayıyordu: Bacon de Verulam, nominalistlere uyarak, onları ne kadar ayırsa yeri olduğu kanısındadır (3). O ve birçok İngiliz bilginleri, bu mutlak ayırmaya dayanarak, bilim konusunda natüralist

(1) *Novum organum*, I, 116.

(2) *De dignitate et augm. sc.*, III.

(3) Her ne kadar çağdaşı lord Ed. Herbert de Cherbury (1581-1648, *Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, Paris, 1624), dinî hakikatların içgüdüsel ve evrensel olmaları üzerinde ısrar ederek *(principia, notitiae communes)*, realist skolastik görüşe döner gibi görünüyorsa da (inançla akıl arasındaki uygunluk), sözünü ettiği hakikatlar, tabiî dinî doktrinin gereksiz bir fazlalığı saydığı, Kilisenin *aklın*

ve ilâhiyatta sürnatüralist oluyorlar. Ama, görülmiyen şeylerin bilimin alanı dışında bırakılmasından, onların tamamiyle inkârına o kadar az yol vardır ki, Bacon'un dostu Thomas Hobbes, siyasî muhafazakârlığının ancak gizliyebildiği bir materyalizm mesleğini hemen onun ardından ortaya koyabilmiştir.

§ 52 — Hobbes

Wilt kontluğunda Malmesbury'li bir papazın oğlu olan Thomas Hobbes (1588-1679), lord Cavendish'in hocası ve, böylece elde ettiği nüfuz sayesinde, Stuartlar'ın sadık dostu oldu. Fransa'da geçirdiği on üç yıldan sonra ülkesine dönünce sadece edebî çalışmalara kendini verdi [1]. Politikacı ve ahlâkçı, ontolojisti ve psikoloğu bir az unutturmuştur. Fakat, haksız bir unutmadır bu, çünkü Hobbes aynı zamanda Yeniçağın hem materyalizminin, hem kritisizminin, hem de positivizminin müjdecisidir.

Felsefeyi Hobbes şöyle tanımlıyor: sonuçların nedenleriyle ve nedenlerin sonuçlarıyle olan akla dayalı bilgisi [2]. Felsefe yapmak, doğru düşünmektir; imdi düşünmek, ya bir kavramı bir başkasına katmak ya da onları ayırmak, toplamak ya da çıkarmak, yani, saymak, hesap etmektir; şu halde doğru düşünmek, birleştirilmesi gerekeni birleştirmek, ayrılması gerekeni ayırmaktır. Bundan felsefenin, *birleşebilen (composable)* ve *ayrılabilen (décomposable)* şeylerden, yani cisimlerden başka konusu olmıyacağı so-

---

varamıyacağı itikatları (mystères) değil, fakat şu beş «aksiom»dur: 1. En yüksek bir varlığın bulunuşu; 2. ona ibadet etme borcu; 3. en yüksek ibadet, dindarlıkla birleşen erdemdir; 4. insan tabiî olarak kötülükten nefret eder ve içgüdüsüyle tövbe ve kefaretin zorunlu olduğunu kabul eder; 5. ölümden sonra gelecek bir hayat ve bir mükâfat vardır. Bu beş nokta, Herbert'in sözde vahye karşı koyduğu *tabiî dini* oluşturur. — XVIII. yüzyıl *freethinkers* yahut *deistler*'inin bu müjdecisi hakkında, bak. Ch. de Rémusat, *Lord de Ch.*, Paris 1874.

(1) *Elementa philosophica de cive*, 1642 ve 1647. — *Human nature or the fundamental elements of policy*. Londra. 1650. — *Leviathan (Behemoth)* gibi, bu da en eski el yazılarına göre, ilk adı olan *Elements of law naturel and political* adı altında, F. Tonnies tarafından 1888'de yeniden bastırılmıştır (bu basımların büyük bir kısmı maalesef son bir yangında harap olmuştur). *Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, 1651, 1670 (latince). — *De corpore*, 1655. — *De homine*, 1658. — *Opera*, Londra 1750, in-fol. — *Oeuvres philosophiques et politiques de* Th. Hobbes, vb. bir dostu tarafından fransızcaya çevrilmiştir, 2 c. in-8, Neuchâtel, 1787. — Thomas Hobbes, *Complete works (english and latin) collected and edited by J. Molesworth*, 16. c., in-8, Londra, 1839-1845.

(2) *De corpore*, s. 2. — *Leviathan*, cap. 46: *Philosophia est effectuum ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus, generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita scientia.*

nucu çıkar [1]. Saf ruhlar, melekler, ölülerin ruhları, Tanrı *düşünülemez*. Bunlar ilâhiyata ait olan inanç konularıdır, felsefeye ait olan bilim konuları değil. Cisimler, tabiî cisimler ve yapay cisimler, ahlâkî veya toplumsal diye ayrıldıklarından, felsefe de *philosophia naturalis* (mantık, ontoloji, matematik, fizik) ve *philosophia civilis* (ahlâk ve siyaset) diye ayrılır. Fizik felsefe ile ahlâkî felsefenin konuları cisimler ve metodu dış ve iç duyarlık olduğundan, her ikisi de deneysel bilimlerdir. Gözlem biliminin dışında, gerçek hiçbir bilgi yoktur [2].

Bu başlangıçlardan tamamıyle materyalist bir algı teorisi çıkar. Zihnî hayatın ilk şartı ve temeli olan iç algı (l'aperception interne), beyin çalışması hakkında sahip olduğumuz duygudan başka bir şey değildir. Şu halde düşünmek, sonuç olarak, duymak demektir. Bilmek, duyumları toplamaktır. Duyum ise, duyulur cisimde meydana gelen bir değişmeden, bir hareketten başka bir şey değildir. Düşüncenin zorunlu yardımcısı olan bellek, bir duyumun devamından başka bir şey değildir; hatırlamak, hissetmiş olduğunu hissetmektir. Duyum, bazı eski filozofların yapmak istedikleri gibi, cisimlerden çıkan ve onlarla aynı şekilde olan akımlarla (effluves) açıklanamaz. Skolastiklerin, *duyulur ve anlaşılır suretleri (especes sensibles et intelligibles)* haline gelen bu *simulacra rerum* (eşyanın resimleri), Hobbes'un gözünde, Ortaçağın *gizli nitelikleri (qualités occultes)* ve diğer hipotezleri değerindedir. Bunun yerine sadece eşyanın etrafındaki maddede meydana getirdiği ve duyar sinirler (nerfs sensitifs) yoluyle beyine giden hareketi koymak gerekir.

Hobbes burada, Demokritos'un, Protagoras'ın ve şüphecilerin bildiği, çağdaşı Descartes tarafından işaret edilen ve Locke'un, Hume'un ve Kant'ın hareket noktası olacak olan çok önemli bir olguyu görüyor: algının tamamıyle sübjektif karakterde olması. Bizim gördüğümüz şey, örneğin ışık, asla bir dış cisim değil, fakat beyin cevherinde meydana gelen bir hareket, bir değişikliktir [3]. Az veya çok şiddetli bir darbe karşısında gözün, göz sinirlerinin sarsılmasının sonucundan başka bir şey olmıyan ışığı görmesi buna yeter bir kanıttır. Genellikle ışık hakkında doğru olan şey, ancak ışığın bir değişmesinden ibaret olan ayrı ayrı her renk için de doğrudur. Şu halde duyular yalancıdır ve yalanları, sesin, ışığın, renklerin dış şeyler olduğuna bizi inandırmalarından ibarettir. Fenomenin objektifliği, bir serabın, bir hamhayalin sonucudur. Eşyanın nitelikleri, bizim kendi öz varlığımızın ârazlarıdır ve

(1) *De corpore*, s. 6: *Subjectum philosophiae sive materia circa quam versatur est corpus.*

(2) *Aynı eser.*

(3) *Human nature, s. 6: The image or colour is but an apparition into us of the motion, agitation or alteration which the object works in the brain or spirits or some internal substance of the head.*

objektif olan şey bizde bu âraz1arı meydana getiren cisimlerin hareketinden ibarettir [1]. Hobbes ileride Berkeley'in düşüneceği gibi düşünüyor; ama bu sonuncusu sonuna kadar gidecek ve sansüalist başlangıçlardan hareket ederek, cisimlerin inkârına ve sübjektif idealizme varacaktır. Hobbes, yarı yolda duruyor; maddenin realitesi onun gözünde itiraz kabul etmez bir dogmadır [2].

Nefis (âme) yahut ruh dediği şey, bazan beyin hayatı, bazan sinir cevheridir. Ruhla, diyor, duyuların kavrıyamıyacakları kadar ince fizik bir cisim anlıyorum. Cisimsel olmayan ruh yoktur [3]. Kutsal Kitap bile böylesini tanımıyor. İkisi de cisimsel olan insanla hayvan arasında ancak bir derece farkı vardır ve hayvana karşı, dilden başka gerçek üstünlüğümüz yoktur. Kayıtsız özgürlük (la liberté d'indifférence), daha aşağı varlıklarda olmadığı gibi bizde de yoktur. Onlar gibi, biz de dayanılmaz içgüdülerle idare olunuyoruz. İhtirassız akıl, maddî çekiciliği olmıyan ahlâkî prensipler, insan iradesi üzerinde hiçbir etki yapmazlar; onu sürükliyen, hayalgücünün önümüze serdiği çekici şeyler, ihtiraslar, heyecanlardır; sevgi, nefret, korku, umut. Bir istekten (volition) sonra gelen fiil iradîdir; ama isteğin kendisi iradî değildir, o bizim eserimiz değildir ve onun hâkimi değiliz. Her fiilin yeter bir nedeni (une raison suffisante) vardır. İndeterministlere göre, yapılması için yeter neden bulunduğu halde bile zorunlu olarak yapılmıyan fiil, özgür yahut iradîdir. Bu tanımın saçmalığı meydandadır. Eğer bir olay veya bir fiil meydana gelmiyorsa, bu meydana gelmesi için yeter neden olmamasındandır. Yeter neden, zorunluluk demektir. Her yaratık gibi insan da, zorunluluğun kanununa, kadere, yahut dilerseniz, Tanrı'nın iradesine tâbidir. İyi ve kötü, rölatif fikirlerdir. Birincisi hoşa gidenle, ikincisi hoşa gitmiyenle aynı şeydir. Her şeyde olduğu gibi ahlâkta da en yüksek hâkim, menfaattir. Mutlak iyi, mutlak kötü, mutlak adalet, mutlak ahlâk, teolojik ve metafizik zihniyet tarafından hiçbir esasa dayanmadan uydurulmuş boş şeylerdir (chimère) [4].

Hobbes'un siyaseti, bu ontolojik başlangıçlara (prémisses) uygundur. Siyasette özgürlük, ona metafizikte ve ahlâktaki kadar imkânsız görünür. Tabiatta olduğu gibi devlette de, hakkı meydana getiren kuvvettir. İnsanların tabiî devleti *bellum ominium contra omnes*'dir (herkesin herkese karşı savaşı). Devlet, buna son veren zorunlu araçtır. Bireyler tarafından gösteri-

(1) *Leviathan*, cap. 1. *Quae qualitates omnes nominari solent sensibiles, et sunt in ipso objecto nihil aliud praeter materiae motum, quo objectum in organo sensuum diversimode operatur; neque in nobis aliud sunt quam diversi motus. Motus enimnihil generat praeter motum.*

(2) *Human nature*, s. 9 ve d.

(3) *Aynı eser*, s. 71 ve d.

(4) *Treat. of liberty and necessity*, Londra, 1656.

lecek körü körüne ve mutlak itaate karşı o, onların hayat ve mallarını korur. Onun emrettiği iyidir, yasak ettiği kötüdür. Onun iradesi en yüksek kanundur [1].

Materyalizmin mantıkî sonucu olan bu mutlakiyetçi (absolutiste) teori üzerinde daha fazla ısrar etmeksizin, Hobbes'da, onu Bacon'dan ayıran iki esaslı noktaya işaret edelim: birincisi bir metafizik, materyalist metafiziği kabul etmesidir; ikincisi, onun felsefe tanımının, tasıma, *Novum organum* yazarının verdiğinden daha büyük bir önem vermesidir. İndüksiyonu genel metot olarak ortaya atmakla, bu sonuncusu, bir yandan dedüksiyonun matematikteki rolünü, öbür yandan XV. yüzyılın keşiflerinde matematik unsurun ve a priori düşüncenin yerini tanımamıştı. Şu halde Hobbes, katıksız ampirizm ile dekartçı rasyonalizm arasında, orta bir yerde bulunmaktadır.

§ 53 — Descartes

Touraine'de La Haye kentinde 1596'da doğan ve «la Flèche» Cezvitleri tarafından eğitilen René des Cartes [2], hayatının en büyük kısmını yabancı

(1) *De cive*, 6, 19; 12, 8; *Leviathan*, cap. 17. — Mandeville (*Fables des abeilles*, 1725) tarafından tekrarlanan ve imkân ölçüsünde abartılan bu otoriteci pesimizm ile Hugo Grotius'un (de Groot, 1583-1645; toplumu ve hukuku, insan tabiatının genel içgüdülerine dayandıran Barnewelt'in dostu hollandalı hukuk bilgini; *De jure belli ac pacis*, Paris, 1625, adlı eseriyle *uluslararası hukuku*'nu kurmuştur) liberal optimizmi arasında, Samuel Pufendorf'un (Kemnitz'de 1632'de doğdu, Berlin'de 1694'te öldü; *Elementa jurisprudentiae universalis*, 1660; *De jure naturae et gentium*, 1672; *De officio hominis et civis*, 1673) mutavassıt sistemi yer alır. Bu hukukçu, bir yandan, Tanrı var olmadığı halde bile *tabiî* hukukun geçer olacağını söyliyen Grotius'un tezini reddediyor; öbür yandan da, Hobbes'in *bellum omnium contra omnes*'ini insanlığın tabiî hali olarak kabul etmeksizin, her türlü hukuku ve ahlâkı, Tanrı'nın keyfî iradesinden çıkarıyor (Duns Scotus). İnsan, tabiatı bakımından, bir egoizm (Hobbes) ve iyilikseverlik (bienveillance) [Grotius] karışımıdır ve bu karışımdan, *socialitas* ve insanın tabiatına ve iyi düşünülen menfaatine en uygun hal olan barışa mümkün olan bütün vasıtalarla yardım etmek ödevi —herkes için— doğar.

(2) *Oeuvres de Descartes*, bas. Victor Cousin, Paris, 1824-26. — *Oeuvres philosophiques de Descartes*, Garnier tarafından (4 c., Paris, 1835) ve Jules Simon tarafından, *Bibliothèque Charpentier* (1 c. in-12, 1842). — *Oeuvres morales et philosophiques de Descartes*, Amédée Prévost tarafından, Paris, 1855. — *Oeuvres inédites de Descartes*, Foucher de Careil tarafından, 1860. — *Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, sous les auspices du ministère de l'Instruction publique*, Paris, 1897-1912. — A. Baillet, *La vie de M. Descartes*, Paris, 1691. — Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854. — J. Millet, *Histoire de Descartes avant 1637 suivie de l'analyse du Discours de la méthode et des Essais de philosophie*, Paris, 1867. — Bertrand de Saint-Germain, *Descartes considéré comme physiologiste et comme médecin*, Paris, 1870. — L. Liard, *Descartes*, 1882. — E. Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, 1875.

memleketlerde geçirdi: teğmen olarak, imparatorluğun bayrağı altında dövüştüğü Almanya'da; *Discours de la Méthode*'u içeren *Essais philosophiques*'lerini (1637), *Meditationes de prima philosophia*'sını (1641), *Principia philosophiae*'sini (1644) yayımladığı Hollanda'da. Hayranı kıraliçe Christine'in kendisini çağırdığı İsveç'te 1650 yılında — yani *Traité des passions de l'âme*'ının Amsterdam'da basıldığı yıl — öldü. Bundan başka, felsefesinin karakteristik yanlarını gösteren ve yazarın ölümünden sonra yayımlanan *Le Monde ou traité de la lumière* ve *Traité de l'homme ou de la formation du fœtus*'ü de saymak gerekir.

Filozof Descartes'ı anlamak için, Galilei'nin, Pascal'ın ve Newton'un rakibi, Viète'i devam ettiren, geometrik analizi yaratanlardan biri karşısında bulunduğumuzu hatırlamamız gerekir. Descartes her şeyden önce matematikçidir: o, kendini geometri ve cebire veren bir filozof olmaktan çok, metafizik yapan bir geometrici ve cebircidir. Bunun için felsefesi sadece genelleştirilmiş bir matematik olmak ister; amacı, matematik metodu evrensel bilime uygulamak, bunu felsefe metodu yapmaktadır. *Discours de la méthode* bu konuda bizde hiçbir şüphe bırakmıyor: Kanıtlarının, diyor, kesin ve apaçık olması dolayısıyle, özellikle matematikten hoşlanıyordum; ama *bunun gerçekte nerede kullanılacağını henüz göremiyordum* ve yalnız mekanik sanatlarda işe yaradığını düşünerek, esasları bu kadar güçlü ve sağlam olduğu halde, *bunun üzerine daha yüksek hiçbir şey kurulmamasına* şaşıyordum (1). Ve başka bir yerde: Matematikçilerin en güç kanıtlamalarına varmak için kullanageldikleri tamamıyle basit ve kolay bu uzun kanıt zincirleri, *insanların bilgisi dahiline girebilen bütün şeylerin aynı şekilde birbirini takip edebileceğini* ve sadece doğru olmıyan hiçbirini doğru olarak kabul etmekten sakınmak ve onları birbirinden çıkarmak için gereken sırayı daima korumak şartıyle, ne kadar uzak olursa olsun sonunda varılmıyacak, ne kadar gizli olursa olsun sonunda bulunmıyacak hiçbir bilgi olmıyacağını düşünmek fırsatını bana vermişti (2).

Eğer, bu parçalara ve başka birçoklarına göre, dekartçı (cartésienne) metodun genelleştirilmiş matematik dedüksiyon olduğu apaçık ise, nasıl oluyor da Decartes'ı, iç gözlem veya psikolojik metodun mucidi yapabiliyorlar? Bu, dedüksiyon yapmak için ilk prensiplere ihtiyacı bulunmasından ve kalan her şeyi *more geometrico* (geometrik yolla) kendilerinden çıkaracağı bu prensipleri, gerçekte ona verenin, ben'in gözlenmesi olmasındandır. Şu halde onda psikolojik denilen metodun yaratıcısını görenleri, gözlemi dekartçı metodun cephelerinden biri, âdeta onun hazırlanış aşaması olarak anladıkları ölçüde haklıdırlar: ama bunda bir girişten, *Descartes'ın dekart-*

(1) *Discours de la méthode*, 1. kısım, §10.

(2) *Aynı eser*, 2. kısım §11.

çılığının (cartésianisme de Descartes) itiraz kabul etmez bir surette ruhu olan usavurma için âdeta geçici bir iskeleden başka bir şey görürlerse haksızdırlar. Descartes'ın sadece iç gözlemi kullanmadığını, fakat XVII. yüzyılda olunabildiği kadar bilgin anatomist ve fizyolojist olan filozofun, deneye en büyük yeri verdiğini de söyliyelim; *âlem kitabını (le livre du monde)* (1) aşk ve şevkle inceler. Bunun için, ancak bilgisizlik onu bu bakımdan Bacon de Verulam'ın zıttı olarak gösterebilir. Dekartçılığın en yeni tarihçileri, Descartes'ta, filozofla bilgini birbirinden ayırmanın imkânsızlığı üzerinde haklı olarak ısrar ediyorlar: fransız pozitivizminin, felsefeyi *kesin* bir bilim yapmayı deneyen adamı ataları arasına koyması da haksız değildir. Onun birçok metafizikçilerle beraber paylaştığı ve esasen skolastik eğitimin bir sonucu olan kusur, onların, bilimsel araştırma metodu ile açıklama (exposition) metodunu yeterince birbirinden ayırmalarına engel olan, sonuç çıkarmak ve sistemleştirmek sabırsızlığıdır.

Kesin bir bilim yapmak amacıyle geometrik metodu metafiziğe uygulamak: dekartçılığın ana fikri işte budur. Matematikçi, az sayıda aksiomlardan ve tanımlardan hareket ederek, dedüksiyon yoluyle, şaşılacak derecede çok ilerlemeyi başarıyor. Descartes da böyle yapacaktır. Ona, her şeyden önce, tanımlar ve aksiomlar lâzımdır; açıklamamızın birinci bölümünde, usavurmanın yardımıyle, iç gözlemin bunları ona nasıl hazırladığını göreceğiz. Sonra, bu tanımlardan bir sıra dedüksiyonlar çıkacaktır ki, bunları da ikinci bölümde anlatacağız.

1. Descartes, bütün bildiklerinin veya bildiğini zannettiklerinin kendisine duyular ve gelenek yoluyle geldiğini ve duyuların aldatıcı olduğunu görerek, her şeyden şüphe etmeye başlıyor; gelenekçi bilime karşı bir *kökten şüphe (doute radical)* ortaya atıyor. Ama asla şüphe etmek için şüphe etmiyor. Kökten olmakla beraber, şüpheciliği geçicidir ve amacı kesin ve bizzat kendisinin elde ettiği bir bilime varmaktır. Aynı zamanda Kilise filozoflarından ve tam anlamıyle şüphecilerden ayrılıyor. Skolastikler şöyle demişlerdi: *Credo ut intelligam* (anlamak için inanıyorum); o, aksine olarak, *Dubito ut intelligam* (anlamak için şüphe ediyorum) diyor. Pyrrhon, Sekstos, Montaigne, ondan önce şüphe etmişlerdi, ama şüpheyi altedememişler ve savaştan yorularak, bunu bir gaye, kesin ve sonucu olmıyan bir sistem haline getirmişlerdi. Descartes için şüphe, ancak ilk bir kesin hakikat bulur bulmaz kendisinden hemen kurtulmakta acele ettiği bir araçtır. Ve Yeniçağ rasyonalist felsefesini, şüpheciliğinden çok bu tutumuyla, inkâra pozitif, son derece canlı ve feyizli bir prensip katmakla kuruyor.

Bu prensip nedir ve bunu nasıl buluyor? Bunu kendisine gösteren bizzat şüphe etmek olgusudur. Şüphe ediyorum, diyor, işte tamamıyle kesin olan

(1) *Discours*, 1. kısım, §15.

şey. İmdi şüphe etmek, düşünmektir. Şu halde düşündüğümden şüphe yoktur. Düşünmek, var olmaktır. Şu halde benim var olduğum şüphesizdir. *Cogito ergo sum* (1) (düşünüyorum öyleyse varım). Her ne kadar Descartes, usavurmasının unsurlarını Augustinus'tan alıyorsa da, hiç olmazsa ona, zihni kavrayan ve ilk hamlede onun onayını kazanan yeni bir şekil, canlı ve açık bir biçim veriyor. Felsefesi, başarısının büyük bir kısmını, *cogito ergo sum*'un klasik olmuş formülüne borçludur. Düsturu (sa devise) aslında bir usavurma değildir ve onu usavurma olarak almamızı da istemez. Usavurma olsa idi bu bir «pétition de principe» olacaktı; çünkü sonuç, esas itibarıyle, büyük önermeden (la majeure) başka bir şey değildir. Bu sadece analitik bir hükümdür, kendiliğinden apaçık olan bir önermedir.

İşte üzerine, ana prensibi kadar kesin bir sistem kurulabilecek olan kesin bir temel: gerçekten de bir aksiomdan zorunlu olarak çıkan bütün önermelerin, aksiom kadar doğru oldukları meydandadır.

Şimdilik henüz şundan başka bir şey bilmiyorum: ben varım. Bundan daha ileri gitmek ve bilgilerimin dairesini genişletmek için, *bir şeyden tamamıyle emin olmak için gerekli olan şeyin apaçıklık ve yalnız apaçıklık olduğunu* daima hatırlıyarak, en büyük bir ihtiyatla hareket etmem gerekir. Düşündüğüm ve var olduğum apaçıktır, ama düşüncemin objesinin de benim dışımda var olduğu apaçık değildir: çünkü ne de olsa, güneşin doğduğuna olduğu gibi battığına da inandırarak beni aldatan tabiat, duyulur eşyanın realitesini bana kabul ettirmek suretiyle gene beni kuruntuya düşürebilir. Fikirlerim baştan aşağı benim hayalgücümün ürünü olabilirler; sıcak, soğuk, hattâ hastalık, birsamlı (halluciné) uydurmalarına indirgenebilirler. Ve eğer bende bulduğum fikirler arasında başka yerden geldiği apaçık olan bir tane bulunmasa idi, bunun aksini kanıtlamaktan vazgeçmem, *sum quia cogito* (varım çünkü düşünüyorum) içinde büsbütün kapalı kalmam ve diğer her şey karşısında şüpheci olmam gerekecekti: bu fikir, Tanrı yahut sonsuz ve mükemmel varlık fikridir (2).

Bu fikir benim düşüncemin ürünü olamaz; çünkü düşüncem sonlu, sınırlı, noksandır ve sonlu bir nedenin sonsuz bir sonuç meydana getiremiyeceği *apaçıktır*. Sonsuz fikrinin sadece negatif olduğu mu söylenecek? Fakat aksine, o, hepsinin en pozitifidir, diğer hepsinden önce gelen ve onsuz sonlu fikrinin mümkün olamıyacağı fikirdir. İnsan benliğinin, *bilfiil (actuellement)* ne kadar noksan olursa olsun, *bilkuvve (virtuellement)* belki de sonsuz olduğu, çünkü mükemmellik eğilimi taşıdığı ve bu bakımdan Tanrı fikrini meydana getireceği itiraz olarak mı ileri sürülecek? Fakat Tanrı fikri, bil-

(1) *Discours de la méthode*, IV. Krş. II. *Méditation.*
(2) *Méditations* III. ve V.

kuvve mükemmel olan bir varlık fikri değil, bilfiil sonsuz olan varlık fikridir. Gelişen bir mükemmellik, Tanrıya mâlettiğimiz mükemmellik değildir. Bizim müdrikemiz, art arda gelen ilâvelerle, derece derece kazançlarla belki sınırsızca (indéfiniment) artarak gelişir: Tanrı, aksine, kendisine hiçbir şey ilâve edilemiyen varlık, ezelî ve ebedî olarak mutlak ve tam olan varlıktır. Şu halde eğer Tanrı fikri bizden gelmiyorsa, bunun Tanrı'dan gelmesi gerekir, Tanrı'nın *var olması* gerekir.

Tanrı'nın var olması sonucu, aslında, bizzat mükemmel varlık fikrinin kendisinden çıkar; çünkü var olma, mükemmelliğin bir temel unsurudur ve bu olmazsa, Tanrı varlıkların en az mükemmeli olur. Anselmus tarafından geliştirilen bu kanıt, Tanrı'nın var olmasını, bizim mükemmel varlık fikrimize *bağımlı* kılar gibi görünüyor. Descartes'a göre, bunu bu şekilde anlamamalıdır. Tanrı vardır, çünkü zihnim onu tasarlıyor dememeli, fakat: aklım Tanrıyı tasarlıyor, çünkü Tanrı vardır demelidir. Tanrıya olan inancımızın hakikî temeli bizim kendi tasavvurumuz değildir —bu sübjektif ve çürük bir temel olurdu—, doğuştan sonsuz fikriyle bize kendini kabul ettiren Tanrının kendisidir. Örneğin, dağ fikriyle vâdi fikri arasında bulunan sıkı ve zorunlu bağlılıktan ne bir dağın, ne bir vâdinin varlığı sonucu çıkmıyacağını söyliyen itiraz, bir safsatadır. Vâdisiz bir dağ, ne de dağsız bir vâdi tasavvur edemediğim için, şüphesiz bir dağın veya bir vâdinin var olduğu sonucu çıkmaz; ama iki fikrin birbirinden ayrılamaz oldukları sonucu çıkar. Bunun gibi, Tanrıyı var olmaksızın tasavvur edemediğimden, Tanrı fikrinin, mükemmel varlığın var olmasını gerektiği sonucu çıkar (1).

Şu halde biliyorum ki: *1. ben varım; 2. Tanrı vardır.* Tanrının var oluşuna ait kesinlik çok önemlidir; her hakikat, her kesinlik, her pozitif bilim buna bağlıdır. O olmasa idi, *cogito ergo sum*'da mahpus kalacak, başka bir şey bilmeden kendi kendimi bilecektim; onun sayesinde, şüphenin düşüncemle dış şeyler arasında açtığı uçurumu aşıyorum; öğreniyorum ki *3. cisimler âlemi vardır.* Fikirlerimin doğruluğunu bana garanti eden Tanrıdır, yalnız Tanrıdır; şüpheciliğin her zaman için çürütülmesi, onun kendi hakkında zihnime koyduğu fikirdir. Gerçekten Tanrı fikrini bir yana bıraktığım sürece duyulur âlemin bir aldatıcı şeytan, yahut zihnimin tabiatı tarafından meydana getirilen bir kuruntu olduğunu kabul edebilirim. Fakat her şeyin yaratıcısı olan Tanrının varlığı kanıtlanınca, âlemin varlığı hakkındaki içgüdüsel inanışımın esaslı olduğu apaçık bir hale gelir; çünkü onu mükemmel, yani aldatması imkânı olmıyan bir varlıktan almış bulunuyorum. Bundan sonra şüphe

(1) Aslında ontolojik kanıt da, *cogito ergo sum* gibi, bir usavurma değildir. Bu daha çok bir aksiomun, ruhun doğrudan doğruya ve her türlü düşünmeden önce kavradığı bir hakikatın ifadesidir.

imkânsızdır ve bende şüphecilik diye kalan şey, yerini akla olan sarsılmaz bir güvene bırakır (1).

Artık varlığı kanıtlanan üç realite: Tanrı, ben (le moi), cisimler âlemi, şu şekilde tanımlanabilirler: Tanrı, her şeyin kendisine tâbi olduğu ve kendisi hiçbir şeye tâbi olmıyan sonsuz cevherdir (la substance); ruh, düşünen bir cevherdir (2); cisim, yer kaplayan (étendue) bir cevherdir. «Cevher» kelimesine gelince, bundan, var olmak için başka şeye ihtiyacı olmıyacak şekilde var olan bir şey anlaşılmalıdır. (3).

2. Gözlem ve usavurma, dekartçı sistemin temellerini atmıştır. *A priori* dedüksiyon bunu tamamlıyacaktır.

Her şeyden önce işte Spinoza'nın sistemini tohum halinde içeren bir dedüksiyon: cevher var olmak için başka şeye ihtiyacı olmıyan şey olduğundan, *kelimenin hakikî anlamıyle yalnız Tanrı cevherdir* (4). Gerçekten de, cevheri düşündüğümüz zaman, var olmak için yalnız kendi kendisine ihtiyacı olacak şekilde var olan bir şeyi düşünürüz. Burada, şu sözün açıklanmasında karanlık bir nokta bulunabilir: yalnız kendi kendisine ihtiyacı olmak; çünkü, *hakikî anlamıyle, böyle olan yalnız Tanrıdır* ve onun kudreti tarafından tutulmaksızın ve muhafaza edilmeksizin, tek bir an var olabilen yaratılmış hiçbir şey yoktur. Bunun içindir ki Okul'da, cevher kelimesinin, Tanrı ve yaratılan şeylere göre aynı anlama gelmediği *(univoque)* haklı olarak söyle-

(1) *Méditation*, V, 8: Bir Tanrı'nın var olduğunu öğrendikten sonra, aynı zamanda her şeyin ona tâbi olduğunu ve onun asla aldatıcı olmadığını öğrendiğimden ve bunun sonucunda, açık (clairement) ve seçik (distinctement) olarak düşündüğüm her şeyin muhakkak doğru olacağına hükmettiğimden... bundan beni şüphe ettirecek hiçbir zıt neden gösterilemez ve böylece bunun hakında hakikî ve kesin bir bilim elde etmiş olurum. Ve aynı bilim, geometrinin hakikatları ve benzeri başka şeyler gibi bundan önce kanıtlamış olduğumu hatırladığım bütün diğer şeyleri de kapsar; çünkü, onlardan şüphe etmeye beni mecbur edecek ne gibi bir itirazda bulunulabilir? Tabiatımın beni sık sık aldatacak şekilde olduğu mu söylenecek? Fakat nedenlerini açık olarak bildiğim hükümlerde aldanmıyacağımı önceden biliyorum. Bundan önce birçok şeylerin doğru ve kesin olduklarını söylediğim halde, sonradan bunların yanlış olduklarını anladığım mı ileri sürülecek? Uyuduğum mu söylenecek? Fakat uyusam bile, zihnime apaçık olarak görünen her şey, mutlak bir surette doğrudur. — Ve böylece bir bilimin kesinliğinin ve doğruluğunun yalnız Tanrının bilgisine bağlı olduğunu çok açık olarak anlıyorum: öyle ki, onu bilmeden önce başka hiçbir şeyi tam olarak bilemiyordum. Ve şimdi onu bildiğim için, yalnız onda olan değil, fakat cisimsel tabiatta da bulunan birçok şeylere ait bir bilim elde etmeyi sağlayacak araca sahip bulunuyorum.

(2) *Principes*, I, 912.

(3) *Aynı eser*, I, 51.

(4) *Aynı eser*.

nir [1]. Şu halde yaratılan şeyler, hakikî anlamıyle cevher değillerdir. Bunların bazıları diğerlerine göre cevherdirler; Tanrıya göre böyle değillerdir, çünkü ona tâbidirler.

Şu halde *rölatif ve sonlu cevher* deyimiyle Descartes, var olmak için yalnız Tanrıya muhtaç olan, *tavır (mode)* deyimiyle cevheri olandan başka bir şeyle var olmıyan ve düşünülemiyen, *sıfat (attribut)* deyimiyle aynı zamanda bizzat cevheri ortadan kaldırmadan soyutlanamıyacak olan cevherin esas niteliğini anlıyacaktır.

Cevherler (rölatif), ruhlar ve cisimlerdir. Ruhların sıfatı, yani özü, düşünce'dir (la pensée) [2]; cisimlerin sıfatı, yani özü yerkaplama'dır (l'étendue).

Cisimlerin özünün yerkaplamadan ibaret olmasından şu sonuçlar çıkar: 1. evrende cisimsiz yerkaplama, yani boş mekân, ne de yerkaplamasız cisim, yani atom bulunamaz; 2. cisimler âlemi sınırsızdır, çünkü sınırları olan yerkaplama düşünülemez (burada Descartes, Aristoteles'in söylediğinin aksini söylüyor ve Bruno ile aynı fikirde bulunuyor); 3. cismin hakikî anlamıyle merkezi yoktur, onun şekli tabiî olarak merkezsiz olmaktır (excentrique) ve hareketi merkezden çevreye doğrudur (centrifuge); çünkü merkez, matematik bir noktadır ve matematik nokta yer kaplamayan bir şeydir.

Yerkaplamanın özellikleri bölünebilmek (la divisibilité), şekil alabilmek (la figurabilité), hareket edebilmek (la mobilité) olduğundan, ama bölünme, bir ayrılma hareketinden başka bir şey olmadığından ve şekil alabilme, bir ayrılma ve birleşme hareketi olduğundan, yerkaplamanın ve —şu halde— maddenin özellikleri, hareket'te özetlenebilir.

Yerkaplama içindeki hareketten, geçiş ya da yer değiştirme hareketinden başka hareket yoktur.

Esasen hareketin kaynağı cisimlerin kendisinde olamaz; onların *hareket ettikleri*, harekete devam ettikleri söylenemez; çünkü cisimler yer kaplarlar, en son derinliklerine kadar yerkaplar olmaktan başka bir şey değillerdir ve ruh, ben (le moi) dediğimiz iç prensipten, hareket ve itme merkezinden onlarda hiçbir eser yoktur. Tamamıyle pasif olduklarından, asla *hareket etmezler,* fakat dış itmeler sonucunda *hareket ettirilirler*; eğer ağırlık kelimesiyle, cisimlerin dünyanın merkezine doğru bir yönelim'leri, yani maddenin kendiliğinden (spontanée) bir tür faaliyeti anlaşılıyorsa, onların ağır oldukları bile söylenemez. Madde âlemi zorunluluk kanunundan başka kanun ta-

(1) *Principes*, I, 51.

(2) *Aynı eser*, I, 9: *Düşünmek* kelimesiyle, doğrudan doğruya algılıyacağımız şekilde bizde meydana gelen her şeyi anlıyorum; bunun için, yalnız anlamak, istemek, hayal etmek değil, fakat hissetmek de burada düşünmekle aynı şeydir.

nımaz. Başlangıçta yaratıcı'dan doğru çizgi yönünde bir hareket alan maddenin kışımları, kasırgalara (tourbillons) ayrılır ve yıldızları, sonra sönmüş yıldızlar olan gezegenleri ve nihayet bütün gök cisimlerini oluşturur. Âlemin bilimi bir mekanik problemidir. Madde âlemi bir makine, kaynağı Tanrıda olan hareketten ibaret sınırsız (indéfini) —sonsuz (infini) değil— bir zincirdir (1).

Bununla beraber, ilâhiyatı, tabiatın yorumlanmasına karıştırmamalıdır; ve fizik, çok uzun zaman bu bilimin ilerlemelerine engel olan gayesel nedenlerin araştırılmasından tamamıyle vazgeçmelidir (2).

Ruhlar, her bakımdan, cisimlerin karşıtıdırlar: yani özce aktif ve özgürdürler; cisimde yer kaplamayan hiçbir şey bulunmadığı gibi, ruhta düşünce olmayan, yer kaplayan, maddî olan hiçbir şey yoktur. Cisim, ruhun olmadığı her şeydir; ruh, cisimde bulunan her şeyin tam inkârıdır. İki cevher birbiriyle tamamıyle uyuşamaz bir haldedir, tamamıyle birbirine karşıttır; cisim mutlak olarak ruhsuzdur; ruh, mutlak olarak maddî olmayan'dır (cevher düalizmi, düalist spiritüalizm (3)).

Ruh ve cisim gibi, cisimlerin bilimiyle ruhun bilimi arasında ortak hiçbir şey yoktur. Fiziğin, tamamıyle mekanik yorumunun sınırları arasında kalması gerektiği gibi, ruh da ancak kendi kendisiyle açıklanmalıdır.

Duyum cismin ruha bir etkisi, iradî hareket ruhun cisme bir etkisi gibi görünüyorsa da, bu etki ancak bir görünüşten ibarettir, çünkü sıfatları birbirine karşıt olan cevherler arasında fizik etki bulunamaz. İnsan bir birleşim, ruhla bedenin meydana getirdiği bir bütündür. Ruh, duyulur fikirleri (les idées sensibles), onlara karşılık olan duyumlar münasebetiyle, kendi kendinden alır; beden de ruhun iradeleri vesilesiyle hareket eden bir otomattır. Cismin kendine özgü, ruhun da kendine özgü kanunları vardır; cisim zorunluluğa tâbidir, ruh özgürdür; o, cisme bağlı olmayıp, onun yok olmasından sonra da yaşamakta devam eder. İnsan varlığını oluşturan bu iki yarım, birbirlerine o kadar karşıtlar ki, prensip bakımından, kelimenin hakikî anlamında *ruhla beden arasında bir birleşme*'den söz bile edilemez. «Hiç felsefe yapmıyanlar, diye yazıyor Palatina Prensesi Elisabeth'e,

(1) *Principes*, II-III.

(2) *Aynı eser*, I, 28.

(3) *Meditations* VI. — Descartes'la Leibniz arasında, düalist spiritüalizm ile somut spiritüalizm arasındaki derin ayrılık burada kendini gösteriyor. Descartes, cisimde *eğilim bulunduğunu (tende)* inkâra kadar gittiği halde, Leibniz cisimde (yani onu oluşturan monadlarda) yalnız eğilimi (la tendance) değil, fakat *algı*'yı *(la perception)* da kabul ediyor; şu anlamda ki, cisim, bilincine sahip olmadığı halde, *gerçekleştirmeye* doğru gittiği *fikri* içerir. Cisimle karşılaştırılan ruhun ayırt edici vasfı *algı* değil, *açık algı*'dır *(l'aperception)*; eğilimin kendisi değil, eğilimin yönelik olduğu gayenin bilincidir.

Descartes [1], hiç felsefe yapmıyanlar ve yalnız duyularını kullananlar, ruhun bedeni hareket ettirdiğinden ve bedenin ruha etki yaptığından asla şüphe etmezler; her kisini de aynı bir şey sayarlar, yani onların birleşmelerini (union) düşünürler; çünkü, eşya *arasındaki birleşmeyi düşünmek, onları bir ve aynı şey gibi düşünmektir*». Ve prenses ruhla cismin karşılıklı etkilerinin meydanda bir olay olduğunu, apaçık bir şeyi inkâr etmektense ruha yerkaplama izafe etmenin daha kolay olduğunu söyliyerek itiraz ettiği vakit, Descartes, «bu maddeyi ve yerkaplamayı ruha izafe etmesini Altesinizden rica ederim, diye cevap veriyor, çünkü böyle yapmak onu cisimle birleşmiş düşünmekten başka bir şey değildir; ve bunu iyice anladıktan ve kendinde denedikten sonra, düşünceye izafe etmiş olacağı maddenin bizzat düşünce olmadığını ve bu maddenin yerkaplamasının, düşüncenin yerkaplamasından başka nitelikte olduğunu, çünkü birincisi, her türlü cisim yerkaplamasını imkânsız kılan belli bir yerde olduğu halde, ikincisinin böyle olmadığını anlamak onun için daha kolay olacak ve Altesiniz onların birleşmelerini düşünmüş olmalarına rağmen, cismin ve ruhun ayrılması bilgisine kolayca dönmekten geri kalmıyacaktır».

Bununla birlikte teori, bu etki gerçek ve doğrudan doğruya imiş gibi, Descartes'ın ruhun ve cismin karşılıklı etkilerinden söz etmesine engel olmuyor. Antropolojisi, özellikle *Traité des passions*'da [2] ifade edildiği şekilde, metafiziğinin inkâr ettiğini daima kabul ediyor. Şimdi zikrettiğimiz çok açık iddialara zıt olarak, ruhun, cismin bütün kısımlarıyle birleşmiş olduğunu, fonksiyonlarını icra ettiği yerin özellikle kozalaksı bez (la glande pinéale) olduğunu, ruhun ve bedenin birbirlerine bu bez ve hayvanî ruhlar (esprits animaux) aracılığıyle etki yaptıklarını kabul ediyor. Bununla beraber hiçbir yerde «iki cevher»i birbirine karıştıracak kadar ileri gitmiyor. *Traité de l'homme et de la formation du foetus* [3], onların arasına koyduğu sınırı çiziyor: yürüyen, beslenen, nefes alan cisimdir; zevk duyan, ıstırap çeken, arzu eden, acıkan ve susıyan, seven, uman, korkan; ses, ışık, koku, lezzet, direniş fikirlerini algılayan; uyanık duran, rüya gören, bayılan ruhtur. Fakat bütün bu fenomenler, ruhun merkezi olan beynin deliklerinde, hayvanî ruhların girip çıkmasıyle meydana gelen hareketlerin sonucudur —sonucu ama eseri değil. *Cisim ve özellikle beyin olmasa idi, buna bağlı bulunan bellek gibi bütün bu fenomenler kaybolacaklardı*, ve artık ruhta, cevher,

---

(1) *A. Madame Elisabeth, princesse palatine* (Garnier bas., cilt III, mektup XIX).

(2) Amsterdam, 1650.

(3) Paris, 1664 (Clerselier tarafından yayımlandı). — Latince, Amst., 1667. *cum notis Lud. de la Forge* (Louis de la Forge'un notlarıyle).

düşünce, mekân ve sonsuz gibi saf fikirlerin, duyumdan tamamıyle bağımsız fikirlerin tasavvurundan başka bir şey kalmıyacaktı. Üstelik, meydana gelebilmeleri için duyuların ve dolayısıyle beynin yardımına gerek gösteren *fikirler, tasavvurları olduklarını farzettiğimiz cisimlerden tamamıyle başka şeylerdir.* Fikir maddî olmıyandır, cisim maddîdir; şu halde fikir, cismin sadık hayali olmaktan çok, onun karşıtıdır. Nasıl acı, onu meydana getiren demir ucuna, yahut gıdıklanma kendisini meydana getiren tüye benzemezse, bunun gibi maddî nitelikler hakkındaki fikirlerimiz, cisimlere benzemezler (1).

Görülüyor ki, prensipçe rasyonalist ve spiritüalist olan Fransız felsefesinin kurucusu, hakikatte ampirizme ve materyalizme yaklaşıyor. Onun makina hayvanı, La Mettrie'nin *Makina insanı*'nı *(l'Homme machine)* hazırlıyor. Yerkaplamanın gerçekliğine inancında dogmatik olan Descartes, maddî niteliklere ait fikirlerle onların dış nedenleri arasında şimdi yaptığını gördüğümüz açık ve mutlak ayrımla, Locke'un, Hume'un ve Kant'ın müjdecisi oluyor.

§ 54 — Dekartçı Okul (2)

Descartes'ın felsefesi, açık ve sarih kelimelerle yüzyılın isteğini dile getiriyordu: bilim alanında eski otoritelerin yıkılması ve aklın bağımsızlığı. Başarısı geniş ve büyük oldu. Fransa cezvitleri ve Hollanda'nın katı kalvinistleri tarafından neolojizm ve ateizm'le suçlandırılan, ampirizm adına Thomas Hobbes ve Pierre Gassendi (3) tarafından, şüphecilik adına Avranches piskoposu Huet (4) ve Pierre Bayle (5) tarafından muhalefet gören bu felsefe, bayrağı etrafında Clerselier'leri (6), de la Forge'la-

(1) *Traité du Monde ou de la lumière*, fas. I, Paris, 1664 (Clerselier tarafından yayımlanan).

(2) F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854. — Damiron, *Histoire de la philosophie du XVII e siècle.* — E. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris, 1862.

(3) §45.

(4) 1630-1721. — *Censura philosophiæ cartesianæ*, Paris, 1689; vb. Serbest düşünür (libre penseur) şüpheci Bayle'den farklı olarak, Huet, Pascal gibi, teolojik, yani dinî inanca basamak hizmetini görmek istiyen şüpheciliği temsil eder.

(5) 1647-1706. Meşhur *Dictionnaire historique et critique*'in (Rotterdam, 1697 ve birçok basımlar) yazarı ve XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki dinî eleştirinin müjdecisi.

(6) 1686'da öldü. Descartes'ın *Oeuvres posthumes*'lerini yayımladı.

rı [1] Sylvain Régis'leri [2], Clauberg'leri [3], Cordemoy'ları [4], Arnauld'ları [5] Nicole'leri [6], Glanvil'leri [7], Malebranche'ları, Geulincx'leri, Balthasar Bekker'leri, Spinoza'ları topladı. Uzlaşmaz düşmanı Pascal ve militan katolikliğin doruk kişileri olan Bossuet ve Fénelon, onun dayanılmaz etkisi altında kaldılar [8].

Yeni okulun düşüncelerine iki büyük sorun hâkimdir. Nefisle cisim, ruhla madde arasındaki bağlantı nedir? Ontolojik soru bu idi ve buna fikirlerin ve kesinliğin başlangıcı sorunu —eleştiri problemi— yakından bağlı idi. Ruhla Tanrı arasındaki ilişki, bir yandan insan özgürlüğü, öbür yandan Tanrının sonsuz kudreti ve sonsuz bilimi arasındaki ilişki nedir? Bundan önceki soruna sıkıca bağlı olan ahlâk sorunu da bu idi.

Birincisini çözmek için, usavurma ile deneyi uzlaştırmak gerekiyordu. Yalnız olgulara bakınca, duyum, şüphesiz bedenin ruha yaptığı etki, ruhun maddeden aldığı etkidir. İradî hareket, şüphesiz aynı zamanda ruhun bedene yaptığı etkidir. Maddenin etkisi altında kalıyoruz, ona etki ediyoruz. Şu halde iki cevher arasında bir bağlantı, sıkı bir bağlantı vardır. Fakat gözlemin verdiği bu sonucu üstadın düalist metafiziği ile karşılaştırınca, dekartçılar çözülmez güçlükler içinde kayboluyorlar ve her yerde bir muammaya varıyorlar. Ruh, düşünen ve yer kaplamıyan bir cevherdir; beden, yer kaplıyan ve bilinçsiz bir cevher. Ruh yalnız düşünen bir şey, madde yalnız yerkaplamadır. İmdi, her ne kadar yer kaplıyan bir cevherin başka yer kaplıyan bir

---

(1) *Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et fonctionibus*, Amsterdam, 1669.

(2) 1632-1707. — *Système de philosophie*, Paris, 1690, 3 c., Amst., 1691.

(3) 1625-1665. — *Initiatio philosophi s. dubitatio cartesiana*, 1655. — *Opera philosophica*, Amst., 1691. *Logica vetus et nova ve Ontosophia, de cognitione Dei et nostri*, Duisb., 1656.

(4) 1684'te öldü. — *Le discernement de l'âme et du corps*, Paris, 1666. — *Discours physique de la parole*, ay. y., 1666; vb.

(5) 1694'te öldü. — Eserlerinin haklı olarak en ünlüsü, sarahat ve açıklık şaheseri olan, meziyeti kısmen Pascal ve Nicole'a ait bulunan ve öğretimde yavaş yavaş eski skolastik kitaplarının yerine geçmiş olan *Logique ou l'Art de penser*'dir *(Logique de Port-Royal)*. Fakat onlar gibi bu da, henüz ancak Aristoteles'in dedüktif mantığını biliyor. —*Oeuvres*, Lausanne, 1777, 42 c., in-4. — Jules Simon tarafından *Bibliothèque Charpentier*'de yayımlanan *Oeuvres philosophiques*.

(6) 1695'te öldü. *Oeuvres philosophiques de Nicole*. Jourdain bas., 1845.

(7) 1636-1680. — *Scepsis scientifica* (1665). Üstat kadar inanmış mekanist, fakat şüpheci metafizikçi ve neden fikrine karşı aldığı durumla Hume'un müjdecisi *(causality itself is unsensible)* [nedenselliğin kendisi duyulamayan bir şeydir].

(8) Biri, *De la connaissance de Dieu et de soi-même* adlı kitabında, diğeri *De l'existence et des attributs de Dieu* adlı kitabında ve *Lettres sur la métaphysique*'inde.

cevherden bir itme etkisi aldığı ve bunu gene yer kaplıyan üçüncü bir cevhere naklettiği anlaşılabilirse de, yer kaplıyan cevherin tamamıyle yer kaplamıyan bir şey tarafından hareket ettirilmesi, ne de buna karşılık, tamamıyle yer kaplamıyan bir şeyin herhangi bir hareketi bu yer kaplıyan cevhere nakletmesi mümkün değildir. Birbirine benziyen cevherler arasında karşılıklı bir etki düşünülebilir; karşıt cevherler arasında bu düşünülemez. Şu halde, bedenin ruh üzerinde ve ruhun beden üzerinde gerçek bir etkisi *(influxus physicus)* mümkün değildir.

Dekartçı okulun en önemli temsilcileri olan Anvers'li Arnold Geulincx (1) ve Oratoire papazı Nicolas Malebranche'a (2) göre, bedenle ruh arasında meydana gelen «görünüşte» etki, ancak Tanrının bir yardımı, tabiatüstü bir yardımı ile açıklanabilir. Tanrı, iradelerimizden herbiri *vesilesiyle (à l'occasion)*, ruhun kendiliğinden bedene veremediği hareketi ona vermek ve, cisimsel her duyum *vesilesiyle*, ruhta buna karşılık olan algıyı belirlemek için işe karışıyor. İradelerimiz, hareketlerimizin, *vesile nedenleridir (les causes occasionnelles)*, Tanrı hareketlerimizin yapıcı nedenidir; duyuların objeleri, algılarımızın vesile nedenleridir, Tanrı hakikî nedenidir.

Okazyonalizm (l'occasionalişme), safdil görünüşler altında, en cüretli inkârları saklıyordu. Önce, eğer ruhların bedenler üzerinde doğrudan doğruya etkisi yoksa, madde ile ruh arasındaki ilişkilerin zorunlu ve biricik vasıtası Tanrı, yani sonsuz bilgelik ve iyilik ise, bundan Hollandalı dekartçı Balthasar Bekker (3) ile birlikte, büyücülüğün, sihrin, bütün şekilleriyle ispir-

(1) 1625-1669. — Arnold Geulincx, *Logica fundamentis suis a quibus hactenus collapasa fuerat restituta*. Leyde, 1660. — *Metaphysica vera et ad mentem, peripateticorum*, Amst., 1695. — *Gnoti seauton sive Ethica*, Amst., 1665. — *Physica vera*, 1698; vb. — *Opera philosophica*, recognovit J. Land. C. I, La Haye, 1891.

(2) 1638-1715. — *De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, Paris, 1675, 1712. — *Conversations métaphysiques et chrétiennes*, 1677. — *Traité de la nature et de la grâce*, Amst., 1680. —*Traité de morale, Rotterd.*, 1684. — *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, 1684. — *Entretiens*, vb., 1688. — *De l'amuor de Dieu*, 1697, vb. — *Oeuvres*, Paris, 1712. — *Oeuvres*, Genoude tarafından, 2 c., Paris, 1837. — Oeuvres *de Malebranche*, Jules Simon tarafından *Collection Charpantier*'de yayımlanan Paris, 1842. — Blampignon, *Etude sur Malebranche d'après les documents manuscrits*, Paris, 1862. — Léon Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, 2 c., Paris. 1870. — Pillon, *L'évolution de l'idéalisme au XVIII^e siècle, Malebranchisme et Spinozisme, Année philosophique*, 1894. — G. Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siécle*, 1889.

(3) 1634-1698. — *De philosophia cart. admonitio candida et sincera*, Wesel, 1668. — *De betoverte werld (le monde enchanté)*, 4 c., Leuwarden, 1690; Amst., 1691 (1680 yılı kuyruklu yıldızı münasebetiyle yayımlanan eser).

tizmanın, iğrenç ve gülünç bir boş inanç olduğu sonucunu çıkarmak gerekir.

Dahası var. Eğer Tanrı benim bütün algılarımın ve bütün iradî hareketlerimin hakikî nedeni ise, ben artık ancak ismen, görünüşte, uydurma bir failim ve hareketlerimin ve düşüncelerimin hakikî faili Tanrıdır: bende hareket eden odur; bende düşünen odur. Okazyonalizmin sonuçlarından birincisi (bende hareket eden Tanrı) Geulincx tarafından, ikincisi (bende düşünen Tanrı) Malebranche tarafından ifade dile getirilmiştir. Geulincx'e göre biz tam anlamıyle ruhlar değiliz; ruhun *tavırları*'yız *(des modes)*. Tavrı bir tarafa bırakın, ancak Tanrı kalır [1]. Malebranche'a göre, mekân cisimlerin yeri olduğu gibi Tanrı da *ruhların yeri*'dir *(le lieu des esprits)*. Işık göz için ne ise Tanrı da ruh için odur. Bu organ ışık içinde olduğu gibi, ruh da Tanrıdadır, Tanrıda düşünür, Tanrıda görür [2]. Maddî şeylerden gördüğümüz, bu şeylerin kendileri değil, fakat eşyanın örnek fikirleri, onların Tanrıda bulunan şekildeki cevherleridir. Gerçekten ruhun gözü maddî şeyleri nasıl görür? Bir cismi görmek, onu temsil etmek, onu kendinin aynı yapmak değil midir? Fakat bizzat özleri dolayısıyle birbirlerini dışlayan cevherler, ruh ve madde birbirlerine nasıl nüfuz ederler? Ruhsal göz, kendi tabiatına uygun olmıyanı nasıl temsil eder? Ruh ancak ruh olanı *görebilir*.

Önce teist iken, Geulincx ve Malebranche'ta bir çeşit panteizme varan dekartçılık, ahlâkta mutlak determinizme dönmekten kaçınamazdı: çünkü Tanrıyı, eğer söylemeye cesaret edersek, her şeyin aktörü yapıyordu. Özellikle bu yanıyladır ki, önceden takdir (la prédestination) ve istenmeden bahşedilen lûtuf (la grâce prévenante) konularında Jansenius ve Augustinus yanlısı olan Port-Royal münzevileri üzerinde etkili oldu. Son haddine götürülen rasyonalizm, bir kez daha Arnauld, Nicole, Lancelot'da mistiklikle karışıyor ve Blaise Pascal'de [3], kayıtsız ve şartsız, onun içinde eriyordu.

---

(1) *Metaphysica* s. 56 not: *Sumus igitur modi mentis, si auferas modum, remanet Deus*, Krş. s. 138.

(2) *De la recherche de la vérité*, III, 2, 6.

(3) 1623-1662. — *Oeuvres complètes*, Bossuet tarafından yayımlandı, 1779; 1819. — *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, Faugère tarafından yayımlandı, 2 c., 1844. — *Pensées de Pascal*, avec un commentaire et une étude littéraire, E. Havet tarafından, 2. bas., 2 c., 1866. — *Mémoires* de V. Cousin sur les *Pensées de Pascal*. — Vinet, *Etudes sur Blaise Pascal*, Paris, 1848; 4. bas., 1904. — Tissot, *Pascal, reflexions sur les Pensées*, Dijon ve Paris, 1869. — Pascal'le uğraşmış olan yeniler arasında, onu hakikî çehresiyle yani, «uyanma»nın (réveil) olduğu kadar pesimizmin de müjdecisi olarak göstermiş olmak meziyeti Vinet'nindir. Cousin'e gelince, o Pascal'da yalnızca bir şüpheci ve manyak gördü. Her halde, onun mistisizmi hakkında ne hüküm verilirse verilsin, bundan bizim için, Yeniçağ felsefe tarihinin kanıtladığı şu hakikat çıkıyor: bilinç olmaksızın deney pesimizme varır. — E. Boutroux, *Pascal*, 1900.

Descartes'ın fizikte ve matematikteki bu rakibi, önce kendi «geometri zihniyeti»ni (esprit de géométrie) tatmin eden dekartçı dogmatizm ile Montaigne'in yenilediği pyrrhonizmi kabul ediyor; sonra, Port-Royal'in nüfuzu sayesinde ve kişiliğini değiştirecek derecede altüst eden bir olayın etkisi altında, kendini tamamıyle augustinusçu hıristiyanlığa veriyor. *Pensées*'leri, yeni inancı için meydana getirmeyi tasarladığı bir savunmanın (une apologie) işlenmemiş malzemesi gibidir. Akıl ona bütün güçsüzlüğüyle kendini gösterdi ve onu şüpheci yaptı; insan tabiatı ona bütün çirkinliğiyle göründü ve onu pesimist yaptı: ona Tanrıyı bulduran, iç duygu veya bilinç diyeceğimiz «kalp»dir. Felsefeye ve özellikle dekartçı felsefeye gelince, bundan sonra ona karşı ancak küçümseme gösterebilir: Felsefe ile alay etmek gerçekten felsefe yapmaktır... Descartes'ı affedemem: bütün felsefesinde Tanrıyı işe karıştırmamayı çok istiyordu; ama âlemi harekete getirmek için, ona ilk bir fiske vurdurmamazlık edemedi; bundan sonra artık Tanrıya ihtiyacı kalmadı (1).

Ve gerçekten, dekartçılıktan Spinoza'nın natüralizmini çıkarmak için, onun spiritüalist astarını kaldırmak yeterli oldu.

§ 55 — Spinoza

Baruch (Benoit) Spinoza (2), Spinosa veya Despinoza, Portekiz'den gelmiş olan ve görünüşe göre vakti hali yerinde Yahudi ana babadan 1632'de Amsterdam'da dünyaya geldi. Babası kendisinin haham olmasını istediğinden, ilâhiyat okudu, ama serbest felsefî düşünceyi ona tercih etmekte gecikmedi. Onu atalarının inancına döndürmek için beyhude çaba harcayan havra tarafından aforoz edilerek, Rhynsburg'a, sonra Vorburg'a ve nihayet 1677'de

(1) *Pensées*, Birinci bölüm, XXXVI ve XLI.

(2) Benedicti de Spinozo? *Opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent addidit* A. E. G. Paulus, Jena, 1802-1803. — Daha yeni basımlar: Gfrœrer, 1830; C. Riedel, *R. des Cartes et B. de Spinoza praecipua opera philos.*, Leipz., 1843; C. H. Bruder, ay. es., 1843-46; J. van Vloten tarafından tamamlanan: *Ad. B. de Sp. operia quaesupersunt omnia supplementum contin. tractatum de Deo et homine*, vs.., Amst., 1862. — *Oeuvres de Spinoza*, çev. Saisset tarafından. — Spinoza'nın biyografileri, Colerus tarafından (1698' de hollandaca, 1706' da fransızca) ve Lucas taraf. *(La vie et l'esprit de M. Benoît de Spinoza*, 1719). — Armand Saintes, *Histoire de la vie et des ouvrages de Spinoza*, Paris, 1842. — J. van Vloten, *Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften*, Amst., 1862. — Meinsma, *Spinoza'nın hayatı* (holl.), La Haye, 1896. — Brunschwig, *Spinoza*, 1894. — Chartier, *Spinoza*, 1901. 4 Worms, *La Morale de Spinoza*, 1891. — Delbos, *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'Histoire du Spinozisme*. 1893. — Ludovig Stein, *Leibniz und Spinoza*, 1890.

fakir ve zulüm görmüş olarak öldüğü La Haye'e çekildi. Bağımsızlık sevgisi dolayısıyle, Palatina seçicisi Charles-Louis'nin, kendisine Heidelberg Üniversitesinde teklif ettiği felsefe kürsüsünü reddetmişti. Bellibaşlı eserlerini 1660 ile 1677 arasında La Haye'de yazdı. 1663'te *Renati Descartes principiorum philosophiae Pars I et II more geometrico demonstratae* adlı eseri ve 1670'te, vahiy, kehanet, mucize, serbest araştırma konularını ele aldığı ve rasyonalist yönde çözümlediği *Tractatus theologico-politicus* adlı yazar ismi taşımayan bir kitap yayımladı. Şaheseri olan *Ethica more geometrico demonstrata* ve daha az önemli diğer bazı kitaplar ölümünden sonra dostu Louis Meyer'in yardımıyle yayımlandı. *Tractatus de Deo, homine, ejusque felicitate*'si ancak 1852'den beri felsefe okuyucuları tarafından bilinmektedir (1).

Ethica'da ifade edildiği şekilde spinozizm, cevherin dekartçı tanımından (2) ve Fransız filozofunun metodunun mantıkî olarak uygulanmasından çıkmıştır (3). Yazar doktrinlerini sırf dedüktif usavurma ile elde etmekle kalmıyarak, onları aynı zamanda *more geometrico* (geometrik yolla) anlatıyor. Birkaç tanımdan hareket ederek, bunlardan A+B ile kısımları sıkı bir surette birbirine bağlı bir sistem çıkarıyor. Bu anlatma metodu önemsiz bir şekil ve geçici bir yapı değildir: sistemin kendisine dahildir ve onun devamlı iskeleti gibidir. Eğer Spinoza âlemden, insandan ve insanın duygusal hallerinden (passions), Euklides'in *Eleman*'larında çizgiden, yüzeyden, açıdan bahsettiği gibi bahsediyorsa, bu, prensip bakımından ve hakikatte, felsefenin bu konularına, geometricinin kendi konularına verdiği değerden daha fazla değer vermemesindendir (4). Geometride nasıl sonuçlar aksiomlardan zorunlu bir şekilde çıkıyorlarsa, bunun gibi filozofun uğraştığı ahlâkî ve fizik olgular da, eşyanın tanımlarının ifade ettiği tabiatından mutlak bir zorunlulukla çıkmaktadırlar; ve nasıl matematikçi herhangi bir üçgenin üç açısının hangi gaye için iki dik açıya eşit olduğunu kendi kendine sormazsa, filozof da bunların gayesel nedenlerini araştırmaz. Onu matematik determinizme götüren metodu değildir; aksine, o, bu metodu kullanır, çünkü, ilk anda, âlemi mate-

(1) Basım Ed. Bœhmer.

(2) *Principes*, I, 51.

(3) Spinoza üzerine Ortaçağın Yahudi ilâhiyatının yaptığı etkiyi, —meydanda olan ve kendisinden şüphe etmenin gülünç olacağı etkiyi,— asla inkâr etmek istemiyoruz. Descartes'ta bulduğunu, ona bulduran bu etkidir; o, panteist olarak Fransız filozofunun tetkikine girişiyor. Fakat ana fikrine verdiği gelişmenin ve özellikle metodunun dekartçı felsefeye sıkı bir surette bağlı bulunduğunda da ısrar ediyoruz. Hattâ daha fazlasını söyliyeceğiz. Yalnız *Principia Renâti Descartes*'ta değil, bizzat *Ethica*'da, özellikle *Ethica*'dadır ki, üstadın sistematik ve gerçek doktrininin açıklamasını, *gizli (ésotérique)* felsefesini buluyoruz. Descartes, unutmıyalım, ihtiyatlı bir kimsedir ve yaşadığı yüzyıl, her iki Kilisede de bir reaksiyon devridir.

(4) *Tractatus politicus*, böl. I, §4. — *Ethica*, III, önsöz.

matikçi gibi, yani determinist gibi düşünür. Descartes, Platon, Pythagoras için olduğu gibi onun gözünde de felsefe genelleştirilmiş bir *matematik*'tir.

I. — TANIMLAR

Spinoza sisteminin esaslı kavramları cevher, sıfat (l'attribut) ve tavır'dır (le mode). *Cevher*'le diyor, yalnız kendisiyle var olan ve düşünülen, yani, var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmıyan ve düşünülmek için başka hiçbir kavrama ihtiyacı olmayın şeyi anlıyorum (1). *Sıfat*'la, aklın cevherde onun özünü oluşturur diye düşündüğü şeyi anlıyorum (2). Tavır'la, cevherin duygulanımlarını, yani başka şeyde bulunan ve onun vasıtasıyle düşünülen şeyi anlıyorum (3).

II. — DEDÜKSİYONLAR

1. — Cevher Teorisi

Cevherin tanımından şu sonuçlar çıkar: 1° Cevher kendi kendisinin nedenidir (4), yoksa kendinden başka bir nedenle var olacak ve cevher olmıyacaktı; 2° cevher sonsuzdur (5) (eğer sonlu olsaydı, kendisini sınırlıyacak olan ve dolayısıyle kendilerine tâbi bulunacağı başka cevherlerle ilişkide olacaktı); 3° o, *bir tane*'dir (6); çünkü eğer iki cevher olsaydı, bunlar birbirlerini sınırlıyacaklar, bağımsız, yani cevher olmaktan çıkacaklardı. Şu halde hiçbir şeye tâbi olmıyan ve her şey kendisine tâbi olan yalnız bir tek cevher vardır (7). Spinoza'nın dekartçı felsefeden uzaklaştığı nokta burasıdır: ama onu bu hususta teşvik eden bizzat bu felsefedir. Gerçekten, cevher tanımına göre, Descartes, «tam anlamıyle yalnız Tanrının cevher olduğunu ve yaratıklar için kullanılan *cevher* kelimesinin, sonsuz Varlık için söylenildiği vakit al-

(1) *Ethica*, I, Tan. 3: *Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.*

(2) *Eth.*, I, Tan. 4: *Per aitributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.*

(3) *Eth.*, I, Tan. 5: *Per modum intelligo substantiae affectiones sive id quod in alio est, per quod concipitur.*

(4) *Eth.*, I, Öner. 7.

(5) *Eth.*, I, Öner. 8.

(6) I, Öner. 11 ve d.

(7) *Monoteizm* burada *monizm* oluyor. Monoteizme göre Tanrı, Tanrı olarak tektir, ama tek varlık değildir; monizm yahut panteizme göreyse, Tanrı, varlık ve cevher olarak tektir, var olan tek varlıktır (*Eth.*, I, Öner. 14. — *Mektup* XLI.).

dığı anlamda olmadığını» [1] ima etmişti; ama karışıklığı kaldıracak yerde, sanki bizzat kendi tanımına göre, yaratılmış rölatif ve sonlu bir cevher, cevher olmıyan bir cevherden başka bir şeymiş gibi, sonlu şeylere *cevher* demekte ve bunları Tanrıdan ayırmak için, onlara *yaratılmış cevherler* adı vermekte devam etti. Şu halde kendisiyle var olmıyan şeye cevher demekten vazgeçmek ve bu deyimi kendisiyle var olan ve düşünülen varlığa, yani Tanrıya ayırmak gerekir. Yalnız Tanrı cevherdir ve cevher Tanrıdır.

Cevher bir tane olduğundan ve hiçbir şeye tâbi bulunmadığından, mutlak olarak özgürdür; çünkü yalnız kendi kendisi tarafından belirlenmiştir. Onun özgürlüğü *baskı (contrainte)* ile değil, *zorunluluk* ile aynı anlama gelir [2]. Zorunlu olarak etkilemek, kendi kendini belirlemektir; zorla etki etmek, kendisine rağmen yabancı bir neden tarafından belirlenmektir. Daire için yarı çapların eşit olması ne kadar zorunlu ve tabiî ise, Tanrının da etki etmesi ve ettiği şekilde etki etmesi o kadar zorunludur. Daire, daire olduğu için yarı çapları birbirine eşittir; cevher, cevher olduğu için, tavırları (modes) altında var olmakta devam eder; fakat o özgürdür, çünkü yabancı hiçbir neden değil, yalnız kendi tabiatı onu değişmeye mecbur ediyor. Mutlak özgürlük, aynı zamanda baskıyı ve keyfîliği (l'arbitraire) imkânsız kılar [3].

Cevher ezelî, ebedî ve zorunludur, yahut skolastik diliyle, onun özü var olmayı gerektirir. O, dinlerin Tanrısı gibi, bir birey, bir şahıs olamaz; çünkü, bu sıfatla, belli bir varlık olacaktı ve her belirleme bir oranda inkârdır. O, hiçbiri tarafından sınırlanmadığı halde, bütün bireysel varlıkların ortak aslıdır. *Onun ne zekâsı ne iradesi vardır* [4]; çünkü bunların her ikisi de kişiliği gerektirir. Zeki olmadığından, gaye nedenlere göre hareket etmez; ama eşyayı onların yapıcı nedeni gibi meydana getirir. İtiraf ederim ki, diyor Spinoza, her şeyi Tanrının keyfine tâbi kılan ve onun özgür seçimine bağlıyan fikirden çok (Descartes, skotistler, cezvitler), onu iyiye göre *(sub ratione boni)* hareket ettiren görüş hakikatten daha uzaktır; çünkü bu son görüşe göre —bu Platon'un görüşüdür— Tanrının dışında ve üstünde, ondan daha tanrısal, kendisine tâbi bulunduğu, ne olduğu bilinmiyen bir şey, taklit ettiği bir model, yöneldiği bir gaye var görünüyor. Bu, Tanrıyı Kadere (Fatum) bağımlı kılmak sonucunu vermez mi? İmdi, hiçbir şeyin bundan daha saçma olmadığını ve Tanrının, eşyanın özünün ve varlığının ilk, biricik ve tamamıyle özgür nedeni olduğunu gösterdik [5].

---

(1) *Principes*, I, 51.
(2) *Eth.*, I, Öner. 17.
(3) *Eth.*, Scholium.
(4) *Eth.*, I, Öner. 32 ve Coroll.
(5) *Eth.*, I, Öner. 33, Scholium 2.

Tanrıya evrenin nedeni demekle beraber, Spinoza «neden» kelimesini alışılan anlamından çok farklı bir anlamda kullanıyor. Onun neden fikri, cevher fikri ile; sonuç fikri, âraz, tavır fikri ile karışıyor. Ona göre, elma nasıl kırmızı renginin nedeni, süt beyazın, tatlının, sıvının nedeni ise, öylece Tanrı da evrenin nedenidir; yoksa baba çocuğunun varlığının nedeni, ne de hattâ güneş sıcaklığın nedeni olduğu gibi değil (1). Baba kendisininkinden ayrı bir hayata sahip olan oğlunun dış ve geçici nedenidir. Bunun gibi sıcaklık, güneşe bağlı olmakla birlikte, kendini meydana getiren yıldızdan farklı bir varlığa sahiptir: o, güneşin yanında ve dışında vardır. Fakat âleme göre Tanrı için durum böyle değildir; o, âlemin aşkın ve geçici nedeni değil, fakat *içkin (immanente)* nedenidir (2); yani, eğer Spinoza'nın maksadını iyi anlıyorsak, Tanrı asla âlemin, kelimenin hakikî ve kabul edilen anlamıyle nedeni, dışarıdan etki eden ve onu ilk ve son defa yaratan nedeni değil, fakat eşyanın daimî temeli (le substratum), evrenin bizzat cevheridir (3). Tanrı, düalizmin ve hıristiyanlığın öğrettiği gibi, ne âlemin geçici yaratıcısı, ne de hattâ kabbalistik ve gnostik düşüncenin kabul ettiği gibi, onun *baba*'sıdır; o, *SUB SPECİE ÆTERNİTATİS* (ebedîlik görünüşü altında) *düşünülen evrenin kendisi*, ezelî ve ebedî evrendir. *Tanrı* ve *evren* kelimeleri bir tek ve aynı şeyi gösterirler: aynı zamanda bütün varlıkların kaynağı *(natura naturans sive Deus)* ve onun sonuçları gibi düşünülen bu varlıkların hepsi *(natura naturata)* olan Tabiat.

Sonuç olarak, Spinoza, ne akozmist, ne tanrıtanımaz (athée) değil, fakat kelimenin bütün anlamıyle kozmoteist yahut panteisttir, yani, onun kozmosu Tanrını ta kendisi ve Tanrısı, kozmosun cevheridir.

2. — *Sıfatlar teorisi*

Cevherin, herbiri kendine göre Tanrının özünü ifade eden sonsuz sıfatları vardır (4). İnsan zekâsı bunlardan ikisini bilir: yerkaplama ve düşünce. Kozmos cevheri yer kaplar ve düşünür (5); o, aynı zamanda bütün cisimlerin

(1) Tam ve kesin olarak, çocuğun varlığının nedeni olan baba değil, fakat babanın doğurtucu fiilidir, dünyanın ısınmasının nedeni güneş değil, fakat onun ışık vermesidir. Bir neden bir cevher değil, fakat bir olgudur.

(2) Eth., I, Öner. 18.

(3) Spinozist içkinlik (immanence) fikri, şu halde hem devamlılık (permanence), hem de, eğer bu kelimenin kullanılması caizse, *içte olma*'yı *(intériorité)* gerektiriyor, yani içkin Tanrı, evrenin hem iç, hem de devamlı nedenidir.

(4) *Eth.*, I, Tan. 6.

(5) *Eth.*, II, Öner. 1 ve 2.

cevheri yahut madde, ve bütün ruhların cevheridir. Madde ve ruh, dekartçılıkta olduğu gibi, birbirine zıt iki cevher oluşturmazlar; bunlar aynı bir cevheri düşünmenin iki ayrı şekli, bir tek ve aynı şeye verilen iki ayrı addır. Cevherin sıfatlarından herbiri *rölatif olarak sonsuz*'dur *(relativement infini)*. *Cevher mutlak olarak* sonsuzdur, şu anlamda ki onun dışında hiçbir şey yoktur; sıfat ancak rölatif olarak, yani kendi cinsinde sonsuzdur (1). Yerkaplama, yerkaplama olarak ve düşünce, düşünce olarak sonsuzdur; ama ne yerkaplama, ne düşünce mutlak olarak sonsuz değillerdir, çünkü cevherin bizim bilmediğimiz sıfatlarını hesaba katmasak bile, yerkaplamanın *yanında* düşünce, düşüncenin yanında yerkaplama vardır. Cevhere gelince, o, var olan şeylerin bütünüdür; yerkaplama olarak sonsuz olan yerkaplama, bütün varlıkları kendinde toplamaz, çünkü bundan başka, sonsuz düşünce ve onun oluşturduğu ruhlar vardır; bunun gibi düşünce de varlıkların bütününü oluşturmaz, çünkü onun yanında yerkaplama ve cisimler vardır.

İlk bakışta cevher teorisini sıfatlar teorisiyle uzlaştırmak güç gibi görünür. Gerçekten, birincisine göre cevher *ens absolute indeterminatum*'dur (mutlak olarak belirli olmıyan varlık); ikincisine göre, onun sıfatları ve hattâ sonsuz sıfatları vardır. Şu halde Spinoza'nın Tanrısı, hem hiçbir sıfatı olmıyan varlık, hem sonsuz sıfatları olan varlık gibi görünüyor. Spinoza'nın, yeni platoncular ve sıfat izafe etmiyen (non-attributistes) Yahudi ilâhiyatçıları gibi, sıfatlarla, aklın üstünde, anlaşılmaz ve ad verilemez varlık olan Tanrıda içkin nitelikleri değil, fakat zekânın Tanrıyı kendileriyle düşündüğü görüş noktalarını, tamamıyle sübjektif ve insanî düşünme ve konuşma şekillerini kastedebileceği sanıldı; şu halde, sıfat, tam anlamıyle, insan müdrikesinin Tanrıya *yüklediği (attribue)*, verdiği, âdeta kattığı şey olup, gerçekten objektif olarak (yahut Spinoza'nın deyimiyle formel olarak) Tanrıda bulunan şey değildir; zihin, kendiliğinde öyle olmadığı halde, cevheri, düşünen ve yerkaplıyan bir şey gibi tasarlıyacaktır. Ancak, Spinoza'nın sıfat hakkında verdiği tanım *(id quod intellectus de substantia percipit TANQUAM ejus essentiam constituens)* bu yorumu doğru gösterecek nitelikte değildir; bize göre, bunun anlamı şudur: zihnin cevherde, *onun* özünü *oluşturur diye* düşündüğü şey; fakat bu, şu anlama da gelebilir: zihnin cevherde *sanki onun* özünü oluşturuyormuş gibi düşündüğü şey. Fakat, eğer bu ikinci yorum doğru olsaydı, Spinoza cevherin yerkaplıyan ve düşünen *olduğunu*, ne de özellikle onun hakkında tam (adéquate) bir fikrimiz bulunduğunu söyliyemiyecekti. Esasen filozofumuzun çelişik gibi görünen iddialarını uzlaştırmak için onları sübjektivist ve sıfat yüklemiyen anlamda yorumlamak tamamıyle gereksizdir. Çünkü, uyuşmazlık yalnızca görünüştedir ve bir yanlış anlama-

(1) *Eth.*, Açıklama.

dan gelmektedir. Ünlü *determinatio negatio est* [1] (belirleme inkârdır) cümlesi, bir belirleme, bir inkârdır demek değil, fakat bir *sınırlama* bir inkârdır demektir. Tanrıya *ens absolute indeterminatum* demekle Spinoza, Tanrının mutlak olarak belirlenmemiş varlık olduğunu, hiçbir şey olmıyan varlık olduğunu, hiç olduğunu değil; fakat aksine, sıfatlarında mutlak olarak *sınırsız* varlık, mükemmellikleri mutlak olarak *sonsuz* varlık, pozitif, somut, en yüksek derecede gerçek, yani, kendisinde mümkün olan bütün sıfatları toplıyan ve onlara ölçüsüz olarak sahip bulunan varlık olduğunu söylemek istiyor.

Öyle görünüyor ki, sıfat yüklemiyenler'in [2] itirazlarını önlemek için, Spinoza Tanrıya, aynı zamanda *sonsuz sıfatlar* ve *sonsuz sayıda sıfatlar* anlamına gelir gibi görünen *infinita attributa* veriyor. Bu şekilde Tanrı, artık ayrı ve kendisini *özel* bir varlık yapacak olan sıfatlara sahip gibi görünmüyor; o, kendinde mümkün olan bütün sıfatları, varlığın bütününü toplıyan varlıktır. Tanrısal sıfatlardan herbiri bir âlem, yerkaplama madde âlemini, düşünce ruh âlemini oluşturduğundan ve tanrısal sıfatların sonsuz sayıda olmasından, bizim bildiğimiz iki âlemden başka sonsuz sayıda âlemlerin, maddî ya da ruhsal olmıyan, mekâna ya da zamana bağlı bulunmayan, fakat insan zihninin hiçbir suretle kavrıyamıyacağı başka varlık şartlarına bağlı âlemlerin varlığı sonucunu çıkarmak gerekecektir [3]. Bu fikir akla tamamıyle zıt olmadığı halde hayalgücüne geniş bir alan açıyor. Bununla beraber, şunu ilâve etmelidir ki, somut dilde *infinita attributa*, sayısız sıfatlardan çok, sınırsız sıfatlar anlamına gelir. Eğer Spinoza, mutlakın yerkaplama ve düşünceden başka sıfatları olduğunu kesin olarak bilseydi, açıktır ki iki anlama gelen bir deyim kullanmazdı. Gerçekte, onun «cevheri», ancak yerkaplıyan ve düşünen bir cevherdir, fakat bu sıfatlar onda sonsuzdur.

Başka güçlük: Spinoza Tanrıda zekâ ve iradenin bulunmadığını söyler; öte yandan, ona düşünceyi izafe eder ve Tanrının *sonsuz zekâsından* söz eder. Bu iki iddiada apaçık bir çelişmeden başka bir şey görmek için, Yahudi ve katolik ilâhiyatının (ve bizzat Descartes'ın), amaçlarına erişmek için usa vurmaya ve analize ihtiyacı olan diskürsif zekânın Tanrıda bulunmadığını söylediğini ve ona sezişli zekâyı (l'intellignece intiutive), Aristoteles'in *nous poietikos*'unu izafe ettiğini; ve özellikle de, Spinoza'nın Tanrısının «tabiatın yaratıcısı» olmayıp, tabiatın kendisi olduğunu hatırlamamız gerekir: imdi, gerçi tabiatın mantığı vardır, ama tam anlamıyle zekâ olmıyan bilinç-

(1) *Mektup*, L.

(2) Tanrıya sıfatlar vermenin onu sınırlamak olduğunu ileri sürenler.

(3) *Mektup*, LXIV ve LXVII.

siz mantığı vardır. *Cogitatio et intellectus*'u [1] (düşünce ve zekâ) birbirinden ayırmakla Spinoza, Leibniz'in algı ve *açık algı (l'aperception)* yahut bilinçli algı ayrımını önceden sezmiş oluyor.

Dekartçılıkla karşılaştırılan spinozist metafiziğin meziyeti, düşünce ve yerkaplamanın birbirine karşıt iki cevheri zorunlu olarak gerektirmediklerini anlamış olması, Leibniz'in somut spiritüalizmini müjdeliyen, onların aynı cevherden (consubstantialité) oldukları hakkındaki feyizli fikirdir. Aynı bir cevherin hem düşüncenin süjesi, hem yerkaplamanın süjesi olabileceğini ileri sürmek, Leibniz'in çok iyi söyliyeceği gibi, kelimenin dar anlamıyle, ne materyalist, ne idealist olmaktır; bu, aşırı teorilerin doğru olarak içerdikleri şeyi daha yüksek bir sentezde toplamaktır. Bu, materyalizm değildir, çünkü Spinoza düşüncenin, hareketin bir *sonucu* veya, onun kendi terminolojisiyle söylemek gerekirse, «yerkaplamanın bir tavrı» olduğunu kabul etmez. Her sıfat, kendi cinsinde sonsuz ve mutlak olduğundan, ancak kendi kendisiyle açıklanabilir. Şu halde düşünce madde ve hareketle açıklanamaz (bu iddia materyalizmi uzaklaştırıyor); öte yandan, yerkaplama ve hareket, yani madde, düşüncenin ürünü olamaz (bu iddia Malebranche'ın idealizmini uzaklaştırıyor). Ama, sıfat olmak bakımından birbirini imkânsız kılan düşünce ve yerkaplama aynı cevhere aittir; bu ortak cevherde düşünülünce, ruh ve madde aynı şeydir *(eadem res)* [2]; «cevherin bu sıfatları» arasında bir bağımlılık ilişkisi yoktur; madde ruhtan üstün ve ondan önce değildir; biri ötekine eşittir, çünkü sonuçta, herbiri cevherin kendisidir. İnsanda ve hayvanda bedenin hareketleriyle ruhun «hareketleri» arasındaki uygunluğu açıklayan şey, cevherin Descartes'ın görmediği bu aynılığıdır. Hem fizik âlemde, hem de entelektüel âlemde âdeta açılıp yayılan aynı bir cevher ya da, daha açık bir deyişle, aynı bir varlık. Bu cevher, bu varlık, her iki alanda da, aynı kanuna göre ve aynı âhenkle açılıp yayılır: *Ordo idearum idem est ac ordo rerum* [3] (fikirlerin düzeni eşyanın düzeninin aynıdır).

3. — Tavırlar teorisi

Yerkaplama değişerek hareket ve sükûnet haline gelir; düşünce değişerek zekâ ve irade olur; hareket, zekâ, irade, yani baştan başa rölatif âlem *(natura naturata)*, cevherin veya, aynı şey demek olan, sıfatlarının tavırları

(1) *Eth.*, I, Öner. 31.
(2) *Eth.*, II, Öner. 7, Scholium.
(3) *Aynı eser*, II, Öner. 7.

yahut affeksionları'dır. Bu tavırlar, etkiledikleri sıfatlar gibi, sonsuzdurlar. Hareket, zekâ, iradenin, fizik âlem ve entelektüel âlemin ne başı ne sonu vardır. Sonsuz tavırların herbiri, sonlu tavırlardan oluşan sonsuz bir dizi oluşturur. Hareket, yani sonsuz olarak değişen yerkaplama, cisimler dediğimiz bu sonsuz sayıda sonlu tavırları doğurur; zekâ ve irade, sonsuz olarak değişerek, ruhları, özel ve sonlu zekâları ve iradeleri doğurur. Cisimler ve ruhlar (fikirler) ne rölatif cevher —bu *in adjecto* (terimler arasında) bir çelişme olurdu—,ne de sonsuz tavırlar olup, kozmos cevherinin yahut, aynı şey demek olan, onun sıfatlarının tavırları ya da geçici değişiklikleridir (1).

Sonsuz tavırlarla sonlu tavırları birbirinden ayırmakla Spinoza, hareketin ezelî ve ebedî olduğunu, oysa onun oluşturduğu cisimsel şekillerin başı ve sonu olduğunu, ezelden beri zekâlar ve iradeler bulunduğunu, ama her bireysel zekânın sınırlı bir süresi olduğunu söylemek istiyor. Cisimlerin yahut sınırlı yerkaplamaların sonsuz yerkaplamaya oranı, bireysel zekâların sonsuz zekâya ve özel iradelerin ezelî ve ebedî iradeye oranı, düşüncelerimizin ruhumuza oranı gibidir: düşüncelerimiz, nasıl ancak geçici bir değişmesi oldukları ruh sayesinde var iseler, ruh da —tıpkı cisim gibi— ancak anlık bir affeksionu olduğu cevher sayesinde vardır. Fikirlerimiz bizim kendimizden ayrı varlıklar olmadıkları gibi, Tanrı ile karşılaştırılınca, cisimler ve ruhlar da cevher değillerdir. Tamamıyle felsefî dilde, yalnız bir tek isim (substantif) vardır ve bütün kalan şeyler sıfattır. Cevher, kendi kendinin nedenidir, mutlak, ezelî ve ebedîdir, zorunludur; tavır, mümkün, geçici, rölatif ve sadece imkân dahilindedir, yani, başka şey var olduğu için vardır ve yokmuş gibi düşünülebilir.

Değişmez cevherle *tavırlar* arasındaki bu zıtlık karşısında, tavırda içerilmiş gerçeklik derecesinin, Spinoza'nın düşüncesinde ne olduğunu sormak akla geliyor. Gerçekten tavır, bir süje, değişen bir cevher olmaksızın düşünülemez; imdi cevher sabittir, değişmez; şu halde tavır hiçbir şey değildir; hareket, değişiklik, âlemin oluşu, özel varlık, birey, cisim, ruh, bir kelime ile *natura naturata*, hakikatte yoktur. Bununla beraber, Parmenides'in ve Zenon'un vardıkları bu sonucu Spinoza kabul etmiyor. Aksine olarak, Herakleitos'la beraber, hareketin cevher kadar ezelî (co-éternel) olduğunu söylüyor; onu *sonsuz* bir *tavır* yapıyor. Çelişme prensibini hiçe sayarak, ama bu kez deneye dayanarak, varlığın hem değişmezliğini, hem sürekli değişmesini kabul ediyor. Usavurma ile olguların apaçıklığı arasındaki metafizik kadar eski olan bu çatışmada, ne düşünceyi hakikate, ne deneyi akla feda etmemek meziyetini gösteriyor; ama güçlüğün üzerinden kayıp geçmek, bunu ortaya koymak ve çözmek işini Yeniçağ düşüncesine bırakarak, antino-

(1) *Mektup*, LXXI.

minin farkına varmamak, ya da varmak istememek haksızlığında bulunuyor.

Her türlü entelektüel tavır gibi, insan ruhu sonsuz düşüncenin bir affeksionu, insan vücudu, sonsuz yerkaplamanın bir değişmesidir. İdeal yahut zihinsel düzenle, gerçek yahut fizik düzen birbirlerine paralel olduklarından, her cisim bir fikre karşılık olduğu gibi, her ruh da bir bedene karşılıktır. Şu halde ruh bedenin bilinçli imajıdır *(idea corporis)* (1). Bu, onun, kendi kendinin bilincine varan beden olması demek değildir; beden bilinçli süje olamaz, çünkü ne düşünce yerkaplamadan, ne de yerkaplama düşünceden çıkar; Descartes'ta olduğu gibi Spinoza'da da, cisim sadece yerkaplamadan ibarettir ve ruh ancak düşünceden ibarettir; ama cisim, düşüncenin yahut ruhun *obje*'sidir ve cisimsiz düşünce, açık algı, ruh yoktur. Ruhun kendi kendinin bilincine sahip olması, *idea mentis* (zihnin fikri) olması, ancak *idea corporis* (cismin fikri), daha doğrusu, *idea affectionum corporis* (cismin affeksionlarının fikri) olmak şartıyle mümkündür (2).

Duyum cisimsel bir olaydır; bu, insan bedenine ve hayvan bedenine özgü bir imtiyazdır ve bu cisimlerin yüksek organizasyonu sonucudur. Buna karşılık algı zihinsel bir olgudur ve beden, bir duyumun etkisi altında kaldığı vakit, ruhun bu duyumun bir hayalini veya fikrini meydana getirmesinden ibarettir. Bu iki olgunun aynı zamanda oluşu, söylediğimiz gibi, ruh cevheri ile cisim cevherinin aynı olmasıyle açıklanır. Her zaman cisim ne ise ruh da odur ve iyi organize olmuş bir beyine zorunlu olarak iyi yapılmış bir ruh tekabül eder (3). Aynı kanunun sonuçu olarak (ideal düzenle gerçek düzenin aynılığı), entelektüel gelişme fizik gelişmeye paraleldir. Cisimsel duyumlar önce bulanık, belirsizdirler; tamamlanmamış organizmanın bu bulanık affeksionlarına önyargının, illüzyonun, yanlışın anası olan *hayalgücü*'nün bulanık ve *eksik (inadéquate)* fikirleri karşılık düşer; bireyden ayrı olarak genel fikirlerin varlığına, eşyanın yaratılmasını yöneten gayesel nedenlere, bedensiz ruhlara, insan şeklinde ve insanın tutkularına sahip bir tanrısal varlığa, özgür iradeye ve diğer putlara (idoles) bizi inandıran odur (4).

---

(1) *Eth.*, II Öner. 13.

(2) *Eth.*, II, Öner. 23: *Mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit* (ruh ancak cismin affeksionlarının fikirlerini algılamakla kendi kendini bilir). — Okuyucu, Spinoza'nın *corporis affectiones (cismin affeksionlarını)* demediğini, fakat *corporis affectionum ideas percipit (cismin affeksionlarının fikirlerini algılar)* diyecek kadar henüz psikolojide, dekartçı düalizmin etkisi altında olduğunu farketmiş olmalıdır.

(3) *Eth.*, III, Öner. 2, Scholium.

(4) *Eth.*, II, Öner. 36, Öner. 40, Schol.; Öner. 48; III, Öner. 2, Scholium.

Tam (adéquates) ve toplu, yani aynı zamanda eşyayı ve nedenlerini kuşatan fikirler tasarlamak *akla* özgüdür. Hakikatin ölçüsü bizzat hakikat ve ona özgü olan apaçıklık'tır (l'évidence). Doğru bir fikre sahip olan kimse, aynı zamanda bunun doğru olduğunu bilir ve ondan şüphe edemez (1). Taassubun da hakikati elinde tuttuğuna inandığı ve onun da kararsızlık ve şüpheyi kabul etmediği itirazına karşı Spinoza, şüphenin bulunmamasının henüz pozitif kesinlik (la certitude positive) olmadığı cevabını veriyor. Hakikat kendi kendisi sayesinde doğrudur; yani kendisine bağlı olacağı herhangi bir kanıtla doğru olmaz; hükümdarlığını yalnız kendi kendinden alır. Işığın aynı zamanda kendi kendini ve karanlıkları göstermesi gibi, hakikat de kendi kendinin ölçüsü ve aynı zamanda yanlışın ölçüsüdür (2).

Hayalgücü eşyayı bize göre oldukları şekilde gösterir; akıl onları, içinde meydana geldikleri bütün bakımından nasıl iseler öyle ve evrenle olan ilişkilerinde kavrar. Hayalgücü insanı âlemin merkezi ve insanî olan şeyin ölçüsü yapmak iddiasındadır: akıl ben'in üstünde yükselir; onun görüş noktası, evrensel olan, ezelî ve ebedî olandır ve her şeyi Tanrıya bağlar. Tanrıya bağlanan yani, objesi sonsuz Varlığın bir tavrı gibi düşünülen her fikir doğrudur (3). Bunun için rastlantı fikrini kabul etmemek ve eşyanın zincirlenmesini zorunlu gibi düşünmek akla özgüdür. Rastlantı, diğer birçok eksik fikirler gibi, olayların zorunlu bağlılığının gerçek nedenlerini bilmiyen kimselerde hayalgücünün nazlı bir ürünüdür. Zorunluluk aklın ilk postulatı, hakikî bilimin parolasıdır (4). Hayalgücü olayların ayrıntıları içinde kaybolur; akıl onların birliğini kavrar; birlik ve aynı cevherden olmak (consubstantialité), onun postulatlarının ikincisi işte budur. Nihayet akıl, gayesel nedenleri ve gerçek varlıklar sayılan fikirleri (les universaux), hayalgücünün ürünü olarak reddeder.

Gerçekten var olan biricik *universale* (evrensel varlık), kalan her şeyin onun ârazından başka bir şey olmadığı ve aynı zamanda aklın asıl objesi olan Tanrı yahut sonsuz ve zorunlu cevherdir. Bunun hakkında aklın tam bir fikir elde edebilip edemiyeceğini sorana, bu yeteneğin hayalgücünde bulunmadığını söylemekle beraber, Spinoza olumlu cevap veriyor (5).

İrade yahut aktif meleke, özü bakımından zekâdan farklı değildir (6). Bu, aklın, hoşuna giden fikirleri saklamak ve hoşuna gitmiyenlerden kurtulmak

(1) *Eth.*, II, Öner. 43.
(2) *Eth.*, II, Scholium.
(3) *Eth.*, II, Öner. 32.
(4) *Eth.*, II, Öner. 29.
(5) *Eth.*, II, Öner. 47 ve Scholium.
(6) *Eth.*, II, 49. Coroll.: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt* (irade ve zekâ bir ve aynı şeydirler).

eğiliminden başka bir şey değildir. İradenin bir hareketi, kendi kendini tasdik veya inkâr eden bir fikirdir.

Özleri bakımından aynı olan irade ve zekâ, gelişmelerinde birbirlerine paraleldirler. Eşyayı duyumlarımıza uygun olarak bize gösteren hayalgücüne pratik alanda passion, bizi bir şeye götüren yahut ondan uzaklaştıran içgüdüsel hareket tekabül eder. Hayalgücünün bize gösterdiği şey, maddî ve mânevî hayatımıza daha büyük bir şiddet verecek nitelikte olduğu vakit, yahut başka bir deyişle, bu hoş olduğu ve biz ona eğilim gösterdiğimiz vakit, istemenin bu tamamıyle basit şekline arzu, sevgi, sevinç, haz denir. Aksi halde buna nefret, kin, keder, elem denir.

Yüksek müdrikeye, pratik alanda, tam anlamıyle irade, yani aklın aydınlattığı ve artık hoşun değil, fakat doğrunun belirlediği irade tekabül eder. İçgüdü halinde henüz tamamıyle pasif olan irade, yalnız bu derecede, aktif meleke olur. Bizde yahut dışımızda tam *(adequata)* nedeni olduğumuz bir olayın her meydana gelişinde, yahut başka bir deyişle, gerek bizde, gerek bizim dışımızda, ancak yalnız bizim tabiatımızla açık ve seçik olarak izah edilebilen bir şeyin bizim tabiatımızdan çıktığı bütün hallerde, felsefî anlamda, etki yapıyoruz demektir. Bizde ya da bizim dışımızda ancak kısmen nedeni olduğumuz bir şey cereyan ettiği vakit, etki alıyoruz (nous pâtissons) demektir [1]. Şu halde, etki almak, mâruz kalmak, hiçbir suretle hareket etmemek değil, faaliyetinde sınırlanmış olmaktır. Evrenin bölümleri olmak, tanrısal Varlığın tavırları olmak bakımından biz, etki alırız. Tanrı yahut evren, hiçbir şeyle sınırlanmamış olduğundan, etki alamaz. O saf fiil, mutlak faaliyettir.

Passion'larında ne kadar aktif görünürse görünsün, gerçekte burada insan, kelimenin ifade ettiği gibi, pasif, iktidarsız, köledir. O, ancak zekâ ile özgür ve aktif olabilir. Evreni anlamak, onun kölesi olmaktan kurtulmaktır. Her şeyi anlamak, en yüksek derecede özgür olmaktır. Hakkında açık bir fikir edinir edinmez, passion kaybolur [2]. Şu halde özgürlük düşüncededir ve ancak oradadır. Düşünce de, hayalgücü ile sınırlanmış olmak bakımından, nispeten pasiftir; ama sebatlı bir çalışma ve sürekli çabalarla bu boyunduruktan kendini kurtarabilir. Özgürlük ancak düşüncede bulunduğundan, bizim eşyayı anlayışımız, ahlâklılığımızın ölçüsüdür. Ahlâkî bakımdan iyi, zekâyı geliştiren şeydir; onu bulandıran ve azaltan şey kötüdür [3].

Erdem, zekânın enerjisidir ya da, ancak kendisiyle açıklanan bazı sonuçlar meydana getirmek gücünde olması bakımından, insan tabiatı-

(1) *Eth.*, III, Öner. 2.
(2) *Eth.*, III, Öner. 59; V, Öner. 3.
(3) *Eth.*, IV, Öner. 26 ve 27. Krş. §14.

dır [1]. Erdemli olmak, güçlü olmaktır, etki yapmaktır; kusurlu olmak, zayıf olmaktır, etki almaktır. Bu bakımdan, kusurlar sırasına konması gerekenler yalnız kin, kızgınlık, kıskançlık değil; aynı zamanda korku, umut, hattâ acıma ve pişmanlıktır. Nitekim, umut bir korku duygusuyle; acıma ve sempati bir elem duygusuyle, yani varlığımızın azalması, enerjimizin zayıflaması duygusuyle birlikte bulunur; pişmanlığa gelince, bu iki kez kusurdur, çünkü yaptığına pişman olan kimse zayıftır ve zayıf olduğu duygusuna sahiptir. Şu halde hayatını akla göre kuran insan, bütün gücüyle, acımanın ve boş yerinmelerin üstüne yükselmeye çalışacaktır; kardeşlerinin yardımına koşacak ve kendini ıslah edecek, ama, bütün bunları akıl adına yapacaktır. Böylece gerçekten aktif, hakikaten güçlü, latince kelimenin ilk anlamıyle hakikaten erdemli olacaktır [2]. Güçlü olacaktır, çünkü ne insan sefaletlerinin, ne kendi öz hatâlarının kendini ezmesine müsaade etmiyecek ve her şeyin Tanrının tabiatında içkin olan zorunluluktan geldiğini bildiği için, kendinin ezilmesine izin vermiyecektir.

İnsan davranışlarının zorunlu olduğuna inanan filozof için, artık kine, alaya, küçümsemeye veya acımaya lâyık hiçbir şey yoktur [3]. Kabul etmiş olduğu aklın mutlak bakımına göre, bir Neron'un cinayetleri bile, ne kötü, ne iyi olan, fakat yalnızca zorunlu olan hareketlerdir. Determinizm insanı iyimser yapar ve, onu durmadan daha olgun ve mükemmel kılarak, her şeye varlıkların bütünü içindeki değerini veren, evrenin bu çıkar gözetmiyen (désintéressé) sevgisine, erdemin en yüksek noktası olan bu *amor intellectualis Dei*'ye (Tanrının zihnî sevgisi) —tabiatın felsefî sevgisi diye okuyunuz— ulaştırır. Bu duygu, pozitif dinlerde Tanrı sevgisi denen şeyden tamamiyle farklıdır. Bu sonrakinin objesi uydurma (fictif) bir varlıktır ve kanı (l'opinion) veya hayalgücü denilen zekânın bu basit derecesine karşılıktır. Hayalgücünün Tanrısı, bir birey, bizim gibi bir kişi olduğundan, her canlı ve gerçek kişi gibi, affeksion'a, kızgınlığa, kıskançlığa kapıldığından, ona karşı duyduğumuz sevgi de affeksion ve korkudan, saadet ve endişeli kıskançlıktan oluşan ayırıcı (particulariste) bir dùygudur ve bize verdiği bahtiyarlık, tam mutluluktan çok uzaktır. Aksine, Tanrının felsefî sevgisi, artık objesi keyfî olarak hareket eden ve bizim lûtuflarını beklediğimiz bir birey değil, fakat hem sevginin hem kinin üstünde bir varlıktır, tamamiyle çıkar gözetmiyen bir duygudur. Bu Tanrı asla insanların sevdikleri şekilde sevmez; çünkü sevmek, haz duymaktır ve haz duymak, çoğaldığını, büyüdüğünü, daha yüksek bir iktidara vardığını hissetmektir: imdi sonsuz mükemmel varlık

(1) *Eth.*, IV, Tan. 8.

(2) Latince erdem demek olan *virtus* kelimesi, başlangıçta kuvvet anlamına gelmekte idi.

(3) *Tractatus politicus*, I, 4.

çoğaltılamaz [1]. Bunun gibi, kin de ona yabancıdır; çünkü kin beslemek, etki almaktır ve etki almak, varlığında azaldığını duymaktır; bu ise Tanrı için söz konusu olamaz. Buna karşılık, bazılarının Tanrıya karşı duydukları kin, ona karşı göstermeye cesaret ettikleri mırıldanmalar, ancak Tanrıyı bir irade, ve onun hareketlerini keyfî gibi tasarlayan hayalgücü bakımından mümkündür. Ancak şahıslara karşı kin beslenir: şahsî olmıyan bir neden ve eşyanın zorunlu bir düzeni karşısında ciddî olarak gücenilmez. Filozof, Tanrıyı ancak sevebilir, yahut hiç olmazsa onun karşısında tam bir memnunluk, huzur, tevekkül halinde bulunabilir. Spinoza'nın, şüphesiz zamanına uymak için, ebedî mutluluğun kaynağı, Tanrının zihnî sevgisi dediği şey [2], düşünürün en yüksek kanun karşısındaki bu tam rızası, ruhun, hayatın zorunluluklariyle olan bu uyuşması, eşyanın tabiatına kayıtsız ve şartsız bu kendini bırakıştır.

Bu *sui generis* (kendine özgü) duyguda, Tanrı ile ruh, cevherle tavır arasındaki fark o kadar kaybolur ki, sevilen şey, seven süje haline ve seven süje, sevilen şey haline gelir. İnsanın Tanrıya karşı olan zihnî sevgisi, Tanrının kendi kendine olan sevgisidir [3]. Bu «lehçelerin birleşmesi» («communication des idiomes») sayesinde, fonksiyonlarında bedenin hayatına bağlı olmak bakımından [4] ölümlü olan insan ruhu, tanrısal olan kısmında, zihinde ölmez olur. Ölmezlik, şahsın sonsuz devamı olmaktan çok [5], cevheriyle ezelî ve ebedî olduğu hakkındaki bilinçtir. Tanrı olduğu için, şahsımızın cevherinin ölümlü olmadığına olan güven, filozofun ruhundan her türlü ölüm korkusunu kovar ve onun içini saf bir sevinçle doldurur.

Özetliyelim. Cevher kendisiyle ve sadece kendisiyle var olan şey olduğundan, ne cisimlere ne ruhlara cevher denemez; çünkü bunların ikisi de tanrısal faaliyetin sonucunda vardırlar; yalnız Tanrı kendisiyle ve sadece kendisiyle vardır: şu halde, mutlak olarak sonsuz olan yalnız bir cevher vardır. Bu cevherin veya Tanrının, rölatif olarak sonsuz iki sıfatı vardır: yerkaplama ve düşünce. Yerkaplama, değişerek cisimleri oluşturur; düşünce, sonsuz farklılaşarak, ruhları oluşturur. Spinoza'nın metafiziği budur. Zorunluluk ve neşeli tevekkül: bu iki kelime, onun ahlâkını özetler.

Bu sistemin dekartçılığa göre bir ilerleme olduğunu gördük. Ruhla maddeyi ortak bir köke bağlamakla, ideal içerikten tümüyle yoksun bir fizik ev-

(1) *Eth.*, V, Öner 17.
(2) *Eth.*, V, Öner. 52, Corollarium.
(3) *Eth.*, V, Öner. 36.
(4) *Eth.*, V, Öner. 21.
(5) *Eth.*, V, Öner. 34. Scholium.

ren ile yalnızca entelektüel türden bir eşya düzeni, —soyut, cisimsel olmayan, nasıl gerçek kozmos düşünce âlemine ilgisiz sayılıyorsa, öylece gerçek kozmosa ilgisiz— bir antiler âlemi düalizmini ortadan kaldırıyor. Evren birdir: şüphesiz o, birbirinden farklı ve birbiriyle açıklanamayan iki unsuru içeriyor: madde ve düşünce; ama bu iki unsur birbirinden ayrılamaz bir haldedir; çünkü bunlar cevher olmayıp, aynı bir cevherin sıfatlarıdır. Her hareket, yani sonsuz yerkaplamanın her değişmesi, bir fikre, yani sonsuz düşüncenin bir değişmesine karşılıktır ve *vice versa*, her fikrin, mecburî yoldaşı olarak, fiziolojik alanda paralel bir olgusu vardır. Düşünce maddesiz olmadığı gibi, madde de düşüncesiz değildir. Spinozizm, materyalizm ve idealizmin zıt bakımlardan yaptıkları gibi, varlığın iki görünüşünü birbiriyle karıştırmaktan çekinerek, bunların birbirine sıkı bağlılığını tespit ediyor.

Fakat bu ilerleme de, dekartçı düalizm lehinde gibi görünen bir güçlükle dengeleniyor. Spinoza, aynı bir şeyin (cevherin), hem yerkaplayan, hem düşünen, yani *yerkaplamayan* olduğunu söylüyor: bu suretle ve apaçık bir şekilde, çelişme prensibini çiğnemiş oluyor. Gerçi, itirazı önceden görerek, Descartes'ın iddiasıyle çelişik bir şekilde, cisimsel cevherin, cevher olarak, tıpkı ruhsal cevher gibi *bölünmez* olduğunu söylüyor [1] ve böylece leibnizci çözümü hazırlıyor; ama öte yandan, cisimsel cevhere Descartes'la beraber, *yerkaplayan (res extensa)* demekte devam ediyor [2]. İmdi bölünmiyen bir yerkaplama, *in adjecto* (terimler arasında) bir çelişmedir.

Aynı bir şeyin hem düşünen nefis ve hem cisimsel varlığın konusu olabileceğini kabul etmekte çelişme olmadığını kanıtlamak ve böylece somut spiritüalizmi zafere ulaştırmak için, bugün fizikte herkesin bildiği bir hakikatı, yani maddenin özünün yerkaplama değil, fakat *çaba (l'effort)* olduğu hakikatını Leibniz'in gelip ilân etmesi gerekiyordu. Aynı şeyin yer kaplayan ve yer kaplamayan olduğunu söylemekte çelişki vardır; ama aynı şeyin kuvvet ve düşünce, algı ve eğilim olduğunu söylemekte artık çelişme yoktur.

§ 56 — Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz'in hayatı, doktrini gibi, Spinoza'nınkinin karşıtıdır. Fakir, değeri bilinmemiş ve son güne kadar zulüm görmüş olan

(1) *Eth.*, I, Öner. 13, Coroll.: *Ex his sequitur nullam substantiam et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem* (bunlardan her cevherin ve —şu halde— cisimsel cevherin, cevher olması nedeniyle bölünemez olduğu sonucu çıkar).

(2) *Aynı eser*, II, Öner. 2.

Amsterdam'lı ünlü yahudinin aksine olarak, Leibniz hayatın ancak hoş tarafını tanıdı. Tabiatın ve talihin, hiçbir vergisini kendisinden esirgemediği, öte yandan, bilim ve hakikata olduğu kadar ünvan ve şerefe de düşkün olan Leibniz, hukukçu, diplomat ve her alanda bilgin (savant universel) olarak, şaşaaları teodisesinin şu düsturunda yansıyan parlak bir ömür geçirdi: *Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles (mümkün olan âlemlerin en iyisinde, her şey en iyi şekildedir).* Leipzig'te 1646'da doğdu. Hanover dükü Johann Friedrich'in kütüphanecisi ve özel danışmanı, saray danışmanı, imparatorluk baronu, vb. olarak, 14 kasım 1716'da öldü.

Bellibaşlı felsefî yazıları şunlardır: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684); *Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue (Journal des savants*'da, 1691); *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Locke'un *Essay*'ine cevap olarak); Prusya kıraliçesi Sophie-Charlotte'a ithaf ettiği *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal; La Monadologie* (1714); *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison* (1714); nihayet *Correspondance*'ı [1].

Yer kaplayan bilinçsiz cevherle yer kaplamayan bilinçli cevher düalizmine, Leibniz, adı ve fikri Bruno'nun *De Monade* ve *De triplici minimo* (1591) adlı kitaplarından alınmış görünen *monad*'lar yahut yer kaplamayan *az çok* bilinçli cevherler teorisini karşı koyuyor.

Maddî ve mânevî alanda, yalnızca ne düşünceye, ne yerkaplamaya ait olan bir dizi olaylar vardır. Eğer ruh bilinçli düşünce ise ve yalnız bundan ibaret ise, hiçbir analize girmiyen bu binlerce *küçük algıları* [2], ifade edilemeyen bu müphem ve belirsiz ve karanlık duyguları, ruhta bilincin dışında kalan her şeyi nasıl açıklamalı [3]? Ruhun, bayıldığımız veya içinde hiçbir rüya bulunmıyan derin bir uykuya daldığımız vakit görüldüğü gibi, seçik

(1) Çoğu pek uzun olmıyan bu yazılar, Raspe (Amsterdam ve Leipzig, 1765), Louis Dutens (Cenevre, 1768), J. Ed. Erdmann (Berlin, 1840), Foucher de Careil *(Oeuvres de Leibniz*, orijinal elyazısı müsveddelere dayanan ilk basım, Paris, 1859 ve d.). Paul Janet (Paris, 1866, avec la *Correspondance de Leibniz et d'Arnauld)*, C. J. Gerhardt (Berlin, 1875 ve d.) tarafından toplanmış ve yayımlanmışlardır. — Nourrisson, *La philosophie de Leibniz*, Paris, 1860. — Madde ve monadlara ait Leibniz'in doktrini hakkında, bak. Hartenstein, *Commentatio de materiae apud Leibnizium notione*, Leipz., 1846. — Teodise'si hakkında, bak. J. Bonifas, *Etude sur la Théodicée de Leibniz*, Paris, 1863. — Önceden kurulmuş âhenk (l'harmonie préétablie) doktrini hakkında, bak., Hugo Sommer, *De doctrina quam de harm, praest. L. proposuit*, Gœtt., 1864. — E. Dillmann, *Eine neue Darstellung der leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, 1891, vb., vb.

(2) *Nouveaux essais*, Avant-Propos.

(3) *Monadologie*, §14.

hiçbir algıya sahip olmadığı haller vardır. Bu hallerde, ya ruh yoktur, ya vardır; fakat varsa cismin hayatına benzer bir şekilde, yani kendi kendinin bilinci bulunmaksızın vardır. Şu halde ruhta bilinçli bir düşünceden başka, bir şey de vardır: kendisiyle fizik âlem arasında bir birleştirici çizgi oluşturan bilinçsiz bir hayat [1].

Öte yandan, eğer madde cansız bir yerkaplama ise ve sadece *bundan ibaretse*, çekme, itme, sıcaklık, ışık nedir? Bu olayları dekartçılık ne inkâr edebilir, ne açıklayabilir. Mantıklı olmak için, bir yandan cisimler âlemindeki düzen ve hayatı, öbür yandan, gerek dış, gerek iç ilk çağrışta yeniden ortaya çıkmak üzere, şimdilik bilincin ve dikkatin dışında kalan bütün fikirlerin, bütün duyumların, bütün iradelerin ruhta bulunduklarını kesin olarak inkâr etmeye mecburdur; maddî âlemde yerkaplayandan başka hiçbir şey bulunmadığını, ruhsal âlemde bilinçliden başka hiçbir şey bulunmadığını çekinmeden söylemesi lâzımdır. Fakat bu, apaçık bir şeyi inkâr etmek ve saçmayı iddia etmek olur. Hayır, dekartçıların düşündükleri şekilde yerkaplama, yalnız başına, duyulur olayları açıklayamaz. O, pasif hal, hareketsizlik, ölüm demektir ve tabiatta her şey fiil, hareket ve hayattır. Şu halde hayatı ölümle ve varlığı yoklukla açıklamak iddiasında değilsek, özünde düşünülen cismin, yerkaplamadan başka bir şey olduğunu tam bir zorunlulukla kabul etmeliyiz.

Ve gerçekten, maddenin esas sıfatı sayılan bu yerkaplama, bir *çaba*'yı, genişleten bir gücü, aynı zamanda bir direnişi ve bir yayılma kudretini gerektirmez mi? Madde direniştir ve direniş demek faaliyet demektir. Hal'in (état) [yerkaplama] arkasında, durmaksızın onu meydana getiren, onu yeniliyen *fiil (l'acte)* [genişleme] vardır. Eğer filân cisim daha az yer kaplayan bir başkasından daha güç hareket ediyorsa, bu, daha büyük olan cismin daha büyük bir direniş gücüne sahip olmasındandır. Hareketsizlik, güçsüzlük gibi görünen şey, hakikatta daha şiddetli bir hayatın, daha önemli bir çabanın işidir. Şu halde, cisimselliğin (la corporéité) özü yerkaplama değil, fakat genişleme gücü, aktif kuvvettir [2], Dekartçı fizik, yalnız hareketsiz kitleler ve ölü cisimleri bildiğinden, mekanik'in ve geometrinin aynı oluyor; ama tabiat ancak, yalnızca matematik ve mekanik her türlü kavramdan üstün metafizik bir kavramla açıklanabilir ve mekaniğin prensiplerinin, yani hareketin ilk kanunlarının bile, sırf matematiğin verebileceğinden daha yüksek bir kaynağı vardır [3]. Bu üstün kavram, *güç*'tür. Maddeyi oluşturan, bu direniş gücü-

(1) *Nouveaux essais*, k. II, böl. 9 ve 19. — *Principes de la nature et de la grâce*, §4.

(2) *Lettre sur la question de savoir si l'essence du corps consiste dans l'étendue* (Erdmann bas., s. 112).

(3) *Aynı eser*, s. 113.

dür. Yerkaplamaya gelince, bu bir soyutlamadan başka bir şey değildir; o, *genişliyen, yayılan, devam eden* bir şeyin bulunmasını gerektirir. Yerkaplama bu şeyin yayılmasıdır. Örneğin, süt, beyazlığın bir yerkaplaması veya yayılması, elmas sertliğin bir yerkaplaması veya yayılmasıdır; genel olarak cisim, maddîliğin yerkaplamasıdır. Bununla cisimde, yerkaplamadan önce bir şeyin bulunduğu görülüyor [1] (genişleme gücü). Hakikî metafizik, dekartçıların bahsettikleri bu boş, lüzumsuz ve hareketsizlik içinde bulunan kitleleri asla tanımaz. *Her yerde fiil vardır. Hareketsiz hiçbir cisim, çabasız hiçbir cevher yoktur* [2].

Kuvvet ancak sonuçlarında görülebilir; kendiliğinde o görülmiyen ve maddî olmıyan bir şeydir: imdi, o, maddenin özüdür: şu halde madde, esas itibarıyle, maddî olmayan asıldandır. Leibniz, Bruno ve Plotinos arasında ortak olan bu paradoks, prensip olarak, madde âlemiyle mânevî âlem arasındaki düalizmi ortadan kaldırıyor. Yer kaplayan şeyin özü olan kuvvetin kendisi yer kaplamaz; şu halde o bölünmez ve basittir; bundan başka o, başlangıçta bulunur; çünkü yalnız birleşik olan şeyler sonradan gelme ve sonradan olmadırlar; nihayet o, yok edilemez, çünkü basit olduğundan, elemanlarına ayrılamaz. Yalnız bir mucize onu yok edebilir.

Buraya kadar Leibniz kuvvetten, Spinoza'nın cevherden bahsettiği gibi bahsediyor ve onunla selefi arasında ancak bir kelime farkı var gibi görünüyor. Fakat işte ayrılık başlıyor. Spinoza'nın «cevher»i sonsuzdur ve bir tanedir, Leibniz'in kuvveti bunların ne biridir ne ötekidir. Eğer her şeyin bir tek cevheri olsa idi, bu biricik cevher aynı zamanda biricik kuvvet olacaktı; yalnız o, kendiliğinden hareket edebilecek ve o olmıyan her şey hareketsiz, güçsüz, pasif olacak, daha doğrusu, var olmıyacaktı. İmdi, gerçekte bunun aksi meydana geliyor. Ruhların, bireysel sorumluluklarının bilincine sahip olarak, kendiliklerinden hareket ettiklerini görüyoruz; bunun gibi her cismin bütün diğerlerine karşı direndiği ve —şu halde— ayrı bir kuvvet oluşturduğunu görüyoruz. Spinozizmin lehine olarak, eşyanın içinde bulunan kuvvetlerden herbirinin, biricik kuvvetin bir parçası olduğu mu söylenecek? Fakat bu imkânsızdır, çünkü kuvvet özü bakımından bölünemez. Spinoza'nın monizmi, bireysel kuvvetlerin sonsuz ayrılığı üzerinden sünger geçirerek, *eşya tabiatının bir altüst edilmesi, en kötü türden bir doktrin*'dir [3]. Fiilin olduğu yerde aktif kuvvet vardır; imdi her şeyde fiil vardır ve bunların herbiri ayrı

(1) *Examen des principes de Malebranche* (s. 692).

(2) *Eclaircissement du nouveau système de la communion des substances*, s. 132.

(3) *De ipsa nature, sive de vi insita actionibusque creaturarum*, §8. Krş. *Lettre II à M. Bourguet.*

bir faaliyet merkezi oluşturur; şu halde ne kadar şey varsa, o kadar basit, bölünemez ve ilkel kuvvet vardır.

Bu ilkel kuvvetler yahut *monad*'lar, fizik ve matematik noktalara benzetilebilirler; fakat birincilerden yer kaplamamalarıyle ve ikincilerden objektif realiteler olmak itibarıyle ayrılırlar. Leibniz, herbirinin bütün diğer monadlardan ayrı ve yalnız kendine tâbi bir birey oluşturduğunu göstermek için onlara, *metafizik noktalar veya cevher noktaları* (1) (hem matematik nokta gibi tam, hem fizik nokta gibi gerçek), *formel noktalar, formel atomlar, cevher şekilleri* adını veriyor.

Monad içinde cereyan eden şey yalnız onun kendinden gelir: onun iç değişikliklerinden hiçbiri yabancı bir etkinin sonucu değildir. Kendiliğinden olan bir faaliyete, dışın her türlü etkisini imkânsız kılan bir orijinalliğe sahip olarak, o, bütün diğer monadlardan farklıdır ve *her zaman için* bütün ötekilerinden farklıdır. Her ne olursa olsun, o, hiçbir şeyle karışmaz, ebedî olarak ancak kendi kendisi olabilir *(principium distinctionis)* [farklılık prensibi]. *Onun, bir şeyin girebileceği veya çıkabileceği hiçbir penceresi yoktur* (2). O, kendi kendine yeten, başka her yaratıktan bağımsız, sonsuzu kucaklıyan, evreni ifade eden ayrı bir âlem gibidir (3). Bundan, dünyada tamamıyle birbirine benziyen iki varlığın bulunmadığı sonucu çıkar.

Fakat işte tehlikeli bir itiraz: eğer her monad ayrı bir âlem oluşturuyorsa, eğer hiçbirinin bir etkiye maruz kalacağı ve bir etki yapacağı «pencereleri» bulunmuyorsa, eğer eşya arasında karşılıklı etkinin en küçük bir ihtimali yoksa, evren ve onun birliği ne olur? Spinoza bu birliğe bireylerin realitesini feda etti; Leibniz bunun aksi bir aşırılığa düşmiyecek midir? Onun başlangıçlarına (prémisses) göre, ne kadar atom varsa o kadar da evren yok mudur? Leibniz, her atomizmin zorunlu olarak karşılaştığı bu güçlüğü çözmekten çok, onun yanından geçip gidiyor. O, Spinoza'nın yekpare taştan evrenini kırdı, parçaladı, toz haline getirdi. Bu sonsuz küçük parçaları birleştirmek, *en kai pan*'ı (bir ve bütün) yeniden inşa etmek için gerekli olan çimentoyu nereden alacaktır?

Leibniz, bu sentez prensibini, monadların *benzerliğinde (l'analogie)* ve *önceden kurulmuş âhenk*'inde *(l'harmonie préétablie)* buluyor. Her monad bütün diğerlerinden farklı ise de, gene aralarında bir benzerlik ve akrabalık gibi bir şey vardır. *Algı*'ya ve *eğilim*'e yahut *iştiha*'ya *(appétition)* sahip olmak bakımından hepsi birbirlerine benzerler. En yüksek ve en mükemmelleri gibi, evrensel merdivenin en alt basamaklarında bulunanları da kuvvet-

(1) *Nouveau système de la nature*, §11.
(2) *Monadologie*, §7.
(3) *Nouveau système de la nature*, §16.

tirler, enerjidirler, *ruh*'turlar [1] .*Yalnız ruhlar vardır* ve bizim yerkaplama cisim, madde dediğimiz şey, bulanık algıdan, fenomenden, çabanın, yani maddî olmıyanın duyulur görünüşünden başka bir şey değildir. Bu suretle, her türlü bilinçten yoksun (stupide) bir madde ile *tabiatı bozulmuş (dénaturé)* bir ruh düalizmi tamamen bertaraf edilmiş bulunuyor. «Epikuros'un ve Platon'un, en büyük materyalistlerin ve en büyük idealistlerin hipotezlerinde iyi olan şey, burada birleşiyor [2]». Madde bir ilişkidir, ama negatif olan «impénétrabilité» (nüfuz edilemezlik) deyiminin çok iyi gösterdiği gibi, monadın hiçbir pozitif varlık şeklini ifade etmiyen bir dışlama ilişkisidir (un rapport d'exclusion); aksine, algı ve istek, yalnız yüksek monadların değil, fakat istisnasız hepsinin pozitif sıfatları, onların sürekli varlık şekilleridir. Leibniz algının evrensel oluşu üzerinde kuvvetle ısrar ediyor [3] ve insandan aşağı varlıkların *düşünmediklerini* itiraz olarak söyleyenlere, «algıda sonsuz dereceler bulunduğu, ve algının bir duyum olmasının zorunlu olmadığı [4]» cevabını veriyor. Dekartçıların insan düşüncesiyle hayvanlardaki entelektüel fenomenler arasında her türlü benzerliği inkâr etmekteki inatları kadar, onun bu paradoksa olan eğilimi de büyüktür. Aşağı varlıkların algıları, sonsuz küçük, karanlık, bilinçsizdir, insanınkiler aydınlık ve bilinçlidir; işte nefisle (l'âme) ruh (l'esprit), algı ile *açık algı (l'aperception)* arasındaki bütün fark budur.

Monadın algıları, gerçi, kendi kendinden daha öteye gitmez. «Birşeyin girebileceği yahut çıkabileceği penceresi» olmadığından, o ancak kendini algılayabilir. Yüksek monadlar olan biz bile, kendi öz varlığımızdan başka bir şey algılayamayız ve doğrudan doğruya onu biliriz. Gerçek anlamıyle âlem, bizim asla erişemiyeceğimiz bir şeydir ve âlem dediğimiz şey sadece kendimizde geçenin irade dışı bir projeksiyonudur. Bununla beraber, eğer dışımızda geçen şeyi biliyorsak, eğer dış âlemin (dolaylı) bir algısına sahip isek, bu, bütün monadlar gibi, bizim de evrenin temsilcileri olmamızdan ve —şu halde— bizde geçen şeyin, makrokozmosda büyük ölçüde geçen şeyin küçültülmüş tekrarı olmasındandır. Monad doğrudan doğruya yalnız kendini ve sırf kendi içinde bulunanı algıladığından, kendisi evrenin ne kadar tam bir hayali ise, evrenin de o kadar tam bir algısına sahip olacaktır. Bir monad evreni ne kadar iyi temsil ederse (repsésente), onu o kadar iyi tasavvur eder (se le représente). Eğer insan ruhu âlemin açık seçik bir fikrine *sahip* ise, bu,

---

(1) *Monadologie*, §§19, 86. 82.

(2) *Réplique aux réflexions de Bayle*, s. 186.

(3) *Ad des Bosses Epist.* III: *Necesse est omnes entelechias sive monades perceptione praeditas esse* (Her entelekia'nın yahut monadın algıya sahip olması zorunludur).

(4) *Lettre à M. des Maizeaux.*

onun, hayvanın ruhuna ve bitkinin ruhuna oranla, evrenin daha doğru ve daha sadık bir hayali *(idea) olmasındandır (est)* [1].

Bütün monadlar evreni temsil ederler ve algılarlar, yahut bir kelime ile, tekrar ederler; ama bunu farklı derecelerde ve herbiri kendine göre yapar. Başka bir deyişle, monadların mükemmelliğinde bir derecelenme vardır. Böylece meydana gelen hiyerarşide, en çok mükemmel olanlar hükmederler, en az mükemmelleri itaat ederler. Buna göre, tabiatın bize gösterdiği şekilde fizik bireylerle, onları oluşturan metafizik bireyleri veya monadları birbirinden ayırmak lâzımdır. Bir bitki, bir hayvan, metafizik anlamda bir birey, bir monad değil, fakat birinin hâkim olduğu, diğerlerinin ona itaat ettikleri bir monadlar kümesidir. Hâkim monad, bitkinin, hayvanın, insanın ruhu dediğimiz şeydir; onun çevresinde toplanan hizmetçi monadlar, beden dediğimiz şeyi oluştururlar. Her canlı cisim, Leibniz bunu açıkça söylüyor [2], hayvanda ruh olan bir hâkim entelekiaya sahiptir ve bu canlı cismin organları, herbiri gene kendi entelekiasına veya hâkim ruhuna sahip olan başka canlılarla, bitkilerle, hayvanlarla doludur. Her monad, gene diyor Leibniz [3], kendi görüş noktasına göre evrenin bir aynasıdır ve hâkim monadı olduğu ve kendi organik cismini oluşturan birçok başka monadlarla birlikte bulunur.

Bununla birlikte, monadların bağımsızlığı dolayısıyle, hâkim monadın bu hâkimiyeti ancak idealdir ve hizmetçi monadların mâruz kaldıkları şey, gerçek bir etki değildir [4]. Öte yandan, hizmetçi monadların itaatı tamamıyle kendiliğindendir. Eğemen monad kendilerini mecbur ettiği için değil, fakat *kendi öz tabiatları onları mecbur etiği* için ona tâbi olurlar [5]. Organizmanın oluşmasında, aşağı monadlar kendiliklerinden gelip daha mükemmel monadların çevresinde toplanırlar ve bunlar da kendiliklerinden hâkim monadlar çevresinde toplanırlar. Bu formasyon, sütunları, başlıkları yukarıda kaideleri aşağıda olmak üzere, kendi arzularıyle istenilen yerde gelip duran bir mâbedin inşasına benzetilebilir. İnorganik cisimler de gene monad kümeleridir; fakat bunlarda hâkim monad yoktur. Bu cisimler cansız değiller-

---

(1) *Réplique aux réflexions de Bayle*, s. 184. — *Monadologie*, §§56-62. — *Principes de la nature et de la grâce*, §3.

(2) *Monadologie*, §70.

(3) *Extrait d'une lettre à M. Dongicourt*, s. 746. Krş. *Monadologie*, §66 ve *Théodicée*, II, 195.

(4) *Monadologie*, §51.

(5) *Ad Des Bosses Epist. XXX: Substantia agit quantum potest, nisi impediatur; impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa* (Bir engel olmadıkça cevher gücü yettiği ölçüde etki yapar; hem de basit bir cevherin etkisine engel olabilir, ama bu tabiî olarak ancak kendi içinden gelir.

dir; çünkü onları meydana getiren monadlardan herbirinin aynı zamanda bir ruhu ve bir bedeni vardır; ama bunlar cansız görünürler, çünkü onları meydana getiren monadlar birbirlerine eşit olduğundan, yönetici bir monada itaat etmezler ve âdeta denge halinde bulunurlar.

Bu başlangıçlara (premisses) göre, ruh ve beden arasındaki karşılıklı etki sorununun, Leibniz'de, en basit ve en kolay şekilde çözümleneceği sanılır. Düşünce ve yerkaplama, biri ötekini uzaklaştıran ve birarada bulunmayan cevherler değil, fakat aynı bir cevherin farklı sıfatlarıdır. Şu halde, zihinsel olaylarla fizyolojik olaylar arasında doğrudan doğruya bir bağlılık kabul etmekten daha tabiî bir şey yok gibi görünüyor. Bununla birlikte sorun hiç de böyle değildir ve Leibniz'in metafiziği, bu esaslı problem karşısında, dekartçılık kadar âciz bir durumdadır. Gerçekten, eğer her insan, maddî olmıyan özü ruh ve duyulur görünüşü beden olan bir tek monad olsa idi, şimdi söylediğimiz bağlılık çok tabiî olurdu. Eğer bedenle, hâkim monaddaki maddî unsur anlaşılsa idi (çünkü her monadın ve keza hâkim monadın, yani tam anlamıyle ruhun, hem ruh, hem beden olduğunu hatırlamak gerekir), ruhla bedenin karşılıklı bir etkisinden söz etmek kadar doğru bir şey olmazdı. Fakat, şimdi gördüğümüz gibi, fizik birey, yalnız başına bir monad değildir; bu başka monadlarla çevrili bir hâkim monaddır ve bireyin tam anlamıyle bedenini oluşturanlar, bu birincilerdir, bu tâbi ruhlar grubudur. İmdi monadların pencereleri yoktur; böyle olunca, bir monadın, örneğin hâkim monadın içinde birbirini izleyen haller arasında nedensellik ilişkisi bulunabilir ve bu ilişkinin bulunması da gereklidir, ama bu ilişki farklı iki monad arasında imkânsızdır.

Şu halde, Descartes'ta olduğu gibi Leibniz'de de, hâkim monadın tâbi monadlara, bedenin ruha yapacağı gerçek ve doğrudan doğruya bir etkiden söz edilemez. Bu etki ancak görünüştedir. Duyumda, ruh bedenin etkisi altında gibi görünüyor ve öte yandan bedenin kısımları, hareketlerinde, ruhun iradeleri tarafından belirleniyorlarmış gibi hareket ediyorlar. Aslında, hiçbir tarafta yabancı müdahale yoktur. Ruhta olan şeylerin hiçbiri, onun hiçbir iradesi, bedeni oluşturan monadlara «giremez»: şu halde, ruhun beden üzerinde doğrudan doğruya etkisi yoktur, bir irade fiiliyle hareket eden kol yoktur. Bedende olan şeylerden hiçbiri, hâkim monada «giremez», şu halde, duyular yolu ile ruha gelen hiçbir izlenim yoktur, bütün fikirlerimiz doğuştandır. Eğer beden ve ruh birbiri üzerine etki ediyor gibi görünüyorlarsa, eğer biri istediği vakit diğeri hareket ediyorsa, biri fizik bir izlenim aldığı vakit öteki algılıyorsa, bu *önceden kurulmuş bir âhenk (harmonie préétablie)* [1] sayesinde oluyor; bu âhenk sayesinde, organizmayı oluşturan monadlarla hâkim

(1) *Aynı eser: Auctor rerum eas sibi incivem accommodavit* (Eşyayı yaratan, onları birbirlerine göre ayarladı).

monad, tamamıyle ayar edilmiş iki saatin daima aynı zamanı göstermeleri gibi, zorunlu bir uygunluk içinde bulunurlar [1].

Önceden kurulmuş âhenk teorisi, önemli bir noktada, okazyonalist sistemden ayrılır. Bu sonuncusu, ruhla fizik organizmayı uzlaştırma söz konusu olduğu her defada, Tanrının ayrı bir müdahalesini kabul eder; bu müdahale, bir saati durmadan diğeriyle ayar eden bir saatçi gibi, ruhu bedenle yahut bedeni ruhun iradeleriyle ayar etmekten ibarettir. Leibniz'e göre, iyi yapılan iki saatin daima aynı zamanı göstermeleri, onları yapan ustanın meharetinden geldiği gibi, bedenin hareketleriyle ruhun halleri arasındaki uygunluk da, yaratanın eserindeki mükemmellikten gelir. Yaratanın, eserine sürekli müdahalede bulunduğunu kabul edenler, Tanrıyı, mükemmel bir makine yapmıya yeteneği olmıyan ve yaptığını durmadan düzeltmeye mecbur olan acemi bir saatçi sayıyorlar. Tanrı yalnız her an müdahale etmemekle kalmıyor, hiçbir zaman müdahale etmiyor. «M. Newton ve taraftarlarının, Tanrı ve eseri hakkında pek gülünç bir kanıları var. Onlara göre Tanrı arasıra saatini kurmak ihtiyacındadır, yoksa saat işlemekten kalacaktır. O, bunu daimî hareketli yapacak derecede keskin bir görüşe sahip değildir. Tanrının bu makinesi, onlara göre, hattâ o kadar az mükemmeldir ki, Tanrı olağandışı (extraordinaire) bir yardımla onu arasıra temizlemek ve hattâ tamir etmek zorunda kalır; tıpkı yaptığı saati ne kadar sık tamir etmek ve düzeltmek zorunda kalırsa, o kadar kötü bir usta olduğunu gösteren bir saatçi gibi... [2] Benim sistemime göre, bedenler hiç ruh yokmuş gibi ve ruhlar hiç beden yokmuş gibi hareket ederler, ama her ikisi de sanki biri ötekini etkiliyormuş gibi hareket etmiş olurlar [3]».

Belki de [4], teolojik bakımdan, «önceden kurulmuş âhenk», Tanrının yardımı, yahut sürekli yardımı teorisine tercih edilebilir, ama filozofun merakını dekartçı teoriden daha çok tatmin ediyor değildir. Karşılıklı hallerinde beden ve ruhun önceden kurulmuş bir âhenk sayesinde uyuştuklarını söylemek, bir şey vardır, çünkü vardır demektir; bu bir olayın izahının, geçmişe ait bütün teorilerden üstün bir bilim görünüşü altında saklanmak istenen bilgisizliğidir; ve Leibniz'in dostlarının ve bizzat Leibniz'in, sistemine yağdır-

(1) *Second éclaircissement du système de la communication des substances*, s. 133-134.

(2) *Lettre à Clarke*, s. 746.

(3) *Monadologie*, §81.

(4) *Belki* diyoruz; çünkü Leibniz'e itiraz olarak denebilir ki, dekartçıların kabul ettikleri sürekli mucize, eşyanın tabiî gidişini birdenbire durdurmak anlamına gelen bir mucize değildir ve böyle olması da özellikle sürekli olduğu içindir. Bu bakımdan, âlemin başlangıcında bir defaya mahsus olmak üzere yapılmış bir mucize olan önceden kurulmuş âhenk, felsefî bakımdan, dekartçı hipotezden aşağı bir görüştür.

dıkları takdirler karşısında, filozofumuzun kendi kendini avuttuğu hayale mi, yoksa takdirkârlarının safdilliğine mi daha çok şaşmak gerektiğini bilemiyoruz.

Monadların evreni yansıtış şekillerinde bir derecelenme (gradation) olduğunu Leibniz'le beraber gördük; bir monad onu başka bir monaddan daha iyi yansıtır. Bu, evreni mümkün olan en ilkel şekilde tekrar eden en aşağı bir monadla, onu mükemmel bir şekilde yansıtan en yüksek bir monadın varlığını gerektirir: yalnız başına bir sıfat ve onun abartılması (un positif et un superlatif). Bu iki uç terim arasında aracı monadların aşamalar dizisi (hiyerarşisi) gelişir. Birinden ötekine giden çizgi üzerinde, her aracı monad farklı bir nokta ve —şu halde— farklı bir *görüş noktası*'dır. Bu nedenle, herbiri bütün diğerlerinden ayrılır. Fakat monadların sayısı sonsuzdur. Şu halde en aşağı monaddan en yüksek monada giden ideal çizgi üzerinde, yani her iki taraftan sınırlanmış ve *sonsuz olmıyan* bir çizgi üzerinde *sonsuz* farklı görüş noktaları vardır. Bundan şu sonuç çıkar ki, bu görüş noktalarını birbirinden ayıran mesafeler *sonsuz derecede* küçüktür, komşu iki monad arasındaki fark hissedilmez *(discrimen indiscernibile)* [farkedilmiyen ayrılık].

Süreklilik (continuité) (1) prensibinin aydınlığında, madenler âlemiyle bitkiler âlemi, bitkiler âlemiyle hayvanlar âlemi arasında bulunduğu kabul edilen boşluklar (2), aşılamaz mesafeler, mutlak zıtlıklar ortadan kalkar; bundan sonra, durgunluk sonsuz yavaş bir hareket gibi, karanlık sonsuz derecede zayıf bir aydınlık gibi, parabol odaklarından biri sonsuz uzakta bir elips gibi, bitkideki algı sonsuz bulanık bir düşünce gibi görünür (3). Dekartçılığın hayvanla insan arasında açtığı uçurum dolar ve hayvan artık mükemmel olmıyan bir insandan, bitki mükemmel olmıyan bir hayvandan başka bir şey değildir. Şüphesiz Leibniz insanı mükemmelleşmiş bir hayvan yapmayı düşünmüyor. Her monad ebedî olarak kendi kendisi kalır ve dolayısıyle, ne bitkinin ruhu bir hayvan ruhu haline, ne de bir hayvan ruhu bir insan ruhu haline gelebilir. Ama şüphe yoktur ki Leibniz'in, monadların önceden varlığı (la préexistence) doktrini, onların sonsuz gelişmeleri doktriniyle birleşince, mantıkî olarak transformist teoriye varır. «Yalnız hayvanların ruhlarında değil (4), diye Des Maizeaux'ya (5) yazıyor Leibniz, fakat birleşik (composés) fenomenleri meydana getiren genellikle bütün monadlarda veya basit cevherlerde de âlem kadar eski bir varlık kabul ediyorum...» ve birkaç satır daha

(1) *Théodicée*, §348.

(2) *Lettre IV. à M. Bourguet.*

(3) *Nouveaux Essais*, Avant-propos.

(4) Erdman bas., s. 676.

(5) Bayle'in hayatını yazan ve onun *Dictionnaire historique et critique*'ini basturan.

yukarıda: «İnsanların ruhlarının *akıl sahibi (raisonnables) ruhlar halinde değil*, fakat bu yüksek dereceye yani akla, ancak ruhun canlandıracağı insan meydana getirildiği vakit erişen *sadece duygu sahibi (sensitive) ruhlar halinde* önceden var olduklarını sanıyorum». İnsanın hayvanda önceden bulunduğu bundan daha açık bir şekilde söylenemez. Hattâ öyle görünüyor ki, Leibniz'in «ruhları», birer tohum olarak, inorganik âlemde önceden bulunmaktadır. Gerçekten de, ruh olacak olan monad, diyor Leibniz, daha önceki varlık halinde *çırçıplak* (1), bedensizdir; yani organları olacak olan hizmetçi monadlar kümesine sahip değildir ve, dolayısıyle, bir çeşit dalgınlık halindedir. Öyleyse gerek hayvan ruhları, gerek insan ruhları şeklini alacak olan monadların, ilk başlangıçlarından bir bedene girinciye kadar içinde bulundukları hal, her noktada cansız cisimlerinkine benziyen bir haldir.

Şimdiki hayata girme (bedene girme) [l'incarnation], eğer bu kelimelerle ruhun kendi yardımı olmadan oluşan bir bedene girmesi kastediliyorsa, bir «métempsycose» yahut «métasomatose» değildir. Gelecek hayat da bu bakımdan düşünülemez. Önceden kurulmuş âhenk uyarınca, ruhun gelişmesi ile bedeninki birbirine paraleldir ve hâkim monadla onun bedenini oluşturan hizmetçi monadlar arasında gerçek ve dolaysız bir birleşme olmamakla beraber, bu sonuncusu ile ruh arasında ideal bir karşılıklı bağlılık (corrélation) vardır. Daha yukarıdaki kaydı unutmadan (2), ruha kendi bedeninin mimarı demek doğrudur. Herhangi bir ruh kendine herhangi bir beden veremez, ne de herhangi bir beden ona organ ödevi göremez (3). Her ruhun ayrı bir bedeni vardır. Fakat ruhun tamamıyle oluşmuş bir bedene girmesi anlamında bir «métasomatose» yoksa da, *şekil değiştirme (métamorphose)* ve sürekli şekil değiştirme vardır (4). Ruh, beden değiştirir, ama bu yavaş yavaş ve derece derece olur (5). Süreklilik kanunu dolayısıyle hiçbir şey sıçrama ile olmaz, her şeyde ve her yerde hissedilmiyecek kadar yavaş geçişler vardır.

Gelecek hayat bedensiz olamaz. İnsan ruhları ve bütün diğer ruhlar hiçbir vakit bedensiz değillerdir; yalnız Tanrı saf fiil (acte pur) olduğundan, tamamıyle bedensizdir (6). Hâkim monad, bütün monadlar gibi «ilk» olduğundan, şimdiki hayata girerken onun için ne yoktan *(ex nihilo)* var edilmek, ne

---

(1) *Monadologie*, §24.

(2) S. 246.

(3) Bedenle ruh arasında gerçek hiçbir bağlantı olmadığına göre, bu deyimin Leibniz'de ancak mecazî bir anlamı olabilir.

(4) *Principes de la nature et de la grâce*, §6.

(5) *Monadologie*, §72.

(6) *Nouveaux essais*, II, 12.

bu hayattan çıkarken mahvolma vardır. «Doğuş dediğimiz şey, gelişmeler ve çoğalmalardır; ölüm dediğimiz şey, kapanmalar ve azalmalardır. Tam anlamıyle ne doğum, ne ölüm vardır ve denebilir ki yalnız ruh değil, fakat makinesi çoğu kez kısmen mahvolmakla beraber, hattâ hayvan da yok olmaz [1]». Akıl sahibi ruhlara gelince, şimdiki hayattan çıkınca onların «daha büyük bir sahne"ye geçecekleri kabul edilebilir. Esasen onların ölmezliği, ayrı bir tanrısal lûtfun sonucu, insan tabiatının bir imtiyazı değil, fakat metafizik bir zorunluluk, tabiatın bütün alanlarını kuşatan evrensel bir olgudur. Her monad âlem kadar eski olduğu gibi, herbiri «bizzat yaratıklar evreni kadar sürekli, sabit ve mutlaktır [2]». Bitki ve yer kurdu, insan, melek ve büyük melek kadar *devamdan alıkonamıyan* (*incessable*) bir şeydir [3]. Ölüm ancak ezelî ve ebedî hayatın bir bunalımından, monadın sonsuz gelişmesinde bir aşamadan ibarettir.

Spinoza'nın yer kaplayan ve düşünen cevherini, Leibniz'de genişleme ve algı gücü haline gelmiş ve sonsuz çoğalmış olarak bulduk: bunun gibi onun *tavır (mode)* kavramına ve determinizmine de, bireylerin cevherliliği (la substantialité) doktriniyle yumuşatılmış bir şekil altında rastlıyoruz. Hiçbir suretle bozulamıyan aynılığına rağmen, monad sürekli olarak gelişmektedir. Yazarımız «her varlığın ve —şu halde— yaratılmış monadın değişmekte olduğunu ve hattâ bu değişmenin herbirinde sürekli olduğunu kabul edilmiş [4]» sayıyor. Bedenin olduğu gibi ruhun hali de bir değişme, eğilim, iştiha (appétition) halidir. Bu devamlı değişme hayattır. Hayatı teşkil eden haller dizisinde, herbiri kendinden öncekinin mantıkî sonucu ve sonra gelen halin kaynağıdır. «Basit bir cevherin şimdiki her hali, tabiî olarak, önceki halinin bir sonucudur, o şekilde ki *burada şimdiki zaman geleceği içinde taşımaktadır.* [5]».

---

(1) *Monadologie*, §77.

(2) *Nouveau système de la nature*, §16.

(3) *Ad Wagnerum*, s. 467: *Qui brutis animas, aliisque materiae partibus omnem perceptionem et organismum negant, illi divinam majestatem non satis agnoscunt, introducentes aliquid indignum Deo et incultum, nempe vacuum metaphysicum.. Qui vero animas veras perceptionemque dant brutis, et tamen animas eorum naturaliter perire posse statuunt, etiam demonstrationem nobis tollunt, per quam ostenditur mentes nostras naturaliter perire non posse* (Hayvanlarda ruhu ve maddenin diğer kısımlarında her türlü algıyı ve organizmayı inkâr edenler, Tanrıya lâyık olmıyan kaba bir şeyi, yani metafizik boşluğu ona izafe ederek, onun büyüklüğünü yeter derecede bilmiyorlar... Ama hayvanlarda hakikî ruhun ve algının olduğunu kabul edenler ve bununla beraber onların ruhlarının tabiî olarak yok olabileceğini ileri sürenler, bizim ruhlarımızın tabiî olarak yok olamayacağını gösteren kanıtı da elimizden almış oluyorlar.)

(4) *Monadologie*, §10.

(5) *Aynı eser*, §22.

Şu halde, insan ruhu için, kayıtsız bir özgürlük söz konusu olamaz. Leibniz sisteminde, her cevher veya monad, Spinoza'nın tek cevheriyle aynı anlamda özgürdür, yani kendinden başka hiçbir güç tarafından belirlenmiş değildir; fakat yabancı herhangi bir zorunluluğa tâbi olmamakla beraber, bundan dolayı, kendi öz tabiatından bağımsız, kendi kendine karşı özgür değildir. Leibniz'in determinizminin Spinoza'nınkine oranı, Thomas'ın determinizminin, Augustinus'un önceden takdirciliğine (prédestinatisme) oranı gibidir; o, her ruhun «kendi alanında küçük bir tanrı gibi» olmasına müsaade etmekle, fizik fenomenlere olduğu gibi mânevî olaylara da nedensellik kanununu ve yeter neden (raison suffisante) prensibini uygulamaktan geri kalmaksızın, kaderciliğin (fatalisme) ahlâkî duyguya aykırı gelen tarafını azaltmış oluyor. O, «Bradwardine'in, Wiclef'in, Hobbes'un ve Spinoza'nın fikirlerine katılmaktan çok uzağım diyor, ama daima hakikatı teslim etmek lâzımdır [1]», ve bu hakikat, otonom determinizmdir: kendi kendinden ve önceki hareketlerinden başka, ruhun hareketlerini hiçbir şey belirleyemez.

Eğer her monad «kendi alanında *küçük* bir tanrı gibi» ise, eğer herbiri bir küçük mutlak ise, en yüksek Tanrı, hakikî mutlak nedir? Şimdiye kadar monadlar teorisi hakkında gördüğümüze göre hüküm vermek gerekirse, öyle görünüyor ki bu teori, Descartes'ın monoteizmi ve Spinoza'nın panteizmi yerine bir tür politeizm, evrenin kıralcı (monarchique) görüşü yerine, âhenk kanununun yönettiği bir tür kozmos cumhuriyeti (république cosmique) koymuş oluyor. Leibniz'in gizli düşüncesi belki böyle ise de, hiç olmazsa açıkça görülen doktrini bu şekilde değildir. Evreni yöneten âhenk, *Tanrının önceden kurduğu* bir âhenktir; bu âhengin kendisi mutlak (l'absolu) değildir. «Tabiatın hakikî atomları ve eşyanın elemanları [2]» olan monadlar, gene yaratılmış şeylerdir [3]. Bunlar ortadan kaldırılamazlar, ama bir mucize onları yok edebilir [4]. Yani bunlar ne mutlak olarak ilktirler ve var olmaktan alıkonamazdırlar (incessables), ne de, bir kelime ile, mutlaktırlar; ama «ilk birlik veya başlangıçtaki basit cevher olan, bütün yaratılmış veya sonradan gelme monadların ürünü oldukları ve âdeta arasıra, sürekli şimşeklerle (fulguration) kendinden doğdukları [5]» bir Tanrıya tâbidirler. Şu halde, bir yanda yaratılmış monadlar, öbür yanda yaratılmamış bir monad, monadların Monadı vardır; birinciler sonlu ve rölatiftirler, ötekisi sonsuz ve mutlaktır.

Bu monadların Monadı, Bruno'da olduğu gibi, sonsuz gibi düşünülen

(1) *Théodicée*, II.
(2) *Monadologie*, §3.
(3) *Aynı eser*, §47.
(4) *Aynı eser*, §6.
(5) *Aynı eser*, §47.

evrenin kendisi değildir; bu gerçek bir Tanrıdır, yani evrenden ayrıdır ve onun varlığının kanıtını Leibniz, yeter neden prensibinden çıkarıyor. «Evrenin varlığının bu yeter nedeni, mümkün şeyler, yani cisimler ve bunların ruhlardaki tasavvurları dizisinde bulunamaz; çünkü madde, kendiliğinde, hareket ve durgunluğa, şu veya bu harekete ilgisiz olduğundan, onda hareketin nedeni bulunmadığı gibi, belli bir hareketin nedeni hiç bulunmaz. Ve maddede olan şimdiki hareket öncekinden ve bu da bir öncekinden gelmekle birlikte, bu şekilde istenildiği kadar uzağa gidilsin, bundan dolayı daha çok ilerlenmiş olmıyacaktır; çünkü daima aynı sorun kalıyor. Böylece, başka bir nedene ihtiyacı olmıyan yeter nedenin, bu mümkün şeyler dizisinin dışında olması ve bunun nedeni olan veya varlığının nedenini kendinde içeren zorunlu bir varlık olan bir cevherde bulunması gerekir; yoksa kendinde durulabilecek olan bir yeter nedene gene varılmış olmıyacaktır. Eşyanın bu son nedenine Tanrı adı veriliyor. Bu ilk basit cevher, kendi sonuçları olan sonradan gelme cevherlerde bulunan mükemmellikleri en yüksek derecede (éminemment) içermelidir; böylece onda tam kudret, bilgi ve irade bulunacaktır; yani onda en yüksek derecede bir sonsuz kudret (toute-puissance), bir her şeyi bilme (omniscience) ve bir iyilik bulunacaktır [1]». Antropomorfizm'e itiraz etmekle beraber, Leibniz, Tanrıdan, «evreni meydana getirmekle mümkün olan en iyi planı... ve özellikle soyut yahut metafizik nedenlere en iyi uyan ve en elverişli hareket kanunlarını *seçmiş*» gibi söz ediyor; örneğin, «evrende daima aynı miktarda mutlak kuvvet toplamının kalmasını» gerektiren kânun ve «etkinin daima karşı etkiye eşit olmasını [2]» sağlayan diğer bir kanun, bu türdendir.

Leibniz ilâhiyatının karşılaştığı güçlük, Descartes'dakinin aynıdır. Descartes, Tanrıya uygulanan «cevher» kelimesinin yaratık için aynı anlama gelmediğini, öyleyse kelimenin hakikî anlamıyle yaratığın bir cevher olmadığını kabul etmeye mecbur kalmıştı; bu düşünceden Spinoza'nın sistemi çıktı. Bunun gibi, Leibniz'in ilâhiyatı da şu dilemma'yı ortaya çıkarıyor gibidir: ya Tanrı bir monaddır, o halde sonlu varlıklar, kelimenin dar anlamıyle monad değildirler (bu ise monadolojiyi altüst eden bir şeydir); ya da yaratılmış varlıklar monaddırlar ve o halde, Tanrıyı yaratıklara benzetmek tehlikesine düşmeden onun bir monad olduğu söylenemez. Fakat Leibniz'in kıvrak ve uzağı gören dehası, yenikliklerinden bile yararlanmasını biliyor. Bizim zekâmız için Tanrı fikri karışık ve çelişik ise de, o kendiliğinde böyle değildir. Mutlakı düşünürken çözülmez güçlükler içinde kaybolmamız, yalnızca, insan ruhunun monadların monadı olmadığını, cevherler dizisinde imtiyazlı bir derece işgal ettiğini, ama en yüksek derecede bulunmadığını gösterir. Şu

(1) *Principes de la nature et de la grâce*, §§8-9.
(2) *Aynı eser*, §§10-11. — Krş. *Théodicée*, III, 345.

halde, zorunlu olarak ve eşyanın bizzat tabiatı gereği, Tanrı hakkında ancak karışık bir fikrimiz vardır. Nasıl, bitkinin hayvan hakkında karışık bir algısı, hayvanın insan hakkında karışık bir algısı varsa, bunun gibi insanın daha yüksek varlıklar ve en yüksek varlık hakkında da ancak belirsiz bir algısı ve bulanık bir sezgisi vardır.

Her şeyi uzlaştırma (l'Universelle conciliation) filozofunun, bilimle hıristiyanlık arasında aracılık rolünü ne büyük bir ustalıkla yaptığı görülmektedir. Tamamıyle inanmış nominalist olarak, gittikçe dinle felsefeyi birbirinden ayırmak yolunu tutan çağdaşı İngiliz filozoflarının aksine olarak Leibniz, eserinin tamamlayıcı bir kısmı gibi, Anselmus'ların ve Thomas'ların işini yeniden ele alıyor. Felsefe ile inanç arasında ve mümkünse luthercilikle katoliklik arasında bir ittifak meydana getirmeye çalışmak: onun en büyük emeli budur. Düsturu, skolastiklerin düsturudur: dogma ile akıl arasında uygunluk (1). Dinî hakikatla felsefî hakikatı birbirinden ayıranlara karşı isyan ediyor — bu ayrım sayesinde Rönesansın serbest düşünürleri Kilisenin lânetinden kurtuluyorlardı— ve sanki dinle uzlaşmıyan bir felsefeyi kabul etmek mümkünmüş gibi ve yine sanki başka yerde kanıtlanan hakikatlara aykırı gelen bir din doğru olabilirmiş gibi, inancın sırlarından söz etmenin ustalıkla önüne geçen Descartes'a hücum ediyor (2).

Fazla olarak, onun görünüşteki ortodoksluğunun arasından rasyonalizmin meydana çıktığını görmek kolaydır. Eğer, teizmi ilân ediyorsa, bunu felsefe adına yapıyor; tabiatüstünü kabul ediyorsa, bu, akıl adına, ve âdeta rasyonalizm dolayısıyledir. Tanrısal varlığın mutlak aşkınlığını o kadar az kabul ediyor ki, insan aklını aşan şey, ona göre akla karşıt olamaz. Esasen eski skolastiğin yapmış olduğu gibi, akılüstü olanın bundan dolayı akla *karşıt* olmadığını, akılla kesin olarak çelişme halinde bulunanın dinde doğru olamıyacağını durmadan hatırlatıyor. Evrensel benzeyiş (l'analogie universelle) dolayısıyle, tanrısal akılla insan aklı arasında benzerlik, uygunluk, âhenk bulunması gerekir ve yaratanla yaratılan arasında kökten bir zıtlık düşünülemez. Bu uygunluk sayesinde, insan *tabiî olarak* Tanrı ve ruhun ölmezliği inancına, her dinin bu iki esaslı doktrinine sahiptir ve vahiy, yaratanın insan zihnine tohumunu koymuş olduğu hakikatların açılmasını çabuklaştırmaktan başka bir şey yapmaz. Leibniz'in düşüncesinde hıristiyanlığın deizm de-

(1) Leibniz'in son yazılarından birinin şu adı: *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison (Tabiat ve lûtfun akla dayanan prensipleri)* [1714] ve şu diğer ad: *Discours de la conformité de la foi avec la raison (İnançla akıl arasındaki uygunluk hakkında nutuk)* [Introduction à la *Théodicée (Théodicée*'ye Giriş)] kadar onun esas itibarıyle skolastik eğilimini açıkça gösteren hiçbir şey yoktur.

(2) *De vera methodo philosophiae et theologiae* s. 111.

recesine indiği ve vahyin, tabiî din prensiplerinin basit bir müeyyidesinden ibaret olduğu apaçıktır.

Zaten ruhların «bir şeyin girebileceği veya çıkabileceği pencerelere» sahip olduklarını inkâr eden kimsenin ilâhiyatçı rasyonalizme eğilim göstermemesi, ruhun tabiatüstü bir vahiyle aydınlanmasını ciddî olarak kabul etmesi kabil miydi? Tanrılarının âlemin gidişine müdahaleleri konusunda dekartçılarla ve Newton'la alay eden kimsenin, Tanrının tarihe, kelimenin hakikî anlamıyle, özel bir müdahalesini kabul etmesi mümkün müydü? Eğer vahye inanılıyorsa, Tanrının ruha dış âlemle ilişkiye girmek vasıtasını, —Leibniz'in deyimini kullanmak için,— pencereler verdiğini veya verebileceğini de kabul etmek gerekir. İmdi eğer Tanrı zekâ sahibi monada pencereler verebiliyorsa, bu, pencerelere sahip olmanın onun tabiatına aykırı gelmemesindendir, onlara *sahip olabileceğinden*'dir. Bu da monadın, tamamıyle kaynağı kendinde olan bir kuvvet olma tan, sahasında mutlak hükümdar olmaktan çıkabileceği, daha tam bir deyişle, bir monad olmaktan çıkabileceği anlamına gelir. Leibniz, kendi kesin ifadesine göre (1), yaratanın her türlü özel müdahalesini imkânsız kılan monadlar ve önceden kurulmuş âhenk teorisi ile, Kilisenin inancı lehine sisteminden vazgeçmek arasında bir seçme yapmak durumundadır.

Leibniz rasyonalizminin karakteristik niteli lerinden biri de, yalnız metafizik ve ahlâk hakikatlarını değil, fakat matematik aksiomları bile tanrısal iradeye tâbi kılan Descartes'ın ve hocaları scotusçuların ve cezvitlerin doktrininin aksine olarak, *Théodicée* yazarının, Thomas ile beraber, Tanrının iradesini tanrısal akla ve onun ezelî ve ebedî kanunlarına tâbi kılmaktaki ısrarıdır. «Bazı kimselerle birlikte, Descartes'ın ve sonra M. Poiret'nin (2) düşündükleri gibi, ezelî ve ebedî hakikatların, Tanrıya tâbi olmalarından dolayı, keyfî olduklarını ve onun iradesine tâbi bulunduklarını sanmamalıdır, diyor Leibniz... (3) Bunun kadar a lın almıyacağı hiçbir şey yoktur... Çünkü eğer (örneğin) adalet keyfî olarak ve nedensiz kurulmuşsa, eğer Tanrı, piyango çekilişinde olduğu gibi, buna bir tür tesadüfle varmışsa, burada onun iyiliği ve bilgeliği meydana çıkmaz ve gene kendisini buna bağlayan hiçbir şey yoktur. Ve eğer bizim adalet ve iyilik dediğimiz şeyi, tamamıyle keyfî, hiçbir nedeni olmıyan bir kararla kurmuş veya meydana getirmişse, Tanrı, pekâla *onları bozabilir ve özlerini değiştirebilir*, çünkü bunları daima mu-

(1) *Principes de la nature et de la grâce*, §13.

(2) Aslen Metz'li, Hamburg'ta protestan papazı (1646-1719). Önce tilmizi olduğu Descartes'in *doğuştan (innées)* fikirleri ve Locke'un *kazanılmış (acquises)* fikirleri yerine, *nefhedilmiş (infuses)*, yani yukarıdan gelen bir ilhamla elde edilen fikirlere ait mistik teorisini ortaya atıyor *(œconomie divine*, 7 c. Amsterdam, 1687; vb.).

(3) *Monadologie*, §46.

hafaza edeceğini ümit ettirecek hiçbir neden yoktur... Tanrının, konuları arasında *iyiliğin ve adaletin ezelî ve ebedî kuralları* bulunmayan bir bilgiye sahip olmasını istemek, Spinoza ile birlikte, onun bilgisiz hareket ettiğini söylemek kadar akla ve dindarlığa (la piété) aykırıdır; nihayet onun bu kurallara riayet etmiyen bir iradesi olduğunu söylemek de böyledir [1]».

Şu halde, Leibniz'in Tanrısı Doğu'da görülen türden bir hükümdar değildir; o, değiştirmek elinde olmıyan kanunlarla bağlı bir hükümdar, Tertullianus'un ve Duns Scotus'un sınırsız yetkileri olan müstebidinden çok, bir tür meşrutî kıral ve evrenin birinci memurudur. İndeterminist ilâhiyatçıların Tanrısından çok, Montesquieu'nün «kanunları bulunan» Tanrısına benzer. En yüksek kudret, *yalnızca* Tanrının iradesi değildir; bu onun, zekâsının ezelî ve ebedî kanunları tarafından yönetilen iradesidir. Bu kanunlar, Tanrının fiillerini, onu zorlamadan belirlerler, çünkü onun tabiatının bizzat esasını oluştururlar. *Tanrının tabiatı* diyecek yerde, Spinoza kısaca *tabiat* demişti. Leibniz'e göre en yüksek varlık, bir irade arkasından kendini gösteren bir tabiattır; Spinoza'ya göre, o, bu aracı olmaksızın hareket eden bir tabiat, yahut dilerseniz, bilinçsiz bir iradedir; şu halde, Leibniz'in Amsterdam'lı yahudiye karşı itirazları ne kadar şiddetli olursa olsun, iki tarafta da determinizm vardır.

Eşyanın yaratılmasında sonsuz aklı tarafından belirlenen Tanrı, zorunlu olarak mümkün olan âlemlerin en iyisini yaratmıştır. Kötülük ancak eşyanın ayrıntılarındadır ve bu, iyiliğin parlaklığını arttırmaya yarar; bütün, en yüksek derecede mükemmeldir. Fizik, metafizik ve ahlâkî kötülük sorunundan söz eden ve bunu tanrısal takdir'e (la Providence) karşı bir kanıt olarak kullananları çürütmek amacını güden *Théodicée*, bilimsel olmaktan çok halka mahsus (populaire) bir kitaptır. Burada hayret edilecek nokta, kendisine en gizli sırlarını söylemiş gibi görünen Tanrıdan bahsederken yazarın kullandığı lâübali edadır. Tanrının, tabiat ve ahlâk kanunlarının özgür yaratıcısı olmadığını, iradesinin zekâsına tâbi olduğunu, mümkün olan âlemlerin en iyisini zorunlu olarak yarattığını kesin bir bilimle bilen Leibniz, Tanrının akılüstü (supra-rationnel) olduğunu söylememiş miydi? Ve birçok ilâhiyatçılar gibi, onun da mutlakı sırlar alanına atmakla işe başlıyarak, sonra onu bir bitkiyi yahut bir madeni tasvir eder gibi nitelendirdiğini, portresini çizdiğini, niteliklerinin tam bir listesini yaptığını görmek garip değil midir? Burada, ampirizme karşı aldığı tavırda olduğu gibi, «monadologie»sinde o kadar büyük, o kadar yeni, o kadar modern olan Leibniz, henüz skolastiklerin kuşağındandır.

Fakat, ontoloji için eleştirinin kalburundan geçmek zamanı gelmişti;

(1) *Théodicée*, II, 176-177.

Leibniz'le İngiliz Locke arasındaki fikirlerin başlangıcına ait tartışma, Yeniçağ felsefe tarihindeki bu esaslı evrimin başlangıcı oldu.

«Monadın asla penceresi olmadığını» söyliyen prensibi sonucunda, Leibniz, bilgilerimizin ruhun kendisinden başka bir yerden geleceğini kabul edemez. Hiçbir şey oraya giremez; şu halde, hakikatta, dış olguların doğrudan doğruya gözlenmesi yoktur, herhangi bir deney mümkün değildir. Duyular yoluyle deney bir vehimdir; bu, esasında bulanık bir düşünceden başka bir şey değildir. Duyumu alan ve duyumun konusu olan daima ruhtur ve yalnız ruhtur. Algıladığımız ve tecrübe ettiğimiz daima kendimizizdir. Her şey ruhta kendiliğinden meydana çıkan bir eserdir, düşüncedir, spekülasyondur. Düşünceyi bazen dışarının bir izlenimi sonucu, bazen zihnin öz kaynağından gelen bir şey gibi gösteren, onun açıklık veya bulanıklık derecesidir. Öte yandan, bağımsız olmakla birlikte düşünce keyfî ve kanunsuz değildir. Onun kendilerine riayet ederek hareket ettiği yüksek kurallar, çelişme ve yeter neden prensipleridir. Fakat o, etrafında *principium distinctionis*'in (farklılık prensibi) aşılmaz bir duvar gibi yükseldiği düşünen monada yabancı her türlü etkiden bağımsızdır. Bunun için Locke'un doğuştan fikirleri inkâr edişine karşı (1), Leibniz, *müdrikenin kendisi* ve onunla beraber, bütün fikirlerin tohumu *müstesna*, müdrikede hiçbir şeyin doğuştan olmadığı cevabını veriyor (2).

Leibniz'le Locke arasındaki ayrılık pek önemsiz gibi görünür: gerçekten Locke, zihnin fikirler teşkil etmekteki doğuştan kudretini hiçbir şekilde inkâr etmiyor ve Leibniz fikirlerin orada önceden *fiil halinde (actuellement)* değil, fakat kendinden çıkacak olan heykeli önceden gösteren mermerin damarları gibi güç halinde (virtuellement) bulunduklarını kabul ediyor. Ya fikirlerin zihinde güç halinde yahut potansiyel olarak var olması deyiminin anlamı yoktur, ya da bu kuvvet *(potentia, virtus)* zihnin fikirler oluşturma yeteneği anlamına gelir ve bu yeteneği Locke herkesten önce kabul etmektedir. Fakat görünüşte pek önemli olmayan bu kavganın altında, Ortaçağla yeni felsefenin, kavramlardan olgulara giden spekülativizm ile olgulardan kavramlara çıkan pozitif metodun en büyük kavgası vardır. Locke'un hücum ettiği şey, sadece idealizm prensibi değildir; bu, özellikle onun sakladığı önyargının, yani *a pirori* usavurmanın, filozofu olayların doğrudan doğruya gözlenmesinden uzaklaştırdığı kanısıdır. *İnsan müdrikesi hak-*

(1) *İnsan müdrikesi hakkında deneme*, böl. I.

(2) *Nouveaux Essais*, Önsöz. Nous sommes innés à nous-mêmes pour ainsi dire (tabir caizse, biz kendi kendimiz için doğuştanız). — *Aynı eser*, II, 1: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus* (Duyuda bulunmamış olan hiçbir şey, müdrikede yoktur; yalnız müdrikenin kendisi müstesna).

kında deneme (l'Essai sur l'entendement humain) yazarına karşı cephe almakla, daha derin ve daha spekülatif olan Leibniz, Okulun, yani geleceğe karşı geçmişin tarafını tutmuş oluyor.

Onun doktrinlerinde ancak skolastik şekil eksikti. Matematikçi Christian Wolff (1), onlara bu şekli vermek işini üstüne aldı. Ama bu doktrinler hepsinden daha değerli bir inciyi içermekteydiler: düşünce ve yerkaplama düalizmi yerine geçen aktif kuvvet fikri; ve bu inci, Halle'li profesörün onları tâbi tuttuğu zahmetli şekil değiştirmeler içinde kayboldu. Açık ve sistemci, ama daha az geniş bir kafa olan Wolff, *Monadologie*'nin merkezî ve hakikaten feyizli prensibini ortadan kaldırdığının farkına varmadan, dekartçılığın yer kaplayan cevherlerini ve düşünen cevherlerini yeniden diriltiyor. Böylece değiştirilen ve aklî ontoloji, psikoloji, kozmoloji ve ilâhiyata ayrılan leibniz-wolffcu metafizik, kantçılığın meydana çıkmasına kadar Alman okullarında eğemen oluyor (2).

---

(1) 1679-1754. Pietist etkinin uzaklaştırmayı başarmış olduğu, ama II. Friedrich'in tekrar çağırdığı Halle'de profesör. — Latince eserleri: *Oratio de Sinarum philosophia*, Halle, 1726. — *Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata*, Frankf ve Leipz., 1728. — *Philosophia prima s. ontologia, ay. y.*, 1730. — *Cosmologia generalis, ay. y.* 1731. — *Pyschologia empirica, ay. y.*, 1732. — *Pyschologia rationalis, ay. y.*, 1734. — *Theologia naturalis*, 1736-47. — *Jus naturae*, 1740. — *Philosophia moralis sive ethica* Halle 1750. — *Philosophia civilis sive politica, ay. y.*, 1746. — *Jus gentium*, 1759; ve alman dilinde pek çok sayıda eserler.

(2) Lebniz-Wolff'un bellibaşlı tilmizleri şunlardır: Ludovici *(Ausführl. Entwurf e. vollst. Histoire der Wolffschen Phil.*, 1725), Bilfinger (1693-1750. Wolff'un ve Leibniz'in felsefesi hakkında birçok açık yorum), Thümming *(Institutiones philosophiae Wolfianae*, vb.), *Æsthetica*'larında, 2 c. 1750-58, felsefî bilimlere, *estetik* adı altında, sanatlarda güzelin teorisini ilâve eden Baumgarten (1714-1762); vb. Kant'ın kendisi de, muarızı olmadan önce, Wolff'un tilmizidir ve *Eleştiri*'lerin yayımlanmasından önceki alman *Aufklärung*'unun birçok temsilcilerini de gene Wolff'a ve Leibniz'e bağlamak gerekir: Reimarus (1694-1765). *Tabiî dinin esas hakikatları* (alm.), 1754. — *Logik*, 1756. — *Tanrının ve insan ruhunun varlığı hakkında*, (alm.) 1781, vb.; Moses Mendelsshon (1729-1786. *Duygular hakkında mektuplar* (alm.) 1755. — *Metafizik bilimlerdeki apaçıklık hakkında* (alm.), 1764. — *Phaidon veya ruhun ölmezliği hakkında* (alm.), Berlin, 1767, birçok bas.; vb. — *Tüm eserleri*, 7 c., Leipzig, 1843-1844); Lessing (1729-1781. İlâhiyatta ve belki metafizikte Spinoza'nın tilmizi. — *İnsan soyunun eğitimi* [alm.], 1780 ve sanat felsefesine ait önemli katkılar); Nicolaï (1733-1811. Yukarıdakilerin dostu ve çalışma arkadaşı), vb.

İkinci dönem

Eleştiri çağı

§ 57 — Locke

Leibniz'in eleştirdiği kitabın yazarı John Locke [1], Sommersetshire'de (Wrington) doğdu. Ockham'ın ve iki Bacon'ların bu vatandaşı, ingiliz felsefesinin hâkim niteliği olan pozitivist eğilimi sürdürdü. Tıpla uğraşmak, ona, skolastik bilimin boşluğunu göstermişti. Ona göre *a priori* geleneklerini ve realitenin bilinmemesini devam ettiren şey, metafizik, ahlâk ve din hakikatlarının doğuştan olduğunu söyliyen platoncu doktrindi ve Robert Greville [2], Ralph Cudworth [3] ve bizzat Descartes bunu savunmayı üzerlerine almışlardı. Gerçekten, eğer hakikat zihinde doğuştan ise, onu tabiatın gözlenmesi ve denenmesiyle araştırmak boştur; örümcek, ağının maddesini kendi öz maddesinden çıkardığı gibi, *a priori* spekülasyonla meditasyon, ve usavurma ile biz de onu kendi özümüzden çıkarırız. Bu hipotez içinde, «gözlerini kapadığı, kulaklarını tıkadığı», duyular yoluyle kendine gelen bütün şeyleri bir tarafa bıraktığı vakit, Descartes tutarlıdır, ama sürekli anatomi, fizyoloji incelemelerine giriştiği vakit tutarlı olmaktan çıkmıştır. Gözleri kapamak, kulakları tıkamak, gerçek âlemi bir tarafa bırakmak: manastırların ve üniversitelerin metafiziğinin tercih ettiği metot bu idi. Ve her bilginin kaynağının kendi içimizden fışkırdığına inanıldığı sürece bu metot kullanıldı. Şu halde filozofları «gözlerini gerçek âleme açmak» yoluna yöneltmek için

---

(1) 1632-1704. *Tüm eserleri* 9 ciltte basılmıştı, Londra, 1853, *Felsefî eserleri*, aynı şehir, aynı tarih. *İnsan müdrikesi hakkında deneme*'den sonra, yazılarının en önemlisi, *Pensées sur l'éducation*'dur *(Thoughts on education) [Eğitim hakkında düşünceler]*, Londra, 1693, ingilizce olarak ve Amst., 1705, fransızca olarak.

(2) R. G. Lord Brooke (1608-1643; *The nature of truth*, Londra, 1641), Rönessans'ın yeniden canlandırdığı Platon ve yeni-platonculuktan esinleniyor ve Berkeley'in immateryalizm'ini müjdeliyor. Bak. Freudenthal, *Beiträge zur Gesch. d. engl. Philosophie, Archiv für Geschichte der Philosophie*, c. VI-V. Cousin, *La philosophie de Locke*, 4. bas., Paris, 1861.

(3) 1617-1688. En önemli eseri, *The true intellectual system of the universe* (Londra, 1678), Hobbes'in materyalist sonuçlarına, etkisine; Malebranche, Leibniz, Bonnet'nin sistemlerinde rastlanan hıristiyanlaştırılmış bir platonculuğu karşı koyuyor.

bütün fikirlerimizin duyum aracılığıyle bize oradan geldiğini, fikirlerimizin doğuştan değil, fakat kazanılmış olduğunu onlara kanıtlamak gerekiyordu.

İşte Locke'un, Coste tarafından (1700) İngiliz yazarının önemli ilâvelerıyle çevrilen *Essay concerning human understanding*'inde (Londra, 1690) girıştiği iş budur; bu, Kant'ın *Eleştiri*'sinin son noktasını oluşturacağı araştırmalar serisini açan önemli eserdir. Locke'un amacı: 1. fikirlerimizin başlangıcını açıklamak; 2. bilgimizin kesinlik, apaçıklık ve genişlik derecesini göstermek; 3. *yetkilerinin sınırlarını açıkça işaret ederek*, felsefeyi insan anlayışını aşan şeyden vazgeçmeye mecbur etmekti (1).

Doğuştan bilgi yoktur: Locke'un başlangıçta idealizme karşı ortaya attığı ihtilâlci tez budur.

Yeni doğanların, aptalların ve hattâ okumamış insan kütlesinin doğuştan olduğu iddia edilen aksiomlar hakkında en küçük algıları bulunmadığı meydanda olduğundan, doğuştanlık taraftarları, zihnin, bilincinde olmaksızın, birtakım fikirlere sahip olabileceğini kabul etmek zorundadırlar (2). Fakat bir kavramın ruhta kazılı olarak bulunduğunu söylemek ve aynı zamanda ruhun bunu bilmediğini iddia etmek, bu algıyı sırf bir yokluk derecesine indirmektir. Eğer *müdrikede bulunmak* sözü, pozitif bir şey içeriyorsa, *müdrike tarafından görülmüş ve anlaşılmış olmak* anlamına gelir; şu halde eğer bir şeyin müdrikede olduğu ve müdrike tarafından düşünülmediği, zihin onu görmediği halde zihinde bulunduğu iddia edilirse, bu *bir şeyin müdrikede olduğunu ve olmadığını söylemek* demektir. Bilgisi zihinde çok erkenden bulunan bazı fikirlerin olduğu doğrudur. Ama dikkat edersek, bu türlü hakikatlerin, hiçbir suretle doğuştan olmıyan kazanılmış hakikatlerden oluştuğunu görürüz (3). Fikirler kazanmamız, onları ifade için kullanılan kelimeleri öğrenmemiz ve onların hakikî bağlantılarını anlamaya başlamamız, derece derece olur (4). Bazı hakikatler üzerinde bütün insanların birleşmiş olmaları, bunların bizde doğuştan olduklarını kanıtlamaz; çünkü kimse, onlardan söz edildiğini işitmeden önce bu hakikatleri bilmez. İmdi, eğer onlar doğuştan olsalardı, kabul ettirmek için onları teklif etmek zorunlu olur muydu? Doğuştan ve bilinmiyen bir hakikat, *in adjecto* (terimler arasında) bir çelişmedir.

(1) *Essai*, Coste çev., Önsöz, s. 3-4.

(2) Bilinçsiz algılardan Leibniz bu şekilde söz ediyor ve ingiliz filozofu ne düşünürse düşünsün, Leibniz haklıdır; onun haksız olduğu nokta, bilinçli hale gelmek için, bilinçsiz algıların bir dış yardıma ihtiyaçları olduğunu inkâr etmesidir ki bu, olayları önceden tasarlanmış bir teoriye feda etmek demektir.

(3) S. 21.

(4) S. 20.

Ahlâk prensipleri, diğerlerinden daha çok doğuştan değillerdir; meğer ki, hakikaten doğuştan eğilimler olan, ama müdrikede kazılmış herhangi bir hakikatin ifadeleri olmıyan, mutlu olmak arzusuna ve sefalete karşı olan nefrete bu ad verilmiş olsun [1]. Bu alanda genel ittifak hiçbir halde söz konusu olamaz; çünkü ahlâkî fikirler kavimden kavime, dinden dine değişir. Örneğin anlaşmalara riayet, şüphesiz, ahlâkta en itiraz kabul etmez ödevlerden biridir. Fakat bu hayattan sonra ödül ve cezanın bulunduğuna inanan bir hıristiyana niçin sözünde durmak gerektiğini sorarsanız, neden olarak, ebedî mutluluk ve felâketin hakemi olan Tanrının, bunu bize emrettiğini söyliyecektir. Kendisine aynı soruyu soracağınız Hobbes'un tilmizi, halkın bunu böyle istediğini ve aksini yaptığınız takdirde *Leviathan*'ın sizi cezalandıracağını söyliyecektir. Nihayet müşrik (païen) bir filozof, sözünü yerine getirmemek, namussuzca, insanın mükemmelliğine yaraşmıyan ve tam erdemden ibaret olan gayesine karşıt olan bir şey yapmak demektir, cevabını verecektir.

Locke'a itiraz olarak, ahlâk kurallarına riayetsizlik halinde, vicdanın bizi azarladığını ileri sürerler. Fakat vicdan, *yaptığımız şeyden dolayı kendi kendimiz hakkında sahip olduğumuz kanı*'dan [2] başka bir şey değildir ve eğer vicdan doğuştan prensiplerin varlığına bir kanıt olsaydı, bu prensipler birbirlerine zıt olarak ileri sürülebilirlerdi; çünkü bazı kimselerin vicdan adına yaptıkları şeyi başkaları, aynı nedeni ileri sürerek, yapmamaktadırlar. Vahşiler, hiçbir vicdan azabı duymadan, çok çirkin hareketler yapmıyorlar mı? Bir ahlâk kuralına riayet edilmediğine bakarak, şüphesiz bunun bilinmediği sonucu çıkarılamaz. Fakat imkânsız olan şey, bir ulusu meydana getiren bireylerden herbirinin kesin bir şekilde ve yanılmadan bir ahlâk kuralı olarak tanıyacakları şeyi, bütün o ulusun alenen reddedeceğini kabul etmektir. Dünyanın herhangi bir yerinde *genel bir ittifakla* riayet edilmeyen bir hareket kuralı, doğuştan sayılamaz. Prensiplerin doğuştan olduğunu kabul etmek, her türlü ahlâkî eğitimin gereksiz olduğunu ilân etmektir.

Bu, pozitif kanunlardan başka bir şeyin bulunmadığını söylemek değildir. Doğuştan bir kanunla bir tabiat kanunu arasında, ta başlangıçta ruhta kazılmış bir hakikatle, bizim bilmediğimiz bir hakikat arasında büyük bir fark vardır. Esasen şüphe edilmez aksiomlar diye kabul edilen bir sürü doktrinlerin başlangıcına bakınız: bir sütninenin boş inancından veya ihtiyar bir kadının otoritesinden başka bir kaynakları olmadığı halde, bunlar, çoğu kez zamanla ve komşuların kabuliyle, birer din ve ahlâk prensibi haline gelirler. Çocuğun zihni, üstüne istediğiniz harfleri yazdığınız beyaz kâğıt gibi, kendine verilmek istenen izlenimleri alır. Bu şekilde eğitilen ve akıl

(1) S. 40.
(2) S. 44.

çağına vardığı vakit kendi üzerinde düşünmeye başlayan çocuk, müdrikesinde bu kanılardan daha eski hiçbir şey bulamaz ve bunun sonucunda, *kendinde ilk kaynağını bulamadığı bu düşüncelerin, başka insanların ona öğrettikleri şeyler değil, Tanrının ve tabiatın ruhundaki izleri olduğunu sanır* (1).

Esasen, bir hakikatı teşkil eden fikirler doğuştan değillerse, o hakikat, yani bir önerme nasıl doğuştan olabilir? Bir önermenin doğuştan olması için, bazı fikirlerin doğuştan olmaları gerekir; fakat, belki analarının karnında duyabilecekleri açlık, sıcaklık, acı, sızı fikirleri müstesna, yeni doğan çocukların yerleşmiş herhangi bir fikre sahip olmaları ihtimali yoktur. Bizzat Tanrı fikri doğuştan değildir; çünkü, kendilerine tanrıtanımaz diyen ve gerçekten böyle olan kimseler bir yana bırakılsa bile, Tanrı hakkında hiçbir fikirleri ve bunu ifade edecek hiçbir deyimleri olmıyan kavimler vardır. Fazla olarak, kaba antropomorfizmden filozofların deizmine kadar, bu fikir sonsuz değişik şekiller almaktadır. Öte yandan bu fikir, genel ve her yerde aynı olsa bile, bundan dolayı ateş fikrinden daha çok doğuştan olmıyacaktır; çünkü Tanrı hakkında herhangi bir fikri olan hiç kimse yoktur ki, aynı zamanda ateş fikrine sahip bulunmasın (2).

Ruh başlangıçta düz *levha*'dır (table rase). Bütün fikirlerimizin kaynağı, bütün bilgilerimizin temeli deneydir, yani dış ve duyulur şeyler üzerinde yahut ruhumuzun iç işlemleri üzerinde yaptığımız gözlemlerdir. Dış şeyler için *duyum*, iç olgular için *düşünme* (la *reflexion*): zihinde bu iki prensibin birinden gelmiyen bir tek fikir yoktur. Çocuğun ilk fikirleri duyumdan gelir ve ancak daha ilerlemiş bir çağda kendi içinde cereyan eden şeyler üzerinde ciddî bir düşünmede bulunur. Dilin incelenmesi, bu iddiayı kuvvetlendirmeye yarar. Gerçekten, kullandığımız bütün kelimeler duyulur fikirlere bağlıdırlar ve duyulardan tamamıyle uzak hareketleri ve kavramları ifade etmek için kullanılırlar; daha soyut anlamlara gelmek üzere, bu aynı duyulur fikirlerden çıkarlar. Böylece *hayal etmek, anlamak, bağlanmak, tasavvur etmek, usandırmak, bulanık, sükûnet,* vb. gibi kelimelerin hepsi duyulur şeylere ait işlemlerden alınmış ve bazı düşünce şekillerine uygulanmıştır. *Ruh* kelimesi, başlangıçta, *nefes* demektir ve *melek* kelimesi *haberci* anlamına gelir. Eğer bütün kelimelerin kaynaklarına kadar çıkabilseydik, şüphesiz, bütün dillerde duyularla kavranamıyan şeylere ait kelimelerin başlangıçta duyulur fikirlerden geldiklerini görecektik. Bir çocuğu doğduğu andan başlıyarak izleyiniz, zamanın onda meydana getirdiği değişikliklere dikkat ediniz; göreceksiniz ki, ruh duyular vasıtasıyle gittikçe daha çok fikirler kazandığından,

(1) S. 62.
(2) S. 73.

âdeta gittikçe daha çok uyanacak ve düşünecek maddesi fazla olduğu oranda, daha çok düşünecektir (1).

Şu halde ne vakit düşünmeye başladığımızı sorarsanız, Locke bu soruya duyum bunun için gerekli olan malzemeyi bize verdiği andan itibaren cevabını verir. Hissetmeden önce düşünmeyiz. *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu* (daha önce duyuda bulunmıyan hiçbir şey müdrikede bulunamaz). İdealistlere göre, düşünce ruhun esasıdır ve ruh düşünmemezlik edemez; o, her duyumdan önce ve bağımsız olarak düşünür; bunun bilincine sahip olmadığı halde bile o, daima düşünür. Ama meseleyi çözebilecek tek araç olan deney bunu hiçbir suretle kanıtlamıyor ve *ruh için düşünmek, cisim için harekette olmaktan daha zorunlu değildir* (2). Düşüncenin mutlak devamlılığı, hiçbir deney olgusuna dayanmıyan hipotezlerden biridir. Hem düşünmek, hem düşündüğünün farkına varmamak imkânsızdır. Bu, daima insanın aç olduğunu, ama bunu her zaman hissetmediğini iddia etmek gibidir (3). Düşünce tamamıyle duyuma bağlıdır. En yüce atılımlarında, en yüksek düşüncelerinde o, duyumun ve düşünmenin kendine gösterdiği fikirler alanını aşmaz. Bu bakımdan zihin tamamıyle pasiftir. Gerek istiyelim, gerek istemiyelim, duyulur şeylerin özel fikirleri ruhumuza girer. Bunlar zihne geldikleri vakit, müdrike onları reddetmek, değiştirmek veya silmek gücüne sahip değildir; nasıl ki bir ayna, karşısına konulan şeylerin hayalini reddedemez, değiştiremez veya silemez (4).

İki türlü fikir vardır: *Basit* fikirler, *birleşik* fikirler. Bütün bilgilerimizin ilk maddesi gibi olan basit fikirler, ancak yukarıda gösterilen iki yolla ruha gelmektedir: duyum ve düşünme. Basit fikirlerin meydana gelişinde pasif olan ruh, karmaşık fikirlerin oluşumunda aksine aktifdir. Birincileri *alır*, ikincileri *meydana getirir*. Basit fikirleri aldıktan sonra, ruh onları tekrarlamak, kompoze etmek, hemen hemen sonsuz şekilde birbirleriyle birleştirmek ve bu sayede yeni karmaşık fikirler meydana getirmek gücüne sahiptir. Fakat en feyizli zihin bile duyum ve düşünme yoluyle gelmiyen yeni hiçbir basit fikir oluşturamaz. İnsanın, müdrikesi denilen bu küçük âlem üzerindeki hâkimiyeti, bu görünen büyük varlıklar âlemi üzerinde sahip bulunduğu hâkimiyetin aynıdır; yani bu hâkimiyet, tasavvur edilebilen bütün sanat ve ustalığına rağmen, aslında, *en küçük bir madde parçası bile meydana getiremeden, ya da zaten var olan tek bir atomu bile yok edemeden,* tabiat tarafından sunulan malzemeyi birleştirmek ve ayırmaktan ileri geçemez.

(1) S. 498.
(2) S. 99-101.
(3) S. 109.
(4) S. 212.

Basit fikirler bize ya bir tek duyudan, ya birden fazla duyudan, ya sadece düşünmeden ya da, nihayet, düşünme ve aynı zamanda duyumun bütün yollarıyle gelir (1).

Bize bir tek duyudan gelen fikirler arasında (renkler, sesler, tatlar, kokular, vb.), *katılık* veya nüfuz edilemezlik (impénétrabilité) fikri kadar sık geleni yoktur. Bunu bize veren dokunmadır. Bütün fikirler içinde, bu, en esaslısı ve cisimlere en sıkı bağlı olanıdır. Katılık, ne dekartçıların haksız olarak onunla bir saydıkları mekândır, ne sertliktir. Onun mekândan farkı, direnmenin direnme yokluğundan (la non-résistance) farkı gibidir. Bir cisim, başka herhangi bir cismin bulunmasına mutlak olarak engel olacak surette kapladığı mekânı doldurması bakımından katıdır; ancak güçlükle şekil değiştirmesi bakımından serttir. Esasen Locke, bize katılığın tam anlamıyle bir tanımını vermek iddiasında değildir. Eğer ondan, katılığın ne olduğunu bize daha açıkça bildirmesini istersek, bu hususta bilgi almak için duyularımıza başvurmamızı söyler. Basit fikirler, deneyin bize bildirdiği şeylerdir; ama, bununla yetinmiyerek, daha açık fikirler elde etmek istesersek, daha çok ilerlemiş olmayız.

Bir duyudan daha fazlası vasıtasıyle (görme ve dokunma) gelen fikirler, mekân veya yerkaplama, şekil, hareket ve durgunluk fikirleridir. Düşünme vasıtasıyle bize algı veya düşünme gücü ve irade veya hareket etme gücü fikirleri gelir. Nihayet, haz, elem, kudret, varlık, birlik fikirleri bize duyum ve düşünme vasıtasıyle gelir.

Duyumlarımızın dış nedenlerine gelince, bazıları gerçek ve pozitiftir; diğer bazıları, örneğin, soğuk, karanlık, hareketsizlik fikirlerini meydana getirenler gibi duyuların bu fikirleri kendilerinden aldıkları şeylerdeki eksikliklerden ibarettir. Müdrike bu fikirleri aldığı vakit, onları meydana getiren nedenleri incelemeyi düşünmeksizin, bunları diğerleri kadar seçik (distincte) ve pozitif sayar; bu inceleme zihinde olmak itibarıyle fikri değil, fakat bizim dışımızda bulunan şeylerin bizzat özünü ilgilendirir. İmdi bu iki şey birbirinden tamamıyle ayrıdır ve bunları hakkıyle birbirinden ayırmak gerekir; aksi halde, fikirlerimizin, onları meydaa getiren objenin içinde bulunan bir şeyin hakikî hayalleri veya kopyaları oldukları sanısına düşmek tehlikesi vardır; çünkü onları işitir işitmez, bu isimler bize kendilerini hatırlatmasına rağmen, *onları ifade için kullanılan isimler nasıl fikirlerimize benzemezse, bunun gibi zihnimizde olan duyum fikirlerimizin çoğu, bizim dışımızda bulunan bir şeye benzemez* (2).

Ayrı şeylere ayrı adlar gerekir: şu halde Locke, zihnin kendi kendisinde gördüğü her şeye, düşündüğü vakit zihinde olan her algıya *fikir* ve, eşyanın

(1) S. 115 ve d.
(2) S. 132.

zihinde herhangi bir fikir meydana getirmek güç veya melekesine, süjenin (biz objenin diyecektik) *niteliği* diyor.

Bunu koyduktan sonra Locke, Hobbes gibi, cisimlerde iki türlü nitelik ayırıyor (1). Bir kısmı, katılık, yerkaplama, şekil, hareket, gibi, cisimler ne halde bulunurlarsa bulunsunlar, onlardan ayrılamazlar; öyle ki, ne türlü değişiklikler geçirirlerse geçirsinler, bunları daima muhafaza ederler: bunlar cisimlerin *esaslı (originales), ilk* veya *gerçek* nitelikleridir (2). Diğerleri renkler, sesler, kokular gibi bizzat cisimlerde değillerdir ve ilk nitelikleri vasıtasıyle yani, görünmiyen kısımlarının büyüklük, şekil, yapılış ve hareketleri vasıtasıyle bizde farklı duyumlar meydana getirmek kabiliyetlerinden başka bir şey değillerdir. Locke bunlara *ikinci nitelikler* adını veriyor: *nitelikler*, diyor, beyazı, kırmızıyı, tatlıyı, cisimlerde bulunan bir şey sayan genellikle kabul edilmiş kurala uymak için; *ikinci* diyor, bunları gerçekten cisimlerde bulunanlardan ayırmak için.

Onlara yanlış olarak ne gibi bir gerçeklik izafe edilirse edilsin, renkler, kokular, sesler, tatlar, cisimlerin ilk veya gerçek niteliklerinin *bizde* meydana getirdikleri duyumlardan, *cisimlerde* bulunana hiçbir suretle benzemiyen duyumlardan başka bir şey değillerdir. Tatlı, mavi, sıcak, kendilerine bu adlar verilen cisimlerde, kendilerini oluşturan atomların belli bir büyüklüğünden, belli bir şeklinden ve belli bir hareketinden başka şey değillerdir. Bu nitelikler hakkında sahip bulunduğumuz duyguyu kaldırın, gözlerin ışığı yahut renkleri asla görmemesini, kulakların hiçbir ses işitmemesini, damağın hiçbir tat, burnun hiçbir koku almamasını sağlayın, derhal bütün renkler, bütün tatlar, bütün kokular ve bütün sesler kaybolacak ve varlıklarını kaybedeceklerdir. Aksi hipotezde, sonuç aynı olacaktır: insanda cisimlerin küçük kısımlarını ve onların duyulur niteliklerinin bağlı bulunduğu gerçek yapılışını ayırdedecek derecede ince duyuların bulunduğunu farzedin; bunlar onda tamamıyle başka fikirler meydana getireceklerdir. Mikroskopun meydana getirdiği sonuçlar bunun kanıtıdır: örneğin, kan bize kıpkırmızı görünür, ama bize onun en küçük kısımlarını gösteren bir âlet sayesinde, orada ancak çok az sayıda bazı küçük kırmızı kürecikler görürüz; ve onları bin yahut on bin defa daha fazla büyütebilecek camlar bulunabilseydi, kim bilir bu kırmızı kürecikler bize ne şekilde görünürlerdi.

Fikirlerin oluşması, müdrikede şu melekelerin bulunmasını gerektirir: 1. bilgiye doğru gidişin ilk derecesi, onun konusu olan her şeye başlangıç teşkil eden *algı*; 2. zihne giren fikirleri *(temaşa, contemplation)* saklayan

(1) S. 143 ve d.
(2) S. 139.

ve, oraya kazıldıktan sonra kaybolanları tekrar onun önüne getiren *(bellek) tutma (rétention)* melekesi; 3. *Ayırdetme (le discernement)* yahut fikirleri birbirinden açık olarak ayırma melekesi 4. İlişki (relation) adı altında toplanan birçok fikirleri oluşturan *karşılaştırma* melekesi; 5. zihnin, birleşik fikirleri yapmak için duyum ve düşünme yoluyle aldığı birçok basit fikirleri biraraya getirmekte kullandığı *birleştirme* melekesi; nihayet 6. *Soyutlama* melekesi [1]. Eğer aldığımız her özel fikri bir kelime ile işaret etmek gerekseydi, kelimelerin sayısı sonsuz olacaktı. Bu sakıncanın önüne geçmek için zihin, özel objeler vasıtasıyle aldığı özel fikirleri, genel hale koyar: zaman, yer ve bunlarla beraber bulunan diğer fikirler gibi, onların özel varlıkları göstermelerine sebep olan bütün şartlardan onları ayırır *(abstrahere). Soyutlama (abtraction)* denilen şey, işte zihnin bu işlemidir. Bu yalnız insan zihnine özgüdür; oysa, daha önceki melekeler, insanla hayvan arasında ortaktır.

Tam anlamıyle algıda pasif olan zihin, diğer derecelerde gittikçe daha aktif olur: karşılaştırma, birleşik fikirlerin meydana getirilmesi ve soyutlama, işte zihnin üç büyük işlemi bunlardır. Fakat zihin, birleşik (compasées) fikirlerin oluşturulmasında aktif olmakla beraber, bu fikirler, son tahlilde, zihnin tamamıyle passif bir şekilde duyumdan ve düşünmeden aldığı malzemenin tavırlarından veya değişmelerinden başka bir şey değildirler.

Böylece, yer, şekil, mesafe, büyüklük fikirleri, görme ile ve dokunma ile kazanılan basit mekân fikrinin karmaşık şekilleri, tavırlarıdır; devir, saat, gün, sene, zaman, ebedîlik fikirleri, zihnimizde görülen ve kaybolan fikirlerin devamlı sırasını gözlemekle kazandığımız süre veya art arda geliş fikrinin değişiklikleridir; sonlu ve sonsuz fikirleri, nicelik fikrinin değişiklikleridir [2].

Eğer sonsuzluk, ebedîlik, büyüklük fikirlerinin diğerleriyle aynı kaynaktan gelemiyecekleri, çünkü çevremizdeki şeylerin sonsuz yerkaplama veya süre ile hiçbir yakınlık ve ilişiği bulunmadığı itiraz olarak söylenirse, Locke bu fikirlerin tamamıyle negatif olduklarını, zihnimizde *fiil halinde (actuellement)* hiçbir sonsuz mekân veya sınırsız süre pozitif fikri bulunmadığı cevabını verir [3]. Bütün pozitif fikirlerimizin daima sınırları vardır. Negatif olan sonsuz bir mekân ve bir süre fikri, zihnin mekân ve süre fikirlerini yeni ilâvelerle sonsuz olarak genişletmesi yeteneğinden gelir.

Aktif güç ve pasif güç (alma yeteneği, réceptivité) fikri, bir yandan eşyadaki devamlı değişiklikleri, öbür yandan, bazan dış şeylerin duyularımız

(1) S. 147 ve d.
(2) S. 238 ve d.
(3) S. 251.

üzerinde meydana getirdikleri izlenimi, bazan irademizin aldığı bir karar dolayısıyle fikirlerimizde meydana gelen sürekli değişmeyi gözlediğimiz vakit bizde hâsıl olur.

Zihnimizin, özel bir fikri karşısında bulundurmak veya uzaklaştırmak, yahut bedenin bir kısmının hareketini, onun hareketsizliğine tercih etmek ya da bunun aksini yapmak gücü üzerinde düşünerek, irade fikrini elde ederiz. *İrade zorunluluk*'un değil, fakat *baskı*'nın karşıtıdır. Özgürlük iradenin bir vasfı değildir. İrade, bir güç veya melekedir; özgürlük başka bir güç veya melekedir; öyle ki bir insana iradesinin özgür olup olmadığını sormak, bir kuvvetin başka bir kuvvete veya bir melekenin başka bir melekeye sahip olup olmadığını sormaktır [1]. Özgür bir iradeden söz etmek, süratli bir uykudan veya kare bir erdemden söz etmek demektir. Biz istemek konusunda özgür değiliz.Bir kere dikkatimizi üzerinde topladıktan sonra, gücümüzde olan bir şeyi istemek yahut istememekte özgür değiliz. İradeyi zihin belirler [2] ve zihin de mutluluk isteği tarafından belirlenir. Bu noktada Locke, Leibniz, Spinoza arasında tam fikir birliği olduğu gibi, her üç filozof da beraberce Descartes'ın indeterminizmine karşı bulunuyorlar.

Şimdi tahlil edilen kavramlar, aynı cinsten olan basit fikirlerin birleşmesiyle meydana gelmişlerdir *(basit tavırlar, modes simples)*. Yükümlülük, dostluk, yalan, ikiyüzlülük gibi diğerleri, farklı cinslerden olan basit fikirlerden oluşmuşlardır *(karma tavırlar, modes mixtes)*. Böylece, *yalan* kelimesiyle ifade edilen karma tavır, tamamıyle ayrı cinslerden olan şu fikirleri içerir: 1. heceli sesler; 2. söyliyenin zihninde bulunan bazı fikirler; 3. bu fikirlerin işaretleri olan kelimeler; 4. bu işaretlerin, söyliyen kimsenin zihninde, tasdik veya inkâr ile birleşmeleri (işaretlerin temsil ettikleri fikirlerin kendileri arasındaki birleşmeden farklı olarak).

Bu karma tavırlar fikrini: 1. deney ve eşyanın gözlenmesiyle(iki insanın güreştiklerini yahut silâh talimi yaptıklarını görerek bu türlü egzersiz fikrini elde ederiz); 2. icatla veya zihnimizde yan yana getirdiğimiz çeşitli basit fikirler arasında istiyerek yaptığımız birleştirmelerle (ilk defa matbaayı veya basılmış resmi icat eden kimse, bu sanatlardan hiçbiri yokken bunların fikrine sahipti); 3. hiç görmediğimiz veya göremiyeceğimiz hareketleri ifade eden kelimeler hakkında bize verilen açıklamalarla kazanırız. Bir kavmin âdetleri, örfleri, kuralları bu kavim için alışılmış ve zorunlu olan ve başka birinin hiçbir zaman oluşturmaya fırsat bulamadığı birçok fikir kombinezonlarının kaynağıdır. Bir kavme özgü olan bu kombinezonlara, her gün söyle-

(1) S. 281.
(2) S. 292.

nilen şeyler için uzun cümle parçaları kullanmanın önüne geçmek üzere, özel adlar takılır (sürgün cezası için Yunanlılar'da *ostrakismos*, Romalılar'da *proscriptio*); böylece, her dilde, bir başkasına kelime kelime çevrilmesi kabil olmıyan özel deyimler ortaya çıkar.

İşte tavırları ifade eden karmaşık fikirler için bunlar söylenebilir.

Cevherleri ifade eden karmaşık fikirler (insan, at, ağaç) şu suretle oluşturulurlar: zihin, çeşitli duyulardan gelen bu fikirlerin daima birarada bulunduklarının farkına vararak, bu fikir topluluğunu bir tek şey gibi görmeye alışır ve onu bir tek kelime ile ifade eder. Şu halde bir cevher, bir tek şeyde birleşmiş gibi görünen birtakım basit fikirler koleksiyonundan başka bir şey değildir. Örneğin *güneş* denilen cevher, ışık, sıcaklık, yuvarlaklık, devamlı ve düzgün hareket fikirlerinin birleşmesinden başka bir şey değildir. Cevher adı altında Okul felsefesi ve onun ardından Descartes, zihnimizde basit fikirler uyandırmak kabiliyetine sahip niteliklerin desteği *(substratum)* olduğunu kabul ettikleri bilinmez bir varlık düşünmüşler, bu niteliklere de âraz adını vermişlerdir. Fakat bu niteliklerin topluluğundan *başka bir şey,* onların arkasında gizli bir şey gibi düşünülen bu cevher, sadece hayalgücünden doğan bir hayalettir. Niteliği olmıyan böyle bir destek hakkında açık hiçbir fikrimiz yoktur. Birine, kendisinde ağırlığın veya rengin bulunduğu cevherin ne olduğunu sorun; o, bunların katı ve yer kaplıyan kısımlar olduğunu söylemekten başka cevap bulamıyacaktır. Fakat ona *katılığın ve yerkaplamanın kendisinde içkin bulunduğu şeyin* ne olduğunu sorun; dünyanın büyük bir filin üzerinde bulunduğunu söyledikten sonra, bu filin neye dayandığını soranlara, bunun büyük bir kaplumbağa olduğu cevabını veren ve, kaplumbağanın ne üzerinde bulunduğunu söylemeye zorlanınca, bunun bilinmiyen bir şey olduğu cevabını veren Hitli kadar o da cevap vermekte güçlük çekecektir [1]. Bilgimiz, sözde *ârazları,* yani basit fikirlerimizi aşmaz; ve metafizik, daha ileriye gitmeyi iddia etmekle, çözülmez güçlükler içinde kalır.

Üçüncü sınıf karmaşık fikirler, *bağlantı*'yı *(relation)* ifade ederler. Bağlantıların en genişi, her şeyin iştirak ettiği bağlantı, neden ve sonuç arasındaki bağlantıdır. Duyular vasıtasıyle, eşyanın sürekli olarak değiştiğini farkederek ve onların var olmaya başlamalarının ya da yok olmalarının, başka bir varlığın etkisiyle olduğunu görerek, bu fikri elde ederiz. Esasen Locke neden fikrini, kendini izleyen D. Hume kadar derinleştirmiyor. Göreceğimiz gibi, bu eleştiriciye göre, destek anlamına gelen cevher fikri kadar, o da hayalîdir.

Fikirlerin incelenmesinden bilgi ve kesinlik (la certitude) sorununa ge-

(1) S. 351.

çerken, Locke, yukarda kısmen anlatılan ve onu bize dil felsefesinin babalarından biri gibi gösteren filolojik düşüncelere varıyor.

Gerçekten var olan her şey bireyseldir ve bununla beraber (özel isimler müstesna) bütün kelimeler genel deyimlerdir. Bu, tesadüf değil, fakat bir neden ve zorunluluk sonucunda olmuştur. Cins adlarıyla ifade edilen *cinsler* ve *türler* neden *ibarettirler* ve nasıl meydana getirilmişlerdir? Fikirlerimiz başlangıçta özeldirler. Çocukların sütnineleri ve anneleri hakkındaki fikirleri, sadece bu kişileri temsil eder. İlkin onlara verdikleri adlar gene bu kişilere aittir ve ancak onları gösterir. Zaman ve dünya hakkında daha geniş bir bilgi onların babalarına, annelerine ve görmeye alıştıkları başka kimselere benziyen birçok başka varlıklar olduğunu gösterince, bütün bu özel varlıkların aynıyle katıldıklarını sandıkları bir fikir oluştururlar ve buna, herkes gibi, *insan* adını verirler. İşte böylece genel bir isme ve genel bir fikre varmış bulunurlar. Bununla yeni hiçbir şey meydana getirmiş olmazlar; ama Ahmet ve Mehmet, Ayşe ve Fatma hakkında edinmiş bulundukları karmaşık fikirden, sadece onların herbirine özgü olanı çıkararak, ancak hepsinde ortak olanı bırakırlar. Aynı yoldan giderek, bütün genel fikirleri elde ederler. Bu soyutlama ve genelleme yolu, bir zorunluluktur: çünkü her şeyin ayrı bir adı olması imkânsızdır. Görülen her özel şeyin, her ağacın, her bitkinin, gözümüze çarpan her hayvanın ayrı ayrı fikirlerini saklamak, insan gücünün üstünde olan bir şeydir. Bunların adlarını saklamak ise büsbütün imkânsızdır. Esasen, bunun mümkün olduğu kabul edilse bile, bu, bilgilerimizi çok az ilerletirdi; çünkü, özel gözlemlere dayanmakla beraber, bilimimiz, ancak eşyayı genel adlar altında bazı *cinslere* indirgeyerek oluşturulan genel görüşlerle genişler.

Şu halde genel kavramlar *(universalia)*, bazı özel varlıklardan çıkarılmış daha karmaşık diğer fikirlerin, soyut ve kısmî fikirlerinden başka bir şey değildir. Bunlar sadece zihnimizin yarattığı şeylerdir. *Genel ve evrensel deniler şey, eşyanın varlığına ait değildir; bu sadece müdrikenin eseridir* (1). Eşyayı meydana getirirken tabiatın birbirine benziyen şeyler yarattığı doğrudur; hayvan soylarında ve tohumla çoğalan her şeyde bundan daha genel bir kural yoktur. Fakat onları *türlere* indirgemek insan zihninin işidir. Evrensel kavramlarda, varlıkların yaratılmıyan ve bozulmıyan özlerini gören platoncu doktrin, tabiatın derin bilgisine sahip bulunmadığından, *var olan bütün şeylerin, onları yaratan müstesna, değişmeye mahkûm olduklarını* bildiren deney olgusunu tanımıyor demektir; dün ot olan, yarın bir kuzunun etidir ve birkaç gün sonra bir insanın bir kısmını oluşturur. Başka yerde olduğu gibi organik âlemde de, metafizikçilerin düşündükleri cinsler, türler, öz-

(1) S. 512.

ler, cevher şekilleri, tabiat tarafından düzenli ve sürekli olarak oluşturulan ve gerçekten bizzat varlıklarda (Aristoteles) veya onlardan ayrı (Platon) var olan şeyler olmak şöyle dursun, aslında, sık sık karşılaştığı fikir koleksiyonlarını genel bir deyimle daha kolay ifade etmek için, zihnin düşünüp kotardığı bir araçtan ibarettir. Esasen *tür* kelimesinin anlamının ne kadar şüpheli ve organik varlıkları sınıflandırmanın ne kadar güç olduğuna bakınız (1). Hayvan türlerinin sınırları belirsizdir; o derecede ki, insan kelimesi hakkında şimdiye kadar verilen tanımların hiçbiri, ne de bu hayvan türü hakkında yapılan hiçbir tasvir, sorunları bir parça derinleştiren bir sağduyu sahibini tatmin edecek bir doğrulukta değildir (2). Bilginlerin türleri gereğinden fazla çoğalttıkları söylenebilir, ama bunun aksi de iddia edilebilir. Niçin örneğin bir fino köpeği ile bir tazı, bir ispanyol köpeği ile bir fil kadar birbirinden ayrı türler teşkil etmesinler? Aynı bir genel ad altında toplanan bireylere dikkat edilsin; bunlardan birçoğunun, ayrı tür adları altında toplanan birçok bireyler kadar birbirlerinden farklı olduklarından asla şüphe edilmiyecektir (3).

Sırası gelmişken işaret edelim ki türlerin şekil değiştirmeleri hakkındaki yeni teori, tür fikrinde hiçbir objektif gerçeklik kabul etmiyen Locke teorisinin bir uygulamasından başka bir şey değildir. Gene şu önemli olguya işaret edelim: bu aşırı nominalizm, görünür bir şekilde, aşırı realizme yaklaşmaktadır. Skolastik, nominalizm bireyin lehine türü inkâr eder; bu, bireysel gerçekliğin tekelci mutlak tasdikidir. Leibniz'in nominalist olması bu anlamdadır. Transformist teorinin, kendisinden çıktığı İngiliz nominalizmi, esas itibarıyle, yalnız türe değil, fakat sabit kaldığını inkâr ettiği bireye de hücum ediyor. Onları yaratan müstesna, diyor Locke, her şey değişmeye mahkûmdur. Oysa bu tamamıyle, evrenseller'i biricik evrensel Varlık lehine inkâr etmekle kalmayıp, bizzat bireyleri, cevher dediği, materyalistlerin madde dedikleri, Locke ve pozitivistlerin büyük bilinemez adını verdikleri şeyin geçici tavırları sayan Spinoza'nın doktrinidir.

Şu halde tür, cins, evrensel, ancak kelimelerden *(flatus vocis)* ibarettir. İmdi *kelimeleri eşya diye kabul etmek* metafizikçilerin geleneksel hatâsıdır (4). Onlar peripatetisyen felsefe içinde yetiştiklerinden, Aristoteles'in *on kategorisinin, cevher şekillerinin, bitkisel ruhların, boşluktan nefretin* gerçek şeyler olduğuna inanmışlardır. Platoncular *âlemin ruhu*'ndan ve epikurosçular *atomların harekete eğilimi*'nden söz ederler; bu dil, insan müdrikesinin zayıflığı bilindiğine göre, bilgisizliğimizi avutmaya ve hatâlarımızı ört-

(1) S. 539.
(2) S. 569.
(3) S. 633.
(4) S. 626.

meye yarar [1]. Buna razı olmamız gerekir: bilgimizin aşılmaz sınırları vardır.

Gerçekten, bilgi nedir?

Bu, fikirlerimizden ikisi arasında bulunan bağlılık ve uygunluğun yahut karşıtlık ve uyuşmazlığın algılanmasından başka bir şey değildir. Bu tanımdan, bilgimizin, fikirlerimizden daha ileriye gitmediği, hattâ, basit fikirlerimizin çoğu arasında bulunan bağlılığı bilmediğimiz için, onların alanından daha dar olduğu sonucu çıkar. Şu halde, bilimimiz şimdiki halinden çok daha ileriye götürülebilir olmakla birlikte, bilmek istediğimiz her şeyi hiçbir zaman bilemiyeceğimiz, ve de fikirlerimize ait bütün sorunları çözemiyeceğimiz söylenebilir. Örneğin, madde ve düşünce fikirlerine sahibiz; *ama tamamıyle maddî bir varlığın düşünüp düşünmediğini belki de hiçbir zaman bilmeye muktedir olmıyacağız; çünkü, uygun şekilde düzenlenen bir madde topluluğuna Tanrı'nın görmek ve düşünmek kudretini verip vermediğini keşfetmek bizim için imkânsızdır* [2]. Ne olduğunu doğru olarak bilmeden, ruhumuzun var olduğunun tam bilincine sahibiz; materyalist hipotezin olduğu gibi, spiritüalist hipotezin de ortaya çıkardığı güçlükleri serbestçe incelemek zahmetine katlanan bir kimse, bunda *asla ruhun maddîliği lehinde veya aleyhinde kendisine karar verdirecek nedenler* bulamıyacaktır. Yerkaplama ile düşünce, madde ile algı arasında zıtlık veya bağlılık olduğunu hiçbir suretle bilmediğimiz gibi, bir yandan, bir şeyin ikinci nitelikleri arasında (rengi, tadı, kokusu arasında), öbür yandan ikinci niteliklerle bunların tâbi bulundukları ilk nitelikler arasında bulunan bağlılık veya uyuşmazlık hakkında da hiçbir şey bilemeyiz.

Bilgi, fikirlerimizden ve onlar arasındaki uygunluğun yahut uyuşmazlığın algısından daha ileriye gitmiyorsa, *onların gösterdikleri şeylerin kendiliklerinde ne oldukları hakkında hiçbir bilgimiz yoksa* , bu, bütün bildiklerimizin uydurma ve hayalî olması demek değildir.

Ruhumuzun özünün metafizik bakımdan ne olduğunu bilmemekle beraber, kendi öz varlığımıza ait sezgiye dayanan, dolaysız bir bilgimiz vardır. Müdrikemiz, sıfatlarının sonsuzluğunu anlıyamadığı halde, Tanrıyı kanıtlayarak biliriz. Nihayet diğer şeyleri duyumla biliriz. Onları doğrudan doğruya bilmediğimiz ve —şu halde— bilgimizin, fikirlerimizle eşyanın gerçekliği arasında uygunluk olduğu oranda hakikî olduğu doğrudur [3]. Fakat, fikirlerimizin eşyanın kendisine uygun olduklarını belirleyecek ölçümüz de

(1) S. 627.
(2) S. 686.
(3) S. 706.

mutlak olarak yok değildir. Basit fikirlerimizin dış realitelere karşılık olduklarına şüphe yoktur; çünkü, mademki zihin onları duyuların yardımı olmadan hiçbir suretle kendi kendine oluşturamıyor —anadan doğma körler bunun kanıtıdır—, şu halde bunlar asla hayalgücümüzün uydurduğu şeyler değil, fakat bizim dışımızda olan ve gerçekten bize etki eden şeylerin tabiî ve düzenli sonuçlarıdır. Dış şeylerin gerçekliğini kanıtlayan başka bir nokta, biri şimdiki bir duyumdan, diğeri bellekten gelen iki fikrin, birbirinden çok farklı olması ve şimdiki bir duyumla birlikte bulunan haz veya elemin, dış şeyler bulunmadığı vakit, bu fikirlerin geri gelmesi halinde onlara eşlik etmemesidir. Nihayet dış şeylerin varlığı hususunda duyularımız birbirlerini doğrulamaktadırlar. Ateşi *gören*, bunun bir hallüsinasyondan başka bir şey olup olmadığından şüphe ediyorsa, onu *hissedebilir*, yani elini ateşe koyarak buna tamamıyle emin olabilir, çünkü eli muhakkak ki sırf bir fikir veya sadece bir hayal yüzünden böylesine şiddetli bir acı duyamazdı.

Özet olarak, hiçbir doğuştan fikir yoktur; hiçbir doğuştan bilgi, kural, prensip yoktur; dış şeyler için duyumdan, bizim içimizde olup bitenler için düşünmeden başka bilgi kaynağı yoktur. Şu halde, gerek dış, gerek iç deneyin bize verdiğinden başka bir şeyi bilmek imkânsızdır ve felsefenin cevher , öz, eşyanın iç yapısı ile ilgili aşkın problemlerden olduğu gibi, gözlem, indüksiyon ve deneyden başka her metottan da vazgeçmesi zorunludur. Ruhun varlığı, ama özünün maddî yahut gayrimaddî olup olmadığını bilmenin imkânsızlığı ve kayıtsız özgürlüğün (la liberté d'indifférence) inkârı. Tabiatı konusunda aynı çekincelerle Tanrı'nın varlığı. Katılığın, yerkaplamanın, şeklin, hareketin, bizzat cisimlerde bulunan nitelikler veya ilk nitelikler olarak bizim dışımızda varlığı. Bu ilk niteliklerle, bunların ruhta uyandırdığı duyumlardan başka bir şey olmayan ve bu itibarla cisimlerin kendilerinde bulunmayan ikinci nitelikler (renkler, sesler, tatlar, kokular, vb.) arasında ayrım yapılması. Nihayet türlerin gerçekliğinin mutlak olarak inkârı.

Bu doktrinler, Roscelin'in başladığı ve Ockham'ın yeni bir şekil verdiği nominalist hareketin sonucu ve son sözü gibidir ve aynı zamanda yeni bilimsel felsefeyi kesin olarak kurmaktadır. Bundan önceki paragraflarda, Descartes'ın ve Bacon'un doktrinlerinin bir sıra sorunlar üzerinde birbirlerine benzedikleri görülmüştü: aynı derecede dikkate değer olan ve sadece filozoflar arasındaki sürekli anlaşmazlıklara dayanan bir şüpheciliğe karşı kanıt diye gösterilebilecek bir olgu da, Locke'la Spinoza, yani gene ampirizmle rasyonalizm arasındaki anlaşmadır. Gerçekten, yalnız türün inkârında değil, aynı zamanda kayıtsız özgürlüğün reddedilmesinde ve ahlâkın matematik kadar kanıtlanmaya elverişli olduğu kanısında Locke, Amsterdam'lı çağdaşıyle buluşmaktadır.

Locke'un matematik düşüncesiyle birleştirilmiş ampirizmine, XVII. yüzyılın en ünlü ismi bağlıdır: gök mekaniğini yaratan ve *Tabiî felsefenin matematik prensipleri* (1) adlı eseri, Copernicus'un *Gök hareketleri*'nden sonra, yeni bilimin önemli âbidesi olan İsaac Newton (1642-1727). Newton, Leibniz'in entegral ve diferansiyel hesabının karşılığı ve belki de örneği olan «fluxion»lar hesabıyle, ışığın analiziyle ve her şeyden önce, cisimlerin kütleleriyle doğru orantılı, mesafelerinin karesiyle ters orantılı olarak birbirlerini çektiklerini ya da, daha doğrusu, çeker göründüklerini söyliyen evrensel çekim teorisiyle, tabiî felsefe dediği şey üzerinde ölçülemiyecek kadar büyük bir etki yapmıştır.

İngiliz edebiyatına onur veren birçok ahlâkçı, Shaftesbury'ler (2), Clarke'lar (3), Hutcheson'lar (4), Ferguson'lar (5), Adam Smith'ler (6), daha birçokları ve bunların dışında, Büyük Britanya'nın ve kıtanın bu devirden başlıyarak meydana çıktıklarını gördüğü *freethinkers*'ler (serbest düşünür) ve gözden geçireceğimiz tam anlamıyle filozoflar, hep gene Locke'tan ve onun kişiliğinde cisimleşen gözlem ve analiz zihniyetinden gelmektedirler. Pek az istisna bir yana bırakılırsa, İngiliz felsefesi bugüne kadar Bacon'un ve Locke'un ona verdikleri şekli korumuştur: ampirist ve pozitif kalmıştır. Birinci sınıf düşünürler bakımından o kadar zengin olan İngiltere'nin, ancak bir tek okula sahip olduğu, daha doğrusu hiçbir okula sahip bulunmadığı bile genel olarak söylenebilir; çünkü felsefesi, skolastik zihniyete karşı sürekli bir itirazdır.

§ 58 — Berkeley

Locke'la Spinoza arasındaki fikir birliği hakkında, söylenilen şeylerden sonra, İngiliz filozofunun bir tilmizinin entelektüalizm ve doğuştan fikirler yandaşlarına, Leibniz'e ve Malebranche'a denizin öte yanından elini uzattı-

(1) *Naturalis philosophiæ principia mathematica*, Londra, 1687.

(2) 1671-1713. *Toplu eserleri*, fr. çev., 3 c., Cenevre, 1769.

(3) 1675-1729. *Felsefî eserleri*, fr. çev., 2 c., Amst., 1744; yeni bas., Paris, 1843.

(4) 1694-1747.

(5) 1724-1816.

(6) 1723-1790. Hume'un dostu olan bu büyük İskoçyalı, *Theory of moral sentiment*'ında (Londra; 1759) ahlâkı *sempati* prensibi üzerine kuruyor ve *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*'ıyle (2 c., Londra, 1776) yeni iktisat bilimini yaratıyor. — *Works*, 5 c., Edimb., 1811-12, Dugald Stewart'ın Ad. Smith'in hayatı ve yazıları hakkında bir girişiyle. — Eserleri birçok kez çevrilmiştir.

ğını görmekle daha az hayretle düşülecektir [1]. Birçok esaslı noktada birbirlerine karşıt olmakla beraber, duyulur âleme ait sonuçlarında, Locke ve ona karşı olanlar tamamıyle ayrılmış değillerdi. Malebranche ve Leibniz, maddeyi ruhsallaştırıyorlar, onun karanlık bir fikir olduğunu söylüyorlar ve ancak eğilim ve algıya sahip varlığı, yani ruhu, gerçekten var olarak tanıyorlar. Locke'a gelince, onun eleştirisi, ruh dışındaki (extra-spirituel) âlemi, ama bunun yalnızca bir kısmını, ve âdeta yarısını, yerinde bırakıyor: yerkaplama, şekil, hareket bizim dışımızda vardır; ama, duyumlarımızdan ayrı olarak, ne renk, ne ses, ne tat, ne koku vardır. Fazla olarak Locke, destek anlamına gelen geleneksel cevher fikrine hücum ediyor ve gerçek cevheri bir nitelikler topluluğu yahut kompleksi (complexus) diye tanımlıyor. *Maddede bir maddî cevher fikrinin, hiç şüphesiz ruhsal cevher fikri kadar görüşlerimizden uzak* [2] olduğunu söylemeye kadar varıyor. Şu halde, maddenin inkârına ve mutlak spiritüalizme varmak için, Locke'un, ilk niteliklerle ikinci nitelikler arasında kurduğu ayrılığı ortadan kaldırmaktan, istisnasız bütün duyulur niteliklerin *ikinci* olduklarını söylemekten başka yapacak bir şey yoktu.

Locke'un yanaşılmamasını boş yere tavsiye ettiği bir alana girerek, Georges Berkeley bunu yaptı. İngiliz asıllı bir aileden İrlanda'da doğan (1685), 1734'te Cloyne piskoposu olan ve 1753'te Oxford'da ölen Berkeley, *Görme teorisi*'nin [3], *İnsan bilgisinin prensipleri hakkında kitap*'ın [4], *Hylas ve Philonous arasında diyaloglar*'ın [5], *Alciphron yahut küçük filozof*'un [6] vb. [7] yazarıdır.

Descartes ve Hobbes'u izleyerek, Locke, rengin onu görenin duyumundan ayrı hiçbir şey olmadığını, sesin ancak işitme için var olduğunu, tadın, kokunun ancak birtakım duyumlardan ibaret bulunduğunu kabul etmişti. Fakat, eşyada değil, duyan kişide bulunan bu ikinci niteliklerin yanında, bizim dışımızda var olan ve zihinden farklı bir cevherde bulunan bazı ilk nite-

(1) Locke'un tilmizi olan Berkeley, öte yandan Greville ve Cudworth gibi, Platon'un ve onun *me on* (yokluk) olan madde görüşünün etkisi altında kalmıştır.

(2) *İnsan müdrikesi hakkında deneme*, II, 23, 6.

(3) *Theory of vision*, Londra, 1709; 1860. Bu dikkate değer eser, tam bir açıklıkla, duyular fizyolojisinin yeni prensiplerini önceden bildiriyor.

(4) *Treatise on the principles of human knowledge*, Londra, 1710.

(5) *Three dialogues between Hylas and Philonous*, Londra, 1713; fransızcası, Amsterdam, 1750.

(6) *Alciphron or the minute philosopher*, Londra, 1732; fransızcası, La Haye, 1734.

(7) *Works*, Londra, 1784; 1820; 1843; 1871. — A. Campell Fraser'in 4 ciltte yayımladığı bu son basım, en tamıdır. — Penjon, *Etude sur la vie et les œuvres de Berkeley*, 1878. — Lyon, *Les philosophes idealistes anglais du XVIIIème siècle*, 1889.

likler kabul ediyor: yerkaplama, şekil hareket. Haksız olduğu nokta burasıdır. Nasıl renk ancak gören için, koku ancak duyan için, tat ancak tat alan için varsa, bunun gibi yerkaplama, şekil, hareket de ancak onları algılayan için vardır. Duyan kişiyi kaldırınız, duyulur âlemi kaldırmış olursunuz. *Var olmak, algılamak yahut algılanmış olmaktır.* Algılanmıyan ve algılamıyan, yok demektir. *Eşya,* onları gören *şahıslar*'dan ayrı olarak mevcut değildir. Genel kanıya göre, ev, nehir, dağ denen bu objeler, gerçek ve onları algılamamıza vasıta olan fiilden ayrı bir varlığa sahiptirler ve onlar hakkındaki fikirlerimiz, bizim dışımızda bulunan bütün bu şeylerin tasavvurları, kopyalarıdır. Oysa, diyor Berkeley (1), iki şeyden biri: fikirlerimizin örnekleri olan bu dış objeler, ya algılanabilirler, ya da algılanamazlar. Eğer algılanabileceklerini söylüyorsanız, onların birtakım fikirler olduğunu kabul etmiş olursunuz (çünkü fikir = algılanan şey). Böylece bizim dışımızda olduğu kabul edilen objelerle onların bizdeki fikirleri arasında bulunduğu iddia edilen farkı kaldırmışsınız demektir: bir kelime ile, bizim tezimize katılıyorsunuz. Eğer onların duyular tarafından algılanamıyacaklarını söylüyorsanız, bir rengin görülemiyen bir şeyin hayali olduğu, sert veya yumuşağın dokunulamıyan bir şeye benzediği, vs. gibi akla sığmıyan bir şey ifade etmiş olursunuz. Şu halde eşya ile onların bizdeki fikirleri arasında gerçek bir fark yoktur. *Duyulur şey* ve *fikir* kelimeleri aynı anlama gelir.

Fikirler yahut algıladığımız şeyler esas itibarıyle pasiftirler. Bir fikrin bir şey meydana getirmesi, bir şeyin nedeni olması imkânsızdır. Fikirleri (duyulur şeyleri) meydana getiren neden, şu halde, ancak ruh, düşünen cevherdir. Ruh, fikirleri algılamak bakımından *zekâ*, onları meydana getirmek bakımından *irade* denilen basit, bölünmez ve aktif bir varlıktır. Fikrin (algılanan şeyin) aslında pasif ve ruhun en yüksek derecede aktif olmasından şu sonuç çıkar: bizim ruh, irade, nefis hakkında tam anlamıyle bir *fikr*'imiz olamaz; her halde, bunun hakkında, örneğin bir üçgen kadar açık bir fikir elde edemeyiz. Fikir tamamıyle pasif ve ruh faaliyetin ta kendisi olduğundan, *ruh fikri in adjecto* (terimler arasında) bir çelişmedir ve gece gündüzün tasviri olmadığı gibi, o da ruhu ifade edemez (2).

Fikirleri algılayarak eşyayı *meydana getiren* ruhtur; bunlar birbirinden farklı iki işlem değildir; algılamak, meydana getirmektir ve *fikirler eşyanın*

---

(1) *İnsan bilgisinin prensipleri*, §8. — Krş. *Yeni görme teorisi*, 103 ve d., ve *Hylas ve Philonous arasında dialoglar*, II, 157.

(2) Berkeley, birçok kez, ruh, nefis, irade gibi ruhî şeyler hakkında tam bir fikir edinmemizin imkânsızlığı sorununa dönüyor ve bunu, en yüksek derecede aktif olan ruhla, esasında pasif olan fikir arasında bulduğu kökten zıtlıkla açıklıyor (*İnsan bilgisinin prensipleri*, §§27, 89, 135). Bundan başka onları bir sayan Spinoza'nın aksine, *ruh* kelimesiyle *fikir* kelimesini birbirinden açıkça ayırmanın zorunlu olduğunda ısrar ediyor (Aynı eser, §139).

ta kendisidir. Bununla birlikte, algıladığımız şeylerin irademize aynı derecede tâbi olmadıklarını görüyoruz. Hattâ hiçbir suretle ona tâbi olmıyan birçokları vardır. Tam öğle üzeri gözlerimizi açtığımız vakit, şu veya bu şeyleri görmek veya görmemek bizim keyfimize bağlı değildir. Bundan, onları meydana getiren bizimkinden farklı bir iradenin bulunduğu —ve Berkeley bu suretle Tanrının varlığını kanıtlıyor—, onları bize kabul ettiren bizden daha kudretli bir ruhun var olduğu sonucunu çıkarıyoruz. «Tabiat kanunları», kendisine tâbi olduğumuz kudreti sonsuz Ruhun, bizde duyulur fikirleri meydana getirirken riayet ettiği değişmez kurallar, yahut belli şekillerdir ve bu kuralları biz deney yoluyle öğrenebiliriz. Halkın gerçek şeyler dediği, tabiatı Yaratan'ın bizde meydana getirdiği fikirlerdir; eşyanın fikirleri yahut hayalleri dediği, bizim bizzat meydana getirdiğimiz ve —şu halde— ötekilerinden daha az düzgün, daha az şiddetli ve daha az değişmez olan fikirlerdir. Fakat duyulur eşyanın, hayalgücümüzün ürünlerinden bize daha düzgün ve daha gerçek görünmelerine bakarak, bunların ruhun dışında var oldukları sonucu çıkarılamaz.

Güneşiyle, yıldızlarıyle, denizleriyle, dağlarıyle duyulur evreni bir rüya veya bir hallüsinasyon yaptığı itirazına karşı, Berkeley, bu şeylerin varlığından en küçük bir şüphesi olmadığı cevabını veriyor. Eğer bu kelimelerle duyulur niteliklerin (yerkaplama, katılık, ağırlık, vb.) bir kompleksi kastediliyorsa, cisimsel cevher deyimini kabul etmeye bile tamamıyle hazırdır. Fakat mutlak olarak reddettiği şey maddeyi, onları algılayan ruhun dışında var olan ârazların yahut niteliklerin bir *substratum*'u veya desteği, ne algılayabilir, ne de algılanabilir olan, düşünen cevherin yanında ve aynı suretle var olan, bilinçsiz ve akılsız, ne olduğu bilinmiyen bir şey sayan skolastik fikirdir (1). Onun prensiplerine bakılırsa, fikirler yediğimiz, fikirler içtiğimiz, fikirler giydiğimiz itirazı da bundan daha ciddî değildir. Bu itirazın sözde güç aldığı kaynak, onun algılanan şey anlamında kabul ettiği *fikir* kelimesinin, bu anlamda kullanılmamış olmasıdır. Fakat elbiselerimiz gibi gıdalarımızın da, doğrudan doğruya duyularımızla algıladığımız şeyler, yani fikirler olduğu muhakkaktır. Nihayet, iddia ediliyor ki, onun doktrinine göre, güneş, ay, evimize gölge veren ağaç, biz onları algıladığımız sürece vardırlar ve onları artık algılamadığımız zaman yok olurlar. Şüphesiz, kim olursa olsun, biri tarafından artık algılanmış olmasa idiler, var olmaktan çıkacaklardı; çünkü var olmak, algılanmış olmak, ya da algılamaktır. Fakat bizim ruhumuz olmadığı takdirde, başka ruhlar onları algılayabilirler ve böylece onları varlıklarında devam ettirebilirler; çünkü cisimlerin objektif varlığını inkâr etmekle, Berkeley, bundan dolayı birçok ruhsal varlıkları kabul etmiyor değildir.

(1) *İnsan bilgisinin prensipleri*, §75.

Eğer insanlar ve bizzat filozoflar maddenin varlığına ısrarla inanıyorlarsa, bu, duyulur algılarını yaratanın kendileri olmadığını bilmelerinden ve bunların başka yerden kendilerine geldiğini apaçık olarak kabul etmelerinden doğan bir şeydir. Onları meydana getirebilecek tek varlık olan yaratıcı ruhtan doğrudan doğruya fikirlerin geldiğini söyliyecek yerde, bunların dış kaynağı olan bir madde hipotezine başvuruyorlarsa, bu: 1. ruhun dışında, fikirlerimize benziyen şeylerin varlığını kabul etmekteki çelişkiyi görmemelerinden; 2. sonlu varlıklarda, örneğin bize kendilerini büyüklükleri, yüzlerinin ifadesi, organları ve hareketleriyle tanıtan insanlarda olduğu gibi, en yüksek ruhun belli bir duyulur fikirler kitlesi vasıtasıyle kendini göstermemesinden; 3. duyularımız üzerindeki etkisinin düzgün ve tekdüze olmasındandır. Gerçekten de, tabiatın gidişinin fevkalâde bir olgu tarafından bozulduğu her kez, yüksek bir varlığın etkisine inanmaya tamamıyle hazırız; oysa eşyanın tabiî gidişindeki düzgünlük bu etkiyi bize unutturur.

Maddenin ruhtan ayrı cevher olarak inkârı, ümitsizliğe düşürecek kadar karanlık birçok problemi ortadan kaldırmak gibi bir sonuç doğurur: cisimsel bir cevher duyum alabilir mi? Madde sonsuz bölünebilir mi? Bu, ruha nasıl etki yapar? Bu sorular ve diğer birçokları ortadan kalkmış bulunurlar. Bilimlerin bölümlere ayrılması basitleşir ve insan bilgisi iki büyük sınıfa indirgenmiş olur: fikirler bilgisi ve ruhlar bilgisi (1). Fazla olarak, şüheciliği yenmeye gücü yeten tek felsefe, bu felsefedir. Eğer eski okullarla beraber, zihinden ayrı var olan ve fikirleri, hayalleri meydana getiren bir cevher kabul edilirse, şüphecilik fazlasıyle temellendirilmiş demektir. Bu hipotezde, ancak olayları görürüz ve asla eşyanın gerçek niteliklerini görmeyiz. Herhangi bir şeyin yerkaplamasının, şeklinin ve hareketinin, gerçekte, mutlak olarak veya *kendiliğinde* ne olduğunu ebediyen bilmemeye mahkûmuz; eşya hakkında, onların ancak duyularımızla olan ilişkilerini biliriz; gördüğümüz, işittiğimiz, dokunduğumuz, bir hayaletten ibarettir. Fikirlerle eşyayı birbirinden ayırınca, bu şüpheci sonuçlar, önüne geçilmez bir şekilde meydana çıkar (2).

Berkeley'in mutlak spiritüalizmi, bir ve homojen, Descartes ve Wolff'un melez sistemlerinden itiraz kabul etmez derecede yüksek bir felsefedir. Hattâ, bizim kanımızca, başarı ile materyalizme karşı konabilecek tek meta-

(1) *İnsan bilgisinin prensipleri*, §86. Daha ileride (§89), Berkeley bunlara bir üçüncü bilgi grubu ilâve ediyor; gerek ruhlar arasında, gerek fikirler arasında bulunan (fizik ve matematik bilimler) bağlantılar bilgisi.

(2) Kant'ın varacağı sonuçlar, Berkeley'in bu derin gözlemlerini tamamıyle doğrulayacaktır (*Prensipler*, §85 ve d.). İrlandalı filozofun hücum ettiği dogmayı (fenomenden ayrı olarak var gibi düşünülen *kendiliğinde şey*) muhafaza ettiği içindir ki, *Saf aklın eleştirisi*, şüpheciliğe varıyor.

fiziktir; çünkü yalnız o, materyalizmin itirazlarındaki hakikat payını hesaba katıyor [1]. Cevher ikiliğini kaldırmakla, felsefî zihniyetin ihtiyaçlarının en esaslısını, birlik ihtiyacını tatmin ediyor. Bu bakımdan, güçlüklerine uğramadan, radikal materyalizmin faydalarına sahiptir. Leibniz'in sistemine çok benzemekle beraber, açıklığıyle, tutarlılığıyle, daha samimî ve azimli hareketleriyle ondan ayrılmaktadır. Leibniz, maddeden, mekândan, süreden söz ederken kararsızdır, uzlaşıcı bir hali vardır ve bunun için açık değildir. Berkeley'de hiçbir tereddüt izi yoktur. Söylediğine inanmış ve tamamıyle samimî bir düşünür olan filozof, maddenin varlığının bir kuruntu olduğunu, ruhta fikirlerin devamı bir yana bırakıldığı takdirde zamanın hiçbir şey olmadığını [2], mekânın ruhun dışında var olamıyacağını [3], gerek kendiliklerinden, gerek tâbi bulundukları ve kudretine son olmıyan ruhun etkisiyle fikirler algılayan ruhlardan başka bir şey bulunmadığını bize açıkça söylüyor [4].

Fakat felsefesinin bu yararları yanında sakıncaları da vardır. Ona fikirler yediğimizi, içtiğimizi, giydiğimizi söyleten farazî düşmanlarının itirazı tekrar edilmese bile, bunda Berkeley'den daha realist olan Leibniz'in objektifliğini kabul ettiği bitkiler âleminin, onun hipotezine göre ne olduğu sorulabilir. Eğer algılamıyanın ve algılanmayanın var olmadığı doğru ise, derin uykuda ruh ne oluyor? Eğer yatağımın karşısında asılı duran tablo, ancak ben onu gördüğüm için varsa, ben uyuduktan sonra onu idrak eden ve böylece yok olmasına engel olan ruhlar hangileridir? Eğer mekân yalnız ruhta varsa, birçok insanlar nasıl tasavvur edilebilir? Berkeley, kendisininkinden başka ruhların bulunduğunu nasıl biliyor? Bütün bu noktalar ve daha birçokları, açıklanmadan kalıyorlar, çünkü onun *deus ex machina*'sı (sorunu çözmek için ortaya sürülen araç) hiçbir şeyi açıklamaz ve onu duyulur âlem metafiziğinde işe karıştırma şekli, okazyonalizm'den ve önceden kurulmuş âhenk'ten daha değerli değildir. Bu, hem ilâhiyatçı hem filozof olarak, kaygılarının özellikle dinî olmasından ve materyalizmde [5], yalnız teorik bir hatâya değil, fakat «en tehlikeli rafizîliklerin bir kaynağına [6]» hücum etmesindendir.

(1) Çıkardığımız sonuçlarla krş. (§71).

(2) *Prensipler*, §98.

(3) *Aynı eser*, §116.

(4) *Aynı eser*, §155.

(5) Bu kelime ile Berkeley, yalnız ruhsal cevherin inkârını değil, fakat ruhun algıladığı duyulur niteliklerin bir cevher'inin veya destek'inin ruhtan ayrı olarak var olduğunu söyliyen kanıyı da kastediyor. Berkeleyci anlamda materyalist olmak için, maddenin gerçekliğini kabul etmek yeter.

(6) §133 ve d. Berkeley'inkine her noktada benziyen bir sistemi, çağdaşı ve meslekdaşı, Malebranche'ın tilmizi ve *Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external word* adlı bir eserin (basımı 1713) yazarı, kilise adamı Arthur Collier (1680-1732) ortaya atmıştır.

§ 59 — Condillac

Voltaire [1] tarafından Fransa'ya sokulan Locke felsefesi, orada, mutlak sansüalizmin kurucusu rahip Etienne Bonnot de Condillac'da [2] orijinal bir takipçi buluyor.

Locke, fikirlerimizin iki kaynağı olarak duyum ve düşünmenin bulunduğunu söylediği halde, Condillac *Traité des sensations*'unda, yalnız bir kaynak kabul ediyor ve düşünmeyi de duygululuğun bir ürünü sayıyor. Kanıtlaması ince ve ustalıklıdır. İçerden organize edilmiş ve bizim gibi yaşıyan, fakat mermerden kabuğu dolayısıyle duyum alamıyan bir heykel düşünüyor; bu kabuğun çeşitli parçaları kaldırıldıkça, heykel, entelektüel ve mânevî hayata kavuşacaktır.

Önce koku organlarını örten mermer kaldırılıyor. Bu andan itibaren heykelin yalnız koku duyma duyusu vardır ve henüz kokulardan başka bir şey algılayamaz. Yerkaplama, şekil, ses, renge ait hiçbir fikre henüz sahip olamaz. Ona bir gül gösteriliyor. Bundan aldığı izlenimden onda bir duyum doğuyor: bir koku. O, bundan sonra, bize göre bir gül koklıyan bir heykeldir; fakat kendisine göre, henüz bu çiçeğin *koku*'sundan başka bir şey değildir. Bir *şey* hakkında en küçük bir kavrama henüz sahip olmadığından ve olamadığından, heykel henüz duyum alan varlık olarak kendi kendini bilmemektedir; bilinci, «benliği», henüz bu duyumdan yani gül kokusundan, daha doğrusu *bizim* gül kokusu dediğimizden başka bir şey değildir.

---

(1) De Voltaire adıyle bilinen François Arouet (1694-1778), felsefede bir yenilik göstermeyip, bu alanda Locke'un sadık tilmizi olarak kalıyor; fakat o eşsiz bir «vulgarisateur» dür ve her bakımdan fransız dehasının şahışlaşmış şeklidir. Şu eserlerini sayalım: *Lettres sur les Anglais*, 1728; *Eléments de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde*, Amst., 1738; *La métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz*, Ams., 1740; *Le philosophe ignorant*, 1767. · Voltaire'in bu yazılarıyle aynı zamanda, Fontenelle'in (1657-1757) *Entretiens sur la pluralité des mondes*'u ve Maupertius'un (1698-1759) kitapları, Fransa'ya Copernicus'un ve Newton'un eserini tanıtıyor; d'Alembert'ler, Lagrange'lar ve Laplace'lar orada bu esere devam edeceklerdir.

(2) Grenoble'da 1715'te doğdu; Parma prensinin mürebbisi, Mureaux rahibi oldu; 1780 de öldü. — *Traité des sensations*'dan (1754) başka, şu eserleri vardır; *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746); *Traité des systèmes* (1749); *Traité des animaux* (1755); *Logique* (ölümünden sonra yayımlanmıştır, 1781); *Langue des calculs* (tamamlanmamış ve ölümünden sonra yayımlanmıştır, 1798), vb. — *Œuvres complètes*, Paris, 1803, 32 c. in-12. — F. Réthoré, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, Paris, 1864.

Bu izlenim ve bundan doğan duyum, heykelimizin şimdiye kadar aldığı, onu tahrik eden tek şey olduğundan, bu biricik ve tek duyum, *dikkat* oluyor.

Gülü çekiyoruz. Heykelimizde, algıladığı kokunun bir izi ve âdeta bir yankısı kalacaktır. Bu iz bu yankı, *bellek*'tir.

Ona bir menekşe, bir yasemin, şeytanboku (assa-foetida) gösteriyoruz. İlk duyumu olan gül kokusu, onun için ne hoş, ne nahoştu, çünkü bir tekti ve onunla karşılaştırabileceği bir şey yoktu. Fakat işte başka izlenimler, başka duyumlar. Bunları belleğin kendisine hatırlattıklarıyle karşılaştırıyor. Bazılarını hoş, bazılarını nahoş buluyor. Sonunculara karşı nefret, kin, korku, diğerlerine karşı sempati, sevgi, ümit duyuyor. Yani aldığı duyumlardan ve bunların karşılaştırılmasından, tutkular, iştihalar, *istekler (les volitions)* doğuyor. *İstiyorum* demek, *arzu ediyorum* demektir. İrade, duygululuğa katılan yeni bir meleke değildir; dikkat, bellek, karşılaştırma, haz ve elem olduktan sonra, arzu ve eğilim şekline giren duyumun bir şekil değiştirmesidir.

Karşılaştırmadan, yani birkaç duyumdan, ayrıca, hüküm, düşünme, muhakeme, soyutlama, bir kelime ile, *zekâ* doğar. Kendisine elem veren bir koku duyarken, heykelimiz, kendisine haz vermiş olan diğer kokuların anısını saklamıştı; geçmiş duyumları, şimdiki duyum ile karşıtlık halinde, artık doğrudan doğruya duyum olarak değil, fakat bu duyumların kopyaları, hayalleri şeklinde, yani *fikirler* olarak yeniden meydana çıkar. Dikkatini farklı iki fikir üzerinde toplıyarak, onları karşılaştırır; çift dikkat oldu mu, karşılaştırma vardır; iki fikre dikkat etmek veya onları karşılaştırmak aynı şeydir. Oysa, onların arasında bazı farklar yahut bazı benzerlikler görmeden o, iki fikri karşılaştıramaz. Bu türlü ilişkilerin farkına varmak, *hüküm* vermektir. Karşılaştırmak ve hüküm vermek fiilleri, dikkatin ta kendisidir ve böylece duyum sıra ile, dikkat, karşılaştırma, hüküm olur.

Bazı kokular, yani, heykelin sıra ile geçmiş olduğu haller ona haz verdiler, diğerleri elem verdiler. Şu halde, o, birçok hallerde yahut duyumlarda ortak olmak itibarıyle haz ve elem fikirlerini belleğinde saklıyacaktır. Haz, gül duyumunda, menekşe duyumunda, yasemin duyumunda ortak olan bir karakterdir; elem, şeytanboku (assa-foetida), çürümüş şeyler, vb. algılamasında ortak olan bir karakterdir. Bu karakterleri o, bağlı bulundukları özel duyumlardan ayırt eder, onlardan ayırır, soyutlama yapar ve böylece haz, elem, sayı, süre, vb. soyut *kavramlarını* elde eder. Bunlar *genel fikirler*'dir, çünkü heykelin birçok hallerinde veya varlık tarzlarında ortaktırlar. Bunları açıklamak için özel hiçbir melekeye ihtiyaç yoktur. Zekânın en yüksek fonksiyonu olan soyutlama, bu bakımdan, ruhun bütün melekelerini içeren ve

özetleyen duyumun bir devamı, bir şekil değiştirmesidir. *İç algı* veya *ben, şimdiki duyumlarımızla belleğin bize hatırlattıklarının toplamından* başka bir şey değildir.

Bütün psikolojik fonksiyonlar duyuma indirgenirler; Condillac bunu, heykeline bir tek duyu, koku duymayı vermekle kanıtlamıştır (1). Beş duyudan herhangi birini kullanarak da aynı kanıtlamayı yapabilirdi.

Şimdi, organları sıra ile mermer kabuklarından kurtararak koku duygusuna, tat almayı, işitmeyi, görmeyi ilâve edelim; heykelin algıladığı kokulara tatlar, sesler, renkler gelip katılacaklardır: onun zihnî hayatı böylece daha zengin, daha çeşitli, daha karmaşık olacaktır.

Bununla beraber ne koku duygusunun, ne tat alma duygusunun, ne işitmenin, *ne de bizzat görmenin* heykele veremiyecekleri esaslı bir fikir vardır: bu, *obje* fikri, bir *dış âlem* fikridir. Renkler de, sesler, kokular ve tatlar gibi, onun için henüz duyumlardan, kendine özgü hallerden ibarettir ve hiçbir şey bunları dış objelere bağlamaya onu götürmez. Ancak kendi kendisinde bulunan duyumlara, dış ve kendinden farklı nedenler izafe edebilmesi için, ona bütün duyuların en önemlisini vermemiz gerekir: *dokunma duygusu.* Yerkaplama, şekil, katılık, cisim fikirlerini vererek bize objektif âlemi gösteren ancak dokunmadır. Bizzat görme bunları bize telkin etmekte o kadar kabiliyetsizdir ki, bir anadan doğma kör, gözlerini açan bir ameliyattan sonra bir zarla bir yuvarlağı, bir küple bir küreyi birbirinden ayıramamıştır ve ancak bu cisimlere *dokunduktan* sonra bunu başarabilmiştir (2). Ancak dokunduktan sonradır ki, diğer duyularımızla aldığımız izlenimleri, renkleri, sesleri, tatları kokuları dışımızda bulunan objelere atfediyoruz. Şu halde dokunma en yüksek duyu ve âdeta diğer duyuların terbiyecisidir: renkleri tabiatta dağıtmayı göze öğreten odur.

Sonuç ve özet: istisnasız, bütün fikirlerimiz, bize duyulardan *ve özellikle dokunma*'dan gelmektedir.

Ama Condillac sansüalist ve kelimenin mutlak anlamıyle (3) sansüalist

---

(1) Şuna dikkat ediniz ki, beş duyudan en az önemlisini seçmekle, Condillac şunu demek istiyor: eğer koku alma tam bir ruh yapmaya yetiyorsa, beş duyunun birleşmesi, bütün duygululuk buna haydi haydi yeter.

(2) İngiliz Cheselden'in meşhur ameliyatına işaret.

(3) Çoğu kez, ama haksız olarak, sansüalizm ve materyalizmi birbiriyle karıştırırlar. Sansüalizm, fikirlerin başlangıcına ait bir teori, entelektüel fenomenin bir açıklaması (Almanların dediği gibi *eine Erkenntnistheorie)* olduğu halde, materyalizm bir ontoloji, bir metafizik sistemidir. Şüphesiz, sansüalizm ve materyalizm birbirine sıkı bir surette bağlıdır; çünkü materyalizm zorunlu olarak sansüalisttir. Fakat bunun aksi doğru değildir.

olmakla birlikte materyalizme varıyor değildir. Düşünen bir maddenin mümkün olduğunu kabul eden Locke'den ayrılarak, dekartçı okulla beraber, birleşik (composé) olanın hissedemiyeceğini, öyleyse duyumu alanın cisimsel nitelikte olamıyacağını söylüyor. Ona göre de, bedenin hareketleri, ruh olaylarının ancak «vesile» nedenleridir. Şüphesiz, diğer taraftan Descartes'ın istediği gibi, cismin, yer kaplayan bir cevher olduğu kesin değildir. Fakat *gerçek yerkaplama olmadığı kabul edilse bile, bu, cisimlerin varlığını inkâr için yeter neden değildir.* Şu halde kendiliğinde yerkaplamanın inkârı, Condillac'a göre, Berkeley'in immateryalizmini kabul etmeyi gerektirmez. O da, cisimlerin gerçekten var olmakla beraber, kendiliklerinde, yer kaplamayabileceğini, özlerinin yerkaplamadan başka bir şey olabileceğini ve bunun sadece sübjektif bir olay, onları algılamanın bir şekli olabileceğini Leibniz'le birlikte düşünüyor. Her halde bizden başka şeyler de vardır; bu noktada şüphe imkânsızdır. Fakat bu «başka şeyin» özüne gelince, heykel bu konuda hiçbir şey bilmiyor ve biz de onun bildiğinden fazlasını bilmiyoruz. Yani o, Locke'un, kabul ettiği prensiplerin sonuçlarını da kabul eden tilmizi olarak, metafizik karşısında şüphecidir; ama, görüldüğü gibi, bu şüphecilik ne maddenin varlığına ait kesinliği, ne de Berkeley'in felsefesinin bu kelimeye verdiği anlamda materyalizmi kabul etmiyen bir şüpheciliktir. Cisimlerin gerçekliğini kabul etmekle materyalist olunuyorsa, o şüphesiz materyalisttir; ama bu hesapça Descartes da materyalisttir. Esasen papaz olması dolayısıyle açıkça zıttına gidemiyeceği Kilise ile anlaşmak hususunda onun da Descartes'ınkine benzer bir hareket tarzı vardır. Eğer insan ruhu duyulur izlenimleri alan bir kaptan başka bir şey değilse, eğer, duyumdan başka her türlü bilgi melekesinden yoksun, âdeta uzayan ve sonsuz değişen bir duyumdan ibaretse, bu, —Condillac bunu bize sezdirmek istiyor,— ruhun hakikatin kaynağı olan duyulur izlenim'e ezelden beri hapsedilmiş olduğu anlamına gelmez. Ruh ancak düşme (la chute) sonucunda bu hale gelmiştir. Belki, düşmeden önce, daha yüksek bir melekeye sahipti. Bütün söylediğimiz, şimdiki halinde artık bunun böyle olmadığıdır.

Mureaux papazının bu çekincelerini ciddiye almak güçtür.

§ 60 — Materyalizmin ilerlemesi (1)

Ampirist okulun metafiziği küçük görmesi, gerçekte, ancak düalist metafiziğe ait olup, hiçbir suretle Hobbes'un, Gassendi'nin, Demokritos'un sis-

(1) Bak. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIIIème *siècle*, §8 ve d. — L. Ducros, *Encyclopédistes*, 1906. — Fr. Picard, *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées scientifiques, philosophiques et religieuses en France depuis* 1789.

temine karşı değildir. Gitgide felsefe düalizmden yüzünü çeviriyor. Bundan sonra Berkeley'in ve Collier'in immateryalizmini kabul edebilirdi; ama, monizm içgüdüsünü tatmin eden bu sistem, olguların apaçıklığını ve ingiliz-fransız esprisinin, doğuştan realizmini karşısında buluyordu. Şu halde o, Berkeley'e rağmen, cisimlerde *ilk (primaires)* nitelikler bulunduğunu kabulde devam ediyor. Hakikatta, kokular, renkler, sesler, sıcaklık, sadece bunları algılayan süjenin duyumlarıdır ve bu şekilde bizzat eşyada ve bizim dışımızda yoktur; ama yerkaplama, nüfuz edilemezlik (impénétrabilité), şekil, hareket pekâlâ ilk, yani bir dış realitede içkin ve bizim algılamamızdan ayrı niteliklerdir ve cisimleri, maddeyi meydana getiren de bu niteliklerdir. Şu halde madde objektif realite olarak vardır ve varlığını duyumumuzdan, yani zihinden almamaktadır.

Ve yalnız cisimlerin objektif ve mutlak varlığına inanmakta devam edilmekle kalınmıyor; fakat Leibniz, dekartçı dogmayı bir tarafa bırakarak, yer kaplayan madde yerine, cansız cisimle saf ruh arasında ortalama bir tür realite ve birleştirici çizgi olan çaba-madde'yi [1] (la matière effort) koyduğundan beri, Hobbes'un: *Her cevher maddîdir,* iddiası ve maddenin düşünen süje olabileceğini söyliyen Locke'un bu hipotezi, artık daha az cüretli görünüyordu. Bu ortalama terim sayesinde, ruhu maddîleştirmek tehlikesini göze alarak, bedenin ruh üzerine gerçek ve fizik bir etkisinden söz etmekten artık korkulmuyordu. Esasen yeni felsefenin, üzerine sağlamca ve her zaman için yerleşmiş bulunduğu deney alanı, bedenin ruh üzerindeki bu etkisini ve mânevînin maddî karşısındaki bu bağımlılığını çok yüksekten ilân ediyordu; materyalizmin bundan ciddî teşvik görmemesi imkânsızdı.

Dehası, karakteri ve akıbeti Bruno'yu ve Vanini'yi hatırlatan Berkeley'in bir vatandaşı, John Toland (1670-1721), *Serena'ya mektuplar*'ında [2] ve *Pantheisticon*'unda (1710), materyalist düşüncenin sözcüsü oldu. Madde, ona göre Descartes'ın cansız, kendine özgü hayatı olmıyan ve hareketi aşkın bir tanrısal varlıktan alan «yer kaplayan cevher»i değildir: *aktif* cevher, *kuvvet enerji*'dir. Yerkaplama, nüfuz edilemezlik, faaliyet, birbirinden ayrı *üç şey* olmayıp, birbirinden farklı üç kavramdır; bunlar, bir tek ve aynı maddeyi düşünmenin üç ayrı şeklinden ibarettir [3]. Başlangıçta ve zorunlu olarak aktif olan madde, hareketini başka yerden almaz; hareket onun aslî ve

(1) Yeni fizik *enerji* diyor.

(2) *Serena'ya mektuplar* (bu, Leibniz'in dostu ve Toland'ın 1701'den 1702'ye kadar yanında kaldığı Prusya kraliçesi Sophie-Charlotte'tur), *Spinoza*'nın *çürütülmesi* ve *maddenin esaslı özelliği olarak hareket* hakkında bir yazı ile beraber (Londra, 1704). Ateşli *free-ethinker* (serbest düşünür) olan Tolland, *Christianity not mysterious* (Londra, 1696) adlı bir eserin de yazarıdır.

(3) Serena'ya mektuplar, vs., s. 230 ve d.

ayrılamaz özelliğidir; tıpkı yerkaplama ve nüfuz edilemezlik gibi. Madde kendiliğinde güç, hareket ve hayat olduğundan, onun yanında, evrensel hayatı açıklamak için bir âlem ruhu, ne de psişik hayatın kaynağı ve organize bedenin hayatî prensibi olarak bireysel bir ruh kabul etmeye artık hacet yoktur. Animist ve vitalist hipotez sadece, maddenin hareketsiz olduğu, faaliyetin ancak sahnesini ve çevresini oluşturduğu, hiçbir zaman onun kaynağı olmadığı hatâsına dayanmaktadır. Bu hatâ anlaşılınca, cevherlerin sözde ikiliği kendiliğinden ortadan kalkar. Beden, düşünemeyen bir cevher olmaktan çıkar ve nefis yahut ruh artık ancak onun fonksiyonlarından biri haline gelir. Öte yandan, Spinoza'nın kabul ettiği gibi (1), düşünce genellikle cevherde içkin olan bir şey değildir; madde, ne kadar aktif olursa olsun, kendiliğinde bilinçsizdir ve ancak beyinle bilinç kazanır (bu zaten Demokritos'un fikridir). Beyin olmadan düşünce imkânsızdır; *tat dilin bir fonksiyonu olduğu gibi, o da bu organın fonksiyonudur* (2).

Hekim ve natüralist David Hartley'in (1704-1757) eseri *Observations on man*'ın (3) sonuçları şekil bakımından daha az cüretli olmakla beraber, esasta aynıdır: beyin yoksa düşünce de yoktur. Düşünen süje bizzat beyin değildir, ruhtur; fakat bu, bedenden farklı olmakla birlikte, maddî cevherden esas itibarıyle başka bir cevher gibi düşünülemez. Beyinin düşünce üzerindeki etkisi, en iyi gözlenmiş olaydır ve madde ile ruh arasında, öz değil, derece farkı olduğunu pek açık bir biçimde kanıtlar; çünkü özce zıt cevherler arasında karşılıklı etki mümkün değildir. Maddî denilen âlem, maden kitlesinden ışığa kadar, gittikçe incelen ve spiritüelleşen bir cevherler, daha doğrusu kuvvetler merdiveni göstermiyor mu? Taşla ışık etkeni arasındaki mesafe o kadar büyüktür ki, bunlar, spiritüel şeyle maddî şey gibi, birbirine zıt gösterilmek istenir ve bununla beraber, ciddî hiçbir düşünür, ışık olaylarını fizikçinin yetkisi dışında bırakmak iddiasında bulunamaz. Işık, sonsuz derecede hafif, ince, kavranamaz olan bu şey, gene maddeden bir parçadır. Şu halde sözü geçen merdivenin ışık etkeninden daha öteye kadar uzandığını ve sonunda, en yüksek derece olarak entelektüel etkene, düşünceye, ruha vardığını niçin kabul etmemeli? Entelektüel etken ki, hareketlilik ve incelik bakımından ışık taştan ve odundan ne kadar uzaksa, o da ışıktan o kadar uzak olduğu halde *yine de* onunla aynı özdendir, yani maddîdir.

Duyumun merkezi ve iradî hareketin kaynağı, beynin ilik cevheri ve asıl iliktir. Bu cevherin her değişikliğine bizim psişik hayatımızın bir değişikliği karşılık olur. Ruhun değişikliklerine karşılık olan beyin ve sinir cevherinin

---

(1) *Deus est res cogitans* (Tanrı düşünen varlıktır) [*Eth.*, II, Öner. 2].

(2) *Pantheisticon*, s. 15.

(3) *Observations on man, his frame, his duty and his expectations*, Londra, 1749.

bu değişiklikleri, dış uyarıların meydana getirdiği ve duyan sinirler boyunca beyinin merkez kısımlarına kadar giden ve bir çeşit ürperme olan titreşimlerden ibarettir. Duyularımızla görebildiğimiz ve deneye giren sinir cevheri, büyük bir ihtimalle, elektriğin (1) ve ışık etkeninin aynı olabilecek çok hareketli bir akışkanı içerir. Duyumlarımızı belirleyen, bu akışkanın veya esîrin titreşimleridir. Bu titreşimler birkaç kez tekrarlanınca bazı *izler* bırakırlar; bu izler bizim *fikir*lerimizdir. Spiritüel hayatımız baştan aşağı bu fikirlerin *çağrışmasına* dayanır; bu çağrışma da duyumların, yani esîrin veya sinir akışkanının çağrışmasına dayanır. Şüphesiz, bu titreşimler henüz duyum değildir; bunlar bedene etki ederler, duyumlar ruha etki ederler; onlar fizyolojinin alanına girerler, duyumlarsa psikolojinin alanına aittirler; ama bir kısmının diğerlerinin sonuçları olması, itiraz kabul etmez bir biçimde, maddî cevherle düşünen cevherin aynılığını değilse bile benzerliğini kanıtlar.

Aynı zamanda ilâhiyatçı, filozof ve natüralist olan ve oksijen gazını (2) bulan Joseph Priestley (1733-1804) *Disquisitions relating to matter and spirit* (3) adlı eserinde, bunlara yeni bazı kanıtlar katarak, ruhun cisimselliği lehindeki eski ve yeni seleflerinin kanıtlarını özetliyor.

1. Eğer ruh yer kaplamayan bir cevherse, bu gerçekte mekânda olmamasındandır, çünkü mekânda olmak, ne kadar küçük olursa olsun, onun bir kısmını kaplamaktır; şu halde ruh bedende değildir; bu, dekartçı spiritüalizmin zorunlu olarak vardığı saçma sonuçtur.

2. *Principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (prensipler mecburiyet olmadan çoğaltılmamalıdır): oysa, düşünce için, psişik olaylarla apaçık benzerlikler gösteren ışık olayını, elektrik olayını, vb., açıklamak üzere bilimin kullandığı prensiplerden tamamıyle ayrı ve yeni bir prensip kabul etmekte hiçbir zorunluluk yoktur.

3. Ruhun gelişmesi, tamamıyle bağlı olduğu bedenin gelişmesine her noktada paraleldir.

4. Duyum tarafından bize verilmemiş olan, yani başlangıcı cisimsel olmıyan bir tek fikrimiz yoktur.

5. Maddî şeyler hakındaki fikirlerimiz, örneğin ağaç fikri, objeleri gibi kısımlara ayrılır: şu halde bölünemez ve mutlak olarak bir olan bir ruhta bu fikirler nasıl bulunabilirler?

6. Ruh büyür ve küçülür; mutlak olarak basit, bir, kısımları olmıyan var-

(1) Du Bois-Reymond, *Unters, en über tierische Elektrizität*'inde bu aynılık sonucuna varıyor (Berlin, 1848-60). Elektrik, sıcaklık ve ışık etkenlerine gelince, bu aynılık ondan sonra, Helmholtz'un bir öğrencisi, genç yaşında 1 ocak 1894'te Bonn'da ölen Heinrich Hertz tarafından kanıtlanmıştır.

(2) Bunun havayı oluşturan elemanlardan biri olduğunu anlıyan Lavoisier, ona bu adı vermiştir.

(3) Londra, 1777.

lık nasıl büyüyebilir, değişebilir, azalabilir?

7. Eğer insanın maddî olmıyan bir ruhu varsa, duyan, algılayan, hatırlıyan, birleştiren, hüküm veren hayvanın da niçin böyle bir ruhu olmasın?

8. Eğer ruh ayrı olarak duyabilir, düşünebilir, hareket edebilirse, beden neye yarar ve niçin ruh onunla birleşmiş bulunuyor?

9. Spiritüalizm yer kaplayanın düşünemiyeceğini iddia ediyor; fakat, insan ruhunda olduğu gibi yer kaplamayan bir özün, basit bir matematik noktanın, sonsuz bir fikirler, duygular, iradeler çokluğunu içermesi aklın daha az kabul edeceği bir şey değil midir? Ruh, yansıttığı evren kadar çok taraflı bir realitedir.

10. İradeyi motifler, nedenler, kanıtlar belirler; şu halde, spiritüalizm itiraz olarak diyor, eğer ruh maddî ise, bu, maddenin motifler, nedenler, kanıtlarla harekete geldiğini söylemek olur! — Fakat materyalizmin düşünme melekesi atfettiği madde, bu ad altında ilk önce düşünülmek istenen hareketsiz ve kaba kitle değil, ancak görünüşleriyle bildiğimiz, ama yerkaplamanın, nüfuz edilemezliğin, hareketin olduğu gibi, entelektüel fenomenlerin de desteği olduğunu iddia ettiğimiz bu gizli etkendir, esîrdir. Ve esasen, spiritüalistlere cevap olarak denebilir ki, eğer «nedenlerin kendisini etkilediği madde» onların garibine gidiyorsa, (duyum ve algı olayında olduğu gibi) onların «yer kaplayan cevherin etkilediği basit cevherleri» materyalist düşünür için daha az garip değildir.

11. Eğer ruh, diyor spiritüalizm, parçalardan, atomlardan oluşmakta (yahut bugün denildiği gibi, beyin kabuğundaki esmer cevherin canlı hücrelerinin toplamı) ise, kendi kendini nasıl bir birlik olarak duyabilir? *Ben*'in bilincine nasıl varabilir? Bu duygu, kendi kendine *ben* diyen bu birliğin algısı, ancak hakikî bir bireyde monad veya atom olan bir birlikte düşünülebilir; bir monadlar, bireyler *toplam*'ında değil, sinir sisteminin totalitesinde değil; çünkü bir toplam, bir totalite, yalnız kısımları *gerçekten* var olan bir fikirden, bir zihnî varlıktan ibarettir; şu halde sinir bütününü oluşturan monadların herbiri, kendi hesabına ve ayrı ayrı, kendini birlikler, «ben»ler olarak duyabilir; sinir sistemi, bütün, bunu hiçbir suretle başaramaz; bu kanıt, Priestley bunu gizlemiyor, kuvvetlidir; spiritüalizmin onun aleyhine ileri sürebileceği en kuvvetlisi ve, aslında en ciddîsidir [1]. *Bir* nasıl çoktan çıkabilir? O, bunu açıklayamıyacağını itiraf ediyor; fakat, eğer güçlük gerçekse, aynı derecede spiritüalizm için de mevcuttur. Gerçekten, psikolojik bilinç, birliğe

(1) *Materyalismin tarihi* adlı eserinde, burada haklı olarak bu sistemin Akhylleus'un topuğunu (en zayıf noktasını) gören Albert Lange de bu fikirdedir.

indirgenmiş çokluktan, yahut çokluktan çıkan birlikten, veya bir kelime ile, onların sentezinden, yani esrarlı, açıklanamamış bir olgudan başka şey değildir. Spiritüalizmin bir fikirler, duygular, iradeler çokluğunun ben'in birliğini nasıl oluşturabileceğini bize söylemekteki güçsüzlüğü, materyalizmin bir atomlar kalabalığının nasıl bir birlik teşkiline vardığını açıklamaktaki güçsüzlüğü kadar olduğundan, açıklık bakımından, materyalizmin düşmanından kıskanacağı hiçbir şey yoktur.

12. Gene itiraz olarak ruhun bedenle savaştığı, bedenin yabancı bir itmeye ihtiyacı olduğu halde, onun kendiliğinden bir faaliyet prensibi olduğu, yalnız bedenin yorulduğu ve ruhun hiçbir zaman yorulmadığı, nihayet, eğer insan ruhu maddî ise, Tanrı'nın da sırf ruh olmaktan çıkacağı söyleniyor. Priestley, ruhun çeşitli eğilimleri arasında da savaş olduğu, ama buna bakarak spiritüalizmin bu eğilimlerden herbirinin bir prensibi veya ayrı bir desteği olduğu sonucunu çıkarmayı düşünmediği; Leibniz'den önce sanıldığı gibi, cismin hareketsiz olmadığı ve «çabasız cevher bulunmadığı»; düşüncenin, yeniden güç kazanmak için uykuya ihtiyacı olan beyni yorduğu, bitirdiği; nihayet Tanrı'ya gelince, sonlu varlığa bakarak sonsuz varlık hakkında sonuç çıkarılamıyacağı, kaldı ki Tanrı'nın «cismanîliğinin», karşıt doktrine oranla, onun her yerde hazır olması dogmasıyle daha iyi uyuştuğu cevabını veriyor.

Priestley İncil'i tanık tutuyor ve sistemini hıristiyanlıkla ve hattâ calvinist ortodokslukla (1) birleştirebileceğini sanıyorsa da, fransız dilindeki materyalizm bu vehimleri paylaşmaktan uzaktır. Voltaire'in okuyuculara bildirdiği *Testament de Jean Meslier*'de (2) bile, Toland'ın bütün cüretlerini buluyoruz. Fransa'da ilk kez açıkça materyalizmi ilân edenlerden biri olan hekim Julien Offroy de la Mettrie'nin (3) (1709-1751) yazıları için de aynı şeyi söyliyebiliriz. Garip şey, spiritüalizm düşmanlarının bu önderi, Toland'dan değil, fakat Fransız spiritüalizminin kendi şefi saydığı kimseden, Descartes'tan gelmektedir. Çünkü Descartes yalnız *Meditation*'ların ve iki cevher teorisinin değil, aynı zamanda *Des passions de l'âme*'ın yazarı, modern me-

(1) Gerçekten Priestley'in sistemiyle, Reform dininin dogması arasında bir birleştirici çizgi vardır: onların *indeterminizm*'e olan ortak muhalefetinden söz etmek istiyoruz. İndeterminist ve pelagusçu katoliklik, materyalizmle bu türlü hiçbir temas noktası göstermemektedir.

(2) Champagne'da Etrépigny papazı, 1733'de öldü. — *Testament de J. Meslier*. Önsöz ve hayatına ait bir girişle 3 c. halinde R. Charles tarafından yayımlanmıştır. Amst., 1865.

(3) *Histoire naturelle de l'âme*, La Haye (Paris), 1745. *L'Homme Machine*, Leyde, 1748. — *L'Homme plante*, Paris, 1748. — La Mettrie'nin *Eserleri*, Londra (Berlin), 1751.

kanizmin yaratıcısıdır. Descartes yalnız Tanrı'nın varlığını ve ruhun mâneviliğini (spiritualité) kanıtlamakla kalmamış [1], aynı zamanda *RUHUN YARDIMI OLMADAN bütün organların, duyuların objeleri ve ruhlar tarafından nasıl hareket ettirilebileceğini* [2], ruhun merkezinin kozalaksı bezde olduğunu, belleğin beyindeki izlere bağlı bulunduğunu, hayvanın bir makine olduğunu ve onda gördüğümüz entelektüel fenomenlerin mekanik olarak açıklanabileceklerini ve açıklanmaları gerektiğini de göstermiştir. Şu halde Descartes'ın makine hayvanından makine insana geçmek için ancak bir adım atmak yeter ve bunu da La Mettrie yapmıştır. Eğer hayvan maddî olmayan bir ruhun yardımı olmadan ve sadece sinir ve beyin yapısı dolayısıyle duyuyor, algılıyor, hatırlıyor ve hattâ hüküm veriyorsa, duyarlılığı, iradesi, zekâsı, hayvanın bunlara karşılık fonksiyonlarından daha yüksek fonksiyonlardan başka bir şey olmıyan insana bir ruh izafe etmeye sebep yoktur. İnsan evrensel tabiat içinde bir istisna, ayrı ve imtiyazlı bir sınıf değildir. Tabiatın kanunları herkes için aynıdır. Bu bakımdan insanla, hayvan, bitki, maden arasında hiç fark yoktur. İnsan bir makine, ama hayvandan daha karmaşık bir makinedir: «Onunla maymun ve zeki hayvanlar arasındaki nispet, Huygens'in gezegen pandülü ile Julien Leroy'nın bir saati arasındaki nispet gibidir».

Bu mükemmelleşmiş hayvan ne gökten düşmüş, ne de tam olarak toprağın bağrından çıkmıştır; o, tabiatüstü bir yaratanın eseri, bir fikrin gerçekleşmesi değildir; başlangıcını, en ilkel organizmalardan, derece derece, gittikçe daha yüksek organizmalar çıkaran tabiî bir *evrim*'e borçludur. Başka hayvan ve bitki türleri gibi, insan türü de birdenbire meydana gelmemiş, fakat bugün gördüğümüz şekliyle, yavaş yavaş, derece derece, hayvanlıktan çıkmıştır. Eski feslefeye yabancı olmıyan evrim ve şekil değiştirme fikri [3], farklı şekiller altında, fakat tamamıyle kendi bilincinde olarak, Lamarck'ın, Darwin'in müjdecileri olan Denis Diderot'nun [4] *Pensées sur l'interpétation de*

---

(1) Bu «hatâlar», La Mettrie'nin gözünde «ilâhiyatçılara mekanizm zehirini yutturmaya yarıyan bir üslûp hilesinden başka bir şey değildir. Descartes'ın büyük keşfi, makine hayvandır».

(2) *Passions de l'âme*, I, art. 16.

(3) Paris'te 1713'te doğdu, 1784'te öldü. *Encylopédie'nin (Dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot*, Paris, 1751-1763) kurucusu. — En önemli felsefî yazıları şunlardır; *Pensées sur l'interprétation de la nature* (Paris, 1754), uzun zaman basılmamış olarak kalan *Rêve de d'Alembert, Lettres sur les aveugles, Elements de physiologie*. Assézat, ilk basımlarla karşılaştırarak, Diderot'nun çeşitli zamanlarda yayımlanmış olan ve Hermitage kütüphanesinde basılmamış olarak kalan el yazılarını içeren *Toplu eserleri*'ni *(Oeuvres complètes)* bastırmıştır (Paris, 1875).

la nature'ünde, Robinet'nin [1] *De la Nature*'ünde, Charles de Bonnet'nin [2] *Palingénésie philosophique*'inde yeniden görünüyor. Durmıyan bir mayalanma, sürekli bir cevher alışverişi, hayatın durmadan akışı, işte Diderot'ya göre evrensel varlık budur. Hiçbir şey kalmaz, her şey, *bireyler gibi türler* de değişir. Hayvanlar her zaman şimdi gördüğümüz gibi değillerdi. Hayvanlar ve bitkiler âleminde bir birey var olmıya başladığı, büyüdüğü, var olmakta devam ettiği, ihtiyarladığı ve öldüğü gibi, bu bütün türlerde de böyle değil midir? Türler arasında yakınlık olduğu gibi, âlemler arasında da yakınlık ve belki de aynılık vardır. Örneğin hayvanla bitki arasındaki sınırları çizmek kabil olacak mıdır? Hayvanın ve bitkinin tanımı aynıdır. Üç âlemden bahsediliyor; oysa bunlardan biri diğerinden çıkabilir ve hayvan ve bitki âlemleri, *homojen olmıyan maddeden gelebilir*. Esasen evrim tamamıyle mekaniktir. Madde, beş ya da altı esaslı özelliğiyle, ölü ve canlı kuvvet, uzunluk, genişlik, derinlik, nüfuz edilemezlik ve *âtıl molekülde potansiyel olarak bulunan duyarlılık* ile âlemi açıklamaya yeter. Sadece arizî olayların bulunduğu yerde, *niyetler* aramaya kalkışılmasın. Spiritüalistler şöyle diyorlar: insana, gayesel nedenlerin bu canlı kanıtına bakınız. Neden bahsediyorlar? Gerçek insandan mı yoksa ideal insandan mı? Bu, gerçek insan olamaz; çünkü yeryüzünde tamamıyle oluşmuş, tamamıyle sağlıklı bir insan yoktur. İnsan türü, az çok biçimsiz, az çok hasta bireyler yığınından başka bir şey değildir. Şimdi, bundan, sözde yaratanın lehine olmak üzere, ne gibi bir övgü çıkarılabilir? Burada hatıra gelecek olan övgü değil, savunmadır. Ve bir tek hayvan, bir tek bitki, bir tek maden yoktur ki, insan hakkında şimdi söylenilmiş olanlar, bunlar hakkında da aynıyle söylenilmesin. Domuz yavrusunun çatal gibi ayaklarında parmakların kısımlara ayrılmış olması neye yarar? Erkekte memeler neye yarar?.. Şimdiki âlem, geçmişteki ve gelecekteki gerçek ve mümkün milyonlarca âlem için bir gün süren bir şeydir, nasıl ki insanın aynı günde doğduğunu ve öldüğünü gördüğü Hypanis böceği, insan için böyledir. Bir âlemin günü daha uzundur, işte bu kadar.

Hobbes ve Mandeville gibi, egoizmi ve kişisel çıkarı hareketlerimizin hakikî ve biricik sâiki sayan Helvetius'da [3] zarif bir şüpheci nüans taşıyan düşüncesiyle —kendisi için avantajlı bir biçimde— çevresinden ayrılarak

(1) 1723-1789. — *De la Nature*, 4 c. in-8, Amsterdam, 1663-68.

(2) Cenevreli, 1720-1793. — *La palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, Cenevre, 1769.

(3) Claude-Adrien, 1715-1771. — *De l'esprit*, Paris, 1758 (isimsiz). — *De l'homme, de ses facultés et de son éducation*, Londra (Amst), 1772, (isimsiz). — *Les progrés de la raison dans la recherche de la vérité*, Londra, 1775. — *Oeuvres complètes (Toplu eserleri)*, Amst., 1776; Deux-Ponts, 1784; Paris, 1794-1796 (bu son basım 10 c. in-12 oluşturmaktadır).

eleştiriciliğe (criticisme) yaklaştıran matematikçi d'Alembert'de [1]; tarihin, insan davranışlarının zorunluluğuna ve devamlı ilerleme kanununa dayanan bir pozitif felsefesini tasarlıyan iktisatçı Turgot [2] ve Condorcet'de [3]; Mirabaud takma adı altında 1770'de Londra'da yayımlanan *Système de la nature*'ü, ontolojik ve psikolojik materyalizmin tam bir teorisi olan baron d'Holbach'da [4] da âlem ve insan hakkında aynı anlayış görülür. Madde ve hareket, bu iki kelime her şeyi özetler. Madde ve hareketin ne başı ne sonu vardır. Evreni Tanrı ve tesadüf değil, fakat değişmez ve zorunlu kanunlar yönetir. Bu kanunlar, onları değiştirmeye muktedir şahsî bir kuvvete bağlı değillerdir; diğer taraftan bunlar kör bir zorunluluk, eşyanın üzerinde dolaşan bir Fatum, onlara dışardan kendini kabul ettiren bir boyunduruk da değillerdir; eşyanın özelliklerinden, öz tabiatlarının ifadesinden başka bir şey değillerdir. Evren ne Duns Scotus'un düşündüğü şekilde bir mutlak kırallık, ne de Leibniz'in düşündüğü şekilde bir meşrutî kırallık olmayıp bir cumhuriyettir. Teizm, bilimin anadan doğma düşmanıdır. Panteizm, utangaç bir teizm yahut kılığını değiştirmiş bir teizmden ibarettir. Mekanizm her şeyi açıklamaya yeter. Tabiat gayelilik tanımaz. Göz görmek *için*, ayak yürümek *için*, yapılmış değildir; fakat görme ve yürüme, atomların belli şekilde toplanmalarının sonuçlarıdır; eğer başka türlü toplansalardı, başka olayları meydana getirirlerdi. Sinir cevherinden ayrı ruh yoktur. Düşünce beynin bir fonksionudur. Yalnız madde ölmezdir, birey değil. İndeterministlerin özgür iradesi, evrensel düzenin inkârıdır. İki eşya düzeni ve iki kanun dizisi —fizik kanunlar ve ahlâkî kanunlar— yoktur; fakat, bütün kısımlarında ve her devirde aynı zorunluluklara bağlı bulunan bir ve bölünmez bir evren vardır.

Nihayet, Devrim'den hemen sonra, hekim Cabanis (1757-1808), *Considérations générales sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales* [5] adlı eserinde, psikolojik materyalizmin prensiplerini, görülmemiş bir açık sözlülük ve dil pekliğiyle ifade etmiştir. Bedenle ruh arasında yalnız en sıkı bağlantı bulunmakla kalmaz; bunlar bir ve aynı şeydir. Ruh, kendi kendini duyan bedendir. Bu, duyan, düşünen ve istiyen bedendir, maddedir. Fizyoloji ve psikoloji bir tek ve aynı bilimdir. Sinirler bütün insandır. Mide hazım yapmaya,

(1) 1717-1783; *Encyclopédie*'nin birlikte kurucusu (co-fondateur) ve büyük bir usta-lık eseri olan *Discours préliminaire'in (Başlangıç konuşması)*yazarı. — *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Paris, 1752.

(2) *Discours sur les progrés de l'esprit humain;* vb.

(3) *Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain* (ölümünden sonra yayımlanan eser).

(4) 1723-1789.

(5) *Mémoires de l'Institut*'de, yıl IV ve yıl VI. (1796 ve 1798); yeni baskı, Paris, 1802.

karaciğer safra akıtmaya yaradığı gibi, beyin de düşünmeye yarar. Mideye giden gıdalar bu organı harekete getirdiği gibi, beyne giren izlenimler de beyni harekete getirirler. Midenin fonksiyonu eritmek ve kan haline getirmek için gelen gıdalar üzerine etki etmek olduğu gibi, beynin kendine özgü fonksiyonu, her özel izlenimin bir hayalini meydana getirmek, fikirler ve hükümler oluşturmak üzere bu hayalleri birleştirmek ve birbiriyle karşılaştırmaktır. Entelektüel ve ahlâkî fenomenler, *bütün diğerleri gibi,* maddenin özelliklerinin ve varlıkları idare eden kanunların zorunlu sonuçlarıdır (1).

Bu son kelimeler, ölçülü veya aşırı, dogmatik veya şüpheci, hukukçu ve edebiyatçı yahut natüralist ve hekim olan *filozofların,* üzerinde birleştikleri alanı göstermektedir. Montesquieu, Tanrı'nın bile kendine özgü kanunları olduğunu söylemekle, aslında onu, mutlak şahsî kudret olarak, inkâr etmekten başka bir şey yapmıyor. Onun Tanrısı, kanunlar denilen bu *zorunlu ilişkilerin* kendisinden geldiği *eşyanın tabiatı*'dır (2). Voltaire deisttir; ama Locke'la beraber, maddenin düşünebileceğini kabul eder. Jean-Jacques Rousseau kendi tarzında spiritüalisttir; ama onun Tanrısı da, aslında, *kendinden yüz çevirdiğimiz ve kendisine dönmemiz gereken tabiat*'tır. (3). Alman edebiyatının başta gelenleri, Lessing, Herder, Gœthe, en yüksek idealizme, materyalist değilse bile, bu aynı natüralist ve monist eğilimi katıyorlar. Bu kadar farklı düşünürleri birbirleriyle birleştiren şey, mânevi ve özgür

---

(1) Gall, Spurzheim ve Broussais'nin *frenoloji (phrénologie)* adı altında tanınan zihin veya beyin fizyolojileri, Cabanis'in sistemine sıkı bir surette bağlıdır.

(2) 1689-1755. — *De l'espril des lois,* k. I, b. 1: Kanunlar, en geniş anlamda eşyanın tabiatından çıkan zorunlu ilişkilerdir ve bu anlamda bütün varlıkların kanunları vardır: tanrısal varlığın kendi kanunları vardır, vs.

(3) 1712-1778. — *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Paris, 1753. — *Le contrat social,* 1762. — *Emile ou de l'éducation,* 1762. — *Cenevre vatandaşı (citoyen de Genève)* her ne kadar soyut bilimin şâhikaları arasında bulunmuyorsa da, buna karşı ve, Voltaire'den farklı olarak, başta gelen yenilik getiricilerdendir. Kudretli bir biçimde ahlâkî ve sosyal fikirlere hareket vermiştir. Dış otoriteye ve akla *duyguyu,* medeniyete ve onun sefaletlerine *tabiatı,* tahammül edemediği topluma *bireyi* ve onun elinden alınamıyan haklarını karşı koyarak, herkesten fazla geleceğin siyasî ve sosyal sarsıntılarına başlangıç oluyor. Devrim politikası ve edebiyatı, tam anlamıyle edebiyat (wertherizm, duygusalcılık, romantizm) ve yüzyılının filantropik ve pedagojik hareketi (Hamann, Basedow, Campe, Pestalozzi, Grégoire Girard) üzerine yaptığı kesin etkiden başka, felsefenin kendisi de geniş ölçüde onun etkisi altında kalmıştır (Kant ve onun «bağımsız ben»i [moi autonome], Jacobi ve iç duygu felsefesi, Adam Smith ve sempati ahlâkı, Schopenhauer ve etik prensibi). Sonuç olarak Voltaire'in eseri daha göz kamaştırıcı, Rousseau'nun eseri daha güçlü ve özellikle daha süreklidir.

cevher adı altında, tabiatın kanunlarına boyun eğmiyen bir eşya düzeni, bir tür sınıf ve imtiyazlı aristokrasi yaratan Descartes'in düalizmine karşı, açık veya gizli muhalefetleridir. Tabiatın kanunu karşısında eşitlik ve —ne duyulara dayanan gözlemin ne düşüncenin kurmayı başarabildiği bir kayıtsız özgürlük bulunmadığına göre— en yüksek Varlık bile istisna edilmeksizin *her şey* için determinizm: işte filozofların ortak düsturu ki, 1789, bunu Devrim'in düsturu yapacaktır.

§ 61 — Hume

İdealistler dogmatik olarak, cisim yoktur diyorlardı; materyalistler dogmatik olarak, spiritüel cevher yoktur diye iddia ediyorlardı. Aynı zamanda derin düşünür [1] ve İngiltere'nin klasik tarihçisi [2] İskoçya'lı David Hume (1711-1776), her iki tarafa karşı Protagoras'ın ve Locke'un şüphesini ileri sürüyor: insan zihni ontolojik problemi çözebilme yeteneğine sahip midir? Eşyanın iç özü ve ilk nedenlerinin bilimi sayılan metafizik mümkün müdür? Taklit edilemez incelik ve açıklık şaheseri olan *Essays*'lerinde, Yeniçağ felsefesi, İngiliz ampirizminin çizdiği yola giriyor. İçinde çalıştığı şartları, metafizik fikirlerin başlangıcını, yetkisinin sınırlarını anlamak için kendi üzerine katlanıyor. Açıkça eleştiricilik (criticisme) ve pozitivizm oluyor.

Eski metafizik yerine, yani eşyanın özünün sözde bilimi yerine, *sığ zihinleri karanlıklarıyle doldurarak önemli ve felsefî bir tavır takınan, hurafe ve çetrefil dil karması olan boş bilim yerine* [3], Hume'a göre *eleştiriyi* koymak gerekir. Başka bir deyişle, *insan zihninin özünü ciddî bir şekilde incelememiz* ve melekelerinin tam bir analizini yaparak, eski metafiziğin uğraşmak iddiasında bulunduğu soyut ve aşkın konulara varmak kabiliyetinde ol-

(1) *Treatise on human nature*, Londra, 1739. — *Inquiry concerning human understanding*, Londra, 1748. — *Essays and treatises on several subjects*, 1749. — M. D. Hume'un *Felsefî eserleri*, ingilizceden çev. 6 cilt, Londra, 1764. — Aynı eserler (ingilizce metin) Edimburg'da 1827 ve 1836, ve Londra'da 1856 ve 1870, yeniden basılmışlardır. — Th. Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie*, çev. Compayré tarafından, Paris, 1880. — *Compayré, La philosophie de D. Hume*, 1875. — Knight, *Hume*, 1886.

(2) *History of England from the invasion of Julius Caesar, etc.*, Londra, 1754-63, 6 c. — Hume'un tarihî eseri, yüzyılı üzerinde, felsefî çalışmalarından çok daha derin bir izlenim bırakmıştı ve kendisi de bunda hayatının en büyük şerefini görüyor (bak. *Letters of David Hume to William Strahan*, Now first edited by G. Birkbeck Hill, Oxf., 1888). Bugün, aksine, Robertson'un ve Gibbon'un rakibinden ziyade kamuoyunda Kant'ın mânevî babası kıymet almaktadır.

(3) *Oeuvres philosophiques* (fr. çev.), c. I, s. 12.

madığına inanmamız gerekir. Bu, bundan sonra rahat yaşamak için yorgunluğuna katlanmak gereken bir iştir: *yanlış metafiziğe aldanmamak için, doğrusu üzerinde özenle işlemek gerektir.*

Her ne kadar eleştiri ontolojiden daha alçak gönüllü ise de, zihnin çeşitli işlemlerini tanımak, onları birbirinden ayırmasını bilmek, bazı sınıflar altında toplamak ve bunlar araştırmalarımıza konu olunca, orada hâkim olan görünür düzensizliği düzeltmek de gene çok değer verilmesi gereken bir bilimdir. Bu bilimin metafizik karşısında, kesinliğe varmak gibi büyük bir üstünlüğü vardır; çünkü, *aynı zamanda her düşünceyi ve her ahlâkı yıkacak olan bir şüpheciliğe düşmeden, bunun hayalî olmasından şüphe edemeyiz* (1). *Bu şekilde anlaşılan felsefeden vazgeçmekte, en cüretli teorilere kendimizi koyuvermekten daha çok tedbirsizlik, acelecilik ve hattâ dogmatizm vardır* (2). Hakikî gezegenler sistemini bize çizmek, bu uzak cisimlerin durumlarını ve uydukları düzeni belirlemek için bir bilginin sarfettiği zamanın yerinde kullanılmış olduğunu kabul ederiz: müdrikemizin bölgelerini göstermeyi ve bizi bu kadar yakından ilgilendiren şeyleri tasvir etmeyi başaran kimselere haydi haydi daha çok değer vermemiz gerekir. Gezegen hareketlerinin kanunlarını belirlemeyi başarmış bulunuyoruz: zihnin işleyişine ve müdrikenin melekelerine ait araştırmalarda başarıya ulaşılacağından niçin umudumuzu kesmek gereksin? Bütün sorun, bu araştırmaları sürekli bir çalışma ve keskin bir dikkatle yapmaktır (3).

Buna benzer bir sıra iddialara dayanan (4) bu kesin sözlerden şu sonuç çıkar ki, Hume, her ne kadar kendisine şüpheci demekten hoşlanıyorsa da ve dogmatik metafiziğe karşı gerçekten şüpheci ise de, felsefesi gerçekte sadece eleştiriciliktir (criticisme). Onun düşüncesine göre, felsefeden, hattâ metafizikten vazgeçmek söz konusu olmayıp, bu bilime başka bir yön ve başka bir konu vermek, onu sonu gelmiyen teorilerden çevirmek ve deneyin sağlam ve pozitif alanı üzerinde kurmak lâzımdır (5). Mutlak şüpheci olsa idi, Hume, Immanuel Kant'ı meydana getiremezdi. İmdi bu iki düşünürün elde ettikleri sonuçlar arasında ne kadar fark olursa olsun, şüphe yoktur ki teorik felsefelerinin ruhu, araştırmalarının ana fikri, birinin ve ötekinin varmak istedikleri hedef tamamiyle aynıdır: bu zihniyet, eleştiri zihniyetidir; bu hedef pozitif bilgidir. Eleştiriciliği kurmuş olmak şerefinin yalnız Kant'a ait olduğunu söylemek, İngiliz felsefesinin incelenmesinin gittikçe çürütmekte olduğu bir hatâdır.

(1) *Aynı eser*, I, s. 14.
(2) S. 18.
(3) S. 16-17.
(4) S. 51, 81, 83.
(5) S. 85.

Hume'un insan müdrikesi hakkında araştırmalarının sonucu kısaca şudur:

Bütün algılarımız iki sınıfa ayrılır: *fikirler* yahut *düşünceler* ve *izlenimler*. Fikirler, ruhun, duyumları üzerine katlandığı vakit duyduğu en az şiddetli algılardır; algılar terimi altında Hume, işitme, görme, dokunma algıları gibi belli bir şiddet derecesine sahip algıları anlıyor ve bunlara sevgi, nefret, arzu, istek'i (la volition) de katıyor (1). İlk bakışta, diyor, hiçbir şey düşünce kadar özgür görünmez; ama daha olgun bir inceleme, onun çok dar sınırlara sıkışmış olduğunu ve duyuların ve algıların kendisine verdiği malzemeyi kompoze etmekten, bunların yerini değiştirmekten, bunları çoğaltmak ya da azaltmaktan başka bir şey yapmadığını bize gösterir. *Düşüncelerimizin kumaşı tamamıyle dış duyulardan yahut iç duygudan alınmıştır; ruhun fonksiyonu bunları sıraya koymak ve birleştirmekten ibarettir* (2), *yahut başka deyişle, fikirler izlenimlerin kopyalarıdır ve gücünü kaybetmiş her algı, daha şiddetli bir algının zayıflamasıdır*. Bizzat Tanrı fikri, ruhun işlemleri üzerinde düşünmek ve kendimizde gördüğümüz bilgelik ve iyilik etme sıfatlarına sınırsız bir genişlik vermek sonucunda bizde doğar. Bu inceleme istenildiği kadar ileri götürülsün, fikrin daima ona karşılık olan bir algıdan geldiği görülecektir. Anadan doğma körde renk kavramı, sağırda ses kavramı yoktur (3). Esasen, duyumlarla karşılaştırılınca, bütün fikirlerde karanlık bir şey olduğu görülür (4).

Bütün fikirlerimizin duyumdan çıktığını gösterdikten sonra, Hume bunların belli bir sıraya göre birbirlerini izlediklerini ve onlar arasında belli bir bağ olduğunu görüyor. Bu sıra, bu bağ, fikirlerimizin, kendilerine tâbi olarak birbirlerini takip ettikleri, toplandıkları, birbirleriyle bağlandıkları bazı prensipleri gerektirir. Bunlar da: *benzeyiş, zaman veya mekânda yakınlık* ve *nedensellik*'ten ibarettir. Burada ortaya çıkan sorun, bu prensiplerin, özellikle hepsinin en önemlisi olan nedenselliğin, idealizmin iddia ettiği gibi, *a priori*, doğuştan, her türlü izlenimden önce mi, yoksa bunların da, sansüalizmin bu kelimeye verdiği anlama göre, fikirler, yani gücünü kaybetmiş duyumlar, kendilerine karşılık olan izlenimlerin kopyaları mı olduğunu bilmektir. İlk çözüm biçimi Kant'ınki olacaktır, ikincisi Hume'unkidir.

---

(1) S. 21.

(2) S. 22. Bu şimdiden, kelimesi kelimesine, Kant'ın doktrinleridir; yalnız o buna, bu sıraya koymanın ve birleştirmenin, düşüncede içkin *a priori* formlara göre yapıldığını ilâve edecektir. Hume da bunların bazı prensiplere göre yapıldığını kabul eder; ama, mutlak sansüalist olduğundan, bu prensipleri de duyumdan, deneyden ve alışkanlıktan çıkarır.

(3) S. 23.

(4) S. 26.

Onun eleştirisinin bütün çabası nedensellik, kuvvet, enerji, zorunlu bağlılık fikri ve bunun kaynağının açıklanması üzerinde toplanmaktadır. Bu fikir, bütün diğerleri gibi, duyumdan çıkmaktadır. Bir başka yuvarlağın çarptığı bir bilârdo yuvarlağının da hareket ettiğini ve filan yönde gittiğini bize gösteren deneydir. Ne onun hareket edeceğini, ne de bu hareketin yönünü *a priori* olarak bilebiliriz. Neden dediğimiz şeyle sonuç dediğimiz şey arasında hiçbir zaman *a priori* olarak bilinebilen zorunlu bir ilişki yoktur; neden ve sonuç tamamıyle birbirinden farklıdır ve hiçbir zaman birarada bulunmazlar. Şu halde en derin bir inceleme bile, bir sonucu, onun nedeni olduğu iddia edilen şeyde görmemize imkân vermez ve deneyin, şu sonucun şu nedeni takip ettiğini gösterdiği bütün hallerde, müdrikemiz bunun kadar tabiî birçok sonuçlar tasarlar [1]. Gerek neden olmak sıfatıyle, gerek sonuç olmak sıfatıyle, deneyin yardımı olmadan olayları belirleyebileceğimiz hiçbir hal yoktur. Bir kelimeyle, neden fikri, bütün fikirlerimizin duyumdan geldiğini söyliyen kuralın dışında kalmamaktadır.

Şimdi bunun duyumdan nasıl geldiğini, kendisinden çıktığı izlenimin hangisi olduğunu bilmek kalıyor.

Önce şuna işaret edelim ki —ve bu, sansüalist açıklama için Hume'un tamamıyle farkında olduğu bir güçlüktür— kudret, enerji, güç, zorunlu bağlılık denilen şey, hiçbir zaman doğrudan doğruya algılanmamıştır. Eşya devamlı bir kovalama içinde birbirini takip etmektedir ve bizim bütün gördüğümüz budur: kudret, tekmil makineyi hareket ettiren güç, bize kendini göstermemektedir. Görmüş olduğumuz için biliriz ki, sıcaklık, alevin kendisinden ayrılmaz arkadaşıdır; onları birbirine bağlıyan şeyi ne tahmin, ne de hattâ tasavvur edebiliriz. Bu fikri bize dış şeyler vermiyorsa, o acaba ruhun işlemleri üzerinde düşünürken bize gelmiş olamaz mı? Sadece bir irade fiiliyle bedenin organlarını hareket ettirmeye ve zihnin melekelerini sevketmeye kendimizi güçlü hissettiğimiz için, her an içimizde bir kudret duyduğumuz ileri sürülecek. Fakat tabiatın bütün işlemlerinde olduğu gibi, isteklerimizin de beden organları üzerindeki etkisi deney ile bilinen bir olaydır; bedenin hareketlerinin iradenin emirlerine boyun eğdiğini her an hissetmekteyiz, ama en derin araştırmalarımıza rağmen, bu işlemin hangi vasıtalarla meydana geldiğini ebediyen bilmemeye mahkûmuz; nerede kaldı ki, bunun doğrudan doğruya duygusuna sahip olalım [2]. Bir adam kolundan veya ayağından kötürüm oluyor, yahut pek az önce uzuvlarından birini kaybediyor; başlangıçta onu hareket ettirmek için tekrar tekrar çaba sarfeder; hattâ tam sağlıklı bir adamın, organlarına hâkim olmak duygusuna o da sahiptir.

(1) S. 51.
(2) S. 112.

İmdi duygu hiçbir zaman aldanmaz. Şu halde ne birinin, ne ötekinin hiçbir zaman buna benzer hiçbir şey duymadıkları sonucunu çıkarmalıyız: deney bize iradenin bir etki yaptığını öğretiyor; ama verdiği bütün bilgiler, daima birbirlerini izleyen olayları bize göstermekten ibarettir; bunları birbirinden ayrılmaz bir hale koyan bu gizli bağlılığa gelince, bunun hakkında o bize bir şey bildirmiyor.

Tahlil ettiğimiz fikir hiçbir iç bilinçten gelmemektedir. İmdi duyular da bunu bize vermiyorlar. Şu halde sonuç olarak bu bize nereden geliyor? Ne dış duyularımıza, ne iç duyularımıza hiçbir zaman etki yapmamış olan şeyler hakkında hiçbir fikir oluşturamıyacağımızdan, her türlü neden bağlılığı veya kudret fikrine asla sahip bulunmadığımız ve bunların, ister felsefî spekülasyonlarda kullanılsın, ister her günkü hayatta kullanılsın, hiçbir şey ifade etmedikleri sonucunu çıkarmak önüne geçilemez bir şey gibi görünüyor.

Bu sonucun önüne geçecek bir çare kalıyor: bu, neden fikrini, bazı olayları sabit bir bağlılık içinde görmek hususunda sahip olduğumuz *görenek* veya alışkanlıkla açıklamaktır. Bir şey yahut tabiî bir olgu verildiğine göre, dünyanın en keskin bir zihni bundan çıkacak sonucu ne keşif, ne de hattâ tahmin edebilir; görüşünü, duyularında yahut belleğinde bulunmakta olan şeyin ötesine götüremez. Fakat, belli bir çeşit olgular daima ve bütün hallerde beraber görüldü mü, biri görülünce ötekini haber vermekte en küçük bir tereddüte düşmeyiz [1]. Örneğin sıcaklıkla alev arasında, sertlikle ağırlık arasında sabit bir bağlılık görürüz ve alışkanlık bizi birinin varlığından ötekinin varlığını çıkarmak sonucuna götürür. O vakit, bu şeylerden birine *neden* ötekine *sonuç* adını vererek, onların bir bağlılık halinde olduklarını farzederiz; birincisinde ikincisini şaşmaz bir biçimde meydana getiren bir kudret, en büyük bir kesinlik ve en önüne geçilmez bir zorunlulukla iş gören bir güç varsayarız.

Şu halde neden fikri yalnız başına bir izlenimden, tek bir şeyin algısından doğmuş değildir; o bizim birçok izlenimlerin ve birçok objelerin birbirlerini belli bir sırada takip ettiklerini görmek alışkanlığımızdan çıkmıştır. Deneyin bizi alıştırdığı bu bağlılık, önce gelen şeyden onu izlemek âdetinde olana hayalgücünü götüren bu alışılmış geçiş (trantision habituelle), kuvvet, nedenin sonucunu meydana getirmesi (causation), zorunlu bağlılık fikrini meydana getirmekte kullandığımız tek duygu, tek izlenimdir.

Özet olarak, her fikir kendinden önce gelmiş olan bir izlenimin yahut bir duygunun kopyasıdır, ve izlenim bulunmadığı yerde, fikrin de bulunamıyacağına eminiz. İmdi ne cisimlerde, ne ruhlarda, yalnız başına alınınca, en

(1) S. 99.

küçük kuvvet veya zorunlu bağlılık izlenimini meydana getirecek hiçbir işlem cereyan etmemektedir. Şu halde bunun fikrini doğuracak hiçbir işlem yoktur. Ancak aynı şeyin daima aynı olay tarafından takip edildiğini gördüğümüz birçok deneyden sonradır ki, neden ve bağlılık fikirlerini elde etmeye başlarız. O vakit duyduğumuz yeni his, birbirini izleyen şeyler arasında alışılmış olan ilişki duygusudur ve bu aradığımız fikrin ilk örneğidir.

Eleştirisi, nedensellik prensibini —ne *a priori* olarak, ne de herhangi bir özel olay tarafından verilmiş olmadığı için— sarsmaya doğru giden Hume, bununla beraber ahlâkta ve tarihte mutlak bir deterministir. Hattâ Hobbes ve Spinoza ile beraber, *pozitif,* yani insan hareketlerinin zorunluluğu prensibine dayanan tarih biliminin kurucularından biridir. Herkesçe bilinen bir olgudur ki, —diyor Hume [1]—, bütün uluslarda ve bütün yüzyıllarda insan hareketleri büyük bir şekil birliği gösterir ve insanın tabiatı, prensiplerinden ve tabiî yürüyüşünden şimdiye kadar asla uzaklaşmamıştır. Aynı nedenler daima aynı davranışı doğururlar: aynı olgular aynı nedenlerden çıkar. Hırs, hasislik, onur, kibir, dostluk, âlicenaplık, yurtseverlik, bu farklı tutkular, âlemin başlangıcından beri bütün girişimlerimizin kaynakları, bütün hareketlerimizin zenberekleri idiler ve şimdi de öyledirler. Yunanlılar'ın ve Romalılar'ın duygularını, eğilimlerini ve hayatını öğrenmek mi istiyorsunuz? Bugünkü Fransızlar'ın ve İngilizler'in mizacını ve davranışını inceleyin; pek fazla aldanmak tehlikesine düşmeden, bunlar üzerinde yapmış olacağınız gözlemleri ötekilerine uygulayabilirsiniz. Bu konuda tarih bize yeni ve müstesna hiçbir şey öğretmez. Her zamanda ve her yerde insan soyunun aynı kaldığı o kadar doğrudur. Tamamıyle aksine olarak, *tarihin bellibaşlı yararı, insan tabiatının sabit ve evrensel prensiplerini keşfetmekten ibarettir.*

Eğer insanın hareketlerinde hiçbir şekil birliği bulunmasa idi, yaptığımız bu türlü deneyler, düzensizlikler ve istisnalarla dolu olsa idi, insan soyu hakkında hiçbir genel gözlem yapmak mümkün olmazdı. Sadece görünüşlere bakarak hüküm veren halk, olgulardaki kesinsizliği, nedenlerde bulunan bir kesinsizliğe atfeder: hiçbir engel onun işlemesine engel olmadığı halde, bir nedenin sonucuna varamıyacağına inanır. Filozoflar, tabiatın içerdiği zemberek ve prensiplerin çeşitliliğini ve bunların küçük ve uzak olmalarından dolayı bizim gözümüzden saklı kaldığını düşünerek, önce olaylardaki aksiliğin, aynı nedenlerin rastgele işleyişi sonucu olmayıp, birtakım zıt nedenlerin gizli etkisi sonucu olabileceği kuşkusuna kapılırlar; ama daha sonraki bir inceleme, sonuçlardaki aksiliğin, daima nedenler arasındaki bir karşılıklı zıtlığa işaret olduğunu onlara öğretince, *bu kuşku kesin kanıya dönüşür.* Bir saat duruyor: tek neden olarak köylü, onun iyi işlemek âdetinde ol-

(1) S. 123

madığını söyliyecektir; oysa zanaatkâr kolayca görür ki, pandülün veya zembereğin aynı gücü, çarklar üzerinde daima aynı etkiyi yaptığına göre, saatin durması, ancak bu gücün bir engel, belki makinenin bütün hareketini durduran bir toz nedeniyle etkisini gösterememesindendir. Filozofların şu düsturu işte bu tür gözlemlere dayanır: *bütün şeyler sonuçlarıyle zorunlu bir bağlılık halindedirler ve görünürde her kesinsizlik daima zıt nedenlerin gizli etkisinden ileri gelir*... İnsan iradesi, rüzgârı, yağmuru, bulutları yöneten kanunlar, kadar sabit kanunlar tarafından yönetilmektedir (Spinoza): nedenlerin, insan iradesinin hareketleriyle olan bağlılığı, diğer tabiî nedenlerin sonuçlarına olan bağlılığından ne daha az düzenli, ne daha az yeknesaktır (1).

Bu hakikat herkes tarafından bilinmektedir; insan hareketleri hakkında çıkardığımız bütün sonuçların kaynağı, geleceğe ait indüksiyonlarımızın temeli, odur. Fizik zorunluluk ve mânevî zorunluluk iki *farklı isimdir;* yoksa onların özü aynıdır; tabiî apaçıklık ve mânevî apaçıklık aynı prensiplerden gelmektedir. İnsanların zorunluluk doktrinini kabul etmekteki isteksizliklerine rağmen, hepsi de onu zımnî olarak kabul ederler... Eğer o, herhangi bir filozof tarafından herhangi bir zaman reddedilmiş bulunuyorsa, ben çok aldanıyorum... O halde özgürlükten, ancak iradenin kararlarına uygun olarak hareket etmek veya hareket etmemek gücü anlaşılabilir (Locke)... Hiçbir şeyin nedensiz var olmadığını ve rastlantı kelimesinin sadece negatif bir deyim olduğunu herkes kabul etmektedir; fakat zorunlu nedenlerin ve zorunlu olmayan nedenlerin bulunduğu iddia edilir. Tanımların olağanüstü faydasının kendini gösterdiği yer burasıdır. Bir nedeni, onun sonucuyla *zorunlu bağlılığını* işe karıştırmadan bana tanımlasınlar. Bunu yapmaya kalkışan kim olursa olsun, ya anlaşılmayan bir dil konuşmak, ya da tanımlamak istediği şeyle aynı anlama gelen deyimler kullanmak zorunda kalacaktır. İmdi, bizim tanımımız kabul edilince, özgürlük baskıya değil, zorunluluğa zıt sayıldığı sürece rastlantıyle, yani yoklukla aynı şey olacaktır.

Deney, irade ile fizik etkenler ikiliğini reddediyor; zekâ ve içgüdü arasındaki ikiliği de aynı şekilde ortadan kaldırıyor. Hayvanlar da insan gibi deneyden ders alırlar, ve onun gibi, aynı nedenlerden aynı olayların doğacağı sonucunu çıkarırlar. Bu prensibin yardımıyledir ki, dış objelerin en genel özelliklerine alışırlar ve doğdukları andan başlıyarak, ateşin, suyun, toprağın, taşların, yüksekliklerin, derinliklerin özü ve bunlardan çıkan sonuçlar hakkında yavaş yavaş bilgi toplarlar. Genç hayvanların bilgisizliği ve deneyimsizliği, uzun gözlemler sonucunda yaralıyan şeyden sakınmayı ve haz veren şeyi takip etmeyi öğrenen yaşlıların kurnazlık ve akıllılığından açıkça

(1) S. 130

ayrılır. Savaşa alışan bir at, aşabileceği engelleri bilir ve gücünün üstünde olan bir sıçramaya hiçbir zaman kalkışmaz. İhtiyar tazı, avın yorgunluğunu genç tazıya bırakarak, geçerken tavşanın yolunu kesecek şekilde vaziyet alır; *böyle hareket etmesi tahminlere dayanmıyor; gözlem ve deneyden ileri geliyor...* Şüphesiz hayvanların bu indüksiyonları bir usavurma sonucu değildir, fakat çocuklarınki de daha fazla usavurmaya dayanmaz ve filozoflar da dahil, insanların çoğunun genellikle elde ettikleri sonuçlar bu türlüdür. Gene şüphesiz, hayvanlar bilgilerinin çoğunu bizim içgüdü dediğimiz şeye borçludurlar. Fakat *onlarla beraber sahip bulunduğumuz deneysel aklın kendisi de, bizde haberimiz olmadan iş gören bir çeşit içgüdü veya mekanik güçten başka bir şey değildir* (1).

Tanrı fikrine gelince, hepimizin onu meydana getirmek hususundaki eğilimimiz ilkel bir içgüdü değilse bile, hiç olmazsa «zihnimizin insan tabiatından ayrılamıyan kullanılışının bir sonucudur (2).» Hume'un ilâhiyatı bu iddiadan ibarettir. Bütün pozitif dinlerin açıkça düşmanı olduğundan onları, «sayıklama halindeki bir insanın rüyalarından veya kıyafetini değiştirmiş maymunların geçici ve değişen hayallerinden başka bir şey (3)» saymakta güçlük çeker. Ruhun ölmezliği doktrini ona karanlık ve esrarla dolu görünüyor (4). Mucizelere karşı şu kanıtları ileri sürüyor: bütün tarihte, herhangi bir vehme düşmelerine imkân bulunmadığı hususunda bize güvence verebilecek kadar sağduyu ve herkesçe kabul edilmiş bir bilgi sahibi olan yeter sayıda tanıklar tarafından; başka bir deyişle, kendilerini her türlü yalancılık şüphesinin üstüne çıkaracak derecede itiraz götürmez dürüstlükte ve yalancılıkları sabit olduğu takdirde çok şey kaybedecek kadar çağdaşlarının gözünde itibarda olan ve, aynı zamanda, tanıklıkları, yalanlarının kolayca keşfedilmesini mümkün kılacak kadar genel bir şekilde ve dünyanın oldukça tanınmış bir yerinde cereyan etmiş olaylarla ilgili bulunan tanıklar tarafından onaylanmış bir tek mucizeye rastlanmamaktadır.Hayret veren şeye ve olağanüstü'ne karşı olan tutku, onu tatmin edecek nitelikte olan olaylara inanmaya bizi elverişli kılar. Tabiatüstü (surnaturel) hikâyeler özellikle cahil ve barbar uluslarda boldur. Her ne kadar bunlara uygar kavimlerde de rastlanırsa da, bu hikâyelerin, bütün eski inançlarda bulunan yaptırım ve otorite ile birlikte, onlara, henüz uygarlaşmamış ataları tarafından geçirildiği besbellidir. Genel kural: yanlışlığı, kanıtlamak istediği olaydan daha mucizeli ola-

---

(1) *Hayvanların aklı hakkında deneme.*

(2) *Dinin tabiî tarihi (Felsefî eserler,* c. III, s. 90).

(3) *Aynı eser,* s. 91.

(4) *Aynı eser.*

cak nitelikte bir tanıklık müstesna, bir mucizeyi kanıtlayacak derecede güçlü tanıklık yoktur (1).

Her ne kadar ahlâkta ve psikolojide olduğu gibi, ilâhiyatta da Hume'un vardığı sonuçlar, bir yandan rasyonalist Spinoza'nın doktrinlerine, öbür yandan fransız materyalistlerininkilere her noktada uygun ise de, İskoçya'lı filozof, söylemekten zevk aldığı gibi, şüpheci, —bunu eskilerin şüpheciliğinden ayırmak için zamanımızda verilen adla— eleştirici veya pozitivist görüşünü sonuna kadar korumayı sürdürüyor. Onun anladığı anlamda hakikî şüphecilik, daima her şeyden şüphe etmekten değil, «araştırmalarımızı müdrikemizin dar alanına en çok uyan konularla sınırlandırmaktan ibarettir (2). Araştırmalarımızın bu sınırlandırılması her bakımdan o kadar akıllıca bir şeydir ki, zihnimizin tabiî melekelerinin, konularıyla karşılaştırılarak yapılacak en küçük bir tetkiki, bu sınırlandırmanın zorunlu olduğunu bize göstermeye yeter (3)».

Gerek metafizik dogmatizmle, gerek ortak duyu'nun (*sens commun*) safdil objektivizmiyle karşılaştırıldığında bu şüpheciliğin belirgin niteliği, oldukları şekildeki eşyayı, bize göründükleri şekildeki eşya'dan ayırmasıdır. Felsefe olmasa, diyor Hume (4), algılarımızdan bağımsız ve duyarlılığa sahip bütün varlıklarla beraber bizim de bulunmadığımız veya yok olduğumuz takdirde gene de var olmaya devam edecek olan bir evrenin bulunduğunu farzederiz... Beyazlığını gördüğümüz ve katılığını dokunma ile anladığımız bu masanın, algımızdan bağımsız olarak var olduğuna hükmederiz: onun, kendisini algılayan ruhun dışında bir şey olduğunu sanırız; ne bizim varlığımız onu gerçek kılar, ne de bizim yokluğumuz onu yok eder; o, varlığını bütünüyle muhafaza eder ve bu varlık onu gören yahut onu inceleyen zekâların durumuna hiçbir suretle bağlı değildir. Bu, zaman içinde ilk ortaya çıkan ve en yaygın biçimde kabul edilen kanı olmakla beraber, en hafif bir felsefe ile hemen ortadan kalkar... Bizim, *bu insan, bu ağaç* derken göz önünde bulundurduğumuz varlıkların, ruhun algılarından fazla bir şey olduklarından, şekil birliklerini ve bağımsızlıklarını muhafaza eden başka varlıkların kopyaları olduklarından şüphe etmek, hiçbir zaman, düşünen bir kimsenin aklından geçmemiştir. Hattâ *ilk* olduğu iddia edilen nitelikler, yerkaplama, katılık bile ruhun algılarıdır (Berkeley).

Bu algılar, kendilerine benziyen dış objeler tarafından mı meydana getirilmişlerdir? Olup biten şeyler hakkında tek karar verebilecek olan deney, burada susuyor ve susmalıdır. Hiç olmazsa dış objeler var mıdır? Deney bunu da söylemiyor. Bununla birlikte, cisimlerin varlığından şüphe etmek, ey-

(1) *Mucizeler hakkında deneme.*
(2) *Akademik felsefe hakkında deneme (Felsefî eserler*, c. II, s. 85).
(3) *Aynı eser*, s. 87.
(4) *Şüpheci felsefe hakkında deneme, aynı eser*, s. 70 ve d.

lemin, hareketin, hayatın ve işlerimizin çürütmeye yettiği abartılmış bir şüpheciliğin eseridir. Son haddine vardırılmış bu şüpheciliği yahut pyrrhonizmi, kısır olduğu için, hakikî şüphecilik atmaktadır [1]. Yeniden meydana çıkmayı denediği her seferinde, tabiat onun hakkından gelmeye çalışacaktır. Bununla beraber, cisimlerin varlığı bir olgu sorunu olduğundan, kanıtlanmaya elverişli değildir: *hakikî bir bilimin* ve hakikî bir kanıtlamanın tek objesi, nicelikler ve sayılardır. Olana yahut varlığa ait şeyler söz konusu oldu mu, karar veren deneydir ve deney asla ihtimalden ileri geçmez [2] (Karneades).

Hume'un doktrinleri, ortak duyu *(common sense)* ve ahlâk adına, İskoçya okulu denilen okulun başkanı Thomas Reid [3] ve değerli psikolog, fakat Reid müstesna sıradan metafizikçi olan öğrencileri Oswald [4]lar, Beattie'ler, [5] Dugald Stewart'lar [6] tarafından şiddetle eleştirilmiştir [7]. Hume'u çürütmek için, onun alanına, eleştiri alanına yerleşmek, onun kendi silâhlarını kullanmak, yeniden ve eğer mümkünse, daha derin ve daha tam bir şekilde insan müdrikesinin incelenmesine girişmek gerekiyordu. *Essays*'ler yazarının en ünlü izleyicisi ve aynı zamanda en zeki eleştiricisi Kant, bunu anlamıştı. Orta duyu, diyor Kant, göğün hediyelerinin en değerlilerinden biridir. Ama bunu hareketlerle göstermek gerekir; yoksa elde ciddî nedenler bulunmayınca bunu bir kâhin gibi kullanmakla değil. Bu şekilde kullanılan sağduyu silâhıyle, en tatsız bir geveze, tamamıyle güvencede olarak, en sağlam ve en derin bir zihinle savaşa girebilir. Bu ortak

---

(1) *Şüpheci felsefe hakkında deneme,* s. 83.

(2) Fiziği saf bilimin dışında bırakmakla, idealist Platon başka bir şey söylemiş olmuyor.

(3) 1704-1796. Glasgow'da profesör. — *Inquiry into the mind on the principles of common sense,* 3. bas., Londra, 1769. — En önemli eseri: *Essays on the powers of the human mind,* 3 cilt, Londra, 1763, Jouffroy tarafından fransızcaya çevrilmiştir, 6 c. in-8, Paris, 1825-1835.

(4) *Appeal to common sense in behalf of religion,* Edimb., 1766.

(5) 1735-1803. — Edimburg'da Profesör. — *Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism,* Edimb., 1770. — *Theory of the language,* Londra, 1778. — *Elements of the science of morals* (1790-1793).

(6) 1753-1828. — *Elements of the philosophy of the human mind, Londra, 1792, fransızca rec. L. Peisse tarafından,* 3 c., Paris, 1843. — *Outlines of moral philosophy*'si Jouffroy tarafından fransızcaya çevrimiştir, 1 c. 3. bas., Paris, 1826.

(7) William Hamilton'un (1788-1856) felsefesinde, İskoçya okulu, Hume'da altetmeye çalıştığı şüpheciliğe varıyor (vaktiyle Akademia'da olduğu gibi). Sir W. Hamilton özellikle *Discussions on philosophy*'siyle, 3. bas., Edimburg ve Londra, 1866, kendini tanıtmıştır; bunlar *Fragments de philosophie* adı altında kısmen L. Peisse tarafından çevrilmiştir. *Metafizik dersleri* ve *Mantık dersleri,* ölümünden sonra yayımlanmıştır. — Bak. J. Stuart Mill, *Examen de la philosophie de William Hamilton,* çev. Cazelle tarafından, Paris, 1869.

duyu'ya başvurmak sonuç olarak, filozofun yapmaktan utandığı bir şeyden, kalabalığa ve onun onayına başvurmaktan başka nedir? Sonuçta, Hume'un Beattie kadar sağduyusu yok muydu?. Akıl ancak akılla doğrultulur (1).

Fazla olarak Hume'un eleştirisi hücum edilemez bir şey değildi; o, birtakım eksiklikler, çözülmüş olmaktan çok bir yana bırakılmış bazı güçlükler gösteriyordu. Eğer deney istisnasız bütün bilgilerimizin biricik kaynağı ise, bizzat Hume'un da matematikte bulunduğunu söylediği mutlak kesinliğe ait müstesna karakter nereden geliyor? Önce duyularda bulunmıyan hiçbir şey müdrikede bulunmuyorsa, neden, zorunlu bağlılık, zorunluluk fikirlerini nasıl açıklamalı? Hatırlanacağı gibi, Hume, zorunlu bağlılık fikrini, bazı olayların daima aynı sırada meydana geldiklerini görmek hususundaki alışkanlığımızdan çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama yeter değildir. Zorunluluk fikri sadece deneyden gelmez; çünkü en çok tekrar edilen bir deney bile bize ancak az sayıda haller gösterir; bize *bütün hallerde* cereyan edeni söylemez, şu halde bize hiçbir zorunlu hakikat vermez. Esasen neden fikrinin zamanda bir zorunlu yakınlık fikri olduğu doğru değildir. Nedensellik bağlılık demektir ve —şu halde— yakınlık fikrinin içermediği bir unsuru içerir. Oysa, Hume açıkça söylüyor ki, *hakikatta olgular birbirlerini takip ederler, ama biz onlar arasında en küçük bir bağlılık görmeyiz; biz onları âdeta beraber görür, ama asla bağlı bir halde görmeyiz* (2). O, beraber göre göre nihayet onları birbirine bağlı sandığımız kanısındadır. Fakat, haklı olarak Thomas Reid soruyor, gündüzle geceninkinden daha eski ve daha düzgün bir şekilde gözlenmiş bir art ardalık var mıdır? Halbuki hiç kimse geceyi gündüzün bir *sonuç*'u, gündüzü gecenin bir *neden*'i saymayı hiç aklına getirmemiştir. Kaldı ki deney hakikatlarının bir özelliği de, bunlar hakkında elde ettiğimiz kesinliğin çoğalmaya ve azalmaya elverişli olmasıdır. Başarılı ikinci bir deneyden sonra hekim, tedavisinin etkili olduğuna birinci deneyin sonundakinden daha fazla kanaat getirmiştir ve bu böylece, başlangıçta ancak tahmin ve sadece şüpheden ibaret olan şeyi, birbirini kuvvetlendiren uzun bir dizi olguların kesinlik haline sokmasına kadar devam eder. Oysa, nedensiz olay olamıyacağı hakikatına gelince, mesele tamamıyle başkadır. Deneye daha yeni başlamakta olan çocuk, olgun adamdaki ve ihtiyardaki aynı içgüdüsel kuvvetle buna inanır ve milyonlarca deney bunu ne çoğaltmak, ne azaltmak gücüne sahiptir. Eğer deneyin bize *hiçbir zaman herhangi bir neden* göstermediği, yalnızca *süreklilik* halinde olaylar gösterdiği (çünkü bağlılık anlamına gelen ve fena seçilmiş olan beraberlik deyimiyle Hume'un anladığı budur) ve bununla birlikte bizim her yaşta, her yerde ve önüne geçilmez bir

(1) *Gelecek her metafiziğe prolegomena*, giriş, s. 9.
(2) *Felsefî eserler*, I, s. 112.

kuvvetle nedenselliğe inandığımız doğru ise, bundan, bu fikrin deneyden başka bir kaynağı olduğu sonucunu tamamıyle zorunlu şekilde çıkarmak gerekmez mi?

İskoçya'lı filozofunkini tamamlamak üzere Kant'ın eleştirisi burada işe karışıyor.

§ 62 — Kant

Immanuel Kant 1724'te Koenigsberg'de, Hume'un ülkesinden gelme burjuva bir aileden doğdu. Doğduğu kentin üniversitesinde öğrenimini yaptıktan sonra, 1758'den itibaren orada mantık, ahlâk, metafizik, matematik, kozmografya, genel coğrafya okuttu. 1770'ten itibaren profesör unvanını kazanarak 1797'ye kadar derslerine devam etti ve şerefle dolu ve uzun bir ömürden sonra, 1804'te öldü. Ülkesini asla terk etmemişti ve hiç evlenmemişti. Kuvvetli bir sıhhate sahip olan, her günkü alışkanlıklarında mutlak bir düzene dikkat eden, aile hayatından doğan endişelerden uzak bulunan, üç çeyrek yüzyıl boyunca bilime ve zihin zevklerine kendini veren Kant, Atina ve Roma filozoflarının hayal ettikleri ideali belli bir ölçüde gerçekleştirdi; ama temiz bir neşe ve nazik bir toplumsallık içgüdüsüyle, stoalı bilgedeki ölçüsüzlüğü ve yapmacıklığı yumuşatmasını bildi. Felsefeye yenilikler getirdiğini de ilâve edersek, tarihin kendisiyle Sokrates arasında gördüğü yakınlığı pek tabiî bulacağız.

Felsefî yazıları [1] birbirinden farklı iki kısma ayrılır. Dogmatik dönemi-

(1) *Tüm eserleri,* Hartenstein, 10 c., Leipz., 1838-39. Yeni basım, 1867 ve d. — Rosenkranz ve Schubert bas., 12 c., Leipz., 1838-40. — Fransızca çeviriler: *Saf aklın eleştirisi,* 2 c., in-8, Tissot tarafından (3. basım, Paris, 1864), ve Jules Barni tarafından, 2 c., in-8, 1869. — *Ahlâkın metafizik prensipleri, Hukukun metafizik prensipleri ve Mantık,* Tissot tarafından. — Barni, *Saf aklın eleştirisi*'nden başka, *Pratik aklın eleştirisi, yargı melekesinin eleştirisi*'ni, vb.; Trullard, *Aklın sınırları içinde din*'i çevirmiştir. — Charles Villers, *Philosophie de Kant,* Metz, 1801. A. Saintes, *Histoire de la vie et de la philosophie de Kant,* Paris, 1844. — V. Cousin, *Leçons sur Kant,* Paris, 1842, 4. bas., Paris, 1864. — Emile Saisset, *Le scepticisme, Énésidème, Pascal, Kant,* Paris, 1865. — D. Nolen, *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz,* Paris, 1875. — M. Desdouits, *La philosophie de Kant d'après les trois Critique de Kant,* 1876. — Théod. Ruyssen, *Kant,* 1900. — Delbos, *La philosophie pratique de Kant,* 1905. — Şunlara da bakınız: Tannery, *La théorie de la matière d'après Kant,* Rev. philos., 1885. — *Tabiat biliminin ilk metafizik prensiplerinin fransızca çevirisi,* Andler ve Chavannes tarafından, *Önsöz* Andler tarafından. — Wilm, *Histoire de la philosophie allemande,* cilt I. — Kant felsefesi hakkında bu son yıllarda Almanya'da yayımlanan birçok incelemeler arasında, özellikle Cohen, Benno Erdmann, Laas, Paulsen, Drews, Hegler'inkileri ve H. Vaihinger'in bilgince *Kommentar zur Kritik d. r. Vernunft*'unu (Stuttgart, 1881 ve d.) saymak gerekir.

ne ait olanlar, onu bize Leibniz'in ve Wolff'un tilmizi olarak,ama özellikle bir *«Visionnaire»in rüyalarında* (1766) olgunluk çağının şaheserlerini müjdelerken göstermektedirler [1]. Hume'un etkisi altında dogmatizmle tamamıyle ilgisini kestiği ikinci dönemine ait olanlar (1770-1804), açıkça yeni bir felsefe ilân etmektedirler. Bellibaşlıları şunlardır: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Duyulur ve anlaşılır âlemin şekli ve prensipleri hakkında)* [1770]; *Saf aklın eleştirisi* (1781; yeniden gözden geçirilmiş 2. basım, 1787); bu, tıpkı dalların gövdeye bağlanması gibi, bundan sonraki eserlerin kendisine bağlı olduğu temel eserdir; *Gelecek her metafiziğe prolegomena* (1783); *Örfler metafiziğinin temel prensipleri* (1786); *Bilimin ve tabiatın metafizik unsurları* (1786); *Pratik aklın eleştirisi* (1788); *Hüküm melekesinin eleştirisi* (1790); *Aklın sınırları içinde din* (1793).

Bizim çağımız, birçok kez diyor Kant, *eleştiri* çağıdır; ve bu kelime ile, onaylamadan önce tartan, ve bilmek iddiasında bulunmadan önce bilginin şartlarını öğrenmeye çalışan felsefeyi kastediyor. Eğer Kant'ın felsefesi bu genel anlamıyle eleştiricilik ise, fikirler teorisi özel bakımından da gene böyledir; fikirlerin oluşumunda duyumdan gelenle aklın kendiliğinden (spontanée) olan faaliyetinden geleni birbirinden ayırmak *(krinein, discerner)* itibarıyle, iki uçda bulunan Leibniz'in ve Locke'un teorilerine zıt olarak *eleştiri*'dir. Sansüalizm ile birlikte fikirlerimizin *madde*'sinin yahut kumaşının bize duyular tarafından verildiğini kabul ediyor; idealizm ile birlikte, onların *form* yahut şekillerinin aklın eseri olduğunu, duyumun verilerini, kendine özgü kanunlarıyle, fikirler haline getirenin akıl olduğunu görüyor. O, bu kelimelerin dar anlamıyle, ne sansüalist, ne intelektüalist değil, fakat *transandantal* [2] olmak, yani eski doktrinlerin üstüne yükselerek *(transcendens)*, onların rölatif hakikat ve hatâlarını takdir edebilecek daha yüksek bir görüş noktası kurmak istiyor. Bu bir sistem olmaktan çok, bir metottur; tamamlanmış bir felsefe olmaktan çok, felsefeye bir giriştir. Onun düsturu, Sokrates'in *gnoti seauton* (kendi kendini bil) düsturudur ve ona göre şu anlama gelmektedir: herhangi bir sistem kurmadan önce aklın, onu kurmak için elinde bulunan kaynakları anlamasının zorunlu olması.

Akıl hakkında yaptığı incelemede, bu melekeyi oluşturan çeşitli unsur-

(1) Genel fiziğin şaheserlerinden biri olan *Göğün tabiî tarihi* bu birinci döneme aittir.

(2) *Transandantal* ile anlamı tamamıyle başka ve hattâ zıt olan *transandan*'ı *(aşkın)* birbirine karıştırmamalıdır. Felsefe, Kant'a göre, gösterilen anlamda *transandantal* olmalı, fakat *transandan* olmamalı, yani deneyi aşan *(transcendit)* şeyle uğraşmamalıdır. Bununla beraber, onun bu iki terimi birbirine karıştırdığı olur. Metafizikte gördüğümüz gibi, panteizmin *içkin (immanent)* Tanrısına zıt olarak, teizmin şahsî Tanrısına *transandan* denir.

ları özenle birbirinden ayırıyor, ve çıktığı kaynak olan eleştiri zihniyetine sadık kalarak, teorik âlem, pratik âlem, estetik âlem'i birbirinden *ayırıyor*. Akıl, ayrı ayrı adlar altında herbiri kendine özgü kanunlara, âdetlere, eğilimlere sahip olan, üç ayrı devleti yöneten bir hükümdara benzer; bu, teorik âlemde, bilmek melekesi yahut *doğru*'nun duyusu; pratik âlemde, aktif meleke yahut *iyi*'nin duyusu; estetik âlemde, *güzel*'in duyusu ve gayesel uygunluk olarak kendini göstermektedir. Kant felsefesi, taraf tutmaksızın ve dogmatik bir amaç gözetmeksizin bunları birbiri ardısıra inceliyerek, bu farklı alanlardan herbirinin yerini belirler.

I. — Saf aklın eleştirisi

Ve önce o, bilginin ne olduğunu kendi kendine soruyor.

Yalnız başına alınan bir fikir (insan, dünya, sıcaklık) bir bilgi oluşturmaz; bilgi olması için, insan, dünya, sıcaklık fikirlerinden herbirinin başka fikirlerle birleşmeleri gerekir, konu ve yüklem, yani hüküm olması lâzımdır. Örnek: insan sorumlu bir varlıktır, dünya bir gezegendir, sıcaklık cisimleri genişletir. Şu halde her bilgi bir önermede ifade olunur; tersine olarak her hüküm bir bilgi oluşturmadığı halde, her bilgi bir hükümdür.

Analitik hükümler ve *sentetik* hükümler vardır [1]. Birinciler yeni hiçbir şey ilâve etmeksizin, bir fikri analiz *(analyein)* etmekten başka bir şey yapmazlar. Örnek: cisimler yer kaplar. *Yer kaplar* yüklemi, konuya, kendisinde zaten daha önce bulunmıyan hiçbir şey ilâve etmez; bu hüküm bana yeni hiçbir şey bildirmez, hiçbir suretle bilgimi çoğaltmaz. Aksine, dünya bir gezegendir dersem, sentetik bir hüküm ifade etmiş olurum, yani dünya fikrine yeni bir sıfat eklerim *(syntithemi)*; gezegen fikri dünya fikrine o kadar az bağlıdır ki, binlerce yıl insan bunları birbirlerine bağlamamıştır. Şu halde sentetik hüküm bilgimi çoğaltır, genişletir, fazlalaştırır ve yalnız o, bir bilgi oluşturur; oysa analitik hüküm için durum böyle değildir.

Fakat şimdi önemli bir kayıt ve sınırlama meydana çıkıyor. Her sentetik hüküm, zorunlu olarak, *bilimsel* bir bilgi oluşturmaz. Bir hükmün bilimsel anlamda bir bilgi oluşturması için— ki burada söz konusu olan yalnız budur—, onun bütün hallerde doğru olması, yüklemle konu arasında kurduğu bağlılığın rastlantısal değil, zorunlu olması gerekir. Hava sıcaktır: şüphesiz bu sentetik bir hükümdür, ama içeriği tamamıyle gelip geçici ve mümkün-

(1) *Saf aklın eleştirisi* (Rosenkranz bas.), s. 21. — *Gelecek her metafiziğe prolegomena*, s. 16.

dür; çünkü yarın hava soğuk olabilir; şu halde burada bilimsel bir önerme söz konusu değildir. Aksine, sıcaklık genişletir derseniz, yarın ve bin yıl sonra da bugün olduğu kadar doğru bir olgu, zorunlu bir önerme ve tam anlamıyle bir bilgi ifade etmiş olursunuz.

Fakat bu önermenin zorunlu, evrensel, bütün hallerde doğru olduğunu hangi hakla söyliyeceğim? Deney bana bütün halleri gösteriyor mu ve bizim gözlemimiz dışında, sıcaklığın her zaman genişlettiği cisimleri genişletmemesinin mümkün olduğu haller yok mudur? Bu noktada Hume haklıdır. Deney ancak belli sayıda haller gösterdiğinden, zorunluyu ve evrenseli veremez. Şu halde *a posteriori*, yani sadece deneye dayanan bir hüküm, bilimsel bir bilgi oluşturmaz. Zorunlu, yani bilimsel olmak için bir hükmün aklî bir veriye dayanması, köklerinin deneye olduğu kadar akılda da olması, bunun *a priori* bir hüküm olması gerekir. Gerçekten de, matematik, fizik ve metafizik, sentetik *a priori* hükümlerden oluşur (1). Şu halde özet olarak bilgi şöyle tanımlanmalıdır: *sentetik a priori bir hüküm*. Başlangıçtaki soruya, bilgi nedir sorusuna Kant'ın cevabı budur.

Biz nasıl sentetik *a priori* hükümler oluşturabiliriz? Başka bir deyişle, bilgi hangi şartlar içinde mümkündür? Kantçı eleştirinin çözmeyi üzerine alacağı esas sorun budur (2).

Bu, diyor Kant, duyuların bir hükmün malzemesini, ve aklın, onları birleştirmeye yarıyacak çimentoyu vermeleri şartıyle mümkündür. Örnek olarak önce söylenmiş olan iddiayı alalım: sıcaklık cisimleri genişletir. Bu önermede birbirinden farklı iki türlü unsur vardır: bir yandan duyumun verdiği unsurlar: sıcaklık, genişleme, cisimler; öte yandan duyumun dışında kalan ve yalnızca zekâdan gelen bir unsur: söz konusu iddianın sıcaklıkla cisimlerin genişlemesi arasında kurduğu nedensellik bağı. Örnek olarak aldığımız önerme için doğru olan şey, her bilimsel hüküm için doğrudur. Bilimsel türden her hüküm, zorunlu olarak duyulur unsurlarla, saf yahut aklî unsurlardan oluşur. Birincileri inkâr etmekle idealizm, anadan doğma körün renk hakkında hiçbir fikre, ne de dolayısıyle ışığa ait hiçbir kavrama sahip bulunmadığı olayını inkâr etmiş oluyor; aklî, kendiliğinden (spontané) olan, *a priori* unsuru inkâr etmekle sansüalizm, aptalın en incelmiş duyularının bile, ona bilimsel bir kavram telkin etmekteki güçsüzlüğünü unutmuş oluyor. Eleştiri felsefesi, bu iki aşırı teori arasına yerleşiyor ve hükümlerimizin oluşumunda aynı zamanda duyarlığın ve saf aklın rolünü kabul ediyor.

Fakat bilgi melekesinin analizinde daha ileriye gitmek gerekir, ve ma-

(1) *Prolegomena*, s. 22 ve d. — Kant'tan önce matematik önermeler analitik sayılırdı.

(2) *Prolegomena*, s. 28 ve d.

demki bu, görüldüğü gibi, biri bilgilerimizin kumaşını hazırlayan ve öteki ona şekil veren ve onu bilgiler haline sokan iki alt melekeye ayrılıyor, geniş anlamda bilgi melekesi demek olan aklın incelenmesi, sırasıyle, duyarlığın incelenmesi (sezgili akıl) ile asıl müdrikenin incelenmesinden ibaret olacaktır [1].

1. Duyarlığın eleştirisi veya transandantal estetik

Daha şimdiden genel olarak biliyoruz ki bilgi, duyarlıkla müdrikenin birlikte çalışmasından çıkmaktadır. Fakat hangi şartlarda duyulur algı, yahut Kant'ın deyimiyle sezgi *(Anschauung)* vardır?

Duyarlık demiştik, müdrikeye bilgilerinin kumaşını hazırlar. Fakat elbisenin yapılacağı kumaşın da belli bir biçimi vardır; bu artık mutlak olarak ilk madde değildir; çünkü bu sonuncusu, kumaş haline gelmek için, iplik yapma ve dokuma gibi hazırlayıcı işlemlerden geçmiştir. Başka bir deyişle ve benzetme kullanmadan, duyarlık sadece pasif değildir; kendisinden bir şey katmadan, müdrikeye muhtaç olduğu malzemeyi yollamaz; nasıl bir avuç karda ellerimizin izi kalırsa, bunun gibi, onun da eşyaya koyduğu imzası, kendine özgü şekilleri, diyebiliriz ki algılanan şeyde iz bırakan «tentacule»leri vardır; genellikle bilgi melekesi ne ise, özel olarak o da öyledir: aynı zamanda alıcı ve aktifdir; dışarıdan esrarlı bir gıda alır ve bundan bir sezgi *meydana getirir*. Her sezgide şu halde iki unsur vardır: *Saf* yahut *a priori* bir unsur ve *a posteriori* bir unsur; bir form ve bir madde; sezgili aklın kendiliğinden meydana getirdiği bir şey ve başka yerden aldığı ne olduğu bilinmiyenbir şey.

Bu form nedir? Tıpkı sindirim aygıtı, keylus'un (chyle) oluşumuna yardım için, yutulan gıdalara özlerini kattığı gibi, duyarlığın başka yerden almadığı, fakat sezgilerden herbirine katmak için kendi içinden çıkardığı *a priori* unsurlar nelerdir? Sansüalizmin kabul etmediği ve *Saf aklın eleştirisi*'nin varlığını kanıtladığı bu *a priori sezişler*, dış duyumun formu olan *mekân* ve iç duyarlığın formu olan *zaman*'dır. *Mekân ve zaman aklın, her türlü deneyden önce gelen sezgileridir:* Kant'ın ölmez buluşu ve eleştirici felsefenin en esaslı doktrinlerinden biri budur [2].

Zaman ve mekân fikirlerinin deneyden değil, akıldan geldiğini kanıtlayan şeyler şunlardır: 1° küçük çocuk mesafeler hakkında henüz açık hiçbir fikre sahip olmamakla birlikte, hoşuna gitmiyen şeylerden uzaklaşmak ve hoşuna giden şeylere yaklaşmak ister. Şu halde bu şeylerin önünde, yanında,

(1) *Eleştiri*, s. 28.
(2) *Eleştiri*, s. 31-54.

dışında, kendisinden başka yerde olduklarını *a priori* olarak bilir. Başka bir sezgiden önce, *ön, yan, dışarı* fikrine, yani mekân fikrine sahiptir ve bunlar mekânın özel hallere uygulanmasıdır. Zaman için de durum aynıdır. Her algıdan evvel çocuk *önce, sonra* duygusuna sahiptir ve bunlar olmasaydı algıları, düzensiz ve sırasız, belirsiz bir kütle olarak birbirleriyle karışacaktı; yani, herhangi bir sezgiden önce, o, *a priori* olarak, zaman fikrine sahiptir.

2° Mekân ve zamanın *a priori* sezgiler olduğunun başka kanıtı: zihin, mekân ve zamanı dolduran her şeyi hesaba katmıyabilir; hiçbir halde bizzat mekân ve zamanı hesaba katmamazlık edemez. Bu imkânsızlık bu sezgilerin bize dışardan gelmek şöyle dursun, âdeta akılla tek vücut olduklarını, dogmatik felsefenin aslında yanlış deyimine göre, onda *doğuştan* bulunduklarını, sonuç olarak aklın kendisi olduklarını kanıtlar.

3° Fakat mekân ve zamanın zihinden geldiklerinin (idéalité) en kesin kanıtını veren matematiktir. Aritmetik, birbirini kovalıyan anları sayıyı oluşturan sürenin (durée) bilimidir; geometri mekânın bilimidir. Oysa aritmetik ve geometri hakikatlerinin mutlak biçimde zorunlu olmak gibi bir karakterleri vardır. Hiç kimse ciddî olarak şunu diyemez: şimdiye kadar yaptığım deneylere göre üç kere üç dokuz ediyor, herhangi bir üçgenin üç açısı iki dik açıya eşittir, vb.; çünkü herkes bu hakikatlerin her türlü deneyden ayrı olarak var olduklarını bilir. Deney, belli sayıda haller içinde kaldığından, matematik aksiomlar kadar mutlak ve şüphe edilemiyecek bir hakikati bize veremez; bu hakikatler deneyden değil, akıldan gelir: onları karakterlendiren en yüksek otoritenin, onlardan bir an bile şüphe etme imkânsızlığının kaynağı budur. Fakat bu hakikatler mekâna ve zamana aittirler. Şu halde mekân ve zaman *a priori* sezgilerdir.

Bunların karşılaştırma ve soyutlama yoluyle oluşturulan genel fikirler oldukları mı söylenecek? Fakat bu şekilde elde edilen bir fikir, zorunlu olarak bireysel fikirden daha az nitelikleri içerir; insan fikri, Sokrates, Platon, Aristoteles bireysel fikrinden, derinliği çok daha az ve çok daha fakir bir fikirdir; halbuki evrensel mekânın filân özel mekândan daha az, sonsuz zamanın belli falan devirden daha az şeyi içerdiğini kim iddiaya cesaret edebilir? Şu halde mekân ve zaman fikirleri, bir zihin işleminin; kendisinden genel mekân fikrinin çıkarılacağı çeşitli mekânların bir karşılaştırmasının, ve yine kendisinden zaman fikrinin çıkarılacağı süre anlarının bir karşılaştırmasının sonucu değildir; bunlar sonuç değil prensip, algının *a priori* ve *sine quibus non* (bunlar olmasa olmıyacak olan) şartlarıdır. Herkes, mekân ve zamanı *gördüğünü*, mekân ve zamanın, tıpkı içerikleri gibi, algının *objeleri* olduğunu sanır. Fakat gerçekte, örneğin, göz nasıl kendi kendini göremezse, bunlar da kendi kendilerini göremezler (aynanın ona gösterdiği hayal artık gözün kendisi değildir). Biz her şeyi *mekânda* görüyoruz, her şeyi *zamanda*

algılıyoruz; ama içeriklerinden ayrı olarak ne mekânın kendisini görebiliriz, ne de sürenin kendisini algılayabiliriz. Her algı mekân ve zaman fikirlerini içerir ve eğer biz *a priori* olarak bu fikirlere sahip olmasaydık, eğer akıl onları bütün sezgilerinden önce yaratmasaydı, eğer bunlar ilk ve terkedilmez şekiller gibi önceden var olmasalardı, duyulur algı hiçbir zaman meydana gelmezdi.

Artık şimdi duyulur algının, içinde meydana geldiği şartlar hakkında bir fikir elde etmiş bulunuyoruz. Bu, duyarlığın kavrama organları gibi olan mekân ve zaman *a priori* fikirleri sayesinde oluyor. Bu fikirler dış şeylere karşılık olan hayaller değildir. Zaman denilen bir obje yoktur ve gene mekân denilen bir obje de yoktur. Zaman ve mekân algının objeleri değil, fakat *objeleri algılama şekilleri*, düşünen varlıktan ayrılmıyan içgüdüsel alışkanlıklardır.

Mekân ve zamanın *transandantal zihinselliği*'nin onaylanması: duyarlığın eleştirel incelenmesinin önemli sonucu ve dogmatizmin *manethekel*'i (felâket haberi) işte budur. Gerçekten de, bu sonucun içinde neler taşıdığına bakınız. Eğer akıldan ve onun sezgi faaliyetinden ayrı ne mekân ne zaman varsa, kendiliğinde ve onları düşünen akıldan ayrı olarak düşünülen eşya ne zamanda, ne mekânda mevcuttur. Şu halde eğer duyarlık, içgüdüsel ve önüne geçilmez bir alışkanlık sonucunda eşyayı bize zamanda ve mekânda gösteriyorsa, bu onları kendilerinde oldukları gibi değil, fakat camlarından biri zaman ve öteki mekân denilen gözlükleri arkasından ona nasıl görünüyorlarsa, öyle gösteriyor demektir. Ona göründükleri gibi! Yani o, bize görünüşleri veya hiç olmazsa *phainomena*'yı veriyor, ama *kendiliğinde şey*'i *(chose en soi), nooumena*'yı vermeye muktedir değildir. Ve mademki müdrike ihtiyacı olan malzemeyi ancak duyarlıktan alıyor, mademki bu malzemenin ona gelebileceği başka yol yoktur, öyleyse apaçıktır ki o, daima ve mukadder olarak, fenomenler üzerinde iş görmektedir ve fenomenin altında gizlenen sır, duyulara sonuna kadar gizli kaldığı gibi, ona da sonuna kadar gizli kalmaktadır.

2. Zekânın eleştirisi veya transandantal mantık (1)

Genel olarak bilmek melekesinde, Kant, sezgileri yahut duyulur fikirleri meydana getiren duyarlık ile, bunları işliyen zekâyı birbirinden ayırmıştı. Zekâda, hüküm vermek, yani, sezgileri bazı *a priori* kanunlara göre birbirine bağlamak melekesiyle *(Verstand)*, hükümlerimizi evrensel fikirler dizisi altında toplamak melekesini *(Vernunft,* kelimenin en özel anlamında akıl)

(1) *Eleştiri*, s. 55 ve d.

yeniden birbirinden ayırıyor. Şu halde, ona göre, müdrikenin incelenmesi hüküm vermek melekesinin *(Verstand)* eleştirisiyle, asıl aklın *(Vernunft)* eleştirisi veya, kendi deyimiyle *transandantal analitik* ve *transandantal diyalektik* diye tekrar ikiye ayrılmaktadır.

A. — TRANSANDANTAL ANALİTİK

Nasıl sezgi melekesi her şeyi zamanda ve mekânda algılıyorsa, bunun gibi akıl da hükümlerini Aristoteles'ten beri felsefenin kategorileri dediği bazı formlara yahut genel kavramlar kalıbına dökmektedir. Kant, kategorilerin hükümdarı olan ve iki fenomen arasında zorunlu ilişki gibi düşünülen *neden* fikrinin, bize deney tarafından verilmediği noktasında Hume'la aynı fikirdedir; ama bunda, bazı olayların daima aynı sırada birbirlerini izledikleri görme alışkanlığının sonucunu görecek ve dolayısıyle bunu bilime yararlı ama metafizik değeri olmıyan bir önyargı yapacak yerde, onu bütün önemiyle muhafaza ediyor, ve onun deneyden çıkarılmasının imkânsız olmasından, *a priori* olduğu sonucuna varıyor. *Eleştiri* yazarına göre, *neden* fikri ve diğer kategoriler, zekânın *a priori* fonksiyonudur, *bilgi objeleri değil bilme vasıtası*'dır; nasıl ki, zaman ve mekân da *sezginin objeleri değil, görme (intuendi) şekilleri*'dir.

Ampirizme karşı kategorilerin *a priori* olduklarını kanıtlamakla kalmıyan Kant, onları bir prensipten çıkararak, envanterlerini yapmak istiyor. Envantere gelince, bunu bize tam, hattâ gereğinden fazla tam olarak veriyor; çünkü simetri sevgisi onun, Schopenhauer'in zekice yalancı bir pencere dediği sınırlama (limitation) kategorisini, ve yanlış olarak realite ve inkâr kavramlarından ayırdığı bir varlık ve yokluk *(Dasein und Nichtein)* kategorisini tasarlamasına yol açıyor. *A priori* fikirlerin mantıkî dedüksiyonuna gelince, gerçekte bu onda sadece *pium desiderium* (kutsal arzu) ilinde kalıyor. Bu ancak Hegel tarafından ciddî bir biçimde denenecektir.

Kategorilerin keşfi ve sınıflanması için Kant'a ip ucu hizmetini gören, eski mantıkta bulduğu şekilde hüküm teorisidir. Gerçekten, diyor Kant, zihnin asıl işlemi hükümdür. Oysa kategoriler, bizim onlara bakarak hükümler oluşturduğumuz örnek kavramlardır. Şu halde ne kadar hüküm sınıfı veya türü varsa, o kadar kategori vardır. Mantık bunların on iki tane olduklarını tespit etmiştir: 1. evrensel hüküm (bütün insanlar ölür); 2. tikel hüküm (birçokları filozoftur); 3. bireysel hüküm (Mehmet matematikçidir); 4. olumlu hüküm (insan ölümlüdür); 5. olumsuz hüküm (ruh ölümlü değildir); 6. sınırlayıcı (limitatif) hüküm (ruh ölmezdir); 7. kategorik hüküm (Tanrı âdildir); 8. hipotetik hüküm (eğer Tanrı âdilse kötüleri cezalandırır); 9. disjonktif hü-

küm (Yunanlılar veya Romalılar Eskiçağın birinci kavimleridir); 10. problematik hüküm (gezegenlerde belki oturanlar vardır); 11. assertorik (yalın) hüküm (dünya yuvarlaktır); 12. apodiktik (zorunlu) hüküm (Tanrının âdil olması gerekir). İlk üçü topluluğu (totalité), çokluğu (pluralité), birliği (unité), yani bir kelime ile *nicelik* fikrini ifade ederler. 4, 5 ve 6 realite, inkâr ve sınırlama'yı, bir kelime ile *nitelik* fikrini ifade ederler; 7, 8 ve 9 cevherlik (substantialité) ve zorunlu bağlılığı (inhérence), nedensellik ve bağlılığı, karşılıklılığı (réciprocité), bir kelime ile *bağlantı (relation)* fikrini ifade ederler; nihayet 10, 11 ve 12 imkânı (possibilité) ve imkânsızlığı, varlığı ve yokluğu, zorunluluğu ve zorunsuzluğu (contingence), yani bir kelime ile *modalite* yahut bir bilgide bulunan realite ölçüsünü ifade ederler.

Şu halde, sonuç olarak, üçer üçer dört başlık yahut esas kategori altında toplanan on iki kategori vardır: nicelik, nitelik, bağlantı, modalite; ve bu dördü arasında, onlara hâkim olan ve hepsini özetleyen bir tanesi vardır: tam anlamıyle kategori olan *bağlantı,* çünkü her hüküm, nasıl olursa olsun, bir ilişkiyi ifade eder [1].

Bu dört esas kategoriden dört kural veya prensip çıkar ki, bunlar da gene *a priori*'dirler [2].

1° Nicelik bakımından, her fenomen, yani sezgi melekesi tarafından mekânda ve zamanda olarak bize verilen her şey, bir nicelik, yani bir yerkaplama ve belli bir süredir. Bu prensip *atom*'lar hipotezini imkânsız kılar.

2° Nitelik bakımından, her fenomenin belli bir içeriği, belli bir şiddet derecesi vardır. Bu prensip *boşluk* hipotezini imkânsız kılar.

3° Bağlantı bakımından, bütün fenomenler birbirlerine nedensellik bağıyle bağlanmışlardır, ve bu da *rastlantı* hipotezini imkânsız kılar; ve fazla olarak sonuçlarla nedenler arasında karşılıklı etki ve bağlılık vardır, ve bu da *fatum (kader)* fikrini imkânsız kılar.

4° Modalite bakımından, mekânın ve zamanın kanunlarına uyan her fenomen *mümkün*, yokluğu bu kanunların kaldırılmasını gerektiren her fenomen *zorunlu*'dur ve bu da *mucize*'yi imkânsız kılar.

Bu prensiplerin birincisi ve ikincisi *süreklilik (continuité)* kanununu, 3. ve 4. prensipler, *nedensellik* kanununu oluşturur.

Bu kategoriler ve onlardan çıkan bu prensipler, zekânın *(Verstand) saf,* doğuştan, *a priori* unsurunu ve âdeta öz malını oluştururlar; o, bunları başka yerden almaz, kendi içinden çıkarır; bunları olaylar âleminde bulmaz, *onları bu âleme kabul ettirir* [3]. Transandantal mantığın bu sonuçları son derece

(1) *Eleştiri* s. 79.
(2) *Eleştiri,* s. 131 ve d.
(3) *Prolegomena,* s. 84-85.

önemlidir; fakat bunları ayrıntılı olarak anlatmadan önce, Kant'ın *saf aklın şematizmi* dediği şeyi birkaç kelime ile açıklamalıyız (1).

Bilmek melekesinin analizi, duyarlıkla zekâ arasındaki sınırı çizmiştir (duyarlık izlenimleri alır, onları düzenler ve sezgi haline getirir; zekâ sezgileri sentezleştirir, hüküm verir ve usavurmalarda bulunur). Bu analiz, duyarlıkta, *a posteriori* sezgilerle mekânın ve zamanın *a priori* sezgilerini birbirinden ayırmıştı; zekâda, aklın, deneyin ürünlerini içinde topladığı ve işlediği dolaplara benziyen bir seri *a priori* kavramlar bulmuştu. Fakat, birçok unsurlar içermekle birlikte, bilmek melekesi gene *bir* olarak kalmaktadır. İşlemlerinin çokluğu içindeki aklın bu esas birliği, duygusu veya algısı bütün entelektüel fenomenlere eşlik eden ve âdeta bunların ortak bağını oluşturan *ben*'dir *(moi)*. Bunun için Kant yalnız analizle yetinmiyor; deyim yerindeyse, bilmek makinasını sadece sökmekle kalmıyor; onun nasıl işlediğini açıklamak, kısımlarının birbirine nasıl geçtiğini de görmek istiyor. Bu düşünceler sırasını izleyerektendir ki, sınırlama, karşılıklılık veya rekabet (concurrence), realite kategorilerini, tasdikle inkâr, cevherlilikle nedensellik, imkânla zorunluluk arasında birleştirici çizgiler olarak tasarlamak sonucuna varıyor: bunlar, Fichte ve Hegel'in triad'larını (tez, antitez ve sentez) meydana getirecek olan binalardır. O, aynı düşünceler sırasında ve aynı sentez ihtiyacı için, aklın, duyarlığın verileri üzerinde nasıl iş görebileceği, bunlardan kavramlar yapmak için duyulur sezgileri hangi vasıta ile, âdeta hangi kulptan yakaladığı sorununu ortaya atıyor.

Bu işlem, ona göre, sezgilerle kavramlar arasında tabiî aracı olan zaman fikri vasıtasıyle yapılmaktadır. Zaman, mekân gibi duyulur eşya âlemine ait olmakla beraber, gene de mekândan daha az maddîdir ve kategorilerin tamamıyle soyut özüne daha yakındır. Bu benzerlik sayesinde zaman fikri *a priori* kavramları duyulur bir şekilde ifade etmeye yarıyan hayal yahut simge işini görür, ve o olmasaydı hükmün teşkilinde beraberce çalışamıyacak olan sezgi melekesiyle zekâ arasında bir tür tercüman haline gelir.

Anlar dizisi yahut sayı gibi düşünülünce, zaman, nicelik fikrini temsil eder; bu, evrenselin hayali, zaman anlarının toplamıdır; tikel, belli sayıda anla, bireysel *bir* anla temsil edilir. Nitelik fikrinin simgesi zamanın içeriğidir (realite, olgularla dolu bir zamanla; inkâr, içinde hiçbir şey geçmiyen bir zamanla temsil edilir). Bunun gibi zaman, bağlantı fikrinin de simgesi olur; süre olarak, cevher fikrini, zamandaşlık (simultanéité) olarak, karşılıklılık ve rekabet fikrini hatırlatır. Nihayet zaman, modalite kategorilerinin hayalidir: mümkün, zaman şartlarına uyandır; gerçek veya fiilî, belli bir zamanda

(1) *Eleştiri*, s. 122 ve d.

var olandır; zorunlu, ezelî ve ebedî olandır. Şu halde zaman fikri, zekânın *a priori* kavramlarına çerçeve hizmetini görür; sezgilerin taşlarını ve aklın çimentosunu hazırladığı zihinsel yapıların iskeleti gibidir. Aklın, kendisiyle duyarlık arasında tercüman olarak zaman fikrini bu kullanışıdır ki, Kant'ın dilinde, saf aklın şematizmi adını alır.

Zihnin eleştirisinden çıkan sonuç, transandantal *estetik*'in şüpheci ve sübjektivist sonucunu güçlendirmekten başka bir şey yapmıyor.

Sezgi melekesinin eleştirisi, eşyayı renkli camlar (zaman ve mekân) arkasından, yani kendiliklerinde olduklarından başka türlü gördüğümüzü kanıtladı; zihnin incelenmesi, bütün bir camlar sistemi arkasından onlarla ilişkide bulunduğumuzu belirliyor. Duyarlık onları görür; ama, bizzat algı olayı dolayısıyle, onlara kendine özgü formları verir, yani onları değiştirir. Biz onları oldukları gibi değil, bize göründükleri gibi yani *onları teşkil ettiğimiz gibi* algılarız. Biz onları algılar algılamaz, onlar bizzat algılama fiili dolayısıyle, duyarlıkta içkin formların (mekân ve zaman) kalıbına girmişlerdir. Bunlar artık eşya değil, sadece fenomen'dirler. Şu halde fenomen, sezgi melekesinin kalıbında değişmiş şey diye tanımlanabilir Onu oluşturan, bir bakıma, duyulara etki eden şeydir; ama her şeyden önce, duyuların kendisi, kelimenin geniş anlamıyle akıldır: *fenomen*'i *yapan* ben'dir, duyan, algılayan ve düşünen süjedir. *Fenomen, aklın bir ürünüdür; bizim dışımızda değil, bizde meydana gelir; o, sezen aklın sınırları dışında mevcut değildir* (1).

İmdi, eğer daha *Estetik* bizi sübjektif idealizmin sınırlarına kadar götürüyorsa, kendisini Berkeley'le aynı saymamıza engel olmak için bu hususta Kant ne derse desin, *Transandantal mantık* bizi oraya kesin olarak sokuyor. Akıl, diyor bize o, sezgi olarak fenomeni yalnız teşkil etmek, meydana getirmek, yaratmakla kalmaz; zihin şekli altında, duyulur fenomenlerin karşılıklı ilişkilerini belirleyen de gene odur; onların *a priori* olarak nicelik, nitelik, neden, sonuç olduklarını söyliyerek, onlara kanun yapıcı kudretinin mührünü basar; akıl sayesinde eşya nicelik, nitelik, sonuç, neden olur; kendiliklerinde onlar böyle değillerdir: şu halde, hiç abartmasız, *duyulur âleme kanunlarını veren akıldır, kozmosu yapan akıldır.*

Söyliyen Kant'tır (2), ve biz hatırda tutulmaya değer bu tezler üzerinde ısrar ediyoruz, çünkü Fichte'nin, Schelling'in, Hegel'in sistemleri doğrudan doğruya bunlardan gelmektedir. Varsın, bu sonrakilere eleştiriciliğin meslek değiştirenleri densin, bizzat Kant onları inkâr etsin! Evrene kanunlarını kabul ettiren akıl —ve dikkat edin, insan aklı— olduğunu söyliyen kimse

(1) *Eleştiri*, s. 389. — *Prolegomena*, s. 44, 51.
(2) *Geleceğin metafiziğine prolegomena*, s. 81.

gene de hegelci panlojizmin babası sayılır. Bunu söyler söylemez, hemen şunu kabul edelim ki, ona rağmen bu böyledir, çünkü onun eğilimi ondan sonra gelenlerinkinden tamamıyle farklıdır, insan müdrikesini tanrılaştırmak şöyle dursun, o, aksine bunu sınırlamak, taşmış olan bu nehri, tabiî yatağına, fenomen âlemine geri götürmek, onu ebediyen mutlakın alanı dışına çıkarmak iddiasındadır. Eğer o, aklın kozmosu meydana getirdiğini ve, *yaratmıyorsa* bile onu *inşa ettiğini* söylüyorsa, söylemek istediği şey fenomen olarak evrendir ve o samimî olarak, fenomen âleminin ötesinde bir numenler veya görülemez, işitilemez ve —şu halde— aklın üstünde olan realiteler âlemini kabul ediyor (1). Filozofumuz hegelci anlamda o kadar az panlojisttir ki, zekâyı eleştirmesinin bütün ikinci kısmı, *Transandantal diyalektik*, teorik aklın deneyüstü alandaki yetkisizliğini ve mutlakın bilimi sayılan metafiziğin boşluğunu kanıtlamak amacını güdüyor.

B. — TRANSANDANTAL DİYALEKTİK (2)

Kant, hüküm vermek melekesinden *(Verstand)*, hükümlerimizin bütününü en yüksek *İdeler* dediği bazı genel görüşlere indirgemek melekesini ayırıyor: zihin âleminde hepsinden daha yüksek olan bu meleke, kelimenin dar anlamıyle akıl, eskilerin *nous*'udur. «Akıl»ın kavramları yahut İdeler (3), *kendiliğinde şey* veya *mutlak, evren, ruh, Tanrı'dır*. Bunların görevi *a priori* sezgilerin (mekân ve zaman) ve kategorilerinkine benzer. Birinciler duyulur izlenimleri düzene koymaya yaradıkları gibi, İdeler de hükümlerin sonsuz kütlesini düzene koymaya ve onu sistem haline getirmeye yararlar. Bunları meydana getiren «akıl», şu halde en yüksek sentez melekesi, sistematik ve bilimsel melekedir. Böylece duyarlığın, hüküm melekesinin ve «akıl»ın birlikte çalışmalarından bilimler doğar. Örneğin, dış duyarlık, *a priori* mekân ve zaman sezgileri aracılığıyle, bize bir fenomenler topluluğu hazırlar; kategorilerinin yardımıyle zekâ bunu kavramlar, hükümler, bilimsel önermeler haline getirir; nihayet «akıl», bu *disjecta membra*'yı (ayrı ayrı uzuvlar) kozmos ortak adı altında toplar ve bunlardan bir bilim yapar: kozmoloji. Bunun gibi, iç duyarlık bize bir dizi olaylar verir zekâ bunları kavramlar haline getirir, «akıl» bu kavramları ruh İdesine indirgeyerek psikolojiyi oluşturur, Fenomenlerin bütününü mutlak yahut Tanrı bakımından inceliyerek *teoloji*'yi yaratır.

(1) Kendinden sonra gelenlerin mutlak rasyonalizmi, aksine, hiçbir çeşit aşkınlık (transcendence) kabul etmez.

(2) *Eleştiri*, s. 238 ve d.

(3) Kelime platonculuktan alınmıştır; fakat Kant'ın İdeleri, Platon'unkiler gibi, bizim düşüncemizden ayrı olarak var olan *realiteler* değildir.

«İdeler» ve zekâdan farklı meleke olarak «akıl» kantçı sistemin bir fazlalığı gibi görünmektedir. Gerçekten kozmos İdesi, topluluk kategorisinden başka bir şey değildir; ruh İdesi ve Tanrı İdesi, cevher ve nedensellik kategorilerinin iç olaylara (ruh) ve bütün evreni kapsayan fenomenlere (Tanrı) uygulanmasıdır. Şu halde «akıl», zekâdan farklı bir meleke değildir, onun ancak tam açılmasıdır. Fakat bu eleştirel ayrıntı üzerinde ısrar etmiyoruz ve derhal *Diyalektik*'in önemli noktasını belirtmek istiyoruz: İdelerin apriorili-ği doktrini (1).

Nasıl mekân ve zaman algılanabilen *şeyler* olmayıp, eşyayı algılama *şekilleri* iseler, nasıl nicelik, nitelik, bağlantı kategorileri bilgi *objeleri* olmayıp bilgi *vasıtaları* iseler, bunun gibi evren, ruh, Tanrı, düşünen süjeden ayrı var olan varlıklar olmayıp, aklın *a priori* sentezleridir. Hiç olmazsa bunların objektif varlıklarını kanıtlamak, akıl için imkânsızdır. Akıl, —Kant bu noktada ısrar ediyor,— gerçekte ancak fenomenleri bilir ve bütün işlemlerinin *madde*'sini ancak duyarlıktan alır: oysa mutlak bütün (totalité) olarak evren, ruh, Tanrı, fenomen değillerdir; İdelerin —bu noktada, diyor Kant, bunlar kategorilerden ayrılırlar— duyarlıktan gelen hiçbir içerikleri yoktur; bunlar en yüksek normlardır; ne fazla ne eksik, idare edici görüş noktalarıdır. Bunlarda başka bir şey görmek, eski metafiziğin hatâsıdır.

Mutlakı bilmek iddiasında olan dogmatizmin kendi kendini aldattığı hayal, göğün ufukla birleştiğini görerek bu görünür birleşme çizgisine doğru ilerlemekle onu yakalıyacağını sanan çocuğun kuruntusuna benzer. Burada gök, kendiliğinde şey, bize, bir çeşit görsel vehim dolayısıyle, incelenmeye, deneye elverişli bir şey gibi gelen mutlak'tır; çocuk ilerledikçe kaçan ufuk, mutlakı yakalar gibi görünen ve hakikatte ona varamıyan deneydir; çocuk, dogmatik metafizikçidir. Âdil olmak için diyelim ki, bu kuruntu bütün zekâlar için ortaktır, nasıl ki yere yaklaşan gök kuruntusu herkeste vardır. Fakat dogmatik filozofla eleştirici filozof arasında şu fark vardır ki, birincisi, çocuk gibi, kuruntusunun kurbanıdır; oysa ikincisi bunun farkına varır ve onu olduğu gibi görür. Kant bütün eleştirisini şöylece özetleyebilirdi: bilinen mutlak diyen, rölatif mutlak demiş, yani anlamsız bir şey söylemiş olur.

Genellikle eski ontoloji hakkında doğru olan, psikoloji, kozmoloji, teoloji hakında da doğrudur.

Descartes, Leibniz, Wolff'un düşündükleri şekilde aklî psikoloji bir safsata (paralogisme) üzerine kurulmuştur (2). Düşünüyorum, diyor Descartes, o halde varım; ve zihninde ilâve ediyor: bir cevher olarak. Halbuki bunu yapmaya hakkı yoktur. *Düşünüyorum* demek, ben düşüncemin mantıkî süjesi-

(1) *Eleştiri*, s. 252 ve d.
(2) *Eleştiri*, s. 275 ve d.

yim demektir. Fakat bundan, dekartçı metafiziğin bu kelimeye verdiği anlamda, ben bir cevherim sonucunu çıkarmaya hakkım var mı? Mantıkî süje başka şey, metafizik süje başka şeydir. Şu hükmü ifade ettiğim vakit: dünya bir gezegendir, — bu önermenin mantıkî süjesi, onu ifade eden *ben*'im; gerçek süje dünyadır. Descartes'ın meşhur iddiasını bir safsata yapan şey, mantıkî süje *ben*'le gerçek süje *ben*'in birbirine karıştırılmasıdır. Metafizik bakımından, ben'i ancak mantıkî süje olarak, hükümlerimden ayrılamaz bir İde olarak, bütün zihin işlemlerimin zorunlu başlangıcı ve arkadaşı olarak bilirim ve daima ancak böyle bileceğim. Hiçbir vakit bundan fazlasını öğrenemiyeceğim. Onu bir cevher yapmakla, bir hükmün süjesi yapmış oluyorum ki bu, Kant'a göre, mekân ve zamanı *görmeyi* iddia etmek kadar saçmadır. Mekân ve zaman, kendileri duyulara konu olmaksızın, duyulur fikirlere çerçeve hizmetini gören *a priori* fikirlerdir: bunun gibi *cogito* (düşünüyorum) da, başka her hükümden, onun *sine qua non* (zorunlu) şartı olarak önce gelen, bununla beraber ben'in özü hakkında hiçbir şey söylemiyen *a priori* bir hükümdür. Metafizik bakımdan ben hakkında hüküm veremem, çünkü hüküm veren ben'im: hukukta denildiği gibi, hâkim ve dâvacı, mantıkta denildiği gibi, sözün süjesi ve gerçek süje olunamaz.

Ben'in cevher olarak varlığını kanıtlamak mümkün değilse, insan ruhunun basitliği, gayrimaddîliği ve ölmezliği doktrinleri de böylece tehlikeye düşmüş olur.

Basit fikirlerin varlığından ruhun basit bir cevher olduğu sonucu zorunlu olarak çıkmaz; çünkü kolektif fikirler de vardır. Fikirlerin basitliğinden «spiritüel cevher»in basitliği sonucunu çıkarmak, ağırlığın basitliğinden evren cevherinin basitliği, yahut mekanikte bileşke (muhassala) denilen şeyin basitliğinden, harekete getirici gücün birliği sonucuna varmak gibidir.

Esasen ruhun basit bir cevher olduğu kabul edilse bile, basitlik henüz maddi olmamak değildir. Hatırlıyalım ki Kant'ın bakımından, cisimler fenomenlerdir, yani, tamamiyle bilinmiyen bir nedenin etkisi altında, duyarlığın, duyulur süjenin, ben'in meydana getirdiği olaylardır. Fenomen —daima eleştiriciliğin bu esas tezine dönmek zorundayız— duyulur süjenin dışında hiçbir şey değildir; sıcaklık, ışık, renk, tamamiyle gizli bir etki tarafından meydana getirilmiş olmakla beraber, duyarlığın ürünleridir, iç olgulardır ve sonuç olarak, fikirlerdir.

Gerçi Kant, fenomen ile sezgi veya fikir arasında, ben-olmıyan (non-moi) ve ben'in sınırında geçen şeyle açıkça sübjektif olan arasında bir ayrım çizgisi çizmeye çalışıyor; ama bunu ancak çok eksik bir şekilde başarıyor. Fenomen bizde geçiyor ve şu halde fikirle aynı şey oluyor. Şu halde, fenomen olmak itibariyle, *cisimler fikirlerden ibarettir*. Böyle olunca, bir yan-

dan cisimlerin, öbür yandan asıl sezgilerin, kategorilerin, hükümlerin niçin ortak bir cevherleri olmasın? Niçin bizim madde dediğimiz gayrimaddî, ruh yahut nefis dediğimiz maddî bir şey olmasın? (1).

Böyle olunca, ölmezlik de yine apaçık bir doktrin olmaktan çıkar. Bu inancın taraftarlarına göre, ruh yalnız yıkılmaz bir cevher olmakla kalmıyor, fakat ölümde kendi kendinin bilincini muhafaza ediyor. Oysa iç algıda, sonsuz şiddet dereceleri görmek mümkündür ve böylece onun tamamıyle yok olmasına varan bir alçalan silsile düşünülebilir.

Dogmatizmin daha önce Spinoza'da kabul ettiğini, mânevî cevherle maddî cevherin aynılığını bize mümkün bir şey gibi göstermekle, eleştiricilik, *influxus* (etki), tanrısal yardım (assistance divine), önceden kurulmuş âhenk (harmonie préétablie) hipotezlerinin yanlışlığını gösteriyor. Descartes'ın, «cevherler»inin ve Leibniz'in «monadlar»ının, *belki* de aynı bir kaynaktan gelen fenomenlerden başka bir şey olmadıkları kanıtlandığına göre, bu teorilerin artık varlık nedeni kalmamıştır. Bundan sonra artık ruhun ve bedenin karşılıklı etkilerini açıklamak değil, fakat aynı aklın, aynı ben'in, maddî olaylarla entelektüel olaylar, yerkaplama ile düşünce kadar birbirine taban tabana zıt fenomenleri nasıl meydana getirdiğini anlamak söz konusudur. Bu yeni şekil altında sorun, Kant için bütün önemini ve bütün esrarlı prestijini korumaktadır. Zaman sorunu ve zamanın sezgilerle kategoriler arasındaki aracı rolü münasebetiyle, onun bu soruna yanaştığını gördük; ama kendi başlangıçlarıyle çelişkiye düşmeden burada daha ileri gidemezdi. Bunu çözmeye çalışmak, duyarlığın *kendiliğinde (en soi)* ne olduğunu, zekânın *kendiliğinde* ne olduğunu söylemek iddiasında bulunmak, kendiliğinde şeyi metafizik bilginin bir konusu yapmak demekti.

Aklî psikolojiden sonra Kant'ın yıkmaya giriştiği şey, Wolff'un anladığı anlamda aklî kozmolojidir (2). Deney alanında kalacak yerde, bu sözde bilim, bir İde'yi, kozmosu, düşüncelerinin konusu yapıyor. Oysa, bu İde'yi nicelik, nitelik, bağlılık ve modalite bakımından incelesin, zorunlu olarak antinomilere, yani birbiriyle çelişik bir şekilde zıt olan ve aynı derecede kanıtlanabilen teorilere varır.

---

(1) *Eleştiri*, 1. basım, s. 676: *Dieses unbekannte Etwas welches den äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt, was unserm Sinn so affizirt, dass er die Vorstellungen von Raum, Gestalt, Materie, bekommt, dieses Etwas koennte doch wohl zugleich Subject der Gedanken sein... Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Seele ihre Natur von der Materie, in Anschauung des Substrati nicht hinreichend unterschie, den, wenn man sie (wie man soll) blos als Erscheinung betrachtet.*

(2) *Eleştiri*, s. 325 ve d.

NİCELİK ANTİNOMİSİ

Evrenin sınırlı bir nicelik olduğunu ve mekânla zamanda sınırsız yani sonsuz ve ezelî ve ebedî olduğunu, aynı derecede haklı görünerek kanıtlamak kabildir.

1. *Evrenin zamanda ve mekânda sınırları vardır.* Böyle olmadığını, hipotez olarak, kabul edelim. Totalite olmak itibarıyle, evren aynı zamanda var olan kısımlardan oluşmuştur. İmdi, onu ancak zihinsel bir toplamayla, kısımlarının birbirini izleyen sentezi sayesinde, bir bütün olarak düşünebilirim. Fakat hipotezimizde, bu kısımlar sonsuz sayıdadırlar. Öyleyse onları birbiri ardınca toplamak için sonsuz bir zaman gerekecektir. Şu halde, bu toplamanın sonucu olan evren fikri, onu oluşturmak için, *sonsuz bir zaman* geçmiş olmasını gerektirir. Fakat *geçmiş* olan bir zaman, sonsuz bir zaman değildir. Bir yekûna varmak için, toplanacak kısımların sınırlı olması lâzımdır; sonsuz sayıda kısımları toplamak kabil değildir. Oysa evren fikri bir sentezin, bir toplamanın sonucudur. Şu halde evren sınırlı bir mekâna sahiptir (Aristoteles). Bunun gibi zamanda sınırı olmadığını, başlamadığını kabul edelim. Bu hipotezde, şimdiki âna kadar, sonsuz sayıda anlar geçmiş olacaktır. Fakat geçmiş olan sonsuz (yani sonlu) bir zaman *in adjecto* (terimler arasında) bir çelişmedir. Şu halde evrenin mekânda olduğu gibi zamanda da sınırları vardır (Platon).

2. *Evren mekânda ve zamanda sınırsızdır.* Eğer böyle değilse, sınırlarının ötesinde sonsuz bir mekân bulunacaktır (çünkü mekân fikri sınır kabul etmez); şu halde eşyanın *yanında* bir mekân bulunacaktır ve evrenle onu çerçeveliyen mekân arasında, yani objelerle obje olmıyan bir şey arasında bir ilişki söz konusu olabilecektir; çünkü artık mekânın bir obje olmadığını biliyoruz. Fakat bir obje ile obje olmıyan şey arasında bir ilişki imkânsızdır; mekândaki eşya arasında ilişki vardır; eşya ile onların bulunduğu mekân arasında herhangi bir ilişki olamaz. Şu halde evren sınırsızdır. Eğer var olmaya başlasaydı, içeriği olmıyan bir zamanın, yani *hiçin* — çünkü içeriksiz zaman yokluk demektir,— ondan önce gelmesi gerekirdi. Halbuki *ex nihilo nihil* (yoktan hiçbir şey çıkmaz). Şu halde evren ezelîdir (Parmenides, Aristoteles).

NİTELİK ANTİNOMİSİ

Nitelik (yani iç özü) bakımından düşünülünce, evreni oluşturan madde atomlardan mı, yoksa kendileri de birleşik olan elemanlardan mı oluşmuştur? Aynı derecede güçlü nedenlerle tez ve antitez kanıtlanabilir.

Tez: *Madde basit elemanlardan veya atomlardan oluşur.* Aksi teorinin doğru olduğunu ve maddenin, kendileri de parçalara ve bunlar da parçalara bölünebilen ve sonsuzca böyle giden parçalardan oluştuğunu kabul edelim. Eğer hipotezde, sentez ve ayrılma fikrini bir yana bırakırsak, hiçbir şey kalmadığını görürüz; oysa hiçbir şeyle hiçbir şey oluşturulamaz. Her birleşik şey, kendini oluşturan basit unsurların varlığını şart koşar. Şu halde madde bölünemiyen ilk cevherlerden, monad veya atomlardan oluşmuştur.

Maddenin sonsuz bölünebilir olduğunu söyliyen antitezi kanıtlamak daha güç değildir. Atom oldukları iddia edilen şeyler, maddî olmaları dolayısıyle, yer kaplarlar; oysa yer kaplıyan bölünebilir. Yer kaplamıyan parçacıklar artık madde olmıyacaklardı. Şu halde basit maddî unsur yoktur.

BAĞLANTI (RELATİON) ANTİNOMİSİ

Nedensellik kanunu bakımından düşünülen evren, özgür nedenler içerir mi, yoksa hiç istisnasız zorunluluk tarafından mı yönetilmektedir? Metafizikçiler tezi ve antitezi kanıtlamışlardır.

Özgür nedenlerin bulunduğunu söyliyen tez, şu şekilde kanıtlanır: her şeyin zorunlu ve mukadder bir bağlılıkla birbirine bağlı olduğunu kabul edelim. Eğer, bu hipotezde, bir sonuçtan onun ilk nedenine çıkmak istersek, bu ilk nedenin bulunmadığı, hiç değilse bize *ilk* görünen nedenin gerçekte böyle olmadığı, fakat onun olayların sonsuz dizisinde yalnızca bir halka olduğu görülecektir. İmdi, yeter neden prensibi dolayısıyle, bir olayın meydana gelmesi için, onun meydana gelmesi için zorunlu olan bütün nedenlerin var olması, gerekli bütün şartların yerine getirilmesi lâzımdır. Bunlardan biri eksik olursa olay meydana gelmez. Fakat, sonsuz zincir hipotezinde, belli bir olayın *ilk* nedeni veya şartı yoktur. Bu neden bulunmayınca, olay meydana gelemez. Oysa meydana geliyor: şu halde, ilk, yani artık daha önceki bir nedenin mukadder sonucu olmıyan bir neden, yani kısaca özgür bir neden vardır. Şu halde âlemde, zorunlu olaylar yanında, özgür olaylar ve özgür nedenler vardır.

Antiteze göre, *her şey zorunlu bağlılık*'tır ve özgürlük ancak bir kuruntudan ibarettir. Özgür bir neden kabul edelim. Bu neden zorunlu olarak sonuçlarından önce vardır ve, üstelik, sonucu meydana getirirken bulunduğundan farklı bir halde önceden vardır: önce bakire iken, sonuç meydana gelince ana olur. Bu şekilde, söz konusu nedende, aralarında nedensellik bağı olmıyan art arda iki hal karşısındayız; bu ise eleştirinin kabul edilmiş olan şu

prensibine karşıttır: her olay bir sonuçtur. Şu halde indeterminist anlamda bir özgürlükten sözedilemez.

MODALİTE ANTİNOMİSİ

Teze göre, *gerek âlemin içinde, gerek ötesinde, evrenin mutlak nedeni olan zorunlu bir varlık vardır.* Kanıtlama, özgür nedenlerin varlığı hakkındaki kanıtlamaya benzer. Âlem bir sonuçlar dizisidir. Her sonuç, meydana gelmek için, *belirli* bir nedenler veya şartlar dizisini, şu halde bir *ilk* nedeni veya şartı, artık mümkün değil de zorunlu olan bir varlığın mevcudiyetini gerektirir.

Antiteze göre, *ne kozmosun tamamlayıcı kısmı olarak evrenin İÇİNDE, ne de âlemin nedeni olarak evrenin ötesinde zorunlu bir varlık yoktur.*

Gerçekten de, *âlemin içinde bulunan ve onun bir parçasını oluşturan* zorunlu bir şeyin var olduğu kabul edilirse, bu şey ancak iki şekilde düşünülebilir: ya 1. âlemin başlangıcında bulunarak, ya da 2. onu oluşturan olaylar dizisi bütünü ile aynı şey olarak. Oysa her başlangıç sürenin bir ânıdır. Şu halde mutlak bir başlangıç, sürenin kendinden önce gelen ânı bulunmıyan bir ânı olacaktır; bu ise düşünülemez; çünkü süre fikri sınır kabul etmez. Şu halde *eşyanın başlangıcında* hiçbir zorunlu varlık yoktur. Fakat, Spinoza ve panteistlerle birlikte, eşyanın hepsinden ve sürenin anlarının bütününden, yani evrenden, zorunlu ve mutlak varlık gibi söz etmek de aynı derecede yanlıştır. Çünkü ne kadar ölçüsüz (incommensurable) kabul edilirse edilsin, yüz bin aptal bir zeki adam teşkil edemedikleri gibi, rölatif ve mümkün varlıkların bütünü de zorunlu ve mutlak bir varlık teşkil etmez. Şu halde âlemin *içinde* zorunlu hiçbir şey yoktur.

Âlemin *ötesinde* de zorunlu hiçbir şey yoktur. Çünkü zorunlu varlık âlemin dışında bulunuyorsa, zamanın ve sürenin dışında bulunuyor demektir. Halbuki hipoteze göre, o, eşyanın prensibi, kaynağı, başlangıcıdır. Başlangıç olmak sıfatıyle sürenin bir ânını oluşturur. Fakat sürenin dışındadır. Yani zorunlu varlık, ne içkin olarak, ne aşkın olarak düşünülebilir.

Dördüncü antinomi, kozmolojiden çok, Kant'ın daha önce boşluğunu gösterdiği aklî teolojiye aittir. Bununla beraber Kant, teodise'nin ve onun Tanrının varlığı hakkındaki kanıtlarının eleştirisine seksen sekiz sayfa ayırır [1].

Ontolojik kanıtın (Anselmus, Descartes), Tanrı fikrinden en yüksek bir varlığın objektif varlığı sonucunu çıkarması, bir fakirin şu usavurmasından daha değerli değildir: bende yüz altın fikri var, şu halde bu yüz altın —ke-

(1) Eleştiri, s. 456 ve d.

semde— bulunmaktadır. Bu, Gaunilon de Marmoutiers'nin daha önce Anselmus'a karşı ileri sürdüğü itirazdır.

Kozmolojik kanıt *(a contingentia mundi* - âlemin mümkün olması) haksız olarak, ilk neden olmaksızın, bir sonsuz neden ve sonuçlar dizisinin bulunamıyacağını kabul eder (1). Mümkün şeyler dizisini bir ilk ve zorunlu nedene bağlamakla, bu diziyi kapadığını sanır; oysa gerçekte, ilk olduğu iddia edilen bu nedenle ondan sonra gelen neden arasında, zorunluyu mümkünden ve mutlakı rölatiften ayıran açık kalmış bir uçurum bulunmaktadır. Fakat bunda ispat gücü bulunduğu kabul edilse bile, bundan, mevcudiyetini göstermek iddiasında bulunduğu zorunlu varlığın, teolojinin Tanrı dediği şahsî varlık olduğu sonucu çıkmaz.

Teleolojik (gayesel) veya fiziko-teolojik kanıt, tabiatta görülen gayelilikten zekâ sahibi bir yaratıcının varlığı sonucunu çıkarır. Bu kanıtın insan ruhu üzerinde derin bir etki bırakmak gibi bir meziyeti vardır ve başka her usavurmaya tercih ederek, vâiz bunu kullanmakta serbesttir; ama bilimsel bakımdan bu bir otorite diye kabul edilemez, çünkü: 1° duyulur verilerden, duyuların kapsamına girmeyen bir şeye varıyor; 2° maddeyi yaratan bir Tanrının varlığını kurmak iddiasındadır, oysa gerçekte ancak deizmin mimar Tanrısına varıyor; 3° öte yandan, evreni ne hakla bir saat yahut bir binaya benzetiyor? Âlem, zorunlu olarak bir işçiyi gerektiren *bir eser* midir? Niçin, belli bir devirde başlıyan bir makine yerine, o, daha çok ezelî bir varlık olmasın? 4° zaten gayelilik nedir? O bizzat eşyanın içinde mi bulunuyor, yoksa, hoşumuza gidip gitmediklerine göre, onlara gaye güdücülük sıfatını veren bizim kendi keyfimiz midir (Spinoza)?

Ahlâkî düzendeki gayeselliğe, ahlâkî kanunun varlığına , ahlâkî bilinç olayına ve sorumluluk duygusuna dayanan ahlâkî kanıt, pratik akıl bakımından kesindir; ama salt teorik açıdan bakıldığında, aslında değişik bir şeklinden başka bir şey olmadığı teleolojik kanıtın zayıflığını o da paylaşır (2).

Sonuç olarak, bilmek melekesinin eleştirisi ateizme varmıyor, ama teizme de götürmüyor; materyalizme götürmüyor, ama nefsin ruhanîliği ve özgürlüğün varlığı sonucunu da çıkarmıyor; yani metafizik alanında son sözü *epokhe*'dir (hükümden sakınmak). Sezgilerimizin, kavramlarımızın, *a priori* İde'lerimizin büyülü çemberi içine kapanmış, duyuyoruz, algılı-

(1) Bak. dördüncü antinomi.

(2) Teizm'in eleştirisi, aynı zamanda monoteizm'in, politeizm'in de eleştirisidir. Teizm'in hatâsı, aklın bir İde'sini bir kategori, varlık kategorisi kapsamına *sokmaktır (subsumer)*; monoteizm'in, politeizm'in ve panteizm'in yanıldıkları nokta, bu aynı İde'ye nicelik kategorilerini—birlik (l'unité), çokluk (pluralité), topluluk (la totalité)— uygulamaktan ibarettir.

yoruz, hüküm veriyoruz, akıl yürütüyoruz; ama böylece öğrenebildiğimiz şey, sonuç olarak, ancak fenomenler yani, kendiliğinde tamamıyle bilinmiyen bir obje ile, gene görünüşleriyle bildiğimiz ve özü ebedî bir sır olan düşünen bir süje arasında bulunan ilişkilerdir. Bizim âlem dediğimiz, kendiliğinde âlem değildir; bu, duyarlığın ve düşüncenin işlediği ve değiştirdiği âlemdir; bu, entelektüel melekelerimizin birlikte işliyen fonksiyonlarıyle, onları çağıran ve aşılayan ne olduğunu bilmediğim bir şeyin sonucudur; bu, iki bilinmeyenin ilişkisi, bir hipotezin hipotezi, «bir rüyanın rüyası»dır.

II. — Pratik aklın eleştirisi

Her ne kadar *Saf aklın eleştirisi* bizi, düşünülmüş, kanıtlanmış, bilimsel olarak temellendirilmiş ve meşrulaştırılmış olduğu ölçüde mutlak bir şüpheciliğe kadar götürüyorsa da, Koenisberg'li bilgeyi bilinen anlamda bir şüpheci saymak ve onda yüzyılının materyalizmine karşı eğilim ve sevgi bulunduğunu düşünmek de çok büyük bir hatâ olacaktır. Şüphecilik *Saf aklın eleştirisi*'nin son sözüdür; ama kantçılığın son sözü değildir. Bunun aksini söylemek, Kant felsefesinin ruhunu ve onun eleştirisinin nihaî amacını tamamıyle bilmemek olur. Bu amaç, ahlâkî inanca ve onun aşkın konusuna karşıt olmak şöyle dursun, tamamıyle onun lehinedir. Bu, şüphesiz, Tertullianus'ların ve Pascal'lerin istedikleri gibi, aklı «aşağılamak ve utandırmak»tan (humilier) değil, fakat melekelerimizin bütünü içinde ona hakikî yerini göstermek, mânevî hayatın karışık işleyişinde ona hakikî görevini bildirmekten ibarettir. İmdi, Kant'a göre bu yer ikinci derecededir; bu görev, asla *esaslı* ve yaratıcı olmayıp, *düzenleyici* ve ılımlayıcıdır. *Melekelerimizin başında ve eşyanın en yukarısında bulunan akıl değil, İRADE'dir:* Kant felsefesinin hâkim düşüncesi budur ve akıl, önüne geçilmez antinomi'lere çarparak bizi şüphe içine attığı halde, irade inancın müttefiki, ahlâkî ve dinî itikatlarımızın anası ve —şu halde— tabiî vasisidir. Gerçekten de şunu belirtelim ki, Kant hiçbir suretle kendiliğinde şeyin, ruhun, Tanrının varlığını inkâr etmiyor; yalnızca, usavurma vasıtasıyle bu İde'lerin realitesini kanıtlamanın imkânsızlığını söylüyor. Eğer spiritüalist dogmatizmle savaşıyorsa, aynı anda materyalizmi deviriyor ve teizm'e hücum etmekle, Tanrıyı inkâr edenlerin dogmatik iddialarını da yıkmış oluyor. Şiddetle savaştığı ve merhametsizce ezdiği şey, ne şekil altında görünürse görünsün, teist yahut ate olsun, spiritüalist veya materyalist olsun, *teorik* aklın dogmatizmidir; onun, melekelerimizin sistemi içinde baş olmak iddialarıdır, *iradeden ayrılmış ve yalnız kendi kaynaklarına dayanır bir hale getirilmiş* olan zekâya metafizik yapmak kudretini veren önyargıdır. Buna karşılık —ve burada onun felsefî

inancının esası kendini gösteriyor— *pratik akla,* yani *irade*'ye belli bir metafizik kudreti veriyor.

Zekâ gibi iradenin de kendine özgü karakteri, ilk formları, özel kanunları vardır ve filozofumuz buna «pratik akıl» adını vermektedir. Bu yeni alanda, saf aklın eleştirisinin ortaya koyduğu problemlerin şekli değişiyor, şüpheler dağılıyor, soru işaretleri yerlerini pratik kesinliğe bırakıyor. Ahlâkî kanun, teorik aklın düşündüğü şekildeki fizik kanundan tamamıyle başkadır. Fizik kanun kendisine karşı durulamıyan ve mukadder bir şeydir; ahlâkî kanun zorlamaz, yükümlü kılar; *şu halde özgürlüğü içerir.* Teorik olarak, özgürlük kanıtlanamazsa da, bu, irade için en küçük bir şüpheye bile yer vermez; o, pratik aklın bir *postulat*'ı, ahlâkî bilincin dolaysız bir verisidir (1).

Burada felsefede rastlanan büyük güçlüklerden biri ortaya çıkıyor; pratik aklın bu postulatını fenomen âleminde her olayın zorunlu bir sonuç olduğunu, fenomen âleminin mutlak bir determinizmle yönetildiğini söyliyen saf aklın aksiomu ile nasıl uzlaştırmalı? Özgür iradeye inancı, doğruya olan sevgisinden daha az canlı olmıyan Kant, tabiî zorunlulukla ahlâkî özgürlük arasında mutlak bir uyuşmazlığı kabul edemez. Özgürlük konusunda akılla vicdan arasındaki çatışma, ancak görünüşte olabilir: ne zekânın hakları, ne iradeninkiler zarar görmeden antimoni çözülebilmelidir.

Şüphesiz, eğer saf aklın eleştirisi özgürlüğün mutlak inkârına varsa idi, bir çözüm bulmak imkânsız olurdu; fakat gerçek şu ki, o, özgürlüğü ancak fenomen âleminin dışında bırakıyor ve onun bilinemez olduğunu söylemekle birlikte, fenomenin arkasında var olarak bıraktığı bu anlaşılır (intelliğible) ve aşkın âlem için bunu asla iddia etmiyor. Fenomenal düzende imkânsız olan özgürlük, mutlak âlemde mümkündür; o numen olarak düşünülür, anlaşılır: teorik aklın kararı budur ve pratik akıl ilâve ediyor: onun varlığı muhakkaktır. Şu halde bilmek melekesiyle irade arasında gerçekte çelişme yoktur. Fiillerimiz, zamanda ve mekânda meydana gelmek bakımından, belirlenmiştirler (determinés); ama çıktıkları kaynağın, yani *anlaşılır (intelligible) karakterimiz*'in, duyarlığın bu iki şeklinden bağımsız olması bakımından belirlenmemiş (imdéterminés) ve özgürdürler (2).

Eğer dogmatik felsefe bakımından olduğu gibi, zaman ve mekân objektif realiteler olsalardı, bu çözüm tarzı bir çözüm sayılmıyacaktı. Onun için, *bu bakımdan,* Spinoza özgürlüğü inkâr etmekte haklıdır. Fakat, eleştiricilikle birlikte, mekân ve özellikle zaman, eşyayı görme şekilleri —bizzat eşyanın kendileriyle ilgisi olmayan görme şekilleri— sayılınca, determinizm de sadece bir teoriye veya eşyanın genel bir telâkkisine, aklın akıl olmaktan

(1) *Örfler metafiziğinin esas prensipleri,* s. 80. — *Pratik aklın eleştirisi,* s: 274.
(2) *Pratik aklın eleştirisi,* s. 225 ve d.

çıkmadan ondan vazgeçemiyeceği, ama hiçbir suretle eşyanın gerçek özünü ifade etmiyen bir teoriye,bir telâkkiye indirgenmiş olur.

Özgürlük probleminin kantçı çözümü, ilk bakışta, en tehlikeli itirazlardan birini ortaya çıkarıyor. Eğer ruh, anlaşılır karakter olmak itibariyle, *zamanda* bulunmuyorsa, eğer bir fenomen değilse, neden kategorisi kapsamına da *sokulamaz (subsumer)*, çünkü kategoriler «numenler»e değil, ancak fenomenlere uygulanabilir. Şu halde ruh, neden ve özgür neden olmaktan çıkıyor demektir. Ona birlik kategorisi de uygulanamaz. Öyleyse o, diğer bireylerden farklı bir birey olmaktan da çıkıyor demektir: evrensel ile, ezelî ve ebedî ile, sonsuzla bir oluyor demektir. Şu halde Fichte, kantçı başlangıçlardan mutlak Ben (Moi absolu) doktrinini çıkarmakla, mantıklı hareket ediyor. Filozofumuza gelince, teorisinin bu mantıkî sonucunun o kadar az farkına varmış görünüyor ki, sürekli bir şekilde, pratik akıl adına, bireysel ölümsüzlüğü [1] ahlâk probleminin çözümü için zorunlu şart olarak, ve anlaşılır ben'den ayrı bir Tanrının varlığını [2] ahlâkî düzenin ve iyinin nihaî zaferinin en yüksek güvencesi olarak kabul ediyor. Şurası da bir gerçek ki, ahlâkının yalnızca bir eki olan teodise'si pek ciddî görünmemektedir. Bu artık, Ortaçağda olduğu gibi, bilimlerin kıraliçesi değil, bağımsız ahlâkın alçakgönüllü hizmetçisidir ve *Pratik aklın eleştirisi* tarafından sonradan postulat olarak konulan bu şahsî Tanrı, filozofun çağdaşlarından birinin ünlü mısraını gereğinden fazla hatırlatmaktadır:

Eğer Tanrı var olmasaydı, onu yaratmak gerekirdi.

Kant'ın hakikî Tanrısı, idealin hizmetindeki Özgürlük'tür, iyiye doğru giden İrade'dir *(der gute Wille* [3]).

Onun bu konudaki kanısı, mümkün olduğu kadar açık bir şekilde, *pratik aklın* [4] yani *iradenin* [5] *üstünlüğü (primat)* doktrininde kendini göstermektedir. Teorik akıl ve pratik akıl, birbiriyle pozitif bir çelişki içinde olmamakla birlikte, birincisi özgürlüğü, Tanrıyı, kanıtlanabilir objektif varlığı olmıyan idealler saymaya yönelmekle, diğeri bağımsız (autonome) ruhun, sorumluluğun, ölümsüzlüğün en yüce Varlık'ın realitesini kabul etmekle, ahlâkî ve dinî alana ait en önemli sorunlarda birbirlerine karşı nazik bir durumda bulunmaktadırlar. Eğer teorik akılla pratik akıl rütbe bakımından bir-

(1) *Pratik aklın eleştirisi*, s. 261.

(2) *Aynı eser.*, s. 264.

(3) *Örfler metafiziğinin temel prensipleri* s. 11: *Es ist überall nichts in der Welt, jaüberhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut köhne gehalten werden, als allein ein* GUTER WILLE (dünyanın hiçbir yerinde, hattâ onun dışında, yalnız İYİ NİYET'ten başka, kayıtsız ve şartsız iyi sayılabilecek bir şey yoktur).

(4) *Aynı eser*, s. 258.

(5) *Aynı eser.*, s. 116 ve d.

birlerine eşit olsalardı, bu düalizmin sonuçları felâketli; eğer ikincisi birincisine tâbi olsa idi, bu sonuçlar daha da felâketli olurdu. Fakat pratik aklın otoritesi teorik aklınkinden üstündür ve gerçek hayatta hâkimiyeti elinde bulunduran da odur. Şu halde, her hal ve kârda, özgür olduğumuz, ruhun ölmez olduğu, en yüksek bir yargıcın ve en yüksek bir ödüllendiricinin varlığı *kanıtlanmış gibi* hareket etmemiz gerekir.

Bazı bakımlardan, zekâ ile iradenin düalizmi mutlu bir olgudur. Din âlemine ait realiteler, Tanrı, özgürlük, ruhun ölmezliği, apaçık veya teorik olarak kanıtlanmaya elverişli hakikatler olsalardı, iyiyi gelecekteki mükâfatı düşünerek yapacaktık, irademiz otonom olmaktan çıkacaktı, hareketlerimiz artık tamamıyle ahlâkî olmıyacaktı; çünkü vicdanın *mutlak emir*'inden *(impératif catégorique)* ve onun telkin ettiği özgürlükten başka her sâik, dostluk olsun, hattâ Tanrı sevgisi olsun, iradeyi otonom olmaktan çıkarıp *tâbi (hétéronome)* kılar ve fiillerindeki ahlâkî niteliği kaldırır. Bunun için din, ancak tamamıyle ahlâkın aynı olduğu vakit doğrudur. Aklın sınırları içinde din, ne fazla ne eksik, ahlâktır. Hıristiyanlığın özü, ezelî ve ebedî ahlâktır ve Kilisenin gayesi, iyinin insanlıkta galip gelmesidir. Eğer Kilise başka bir gaye takip ederse, varlık nedenini yitirir (1).

III. — Hüküm melekesinin eleştirisi

Pratik aklın eleştirisi, mutlak emri ile, vicdanın üstünlüğü ve ahlâkın mutlak bağımsızlığı ile, *Saf aklın eleştirisi*'nden çıkan sonuçlardan ötürü Kant'ın incinmiş olan ahlâk duygusunun ve sonsuz özgürlük sevgisinin, kendi kendilerine verdikleri bir tatmin gibi olduğu halde, onun *Hüküm melekesinin eleştirisi*'nde toplanmış bulunan estetiğinde ve teleolojisinde, felsefî içgüdünün öç almasına benzer bir şey vardır. *Saf aklın eleştirisi*'nde her yerde onu, analize sentezi katarken, bilgi cihazının heterojen kısımlarını birbirine âdeta lehimlerken gördük; duyarlığın fonksiyonlarıyle aklın fonksiyonları arasında, yarı sezgi ve yarı kategori olan zaman fikrinin aracı rolünü ortaya koydu; birbirlerine çelişik şekilde *karşıt* olan *a priori* kavramlar arasına orta kategoriler kattı; aynı sentezci içgüdü dolayısıyle *Hüküm melekesinin eleştirisi*'nde, teorik aklı vicdandan ayıran uçurumun üstüne bir köprü kurmak istiyor (2).

(1) *Aklın sınırları içinde din,* s. 130 ve d., 205 ve d. — Sosyalist P.J. Proudhon'un (1809-1865) *bağımsız ahlâk*'ı bu prensiplere bağlanmaktadır; Proudhon'un ahlâk anlayışı, «ahlâkın ilâhiyata dayanmaktan çıkması, vahiyle geldiği iddia edilen her türlü dogmadan bağımsız bir hale gelmesi ve onu desteklemek için Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü inancına gerek kalmaksızın, yalnızca vicdanı ve doğuştan adalet prensibini temel alması» gerektiği tezine dayanır. Proudhon'un bu tezi, Massol, Morin ve Mm. Coignet'nin haftalık gazetesi, *Morale indépendante* (1865 ve sonraki yıllar) tarafından ele alınıp vülgarize edilmiştir.

(2) *Hüküm melekesinin eleştirisi,* s. 14.

Estetik ve teleolojik duyu, zekâ ve irade arasında, ortada bulunan bir meleke, bir birleştirici çizgi gibidir. Zekânın konusu doğru olan şey, çevresi tabiat ve fizik zorunluluktur; irade iyiye yönelir, çevresi özgürlüktür: estetik ve teleolojik duyu (veya dar anlamda hüküm melekesi), doğru ile iyi, tabiatla özgürlük arasında ortada bulunan şeye aittir: güzelden veya gayesel uygunluktan (la convenance finale) söz etmek istiyoruz. Kant'ın buna verdiği ad, onun görünüşleriyle, mantık alanında hüküm melekesi denilen şey arasındaki benzerlikten gelmektedir: hüküm melekesi gibi, güzellik ve gayelilik duyusu da, aralarında ortak hiçbir şey bulunmıyan iki şey arasında bir ilişki kuruyor: olması gerekenle olan arasında, özgürlükle tabiî zorunluluk arasında.

1. *Estetik.* — Estetik duyu veya zevk, hem zekâdan, hem iradeden ayrılır; o ne teorik karakteri, ne pratik karakteri olan *sui generis* (kendine özgü) bir olgudur; fakat esas itibarıyle sübjektif bir temel üzerinde iş görmesi bakımından akla ve iradeye benzer. Doğruyu meydana getiren akıl, iyiyi meydana getiren irade olduğu gibi, güzeli meydana getiren de zevktir. Güzellik eşyanın içinde değildir, estetik duygudan ayrı olarak var değildir; nasıl zaman ve mekân teorik duyarlığın ürünü ise, o da bu duyunun *ürünü*'dür. Güzel, hoşa giden (nitelik), herkesin hoşuna giden (nicelik), her ilgi ve kavramdan ayrı olarak hoşa giden (bağlantı) zorunlu olarak hoşa giden (modalite) şeydir [1].

Güzeli karakterize eden ve onu yüce'den (sublime, ulvî) ayıran şey, zekâ ile hayalgücü arasında kurduğu tam uygunluk sayesinde bize verdiği sükûnet ve âhenk duygusudur. Buna karşılık, yüce (ulvî) bizi kavrar, sarsar, kendimizden geçirir. Güzellik şekilden gelir; yüce, şekille içerik arasındaki nisbetsizlikte bulunur. Güzel bizi teskin eder, bize sükûnet verir: yüce, melekelerimize karışıklık getirir; sonsuzu düşünen akılla, aşılmaz sınırları bulunan hayalgücü arasına âhenksizlik sokar. Yıldızlı göğün, fırtınanın, kudurmuş denizin bizde yarattığı heyecanın tek kaynağı, bu çeşit manzaraların, tabiat kuvvetlerini ve bir rakamın sağında biriken sıfırlar önünde gerilemeksizin gökteki mesafeleri *ölçebilen* aklımızla, aklı sonsuzun derinliklerinde takip edemiyen hayalgücümüz arasında, uyandırdığı çatışmadır. Eğer insan, görkemliliğin duygusuna sahipse, bu, akla sahip olması nedeniyle kendisinin de büyük olmasındandır. Eğer hayvan, tabiatın büyük manzaraları karşısında duygusuz kalıyorsa, bu, zekâsının, hayalgücünün düzeyini aşmamasındandır. Şu halde haklı olarak yücenin ruhu yükselttiği söylenir *(das Erhabene ist erhebend).* Yücenin duygusunda insan, aklıyle sonsuz, hayalgücüyle sonlu bir varlık olarak meydana çıkar. Aynı zamanda sonsuz ve sonlu, bu

(1) *Hüküm melekesinin eleştirisi*, s. 45 ve d.

mümkün müdür? Kant, bilime çizdiği sınırları aşmadan bu sırrın derinliğine inemez (1).

2. *Teleoloji* (2). — İki türlü gayesel uygunluk vardır. Biri bizde anî olarak ve herhangi bir kavramın yardımı olmadan bir haz, tatmin, iç âhenk duygusu uyandırır: bu, güzeli oluşturan sübjektif gayeliliktir. Öteki de hazzı doğurur, ama dolaylı olarak, bir deneyin yahut bir usavurmanın sonucu olarak bunu yapar: bu, faydalı'yı *(das Zweckmässige)* oluşturan objektif gayeliliktir. Böylece bir çiçek, artist tarafından verilen bir estetik hükmün, ve onun ilâç olarak hassasını deneyen natüralist tarafından verilen bir gayesel hükmün aynı zamanda konusu olabilir. Yalnız onun güzel olduğunu söyliyen hüküm, dolaysızca, kendiliğinden verildiği halde, natüralistinki daha önce yapılan bir deneye dayanır.

Saf aklın eleştirisi, her fenomenin zorunlu bir sonuç olduğunu söylemekle, gayeliliği fenomen âleminin dışında bıraktı. Fizik, sonsuz bir nedenler ve sonuçlar serisinden başka bir şey tanımaz. Teleoloji, nedenle gaye gibi düşünülen sonuç arasına vasıtayı, âlet olan nedeni (la cause instrumentale) sokar. Teorik olarak, teleoloji değersizdir. Bununla beraber, tabiatın incelenmesine gayecilik duyumuzu uygular uygulamaz kendimizi bundan kurtaramayız. Akıldan ve iradeden daha az gerçek olmayan ve onlar kadar elimizden alınamaz olan melekelerimizden birinden vazgeçmeden, kulağın, organizmanın genel yapısındaki gayesel uygunluğunu kabul etmemezlik edemeyiz. Her ne kadar mekanizm inorganik âlemi tamamıyle açıklıyorsa da, anatomi, fizyoloji söz konusu olunca, gayesellik önüne geçilmez bir biçimde kendini kabul ettirir.

Teorik aklın benimsediği mekanizmle, teleolojik duyunun istediği gayesellik antinomisinin, zorunluluk ile özgürlük arasındaki antinomi gibi çözülmesi kabildir (3). Teleoloji, fenomenler hakkında bir teoriden başka bir şey değildir. Mekanizm gibi o da, eşyanın bizzat özünü ifade etmemektedir. *Saf aklın eleştirisi* için olduğu gibi, *Hüküm melekesinin eleştirisi* için de bu öz bilinmez bir şey olarak kalıyor. Kendiliklerinde eşya zamanda değildir; onlar için art arda geliş, süre yoktur. Mekanizme göre neden ve sonuç, teleolojiye göre, özgür neden, vasıta ve onun takip ettiği gaye birbirini kovalar, yani zamanda birbirinden ayrılır; ama zaman ancak sezginin *a priori* bir formudur, eşyayı düşünmenin bir şeklidir; *kendiliğinde* ve benim düşüncemden, benim teorimden soyutlanmış olarak, mekanistin neden ve sonucu, gayecinin yaratıcı etkeni, vasıta ve gayesi birbiri içindedir, birbirinden ayrılamaz bir haldedir, zamandaştır (simultané). Bizimki gibi zamanın ve mekânın *a priori* formlarına bağlı olmıyan bir zekâ, özgür ve mutlak entelektüel

(1) *Hüküm melekesinin eleştirisi*, s. 97 ve d., s. 399 ve d.
(2) *Aynı eser.*, s. 239 ve d.
(3) *Hüküm melekesinin eleştirisi*, s. 302.

bir sezgi farzedin; bu zekâ aynı zamanda nedeni, vasıtayı ve gayeyi görecekti; onun için gaye fail nedeni (la cause efficiente) takip etmiyecekti, onda içkin olacaktı ve onunla aynı şey haline gelecekti. Tabiatın gayelerini, etki yapan nedenlere benzeten *içkin teleoloji (téléologie immanente)*, mekanizmle gayecilik arasındaki antinominin tabiî çözüm şeklidir.

Görülüyor ki, Kant'ın doktrinleri içinde en orijinali ve aynı zamanda en feyizlisi, zamanın ve mekânın zihnîliği'dir (l'déalité). Ne kadar ince, ne kadar karanlık olursa olsun, bundan beklenilmedik bir ışık almıyan problem yoktur. Mekân ve zaman zihnin gözleri, ona bitip tükenmiyen içeriğini keşfettiren organlar gibidir. Bu organlar aynı zamanda onun bilgisinin sınırlarıdır. Fakat bu aşılamıyan engele rağmen, o kendi kendini özgür, ölmez, tanrısal hissediyor ve fiiliyat alanındaki bağımsızlığını bildiriyor. Fenomen âlemine kanunlarını kabul ettiren zihindir, ahlâkî kanun zihinden çıkmaktadır, zihinle ve onun hükmüyle güzel, güzeldir: bir kelime ile, üç *Eleştiri*'nin vardıkları sonuç mutlak spiritüalizmdir. Kant kendi eserini Copernicus'unkine benzetmiştir: *Gök hareketleri (Révolutions célestes)*, bizim gezegen sistemimizin merkezi olarak dünyanın yerine güneşi koyduğu gibi, *Eleştiri* de zihni, fenomen âleminin merkezine koyuyor ve bu sonuncusunu zihne tâbi kılıyor. Bu, her halde, Yeniçağ düşüncesinin en önemli ve en feyizli çabasıdır. Bir tek istisna bir tarafa bırakılırsa [1], yüzyılımızın doğduğunu gördüğü birinci sınıf sistemler kantçılığın uzantılarından ibarettir. XVIII. yüzyılın İngiliz-Fransız felsefesini yeniden ele alanlar bile —ve bunlar gittikçe çoğalmaktadır— Immanuel Kant adı önünde saygıyle eğiliyorlar.

§ 63 — Kant ve Alman idealizmi

Leibniz ve Wolff'un okulu dogmatizm adına [2], şüpheci Schulze [3], eklektik Herder [4], dinî duyguya tercüman olan Jacobi [5] ve Ha-

(1) XVIII. yüzyıl Fransız felsefesine yakından bağlı olan Comte'un sisteminden bahsetmek istiyoruz. Gene Comte da, Gustave d'Eichthal'e yazdığı 10 ocak 1824 tarihli bir mektupta diyor ki: «Ben daima Kant'ı, yalnız çok kuvvetli bir kafa değil, pozitif felsefeye en çok yaklaşan metafizikçi saymışımdır».

(2) Bellibaşlı organı, Halle'de profesör Eberhard'dır (1738-1809).

(3) 1761-1833. *Ænesidemus*'un (1792) yazarı.

(4) 1744-1803. Alman edebiyatının şereflerinden biri olan ilâhiyatçı Herder, bir tür hıristiyanlaşmış spinozacılıkla, Schelling'in felsefesini ve Schleiermacher'in ilâhiyatını hazırlıyor, Kant'ın *Kritik*'ine kendi *Metakritik*, vs.'ini karşı koyuyor, Leipz., 1799. *İnsanlık tarihinin felsefesi hakkında fikirler* (Riga, 1784-1791), Edgar Quinet tarafından fransızcaya çevrilmiştir, 3 c. Paris, 1827.

(5) 1743-1819. Kant'ın şüpheci doktrinlerini kendisine reddettiren *iç duygu* adına kendinden sonrakilerin panteizmiyle de savaşıyor. *Werke*, 6 c. Leipz., 1812-1825.

mann [1], Kant'ın bütün geleneklere meydan okuyuşuna sıra ile cevap veriyorlar. Salomon Maimon [2] ve Bardili [3] gibi bazı «bağımsızlar», onun etkisi altında kalmakla birlikte, çekinceler ileri sürüyorlar veya itiraz ediyorlar. Birçokları (Bouterwek [4], Krug [5], Fries [6]), orijinal düşünür olan pek çok tilmizler tarafından, tamamıyle anlaşılmasa bile, hevesle kabul ediliyor. Almanya'nın millî şairi Schiller [7], Reinhold [8] ve Fichte, onun bellibaşlı havarileridir ve bunlar, Jena üniversitesini yeni felsefenin parlak ocağı, aynı zamanda değişikliğe uğramakta gecikmediği pota haline getiriyorlar.

İlk ve hakikî eleştiricilik Locke'un, Hume'un, Condillac'ın sansüalizmiyle Leibniz'in entelektüalizmi arasında ortalama bir tutum aldı. Sansüalizm şöyle demişti: Her fikir ve —şu halde— her hakikat, hangi alana ait olursa olsun, bize duyulardan (ve düşünme'den) geliyor; akıl onları meydana getirmiyor, kabul ediyor. Aksine olarak, entelektüalizm şöyle demişti: Bütün fikirlerimiz ve —şu halde— ne olursa olsun, bütün hakikatler aklın ürünüdür; dış denilen algı bile bir ilk spekülasyondan başka bir şey değildir;

(1) 1730-1888. Roth tarafından yayımlanan *Tüm eserleri*, Berlin, 1821-1843.

(2) 1754-1800. Maimon kantçı *kendiliğinde şey (chose en soi)* kavramını kabul etmiyor ve Fichte'ye yaklaşıyor.

(3) 1761-1808. Bardili, *rasyonel realizm* ile Hegel'in mantığını hazırlıyor.

(4) 1766-1828. Gœttingen'de profesör, özellikle *Æsthetik*'le tanınmıştır, Leipz., 1806.

(5) 1770-1842. 1805'te Kœnigsberg'deki kürsüsünde Kant'ın halefi, sonra (1809) Leipzig'de prof. — *Neuen Organum der Philosophie*, Meissen, 1801. — *Esas felsefe* (alm.). 2. bas., 1819. — *Teorik felsefe sistemi* (alm.), 3 c. 2. bas., Kœnigsberg, 1819-1823. — *Pratik felsefe sistemi* (alm.), 3 c. *aynı yer*, 1817-19. — *Felsefe elkitabı* (alm.), 2 c., Leipz 1820-21. — *Felsefî bilimlerin genel lûgatı (Allgemeines Handwörterbuch der phil. Wissenchaften)*, Leipz, 2. bas., 1832-1838. — *Olmak* ve *bilmek*'in bizde *a priori* olarak aslî ve açıklanamaz bir sentezle birbirine bağlı bulunduklarını kabul eden Krug, sistemine: *transandantal sentezcilik* adını veriyor.

(6) 1773-1843. Heidelberg ve Jena'da prof. — Fries, eleştiriyi, psikoloji alanına sokmak ve iç gözlemi ona temel olarak vermek istiyor; felsefesi kantçılıkla İskoçya okulu arasında bir birleştirici çizgidir. Şu eserleri vardır: *Apaçık bilim olarak felsefe sistemi* (alm.), Leipz, 1804, *Bilim, inanç ve önduygu*, 3. bas. 1837 ve haklı olarak takdir edilen birçok elkitabı. Başka birçokları arasında, filozof Apelt, natüralist Schleiden ve ilâhiyatçı Von Wette onun okulundandırlar.

(7) *Briefen über Aesthetische Erziehung*, vb.

(8) 1758-1823. — *Versuch e. neu. Theorie d. menschl. Vorstellungsvermög*, Jena, 1789; vb. Reinhold'un *unsur* dediği bu teori, bilginin *a priori* unsurlarını ve *a posteriori* unsurlarını ortak bir prensipten çıkarmaktadır: tasavvur melekesi *(Vorstellungsvermögen)*. Bu teori, bu ortak *prensibe Ben (le Moi)* diyecek olan Fichte'nin sübjektif idealizmini hazırlamaktadır.

düşünen süje sadece aktiftir ve bir şey aldığını sandığı vakit bile yaratmaktadır. Eleştiricilik, fikirlerimizin hiçbir istisnasız, bize duyumda *verildiklerini* kanıtlıyarak sansüalizme hak veriyor; ama onların ancak *madde*'lerinin, *kumaş*'larının bize verildiğini ilâve ediyor; *form* veya *biçim*'lerinde düşünülünce onlar aklın ürünüdürler: bu noktada entelektüalizm doğruyu bulmuştur. Başka bir deyişle, her fikirde duyular tarafından *a posteriori* olarak verilen *maddî* bir unsurla, düşünce tarafından *a priori* olarak verilen *formel* bir unsuru ve —şu halde— bir kelime ile felsefede, iki kısmı, yani bir *saf, aklî,* spekülatif kısım ile bir deneysel kısmı birbirinden ayırıyor; böylece iki sistemde ve iki metotta bulunan kısmî hakikatı kabul ediyor; fakat, böyle yapmakla, her iki tarafın da tam hakikatı elinde bulundurmak ve karşı tarafın metodunu bir yana bırakarak, mümkün olan tek metodu uygulamak hususundaki iddiasını reddediyor; o aynı zamanda idealist ve realisttir ve mutlak olarak ne biri ne ötekisidir.

Fakat bu denge devam etmedi. Daha Reinhold, *unsur teori*'siyle (1), bunu tehlikeye düşürmüştü ve Kant onun, gürültülü bir şekilde mutlak entelektüalizm yönünde bozulduğunu görecek kadar yaşadı. Elinden geldiği kadar itiraz etti; ama kabul etmelidir ki *Pratik aklın* ve *Hüküm melekesinin eleştirisi* kadar *Saf aklın eleştirisi* de, XIX. yüzyılın idealist sistemlerinin tohumlarını, hem de çok sayıda, içeriyordu. Lessing ve Herder'in Almanya'ya henüz tanıttıkları Spinoza sayesinde bu tohumlar ürün vermekte gecikmedi.

Kant, *duyulur fenomenler altında gizlenen esrarlı meçhulün bizim kendimizde bulunan meçhulle aynı olabileceğini* ima etmişti. Esasen ileriye götürmediği bu basit işaret, Fichte'nin sistemini içinde taşıyordu.

Fakat ben ile ben-olmıyan'ın aynılığı hipotezini hiçbir zaman ortaya atmamış olsa bile, gene de eleştirisi çok belirgin bir idealizm damgası taşıyacaktı. Duyularımıza etki ederek bize fikirlerimizin maddesini veren, akıldan bağımsız bir eşya düzeni, bir aşkın obje olduğunu söylemekle beraber, o, saf aklın payını mümkün olduğu kadar büyük gösteriyor. Mekânı ve zamanı *yaratan* akıldır, düşünen süje'dir; duyuların verdiği malzeme ile fenomeni yapan, inşa eden, teşkil eden odur. Fenomen, onun yarattığı şey değilse bile, onun eseridir. Fenomenlere, bağlantı kategorilerini uygulayarak onları nedensellik bağı ile bağlıyan odur; onun sayesinde, onun kanun koyan kudreti sayesindedir ki, fenomenler sonuç ve neden oluyorlar ve eğer *tabiat* kelimesiyle, bizzat eşyanın bütünü değil, fakat *kanunî* zincirlenmelerinde düşünülen duyulur ve iç fenomenlerin yalnızca totalitesi anlaşılıyorsa, *tabiatı yapan,* onu *meydana getiren* akıldır; çünkü kanun koyan odur (2). Nihayet kozmos, Tanrı, mutlak İde'leri de ondan gelmektedir.

(1) Bak. s. 329, not 8.

(2) *Gelecek her metafiiğe prolegomena*, s. 84-85.

Eğer zaman ve mekânı yaratan akılsa, fenomeni belirleyen ve düzenleyen o, tabiatı ve evrensel düzeni kuran o ise, sonunda, ampirizme göre akla *verilen* ne kalıyor? Fenomenin, yahut aynı şey demek olan sezginin ve düşüncenin ilk maddesi ses, ışık, sıcaklık, haz, elem arasındaki farkı yapan ne olduğunu bilmediğim şey, hattâ mükemmel matematikçi ve ışık kanunlarını anlamıya tamamiyle muktedir olan anadan doğma körün ışık hakkında doğru bir fikir edinememesini gerektiren ne olduğu bilinmeyen şey. Bütün kalan esasen kendi öz eserimiz olduğundan, işte olayda verilen şey budur. Kimin tarafından verilmiş? Hangi şey tarafından verilmiş? *Kendiliğinde şey,* aşkın obje denilen, —şu halde— *bilinmiyen,* duyumu meydana getiren ve fikrin oluşmasına yardım eden, ama ona ait hiçbir şeyi onaylamak, hiçbir şeyi inkâr etmek hakkına sahip bulunmadığım, ne olduğu bilinmiyen başka bir şey tarafından.

Fakat böyle olunca onun bir *etken* olduğunu, duyumu *meydana getirdiğini* nasıl onaylıyorsunuz? (1). Sezginin aşkın konusu, (kendiliğinde şey) ne mekânda, ne zamandadır. Mekân ve zaman ancak fenomenleri, yani görüneni içerir ve kendiliğinde şey, görünmeyen şeydir. Ona müdrikenin formlarından hiçbirini uygulayamayız; onu —Kant bunu açıkça söylüyor (2)— ne nicelik olarak, ne *realite olarak,* ne cevher olarak düşünebiliriz. Şu halde, Kant'ın apaçık bir çelişkiyle onu böyle saymasına rağmen (3), onu izlenimlerimizin *nedeni olarak* da düşünemeyiz. Fakat eğer kendiliğinde şey, ne bir nicelik olarak, ne bir neden olarak, ne bir *realite* olarak düşünülebiliyorsa, *bir şey* sayılamaz, o hiçbir şey değildir, ya da hiç olmazsa ancak düşünen süjede vardır; zaman, mekân, kategoriler gibi, o da kendini düşünen süjeden ayırt edilemez, onunla *aynı olur* (4). Fikirlerimizin bu *madde*'si, duyulur fenomenlerin bu aşkın substratumu, iç fenomenlerin substratumundan, ruhtan, ben'den, kendi kendine fikirlerinin yalnız *form*'unu değil, fakat *madde*'sini de veren akıldan başka bir şey değildir. Akıl, fenomenin meydana gelmesinde yalnız yardımcı değildir; fenomen âleminin yaratıcısı ve biricik yaratıcısıdır. Şu halde, sonuç olarak, kantçı felsefenin aklın dışında ve âdeta akla rağmen bir kendiliğinde şey bırakması, bir mantıksızlık yüzündendir. *Saf aklın eleştirisi*'nin *hakikî* sonucu, ben'in monizmi, mutlak idealizmdir.

---

(1) Bu çelişme özellikle J. Sigismond Beck (1761-1842) tarafından meydana çıkarılmıştır. — *Einzig möglic her Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss;* Riga, 1796; vb., o da kantçılığı bundan kurtarmayı başaramıyor.

(2) *Saf aklın eleştirisi,* s. 234.

(3) *Aynı eser.*

(4) *Aynılık felsefesi* adı buradan geliyor.

Fakat eğer *Saf aklın eleştirisi* bizi sistem ve metot olarak panlojizmin eşiğine kadar götürüyorsa, *pratik aklın eleştirisi*'nin sonucu, «iki akıl» düalizmi, bunu aşmamızı mutlak olarak engellemiyor mu? Spekülatif kantçılar, Fichte başta olmak üzere, bunda eleştiricilik hakkındaki yorumlarına bir engel görmek şöyle dursun, aksine, kesin adımı atmak için bunu yeni bir neden sayıyorlar.

Ve önce, teorik aklı pratik akla tâbi kılmakla, vicdanın üstünlüğünü onaylamakla, Kant, «iki akıl»ın düalizmini değil, fakat pratik aklın —ki teorik akıl ve gayeci hüküm melekesi, bunun tavırlarından, tâbilerinden başka bir şey değildir— monizmini ilân ediyor. Esasen o, eğer pratik akılla teorik akıl arasında mutlak çelişmeler, çözülmez antinomiler bulsaydı, bu üstünlüğü tasdik edemiyecekti. Fakat hakikatta durum böyle değildir. Teorik akılla pratik akıl arasında bir birleştirici çizgi vardır ve bu birleştirici çizgi, işte teorik aklın varlığını tahmin ettiği, vicdanın postulat olarak koyduğu ve açıkça onayladığı *kendiliğinde şey,* numen, anlaşılır (intelligible) düzendir.

Eğer birinin onayladığını —görünmiyeni, ideali, mutlakı— öteki inkâr etse idi, «iki akıl» arasında çelişme bulunacaktı. Hakikatta teorik akıl mutlakı atmıyor; yalnız kendisinin onu tanımak ve kanıtlamak gücünde olmadığını biliyor. Mutlakın ancak başka bir ifadesi olan özgürlük için de durum aynıdır. *Saf aklın eleştirisi*'nin inkâr ettiği şey, fenomen âleminde özgürlüktür; o, *tabiatta* ancak nedensellik kanununu, mekanizmi, olayların determinizmini tanır; fakat, teorik bir kanıtlamanın imkânsızlığında ısrar etmekle beraber, özgürlüğü *kendiliğinde şey*'in nasibi ve imtiyazı gibi düşünür. Kendiliğinde şey özgür olarak düşünülebilir. Oysa, pratik akıl, etki yapan süjenin özgürlüğünü, *ben*'in özgürlüğünü kesin olarak onaylar. Şu halde, *Pratik aklın eleştirisi*, idealist sonuçlarla çelişmek şöyle dursun, onları doğrular: kendiliğinde şey (özgür şey), *ben*'in ta kendisidir; bizi dışarıdan belirler gibi görünen *obje*, bizde hareket eden *süje*'den başka bir şey değildir; obje ve süje, varlık ve düşünce, tabiat ve ruh birbirinin aynıdır. Eğer ben, bir *kendiliğinde* obje tarafından belirlenmiş olsa idi, işte o vakit «iki akıl» arasında çelişme bulunurdu; böyle olunca ben, teoride ve pratikte, esir kalırdı ve ahlâkî özgürlük, açıklanamaz bir hamhayal olurdu. Fakat kendiliğinde şey, bizi «dışarıdan» belirleyen şey, hakikatta *kendiliğinde* ruh, kendi kendini belirleyen süje olduğundan, ben, belirlenmiş olsa bile, özgür ve otonomdur; çünkü bir dış obje şeklinde kendi kendini belirlemektedir.

Kant'ın ahlâkı, idealist monizmin önüne geçmek şöyle dursun, aksine oraya varmaktadır. O, şüphesiz ruhun ölmezliğini ve ben'den ayrı şahsî bir Tanrının varlığını postulat olarak kabul ediyor. Fakat bu iki iddia sistemin içinde yalnızca arızî bir şeydir; esas olan, *ben*'in mutlak özgürlüğünün onay-

lanmasıdır, ben'in pratik mutlaklığı doktrinidir. İmdi onun, mutlak olarak özgür olduğunu söylediği ben, yani mutlakın kendisi, ampirik, fenomen ben, zaman şekli altında var olan ben değildir; bu numen ben, yani mekânın ve sürenin üstünde olan ben'dir. Zamanda var olmıyan, şu halde kendisi için, ne *önce* ne *sonra* bulunmıyan bir ben'in ölmezliğinden söz etmek, şahsî süjeden ayrı kendiliğinde şey doktrinine benziyen bir mantıksızlık, sistemin esasıyle organik bağlılığı olmıyan bir mantıksızlıktır. Teist doktrin için de durum aynıdır; çünkü Tanrı, şüphesiz, ampirik ben'den, ve fenomenal ben'den ayrıdır; fakat bu, mutlak ben'den, anlaşılır ben'den başka bir şey olamaz; yoksa iki *mutlakın* bulunması gerekirdi.

Saf aklın ve *Pratik aklın eleştirisi*'nden çok *Hüküm melekesinin eleştirisi,* Kant'ın tilmizleri arasında en sivrilmişinin gideceği yolu açmış oluyordu. Onlar, burada, yalnız üstadın diğer yazılarına yabancı olan panteizme doğru genel bir eğilim değil, fakat biraz sıkıştırılınca zorunlu olarak oraya varması gereken teoriler buluyorlardı. Onun yüce (ulvî) hakkındaki teorisinden, *içkin gayeselciliğinden (téléologie immanente)* ve özellikle eşyanın doğrudan doğruya ve tam bir sezgisini elde etmeye muktedir bir zekâ hipotezinden söz etmek istiyoruz. Birincisiyle insanı bir Tanrı insan yapıyordu; ikincisiyle yaratma fikri yerine evrim fikrini koyuyordu; üçüncüsü ile, doğrudan doğruya olmamakla beraber, dogmatik rasyonalizme tehlikeli bir tavizde bulunuyordu; *entelektüel sezgi*'yi şüphesiz, insan zekâsına vermiyordu; ama onu genellikle zekâya vermezlik de etmiyordu; ve Schelling, entelektüel sezgiyi felsefî metot haline getirmek için, kantçı hipotezi genelleştirmekle yetindi.

Kantçılıkla, Fichte'nin, Schelling'in, Hegel'in sistemlerinin ondan çıkışı işte bu şekildedir. Bu üç felsefe, daha doğrusu aynı bir doktrinin bu üç safhası, kritisizmden (eleştiricilik) gelmekle beraber, tercihan Kant'ın «yasak meyva» dediği şeyle, yani mutlakla uğraştıkları için, ona karşı reaksiyonda bulunuyorlar. Onların ortak amaçları eski metafiziği yeniden kurmak, ama onu kritisizmin temeli üzerine kurmaktır; aşağı yukarı Devrim kasırgasından doğan hükümdarlıkların, geçmişi 1789 prensiplerinin temeli üzerinde yeniden kurmaları gibi. Kant ve ilk safhasında Fichte, Devrim'in filozoflarıdır; Schelling ve Hegel, Restorasyon filozoflarıdır.

§ 64 — Fichte

İngiliz sansüalizmi ve rölatifin felsefesi (la philosophie du relatif), tıbbî tetkiklerden ve lâik zihniyetten gelmektedir: Alman idealizmi ve mutlakın felsefesi, ilâhiyattan geliyor. Bunu kuran Johann Gottlieb Fichte (1762-

1814), Schelling ve Hegel gibi, papazlığa hazırlayıcı etüdlerle işe başlıyor. *Her vahyin eleştirisi hakkında deneme* (1792) adlı eseri sayesinde 1793'te Jena Üniversitesinde profesör oluyor ve 1794'te, bu tarihten sonra birkaç kez düzeltilip değişik adlar altında yeniden basılan en önemli eseri: *Bilgi teorisinin temel prensipleri*'ni ve 1796'da *Tabiî hukukun temel prensipleri*'ni yayımlıyor. Ateizm ile suçlandırılması üzerine, 1799'da kürsüsünden ayrılıyor, on yıl süreyle genç ailesiyle azçok göçebe bir hayatın zahmetlerine katlanmak zorunda kalıyor ve 1809'da kurulan Berlin üniversitesinde profesör olarak ölüyor. Şöhretini kuran eserlerini şu kitaplar izliyor: *İnsanın evrendeki yeri ve ödevi (De la destination de l'homme)* [1800], *Bilginin temel karakteri ve bunun hakikat alanındaki görünüşleri* (1806), *Mutlu hayata erişme metodu, Alman ulusuna nutuklar* (1808) vb. (1). Almanya'nın Napoléon'a karşı ayaklanması kısmen onun eseridir.

Her ne kadar düşüncesi, Cumhuriyet ve İmparatorluk döneminde yaşıyan birçok Almanlarınki gibi, biri rasyonalist, insaniyetçi ve Devrime sempati besliyen, diğeri mistik, panteist, vatansever olan birbirinden çok farklı iki safha gösteriyorsa da, sisteminin merkezî fikri değişmemiştir. Bu fikir, daha doğrusu, felsefenin ortaya koyduğu bu en yüksek ve aynı zamanda en paradoksal hakikat, *ahlâkî iradenin monizmi*'dir.

Fichte'nin Kant ile bağlılığı, Eukleides-Platon'la Sokrates arasındaki bağlılık gibidir, Spinoza ile bağlılığı ise Eukleides-Platon'la Parmenides arasındaki bağlılığa benzer. O Kant'la birlikte ahlâkî ideali ve Spinoza ile birlikte «iki âlem»in birliğini onaylamaktadır. Şu halde felsefesi, hiçbir zaman uzlaştırılamaz gibi görünen şeyin —monizm ve özgürlük— yeni zamanlarda türünde biricik olan bir sentezidir. Ahlâkî prensibin ve metafizik prensibin aynılığı: onun temel taşı budur. *Gerçek* realite, Fichte'ye göre, İyi'dir (le Bien), fiil alanında akıl'dır (la Rasion agissante), saf iradedir, ahlâkî ben'dir: avamın gerçek saydığı şey, fenomenden, görünüşten, sadık veya yanlış tercümeden, portre veya karikatürden başka bir şey değildir. Kendisinden geldiğimiz ve kendisine yöneldiğimiz en sonuncu ve en yüksek prensip, *varlık (l'etre)* değil, ödev'dir; bu var *olmıyan* fakat var olması

(1) Oğlu, Immanuel-Herman Fichte, *J. G. Fichte's nachgelassene Werke*, 3 c. Bonn, 1834 ve *Fichte's sämmtliche Werke*'yi, yayımlamıştır, 8 c. Berlin, 1845-46. — Grimblot *Wissenschaftslehre*'yi şu adlarla fransızcaya çevirdi: *Doctrine de la science* ve *Principes fondamentaux de la science et de la connaissance*. — *De la destination de l'homme*, Barchou de Penhoen tarafından, *Wesen des Gelehrten*, Montauban ilâhiyat fakültesi dekanı Nicolas tarafından, nihayet *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, Francisque Bouillier tarafından (Fichte'nin oğlunun bir önsözü ile beraber) fransızcaya çevrilmiştir. — Wilm, *Histoire de la phil. allemande*, c. II. — Xavier Léon, *La philosophie de Fichte, ses rapports avec la conscience contemporaine*, 1902.

gereken bir idealdir. Varlık olarak varlık değersizdir ve tam anlamıyle hiçbir yerde yoktur. Cevher, destek, madde dediğimiz şeyin sabit oluşu, hareketsizliği, bir görünüşten ibarettir (Herakleitos ve Platon). Yürümek, yönelmek, *istemek,* her şey bundadır. Evren saf İrade'nin fenomeni, hakikî *kendiliğinde şey* olan, hakikî mutlak olan ahlâkî fikrin simgesidir [1]. Felsefe yapmak, *varlığın hiçbir şey olmadığına, ödevin her şey olduğuna* kanaat getirmektir; anlaşılır özünden (essence intelligible) ayrılmış olan fenomen âleminin boşluğunu anlamaktır; objektif âlemde pratik aklımıza yabancı nedenlerin sonucunu değil, fakat ben'in ürününü, objektifleşmiş ben'i görmektir. Şu halde ben'in bilgisinden, *bilinç*'ten başka bilim yoktur. Bilgi ne tamamıyle (Hume, Condillac), ne kısmen (Kant) duyumun ürünü olmayıp, ben'in sadece kendi eseri, onun *yarattığı şey*'dir. İdealizmden başka felsefe, *a priori* sentezden başka metot yoktur. Felsefenin keşfedeceği hiçbir şey, bulacağı olmuş bitmiş (toutes faites) hakikatler, gözleyeceği önceden var olan olgular yoktur: felsefe yapmak, bilmek, öğrenmek, bu olguları *meydana getirmek*'tir. Bu hakikatleri *yaratmak*'tır [2].

Spekülatif düşünce bir *olgu* ile, alınan, kabul edilen, ben'in etkisi altında kaldığı bir veri (donnée) ile değil, fakat onun yaratıcı enerjisinin kendiliğinden bir *fiiliyle* başlar *(nicht Thatsache, sondern Thathandlung* [3]*)* ve tezlerinin serisi, Kant tarafından kategorilerin üçüzlü taksiminde (onaylama, inkâr, sınırlama) sezilmiş olan tezat ve uzlaştırma kanununa göre birbirlerini doğuran entelektüel fiillerin düzgün bir sırasıdır. Müdrikenin ilk fiili ve genellikle her entelektüel fiil üçüzlüdür: 1° ben'in ben tarafından onaylanması (bu, ben'in kendi kendine sahip olmak için yaptığı fiil, daha doğrusu, *kendi kendini yarattığı* fiildir; çünkü kendi kendine sahip oluş, benden önce var olan bir ben'i, bir *veriyi* gerektirir); 2° ben-olmıyan'ın (le non-moi) onaylanması yahut ben'in inkârı; 3 Ben'le ben-olmıyan'ın sınırının onaylanması.

Aynı bir somut realitenin teşkil edici unsurları olan bu üç ilk fiil (ben'in *tezi,* ben-olmıyan'ın *antitezi* ve ben'le ben-olmıyan'ın *sentezi),* bir tek fiildir. Ben, süje olarak kendi kendini onaylamakla, kendi olmıyan bir objeden ayrılmış oluyor; kendini meydana getirmekle, aynı anda *karşısında bulunanı,* sınırını meydana getiriyor: objektif âlem. Bu sonuncusu, ortak duyunun ve ampirizmin istedikleri gibi, ben'in *rastgeldiği* bir engel değildir: *kendi kendine koyduğu* bir sınırdır. Duyulur âlem, onu algılayan ve düşünen süjenin dışında var olan bir şey gibi görünür. Bu, Kant'ın tamamıyle kendini kurtaramadığı bir hamhayaldir. Ben'in sınırı, objektif âlem vardır, fakat süjenin faaliyeti sayesinde vardır. BEN'i *kaldırınız, âlemi kaldırmış olursunuz.* Ya-

(1) *Toplu Eserleri,* II, s. 657.
(2) V, s. 398.
(3) *Aynı eser.*

ratılmış olan şey, kendi kendine sınır koyan akıldır, kendi kendinin sınırını çizen, kendi kendini belirleyen, kendi kendine şahsiyet veren, saf düşünce ile aynı olan iradedir (1).

Bununla beraber Fichte, ben'in, sadece düşünce ile kendini kurtaramadığı bir iç zorunluluk dolayısıyle, kendi kendine bu sınırı çizdiğini kabul etmek zorundadır: çünkü onun bir objeyi düşünmeden, düşünmesi mümkün değildir; kendisi olmıyan bir şeyin varlığını onaylamadan, algılayamaz. Fichte, Kant'la birlikte, gerçekte *kendiliğinde şey*'in düşünceye indirgenemez olduğunu kabul ediyor; ama, prensip itibarıyle, *kendiliğinde şey*'in bizzat düşünen prensipten başka bir şey olmadığı hipotezinde gene de ısrar ediyor. Düşünen süje ile düşünülen obje ikiliği, teorik aklın önüne geçilmez bir kuruntusudur; fakat düşünce yerine, fiil bizi bu kuruntudan kurtarabilir ve kurtarmalıdır. Şu halde pratik faaliyet, aklın hakikî zaferi, onun mutlak gücünün onaylanmasıdır. Şüphesiz, olayların realitesi içinde, müdrike gibi irade de, hiçbir vakit maddenin direnmelerini büsbütün yenemez; düşüncenin bizi tutsak ettiği fenomen âleminde, olayların determinizminden, kaderden tamamıyle kurtulamayız; aklın mutlak otonomisi, ben'in hiçbir zaman ona erişemediği halde, sürekli izlediği bir idealdir. Fakat ampirik realite ile ideal arasındaki bu çatışma bile bizim ölmez bir hayat için yaratılmış olduğumuzu kanıtlar: bu, ilerlemelerimizin kaynağı, tarihi hareket ettiren prensiptir (2).

Fichte böylece Kant tarafından ortaya atılan «pratik aklın üstünlüğü»nü doğruluyor ve fazla olarak, kantçı sisteme mekanik olarak sonradan katılan bu esaslı doktrini, felsefenin bünyesine kadar sokmaya çalışıyor.

Özgürlük en yüksek prensiptir, eşyanın özüdür (3), hattâ sadece teorik bakımdan göz önüne getirilen hakikatten üstündür, daha doğrusu, en yüksek hakikattir. Bundan dolayı o soyutlama değildir, en yüksek realitedir. Bununla birlikte, bütün diğerlerinin anası olan bu realite, özgürlük olduğu için, ampirik bir *veri,* dolaysız, kaba ve mukadder bir *olay* olamaz. Verilmiş, yapılmış, fizik âleme ait olayların kendilerini kabul ettirdikleri gibi kabul edilen özgürlük, özgürlük olamaz. Hakikî özgürlük, kendi kendini *yapan* ve kendiliğinden *gerçekleşen* özgürlüktür. Gerçekleşmek, bir an silsilesi içinde gelişmektir, sürenin ve zamanın şartları içine girmektir. Zaman, özgürlüğün içinde gerçekleştiği formdur. Oysa zaman, mekân gibi, teorik aklın *a priori* bir sezgisi, müdrikenin bir formudur. Zaman, sezgi melekesinin ta kendisidir, ilk ve temel fonksiyonunda müdrikedir. Ve, şimdi gördüğümüz gibi, o, özgürlüğün zorunlu âleti olduğundan, bundan, müdrikenin, teorik aklın,

(1) *Eserler*, I, 83 ve d. V, 210.
(2) *Tabiî hukukun temel prensipleri* (*Eserler*, III).
(3) *Eserler*, I, 489.

ben'i süje ve objeye bölen melekenin, pratik aklın yardımcısı, iradenin âleti, özgürlüğün hizmetçisi olduğu sonucunu çıkarırız.

Yahut şöyle de diyebiliriz: özgürlük zamanda gerçekleşiyor, zaman onun vasıtası, vazgeçemiyeceği yardımcısıdır. Fakat zaman, sezgi melekesenin kendisidir, eşyayı *birbiri ardısıra* algılaması bakımından teorik akıldır. Şu halde teorik akıl, pratik aklın ideali gerçekleştirmek için kullandığı araç veya âlettir. O, Kant'ta görüldüğü gibi, pratik akla yabancı ve zorunlu olarak ona düşman olmak şöyle dursun, böylece tabiî ve zorunlu bir şekilde iradenin eğemenliği altına girer, itaatlı bir hizmetçi gibi ahlâkî fikrin bayrağı altında yer alır. «İki akıl» düalizmi ortadan kalkar; *müdrike,* ÖZGÜRLÜK'*ün* (1) *gelişmesinde bir an olmak durumuna düşer.* Bilmek, öğrenmek, vasıtadır, ikinci derecede gelen şeylerdir; yapmak, varlığın prensibi ve son gayesidir. Ben-olmıyan, Aristoteles'in diliyle, formun en yüksek enerji olarak gerçekleşmesi için muhtaç bulunduğu maddedir; bu, ben'in, ortadan kaldırmak ve böylece kendi özünü gerçekleştirmek için kendi kendine kabul ettirdiği sınırdır; bu öz ise özgürlüktür. Kendi varlığını ortaya koymak, gerçekleşmek, mücadele etmektir; mücadele bir engel ister: bu engel, fenomen âlemidir, duyular âlemi ve onun kurduğu tuzaklardır (2).

Özgürlük, demiştik, zamanda ve düşünce vasıtasıyle, yani algılayan ve düşünen bir süje ile, algılayan ve düşünülen şey arasındaki ayrılık vasıtasıyle gerçekleşir. Fakat büyücü Akıl'ın ben'e gösterdiği obje, dış âlem, ben-olmıyan da gene birçok *ben*'lerden, benimkinden farklı şahıslardan oluşur. Şu halde özgürlük, yalnız başına bireyde değil (ampirik ben), fakat insan toplumunda gerçekleşir. İdeal ben, bir realite haline gelmek için, birçok tarihî şahıslara bölünür ve onlar arasında kurulan ahlâkî ilişkilerde, tabiî, siyasî hukukun ve ceza hukukunun kaynağı olan ilişkilerde gerçekleşir.

Onu gerçekleştiren bireylerden ayrı olarak düşünülen mutlak yahut ideal ben, bir soyutlamadan başka bir şey değildir (3). Gerçek ve yaşıyan Tanrı, insan-Tanrı'dır. «Tanrıyı şahıs gibi tasavvur eden her dinî görüşten, diyor Fichte, nefret ederim ve bunu akıl sahibi bir varlığa yakışmıyan bir şey gibi görürüm». Niçin? Çünkü şahsî bir varlık, bir süje, kendini sınırlıyan bir obje olmadan var olamaz. Bu sınırlayış, şüphesiz, bizzat süjenin yaptığı bir şeydir; ama ister kendi tarafından, ister başka bir şey tarafından sınırlanmış olsun, süje sınırlanmış varlıktır; oysa Tanrı bu şekilde düşünülemez. Tan-

(1) *İrade* okuyunuz ve, pesimizm'i eksik, kelimesi kelimesine Schopenhauer'in doktrinini elde etmiş olacaksınız.

(2) *Eserler,* V, 210.

(3) *Her türlü vahyin eleştirisi (Eserler,* V.).

rı âlemin ahlâkî düzeni, orada gittikçe gerçekleşen özgürlüktür; o ancak budur.

Fichte'nin kişisel bir Tanrı fikrine muhalefeti, kendi öz sisteminin, yahut hiç olmazsa bunun, Kant'ın etkisi altında aldığı ve yavaş yavaş Spinoza'nın etkisi altında kendisinden sıyrıldığı sübjektivist şeklin eleştirisidir. Tanrının kişiliğini inkâr etmekle, aynı zamanda hem mutlak bir ben, ben-olmıyan'ı yaratan bir ben fikrini, hem kendi *a priori* inşa metodunu mahkûm etmiş oluyor.

Bu çelişkiye onun dikkatini çeken, tilmizlerinin en parlağı Schelling'dir.

§ 65 — Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 1775'te Leonberg'de (Schwaben) doğdu; 17 yaşında Tubingen üniversitesinde *magister*, sonra Leipzig üniversitesinde öğrenci oldu; 1798'den itibaren Jena'da felsefe okutmaya başladı; burada Fichte'yi tanıdı ve hemşerisi ve Tubingen'den arkadaşı Hegel'le yeniden buluştu. 1803'ten itibaren Würzburg'da felsefe profesörü oldu, sonra sıra ile Münich'te bu şehir Akademisinin güzel sanatlar şubesi genel sekreteri olarak, Erlangen'de, Münih'te ve Berlin'de profesör olarak bulundu; 1854'te seksen yaşında öldü. Erken gelişen ve çok yazan (1) bir yazar, ama sebatsız bir düşünür olan Schelling, Fichte'den Spinoza'ya, Spinoza'dan yeni-platonculuğa, yeni-platonculuktan Münih'teki dostu ve meslekdaşı Franz v. Baader'in (2) kendisine tanıttığı J. Boehme'ye geçiyor. «Negatif felsefe»si dediği spinozacı ve yeni-platoncu dönemine ait olan eserler şunlardır (3): *Bir tabiat felsefesi hakkında fikirler* (4) (1797); *Âlemin ruhu hakkında* (1798); *Transandantal idealizm sistemi* (1800); *Bruno yahut eşyanın tanrısal ve tabiî prensibi hakkında* (1802); *Akademik araştırmaların metodu hakkında dersler* (1803); *Felsefe ve din* (1804); Boehme'nin etkisinin ve ortodoksluğa az çok ciddî bir dönüşün izini taşıyan «pozitif» dönemine ait eserler: *İnsan özgürlüğünün özü hakkında felsefî araştırmalar* (1809); *Samotras tanrıları hakında deneme* (1816); oğlu tarafından yayımlanan *Mitolojinin ve vahyin felsefesi hakkında dersler* (5).

(1) Hiç olmazsa ilk döneminde.

(2) Bak. §71.

(3) Ancak başlıcalarını sayıyoruz.

(4) Burada Fichte'den ayrılıyor.

(5) *Fr. Wilhelm Joseph von Schelling's sämmtliche Werke*, iki seri halinde, birincisi 10, ikincisi 4 cilt, in-8, Stuttg., 1855-61. — Fransızca çevirileri: *Ecrits philosophiques de Schelling ou Morceaux propres à donner une idée générale de son système*, almancadan

1. —Ben-olmıyan, demişti Fichte, ben'in bilinçsiz ürünüdür, yahut—bu da aynı anlama gelir— bilinçsiz ben'in ürünüdür. Fakat, Schelling itiraz ediyor, bilinçsiz ben gerçekten ben değildir; bilinçsiz olan şey henüz *ben* değildir, henüz süje değildir; aynı zamanda süje ve objedir yahut, daha doğrusu, henüz ne biri ne ötekidir. Ben, ben-olmıyan'sız bulunamıyacağından, bunun karşılığını da ilâve etmeden, ben-olmıyan ben'i meydana getirir demeden, onun ben-olmıyan'ı meydana getirdiği söylenemez. Süjesiz obje yoktur, —Berkeley bunu daha önce görmüştü— ve bu anlamda haklı olarak objeyi yapanın süje olduğunu söylüyor; ama objesiz de süje yoktur. Şu halde, objektif âlemin varlığı da ben'in varlığının (tıpkı ben'in varlığı objektif âlemin varlığı için olduğu gibi) *sine qua non* (zorunlu) şartıdır. Panteist inanç açıklamasında bunu açıkça söylemeksizin kabul etmiş olan Fichte, ampirik ben'le mutlak ben'i birbirinden ayırmakla, güçlüğü başından savmak istiyor; ama, eğer ben'in, yani süjenin, zorunlu olarak bir obje tarafından sınırlandırılmış olduğu için, *hiçbir zaman* mutlak olmadığı kesin ise, o ne hakla mutlak bir ben'den bahsediyor? Şu halde ben'i mutlak yapmaktan vazgeçmelidir.

Mutlak, ben-olmıyan mıdır? O da değil; çünkü o da şartsız mevcut değildir; düşünen süje olmayınca o hiçbir şey değildir. Şu halde, ya mutlakı inkâr etmek, yahut onu *ben'in ve ben-olmıyan'ın ötesinde,* her türlü karşıtlığın ötesinde aramak lâzımdır. Eğer mutlak varsa, —olmaması nasıl olur!— o ancak bütün karşıtların sentezi olabilir; kendisi her türlü objektif varlığın olduğu gibi, her türlü sübjektif varlığın da en yüksek ve ilk şartı, kaynağı ve gayesi olduğundan, ancak bütün varlık şartlarının *dışında ve üstünde* olabilir [1].

Buna göre, ne ben'in ben-olmıyan'ı meydana getirdiği (sübjektif idealizm), ne ben-olmıyan'ın beni meydana getirdiğini (sansüalizm) söylemelidir; *ben ve ben-olmıyan, düşünce ve varlık, her ikisi de,* her ikisinin de nedeni olmakla birlikte, *ne biri ne öteki olan daha yüksek bir prensipten gelmektedir:* bu tarafsız prensip, karşıtların farksızlığı ve aynılığıdır [2]. Bu bizi Spinoza'nın görüşüne götürüyor; farklı adlar altında, Cevher'in ve ondan çıkan çift eşya düzeninin, düşünce (ben) ve yerkaplama'nın (ben-olmıyan) tekrar karşısında bulunuyoruz.

Felsefe çift görünüşünde mutlakın bilimidir: tabiat ve ruh. O, tabiat fel-

---

çev., Charles Bénard tarafından, 1 kalın cilt, in-8. — *Système de l'idéalisme transcendantal,* çeviren: Grimblot. — *Bruno,* çeviren: Husson. — Bak. Willm, zikr, es., c. III. — Mignet, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Schelling,* Paris, 1858. — K. Gross, *Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie,* 1889. Arthur Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant,* 1893.

(1) Krş. §§25 ve 31.

(2) *Eserleri,* 1. seri, c. X, s. 92-93.

sefesi ve transandantal felsefe yahut ruh felsefesidir. Ben'in bilimine tabiatın bilimini katmakla Schelling, Fichte sisteminin büyük boşluğunu dolduruyor. Öte yandan, metodu esas itibarıyle selefininkinden farklı değildir. Gerçekten Schelling evrenin, tam anlamıyle ben'in yarattığı bir şey olmadığını, şu halde onun düşünen süjeden bir oranda ayrı bir varlığı olduğunu kabul ediyor. Düşünmek, meydana getirmek (produire) değil, fakat *tekrar etmek'tir (reproduire)*. Tabiat ona göre, Fichte için asla öyle olmıyan bir şeydir: bir veri, bir olgu. Şu halde, o, belli bir ölçüde deneyi ve gözlemi kabul etmek zorundan kurtulamaz ve bunun bilginin *kaynağı* olduğunu söylemeye kadar varır.

Fakat eğer Schelling ben'in ben-olmıyan'ı meydana getirdiğini inkâr ediyorsa, ben-olmıyan'ın ben'i meydana getirdiğini, duyulur algının düşünceyi oluşturduğunu (Locke, Hume, Condillac) aynı derecede kesinlikle inkâr eder. Düşünce, bilgi, bilim, ben-olmıyan'dan ve dış yahut iç algıdan gelmez; onların kaynağı ve prensibi, ben-olmıyan'ın da kaynağı ve prensibidir, mutlaktır. Deney spekülasyonun ancak hareket noktasıdır ve kelimenin tam anlamıyle *hareket* noktasıdır: *a priori* spekülasyon felsefî metot olarak kalmaktadır. Spekülasyon deney olguları üzerinde çalışır, ama bu olgular *a priori* düşünceyi yalanlamazlar ve —şu halde— onun emirlerine boyun eğmelidirler; çünkü olaylar düzeni (gerçek düzen) ile düşünceler düzeni (ideal düzen) ortak kaynaklarında aynı olduklarından, mutlak kendi kendini yalanlamıyacaktır. Tabiat *var olan* akıldır, ruh *düşünen* akıldır. Düşüncenin, ruh fikrinden akıl fikrini çıkarmaya, *şahsî olmıyan* bir akıl tasavvur etmeye ve artık bu formülde *in adjecto* (terimler arasında) bir çelişme görmemeye çalışması gerekir; onun, Spinoza'nın Cevher'ini, ben'i ve ben-olmıyan'ı içeren gayrişahsî akıl gibi düşünmesi, eşyayı düşüncenin hayali ve düşünceyi eşyanın ikiz kardeşi gibi görmesi gerekir. Tabiatla ruh arasında ancak gelişmede tam bir paralellik ve başlangıçta birlik olabilir: *Her ikisi de aynı kanuna bağlı olarak gelişirler* (1).

Düşünce, Kant'tan esinlenen Fichte'nin de gördüğü gibi, daima tez, antitez ve sentezdir. Düşüncenin hayali olan tabiat: 1° madde yahut ağırlık (tez, kendi kendinin kabaca tasdiki); 2° form yahut ışık (antitez, maddenin inkârı, organizasyon ve bireyleşme prensibi, ideal prensip); 3° organize olmuş madde'dir (maddenin ve formun sentezi). Düşüncenin ilk üç fiili gibi, maddî evrimin üç derecesi realitede ayrı ayrı bulunmaz. Tabiat baştan aşağı, en küçük ayrıntısına kadar, organizedir (Leibniz) ve bizim inorganik dediğimiz şey, bizzat dünya ve gök cisimleri, yaşıyan organizmalardır. Eğer o, canlı olmasa idi hayatı meydana getiremezdi. İnorganik denilen âlem, tohum halinde bit-

(1) *Eserler*, VI, s. 105 ve d.

kiler âlemidir; hayvanlar âlemi daha yüksek bir güce yükselmiş bitkiler âlemidir. İnsan beyni evrensel organizasyonun tamamlanması, organik evrimin son aşamasıdır [1]. Mıknatıs, elektrik, tepkililik (taharrüşiyet, irritabilité), duyarlık aynı kuvvetin farklı derecelerdeki görünüşleridir (kuvvetlerin karşılıklı bağlılığı ve eşdeğerliliği). Tabiatta hiçbir şey ölü, hiçbir şey yerinde sayıyor değildir; orada her şey hayat, hareket, oluş'tur; iki karşıt terim arasında, üreticilik ve ürün, kutuplaşma (polarisation) [elektrik, mıknatıs, entelektüel hayat], yayılma ve toplanma, etki ve tepki arasında sürekli bir gidip gelmedir, sentezi âlemin ruhu olan [2] hem karşıt, hem birbirine bağlı iki prensibin savaşıdır [3].

Ruh felsefesi yahut transandantal felsefenin [4] konusu, psişik hayatın evrimidir, ben'in doğuşudur ve gayesi iki evrimin —fizik ve mânevî evrimin—, paralelliğini kanıtlamaktır.

Ruhun evriminin safhaları şunlardır: duyum, dış ve iç algı *(a priori* sezgiler ve kategoriler aracılığıyle), aklî soyutlama. Duyum, algı ve soyutlama, teorik ben'i, müdrikeyi ve derecelerini oluşturur. Mutlak soyutlama, yani zekânın kendisi ve meydana getirdiği şey arasında yaptığı mutlak ayrımla müdrike, irade olur; teorik ben, pratik ben haline gelir. Nasıl mıknatısiyet (magnétisme) duyarlığın prensibi ise, zekâ ve irade de farklı kudret derecelerinde bulunan aynı şeydir [5]. Her ikisi de *meydana getirme,* yaratıcı faaliyet kavramında birbirleriyle karışırlar. Zekâ farkında olmadan yaratıcıdır, onun verimliliği bilinçsiz ve mukadderdir; irade kendi kendinin bilincine sahiptir, meydana getirdiğinin kaynağı olduğunu bilerek meydana getirir: onun görünüşleriyle birlikte bulunan özgürlük duygusu buradan geliyor.

Nasıl tabiatta hayat birbirine karşıt iki kuvvetin işleyişiyle meydana geliyorsa, bunun gibi ruhun hayatı, ben-olmıyan'ı onaylayan zekâ ile bundan kendini kurtaran iradenin karşılıklı etkisinden doğar. Ağırlık ve ışık, mıknatıs ve elektrik, tepkililik ve duyarlık olduktan sonra, ruh alanında zekâ ve irade şeklinde meydana çıkan kuvvetler yeni kuvvetler değildir, aynı etkenlerdir. Onların rekabeti türün hayatını oluşturur: *tarih.*

Üç âleme karşılık olan organik evrimin üç devresine paralel olarak, tarih üç çağda cereyan eder. Eskiçağ, özelliğini kaderci unsurun eğemenliğinde bulur (tez, madde, ağırlık, iradesiz zekâ); Romalılar'ın açtığı ve henüz de-

(1) Giordano Bruno.
(2) Platon, Stoacılar.
(3) Herakleitos'un *Polemos*'u (Savaş).
(4) *Eserler*, III, s. 327 ve d.
(5) Spinoza, Fichte.

vam eden ikincisi bize, aktif ve iradî unsurun antik Fatum'a reaksionunu gösterir; nihayet geleceğe ait olan üçüncüsü, iki prensibin sentezi olacaktır. Gittikçe ruh ve tabiat âhenkli ve canlı bir birlik halinde birbirleriyle karışacaklardır. Fikir gittikçe bir realite olacak, realite gittikçe ideal olacaktır; başka bir deyişle, idealin ve gerçeğin aynılığı olan mutlak, kendini gösterecek, gittikçe gerçekleşecektir.

Ne var ki, tarih zamanda cereyan ettiğinden ve zaman sınırsız olduğundan, o, zorunlu olarak *sonsuza giden* bir ilerlemedir ve gerçekleşmiş mutlak, onun için son ve tam olarak erişemiyeceği bir ideal halinde kalacaktır. Eğer ben, sadece teorik ve pratik olsa idi, hiçbir zaman mutlak'a varamıyacaktı, çünkü fiil gibi düşünme de, süje ile objenin, idealle gerçeğin ikiliği kanununa zorunlu bir şekilde bağlı kalır. Aslında düşünce, düşünmenin ve bunun oluşturduğu ikiliğin üstüne yükselebilir ve yükselmelidir; *entelektüel sezgi* (1) ile idealin ve gerçeğin ikiliğini inkâr ediyoruz; ben'in ve ben-olmıyan'ın, bütün antitezlerin içinde eridiği yüksek bir birlikten geldiğini onaylıyoruz; âdeta şahsî düşüncenin üstüne ve kendi kendimizin üstüne yükseliyoruz; âlemde objektifleşen ve ben'de şahıslaşan şahsî olmayan akılla aynı oluyoruz; bir kelime ile, kendisinden çıktığımız mutlaka bir dereceye kadar tekrar giriyoruz.

Fakat bu sezginin kendisi de tamamıyle zıtlaşma kanunundan kurtulamaz; o, zorunlu olarak, henüz bir tarafta gören bir süje, öbür tarafta dışarıdan görülen bir obje oluşturan bir kutuplaşmadır. Bir yanda ben, öbür yanda Tanrı bulunuyor; ikilik devam etmektedir; mutlak, ruh için, sahip olunmuş, özümsenmiş, tadılmış bir realite değildir. Ruh mutlakı ne zekâ olarak, ne faaliyet olarak değil, fakat tabiatta ve sanatta güzellik duygusu olarak kavrar, gerçekleştirir (2). Sanat, din, vahiy, bizzat felsefeden üstün olan bir ve aynı şeydir. Felsefe, Tanrıyı *tasarlar,* sanat Tanrıdır; bilim Tanrısal varlığın ideal mevcudiyeti, sanat gerçek mevcudiyetidir (3).

2. — Şimdi okunan hikmetlerin izini taşıdıkları mistizm, insan özgürlüğü hakkındaki yazı ile 1809'dan itibaren başlıyan «pozitif» felsefede daha belirgin bir hale geliyor. Boehme'nin etkisi altında filozof, teozof oluyor; panteist, monoteist oluyor. Bu, Tanrı fikrinin *gerçekliği* üzerinde, Tanrının kişiliği üzerinde, Teslis dogmasının esaslı önemi üzerinde ısrar ediyor. Bununla beraber, romantizminin tuhaf şekilleri altında, düşüncesinin temeli sanılabileceğinden daha az değişmiştir; bu temel daima monizmdir, ama

(1) Platon, Plotinos, Augustinus, mistikler.

(2) Kant.

(3) Yeni-platonculuk.

Boehme ile temasta iradecilik (volontarisme) şeklinde açıklık kazanan bir monizmdir [1]. «Negatif» felsefenin mutlakı, farksızlığı yahut mutlak aynılığı burada da vardır; fakat saksonyalı teozoftan gelen bir adı, *ilk irade (ungründlicher Wille)* adını almıştır. Tanrısal varlığın ve her varlığın temeli, ilk prensibi, düşünce yahut akıl değil, fakat varlığa, bireysel ve kişisel hayata doğru giden iradedir, *var olmak arzusu*'dur. Var olmadan *(exsistere) önce* her varlık, bizzat Tanrı, var olmak ister. Bu arzu yahut bilinçsiz isteyiş, her zekâdan ve her bilinçli iradeden öncedir. Tanrı söz konusu olunca, gerçekleşmesinde, şahsiyet kazanmasında, *Tanrı olmasında* takip ettiği evrim ezelîdir ve geçtiği anlar (Teslisi oluşturan şahıslar veya hipostazlar) birbiriyle karışmaktadır; ama, içinde birbiri ardınca göründükleri ve insanlığın dinî gelişmesinin safhalarını teşkil ettikleri insan bilinci için, bunlar birbirinden ayrılmaktadır. Âlemdeki kötülüğün kaynağı kişi olarak düşünülen Tanrı'da değil, fakat onun kişiliğinden önce gelen şeyde, Tanrıda bizzat Tanrı olmıyan şeyde, yani, şimdi her şeyin nedeni olarak tanıdığımız ve Schelling'in tanrısal egoizm demekten çekinmediği bu *desiderium essendi*'dedir (var olmak arzusu). Tanrıda bu prensip ezelî aşk içinde kaybolmuştur; insanda bu, ayrı bir prensip ve ahlâkî kötülüğün kaynağı olur. Fakat bu sonuncusu ne kadar büyük olursa olsun, iyilik kadar mutlakın gayelerine hizmet eder.

Burada, başka bir yerde özetlediğimiz [2] ve felsefe tarihçisinden çok din tarihçisini ilgilendiren *mitolojinin ve vahyin felsefesi* üzerinde pek durmıyacağız. Schelling'in 1795'ten 1809'a kadar yazılmış başlıca eserlerini kısaca anlatmış ve şu noktaları meydana koymuş olmakla yetineceğiz: 1° Fichte'nin *egoizmi (Ichlehre)* hakkındaki üstadça eleştirisi; 2° mutlakı, objenin ve süjenin (Kant), ben'in ve ben-olmıyan'ın (Fichte), düşüncenin ve yerkaplama-

---

(1) İradecilik gerçi, felsefesi onunla tamamıyle dolu olan Fichte'nin eserlerinin birçok yerinde olduğu gibi, daha Schelling'in 1796 ve 1797'de *Journal philosophique*'de yayınladığı *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*'de bulunmaktadır. Fakat, *İnsan özgürlüğü hakkında* adlı eserde, bu [iradecilik] kendi kendinin tam bir bilincine sahip olarak meydana çıkmaktadır: *Est giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen, Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden* (en son ve en yüksek mercide, istekten başka hiçbir varlık yoktur, istek aslî varlıktır ve yalnız buna, temelsizlik, ebedîlik, zamandan bağımsız olma, kendi kendini tasdik gibi, kendisine ait bütün yüklemler uygun olur. Bütün felsefenin çabaları, ancak bu en yüksek iradeyi bulmaya yönelmiştir). [*Toplu eserleri*, 1. seri, c. VII, s. 350]. Halbuki bu eser 1809'da, Schopenhauer'in *Welt als Wille*'sinden dokuz yıl önce yayımlanmıştır.

(2) *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*. Strasburg, 1860.

nın (Spinoza) ortak kökü olan irade şeklinde anlaması; 3° pozitif bilim tarafından terkedilmiş olmakla beraber, Burdach, Oken, Carus, Oersted, Steffens, G.H. Schubert gibi natüralistleri yetiştiren ve spekülasyonu, ideolojik meşgalelerin onu kovmuş olduğu bir alana yeniden çağırmakla, bugün tanık olduğumuz metafizikle bilimin kaynaşmasını hazırlıyan tabiat felsefesi; 4° Hegel'in ruh felsefesinin başarılı bir müjdecisi olan tarih felsefesi.

Etkisi kısmen Hegel'in rekabetiyle engellenen ve onun içinde eriyen (1) Schelling'in felsefesi, birbirine ortak bir prensiple bağlanmış olmasına rağmen, hakikatta çok farklı iki sistemden oluşur (2): çıkış noktası olan birincisine göre, düşünce varlıktan önce gelir (idealizm); diğerine göre, düşünceden önce olan (güç halinde) varlıktır (realizm). O, birincisi adına entelektüel sezgiden sözediyor ve *Transcendentalphilosophie*'sini tasarlıyor; ikincisinin etkisi altında deneyi ve tabiat felsefesini yükseğe çıkarıyor. Birincisi bizi Hegel'e ve evrenin ve tarihin *a priori* inşasına, öteki Schopenhauer'e ve çağdaş ampirizme götürür.

§ 66 — Hegel

Stuttgart'ta 1770'te doğan, Berlin üniversitesinde profesör olarak 1831'de ölen George Wilhelm Friedrich Hegel, dostu Schelling gibi Tubingen ilâhiyat seminerinden geçmişti. Onu hemşerisine bağlıyan mânevî bağın sıkılaştığı, sonra koptuğu Jena, kolejini yönettiği Nürnberg, Heidelberg ve Prusya başkenti, akademik hayatının sonraki safhalarını oluşturur. Eserleri şunlardır: 1° *Ruhun fenomenolojisi* (1807); 2° *Mantık*, 3 cilt (1812 1816); 3° *Felsefî bilimlerin ansiklopedisi* (1817);4° *Hukuk felsefesinin unsurları*; bunların dışında da, ölümünden sonra yayımlanan *Din felsefesi hakkında dersler, Felsefe Tarihî, Estetik*, vb. (3).

---

(1) Bu etki bundan dolayı daha az önemli değildir. Tam anlamıyle tilmizleri saymasak bile, §71 de sayılan düşünürlerin çoğunda bu, kendini gösterir. Şunu da belirtelim ki, çağdaş Alman filozoflarının en ünlüsü Ed. von Hartmann, hiç değilse Schopenhauer kadar Schelling'ten gelmektedir ve Fransız dilindeki metafizikçilerimizin en orijinali Charles Secrétan, kendisinin de itiraf ettiği gibi, «pozitif felsefe»nin tilmizidir.

(2) Aynı düalizmi Plotinos'ta da görmüştük.

(3) *Toplu eserleri*, 18 c. ve Hegel'in Rosenkranz tarafından yazılan biografisini içeren ek, Berlin, 1832-44. — Hegel'in en önemli eserleri, Napoli'de profesör olan ve *Introduction à la Philosophie de Hegel* (2. bas., Paris, 1854) adlı bir kitap yazmış olan Auguste Véra tarafından fransızcaya çevrilmiştir. — Ayrıca şu eserlere de başvurulabilir: P. Janet, *Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1860. — Edm. Schérer, *Hegel et l'hégélianisme (Mélanges d'histoire religieuse*, 2. bas., 1865). J. H. Stirling, *The secret of Hegel*. —

Fichte'ye göre, Kant'ın *kendiliğinde şeyi* (mutlak), daha sonra onu bilinçli ve özgür bir çabayla yenmek üzere, fenomen âlemini bilinçsiz ve iradesiz bir yaratma ile meydana getiren ben'in kendisidir. Schelling'e göre mutlak ne ben, ne ben-olmıyan'dır; onların belki tam bir farksızlık içinde, düşünen bir süje ile düşünülen bir obje ayrılığı içinde kaybolan müşterek köküdür; bu, bütün karşıtlıklardan önce ve onların üstünde olan nötr'dür; karşıtların aynılığıdır. Fichte'nin mutlakı karşıtlığın hadlerinden biridir, Schelling'inki bu karşıtlığın, aşkın, gizli, nüfuz edilemez kaynağıdır. Fichte'nin görüşünün kusuru, mutlakı, onun ancak cephelerinden biri olan şeye indirgemesidir: Fichte'nin mutlakı, teorik olarak açıklanması imkânsız bir ben-olmıyan tarafından sınırlanan ben'dir; bu bir tutsaktır, gerçek olarak mutlak değildir. Schelling'in mutlakı aşkın ve sonuçta hiçbir şey açıklamayan bir antitedir; çünkü bundan gerçek âlemin nasıl ve niçin çıkarılacağı bilinmemektedir. Mutlak farksızlık, tam anlamıyle somut varlık olmak şöyle dursun, sonuç olarak bir soyutlamadan ibarettir.

Hegel'e göre, ben'le tabiatın ortak kaynağı, realiteye göre aşkın değildir; onun içindedir. Ruh ve tabiat mutlakın cepheleri, kayıtsız bir Tanrı'nın arkasında saklandığı bir çeşit perde değildir; aksine, bunlar onun birbirini izleyen tavırlarıdır. Mutlak hareketsiz değildir, hareket eder; o, tabiatın ve ruhun prensibi değildir, kendisi tabiat ve ruhtur ve birbiri ardınca tabiat ve ruh olur. Bizzat mutlak olan şey bu ardardalık, bu süreç, eşyanın bu sürekli oluş'udur. Schelling'de *eşya mutlaktan gelir* ve bundan dolayı onun dışında kalır; Hegel'de *mutlak, sürecin kendisidir*; o, hareketi ve hayatı doğurmaz, bizzat harekettir. Hiçbir suretle eşyanın dışında kalmaz, tamamıyle onun içindedir. Ve bunun gibi, hiçbir suretle insanın entelektüel kabiliyetini aşmaz. Eğer Tanrıdan, *insan aklına göre aşkın olan varlık* anlaşılırsa, Hegel filozofların en ateşidir, çünkü hiç kimse onun kadar kesin olarak mutlakın içkinliğini ve tam anlaşılırlığını ileri sürmemiştir. Bizzat Spinoza, *içkinlik filozofu (philosophe de l'immanence)*, bu kadar ileriye gitmiyor gibidir; çünkü zihinde Tanrının tam (adéquate) bir fikri bulunduğunu söylemekle beraber, Cevher'in *sonsuz sıfatları* olduğunu kabul eder.

Mutlak hakkındaki schellingci fikri değiştirmekle beraber, Hegel, dostunun gereğinden fazla geniş hayalgücüne, hoşgörü tanımıyan entelektüel bir disiplin de koyuyor. Eşyayı esasında mantıkî ilişkileri içinde anlıyabilmek için, şüphesiz düşünmek, fakat tutarlı ve metotlu bir şekilde düşünmek

---

The Hegelian system in origin, principe, form and matter, 2. c., Londra 1865. — Willm, sözü g. es., c. III. ve IV. Ed. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*. — Léon Noël, *La Logique de Hegel*, — Benedetto Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*. — Roques, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, 1912. — Kronenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*, 2. c., 1909-12.

gerekir. Ancak bu sayede sonuç, sonsuz düşüncenin tabiatta ve tarihte vardığı sonucun aynı olacaktır. Mutlak, diyorduk, hareket, oluş, evrimdir. Bu hareketin kuralı ve gayesi vardır. Bu kanun, bu gaye ona başka yerden kabul ettirilmiş değildir: bunlar onda içkindirler, mutlakın ta kendisidirler. İmdi aynı zamanda insan düşüncesini ve bilinçsiz tabiatı yöneten yasa, *akıl*'dır: eşyanın kendisine doğru gittiği gaye gene akıl, fakat kendi kendinin bilincine sahip akıldır. Şu halde mutlak ve akıl aynı anlama gelen kelimelerdir. Mutlak, inorganik ve canlı tabiatın art arda derecelerinden geçerek insanda şahıs haline gelen akıldır.

Burada akıl, artık Kant'ta olduğu gibi, insan müdrikesi, ruhun bir melekesi, kendilerine göre eşyayı düşündüğümüz bir prensipler, formlar, kurallar bütünü değildir: bu, varlığın ona tâbi olarak meydana geldiği, yapılandığı, açıldığı kanundur; yahut daha doğrusu, bu aynı zamanda sübjektif meleke ve objektif realitedir: o, *bende*, düşüncemin esası ve normu olarak mevcuttur ve *eşyada*, evriminin esası ve kanunu olarak bulunmaktadır. Bundan çıkan sonuç, onun kategorilerinin kantçılığın farzettiğinden çok daha büyük bir önemi olduğudur. Bunlar, yalnız eşyayı *düşünme* şekilleri değildir, bizzat eşyanın *varlık* şekilleridir. Bunlar içeriklerini başka yerden alan boş kalıplar değillerdir: bunlar, Ortaçağın dediği gibi, *cevher formları (formes substantielles)*, içeriklerini kendi kendilerine veren kalıplar, tanrısal ve insanî aklın yaratıcı fiilleridir. Bunlar, hem benim düşüncemin kalıbına girdiği formlar, hem ezelî ve ebedî yaratmanın safhalarıdır [1].

Şu halde metafiziğin ilerlemesi için kategorilerin, özlerinin ve bilhassa birbirlerine zincirleme bağlanışlarının incelenmesini derinleştirmek büyük bir önem taşır. Kant, kategorilerin birbirlerinden ayrı, birbirleriyle ilgisiz bireyler olmak, bir mobilyada olduğu gibi, zekâmızda yanyana duran çekmeceler olmak şöyle dursun, aksine sıkı bir şekilde birbirlerine bağlı olduklarını az çok görmüştü. Gerçekten, onlar, aynı bir temel kategorinin, varlık fikrinin art arda gelen değişmelerinden başka bir şey değildirler. Şu halde onları gelişigüzel almak yetmez; onları, ilişkileri içinde ele alıp incelemek, âdeta karşılıklı doğuşları anında yakalamak lâzımdır. Kant kategorilerin bu türlü bir *a priori* dedüksiyonunun önemini anladı ve bunu denedi; ama verdiği dedüksiyon, gerçekte saf kavramların tamamıyle ampirik ve üstelik eksik bir sayımından ibarettir. Kant'ın fikrine dönmek gerekir, ama onun kategoriler tablosu yerine hakikî bir dedüksiyon, şecerleri gösteren (généalogique) hakikî bir tablo koymak icap eder.

Bu, metafiziğin en yüksek ve aynı zamanda en çetin işidir. Bunu başarmak için, bütün önyargılarımızdan, bütün duyulur fikirlerimizle kendimizin

(1) *Mantık*, c. I, Giriş.— *Felsefî bilimlerin ansiklopedisi*, Giriş.

geri çekilmemiz ve sözü yalnız akla bırakmamız gerekir; onun kendi içeriğini bizzat açmasına müsaade etmemiz ve bize gelince, bizim, onu gelişmelerinde takip etmekten, *onun ardınca* düşünmekten *(nach denken)*, onun verdiği haberleri aldıkça sırasıyle âdeta stenografiyle kaydetmekten başka bir şey yapmamamız lâzımdır. Düşünceyi kendi kendine bırakmak, onu öz, kendiliğinden olan hareketine terketmek *(Selbstbewegung des Begriffs)*, işte hakikî felsefe metodu budur: *immanent (içkin)* veya *dialektik* metot.

Hegel'in kurduğu bilim, *mantıktır*; yani onun anladığı anlamda, saf kavramların şeceresidir. Fakat panlojist hipotezde, mantığın konusu olan *logos*, hem bizim içimizde eşyayı düşünen prensip, hem onları meydana getiren objektif neden olduğundan, onun kavramlarının şeceresi aynı zamanda eşyanın şeceresi, evrenin izahıdır, metafiziktir. Hegel'in spekülatif mantığı, hem Okul'un mantık *(Denklehre)* dediği, hem onun metafizik yahut ontoloji *(Seinslehre)* adını verdiği şeydir. Bu, birinciden ayrılmak ve ikincisini de içine aldığını söylemek için *spekülatif* adını alıyor. Bu, o kadar çok bir metafiziktir ki, mekanizmden, şimizmden, organizmden bahseder ve hattâ ahlâkı bile kapsamına alır, çünkü iyi ile de uğraşır. Bu bakımdan, benimsediği panlojist başlangıçla (premisse) uygunluk halindedir: eğer akıl varlığı yalnızca *düşünmüyorsa,* aynı zamanda onu *meydana getiriyorsa,* eğer eşyanın yaratıcısı ise, her şeyse, aklın bilimi *(logike)*, bütün özel bilimleri içeren ve özetleyen evrensel bilim demektir.

Başka yerde işaret ettiğimiz bir tutarsızlıkla (1), Hegel, *Mantığına* bir *Tabiat felsefesi* ve bir *Ruh felsefesi* ile devam ediyor. Mantık akıldan *in abstracto* (soyut olarak) söz eder, tabiat ve ruh felsefesi bize onun evrende ve tarihte gerçekleşmesini gösterir.

I. — Mantık veya saf kavramların şeceresi

1. Nitelik, nicelik, ölçü (2)

Kategorilerin veya saf kavramların ortak kökü, aynı zamanda en boş ve en kapsamlı, en soyut ve en gerçek, en ilkel ve en yüksek olan *varlık* kavramıdır. O, bütün fikirlerde aynı olan cevher, onlarda bulunan esas temadır. Gerçekten nitelik bir *varlık* şeklidir, nicelik bir *varlık* şeklidir, oran (proportion) fenomen, etki, varlık tarzlarıdır. Bütün kavramlarımız varlık şekillerini

(1) Gerçekten, tabiat felsefesi ve ruh felsefesi, biri mantığın birici ve ikinci, öteki üçüncü kısmında zaten örtülü olarak bulunmaktadır *(Introduction historique à la philosophie hégélienne,* s. 16).

(2) *Mantık,* c. 1. — *Ansiklopedi,* §84 ve d.

ifade ederler ve —şu halde— varlık fikrinin değişmelerinden başka bir şey değillerdir.

Fakat bu değişmeler nereden geliyor? Her şey olan *varlık*, nasıl *başka şey* oluyor? Hangi prensip, hangi iç kuvvet dolayısıyle o değişmektedir? Bu prensip, bu kuvvet, onun içerdiği *çelişki*'dir. Varlık en evrensel, fakat bu nedenle aynı zamanda en fakir ve en çok hiç olan kavramdır. Beyaz olmak, siyah olmak, yer kaplamak, iyi olmak, bir şey olmaktır: hiçbir sıfatı bulunmadan olmak, hiçbir şey olmak, var olmamaktır. Şu halde saf ve basit varlık yokluğun aynıdır. O hem kendisi, hem de zıttıdır. Ancak kendi kendisi olsa idi hareketsiz, kısır kalacaktı: ancak yokluk olsa idi, sıfır ve bu halde de, tamamıyle kudretsiz ve kısır olacaktı. *Biri* ve *öteki* olduğu içindir ki, bir şey, başka şey, her şey *oluyor*. İçerdiği çelişki *oluş*'a, gelişmeye dönüşmektedir. Bir şey haline geçmek, aynı zamanda olmak ve henüz (olacağı şey) olmamaktır. Onu doğuran iki zıt, varlık ve yokluk, onda erimiş, karışmış olarak bulunmaktadır. Bundan yeni bir çelişki çıkacaktır, bu da yeni bir sentezde çözümlenecek ve bu böylece mutlak İde'nin meydana çıkmasına kadar devam edecektir.

Şu halde, böylece birlik içinde çözümlenen, son birlik içinde çözümleninceye kadar kaybolmak ve yeniden meydana çıkmak için, yeni bir şekilde tekrar meydana çıkan çelişki: işte harekete getiren prensip bu ve hegelci mantığın âhengi budur. O, bir şeyi aynı zamanda hem var, hem yok olamıyacağını söyliyen Aristoteles'in ve Leibniz'in *çelişme prensibini* reddederek, ama şüphecilik sonucunu da çıkarmadan, bu noktada sofistlerin yanında yer alıyor. Hegel'e göre çelişki yalnız düşüncede değil, bizzat eşyada vardır; varlığın kendisi de çelişkilidir. Realist ve düalist sistemlerle birlikte, düşünce objesinden ayrıldığı ve herbirine ayrı bir yaşayış verildiği vakit, düşüncenin antinomileri zorunlu olarak bir cesaretsizlik ve şüphecilik nedeni oluyor. Aksine olarak, tabiatta gelişmekte olan bir düşünce ve düşüncede kendi kendinin bilincine varan tabiatı görmekle; ve objektifleşmiş düşünce olduğu için, âlemin, düşünceden başka bir şey içermediğini kabul etmekle; filozofun içinde dönüp dolaştığı çelişki, onun gözünde, eşyanın anlaşılmasına bir engel olmaktan çıkar ve bunların (eşyanın) müdrikenin antinomilerine akseden özleri gibi görünür.

Hegelci dialektiğin hareket prensibini ve genel şeklini bildiğimizden, bundan sonra dedüksiyonların değişmez ve monoton mekanizması üzerinde durmıyacağız ve *Mantık*'ta en belirgin metafizik noktaları işaret etmekle yetineceğiz.

Varlık fikrinde bulunan çelişki *oluş*'ta çözümlenmişti. Varlık olmaktadır, yani kendi kendini tespit etmekte, belirlemekte ve tanımlamaktadır. Fakat, belirlenmiş veya *sonlu* varlık, *sonsuz* devam eder; sonlu sonsuzdur,

hiçbir şey düşünceyi ona sınırlar göstermeye zorlayamaz; bu *bireysellik* fikrinde çözümlenen yeni çelişkidir. Birey sonlunun ve sonsuzun birliğidir. Bu iki terimi birarada bulunamaz gibi düşünmek, sonlunun imkânsız kıldığı sonsuzun, kendisi tarafından sınırlanacağını ve onun da sonlu olacağını unutmaktır. Eğer sonsuz, sonlunun bittiği yerde başlasa idi ve sonlu, sonsuzun bittiği yerde başlasa idi, yani böylece sonsuz, sonlunun *ötesinde*, sonlu sonsuzun *berisinde* olsa idi, artık gerçekten sonsuz bulunmıyacaktı: çünkü sonlunun sınırladığı sonsuz artık sonsuz değildir. Sonsuz, sonlunun özündedir ve sonlu, sonsuzun görünüşüdür, var olan sonsuzdur. Kendi kendine varlık vermekle, sonsuz, kendi kendini belirler, sınırlar, farklılaşır, kendi kendine sınırlar koyar, bir kelime ile, sonlu olur. Ancak belli şekilde, belli şartlarla ve belli sınırlar içinde var olunur. Var olmak, kendi kendini sınırlandırmaktır. Ancak sonlu varlık olarak var olunur [1]. Sonlu varlık, birey, atom, belli bir şekilde var olan sonsuzdur, sınırlanmış sonsuzdur, *nicelik* olan niteliktir.

Nicelik, *ekstansif* nicelik *(sayı)* yahut *intansif* nicelik'tir *(derece)*. Deyim yerindeyse, dağılmış nicelik olan sayı ve toplanmış, sıkışmış nicelik olan derece, *ölçü* ve *orantı*'da birleşirler.

Ölçü, *öz (Wesen)* olan varlıktır.

2. *Öz (mahiyet) ve fenomen. Cevhersellik ve nedensellik. Karşılıklılık* [2]

Öz (mahiyet), cepheleri birbirini yansıtır şekilde yayılmış, ikileşmiş varlıktır. Bunun için aşağıdaki kategoriler çift olarak kendilerini gösterirler: öz ve fenomen, kuvvet ve fonksiyon, esas ve şekil, cevher ve âraz, neden ve sonuç, prensip ve sonuç, etki ve tepki. Bu kendi kendine aksetme, yahut dilerseniz, bu gölge, fenomendir. Öz ve fenomen o kadar birbirinden ayrılmazdırlar ki, fenomen özün bizzat özüdür; yahut başka bir deyişle, özün görünmesi *(rainesthai)*, hayatın meydana çıkması, prensibin sonuçlarını meydana getirmesi, *özün esasıdır;* nasıl ki fenomenin bir öz içermesi, özü gereğidir. Özü olmıyan fenomen bir *görünüşten* ibarettir.

Özselin zıttı *ârızîdir;* bu da özsel olur; şu anlamda ki, meydana gelmek için özsel fikri ona muhtaçtır: hiçbir kategorinin yanındakilerden bağımsız olmadığını buradan da görebiliriz. Birbirlerini imkânsız kılmakla beraber, bunlar birbirlerine muhtaçtırlar, karşılıklı olarak birbirlerini davet ederler ve doğururlar.

Bir fenomenler dizisinde kendi varlığını ortaya koyan öz, *şeyi* yahut *objeyi* oluşturur; bu, aynı bir özün birbirlerine bağladığı bir olaylar bütünü-

(1) Krş. §50.

(2) *Mantık*, c. 2. — *Ansiklopedi*, §112 ve d.

dür (totalitesidir). Objeyle olan ilişkilerinde düşünülen bu olaylar yahut fenomenler, *hassa* adını alırlar. Nasıl fenomensiz öz yoksa, hassalarından ayrı şey de yoktur. Bir şey, nitelikleri ne ise odur, *başka şey* değildir. Şeyi, esas hassalarından ayırırsanız ortada hiçbir şey kalmaz: nitelikler şeyin ta kendisidirler.

Fenomenin doğurucu prensibi olan öz, fenomenin *fiili* yahut *fonksiyonu* olduğu *kuvvet* yahut *etken*'dir. Bu kuvvet, aynılıkları içinde düşünülen bir fenomenler bütününden başka bir şey olmadığından ve fiil, *meydana gelmek* itibarıyle etki eden kuvvetten ibaret bulunduğundan, bir etkiyi bir etkenle açıklamak bir totolojidir *(cur opium facit dormire? - quia, etc.)* [afyon niçin uyutur? - çünkü, vs.]. Esas böyle olunca, şekil böyle olur; böyle etken, böyle fiil; böyle karakter, böyle görünüşler; böyle ağaç, böyle meyvalar.

Öz ve fenomen, prensip ve sonuç, kuvvet ve fonksiyon, etken ve fiil, esas ve şekil ikiliği, bu kavramların sentezi ve özeti olan *faaliyet* fikrinde çözümlenir. Mantıkî düzende bu kategori, metafizik düzende tabiat denilen şeye karşılıktır (1). Gerçekten etki etmek, meydana getirmek, yaratmak: işte tabiat budur. Feyizli bağrının içerdiği bütün hazineleri o açığa çıkarır, meydana getirir ve geri alır, sonra yeniden meydana getirir, yeniden geri alır ve bunu ezelî ve ebedî olarak tekrarlar.

Faaliyet, *gerçeklik (Wirklichkeit)* demektir. Ancak gerçek olan aktiftir ve ancak aktif olan gerçektir (2). Mutlak hareketsizlik yoktur (3). Basit *imkânla* karşılaştırılan gerçeklik, *zorunluluk* olur. Gerçek olan *zorunlu olarak* aktiftir. Faaliyet, gerçeklik, zorunluluk aynı anlama gelir. Bir varlık etki ettiği ölçüde vardır ve var olduğu ölçüde etki eder.

Zorunlu bir faaliyet prensibi olarak düşünülen öz yahut realite, *cevher* olur. Cevher hakikî anlamıyle bir destek değildir: o, *tavırlarının tümü*'dür. Böylece ilâhiyatta, evrenin *dışında* var olan bir Tanrı fikri; psikolojide, ben'i teşkil eden olaylardan ayrı olarak var olan bir ruh fikri; fizikte, fenomenlere bir çeşit gizli temel, nitelendirilmemiş ve nitelendirilemez, yer kaplamayan, renksiz şekilsiz ve buna rağmen gene de gerçek olan ne olduğu bilinmiyen bir şey izafe eden önyargı uzaklaştırılmış bulunur. Bilimsel gözlemi aşan bir *madde cevheri*, sadece bir kuruntu ve hayaldir. Eğer, düalizme özgü bir kuruntuyla şair:

Hiçbir ölümlü tabiatın derinine inmedi

diyebilmişse, bu, tabiatın *dibi olmamasındandır*, maddenin dış kısımlarının maddenin bizzat kendisi olmasından; yayılmış olmanın, merkezden, iç ha-

(1) Hatırlardadır ki Hegel için bu iki düzen yalnız bir düzendir.

(2) «Akıldan başka gerçek olmadığına» bakarak, Hegel, şu ünlü düsturu çıkarıyor: *Aklî olan gerçektir ve gerçek olan aklîdir. (Hukuk felsefesi.* Önsöz).

(3) *Panta khorei kai ouden menei* (§8).

yattan yoksun bulunmanın onun özü gereği olmasındandır *(das Wesen der Natur ist die Æusserlichkeit)*.

Tavırlarının bütünü olmakla cevher, spinozizmin düşündüğü gibi, sadece mekanik bir yığın, sırf bir toplam değil, fakat tavırlarına organik bir bağla bağlanan *canlı* bir bütündür; o, tavırlarının *nedeni*'dir ve tavırlar cevherin *sonuçları*'dır. Burada da birbirleriyle ilgili olmıyan fikirler değil, fakat birbirine bağlı olan bir fikir çifti karşısındayız. Neden, sonucundan ayrılamaz; sonuç, yapıcı nedeni ile ayrılmaz bir *birlik* oluşturur; ruh bedende içkin olduğu gibi, bu neden de onda içkindir. Eğer tavırlar, yayılan, açılan, başka şekilde ifade edilen cevher iseler, sonuç da fiil haline gelmiş, açıklanmış, meydana çıkmış nedendir. Aynı zamanda nedende bulunmıyan bir şey sonuçta yoktur; fakat nedende de, fiil haline gelmiyen, kendini göstermiyen, gerçekleşmiyen hiçbir şey bulunmaz. Sonuç fikri, neden fikrinden o kadar az ayrılabilir ki, her sonuç sırası gelince nedendir ve her neden de daha önce var olan bir nedenin sonucudur. A, B, C, D... şeklinde herhangi bir nedenler ve sonuçlar dizisinde, B sonucu, kendini neden olarak tanıtan, kabul ettiren ve B'de C'nin nedeni, C'de D'nin nedeni, vs. olan A nedeninden başka bir şey değildir.

Nedenler ve sonuçlar dizisi, formel mantığın anladığı gibi, her sonucun, kendini doğurmuş olan nedene tepki yapmaksızın yeni bir sonuç doğurduğu sonsuz bir dizi, *bir progressus in infinitum* (sonsuz ilerleme) değildir. Eşyanın hakikatında B sonucu yalnız C'nin nedeni değil, fakat A'nın da nedenidir. Gerçekten de, B'yi meydana getirmese idi, A bir *neden* olmıyacaktı; şu halde B sayesindedir ki, B *nedeniyledir* ki, A nedendir; şu halde B yalnız sonuç değil, A'nın nedenidir de. Zorunlu bir karşı etkiyle, her sonuç kendi nedeninin nedeni ve her neden, kendi sonucunun sonucudur. Örneğin, yağmur bir rutubet nedenidir ve rutubet de yağmurun nedenidir; yahut bir ulusun karakteri hükûmetinin şekline bağlıdır, fakat bir ulusu yöneten hükûmetin şekli de o ulusun karakterine bağlıdır. Şu halde, mademki sonuç mukadder olarak nedeni tarafından önceden belirlenmiş olmayıp ona tepki yapıyor, tabiatın bize gösterdiği nedenler ve sonuçlar dizisi, sonsuz uzanan doğru bir çizgi değil, fakat kendi üzerine kıvrılan ve tekrar hareket noktasına dönen bir çizgi, yani bir dairedir. Doğru çizgi şeklinde bir dizi, bizzat objesiyle birlikte, belli olmayanın bulutları arasında kaybolan belirsiz bir fikirdir: daire kesin, belirli bir fikir, tamamlanmış bir bütündür *(absolutum)*.

Sonucun nedeni üzerine bu tepkisi *(karşılıklı etki, Wechselwirkung)*, sonucun önemini yükseltir ve ona Spinoza'nın sisteminde sahip olmadığı bir özgürlük çeşnisi verir. Bu filozofta, sonuç mukadder olarak önceden var olan nedene bağlıdır: gerçekte o, *belli bir ölçüde* sonuçtur ve ancak *rölatif*

olarak belirlenmiştir. Nedenler dizisinin ne başında, ne ortasında ne sonunda, bütün diğerlerinden farklı ve onların zararına mutlak olacak olan bir neden yoktur. Nedenler zincirinde, mutlak ne burada, ne oradadır, fakat bireysel ve rölatif nedenlerin bütününde bulunmaktadır. Bunlar, başka her nedenselliği imkânsız kılan ve karşısında rölatif nedenlerin yoklukta kayboldukları bir ilk nedenin zafer arabasının arkasından köleler gibi yürümezler; fakat her bireysel nedenin mutlaktan payı vardır. Herbiri rölatif olarak mutlaktır; hiçbiri mutlak olarak mutlak değildir. Mutlak iktidar *kimsenin* tekelinde değildir: var olan *her kudreti* yahut, daha açık bir deyişle, nedensellik kudreti alanında var olan her şeyi oluşturan, bireysel enerjilerin bütünüdür.

Öz ve fenomen olmakla iki yarım küreye bölünen varlık, karşılıklı etkide yeniden birleşir ve mantıkî bütün (totalite) olur.

3. Kavram veya sübjektif, objektif ve mutlak bütün (1)

Bütünün dışında şimdiye kadar meydana çıkan fikirlerin realitesi yoktur. İçinde meydana geldiği bütün bir tarafa bırakılırsa bir nitelik, bir nicelik, bir kuvvet, bir neden hiçbir şey değildir. Tabiatta hiçbir şey ayrı olarak mevcut değildir; otonomi, ancak kategorilerin bütününde bulunduğundan, hiçbir şey düşünce alanında otonomi iddia edemez. Yalnız bütünde *özgürlük* vardır. Öz haline gelen varlığın, *mantıkî bütünde* veya *kavram*'da *(Begriff)* (2) kendi üzerine dönmesi buradan geliyor.

Bütün fikri, *sübjektif* bütün (tam anlamıyle kavram) ve *objektif* bütün olarak ikileşir.

Hayat fikrinin yapıcı unsurları, öz, fenomen ve karşılıklı etki, sübjektif bütün veya kavramda *evrensel, tikel* ve *bireysel* adları altında yeniden meydana çıkıyor. Hareket halinde düşünce veya süje olan *hüküm'de,* evrensel ve bireysel, genel ve tikel birbirlerinden ayrılmış gibi görünürler; oysa gerçekte hüküm, onların aynılığını onaylamaktan başka bir şey değildir. İnsan ölümlüdür, yahut Ahmet ölümlüdür dediğim vakit, tikel varlığa (insan) yaratılmış bütün varlıklarda ortak olan karakterin, ölümlülüğün ait bulunduğunu ve ölümlü olarak birey Ahmed'in de yaratıkların hepsiyle aynı olduğunu onaylıyorum. Evrensel ile bireyselin, genel ile tikelin aynılığını onaylamak itibariyle hüküm çelişiktir. Bu çelişkinin çözümü usavurmada veya *tasım*'da bulunur. Evrensel yahut genel kavram, orada büyük önermede (majeure), bireysel kavram, sonuçta gelişir ve büyük önerme ile sonuç arasında birleşti-

(1) *Mantık*, c. 3. — *Ansiklopedi*, §160 ve d.

(2) *Begriff*, Hegel'de, *Inbegriff*, tüm, bütün ile aynı anlama gelir.

rici çizgi olarak konulan küçük önerme (mineure) bunların aynılığını açıklar.

Sübjektif kavram temelsiz bir şekil, içeriksiz bir kaptır. Prensip itibarıyle *amaç* yahut *gayesel neden* olarak vardır ve gerçekte mevcut değildir. Tabiatta hayatın, tarihte ilerlemenin ezelî ve ebedî kaynağı olan objektifleşme eğilimi buradan geliyor. Objektifleşmiş kavram evrendir, *objektif bütün* veya *objelerin bütünü*'dür. Genel, tikel, bireysel sıra ile *mekanizm*'de (objelerin sadece birbirinin dışında olarak yanyana konulmaları), *şimizm*'de (objelerin karşılıklı birbirlerine girmeleri), *organizm*'de (bütün-birlik) objektifleşirler.

Bununla beraber artık kavram olmıyan kavram, beden haline gelen düşünce de gene çelişiktir. Nasıl ki düşünce boş kalmak için değil, kendi kendine objektif bir içerik vermek için yapılmışsa, bunun gibi âlem, eşyanın tümü, bilince yabancı kalmak için değil, düşünülmek, anlaşılmak için yapılmıştır. Eğer sübjektif kavram içeriksiz bir kapsa, kendi kendinin bilincine sahip bulunmıyan evren de kapsız bir içeriktir. Bu son çelişme, teori bakımından *hakikat*, pratik bakımdan *iyi* adını alan *mutlak İde*'de her iki kürenin birbirlerine karşılıklı girmeleriyle çözümlenir: Mutlak, İde, teori bakımından *Hakikat*, pratik bakımından İyi adını alır: bu, en yüksek kategori ve varlığın gelişmesinin son sözüdür.

Özet olarak: var olmak, oluş halinde olmaktır, gelişmektir. Varlığın içinde bulunan çelişki: işte gelişmenin prensibi, itici gücü budur. Var olmak, yayılmak (ikileşmek) ve toplanmak (kendi kendini anlamak): onun değişmez âhengi budur. Nitelik, nicelik, ölçü; öz ve fenomen, cevherlik ve nedensellik, karşılıklı etki; sübjektivite, objektivite, mutlak: onun safhalarının dizisi budur.

Bu prensibi, bu âhengi ve bu safhaları bilmekle, *tabiatın* (yayılan akıl) ve *ruhun* (toplanan ve anlaşılan akıl) yaratmalarında izledikleri sırayı *a priori* olarak biliyoruz demektir.

II. — Tabiat felsefesi (1)

1. İnorganik âlem

İnsanın tekrar edici düşüncesi gibi, yaratıcı düşünce de en soyut, en belirsiz, en kavranmaz şey ile, *mekân* ve *madde* ile başlar ve uzun bir ilerleme dizisi boyunca, en somut, en mükemmel, en tam olan şeye varır: insan organizması.

(1) *Ansiklopedi*, §245 ve d. — *Tabiat felsefesi*'nin bu özetinde, okulun onda yaptığı, aslında az önemli değişiklikleri hesaba katıyoruz.

Mantığın başında bulunan *varlık* gibi mekân da hem vardır, hem yoktur, madde bir şeydir ve hiçbir şey değildir. Bu çelişki fizik evrimin bizzat prensibidir, onu harekete getiren zemberektir: o, maddeyi birbirinden ayrı birliklere *(Für sich sein)* ayıran ve bundan yıldızlar sistemini meydana getiren *hareket*'te çözümlenir. Gök cisimlerinin oluşması, tabiatın bireyselleşme yolunda attığı bir ilk adım gibidir. Sonsuz bir arzu gibi onun içinden geçen bireyselleştirici eğilim, çekim olarak kendini gösterir. Evrensel çekim, onların ayrılıkları içinde kendini belli eden ve eşyanın kendisinden geldiği ve ona doğru gittiği ideal birliktir. O, âlemin bireyliği, ruhu, çimentosudur ve bunu bir organizma, canlı bir birlik *(universum)* haline getiren odur.

Gök cisimlerinin ortak beşiği olan ilk ve şekilsiz madde, mantığın belirlenmemiş varlık dediği şeye karşılıktır. Bu maddenin dağılması, yıldızlar âlemi halinde şekil alması, nicelik kategorilerinin karşılığıdır. Nihayet evrensel çekim, bağlantı fikrini gerçekleştirir.

Astronomik kozmos, insan topluluğunun şeklini önceden gösteren bir ilk toplumdur. Fakat bunu yöneten kanunlar henüz yalnızca mekanik kanunlardır; yıldızlar arasında bulunan ilişkiler, çekimde özetlenmiştir. Bunun için, varlığın bu ilk safhasını konu olarak alan bilim, astronomi, gök cisimlerinin kendilerine özgü niteliklerinden, kompozisyonlarından, fizyolojilerinden çok, onların büyüklükleri, uzaklıkları, dış ilişkileriyle uğraşır.

2. Şimizm

İkinci bir gelişmeyle madde, nitelik bakımından farklılaşır; başlangıçtaki farksızlığı, etkenlerin çeşitli oluşu (ışık, elektrik, sıcaklık), elemanların etkisi, fiziğin ve kimyanın konusunu oluşturan, zıtlaşma ve uyuşma, ayrılma ve sentezleşme, kutuplaşma ve birleşme'den ibaret iç çalışma izler.

Yıldızların hareketi henüz yalnızca cisimlerin yüzeyini etkiler: şimizm, içten bir şekil değiştirme, sadece yer değişmesi değil, fakat öz değişmesidir ve yaratmanın son gayesi olan, «cevher»in «süje»ye, maddenin ruha, varlığın bilince, zorunluluğun özgürlüğe kesin dönüşümünü hazırlar.

Gerçi şekil metamorfozlarının akışı (le flux) içinde, önceleri hiçbir şeyde bireyselliğe benzer bir taraf yoktur, burada hiçbir şey hareketsiz, sabit, toplanmış değildir, ama geri akış (le reflux) kendini göstermekte gecikmez ve böylece, mantıkta düşüncenin kendi üzerine kıvrılması ve daire yahut bütün *(Begriff)* halinde teessüs etmesi gibi, tabiat, bu *gerçekleşmiş mantık*, belli bir anda organizmalar, canlılar dediğimiz merkezleşmiş bütünleri

oluşturmak üzere kimyasal sürecin kendi üzerine kıvrılmasını bize gösterir.

3. Organik âlem

Hayatın meydana çıkması tamamıyle kendiliğinden olmuştur ve bunu açıklamak için hiçbir *deus ex machina*'ya ihtiyaç yoktur. O, çekim ve ilgi şeklinde, ilk maddeden yıldız gruplarını ve şimizmin elemanlarını çıkaran, hem yüksek, hem içkin olan aynı kudretin eseridir. Şüphesiz, yalnız mekanizm onu meydana getiremezdi ve madde yalnızca madde olsa idi, şekil değiştirmelerinin akışı daima doğru çizgi şeklinde ve merkezden çevreye doğru olacaktı. Fakat fizik sürecin altında, İde'nin evrimi vardır ve İde, eşyanın son sözüdür, çünkü onların yaratıcı prensibidir.

Daha dünya bile bir çeşit organizma, tabiatın gerçekleştirmeye doğru gittiği şaheserin basit ve sade taslağıdır. Bu anlamda, Schelling ve okulu, gök cisimlerinin *ruhundan*, dünyanın hayatından söz etmekte haklıdırlar. Bu hayatın, jeolojinin konusunu oluşturan anî değişmeleri, ihtilâlleri ve tarihi vardır ve o yavaş yavaş sönüyorsa, bu, hakikaten organik ve bireysel olan tükenmez bir yeni hayat kaynağı haline gelmek içindir.

Dünya organizmasının küllerinden bitkiler âlemi fışkırıyor. Fakat bitkinin kendisi de henüz eksik bir organizma, üyeleri az çok bağımsız bireylerden ibaret bir çeşit birlik veya topluluktur. Tam anlamıyle bireysellik ancak hayvanlar âleminde gerçekleşiyor. Hayvan, kesin olarak kısımları gerçekten *üye,* yani merkezî birliğin köleleri olan bölünmez bir bütündür. Durmadan özümlemekle, serbest olarak hareket etmekle, o, kendi bireyselliğini belli ediyor. İç sıcaklığa olduğu gibi duyguya ve yüksek cinslerde sese sahiptir. Bununla beraber, burada da hissedilmez geçişler vardır. İnorganik âlem, bitkiler âlemine yıldızsı bireyler ve billûrlaşma olaylarıyle bağlandığı gibi, bitkiler âlemi de hayvanlar âlemine, bitkisel hayvanla (zoophyte) geçiyor. Sonra hayvanlık derece derece gelişiyor. Aynı bir fikir, fakat gittikçe daha iyi icra edilen aynı bir temel plan, kabuklular (crustacés), yumuşakçalar (mollusques), böcekler, balıklar, sürüngenler, kuşlar, memeliler boyunca devam edip gidiyor. Nihayet, hayvan oluşumlarının en mükemmeli olan insan organizmasında, yaratıcı fikir, kendini bütünlüğünde yansıtabilecek ocağı buluyor. O, burada duruyor. Maddî âlemde daha mükemmel hiçbir şey meydana getirmiyor. Maddî âlemde diyoruz; çünkü, yaratıcı fikir, insanın yaratılmasıyle kendi kendini tüketmek şöyle dursun, özellikle *ruh* alanında, yani insanlığın bağrında en değerli hazinelerini saçmaya başlıyor.

III. — Ruh felsefesi

1. Sübjektif ruh veya birey

İnsan, özü bakımından, ruh, yani bilinç ve özgürlüktür. Fakat, tabiatın elinden çıktığı vakit, o henüz ancak prensip bakımından böyledir. Ruh da, tabiat gibi, gelişme kanununa tâbidir. Bilinç ve özgürlük ne bireyin beşiğinde, ne türün başlangıcında vardır; bunlar, en yüksek anlamıyle *tarih* denilen evrimin meyvasıdır.

Birey, tabiat halinde, kör içgüdünün, kaba tutkuların ve hayvanî hayatın ayırt edici özelliği olan egoizmin eğemenliği altındadır. Fakat aklı geliştikçe, başkalarının kendi benzerleri olduğunu anlıyor; aklın, özgürlüğün, ruhluluğun —bu deyimler aynı anlama gelir— yalnız kendi imtiyazı değil, fakat herkesin ortak malı olduğuna kanaat getiriyor; bu andan başlıyarak bunların tekelini yalnız kendisi için istemekten vazgeçiyor. Hemcinsinin özgürlüğe sahip oluşu, kendi özgürlüğünün kanunu, freni, sınırı haline geliyor. Bireyden üstün olan bu kudret karşısında eğilmekle, sübjektif ruh, yerini objektiv ruha bırakmış oluyor.

2. Objektiv ruh veya toplum (1)

Tabiat halinde, kör bir kuvvet, türün yayılması içgüdüsü, intikam içgüdüsü şeklinde görünen şey, var olmakta devam ediyor; ama şekil değiştiriyor: bu artık evlenmedir, kanunî kovuşturmadır, kanunun düzen ve disiplin altına koyduğu, asilleştirdiği içgüdüdür.

Objektif ruh ilk önce, herkes için tanınan ve güvence altına alınmış özgürlük olan *hak* şeklinde kendini gösteriyor. Özgür tanınan birey, bir *şahıstır*. Şahsiyet *mülkiyetle* gerçekleşiyor ve kendini belli ediyor. Her kanunî şahıs, özgür faaliyeti sonucunda, mal sahibi olmak ve —şu halde— mülkiyetinden vazgeçmek hakkına sahiptir. Bu vazgeçme, *mukavele* şeklinde olur. Mukavele, tohum halinde *Devlettir*.

Hukuk, ancak bireyin arzusu, genel yahut kanunî irade ile (objektif ruh) çatışma haline girdiği zaman olanca gücüyle kendini gösterir.

Bireyin iradesiyle kanunî irade arasındaki çatışma, suçu (*injuria*, yani *haksız fiil*, hukukun inkârı) doğurur. Fakat birey tarafından inkâr edilmiş olmakla, hukuk, hukuk olmaktan, herkesin iradesi olmaktan çıkmaz. O, bir an için sıkıştırılmış bir zemberek iken, *ceza* şeklinde yeniden genişler. Adaletsizlik, suç, cürüm böylece adaletin kudretini meydana çıkarmaya ve aklın ve

(1) *Ansiklopedi*, §482 ve d.

hukukun, bireyin arzusundan üstün olduğunu göstermeye yarar. Kanunun uyguladığı cezalandırma, bir ceza, bir düzeltme değil, haklı bir karşılıktır; bu bir araç değil, bir amaçtır. Bu, hak olduğunu gösteren hak, adalet olduğunu gösteren adalettir ve ceza çeken, onun şan ve şöhretinin istemiyerek bir âleti olur. Ölüm cezası sadece doğrudur ve muhafaza edilmek gerekir. Kabahatlıyı ıslah etmek için onu öldürmek sanki güzel çare imiş gibi! Zamanımızda çok sık tekrarlanan bu itiraz, Hegel'e göre, kanunî öç alma hakkında yanlış bir fikre dayanmaktadır; bunun amacı bireyin ıslahı değil, tecavüze uğrayan prensibin resmî ve alenî şekilde onaylanmasıdır (1).

İtirazın doğru olan yanı, hukukî görüşün tek taraflı, tekelci olmasıdır. Gerçekten hukuk, ancak kanuna ve onun yerine getirilmesine bakar; kanunî fiilin iç nedeniyle ilgilenmez. Oysa birey, her noktada kanunun emirlerine uymuş olabilir; genel irade *kendi* iradesi ve fiillerinin hakikî nedeni olmadığı halde, dış hayatında tamamıyle namuslu kalabilir. Şu halde hukuk ve kanun alanında, görünür bir uygunluk altında, sübjektif ruhla objektif ruh arasında gizli, ama çok gerçek bir antagonizma vardır.

Bu antagonizmanın kaybolması, hukuk, adalet denilen bu kişisel olmıyan iradenin, bireyin kişisel iradesi, onun ahlâkî fiillerinin iç kanunu haline gelmesi, kanunluluğun *ahlâklılık* olması, yahut Hegel'in diliyle söylemek gerekirse, objektif ruhun yeniden süje olması gerekir.

Ahlâklılık kalbin kanunluluğu, bireyin iradesiyle aynı olan kanundur. Ahlâkî alanda kanun, *ahlâkî kanun, vicdan, iyilik fikri* haline gelir. Ahlâk yalnız fiil olarak fiili değil, fakat onu yaptıran niyeti de araştırır. Kanunî düzen, vicdana kadar gitmeden hayatın maddî çıkarlarını düzen altına alıyorsa, eğer iradeye, maddî çıkardan daha yüksek bir gaye göstermeden, belli bir örneğe göre şekil veriyorsa, buna karşılık ahlâk daha yükseğe varmak ister: o, yararlı'yı iyi'ye tâbi kılar.

Ahlâklılık, bireysel iradeleri fikrin ortak hizmetinde birleştirmek amacını güden birtakım kurumlarda gerçekleşir.

Temel ahlâkî kurum, bütün diğerlerinin temeli, *evlenme*'dir, *aile*'dir. *Sivil toplum (société civile)* ve *devlet* onun üzerine kurulur. Devlet, aile olmaksızın var olamıyacağından, bundan evlenmenin kutsal bir ödev olduğu ve ilk ve esas temel olarak, ödev bilincine ve akla dayanması gerektiği sonucu çıkar. O, ancak toplum ve devlet için yapıldığı vakit ahlâkî bir fiildir. Başka herhangi bir şekilde hemen hemen nikâhsız birleşmenin aynıdır. *Boşanma* sorunu da gene bu bakımdan çözülmelidir. Eğer evlenme birleşmesi, yalnızca duygu sorunu olsa idi, ancak o zaman boşanma haklı olabilirdi. Aklî ahlâk, prensip bakımından bunu mahkûm ediyor ve uygulamada, ancak

(1) Prensiplerine sadık bir hegelci olarak, Véra, milletvekilliği sırasında, ölüm cezasını savunmuştu.

kanunun belirlediği müstesna hallerde buna izin veriyor. Evlenmenin kutsallığı ve korporasyonların şerefi, toplum ve devlet için zorunlu bir garanti, ulusların refahının kaynağıdır; fuhuş ve bireysel egoizm, çöküşün şaşmaz bir nedenidir.

Aileden doğan sivil toplum, henüz devlet değildir. Onun amacı bireysel çıkarları korumaktır. Sivil toplumla devletin birbirine karıştığı küçük ülkelerde hâkim olan ve birlikçi (unitaire) büyük devletlerin meydana gelmesiyle ortadan kalkan partikülarizm, buradan geliyor. Devlet, yalnızca bireylerin iyiliğini değil, fakat uğrunda özel çıkarları feda etmekten çekinmediği İde'nin gerçekleşmesine çalışmasıyle, sivil toplumdan ayrılır. Komünde ön planda gelen egoizm ve partikülarizm, kendilerini dengeleyen gücü ve cezalarını bulurlar. Devlet, İde'nin (fikrin), evrensel'in, *objektif* ruh'un eğemenliğidir; ailenin ve sivil toplumun, ancak gerçekleşmesine vasıta oldukları gayedir.

Cumhuriyet, Hegel'e göre, hükûmet şekillerinin en mükemmeli değildir. O, son tahlilde, sivil toplumla devletin birbirine karıştırılmasına dayandığından, bireyin önemini ve rolünü haksız yere büyütür. İdeyi, bireye, aileye ve sınıfa feda etmiş oldukları içindir ki, Eskiçağın cumhuriyetleri sonunda diktatörlüğe varmışlardır. Yunanlılar'da istibdat, Roma'da mutlakiyet (le césarisme), ister demokratik, ister aristokratik olsun, cumhuriyet şekli'ne ait temel kusurun, bizzat eğemen akıl tarafından verilen mahkûmiyet kararıdır.

Normal siyasî şekil *monarşi*'dir; bir şahıstan ibaret bir şefin özgür ve eğemen etkisi altındadır ki, ulusal fikir tam ifadesini bulur. Eğer devletin kudretini, siyasî geleneklerini, gerçekleştirmeye namzet olduğu fikri (İde'yi) elinde tutan bir hükümdarda şahıslaşmazsa, devlet, bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Hükümdar insan haline gelmiş devlettir, bilinçli akıl haline gelen gayrışahsî akıldır, şahsî irade haline gelen genel iradedir. Filozofumuza göre, XIV. Louis'nin sözünün doğru tarafı budur: *Devlet benim.*

Hegel siyasî liberalizmi reddediyorsa da, buna karşılık *millî* liberalizme ve milliyetler prensibine taraftardır. Sivil toplumun faydacı görüş açısı bakımından, çok gerektiğinde, homojen olmıyan unsurlar arasında birlik yahut konfederasyon kurulabilir. İsviçre bunun bir örneğidir. Fakat devlet demek, milliyet demektir ve milliyet demek, dil, din, âdet, fikir birliği demektir. Bütün bu bakımlardan, kendininkinden başka bir milliyeti kendi içine alan ve onun isteğine rağmen, onu nefret edilen bir boyunduruk altında tutan devlet, tabiata karşı bir suikast işliyor demektir ve, bu halde, ama yalnız bu halde, muhalefet, hattâ isyan, meşru bir şeydir. Siyasî birlik halinde yaşamak için, fikirlerde ortaklık bulunmalıdır.

Bununla beraber, burada bir ayrım yapmak gerekir. İlhak, ancak ilhak edilen kavim, yenenin temsil ettiği fikir (İde) kadar büyük, feyizli ve yaşamaya yetenekli bir fikri temsil ettiği zaman, başkaldırmayı meşru kılan bir cinayettir. Öyle milletler vardır ki, bunlar artık hiçbir fikri temsil etmediklerinden ve varlık nedenlerini kaybettiklerinden, ölmeye mahkûmdurlar. Fransa'da breton milliyeti ve Pireneler'in iki tarafındaki bask milliyeti bu türdendir.

Aksi görünüşlere rağmen, sonunda daima üstün gelen, daha güçlü olan milliyettir, daha çok yaşamıya yetenekli fikri (İde'yi) temsil eden devlettir. Tarih, geçmişin devletleriyle geleceğinkiler arasında aralıksız bir savaştan ibarettir. Bu mağlûbiyetler ve bu galibiyetler süresince, devlet fikri yavaş yavaş gerçekleşir. Tarihî devletler, bu fikrin büründüğü ve zaman onları yıpratır yıpratmaz, yeni şekillere bürünmek üzere fırlatıp attığı geçici elbiselerdir. Mutlak, özel bir varlıkla sınırlı kalmayıp daima bütünde bulunduğundan, ideal devletin şurada veya burada olduğu söylenemez. İdeal Devlet her yerdedir ve hiçbir yerde değildir; her yerdedir, çünkü o tarihî devletlerde gerçekleşme yoluna girer; hiçbir yerde değildir, çünkü ideal olmak dolayısıyle, geleceğin çözümleyeceği bir problemdir. Tarih, siyasî problemin gittikçe ilerleyen çözümüdür. Her kavim, ideal devletin kurulmasına kendi taşını getirip koyar; ama her kavmin, kendisini İde'yle tezat haline koyan ve erken veya geç yıkılmasına neden olan ilk günahı (péché originel) da vardır. Herbiri idealin bazı taraflarını temsil eder, hiçbiri onu bütünlüğünde gerçekleştirmez; şu halde hiçbiri ölmez değildir. Birbiri ardınca daha güçlü bir rakip tarafından yutulan mantıkî kavramlar gibi ve aynı kanun dolayısıyle, milletler sıra ile ortadan kalkarlar ve ellerinde bulundurmuş oldukları siyasî İde'yi, ocağı oldukları uygarlığı, daha gelişmiş ve daha büyümüş olarak birbirlerine devrederler.

Uygarlığın bir kavimden diğerine bu geçişi, *tarihin diyalektiğini* oluşturur. Bu deyimin Hegel'de mecazî hiçbir yanı yoktur. Başında sıfat bulunmıyan mantık veya diyalektik, aklın bireysel düşüncedeki evrimidir; tarihin diyalektiği, bu aynı aklın dünya sahnesindeki gelişmesidir. Farklı çevrelerde, ama aynı bir kanuna göre açılıp gelişen, aynı prensiptir. Saf mantıkta, daha kapsamlı ve somut fikirlerde devam etmek üzere, düşüncenin sahnesinde sıra ile görünen ve kaybolan soyut fikirlerdi. Tabiatın mantığında, fizik yaratışların ideal tipini artan bir mükemmellikle gerçekleştirerek, yükselen bir şekiller dizisinde birbirini izleyen kitle haline gelmiş fikirler, maddî organizmalar söz konusuydu. Tarihin mantığında, kavimlerde cisimleşen, göze görünmeden insan mukadderatının kumaşını dokuyan, gene fikirlerdir. Fikirler, ister filozofun zeki bakışı altında cereyan etsinler, ister cisimler şeklinde birbirlerini izlesinler veya tarihî milletlerde cisimleşsinler, daima ay-

nıdırlar ve onların art arda geliş sırası değişmez. Akıl, hareket halinde bir mantık olan tarihin bizzat özüdür. Sığ görüşlü tarihçiye göre, doğan, gelişen ve mahvolan imparatorluklardır, savaşan kavimlerdir, birbirlerini yok eden ordulardır; ama bu milletlerin ve ordularının arkasında, onların temsil ettikleri prensipler vardır; siperlerin ve bataryaların arkasında birbirleriyle savaşan fikirler yer alır.

Ölüm cezası için söylenen, savaş için de söylenebilir: bu da şeklini değiştirecektir. Daha bugünden, askerlik sanatı ve uygarlık, onun barbarca hallerini değiştirmek üzere birleşiyorlar. Ama, insanîleşmiş ve değişmiş olarak, o, siyasî ilerlemenin araçlarından biri olarak kalmakta devam edecektir. Onu hakikî şekliyle göz önünde bulundurmak ve onda, artık bir hükümdar arzusunun geçici tatminini değil, fakat fikrin (İde'nin) gelişmesinde önüne geçilemez bir kriz görmek, zamanımıza ait bir şereftir. Hakikî, meşru, zorunlu savaş fikirler için savaştır, XIX. yüzyılın yapmasını öğrendiği gibi, aklın hizmetinde yapılan savaştır. Bu, Eskiçağın ve Ortaçağın, fikirleri için savaşmamış oldukları anlamına gelmez; ama bu çağlar, savaşın ahlâkî özünün bilincine henüz varmamışlardır. Eskiden fikirler, kör kuvvetler gibi birbirleriyle çarpışıyorlardı: Yeniçağ insanlığı, kanını uğrunda akıttığı dâvanın bilincine sahiptir. Evvelce savaşan ihtiraslardı, bugün prensiplerdir.

Yenen devlet daha hakikî, ideal devlete daha yakın, bir kelime ile, yenilen devletten daha iyidir. Onun galibiyeti bunun bir kanıtıdır; bu, yenilenlerin temsil ettikleri prensibin mahkûm olmasıdır, Tanrının kararıdır. Bu şekilde anlaşılınca, tarih, dünyevî olan hiçbir şeyin kendisinden kurtulamıyacağı ezelî ve ebedî *dies irae* (hiddet günü) gibi, sonlu, dar, eksik her şeyi, önüne geçilemez bir biçimde mahkûm eden bir tanrısal cezalandırmalar dizisi şeklinde görünür.

Her devirde, evrensel ruhun, ötekilere oranla kendisinde daha tam olarak cisimleştiği ve evrensel uygarlığın başında yürüyen bir kavim vardır. Böylece tarihin Tanrısı, sıra ile Mısırlılar'ı, Asurlular'ı, Yunanlılar'ı, Romalılar'ı, Fransızlar'ı «seçti». Mabedi tarih olan sonsuz Ruh'un etrafında toplanmış olan *millî ruhlar*, sıra ile onun imtiyazlı organları olurlar: tıpkı büyük meleklerin, ezelî ve ebedî Varlık'ın tahtını kuşatmaları gibi.

Her evrimin üç safhası olan var olmak, yayılmak, toplanmak, tarihin üç büyük devrinde de görülmektedir.

Doğu monarşilerinde, hükümdarda şahıslaşan devlet, ferdi yok edecek derecede ona hâkimdir. Okyanus, sathında oynaşan dalgaları düşünür mü?

Yunan devletlerinde, siyasî hayat ve bunun feyizli savaşları, Asya hareketsizliğinin yerine; cumhuriyet, mutlak monarşinin yerine geçiyor. Artık

burada bireyler, devlet *cevheri*'nin, kendilerine muhtaç olmadığı basit tavırlar değil, ancak kendileri için var olan bir bütünün tamamlayıcı parçalarıdır; bu itibarla onlar önemlerinin ve devletin kendi yardımlarına olan ihtiyacının duygusuna maliktirler. Bireysel unsurla Devlet arasındaki denge devam ettiği sürece, klasik cumhuriyetler yerlerinde dururlar. Demagoji rejimi, bireysel tutkunun egoist görüşlerini millî menfaat yerine koyduğu anda, tehlikeye düşerler. İstibdat reaksiyonu ile, asî birey, zorla itaata süreklenmiş, üzerinde oturulabilen toprak fethedilmiş, en karşıt milliyetler aynı kalıba sokulmuş ve hareketsiz ve güçsüz bir kitle haline getirilmiştir.

Devletle birey arasındaki denge, hıristiyan ve parlemanter monarşide yeniden kuruluyor. Bunun en tam örneğini, Hegel, İngiliz anayasasında bulmaktadır (1).

3. Mutlak ruh (2)

Devlet denilen mânevî bina ne kadar mükemmel olursa olsun, İde'nin, evriminde yöneldiği en yüksek gaye değildir ve esasen tutku ve zekâ bakımından son derece zengin olan siyasî hayat, spiritüel faaliyetin son sözü değildir. Özgürlük ruhun özüdür, bağımsızlık onun hayatıdır. Oysa, siyasî liberalizmin aksi iddialarına rağmen, devletlerin en mükemmeli bile bunu ona veremez. Cumhuriyet, meşrutî kırallık ya da mutlak kırallık olsun, aristokrasi ya da demokrasi olsun, devlet, devlet olmaktan, dış, silâhlı, kaleli, zırhlı güç olmaktan, özü itibarıyle sonsuz olanın hayatî unsurundan yoksun kaldığı bir çeşit zından olmaktan çıkmaz. *Ruh, ancak ruh olana kayıtsız şartsız itaat edebilir.* Aradığı en yüksek tatmini siyasî hayatta bulamadığı için, ruh, *sanatın, dinin, bilimin* özgür alanlarında onun üstüne yükselir.

Bu, kaderinde bulunan ödevleri yerine getirmek için, ruhun, adım adım yükselmekte kullandığı basamakları yıkmak, devleti, toplumu, aileyi altüst etmek zorunda olduğu anlamına mı gelir? Hiç de değil. Sanatın yaratışları, dinî kurumlar, bilimin çalışmaları ancak güçlü olarak kurulmuş bir devlet içinde, sağlam ve sabit bir hükûmetin koruyuculuğunda mümkündür. Hayvan bitkisiz, bitki madensiz yaşayamadığı gibi, sanatçı, hıristiyan, filozof da toplumdan ve devletten vazgeçemezler. Tabiatın bu yüksek yaratışları, ancak onlardan önce gelenlerin devamıyle mümkün olmuştur. Ruhun yaratışları için de durum aynıdır: ruhun derinliklerinden özgürlük ihtiyacı fışkırır;

(1) Eklemek gerekir ki, Hegel'i çeken şey, parlemantarizmden çok, İngiliz anayasasının temelinde olan muhafazakârlıktır.

(2) *Ansiklopedi*, §553 ve d. — Hegel'in *Estetik, Din felsefesi, Felsefe tarihi* hakkındaki dersleriyle krş.

özgürlüğün herkes tarafından istenmesi hukuku, mülkiyeti, ceza kanununu doğurur; hukukun güçlü temelleri üzerinde ahlâkî kurumlar, aile, toplum, devlet yükselir. Bütün bu gelişmeler sıkı bir biçimde birbirine bağlıdır ve herbiri ancak bütün diğerleri sayesinde vardır. Evrensel binanın en yüksek katları olan sanat, edebiyat, felsefe, din, daha aşağı katların varlığını ve onların tamamıyle sağlam olmasını gerektirir.

İnsan, ilk önce, doğuştan egoizmi içine kapanmış olan bir bireydi (sübjektif ruh); sonra, kendi kendinden çıkarak ve diğer insanlarda kendini görerek, topluluk, toplum, devlet (objektif ruh) halinde teşekkül etti; nihayet, kendine dönerek, varlığının temelinde sanat idealini yahut güzeli, dinî ideali yahut Tanrıyı, felsefî ideali yahut hakikatı bulur ve bu üç idealin gerçekleşmesinde, özlediği eğemen bağımsızlığa varır: *mutlak ruh* olur.

Sanat'ta ruh, bilimin ona dış âlem üzerinde sağladığı eğemenliğin, önceden zevkini alır. Artistin düşüncesi ile düşüncesinin objesi, insan ruhu ile sonsuz birbirinin aynı olur; gök ruha iner ve ruh gökte vecd haline gelir. Deha, Tanrının nefesi, *afflatus divinus*'dur.

Din, insan dehasının varamıyacağı aşkın varlığı bize Tanrıda göstererek, sanatın vaktinden önceki panteizmine reaksiyonda bulunur. Sonsuz ile sonlu düalizmini ilân etmekle, din, görünüşte, bir yeniden düşme'dir, ruhun yeniden bir çeşit dış boyunduruk altına girmesidir: o, gerçekte, ruhun kuvvetlerini geliştiren ve onu, teması altında çırpındığı Tanrıya yaklaştıran zorunlu bir bunalımdır. Bu tam anlamıyle bir ilerlemedir; öyle ki, en mükemmel şekli olan hıristiyanlıkta, İsa'nın kişiliğinde sonlu ve sonsuzun birliğini bizzat ilân ediyor ve böylece ruhun en yüksek gelişmesini müjdeliyor: *felsefe*.

Sanatın ve hıristiyan dogmasının önceden gösterdiğini, felsefe gerçekleştirmektedir. Sanat ve dinî inanç, duygudan ve hayalgücünden gelir: bilim, saf aklın zaferi, ruhun tanrılaşmasıdır. Âlemi anlamakla,ruh, kendini onun tutsaklığından kurtarır. Eskiden ruha acımasız bir Fatum'un (Kader) çizgileri altında görünen tabiat ve onun kuvvetleri, devlet ve onun kurumları; ruh, tabiatın eserlerinde aklın eserlerini, yani kendi öz eserlerini, sosyal ve politik kurumlarda kendinde bulunan mânevî otoritenin yansımasını görür görmez, görünüşlerini değiştirirler. Eğer tabiat, kanun, hukuk, devlet, başka bir şekil altında ruhun bizzat kendisi ise *(objektif* ruh), bütün bu engeller ortadan kalkar; eğer gerçek olan her şey aklî ise, bu artık aklın kendinden başka kanunu olmaması demektir. Evrensel hayatın bu zirvesinde ben ve âlem sonsuz bir kucaklaşmada birbirlerine karışırlar.

Şimdi Hegel'in sanat, din, felsefe hakkındaki teorilerini ve özellikle bunlar arasında daha mükemmeli yapılmamış olan birincisini özetlememiz gerekiyor.

1. Sanat, ruhun madde üzerindeki zaferini önceden haber verir; bu maddeye giren ve onu kendi şekline sokan fikirdir(İde). Fakat onun görünür hale gelmek için kullandığı madde, az ya da çok itaatli veya asîdir: sanatın farklı şekilleri, *güzel sanatlar* buradan geliyor.

Sanatın ilk şekli olan *mimarî*'de, fikir ve şekil birbirinden çok farklı şeylerdir: fikir kullandığı maddeyi henüz tam bir itaate zorlıyamaz ve madde asî kalır. Mimarî ancak simgesel bir sanattır; burada şekil, fikri doğrudan doğruya ifade etmeyip onu sadece *hatırlatır*. Piramit, pagoda (hint ve çin tapınağı), Yunan mâbedi, hıristiyan katedrali hayran olunacak simgelerdir; ama «gökler topraktan ne kadar yüksekse», bu binalarla temsil ettikleri fikir arasındaki mesafe de o kadar büyüktür. Aynı zamanda mimarînin malzemesi, fizik âlemde bulunan en *maddî* şeylerdir. Bu sanatın heykeltıraşlığa, resme, musikiye oranı, maddenin bitkiye ve hayvana oranı gibidir. Baş döndürücü orantıları ve ezici haşmetiyle astronomik evren gibi, o, ciddîyi, vakuru, sessiz büyüklüğü, kuvvetin bozulmaz sükûnunu, sonsuzun sarsılmaz *statu quo*'sunu dile getirir; ama hayatın bin bir nüansını, realitenin sonsuz çeşitli güzelliklerini aksettirmekten âcizdir.

Mimarî'nin özelliğini oluşturan şekille fikrin ikiliği, *heykeltıraşlıkta* kaybolmaya yüz tutar. Heykeltıraşın sanatında mimarî ile ortak olan şey, onun da büyük kardeşi gibi, kaba maddeyi, mermeri, tuncu kullanmasıdır; ama bunları değiştirmesini, ruhlaştırmasını, o, çok daha iyi bilir. Mimarın sadece sembolik olan eserinde, fikrin ifadesine hiçbir suretle yaramıyan, ayrıntı ve ikinci derecede kısımlar vardır: heykelde hiçbir şey gereksiz değildir; her şey, doğrudan görünüşü, dolaysız ifadesi olduğu fikrin hizmetindedir. Fakat heykeltıraşlığın yansıtmaktan âciz olduğu şey, bakış'ta yer alan şekliyle bizzat ruhun kendisidir. Bu ilerlemeyi *resim* gerçekleştiriyor.

Resmin kullandığı madde, denebilir ki, heykeltıraşlığın ve mimarînin kullandığından daha az maddîdir; bu artık üç boyutlu cisim değil, düz yüzeydir. Burada derinlik, perspektifin taklit ettiği, ruhsallaştırdığı basit bir görünüşten ibarettir. Bununla beraber resim, hayatın ancak bir ânını, kalıplaştırmaya (stéréotyper) ve bundan dolayı da maddîleştirmeye mecbur olduğu bir ânını yansıtabilir; burada fikir, gene maddeye ve mekâna bağlı kalmaktadır. Bu ortak karakterleri dolayısıyle, mimarî, heykeltıraşlık ve resim beraberce *objektif sanatı* oluştururlar. Bunun için bunlar birbirlerinden ayrılmazlar, birçok farklı şekilde birleşir ve birbirlerine karışırlar. Sanatın bu ilk üç şeklindeki dış, görünür, maddî karakter, *musikide*, görünmez, maddî olmıyan *sübjektif sanat*'a yerini bırakır.

Musiki spiritüalist sanattır; şaşılacak doğrulukla bir insan ruhunda en samimî olanı: duygu ve onun sonsuz nüansları'nı ifade etmesini bilen sa-

nattır. Mimarînin, heykeltıraşlığın ve resmin tam karşıtı olmakla birlikte, bu da gene eksik bir sanattır. Mükemmel sanatın artık tekelci hiç bir yanı olmıyacaktır; o, bütün karşıtların sentezi, musikinin hoşlandığı âlemle objektif sanat âleminin âhenkli birliği olacaktır: bu, sanatların sanatı, *şiir*'dir.

Şiir, söz kabiliyetine sahip olan sanattır, her şeyi söylemesini, her şeyi ifade etmesini, her şeyi yeniden yaratmasını bilen sanat, evrensel sanat'tır. Bunun musikiye oranı, heykeltıraşlığın mimarîye oranı gibidir. Heykeltıraşlık, mimarlık gibi, en kaba şekliyle maddeyi kullanır; ama mermere ruh verir, mimarînin ancak az ya da çok belâgatlı bir simge yapabildiği bu kitleye hayat ve zekâ verir: bunun gibi, şiir ve musikinin her ikisi de sesi kullanırlar, ama musikide bulanık ve ifade ettiği duygu belirsiz olan ses, şairin elinde telâffuzlu ve belirli ses, kelime, dil haline gelir. Musiki sesten bir simge meydana getirir, bir musiki parçası, bir bina gibi, en farklı yorumlara elverişlidir —şiir onu tamamıyle fikrin boyunduruğu altına koyar. Mimarî, yıldızların ötesinde, tahtında oturan tanrısal Varlığı hatırlatmakla yetinir; heykeltıraşlık onu yere indirir. Musiki sonsuzu duyguda toplar; şiir ona, hakkı olan hudutsuz alanı, tabiatı ve tarihi verir. Onun, şaire esin veren Tanrı gibi, kudreti sonsuzdur ve bitip tükenmek bilmez.

Bir yandan heykeltıraşlığın ve şiirin, öbür yandan mimarî ve musikinin sanata olan oranları panteizmin ve teizmin, dinî düşünceye olan oranı gibidir. Mimarî ve musiki teist fikrin izlerini taşırlar; ideali tamamıyle realiteye indiren heykeltıraşlık ve şiir, panteistik sanatlardır. Mimarî ve musikinin, dinin sadık hizmetçileri olmaları buradan geliyor; oysa, gene dinî inancın hizmetinde bulunan heykeltıraşlık, resim, şiir, aynı derecede uysallıkla ona hizmet etmekten uzaktırlar. Heykeltıraşlık bir müşriktir (païenne) ve onun gizlediği panteist fikir nedeniyledir ki, Tanrısallığın tasvirleri yahudilik ve dar protestanlık tarafından mahkûm edilmiştir. Şiire gelince, o, büyük başarılarını din alanının dışında terennüm etmiştir. Shakespeare, Molière, Gœthe, Byron, Sophokles'ten, Pindaros'tan, Euripides'ten daha çok hıristiyan değillerdir. Yeniçağın dinî şiiri, kısırlığa mahkûm görünüyor. Büyük şiir, tanrısal ile insanînin o derece içten birleşmesidir ki, tanrısal aşkınlık dogması, onun tarafından bilfiil ortadan kaldırılır.

Bütün sanatların özeti ve iç özü olan şiir, inşa eder, heykel yapar, çizer, resim yapar, şarkı söyler; o, aynı zamanda mimarî, resim ve musikidir, ve sıra ile kıyafetine girmesini bildiği bu farklı şekiller, onun *türleri* denilen şeyde kendilerini gösterirler.

Mimarînin, heykeltıraşlığın ve resmin temsil ettiği objektif sanata, —sanat için piramit ne ise, şiir için o da o olan— *destan* tekabül eder. Destan türü, şiirin çocukluğudur. Destan, gevezedir, hayal ve teşbihlerle bezenmiş-

tir, çocuğun hayalgücü, gibi olağanüstü ile doludur, hayatın ilk yılları gibi bitip tükenmez derecede uzundur.

Musikiye şiirde *lirik tür* tekabül eder. Destan, objektif sanatlar gibi, tabiatı ve onun hârikalarını, tarihi ve tarihin şereflerini anlatmaktan hoşlanır; lirik şiir, insan ruhu denilen, görünmiyen, ama ötekinden daha az geniş olmıyan âlem üzerine eğilir. Şu halde, bu da tekelci ve eksik bir türdür.

İki âlemi aynı bir sempatide birleştiren mükemmel tür, şiirin şiiri, *dramatik tür*'dür. Ancak en medenî kavimlerde gelişen dram, tutkularıyle, heyecanlarıyle, mücadeleleriyle aynı zamanda tarihi, tabiatı ve insan ruhunu yansıtır.

Sanat yalnız farklı şekillere sahip olmakla kalmaz, bundan başka, şekillerinin herbiri gibi, üç devreli bir tarihî gelişmesi de vardır.

Doğu sanatı, özü itibarıyle simgeseldir; istiareden, abartmadan hoşlanır. Kendi kendini açıklayan Yunan şaheserinin aksine olarak, onun ürünleri yorumlanmaya muhtaçtır ve farklı şekillerde yorumlanabilir. O henüz maddeyi kendine tâbi kılmaktan âcizdir ve bu aciz duygusu, onun bütün eserlerinde kendini gösterir. Şekli, mükemmeli, biçime konulmuşu, ayrıntıyı küçümseyerek o, buna karşılık, karikatürü, abartılmışı, iriyi sever ve bütün eserlerinde, sonsuzu ve ölçüsüzü tercih ettiğini açığa vurur.

Yunan sanatında sembol, yerini dolaysız ifadeye bırakır, fikir tamamıyle şekle bürünür. Ama bu yüce ve âdeta insanüstü sanatın mükemmelliği bile, bir başarısızlık ve bir noksandır. Fikir maddeye o kadar tam olarak girer ki, sonunda ondan ayrılamaz olur, dış şekle ve fizik güzelliğe feda edilmiş bulunur.

Asya sanatının şekilsiz spiritüalizminden daha az esaslı olmıyan bu noksan, hıristiyan sanatında düzeltiliyor. Hıristiyanlık, sanatı, içinde kaybolduğu görünür âlemden, hakikî vatanı olan ideal alanına çağırır. İncil'in etkisi altında, güzel fikri ruhlaşır, fizik güzelliğe tapınma, ahlâkî güzelliğe, temizliğe, kutsallığa tapınmaya yerini bırakır: Bakire'nin (Meryem'in) ibadeti, Venüs'ün ibadeti yerine geçer. Hıristiyan sanatı yahut romantik sanat, fizik güzelliği yasaklamaz, ama bunu aşkın (transcendant) güzele tâbi kılar.

Oysa, maddî şekil, ahlâkî ideale uygun değildir. En mükemmel şaheserler, hıristiyan sanatçıyı tatmin edemezler. Onun hayal ettiği Bakire, ruh gözünün az çok gördüğü ezelî ve ebedî yerler, ruhunun âhenklerini duyduğu semavî musiki, canlandırmak istediği tanrısal hayat, bir kelime ile kafasındaki ideal, çok daha güzel, o kadar güzeldir ki, ne heykeltıraşın çelik kalemi, ne fırça, ne yay, ne kalem, ne de maddî olan herhangi bir şey onu ifade edebilir. Bunun için hıristiyan sanatı, kendi kendinden umudu keserek sonunda

romantizmin ayırt edici özelliği ve aynı zamanda kusuru olan şekil ihmaline ve aşırı spiritüalizme döner.

2. Esinin nefesi altında insan, kendisine esin veren Tanrı ile aynı olduğunu sanabilse bile, idealine maddî bir şekil vermek söz konusu olur olmaz, hemen hiçliğinin farkına varır. İşte, sanattan *din*'in çıkması bu şekilde olmuştur. İlkel sanat, özü bakımından dinîdir; tabiî din, özü bakımından artisttir. Puta tapmak, dini sanata bağlıyan birleştirici çizgidir.

Kendi kendinin bilincine varmakla din, sanattan ayrılır ve putları fırlatıp atar. Bu ilerleme yahudilikte gerçekleşiyor. Kutsal Kitap, puta tapmayı yasaklıyor, çünkü insan için sonsuzu madde aracılığıyle ifade etmenin imkânsız olduğunu biliyor; yontulmuş suretleri yasak ediyor, çünkü İde'nin, kendinden başka uygun şekli yoktur. Fakat o, bize görünmeyeni *tasvir* etmeyi yasaklıyorsa da, onu *tasavvur etmemizi* yasaklamamaktadır: dış tasviri yasaklamak için, bizzat hayalgücünü ve bunun zihne doldurduğu fikirleri yasaklıyacak kadar ileri gitmez. Bunu o kadar az yapar ki, o da özü itibarıyle tasavvur'dur *(Vorstellung)*. Sonsuzu tasvir etmek: işte sanat; onu, kişisel ve âlemden farklı bir varlık gibi *tasavvur* etmek: işte din. Dinin karakteristik özelliği antropomorfizm'dir. Güzelin duygusunda birbirine karışan sonlu ve sonsuz, yer ve gök, dinî düşüncede yeniden birbirlerinden ayrılır. İnsan *burada, aşağıda*'dır ve Tanrı *orada, yüksektedir*, o kadar yüksekte ve o kadar uzaktadır ki, âlemle temasa girmek için meleklerin aracı hizmeti görmelerine muhtaçtır. Din düalisttir, ama düalizminde kesin hiçbir şey yoktur. O, göğü ve yeri ayırır, ama bunları birleştirmek için; Tanrı ile insanlığı ayırır, ama onları barıştırmak için.

Dinî fikrin esas unsurları olan sonsuz Tanrı, ölümlü insan ve bunların ilişkileri, dinin tarihinde sıra ile üstün bir yer tutar.

Doğu dinlerinde eğemen olan şey, sonsuz fikridir. Onların belirgin niteliği panteizmdir, ama akozmizm (kozmosun yokluğu) anlamına gelen ve şu kelimelerle özetlenen aşırı dinî (ultra-religieux) bir panteizmdir: Tanrı her şeydir, insan hiçbir şey değildir. Brahmanizm, Asya panteizminin en tam ifadesidir. Hint dinlerinden o kadar farklı olan yahudi monoteizmi de aynı izi taşır. İnsanla karşılaştırıldığında, Doğunun Tanrısı, uyrukları karşısındaki Doğu prensleri gibidir. O, yaratıcıdır ve insanlar onun *yaratıkları*'dır: şu halde onları istediği gibi kullanabilir, vücuda getirebilir ve öldürebilir, keyfine göre onları yükseltebilir ve alçaltabilir; insanın Tanrıya oranı, ne fazla ne eksik, toprak çanağın çömlekçiye oranı gibidir. İnsan özgürlüğü ve faaliyeti söz konusu olamaz. Yalnız yapmak değil, fakat irade bile Tanrıdan gelir; kalpleri aydınlatan odur ve sertleştiren odur; iyiyi ve fenayı önceden takdir eden odur. Her kudret Tanrıda olduğundan, insana ancak kökten bir kudretsizlik ve hazin bir tevekkül kalır. Sonsuz, sonsuz olarak, kendi yanında

bağımsız bir varlığın bulunmasına müsaade edemez; Siva, Moloh, Satürn, kendi öz evlâtlarını yerler ve eğer bunu yapmazlarsa, berikiler, hayatlarının Tanrının hoşuna gitmediği inancı içinde, ya şiddetli bir ölümle, ya uzun bir işkence ile, yahut kişiliklerinden mutlak olarak vazgeçmekle, kendi kendilerini yok etmek yoluna giderler.

Asya ne kadar dindarsa, Yunanistan da o kadar mükemmele (fini) ve şekle âşıktır, tabiata ve dünyadaki şeylere düşkündür. Dini, göğü gibi berraktır, kendini kaplıyan hava gibi parlak ve şeffaftır; başka yerde Tanrıyı insanın gözünden saklıyan bulutlar, onun için ruhun nefesiyle kaybolurlar; tanrısal ve insanî kucaklaşır ve birbirine karışır: din sanatla ve sanat insanlığa ibadetle aynı şey olur. Sfenks bilmecesi Yunan politeizminin bilmecesidir. Bu bilmecenin çözümü, insandır. Yunanlı'nın Zeus, Apollon, Athena, Afrodite'nin çizgileri altında taptığı şey, insandır, insanın gücü, zekâsı, güzelliğidir. Onun tanrıları o kadar rölatif varlıklardır ki, ebedî gençlikle parlıyan bu mitoloji göğünün sonunda, Fatum (Kader), ölümlülere olduğu gibi tanrılara da hâkim olan bu esrarlı kuvvet yükselir. Şairlerin birbirleriyle rekabet edercesine sonsuz kudretini yüceltikleri bu Kader, Eskiçağın kendini kurtaramadığı bir vicdan azabı gibidir: bu, Shakespeare'nin bir hayaleti gibi, politeist ibadetin şehvetli sarhoşluğunu bozmaya gelen Doğu dinlerinin sonsuzu'dur

Eğer Doğu, sonsuzun ve soyutun dinini kabul ediyor, öğretiyorsa, eğer Yunanistan bütün ibadetini sonlu varlığa hasrediyorsa, dinî ilişkinin iki kutbu, Doğu dehasını Yunan dehasıyle kendi özünde birleştiren hıristiyanlık tarafından uzlaştırılıyor. Hintli için Tanrı her şeydir, insan hiçtir; Yunanlı için Tanrı hiçtir yahut pek az şeydir, insan her şeydir; hıristiyan için önemli olan ne *in abstracto* (soyut olarak) düşünülen Tanrıdır, Baba'dır, ne de *in abstracto* insandır, İsa'da gerçekleştiği şekilde tanrısal ile insanînin birliğidir. İsa'nın bize bildirdiği Tanrı, onu bildirenin ta kendisidir; bu ne Doğu dinlerinin Tanrısı gibi sonsuz bir varlıktır, ne müşrik tanrılar gibi sonlu bir varlıktır; bu, aynı zamanda Tanrı ve insan olan varlıktır, Tanrı - İnsan'dır (l'Homme-Dieu). Hıristiyan göğü ile dünya, İncil'in Tanrısı ile insanlık arasındaki mesafe o kadar az aşılamaz bir mesafedir ki, bu Tanrı tahtından iniyor, sonlu âleme giriyor, bizim hayatımızı yaşıyor, yeniden dirilmek ve eski şerefini almak üzere bizim gibi ıstırap çekiyor ve ölüyor. Hıristiyanlığın kendinden önce gelen dinlere oranı, şiirin güzel sanatlara oranı gibidir; bu, onları hem özetler, hem de saflaştırır ve tamamlar. O, dinlerin sentezidir, mutlak dindir.

3. Hıristiyan dogması *tasavvur (Vorstellung)* şekline bürünmüş hakikattır. Bu dogma, immanent aklın evriminin üç *ânından* (fikir, tabiat ve ruh) üç *şahıs* çıkarıyor; sonsuz ile sonlunun insan bilincinde birleşmesinde, yani

bütün evrensel tarihi kucaklıyan bir süreç içinde, o, on dokuz yüzyıl önce Filistin'de ilk ve son kez meydana gelen bir olayı görüyor. Bu şekliyle dogma, ifade ettiği hakikata uygun değildir. Esasen o kendini bir dış otorite gibi kabul ettiriyor; oysa, özü bakımından özgür olan ruh, özgür olarak gerçekleşmemezlik edemez. Evriminin bu en yüksek noktasına varmak için, ruhun dinî doktrini *tasavvur* şeklinden çıkarması, ona *aklî* şekli vermesi gerekir. Bu son ilerlemeyi *felsefe* gerçekleştiriyor. İncil'le hakikî felsefenin *içerikleri* aynıdır. Ama, *içerenler* aynı değillerdir: bu, hıristiyanda *hayalgücü*, filozofta *akıl*'dır. Felsefî hakikat, *somut* şekildeki dinî hakikattır, anlaşılan hakikattır, mutlak ruh olan mutlak fikirdir, kendi kendinin tam bilincidir.

Felsefe tarihi, her tarih gibi, kategoriler serisini baştanbaşa aksettiren düzenli bir gelişmedir: eleacılık varlığın felsefesidir; Herakleitos oluş'un filozofudur; Demokritos ve atomculuk birey fikrine *(Für sichsein)* karşılıktır ve bu böylece gider [1]. O, en yüksek gelişmesine mutlak idealizmde, yani şimdi taslağını çizdiğimiz sistemde varır.

Bu son iddiada doğru olan ne var? Bunda kuruntunun payı nedir?

Hegelcilik, itiraz edilemiyecek biçimde, insan zihninin giriştiği en geniş ve en tam sentezdir, merkezî bir fikrin canlandırdığı ve kendi kendinden emin bir metodun kudretli karkasının taşıdığı hakikî bir ansiklopedidir. Şu halde, eğer felsefe başlangıç paragrafımızda tanımlanan şey ise, Hegel'de, bilimin idealine, kendinden önce gelenlerin hepsinden daha çok yaklaşmış olmak meziyetini görmek gerekir. Bütün filozoflar içinde, böyle yüksekliklere çıkmış, yahut dehası böylesi muazzam bir büyüklüğe yaklaşan hiçbiri yoktur [2]. Bunun için, hiç kimse, Kant'tan sonra, yeni zaman düşüncesine, onunla kıyaslanabilecek bir hız vermemiş, hiç kimse ona daha tam bir surette hâkim olmamış, onu büyülememiştir. Hukuk, siyaset, ahlâk, ilâhiyat, estetik onun etkisi altında kalmıştır. Bundan başka, varlığın oluş, mantıkî gelişme olduğunu, tarihin bir bilim ve her hakikî bilimin esasında tarih olduğunu kanıtlayarak, XIX. yüzyılın tarih hareketini yaratmamışsa bile, buna kuvvetle yardım etmiş ve aynı zamanda ona XVIII. yüzyılın tanımadığı bir objektivite damgası vurmuştur. D.F. Strauss ve yazdığı *İsa'nın hayatı;* Kilisenin eleştirici tarihçisi ve Tübingen okulunun kurucusu Baur; Eskiçağ ve Yeniçağ düşüncesinin [3] parlak yorumcuları Louis Michelet, Rosenkranz, Erd-

(1) *Felsefe Tarihi*, I, 43.

(2) Bu, Taine'in hükmüdür *(Les philosophes français du XIX ème Siècle*, 1. bas., s. 126).

(3) Edebiyat için, bak. §3. — Christiania'da Monrad ve Lyng tarafından, Lund'da (İsveç), Borélius tarafından kabul edilip okutulduğu kuzey ülkeleri ve Almanya dışında, hegelci felsefe özellikle İtalya'da revaç buldu. Buradaki başlıca temsilcisi, Napoli'de profesör Véra idi. Fransa'da bu, Proudhon'un ve Pierre Leroux'nun sosyal teorilerini, Cousin'in (§71)

mann, Prantl, Zeller, Kuno Fischer, Hegel'den gelmektedirler. Felsefelerin ve dinlerin aynı bir gelişmenin dereceleri sayılması, dilleri yaratan ve değiştiren şahsî olmıyan bir akıl hipotezi, siyasî, dinî ve bilimsel basının hergün kullandıkları *doğuş, evrim, süreç, tarihin mantığı* ve diğer birçok fikirler ve hattâ deyimler, hegelci hareket bağlıdır.

Hegelciliği ve bizzat felsefeyi —çünkü öyle bir zaman oldu ki, bu iki deyim de aynı anlama geliyordu— tehlikeye düşüren şey, onun yalnızca apriorist olan metodunun ister istemez doğurduğu maddî hatâlardır; onun Copernicus, Newton, Lavoisier gibi Yeniçağ biliminin şâhikalarına karşı takındığı otorite tavrıdır; metafizik hipotezlerini, olayların yüksek mahkemesi, dışında tutmak iddiasıdır. Deney, hakikatı adım adım keşfettiği halde, eğer felsefî deha *(die speculative Vernunft)* onu dolaysız ve içgüdüsel bir sezişle görüyor gibi ise, onun kehanetleri, sırf işte bu nedenle, yani *dolaysız* oldukları, yani kanıtlanmamış ve âdeta gökten düşmüş oldukları için, deneyin onayına muhtaçtırlar; yoksa bilim alanında kanun gücüne sahip olamazlar. Dolaysız ve kendiliğinden olan, —bizzat Hegel bunu bize söylüyor—, asla kesin değildir, ancak bir evrimin hareket noktasını oluşturur. Esasen ne realitede, ne hegelci sistemde, mutlak bir kendiliğindenliğe yer yoktur. Onun anladığı şekilde *a priori* düşünce sadece bir idealdir ve mümkün olsa bile, hiç olmazsa deneysel bir doğrulama ve gerektiğinde, düzeltici bir çalışma tarafından takip edilmelidir. Fazla olarak, bu bir kuruntudan gelmekte ve bir mantıksızlığa çok benzemektedir. Bize deniyor ki, bilimin *ideal* âlemi, saf düşünceden çıkarılabilir ve çıkarılmalıdır; çünkü *gerçek* âlem, gerçekleşmiş düşüncedir. Evet şüphesiz, düşünce eşyanın temelindedir, çünkü eğer orada olmasa idi, ondan nasıl çıkacaktı? Ama orada, Okul'un kabul ettiği bir deyimi kullanırsak, *actu* (fiil halinde) değildir, kuvve (gizli güç) halindedir, yani eğilim, istek, irade olarak vardır. Fenomen âleminde, *verilmiş (donnée)* realite, hakikî anlamıyle fikir'den üstündür ve ondan öncedir. İnsan müdrikesi, ve —*Fenomenoloji*'nin yazarı bunu unutacak mıydı?— mutlak akıl, *sub specie aeternitatis* (ezelîlik ve ebedîlik görünüşü altında) düşünülen İde değil, fakat *olmakta olan, gelişen* ve dereceleri genel anlamıyle *deney*'i oluşturan

---

birinci *«manière»*ini ve özellikle Vacherot'nun idealizmini *(la Métaphysique et la science,* Paris, 1852, 2. bas., 1862. — *La science et la conscience,* Paris, 1872; vb.) etkiledi. Bazı noktalarda eklektik okula (§71) bağlı olan Vacherot, Tanrıda kişiliği kabul etmemekle ondan esas itibarıyle ayrılır. Tanrı, ona göre, eşyanın kendisine yöneldiği *ideal*'dir ve ancak düşünülmüş olmak itibarıyle vardır, halbuki *gerçek* olan sonsuz, âlemdir... «Eğer insan ortadan kaldırılırsa, diye ilâve ediyor, artık Tanrı yoktur; insanlık yoktur, düşünce yoktur, ideal yoktur, Tanrı yoktur, çünkü Tanrı ancak düşünen varlık için mevcuttur». *La Métaphysique et la science,* 2. bas., c. III. Sonuç). — §70 sonunda H. Taine hakkındaki notla krş.

psikolojik süreç ile kendinin bilincine varan akıldır. Bizzat Hegel, kendisi bu konuda ne düşünürse düşünsün, mutlak idealizm sistemini, bu şekilde anlaşılan deney üzerine kurmaktadır.

§ 67 — Herbart

İlk kez Kant, «sahte tilmizler»inin mutlak idealizmine itiraz etti ve buna karşı, bilgilerimizin formu ile maddesini birbirinden ayırarak, yalnız formu *a priori* veri sayan; ve içeriği, maddeyi, zorunlu olarak ve sadece dış ya da iç duyular tarafından verilmiş kabul eden ideo-realizm'i ileri sürdü. Akıl, tabiatın bilgisi için zorunlu olan nitelik, nicelik, nedensellik, ölçü kategorilerini *a priori* olarak meydana getirir; ama o, yalnız deneyin bize verdiği demir, ışık, haz, elem fikirlerini *a priori* olarak meydana getiremez. Deneyin, saf sansüalizmin inkâr etmekte hatâ ettiği, *a priori* şartları vardır; ama yalnız deney, hakikî, tam ve somut fikirleri bize verir; aklın *a priori* olarak meydana getirdiği kategoriler ise, tam anlamıyle fikir değil, yalnızca fikirlerimiz için çerçevedirler: buysa, tamamıyle başka şeydir. Bizzat Schelling, herşeyin, son tahlilde, deneyden geldiğini —deneyin meydana gelebilmek için bazı *a priori* şartların varlığını gerekli kılmasına rağmen— kabul ediyor. Gerçekten Kant'ın öz doktrini budur.

Bir sıra düşünür ve ön safta Könisberg ve Göttingen'de profesör Johann Friedrich Herbart (1776-1841), yıldızı 1830'dan itibaren sönmeye başlıyan Hegel'le, Locke —Restorasyon dönemi idealizmi tarafından kısa bir süre geri plana itilen ampirizmi, pozitivizm adı altında yeniden meydana çıkmak için Hegel'in yıldızının batmasını bekliyen Locke— arasındaki orta yolda üstadı takip ettiler. Bizim için Herbart'ın [1] en önemli eserleri şunlardır: *Genel metafizik* ve *Deneye, metafiziğe ve matematiğe dayanan bilimsel psikoloji* [2]. Bu yazıları her şeyden önce karakterlendiren şey, Hegel'in prensiplerine, metoduna ve sonuçlarına sistematik bir biçimde cephe almalarıdır. Eşya, idealizmin iddia ettiği gibi, sadece bizim düşüncelerimizden ibaret değildir, onlar kendilerini düşünen akıldan ayrı olarak *gerçekten* vardırlar (yeni anlamda realizm). Şu halde felsefenin evreni kurması değil, onu olduğu gibi kabul etmesi ve onun mekanizmasını gücünün yettiği kadar açıklaması

(1) *Toplu eserleri*, Hartenstein tarafından yayımlanmıştır, c. III ve IV. — Mauxion, *La Métaphysixue de Herbart et la Critique de Kant*, 1894. — Mauxion, *L' éducation par l'instructian et les théories pédagogiques de Herbart.*

(2) *Eserleri*, c. V ve VI. — Willm, sözü geçen eser, c. IV.

söz konusudur. Düşüncenin zorunlu temeli gözlem ve deneydir. Bilimin pozitif verileri üzerine kurulmıyan bir felsefe boşlukta çalışıyor demektir. Bunun ancak bir şiir olarak değeri vardır ve bilimsel önemi olduğunu söylemek imkânsızdır. Bu noktada Herbart, felsefeyi, kantçı eleştirinin aşılamaz dediği sınırlara geri götürüyor.

Felsefe yapmak, bilimlerin temelinde bulunan kavramları aydınlatmaktır [1]. Bu genel fikirler [2] çelişkiden kurtulmuş olmadıklarından bir temizleme işine ihtiyaç gösterirler ve metafizikçinin hakikî görevi, bu işi yapmaktır.

Felsefenin çözmesi istenen çelişkiler, sıra ile elealılar, şüpheciler ve Hegel tarafından tespit edilmişlerdi. Fakat Elealı Zenon, bunları çözecek yerde, çözülmez sayıyor ve bundan, onların gerçek hiçbir şeye karşılık olmadıkları sonucunu çıkarıyor; şüpheciler bunda, metafizikten vazgeçirecek bir neden görüyorlar; nihayet Hegel, felsefe tarihinde görülmemiş bir hayalgücü ve düşünce kudretiyle, fikirlerimizin çelişik olduklarını inkâr etmek şöyle dursun, çelişkiyi olduğu gibi kabul ediyor ve bunun, düşüncenin ve varlığın özü olduğunu söylüyor. Yani o, *çelişki prensibi*'nden vazgeçmek iddiasındadır. Fakat başlangıçlarından itibaren insan düşüncesine eğemen olan kanun öyle kolayca ayaklar altına alınamaz ve akıl, akıl olarak kaldıkça, onu hesaba katmak gerekecektir. Hegelci paradoks bir çözüm değildir. Şüpheciliğe gelince, onun varlık nedeni vardır; hattâ o, belli bir ölçüde, zorunludur; düşüncenin tarihinde şüphecilik, büyük felsefelerin hareket noktası olmuştu (Sokrates, Descartes, Kant). Fakat şüpheci kalmak, spekülatif iktidarsızlık göstermek demektir. En mutlak şekliyle şüphe, eşyanın varlığına kadar genişletilen şüphecilik, en basit bir düşünce ile çürütülür; eşyanın var oldukları şüpheli olabilirse de, var gibi *göründükleri, şüphenin dışında*'dır; bu görünüş *(phoenomenon)* tamamıyle kesindir ve en inatçı şüpheci bile bundan şüphe edemez. Görünüş vardır. Eğer hiçbir şey olmasa idi, hiçbir şey var görünmiyecekti. Fakat apaçık olanı, yani eşyanın varlığını kabul etmekle beraber, onların düşündüğümüz gibi olduklarından, algılandıkları şekilde var olduklarından (Ainesidemos, Sekstos), zamanda ve mekânda bulunduklarından ve birbirlerine nedensellik bağıyle bağlı olduklarından (Hume, Kant) şüphe edilebilir. Yüzeysel bir düşüncenin bile kavramlarımızda bulduğu çelişkilere ve karanlıklara dayanan bu şüphe, felsefî çalışmayı davet ve teşvik etmek şartıyle, tamamıyle meşrudur.

Bu çalışma, dediğimiz gibi, esas itibarıyle genel fikirleri elden geçirmek, düzeltmek, onları içerdikleri çelişkilerden kurtarmaktan ibaret-

(1) *Felsefeye giriş*, 1, böl. II.

(2) Örneğin, neden, mekân, *ben* fikirleri.

tir [1]. Yeni baştan kotarılması gerekenler, özellikle, *yerkaplama, süre, madde, hareket, zorunlu olarak içerilme (inhérence), nedensellik, ben* fikirleridir. Yerkaplama, süre, madde fikri, *çok olan birlik* fikridir (rasyonel kozmolojinin sözde antinomileri buradan geliyor). Değişmek, bir şey haline gelmek, hareket etmek: var olmak ve var olmamaktır. Zorunlu olarak içerilme fikriyle, aynı bir cevhere birçok özellikler yüklüyoruz, yani *bir* şeyin *birçok* şey olduğunu (renkli, kokulu, lezzetli, sıvı), birliğin bir olmadığını söylüyoruz. Bunun gibi neden fikri de her bakımdan çelişiktir. Bir dış neden söz konusu oldu mu, bu nedenin değiştirdiği şeyin, hem öncekinin aynı olduğunu, hem artık aynı olmadığını söylüyoruz. Süjenin kendi kendisi tarafından belirlenmesi mi söz konusudur (Leibniz), aynı zamanda hem aktif hem pasif, yani bir değil iki olan bir varlığın —daha az apaçık olmıyan— çelişkisi karşısında bulunuyoruz demektir. Nihayet, farklı melekeleriyle ben fikri, özel bir hali olduğu zorunlu olarak içerilme fikri gibi, çelişiktir. Bütün bu kavramlarda: olmak ve olmamak, bir ve birçok, onay ve inkâr, yani birbirini dışlayan ve, Hegel ne derse desin, düşüncenin açıkça birbirinde ayırması gereken iki şey birbirine karıştırılmıştır.

İki karşıtın birbirine karıştırılmasından sınırlı ve rölatif varlık fikri doğar. Bu fikri, Herbart, tereddütsüz ve tartışmasız atıyor. Ona göre varlık ne inkâr, ne de sınırlama kabul eder. O, her nitelik çokluğunu, her bölünebilmeyi, her sınırlanmayı, her inkârı imkânsız kılan, mutlak olarak konulan şeydir. O, ne nicelik, ne sürekli büyüklük, ne mekânda ve zamanda olarak (Kant) düşünülebilir. O, Platon ve Parmenides'in Bir dedikleri, Spinoza'nın Cevher adını verdiği şeydir; ama düşünceden bağımsız olarak var olmak bakımından elealıların prensibinden, *bir tek* olmamak bakımında da Spinoza'nın cevherinden ayrılır. Herbart'a göre, birçok *gerçek varlık* yahut *realite (Reale)* ve her realite mutlak olarak konulan şey olduğundan, birçok mutlak varlık vardır; bu, çelişik görünüyorsa da, öyle değildir, çünkü yalnız yerkaplayan varlıklar birbirlerini sınırlarlar ve realiteler yer kaplamaz kabul edilmişlerdir. Şu halde Herbart'ın realiteleri en çok Leibniz'in monadlarına yaklaşmakla birlikte esaslı bir karakterle onlardan ayrılıyorlar: «monad»lar, birçok özellikleri bulunan, kendi iç halleri, değişmeleri, iç gelişmeleri olan karmaşık birimlerdir; Herbart'ın realiteleri ise, tamamıyle basittirler; bunların bir tek özellikleri vardır; hiçbir iç değişikliğe uğrayamazlar, değişmezdirler.

Şu halde, gerçek varlık *(das Reale)*, duyuların bize gösterdiği şey değildir: çünkü duyularla algılanan objelerin birçok özellikleri vardır. Bundan ne sonuç çıkarmalı? Bundan çıkarılacak sonuç, duyulur objenin (de-

(1) *Aynı eser*, s. 194-202. — *Metaf.*, s. 8.

mir, gümüş, oksijen), ne kadar birbirinden ayrı özelliği varsa, o kadar realite içerdiğidir.

Zorunlu olarak içerilme (inhérence) fikrinin gösterdiği güçlük böylece çözülür. Bu fikir, ancak gerçek varlığa (Kant'ın *kendiliğinde şey*'i) uygulandığı zaman çelişiktir; ama fenomen âlemindeki, yahut duyuların bize verdiği ve daima az ya da çok sayıda *gerçek varlıkların bir topluluğu* olan, hiçbir vakit tek bir gerçek varlık olmıyan varlık söz konusu olunca, artık çelişik değildir.

Nedenin sonucu meydana getirmesi (causation) ve değişiklik fikirleri de gene bu şekilde açıklanır. Nedensellik ilişkisi, ne gerçek iki varlık arasında (dış nedensellik), ne de gerçek bir varlıkla onun sözde karakterleri arasında (içkin nedensellik) bulunur; çünkü, her gerçek varlık *mutlak olarak* (kendiliğinden) vardır ve içkin nedenselliğe gelince (örneğin özelliklerinin nedeni gibi düşünülen demir), bu, bir olanı birçok olana böler, yani gerçek varlık fikriyle çelişir. Şu halde nedensellik, realiteden ve olsa olsa *kendi kendini koruma*'dan *(Selbsterhaltung)* başka anlama gelemez (1).

Değişmeye gelince, o da ancak aynı kayıtlar altında kabul edilebilir. Metafizikte, gerçek varlıklara etki eden bir değişme söz konusu olamaz. Durmadan değişen, cevherler değil, yalnızca onlar arasındaki karşılıklı ilişkilerdir. Bir şeyin, kendisi değişmeden, başka bir şeye göre değişebileceğini geometride görüyoruz: A B C dairesine teğet olan bir doğru, başka bir D E F dairesinin yarı çapı olabilir. Müzikte, görüldüğü gibi, aynı nota, içinde bulunduğu ilişkiye göre, doğru veya falsoludur. Aynı şey, bir bitkinin, sırasına göre, zehir ya da ilâç olduğu eczacılıkta da görülür.

Fakat, her ne kadar değişme, bizzat cevherler üzerinde etkili olmuyorsa da, onların karşılıklı ilişkilerinde var olmaktan geri kalmaz. Gerçek varlıklar, *mutlak olmakla beraber*, birbirleriyle ilişkide bulunurlar. Bunu anlamak için, onları, fenomenal mekân olmıyan ve Herbart'ın anlaşılır (intelligible) mekân dediği bir ortamda düşünmek gerekir. Bu mekânda iki monad birbirinden farklı noktalar işgal edebilirler ve bu takdirde aralarında bir ilişki yoktur; ama, kanunlarını bilmediğimiz bir hareket dolayısıyle gelip aynı noktayı da işgal edebilirler. Hiçbir şey bunu kabule engel değildir, çünkü burada maddî moleküller söz konusu olmamaktadır. Aynı noktayı işgal eden iki yahut daha çok cevher, karşılıklı olarak birbirlerine girerler (sanki iç içe

(1) Burada Herbart çelişkiye düşüyor; çünkü kendi kendini koruma, monadı ikiye, yani, koruyan süje ile korunulan objeye bölen düşünmeli bir harekettir; yoksa Herbart, bunun düşünmeli bir hareket, monad içinde bir bölünme olacağına bakarak, asla bir çelişki söz konusu olamıyacağını mı sanıyor?

girme yerkaplamayı gerektirmiyormuş gibi!). Böylece birbirine giren cevherler aynı nitelikte, farklı nitelikte ya da karşıt nitelikte olabilirler (Herbart'la yunan atomcuları arasındaki fark). Cevherler aynı nitelikte iseler, birbirlerine girmeleri, herbirinin varlık şeklinde hiçbir değişme meydana getirmez; ama eğer A cevherinin yerini işgale gelen B cevheri, farklı veya karşıt bir nitelikte ise, iki monad arasında savaş olacaktır; çünkü iki karşıt aynı bir noktada beraberce bulunamaz. Herbiri kendini muhafaza etmek istiyecek, rakibine karşı direnecek, tahrip edilemez cevherliğini gösterecektir.

Genel olarak fenomen ve özel olarak *düşünce* fenomeni bu şekilde açıklanır. Eğer ben'de farklı melekelerden oluşan bir birlik, bir çokluk birliği, yani bir olmıyan bir birlik görmekten vazgeçersek, ben, çelişik bir fikir olmaktan çıkar. Ben'in *birçok* melekeleri değil, ancak bir melekesi vardır; o, elinden alınamaz orijinalliğini oluşturan şeyde kendi kendini korumak ister. Bu onun tek ve biricik fonksiyonudur, ama bu fonksiyon çevrenin etkisi altında farklılaşır; onun biricik melekesi, ruh kendine benziyen, farklı ya da zıt monadlar karşısında kaldığına göre, görünüşte birbirinden farklı bir dizi melekede kendini gösterir. Bu çatışmadan düşünce doğar. Düşünce, kendini çağıran objeye zıt olarak, süjenin varlığını onaylaması, kendi kendini muhafaza etmesi fiilidir. Bu, objenin özüne göre, sonsuzca değişir. Algılarımızın sonsuz değişikliği buradan geliyor. Psikolojik bilinç, *ben denilen gerçek varlığın, başka gerçek varlıklarla sürdürdüğü ilişkilerin toplamıdır.*

Şu halde iç algı ruh için esas değildir; ben'in başka varlıklarla *karşılaşma*'sından doğan basit bir fenomen, süje ile objenin birleşmiş etkilerinin bir bileşkesi, bir ilişkisidir. Diğer varlıkların her türlü temasından soyutlansa idi; ruh düşünmiyecekti, duymıyacaktı, istemiyecekti. Duygu, daha enerjik başka düşüncelerin sıkıştırdığı (comprimeé par), ama ben başka objelerin karşısında bulunduğu vakit onları itebilen ve düşünce haline gelebilen bir düşüncedir. Bunun gibi, irade de düşünceden başka bir şey değildir (Spinoza); ahlâkî özgürlük, kendine dönük düşüncenin (reflexion) duygu üzerindeki emin hâkimiyeti, yani bir denge sorunudur. Psişik hayat, kanunları statiğin ve dinamiğin kanunları olan bir mekanizmadır; iyi anlaşılmış psikoloji, hakikî bir mekanik, aritmetiğin bir uygulaması, matematik bir bilimdir (1).

Herbart felsefesinin bilimsel gidişi ve, özellikle, orijinal ve cüretli bir girişim olan, matematiği ruh bilimine uygulayışı, onun adı çevresinde oldukça

(1) *Eserler*, VII. s. 129 ve d.

kalabalık bir okul topladı [1]. Hegel'in, Yeniçağ biliminin büyüklerine karşı takındığı tavır, idealizmi derin bir surette lekelemiş, ciddî düşünürleri kendinden uzaklaştırmış ve *kesin metafizik (métaphysique exacte)* kampına atmıştı. Esasen daha iyisi olmadığı için buraya giriliyordu; çünkü, düşünceden her türlü çelişkiyi çıkarma işini üstüne alan Herbart felsefesinin bizzat kendisi, son derece çarpıcı çelişkilerle doludur. Herbart'ın ontolojisi, gerçek varlığın basit ve yerkaplamaz olduğunu söylediği halde; psikolojisi, kurulabilmek için, aksi hipoteze muhtaçtır. Tamamıyle muhafazakâr olan teodisesi ve tamamıyle spiritüalist olan ilâhiyatı, mantıkî olarak politeizme varan çoklu mutlak (l'absolu multiple) paradoksuna ve materyalist teorilere pek yakın olan mekanizmine hiç uygun düşmemektedir. Üstelik, metafiziği de, pek garip bir biçimde, kendi kendisiyle çelişme halindedir. Karakterlerin ve özelliklerin çokluğunu, değişikliği, hareketi dışlayan *gerçek varlık,* düpedüz hayatı ve son tahlilde *realite*'yi dışlamış olmaktadır, —ve *gerçek (réel) realite,* hayat, faaliyet, âdeta varlıkların dışına atılmakla, Herbart'ın *Realen*'leri, realiteler olmak şöyle dursun sadece cansız soyutluklar, skolastik antite'ler haline geliyor. Öte yandan, monadoloji'si, ona model hizmetini gören Leibniz'in teorisinin sakıncalarını paylaşmaktadır. Bu teorinin bize sunduğu «toz haline getirilmiş evren» gibi, onun felsefesi de, kendini bir metafizik gibi kabul ettirmek istiyen her doktrinden beklemekte haklı olduğumuz birliğe ve tutarlılığa sahip değildir. O, her bakımdan, hegelci felsefeye taban tabana zıttır ve güçlü rakibinin mantıkçılığının yol açtığı bir özenti ile, monist eğilimden hiçbir şey anlamadığını iddia etmektedir.

Bu eğilim, felsefesi spekülasyon ile pozitif bilginin başarılı bir karışımı olan ve çağdaş Alman düşüncesi üzerinde büyük bir etki yapan Schopenhauer'le intikamını alıyor.

---

(1) Tam anlamıyle herbartçı okulun (Drobisch, Hartenstein, Lazarus, Steinthal, Strümpell, Thilo, Waitz, Zimmerman, vb.) dışında, *kesin* felsefe, Fr. Ed. Beneke'nin (1798-1854, Berlin'de profesör) psikolojisini ve Rod. Hermann Lotze'nin metafiziğini önemli ölçüde etkilemiştir. Orijinal yanı, psişik hayatın *dört temel süreci* teorisinden gelen Beneke, üstadın psikolojik atomizmini olduğu gibi, metamatiği ben'in bilimine uygulamasını da kabul etmiyor; daha aşağıda kendisinden bahsedeceğimiz Lotze de (§71), herbartçılık sıfatına itiraz ediyor. Sonuç olarak Herbart'ın felsefesine en çok şey borçlu olan, psikoloji ve pedagoji bilimidir. — Herbart'ın psikoloji üzerindeki etkisi hakkında, bak. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine,* Paris, 1879 ve özellikle bölüm II, *L'Ecole de Herbart et la psychologie ethnographique.*

§ 68 — Schopenhauer

Danzig'li bir bankacının ve eskiden Almanya'da tanınmış bir yazar olan Johanna Schopenhauer'in oğlu Arthur Schopenhauer, 1788'de doğdu, Göttingen (1809-1811) ve Berlin (1881-1813) felsefe fakültelerinde öğrencilik etti, bu sonraki kentte 1820'den 1831'e kadar *privatim docens* olarak ders verdi, bundan sonra hocalıktan vazgeçerek Frankfurt'a çekildi ve orada 1860'ta öldü. Şöhretini kuran yazılar şunlardır: 1. Açış disertasyonu olan *Yeter neden prensibinin dördüzlü kökü hakkında* (1); 2. *İrade ve tasavvur olarak âlem* (2); 3. *Tabiatta irade hakkında* (3); 4. *Ahlâkın iki temel sorunu* (4) (hepsi almanca). Göttingen'de Schulze'nin (5) ve Berlin'de Fichte'nin derslerini dinliyen Schopenhauer, tercihan Kant'ın, Platon'un ve doğmakta olan oryantalizmin Avrupa'ya Sakya-Muni ve buddizm hakkında öğrettiği şeylerin incelenmesine koyuluyor. O, iradeyi mutlak sayan esas doktrinini Kant'a, Fichte'ye ve Schelling'e, İde'ler yahut iradî fenomenin dereceleri teorisini Platon'a, pesimist eğilimini ve iradenin inkârı doktrinini buddizm'e borçludur.

Onun en önemli eseri, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, eleştiriciliğe saygı ile başlıyor. O, Kant'la birlikte âlemin *benim idrakim* olduğunu (*die Welt ist meine Vorstellung*) söylemekle, âlemin gerçekliğini inkâr etmiyor; ama duyularımın ve zekâmın dışında, kendiliğinde olduğu gibi âlemle, benim gördüğüm ve tasavvur ettiğim âlemi, yani fenomen âlemini birbirinden

---

(1) 1813; 2. bas. 1847, 3. 1864.

(2) Leipzig, 1819; 2. bas., 2. cilt halinde, 1844; 3. bas., 1859.

(3) 2. bas., 1854.

(4) 2. bas., 1860. — Schopenhauer hakkında, bakınız: Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*, Paris, 1862. — Th. Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer*, Paris, 1874. — Ch. Lévêque, *La Philosophie de Schopenhauer (Journal des savants)*, aralık 1874. — *Dictionnaire philosophique*, 2. bas., *Schopenhauer* maddesi (E. Caro'nun). — K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, c. VIII: *Arthur Schopenhauer*, Heidelberg, 1893. vb.

(5) Bak., §63. — Aug. Dietrich, önsözler koyarak, şu çevirileri yapmıştır: *Sur la religion*, 1906. *Philosophie et philosophes*, 1907. *Ethique, Droit et Politique*, 1908. *Métaphysique et Esthétique*, 1909. *Parerga et Paralipomena. Philosophie et Science de la nature*, 1911. — E. von Hartmann, *Schopenhauer et son disciple Frauenstaedt. Revue philosophique*, 1896. — E. von Hartmann, *Un nouveau disciple de Schopenhauer, J. Bahnsen, Revue philos.*, 1877. — Caro, *Le pessimisme au XIX ème siécle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, 1878. — L. Ducros, *Schopenhauer et les origines de sa métaphysique*, 1883. — Renouvier, *Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme, Année philosophique*, 1892. — Bossert, *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, 1903. — Ryssen, *Schopenhauer*. — L. Ducros, *Les Origines de la chose en soi ou les transformations de la chose en soi de Kant à Schopenhauer*. — *Voelkelt, Schopenhauer*. — *Fondement de la Métaphysique*, Burdeau çevirisi, 1879.

ayırıyor. *Benim* algım, *benim* fikrim, *benim* zihin yapımın ürünü olan fenomen âlemidir; o kadar ki, eğer ben başka türlü yapılmış olsa idim, âlem başka türlü olacaktı ya da, hiç değilse, bana başka türlü görünecekti, başka fenomenlerden (*benim için*) oluşmuş olacaktı. *Realite* olarak o, benden bağımsız olarak vardır; ama duyarlığın ve zekânın *objesi* olarak ya da, bir kelime ile, *fenomen* olarak, onu algılayan süjeye bağımlıdır ve onun yapılışına göredir; o tamamıyla rölatif şeydir ve onu oluşturan ben'dir, düşüncenin *a priori* şartlarıdır (1).

Öte yandan, yapılışımızın ürünü olan bu fenomen âleminin arkasında, bize tâbi olmıyan daha yüksek bir varlığın, bir mutlakın, bir *kendiliğinde şey*'in bulunduğunu bilinç yüksek sesle ilân ediyor. Kant kendiliğinde şeyi tanıyor ve kabul ediyor, ama bu *şey*'e kategorilerinden herhangi birini uygulamak hakkını müdrikeden almakla, aklın onu tanıma gücüne sahip olmadığını söylemekle, —şu halde— bilinebilenin alanını fenomen âlemine, yani sonuçta düşünen süjeye indirgemekle, —çünkü fenomen *benim* düşüncemdir, *benim* düşüncemden başka bir şey değildir— bir eliyle verdiğini öteki eliyle geri almış oluyor. Şüphesiz, süje kendi kendinin dışına çıkamaz, kendisi olmıyanla aynı şey olamaz, eşyayı kendiliğinde olduğu gibi özümseyemez. Fakat bundan daha az doğru olmıyan nokta, âlemin varlığının, dayanılmaz bir biçimle kendini bize kabul ettirmesidir; bundan sonra doğru olan diğer bir nokta, kendi kendimiz hakkında edindiğimiz algının bizim dışımızdaki eşyanın ne olduğu hakkında bize hiç olmazsa bir *fikir* verdiğidir. Şüphesiz, eğer ben yalnızca *süje* olsaydım, *objeler*'in özü hakkında bir şey bilmek benim için imkânsız olurdu; ama başkalarının düşüncesinin objesi olduğum gibi, kendi düşüncemin de hem süjesi, hem objesiyim. Eleştiriciliğin düşünen süje ile bizzat eşya arasında açmış olduğu uçurum, böylece kısmen doldurulmuş oluyor. Ben (süje) bir objeyim önermesini tersine çevirmek ve: çok muhtemeldir ki —şüpheci Schulze'inin öğrencisi Schopenhauer, mutlak bilgiye varılabileceğini iddia etmez (2),— obje (bütün objeler, baştan aşağı objektif âlem) benim olduğum şeydir, onun özü benimkine benzer, demek hakkına sahibim.

Dogmatizmin Leibniz'de kabul ettiği bütün varlıkların bu *benzerliğini*, biz, eleştiri bakımından da kabul etmeliyiz; kantçı olsak bile, kendi kendimizde bulduğumuza bakarak, eşya hakkında, hüküm vermek hakkına sahibiz. Yalnız, bizde hakikaten aslî, ilk, temel olanı iyice görmek gerekir. Descartes'a, Spinoza'ya, Leibniz'e, Hegel'e ve bütün rasyonalistlere göre, bu aslî

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, c. I, s. 3 ve d.
(2) Sözü geçen eser, c., II, s. 733-735.

şey, *düşünce*'dir, zihindir. Leibniz bundan, var olan her şeydeki benzerliğe bakarak, bütün varlıkların belli bir ölçüde algıladıkları ve düşündükleri sonucunu çıkarıyor; ama deney bu hipotezi doğrulamıyor. Bunun gibi, Hegel de, düşünceyi, evrensel örnek-fenomen (le phénomène-type) sayıyor. Oysa, Schopenhauer'e göre, düşünce, sonradan gelme ve ikinci bir fenomeni olduğu iradenin bir ârazından başka bir şey değildir; *bizde aslî ve temel olan şey, IRADE*'dir. Bizde aslî ve temel olanın, her varlığın özü, son temeli olduğuna inanmak hususunda her şeye sahibiz ve deney bunu parlak bir şekilde kanıtlamaktadır. Biz, öz bakımından iradeyiz ve esas tabiatı bakımından evren, baştan aşağı, *objektifleşen,* kendi kendine bir vücut, hakikî bir varlık veren bir iradedir.

Ve önce bedenim, irademin ürünüdür; bu, fenomen haline gelen irademdir, görünür bir hal alan benim var olmak arzumdur (1). Vücudum ne ise, onun aracılığıyla algıladığım cisimler de öyledir: hepsi benimkine benziyen bir iradenin fenomenleri, görünüşleri, ürünleridir. Var olan her şeyin prensibi olan irade, bazan saf bir haldedir, yani bir zekâya bağlı değildir; bu takdirde o, kanın dolaşmasını, sindirimi, salgıları belirleyen gizli güçle, *tepkililik*'le(*l'irritabilité*) aynı şeydir; bazan o, zihinsel fenomene bağlıdır, bilinçlidir ve, bu durumda, halk dilinde özgürlük denilen şeydir. Bu özel anlamda irade, örneğin kolumu kaldırdığım vakit olduğu gibi, bilinçle ve nedenlere göre hareket eden tepkililiktir. Bazan da fillerimiz aynı zamanda tepkililiğin ve bir nedenle hareket eden iradenin sonucudur: çok fazla ışığın karşısında bulununca gözbebeği küçülür; bu tepkililiğin bir sonucudur, bir reflekstir; ama çok küçük bir cismi incelemek istediğimiz zaman o, iradî olarak da küçülür. Bilinçli iradenin gücü sonsuzdur. Nefesini durdurarak kendi kendilerini öldüren zencilerden söz edilmektedir. Fakat bilinçli veya bilinçsiz olsun, tepkililik veya özgür faaliyet olsun, mekânda ve zamanda görünüşleri ne kadar çeşitli, ne kadar çok olursa olsun, kendiliğinde irade *bir*'dir ve değişmez.

Bilinçli olsun veya olmasın, irade bizde aralıksız olarak etki yapar. Beden ve düşünce yorulur ve dinlenmeye muhtaçtır; yalnız irade yorulmaz; hattâ o uykuda bile etkisini sürdürür ve rüyaları meydana getirir. O, yalnız beden oluştuktan sonra onda etkisini göstermekle kalmaz, bedenden önce vardır ve bunu ihtiyaçlarına göre oluşturup düzenleyen odur: embriyonda, optik fenomenleri özümsemek *için* beyin cevherinin bir kısmını ağtabaka haline koyan, iradedir. Eğer göğüs kanalının zarı akciğer haline geliyorsa, bu, bedenin havada bulunan oksijeni özüne sindirmek *istediğinden*'dir. Eğer

(1) Sözü geçen eser, c. I, s. 120; II, s. 277 ve d.

kılcal (capillaire) sistem cinsel organları oluşturuyorsa, bu, meydana gelmekte olan bireyin, cinsi yaymak *istemesindendir.*

Hayvanların yapılışını göz önüne getirin; bunun daima onların yaşayışına uygun olduğunu göreceksiniz. Gerçekten de, ilk bakışta onların yaşayışları, âdetleri, yapılışlarına tâbi gibi görünür: zaman sırasında, yapılış, yaşayış tarzından önce gelir. Kuş kanatları olduğu için uçuyor, boğa boynuzları olduğu için karın deşiyor gibi görünür. Fakat ince bir gözlem bunun aksini gösteriyor. Birçok hayvanlarda, onların henüz sahip bulunmadıkları organları kullanmak iradesinin belirdiğini görüyoruz. Teke, boğa, boynuzlara sahip olmadan önce tos vururlar; yabani domuz, daha sonra üzerinde dişlerinin çıkacağı burun kısımlarıyle hücum eder ve kavgada kullanabileceği dişleri, bu amaçla kullanmaz. Şu halde organize edici prensip, yaratıcı evrimin kendisinden çıktığı merkez, iradedir. Parçalamak, yağma ve kanla geçinmek *isteyen* et yiyici hayvanların iri dişleri ve pençeleri, güçlü kasları, uzağı gören gözleri vardır (kartal, akbaba); aksine, içgüdüsel olarak savaşmak istemiyen, selâmeti kaçmakta arıyanlar, bu silâhlar yerine, kendi kendilerine ince bir kulak, narin ve çevik bacaklar verirler (geyik, karaca, ceylân). Sürünen hayvanlarla beslenmek *istiyen* bataklık kuşunun bacakları, boynu, gagası özellikle gelişmiştir (leylek, kaçıkçıkuşu); karanlıkta görmek *isteyen* baykuşun gözbebeği iridir. avlamak *istediği* uyuyan hayvanı uyandırmamak için tüyleri yumuşak ve ipek gibidir. Oklu kirpi, kaplumbağa kendilerini bir zırhla örterler, çünkü kaçmak *istemezler.* Mürekkep balığı siyaha yakın bir sıvı ile kendini gizler; Amerika ayısı, kendini düşmanın gözünden saklamak için, çimenlerle örtülü bir ağaç gövdesi şeklini alır. Hayvan, genellikle ve, özel olarak da çölde, avcının takibinden kurtulmak *istediği* için, içinde bulunduğu çevreden kendini en az ayırt eden rengi alır. Bütün bu durumlarda, en önemli rolü oynıyan iradedir, daha doğrusu, var olmak iradesi, *yaşamak isteğidir* [1].

Bütün bu araçlar yetmeyince, irade kendi kendine bundan daha etkili bir korunma aracı, hepsinin en etkilisi olan ve insanda bütün diğerlerinin yerini tutan bir araç verir: *zekâ.* Hayvanda niyet daima aşikâr olduğu ve daima belirli bir karaktere sahip bulunduğu halde, zekâ, iradeyi aldatıcı görünüşler altında gizleyebildiği için, çok daha mükemmel bir silâhtır.

Daha az belirli bir şekilde olmakla birlikte, irade, bitkiler âleminde de aynı rolü oynar. Orada da her şey *eğilim, arzu, bilinçsiz iştiha*'dır. Işığı *isteyen* ağacın tepesi, eğer onu başka bir yönde bulamıyorsa, daima dik olarak

(1) Sözü geçen eser, s. I, s. 179 ve d.

yükselmek *eğilimini gösterir*. Rutubeti *isteyen* kök, çoğu kez onu en dolambaçlı yollarla elde etmeye çalışır. Filizlenmek üzere toprağa konulan tohum, kendisine verilen şekil ne olursa olsun, daima dalını yukarı, kökünü aşağı doğru uzatacaktır. Işığa ulaşmak için duvarları zorlıyan, taşı parçalıyan mantar, büyük kuvvet hareketleri, hakikî irade mucizeleri gösterir. Parmentier'nin besin yumrusu (patates), mahzende filizlendiği vakit, şaşmaz bir biçimde dalını aydınlığa doğru uzatır. Tırmanıcı bitkiler dayanacak yer ararlar ve bunlara ulaşmak ve kendilerini oraya bağlamak için görünür çabalar harcarlar. Şu halde burada da, hayvanlar âleminde olduğu gibi, her şey iradeden, tepkililik denilen bu ilkel iradeden gelmektedir. Tepkililik ile nedenler tarafından belirlenme melekesi arasında esaslı fark yoktur; çünkü neden de gene iradeyi harekete getiren bir tepkililik doğurur. Bitki tepkililik vasıtasıyle güneşi arar, hayvan da böyle yapar; yalnız zekâya sahip olan hayvan, güneşin bedenine yaptığı etkiyi bilir.

Görünüşlerinde gözönüne alınınca, iradeye özgü olan şey şudur ki, o, yaratılanların iki ucunda, yani bir yanda insanda, öbür yanda madenler âleminde en güç şekilde tanınmaktadır. Her hayvanın, her bitkinin belirli bir karakteri vardır; öyle ki onun karşısında nasıl hareket etmemiz gerektiğini önceden biliriz ve bir köpek, bir kedi, bir tilki karşısında bulunduğumuzda, köpeğin sadık, kedinin yalancı, tilkinin kurnaz olacağını daha baştan kestiririz. Filân kaktüsün kuru bir çevre, falan sıçankulağının nemli bir toprak *isteyeceğini* önceden kesin olarak tahmin ederiz. Filân bitkinin ne zaman yaprak verdiğini, ne zaman çiçek açtığını ve yemiş verdiğini biliriz. Fakat yaratılanların biri en yukarısında, diğeri temelinde bulunan insan ve madende, karakter sırlarla örtülüdür. Onu dolaysız gözlemle bulamayız ve bunu anlamak için, uzun uzun deney yapmak zorundayız; karakterini gizliyebilen, iradesinin özel eğilimine başka kıyafet verebilen insanda, bu, özellikle zor bir araştırmadır. Bununla birlikte insanda açık bir biçimde kendini belli eden yetenekler, yönelimler, eğilimler vardır ve madenler âlemine gelince, o da, sabit eğilimlere sahiptir. Mıknatıslı iğne daima kuzeye döner. Her zaman cisim dik olarak düşer ve biz buna ağırlık yahut çekme kanunu diyoruz. Toprağın meyline göre akmakla sıvı da aynı kanuna uyar. Filân madde düzenli bir şekilde sıcaklığın etkisiyle genişler ve soğuğun etkisiyle daralır; filân cisim kendileriyle temas halinde bulunduğu diğer cisimlerin etkisiyle billûrlaşır. Özellikle kimyada, bu sabit iradeler, bu sempatiler, bu antipatiler belirgin bir şekilde görülmektedir [1]. Bunun için dillerimiz, karakteristik bir sürü de-

(1) İtiraz olarak bunun tabiatı insanlaştırmak (anthropomorphiser) olduğu söylenir; ama insanı meydana getiren tabiat ise, onu kendi suretinde yaratmış değil midir?

yimlerle, iradenin her şeyin esasında bulunduğu hakikatını içgüdüsel olarak tesbit etmiştir. Böylece: ateş yanmak *istemiyor,* bükülmüş ip açılmak *ister,* demir oksijene *haris*'tir, deriz. Fazla olarak, bunlar, mecazî deyimler değildir; bu deyimlerin herbirini hakikî anlamında almak gerekir (1).

Şu halde, elealıların *en kai pan* (bir ve bütün), Spinoza'nın cevher, Schelling'in mutlak dediği şeye, Schopenhauer irade demekle açıklık vermiş oluyor. Fakat, panteizm gibi, o da bu prensibin bir şahıs olduğunu inkâr eder. Ona göre irade, belli varlıkları, mekân ve zamanda yaşıyan bireyleri meydana getiren bilinçsiz güçtür; bu, var olmadığından, var olmak isteyen, kendi kendine hayat veren, bireysel varlıklarda objektifleşen şeydir; bu, bir kelime ile, *var olmak isteği*'dir. (*le vouloir être*). Kendiliğinde irade, ne yerkaplamanın ve sürenin kanunlarına tâbidir, ne de bilinebilir. Ama, onun görünüşleri, birlikte *principium individuationis*'i (bireyleşme prensibi) oluşturan zaman'da ve mekân'da olurlar. Hiç değilse zihin onları birbirlerinin yanında ve birbirlerinin ardısıra tasavvur eder.

Evrensel irade fenomenlerinin zaman içinde art arda gelişi, sabit kanunlara ve Platon'un İde'ler dediği o değişmez örneklere göre olur. İradenin belli bir cins içinde objektifleşmesine yarayan bu İde'ler yahut sabit şekiller, ilk varlıktan insana kadar dereceli bir silsile oluştururlar. Bunlar zamandan ve mekândan bağımsızdırlar, iradenin kendisi gibi ezelî, ebedî ve değişmezdirler; oysa bireyler *oluş halindedirler* ve hiçbir zaman *olmuş* değillerdir. Aşağı İde'ler yahut iradenin görünüşünün ilk dereceleri şunlardır: ağırlık, nüfuz edilemezlik, katılık, akışkanlık, elâstikiyet, elektrik, mıknatıs, şimizm. Yüksek dereceler organik âlemde meydana çıkar ve diz, insanda son bulur. İradî fenomenin her derecesi, muhtaç olduğu maddeyi, mekânı ve zamanı bir başkasından almak istediğinden, bundan tabiatın ayırt edici özelliği olan *hayat için savaş* doğar. Her organizma, kopyası olduğu İde'yi, ancak kendileriyle hayat mücadelesi yapmış olduğu daha aşağı İdeleri yenmek için harcamış olduğu kuvvet miktarı çıktıktan sonra kalan kısmıyle temsil eder. Hayatın aşağı derecelerini oluşturan tabiat güçlerini az ya da çok emri altına almayı başardığı ölçüdedir ki, bir organizma, temsil ettiği İde'nin az ya da çok mükemmel ifadesi olur ve türde güzellik denen şeye az ya da çok yaklaşır(2).

İrade sürekli bir var olma arzusudur ve bundan durmaksızın fenomen âlemi çıkmaktadır. Bir irade olduğu sürece, bir evren de olacaktır. Bireyler doğarlar ve ölürler; ama onları doğuran irade ve arzu, kendilerine göre meydana geldikleri tür örnekleri (types spécifiques) gibi, ezelî ve ebedîdir. Doğmak ve ölmek iradeye değil, yalnızca onun görünüşlerine aittir. Varlığımı-

(1) *Ueber den Willen in der Natur,* 2. bas., s. 46 ve d.

(2) *Welt als Wille und Vorstellung,* I, s. 199 ve d.

zın özü olan irade, asla ölmez. Hintliler'in, Yunanlılar'ın, Romalılar'ın dini, lâhitleri süsleyen neşeli konularda, bayramlarda, danslarda, düğünlerde bu hakikatı ifade etmek istiyor gibidir. Ölüm bir matem konusu değildir, aksine, doğum gibi, o da evrensel düzenin sonucudur. Fakat kendi nefsimizde genel iradenin bir kısmını, ölmesi imkânsız olan bir prensibi taşımamız olgusu, belli bir ölçüde bize ölmezlik sağlaması bakımından, bir yandan teselli edici bir şey ise de, intihar yoluyle hayatın zahmetlerinden kurtulmak isteyenler için umut kırıcıdır. Ölüm, yalnız fenomeni, yani bedeni ortadan kaldırıp, ruhu, yani iradeyi hiçbir suretle yok etmediğinden, intihar beni ancak fenomenal varlığımdan kurtarır, ama asla kendi kendimden kurtarmaz.

Her hayatın tükenmez kaynağı olan irade, bütün kötülüklerin de anasıdır. Onun doğurduğu âlem, «mümkün olan âlemlerin en iyisi» olmak şöyle dursun, hepsinin en kötüsüdür. Şairlere rağmen, tabiat «sonsuzca birbirini yiyenlerden oluşan bir yer»den başka bir şey değildir ve elemin hazza ne kadar üstün olduğuna kanaat getirmek için, parçalanan hayvanların ıstıraplarıyle, onları parçalıyanların zevklerini terazinin iki gözüne koymak yeter. Tarih de sonu gelmez bir sürü cinayetten, yağmadan, entrikadan, yalandan başka bir şey değildir ve onun bir sayfasını bilen, hepsini biliyor demektir. Sözde insanî erdemler, çalışma sevgisi, sürekli çaba, ölçü, imsak, incelmiş bir egoizmden, *splendida vitia*'dan başka bir şey değildir. Erdem denmeye lâyık olan tek şey, ancak budist ahlâkın prensibi olan *merhamet* veya sempatidir ve bu konuda Spinoza ne düşünürse, bu, hakikî her ahlâkın temelidir (1). Bütün diğerlerinin temelinde yaşamak ve zevk almak iradesi vardır. Bu aklı durduran didinme, bu aralıksız ve acımasız savaş neye yarar? Onun gayesi var olmaktır ve var olmak, zorunlu, çaresiz ıstıraptır. Esasen varlık, mükemmel olduğu, yanî zekâ hiyerarşisinde yükseldiği ölçüde bahtsızdır. İdealler tasarlayabilen insan, buna gücü yetmeyen hayvandan sonsuz derecede daha çok ıstırap çeker. Gülmek ve ağlamak yalnızca insana özgü fenomenlerdir.

Var olmak ıstırap çekmekle aynı anlama geldiğinden, pozitif mutluluk, ebedî bir ütopyadır. Mümkün olan, ancak ıstırabın durmasından ibaret olan negatif mutluluktur ve buna varmak için biricik çare, hayatın ve onun zevklerinin boşluğu hakkında zekânın aydınlattığı iradenin, kendi aleyhine dönmesi, kendi kendini inkâr etmesi, var olmaktan, yaşamaktan, zevk almaktan vazgeçmesidir. *İradenin inkârıyle* kurtuluşa varılacağını söyliyen bu doktrin, İncil'in ve buddizm'in ortak özüdür (2). Budda için olduğu gibi hıristiyanlığa göre de, insan suçlu olarak dünyaya gelir; o, iki kör tutkunun meyvası-

(1) *Ahlâkın temeli hakkında*, §18.
(2) sözü geçen eser, I, s. 318 ve d.

dır; çünkü evlenme, Paulos'un kesin idiasına göre, iradesi kendi kendini yenecek kadar güçlü olmıyanlara verilen bir müsaadeden başka bir şey değildir. Türün yayılması bir kötülüktür, —bu işlere bağlı olan utanma duygusu bunun bir kanıtıdır— ve hiç doğmamak, bu tamah ve ıstırap dünyasına gelmekten daha iyidir: Schopenhauer'e göre ilk günah ve Kurtarıcı'nın tabiatüstü doğumu dogmasının anlamı budur. Zihin vasıtasıyle, isteğimizdeki her şeyin boş olduğunu anlamak, hıristiyanlığın lûtfun sonucu (l'effet de la grâce) dediği şeydir ve bundan bizim için adalet sevgisi, yakınımızdakilere merhamet, kendi kendimizden ve arzularımızdan vazgeçmek, nihayet istemenin mutlak inkârı çıkar (ahlâkî temizlenme, din değiştirme, aziz olma [la régénération, la conversion, la sanctification]): İsa, talihini anlıyan insanın örneğidir. O, iradesinin tasdiki olan bedinini kurban ediyor; Kutsal Ruh, yani feraget ve merhamet ruhu dünyadaki yerini alsın diye, kendisindeki *var olmak isteğini* söndürüyor. Fazla olarak, kabul etmek gerekir ki bekârlıkla, adaklarla, oruçlarla, sadakalarla ve iradeye yüklediği diğer zincirlerle katoliklik, İncil'in ruhuna protestanlıktan daha çok sadık kalmıştır. Hıristiyanlık «aryen» Doğu'dan aldığı doktrinlerde, özellikle öz iradenin feda edilmesi ve evrensel merhamet doktrinlerinde doğrudur; yahudi unsurları içerdiği yerlerde (1), özellikle, âlemin yaratıcısı olan kişisel bir Tanrı dogmasında yanılmaktadır.

Özet olarak Schopenhauer şu sonucu çıkarıyor (2): felsefem ilk nedenlere yükselmek iddiasında değildir; o, herkesin varabileceği dış ve iç deney olayları alanında kalır ve âlemin ötesinde ne olduğunu araştırmadan, bu olaylar arasındaki bağı göstermekle yetinir. O, deneyi aşan şeye ait her türlü hipotezden sakınır; duyarlığın ve bilincin verilerini açıklamaktan başka birşey yapmaz; o, ancak âlemin *immanent* özünü anlamak amacını güder. Bu bakımdan tamamıyle kantçıdır. Bunun için birçok sorunları ve her şeyden önce olayların niçin deneyin gösterdiği gibi olup, başka türlü olmadıkları sorununu çözmeden bırakır. Fakat bu türlü bütün sorunlar aşkındır, yani zekânın formları ve fonksiyonları, bunları çözmekte kullanılamaz; cisimlerin duyular tarafından bize verilmeyen nitelikleri karşısında duyarlık nasıl âciz ise, zekâ da bu aşkın sorunlar karşısında öylece âcizdir. Zorunlu bir biçimde nedensellik kanununa bağlı olduğundan, o, ancak bu kanuna tâbi olanı anlar.

---

(1) Schopenhauer'in yahudilere ve yahudiliğe karşı duyduğu antipati, ancak Hegel'e ve felsefe hocalarına olan kini ile mukayese edilebilir. Bu, ahlâkın son sözü olarak «vazgeçme»yi söyliyen buddist prensibinin mantıkî sonucudur. Gerçekten, İsrail, her ırktan daha çok yaşamaktan *vaz geçmemeye* karar vermiş gibidir; şu halde o, filozofumuza göre ulusların en «gayriahlâkî» olanıdır.

(2) Sözü geçen eser, II böl. L.

Dogmatik olan ve deney sınırlarını aşan metafizikçiler, *niçin?* leri, *nereden geliyor?* ları üst üste yığarak, *niçin*'in *hangi nedenle* anlamına geldiğini, ancak zaman anlarının art arda gelişinde neden ve sonuç bulunduğunu, şu halde zaman ve mekân formları dışında kalanın alanında, aşkın'ın alanında *niçin*'in artık anlamı bulunmadığını, çünkü orada ne önce, ne sonra olduğunu unutuyorlar. Her yanda düşünce, bir zındanın duvarlarına benzeyen çözülmez sorunlarla karşılaşıyor... Eşyanın özü, zekânın ve yalnız bizim zekâmızın değil, fakat büyük bir ihtimalle genel olarak zekânın kavrıyamıyacağı bir şeydir: o hem anlaşılamaz'dır (inintelligible), hem de zekâdan yoksundur (inintelligente) (1) ve zekâ onun ancak bir şekli, bir eki, bir ârazıdır... *En esti to pan* (birin bütün olduğunu), bütün varlıkların aynı öze sahip olduğunu söyleyen doktrini, elealılar, Scotus Eriugena, Bruno, Spinoza ve Schelling'le beraber ben de kabul ederim; yalnız, buna ek olarak, *kai to pan theos* (bütün Tanrıdır) demekten sakınırım; ve bu noktada esaslı olarak panteistlerden ayrılmaktayım. Panteistlerin *theos*'u (Tanrı), bilineni kendisiyle açıklamak iddiasında bulundukları bir X'dir: benim ortaya attığım«irade» ise, tam tersine, deneyin verdiği bir şeydir; her hakikî bilimin yapması gerektiği gibi, ben de bilinenden bilinmiyene gidiyorum. Metodum deneysel, analitik, indüktif'tir; panteist metafizikçilerinki ise, sentetik ve dedüktif'tir... Panteizm, optimizm anlamına gelir; benim sistemimde ise, aksine, âlemdeki kötülük açıkça kabul edilmiş ve bütün gerçekliğiyle tanınmıştır; o, bu bakımdan, eski ve yeni felsefelerin birçoğundan, özellikle Spinoza'dan, Leibniz'den, Hegel'den ayrılır... Onun Spinoza'ya oranı, Yeni Ahit'in, Eski Ahit'e oranı gibidir.

Şu halde, Schopenhauer'in bize sunduğu bir *deneysel metafizik*'tir ve deneye dayanaraktandır ki, o, «varlığın esasını ve cevherini oluşturan (2)» şeye hakikî adını veriyor: İrade. Onun orijinalliği, meziyeti, apriozm'e doymuş çağdaş Almanya'daki başarılarının sırrı buradadır. O, daha vaktiyle sürekli bir tezat halinde kalması mukadder gibi görüneni: deney ve spekülasyon'u, realizm ve idealizm'i, pozitivizm ve metafizik'i birleştiriyor. Bu felsefe, spekülatif'tir, çünkü evrensel'e yükselmektedir; fakat deneyseldir, çünkü oraya indüksiyon yoluyle yükseliyor; bu, bir ontolojidir, çünkü konusu eşyanın özü ve, söylemeye cesaret edersek, gizli güdücüsüdür; ve pozitiftir, çünkü olayların sağlam temeli üzerinde kurulmaktadır; o, materyalizme verdiği, esasen gereğinden fazla imtiyazlar dolayısıyle realisttir; fenomen âleminin kendine özgü varlığını inkâr etmek ve onu tamamıyle bizim zihin yapımıza

(1) Bu noktada Schopenhauer'le materyalizm arasında hiçbir fark yoktur.

(2) Ch. Secrétan *(Revue philosophique,* VII, 3). Gerçi bu deyim, ondan önce gelenlerde, özellikle Fichte'de ve Schelling'de bulunmaktadır, ama ona teknik deyim olarak âdeta kesin şeklini veren Schopenhauer'dir.

tâbi kılmak itibarıyle idealist ve eleştiricidir. Metafizikle bilim arasında daha sonraki uzlaşmanın güvencesi olan bu felsefe, tilmizleri sayesinde, Platon'dan alınma ve çağdaş tabiî bilimin temelindeki nominalist prensiplere zıt İde'ler teorisini; Leibniz'in kendi kendinden memnun optimizmine şüphesiz çok üstün olan, ama insan tabiatının eksik bir bilgisine ve kişisel deneylerimizin öneminin açıkça abartılmasına dayanan aşırı pesimizmini, ve nihayet, bu hususta ne derse desin, monizm fikrini kendilerinden aldığı ve son tahlilde gözünde bellibaşlı kabahatları felsefe hocası olmaktan ibaret bulunan Fichte'ler, Schelling'ler, Hegel'ler aleyhindeki hücularının tarif edilmez acılığını affettirmiştir.

Tilmizlerinin en orijinali olan Eduard von Hartmann [1], *Philosophie des Unbewussten* adlı eserinde, İradeye, ona rehberlik eden ikinci bir prensibi, *İde*'yi *(die Vorstellung)* katarak Schopenhauer'le Hegel'i uzlaştırmak işine bile girişti. Hartmann, şöyle bir muhakeme yürütüyor: gerçekten de irade, sanki zeki imiş gibi, gayelerine erişir. Ruh adı altında o, bu iş için zorunlu olan araçlar hakkında tam bir bilgisi varmış gibi, insan bedenine istediği hareketleri verir. Hayvanlarda, içgüdü adı altında, en mükemmel bir zekâ gibi hareket eder. Tabiatın şifa verici veya kırılan kemikleri kaynatıcı (catagmatique) hassası adı altında, hekimlerin en ustası gibi, yaraları, kırıkları iyi eder. Şu halde o, *zeki*'dir, ama *bilinçsiz*'dir, ne bildiğini bilmeden bilir.

Zekâ ile iç açık algı (l'aperception interne) arasındaki ayrım yeni değildir, bunu Leibniz'de, Schelling'de de buluyoruz; ama Hartmann bunu, çok geniş bir deneysel temele dayandırarak, ilk kez tam bir açıklıkla dile getirdi. Bununla beraber, iradenin yardımcısı İde doktrininde, öğrenci ile öğretmen arasında esaslı bir ayrılık görmek yanlış olacaktır; çünkü Schopehnauer'in de, iradenin evrimine yol gösteren platoncu *İdeler*'i vardır. Esasen Hartmann'ın İde'si, mutlakın *istemesi*'ne, yani —kötünün iyiye zorunlu olarak ve sonsuzca üstün bulunduğu ve *mümkün* olan âlemlerin en iyisi olmakla beraber, kendisine yokluğun tercih edileceği bir âlemde— kendisini gerçekleştirmesine engel olamamıştır. Onun bütün yapabildiği, kozmosun evrimini yönetmek, evrensel sefaletin gittikçe derinleşen duygusuyle ve eşyanın sırrının gittikçe daha tam olarak kavranılmasıyle (bir kelime ile, bilincin bizzat gelişmesiyle), artık var olmayı istememeye sevketmektir: bu ise âlemin sonu olacaktır. Burada da öğrenci ile öğretmen arasındaki fark gerçek olmak-

(1) Berlin'de 1842'de doğdu, 1906'da öldü. *Philosophie des Unbewussten*'den (1869; birçok basımlar, fr. çev.: Nolen tarafından, 2. c., 1877) başka Ed. v. Hartmann şu eserleri yayımlamıştır: *Grundlegung d. transzendental Realismus* (1875); *Phänomenologie des sittl. Bewusstseins* (1877); *D. religiöse Bewussts. d. Menschh. im Stufengang s. Entw.* (1882); vb.

tan çok görünüştedir. Hartmann'a göre, Schopenhauer'e göre olduğu gibi, âlemin varlığı bir kötülüktür; çünkü bu, zahmet, elem, ıstırap —hem de farklı derecelerde olmak üzere milyonlarca ve milyonlarca duygulu yaratıkta aralıksız tekrarlanıp duran bir zahmet, bir elem, bir ıstırap— demektir. Fakat Schopenhauer'e göre, kötülük tamir edilemez, âlem ve —şu halde— zahmetler ebedîdir; ancak ölen bireyler için bir ölçüde kurtuluş vardır; aksine olarak, âlemin bir yaratılışı ve bir sonu olduğunu kabul etmek için, *başlangıcı ve sonu olmıyan bir gelişme yoktur* prensibine dayanan Hartmann'a göre, kötülük tamir edilebilir ve mutlak için bile sonunda kurtuluş, evrensel, kurtuluş vardır (1). Yalnız bu kurtuluş *kesin* değildir; çünkü iradenin döneceği "lalent" halin kesin olacağını, onun yeniden uyanmıyacağını, yeni bir âlem, yani yeni bir cehennem olmıyacağını hiçbir şey garanti etmez. Raslantı şimdiki evreni meydana getirdi; aynı raslantı gelecekte belli olmıyan sayıda âlemler, yani cehennemler meydana getirebilir. Ve böylece kendimizi yeniden Schopenhauer'in doktrininde buluyoruz.

Volontarizm'i (iradecilik) idealizmle gerçekten uzlaştırmak için, pesimist sistemin temelinde bulunan *irade* kavramını, bizzat bu kavramı değiştirmek gerekirdi. Öğretmen ile öğrenci arasında ortak olan hatâ, iradeyi eşyanın en yukarısına koymak değildir —o zaten oradadır—, varlık olarak varlığı, çırçıplak ve her ne pahasına olursa olsun hayatı ona son gaye olarak göstermekle, onu radikal ve çaresiz bir şekilde gayriahlâkî yapmaktır. Oysa hayat, iradeye istediği en yüksek doyumu, ancak kendisi de daha yüksek bir gayeye adanmış olmak şartıyle verir. Şû halde o, yaratıcı iradenin mutlak gayesi değildir ve bu sonuncusu da yaşamak isteği (*der Wille zum Leben*) olmayıp, hayat aracılığıyle veya yerine göre, fedakârlık aracılığıyle, iyiyi istiyen iradedir *(der Wille zum Guten mittelst des Lebens)*. Pesimizme göre iyi, iradenin yaptığını *bozmaktan* ve son tahlilde —çünkü bizzat istemek olgusu ona bir delilik gibi görünür— asla istememekten ibarettir: bize göre bu, iradeyi tamamlamaktan, düzenlemekten, onu ahlâklılıkla mükemmelleştirmekten ibarettir (2).

---

(1) Hartmann buna, Schopenhauer'in mutlak pesimizmine karşıt olarak, *evrimci* optimizm adını veriyor; yani ona göre tarihî evrim hiç olmazsa yokluğun negatif mutluluğuna vardığı halde, Schopenhauer gerçekte ne tarih, ne evrim, ne de herhangi bir ilerleme tanır.

(2) Schopenhauer'in az çok sadık tilmizleri olarak şu adları da saymamız gerekir: J. Frauenstädt (1813-1878). *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, Leip., 1854. — *Neue Briefe über die schopenhauersche Philosophie, ay. y.*, 1876, vb. Frauenstädt, tam bir taklitçi olmak şöyle dursun, üstadı birçok önemli noktalarda eleştirip düzeltiyor. Yalnız *yüksek* yahut insanî irade ile hayvanın *aşağı* iradesini birbirinden ayırmakla kalmıyor

§ 69 — Darwin ve çağdaş Monizm

Evriminin bu noktasında, Alman felsefesi de Hobbes'un ve la Mettrie'nin sistemine varıyor. Schopenhauer'in sistemini spiritüalizme bağlıyan bağ artık ince bir iplikten başka bir şey değildir. İrade, üretici olup ürün olmadığından, organizasyonun anası olup çocuğu olmadığından, fizik organizasyondan önce bulunan ve —şu halde— beyinin fonksiyonlarına bağımlı olmıyan ilk varlık olduğundan, Schopenhauer, irade ile ansefal'in belli bir kısmı arasında bir bağlılık kuran frenolojiye karşı çıkıyor. Fakat, her ne kadar iradeyi materyalizme bırakmayı reddediyorsa da, Kant'la birlikte fenomen âleminin ve —şu halde— onun bir kısmı olan beyinin, *zihinden bağımsız olarak var olmadıklarını* söylese de, beyin faaliyetinden *doğduğunu* ka-

---

(bunları birbirinin aynı sayan Schopenhauer'in aksine olarak), fakat Schopenhauer'in pesimizmi yerine, pesimizm ile optimizm arasında orta bir sistem koyacak kadar ileri gidiyor. Bahnsen (*Beiträge zur Charakterologie,* Leipzig, 1867, vb.); Mainländer (*Die Philosophie der Erlösung,* Berlin, 1876); Deussen (*Elemente der Metaphysik,* Aachen, 1877); vb. — Nihayet, 1844'de Lützen yakınında Röcken'de doğan, 1900'de ölen çağdaş Alman yazarlarının en parlağı Friedrich Nietzche, bazı bakımlardan Schopenhauer'e bağlıdır; fakat, *var olmak isteği* prensibiyle Frankfurt'lu filozofun tilmizi olduğu halde, ahlâkında şiddetle ondan ayrılmaktadır. Eğer her doğru ahlâkın düsturu, Zenon'un, Diogenes'in, Rousseau'nun *naturam sequi*'si (tabiatı izlemek) ise, Schopenhauer'le beraber, yaşamak isteğinin inkârı sonucuna varmak, yerinde olur mu? Eğer var olmak isteği bizim bizzat tabiatımız ise, feragati öğütleyen bir ahlâk, tabiata zıt bir ahlâk değil midir? Var olmaktan vazgeçmek şöyle dursun, aksine bütün gücümüzle ona doğru gitmek, onu bütünlüğünde gerçekleştirmek, mümkün olan en yüksek hayat, faaliyet, kudret derecesine yükselmek ve, bunun için, henüz ancak alelâde kimselere ve korkaklara yarıyan vakti geçmiş bir ahlâkın bin türlü bağından kendimizi kurtarmak gerekir. Bu «vicdan» ve «önyargı» ahlâkı yerine, *deha,* yani «iktidara doğru giden kuvvet» *(Wille zur Macht)* ahlâkını koymamız gerekir. Deha, kendi kendinin kuralıdır ve hiçbir şeye tâbi değildir; o, her şeye muktedirdir, Tanrıdır. Şu halde, herkesin saydığı efendi olarak hüküm sürsün ve alelâde ölümlüler itaat etsinler! Yaşasın ve yüksek kudretinin zevkini sürsün! Çünkü deha için zevk boş bir kelime değildir. Schopenhauer'in ve Hartmann'ın pesimizmi ancak safdiller için doğrudur. — Bir «tersine Pascal»ın bu paradokslarındaki marazî unsur ne olursa olsun, volontarizm ile pesimizmin farklı şeyler olduğunu ve, sonuç olarak, Schopenhauer'in ahlâkının, metafiziğini yalanladığını eşsiz bir ustalıkla kanıtladığından dolayı kendisine minnettar olmak lâzımdır. Eğer irade yalnızca varlığa doğru gidiyorsa, eğer başka her türlü ideali dışlayarak yalnızca kudreti konu alıyorsa,üstadın *acıyan feragatçılık*'ı karşısında Nietzsche'nin *Uebermensch*'i haklıdır. Nietzsche'nin şu eserleri vardır: *Die Geburt der Tragödie; Unzeitgemässe Betrachtungen; Menschliches, Allzumenschliches (aforizmalar); Morgenröthe, Gedanken über die menschlichen Vorurtheile,* 1881; *Die fröhliche Wissenchaft, la gaya scienza,* 1882; *Also sprach Zarathustra, ein Buch für alle und Keinen,* 1884-91; *Jenseits von Gut und Böse,* 1886; *Zur Genealogie der Moral,* Leipzig, 1888, 2. bas., 1891; *Die Götterdämmerug oder wie man mit dem Hammer philosophiert,* 1889.

bul ettiği zekâyı materyalizme bırakıyor. Beyinle zekâ karşılıklı olarak birbirlerini *belirlerler;* biri olmaksızın öteki var olamaz. Yalnız irade, hiçbir suretle, organize maddeye bağımlı değildir. Bununla beraber, yalnızca varlığa yönelen bu irade, ne prensip bakımından, ne de gerçekte, materyalistlerin «kuvvet» dedikleri şeyden farklı değildir. Öte yandan, Herbart'ın *Realen*'leri insanı şaşırtacak derecede «atomlar»a benziyor. Leibniz'in monadları kendiliklerinden algılarlar; Herbart'ın «algı»sı *Realen*'lerin karşılıklı nüfuzundan *doğar* ve onlarda içkin değildir; kendi başlarına, onlar, atomizmin kuvvet merkezleri kadar az zekidirler. Materyalizm için olduğu gibi, Herbart için de zekâ bir prensip değildir, bir sonuçtur. Bunun gibi, Hegel'in yaratıcı İde dediği şey, kendi kendinin bilincine sahip olan zekâ değildir; bu, beyin organizmasının yardımıyle bilinçli zekâ *olan* bir prensiptir. Şu halde, bilinçsiz bir prensiple materyalizmin madde-kuvvet dediği şey arasındaki esas fark nerededir? Esasen Schopenhauer, Spinoza, Bruno gibi, Hegel de, âlemin kozmosüstü bir irade tarafından yaratıldığını ve yönetildiğini söyliyen dogmayı, ruhun ölmezliğini ve kayıtsız özgürlüğü, yani spiritüalistin esas doktrinlerini reddetmek hususunda materyalizm ile aynı fikirdedir. Şekil bakımından birbirlerine ne kadar karşıt olurlarsa olsunlar, eşyanın hegelci görüşü ve materyalist felsefe esasta aynıdır; her iki tarafta da teizm ve düalizm yerine natüralizm veya *monizm* konulmuştur. Hegelciler, belirsiz deyimlerden vazgeçelim! Eşyaya hakikî adını verelim! Zekâdan önce var olan cevhere artık *İde* değil, *madde* diyelim! Bizi materyalistlerden ayıran, son tahlilde, metottur; imdi bizimki besbelli ki yanlıştır, onlarınki apaçık olarak, iyisidir; şu halde onlara elimizi uzatalım! Sol hegelciliğin ve, özellikle, *Hıristiyanlığın özü (Das Wesen des Christentums)* [1] ve *Dinin özü (Das Wesen d. Religion)* [2] üzerine incelemeleriyle tanınmış olan —ve daha sonra kendisine hegelci David Friedrich Strauss'un [3] katıldığı— Ludwig Feuerbach'ın [4] dili, bu şekli almakta gecikmedi.

Böylece, ikinci kuşak hegelciliğin güçlendirdiği ve Moleschott'la-

(1) Leipzig, 1841; «Teolojinin sırrı, antropolojidir. Tanrı, kendi kendine tapan insandır. Teslis, tanrılaştırılmış insan ailesidir».

(2) Leipzig, 1845.

(3) *Das Leben Jesu*'nün (1835) yazarı, 1808-1874. — *Der alte u. der neue Glaube,* Leipzig, 1872 (fr. çevrilmiştir).

(4) Hukukçu Anselm Feuerbach'ın oğlu, 1804-1872. *Toplu eserleri* Leipzig'de yayınlanmıştır, 1846-1866. — Soğuk, metodlu, gururla kendi içine kapanmış bir yaradılışta olan Strauss'un aksine, Feuerbach tamamıyle hayalgücü ve ihtiras, tamamıyle yayılma ve propogandadır. Sansüalistlerin en aşırısı haline gelen bu eski hegelci, maddî olmıyandan kelimenin tam anlamıyle nefret eder ve her felsefenin bir idealizm ve her idealizmin tabiata bir meydan okuma olduğu bahanesiyle, sonunda felsefenin kendisine düşman olur. Bu aşırılık,

rın [1], Büchner'lerin [2], Karl Vogt'ların [3], Ernst Heackel'lerin [4] edebî kabiliyetleriyle her tarafa yayılan materyalizm, XVIII yüzyılda Rhein'in beri yanında nasıl idiyse, öte yanında da o hale geldi: olaylar alanına kuvvetle yerleşmiş, tam bir açıklığın ve geniş ve sağlam bir bilginin çifte nüfuzuna sahip birinci sınıf bir entelektüel güç. Siyasî [5] ve dinî radikalizm ile elbirliği etmesi sayesinde kamuoyundan teşvik gören materyalizm, birtakım yeni bilimsel keşiflere ve teorilere dayanıyordu. Yaratma mucizesine karşı Lamarck'ın [6] ve Darwin'in [7] trasformist teorisine; hayvanla insan, madde ile ruh arasında aşılmaz bir uçurum gören inanca karşı, antropoid (insana benziyen) maymunların anatomik incelemesine [8]; *hayat prensibi* [9] hayaletine karşı, kimyasal sentezin ilerlemelerine; düşünceyi açıklamak için ayrı bir kuvvet hipotezine karşı, kuvvetlerin denkliği ve şekil değiştirmesi teorisi [10] ile elektrik alanındaki keşiflere [11]; tabiatüstü bir kuvvetin keyfî müdahale-

---

yüzyılın ortalarına doğru çok büyük olan ve Schopenhauer'in ve Nietzsche'ninki ile boy ölçüşen nüfuzunun azalmasına yol açmıştır.

(1) 1822-1894. — *Der Kreislauf d. Lebens,* Mainz, 1852. Birçok basımlar ve çevriler. — *Unité de la vie,* Giessen, 1864.

(2) 1824-1898. — *Kuvvet ve madde,* Frankfurt, 1855. Birçok basımlar ve çeviriler. — *Natur und Geist,* ay, yer, 1857. — *Sechs Vorles, ub. d. Darwinsche Theorie usw.,* 1868; vb.

(3) 1817-1895. — *Physiol, Briefen,* Stuttgart, 1845-47. — *Köhlerglaube und Wissenschaft,* Giessen, 1854. — *Vorles, en ü. d. Menschen, vs., ay. y.,* 1863.

(4) 1834'te doğdu. Jena'da prof. — *Generelle Morphologie,* Berlin, 1866 ve d. *Natürliche Schöpfungsgesch., ay. y.* 1868, vb.

(5) İstisna olarak, siyasette sarsılmaz muhafazakâr olan Strauss'u zikretmeliyiz.

(6) Lamarck, *Philosophie zoologique,* Paris, 1809.

(7) *On the origin of species by means of natural selection,* 1859. fr. çev. Mme. Clémence Royer tarafından.

(8) Huxley, *Man's Place in Nature,* 1864, fr. çev. E. Dally, 1868. — C. Vogt, *Leçons sur l'homme et sa place dans la création et dans l'histoire de la terre,* çev. Moulinié, 1865. — E. Hæckel, sözü geçen eserler. — Oskar Schmidt, *La descendance de l'homme et le darwinisme.* — L. Noiré *D. monist. Gedanke,* 1875. ve *Aphorismen zur monist. Ph.,* 1877.

(9) Virchow, *Le vitalisme ancien et moderne (Archives anatomiques et physiologiques,* IX. 1-2).

(10) Sir Humphry Davy. — Faraday. — Robert Mayer, *Traité de la chaleur,* 1842. — Helmholtz, *Mémoire sur la conservation de la force, précédé d'un Exposé élémentaire de la transformation des forces naturelles,* çev. L. Pérard. — Hirn, *Esquisse de la théorie mécanique de la chaleur,* 1864. — John Tyndall, *La chaleur considérée comme un mode de mouvement,* çev. abbé Moigno tarafından, 1864. — Aynı yazar, *La matière et la force,* çev. Moigno, 1867. — Combes, *Exposition de la théorie mécanique de la chaleur.* — Dupuy, *Transformation des forces.* — Grove, *Corrélation des forces physiques,* ingilizce 3. bas. çev. abbé Moigno tarafından, 1868.

(11) Du Bois-Reymond, *Recherehes sur l'électricité animale,* çev. Moulinié tarafından, Paris, 1868.

lerine inanışın arkasında gizlenen kıyametler (cataclysmes) teorisine [1] karşı, yavaş evrimi ve hissolunmaz şekil değiştirmeleri ileri süren jeolojik teoriye [2]; nihayet, ruh ve bedenin spiritüalist ayrımına karşı, beyinle düşünce arasındaki ilişkiyi şüphe edilmeyecek bir hale koyan pek çok ve kesin deneylere başvuruyordu.

Bütün bu yenilikler içinde, materyalizmin en çabuk özümsediği ve onu en çok tamamlıyanı, Darwin'e kadar cevapsız kalan şu esaslı soruya cevap veren Darwin teorisi olmuştur: Organlarımızın yapılışında ve düzenlenişinde kendini gösteren gayelilik, yaratıcı zeki bir nedenin müdahalesi olmadan, bilinçsiz güçlerin tamamıyle mekanik etkisiyle nasıl meydana gelebildi? yahut: gayeliliği, gayesel nedenler olmadan nasıl açıklayabiliriz [3]? Darwincilik, materyalizme, teist spiritüalizmin en önemli itirazına karşı kesin bir cevap hazırlamakla, onun zorunlu müttefiki haline geldi ve bu ittifakın samimîliği o derecededir ki, darwincilik ve materyalizm aynı anlama gelen kelimeler sayılmaktadır [4].

XVIII. yüzyıldan itibaren iki sistem karşı karşıya bulunuyor [5], türlerin sözde değişmezliğine (immutabilité) dayanan birincisine göre, her hayvan ve bitki türü, bütün diğer cinslerden ayrı olarak yaratılmıştır (Linne'nin ve Cuvier'nin *yaratıcılık teorisi - créationisme);* prensiplerini Diderot'nun ve Robinet'nin dile getirdikleri ikincisine göre, türler, bu kelime ile gösterilen şeyin daha belirgin ve daha sabit çeşitlerinden başka bir şey değillerdir ve doğuş yoluyle, birbirlerinden *gelirler (transformizm* ya da *evrimcilik).* Türlerin değişmediklerini söyliyen *dogma*'ya karşı, transformizm onların değiştikleri *olgusunu* ileri sürüyor. Doğuran varlıkla, onun ürünü arasında daima benzerlik olup, hiçbir vakit aynılık yoktur. Yani, biri ile diğeri arasında farklar vardır. Fazla olarak —ve bu önemlidir—, bu farklar veraset yolu ile geçebilirler. Fakat bu sürekli değişme ve bunun sonucu olarak türlerin gittikçe artan şekil değiştirmesi, nasıl oluyor ve sebepleri nedir? Nasıl ve hangi nedenlerle aynı bir ata, kaplanla ceylânı, fare ile fili meydana getirebilmiştir? Lamarck ve Geoffroy Saint-Hilaire'e göre, çevrenin organizma üzerin-

---

(1) Georges Cuvier, *Discours sur les révolutions de la surface du globe (Recherches sur les ossements fossiles*'ine Giriş).

(2) Lyell, *Principes de géologie,* çev. Mad. Tullia Meulien tarafından.

(3) Hæckel, *Natürliche Schöpfungsgesch.,* 4. bas., s. 284.

(4) Darwin'i metaryalist yapan, şüphesiz, *evrim* doktrini değildir. —çünkü idealizm de kendine göre bunu kabul ediyor, — *evrimi yalnızca mekanik olarak açıklamasıdır.* Öte yandan, ona göre, sistemi, organize maddenin ilk nedeni olan Tanrıya inanmaya engel değildir.

(5) Bak. §60.

deki etkisi ve bu organizmanın içinde bulunduğu hayat şartlarına gittikçe daha iyi uyması sonucunda olmuştur. Bazı haller için yeter olan, ama çoğu halleri henüz açıklamasız bırakan bu açıklamayı, Yeniçağ natüralistlerinin en ünlüsü olan Charles Darwin (1809-1882), bir anıt olan kitabı: *On the origines of species by means of natural selection* (1859) ile tamamladı.

Organize varlıklarda şekil değiştirmenin ve tür tiplerinin farklılaşmasının yapıcı nedeni, Darwin'e göre onların arasında tabiî olarak meydana gelen *rekabet*'tir, *hayat kavgası*'dır *(struggle for life)*. Öyle bir rekabet ki, bunun sonucunda, çiçek ve hayvan yetiştiricilerin çeşitler elde etmek için başvurdukları yapay ayıklamaya her noktada benziyen bir *ayıklama (sélection)* meydana gelir. Örneğin, güvercin yetiştirici ne yapar (1)? Güvercinlerinden birinin kuyruğunda, diğerinden bir tüy daha fazla olduğunu görür; aynı özelliği gösteren bir dişi bulmaya çalışır ve bu çiftten, kuyruğunda ecdadından iki, üç, dört tüy daha fazla bulunan yavrular elde eder, bu uzun kuyruklu güvercindir (le pigeon-paon); o, buna benziyen bir yöntemle, kalın boyunlu güvercin (le pigeon-gorge), kıravatlı güvercin (le pigeon-cravate), kırlangıç güvercin (le pigeon-hirondelle), «carme» güvercini (le pipeon carme) ve diğer çeşitleri elde eder. At, köpek, boynuzlu hayvan ve çiçek yetiştiriciler de aynı yolu izlerler, çiftleri yahut tohumları bazı verilere göre birleştirerek, bu *artistler*, çeşitleri sonsuz çoğaltmayı başarırlar. Bunu zekânın bir hilesiyle ve istiyerek yaparlar; tabiat ise, aynı sonucu (çeşitlerin farklılaşması) hile ile ve herhangi bir niyetle değil, hayat rekabeti yahut kavgası ile elde eder. Gerçekten bu kavga, varlıklar arasında bir ayırma, bir çeşit seçme (*selectio*) yapar: bazıları, yani en güçlüler ya da en becerikliler veya herhangi bir nedenle mahvolmaktan kurtulmaya en elverişli olanlar, çoğalmayı başarırlar, diğerleri ölürler; bunlar tabiatın *mahkûm ettikleri*, ötekiler *seçtikleri*'dir, rekabetin —yalnız her türlü sosyal ilerlemenin prensibi olmakla kalmayıp, aynı zamanda tabiatta her gelişmenin ilk nedeni olan rekabetin— *selecti*'leridir. Darwin'i yorumlayan Strauss diyor ki (2), henüz boynuzları olmadığı bir devirde, bir öküz sürüsü düşünelim. Bu sürüye yırtıcı hayvanlar hücum ediyor. Besbelli ki, bu saldırıdan doğan hayat kavgasında, alınları en güçlü olanlar ötekilerden daha fazla kendilerini kurtarmak imkânına sahip olacaklardır; ve gene besbellidir ki, eğer saldırıya uğrayan sürüde, alnında bir boynuz başlangıcı bulunan bir birey varsa, bu, öteki sürü bireylerinden daha fazla kurtulma imkânına sahip olacaktır. Sürü, büyük bir kısmıyle mahvolacak, ama o, bundan kurtulacaktır. Bu birey, yavru yetiştirmeyi başaracak ve (burada

(1) *De l'origine des espèces*, çev. Royer, 3. bas., s. 29 ve d.
(2) *Der alte u. der neue Glaube*, 2. bas., s. 190 ve d.

önemli olan nokta budur) kendisine yaşamak ve çoğalabilmek imkânını veren özelliği alnındaki ilkel savunma aracını kendinden sonra gelenlere geçirecektir. Yavruları bu özelliğe az ya da çok sahip olacaklardır. Buna ne kadar çok sahip olurlarsa, tekrar karşılaşacakları bir savaşta galip gelmek ve koruyucu organı gelecek kuşaklara geçirmek imkânını da o kadar çok elde edeceklerdir. Ve böylece, ilk taşıyanda, tabiatın ancak bir oyunu olan ve rekabet olmasa idi, öküz türünde iz bırakmadan onunla birlikte kaybolacak olan bu organ, gelişerek ve kuşaktan kuşağa mükemmelleşerek gider; önce sadece bireysel olan bir karakter, daima yeniden doğan bu kavga ve durmadan yenilenen bu ayıklanmanın sonuçları sayesinde, cinse ait bir karakter olur.

Yukarıda sözü geçen örnekte, ayıklanmayı belirleyen, pozitif bir üstünlüktür, bir fazlalıktır; ama bir eksikliğin de aynı sonucu meydana getirebileceği; bir kusurun, bir üstünlük ve bir ayıklanma nedeni olabileceği haller de vardır. Haeckel'le (1) beraber, Okyanus ortasındaki bir adada, kanatlı bir böcek sürüsünün havada yükseldiğini ve bir boraya yakalanarak, açık denize sürüklendiğini ve orada mahvolduğunu düşünelim; ayrıca, bu böceklerden birinin kanadı olmadığını kabul edelim; o, havanın derinliklerinde sürüyü izleyemiyecek, ama işte bu kusur dolayısıyle ölmekten kurtulacak ve kanatlı hemcinslerinden sonra yaşıyarak kusurunu, yavrularından birine veya bir başkasına geçirecektir. Böylece, söz konusu yavru, aynı üstünlüğü («seçilmiş» olma üstünlüğünü) elde etmiş olacak ve aynı işlem, kanatların, ayıklana ayıklana, türde jenerik karakter olarak tamamıyle kaybolmasına kadar devam edecektir. Bu durumda, tabiî ayıklanma ile meydana gelen süreç, gerçekte şüphesiz bir gerilemedir, çünkü burada bir bozulma, gittikçe artan bir zayıflama vardır; ama tabiatta evrim, ilerleme olduğu kadar, gerilemedir de.

Hayat rekabetinden çıkan ayıklanma, organizmalarda gayesel özellik olarak ne varsa hepsini açıklamaya yeter. Bu, duyu organlarının, gözün, kulağın, sanat bakımından o kadar hayranlık uyandıran ve bundan dolayı gayeci ve yaratışçı doktrinlere daima en değerli kanıtı vermiş olan meydana geliş tarzlarına kadar her şeyi açıklar. Hayvanlar âleminin evriminde meydana gelen ilk göz, öküz türünün evrimindeki ilk boynuz gibi, basit bir başlangıçtan ibaretti ve balığın yüzgeci ve kuşun kanadı, insanın kolundan ne kadar uzaksa, o da şimdiki yüksek türlerin gözünden o kadar uzaktı; ama daha o zaman bile ışığı kırmakla ve, ne kadar zayıf olursa olsun, bir ışık duyumu meydana getirmekle, ona sahip olan birey için hayat kavgasında büyük bir üstünlük sağlıyor; ve çevresindeki kör hemcinsleri, bu bireyi, görme or-

(1) Sözü geçen eser, s. 256 ve d.

ganını muhafaza etmek ve gelecek kuşaklara —belki daha belirgin bir şekilde— geçirmek üzere yalnız bırakarak zorunlu bir biçimde yok olup giderken, onu «tabiatın seçtiği varlık» haline getiriyordu. Aynı nedenler, etki etmekten ve kuşaktan kuşağa sonuçlarını biriktirmekten geri durmadıkları için, yükselen binlerce yüzyıllık bir evrimden sonra, göz, en mükemmel sanata ve zekânın en ince hesaplarına meydan okuyacak bir şekilde, nihayet şimdiki mükemmelliğine varıyor; ve bu, zeki bir müdahelenin sonucunda değil, fakat *eşyanın kendi iç zorunluluğu* sayesinde oluyor (1).

Dediğimiz gibi, gayeselliğin bu mekanik açıklaması nedeniyledir ki, —bu açıklama, Darwin'de, yaratış fikrine engel değildir,— çağdaş materyalizm, ilk hamlede ve büyük bir coşkuyle tabiî ayıklanma teorisini benimsedi. «Tanrının hikmeti»ne veya «anamız tabiatın iyiliği»ne atfedilen şey, Darwin teorisinde, varlıklar arasındaki tabiî rekabetin ve bunun meydana getirdiği ayıklanmanın eseri gibi görünüyor. Sıcak iklimlerde tüysüz yaşıyan hayvanlar, kuzey bölgelerinde sıcak kürklerle donanmış iseler, çölde yaşıyanlar çoğunlukla yaşadıkları çevrenin rengine benziyen ve onları düşmanlarının gözünden gizliyerek koruyan bir deriye sahipseler; nihayet, her canlı varlığın hayatı belli bir derecede «sağlanmış» bulunuyorsa, burada ne bir acıma amacı, ne tabiatüstü ve tanrısal bir kayırma vardır. Kuzey hayvanlarının kürkleri olması, üşümesinler *diye* değildir; onlar kürklerle örtülmüş bulundukları *için* soğuktan etkilenmezler ve tabiî bir rastlantının kendilerini daha kalın bir deri ile örttüğü ataları, bu nedenle hayat kavgasında bundan yoksun olan hemcinslerinden daha iyi dayandıkları ve bu tabiî ayıklanma sayesinde, diğerleri mahvolduğu ve türleri kaybolduğu halde, çoğalabildikleri ve aynı zamanda koruyucu özelliklerini geçirebildikleri *için* kürke sahiptirler. Çöl hayvanları ve görünüşte gayesel nedenden gelen herhangi bir üstünlükten yararlanan bütün hayvanlar ve bitkiler için de durum aynıdır (2).

Ayıklanma prensibi yalnız anatomi ve fizyolojiye değil, fakat hayvan psikolojisine de uygulanabilir. Daha bizzat Hartmann'ın ancak bir *deus ex machina* (Bilinçdışı) vasıtasıyle açıklanabileceğini sandığı örümceklerin, karıncaların, arıların, kunduzların, kuşların içgüdüleri, Darwin'e göre, hayat kavgası ve tabiî ayıklanma sonucunda ikinci tabiat haline gelen kalıtsal (irsî) alışkanlıklardan başka bir şey değildir. Bugünün kuşaklarında *doğuştan* olan, onların ilk atalarında böyle değildi ve bazı türlerin içgüdülerinde görülen hayranlık uyandırıcı sanat, binlerce yüzyıllık bir evrimin ve bu sanatkâr hayvanların ilk başlangıcına kadar çıkan aşamalı bir mükemmelleşmenin son sözünden başka bir şey değildir. Zihin alışkanlıklarımızın da başlangıcı

(1) *De l'origine des espèces* s. 229. ve d.
(2) Hæckel, sözü geçen eser, XI. ders.

aynıdır. Spiritüalizmin doğuştan saydığı ve Kant'a göre zekâmızın yapılışına bağlı bulunan fikirler, şüphesiz *şimdiki* entelektüel bünyemizin bir bölümünü oluştururlar, ama atalarımızda doğuştan değildiler. Onlar bu fikirleri deneyle kazandılar; ve bunları bize zihin alışkanlıkları veya yetenekler şeklinde geçirerek, sonunda onlara doğuştan niteliği kazandıran, ayıklanmanın da yardım ettiği soyaçekimdir.

Transformizmin ve ayıklanma prensibinin önüne geçilmez bir sonucu da, insanın maymundan geldiğidir. Darwin bunu ikinci önemli eserinde ileri sürüyor (1). İnsan, bütün diğerlerinden daha kabiliyetli bir maymun türünden gelmektedir. Bu iddiayı kabul etmemize engel olan sahte utanma, maymunun, kendisine bir ebleh, bir aptal, bir insan karikatürü halini veren komik tavırlara sahip olmasıdır. Eğer arslandan yahut gül ağacından geldiğimiz söylense idi, bu utanmayı asla duymayacaktık. Bunu —şaşılacak şey—, türümüzü bir toprak külçesinden çıkaran Kutsal Kitap'ın hikâyesi karşısında bile duymuyoruz: bir toprak külçesini organize bir varlıktan ve maymundaki kadar yüksek bir organizmadan ayıran büyük mesafe göz önüne getirilirse, bu daha utanılacak bir başlangıçtır. İtiraz olarak bir Caesar'ın, bir Kant'ın, bir Goethe'nin bir hayvandan gelemiyecekleri, onlarla maymun arasında aşılmaz bir mesafe bulunduğu söylenir. Ama, bir yandan, eğer maymun-insan'la Caesar arasındaki ara halkalar (Papu, Yeni Zelandalı, Kafrialı, vb.), öbür yandan da maymun-insan'dan Caesar'a ve Goethe'ye kadar uzanan evrimi meydana getirmek için tabiata, yani rekabete ve ayıklanma'ya gerekmiş olan şaşılacak kadar uzun zaman aralığı hesaba katılırsa, bu itiraz ortadan kalkar. Gerçekten de, Kutsal Kitap'ın, âlemin yaşı olarak söylediği altı bin yıl buna yetmezdi. Ama, bu yüzyılın paleontoloji keşifleri (göl yapıları, yontulmuş taşlar, mağara adamı, Danimarka sahillerinin kjoekkenmoedding'leri [taş devrinde yaşamış insanlara ait mutfak ve mutfak eşyası kalıntıları], vb.), itiraz götürmez bir şekilde insan türünün çok daha eski olduğunu ve o kadar eski olan Mısır uygarlığının bile *nispeten* yeni olduğunu göstermektedir (2). Sonsuz küçük adımlar ve sonsuz uzun devirler, işte diyor Strauss (3), eskiden yalnız mucizenin yaklaşabildiği kapıları açan iki maymuncuk bunlardır. Ne demek! hıristiyanlık Tanrının insan şekline girdiğini söylemiyor mu? Hıristiyan olmıyan dinler de bunu imkânsız saymıyorlar; eski Mısır'ın brahmanizmin ve buddizmin kabul ettikleri metampsikoz bunun kanıtıdır. Aslında, insanla hayvan arasında bir uçurum yoktur. Hayvanın ne duyarlığı, ne belle-

(1) *The descent of man*, Londra, 1871.
(2) Sözü geçen eser, s. 202.
(3) *Aynı eser.*

ği, ne zekâsı olmadığı söylenemez. Bunu kanıtlayan olgular ciltler doldurur. Ahlâkî duygu da ona yabancı değildir ve Strauss ilâve ediyor (1), bunu köpekte meydana getiren sopa ise, birçok insanda da aynı hal olmuyor mu? Hayvan analık sevgisini, bağlılığı, fedakârlığı bilir. Her şeyde, onunla bizim aramızda ancak bir derece farkı vardır; onun «ruhunun» bizimkine oranı, tomurcuğun çiçeğe ve meyvaya oranı gibidir.

XVIII. yüzyılın doktrinlerine esaslı yeni hiçbir şey eklemeyen çağdaş materyalist düşüncenin bu gelişmeleri üzerinde ısrar etmiyeceğiz. Onun ayırdedici yanı, âlemi mekanik olarak açıklaması ve gayesel nedenleri mutlak olarak inkâr etmesi değildir, —bu noktada, bütün başkalarında olduğu gibi, materyalist prensipler Demokritos'tan beri hiç değişmemiştir,— sadece, taraftarlarına göre, gayesel nedencilerin, daima yeniden ileri sürülen ve hiçbir vakit çürütülememiş olan şu itirazına, Darwin sayesinde kesin bir cevap bulmuş olmasıdır: Bir gayeye uyan her eser, bir işçinin, bir zekânın bir niyetin bulunmasını gerektirir; bütün yapılanların en hayrete değer olanı, karanlık odaların en mükemmeli göz, işçiye nasıl olur da ihtiyaç göstermez!

Üstelik, çağdaş materyalizm, yalnız XVIII. yüzyıl materyalizmi ve Yunan materyalizmi ile değil, aynı zamanda idealizmin ve spinozist panteizmin esaslı doktrinleriyle de aynı fikirde bulunuyor: dinlerin Tanrısı yerine konulan Evren veya Bir-Bütün, varlıkların aynı cevherden olmaları, mutlak determinizm; ve bu fikir uygunluğuna işaret etmek içindir ki, günümüzde, cermen materyalizmi, *monizm* adını benimsemiş bulunmaktadır.

Materyalist monizm ile Fichte'lerin, Schelling'lerin ve Hegel'lerin idealist monizmi arasındaki fark, birincisinin kesin olarak her türlü gayeselliği inkâr etmesi, oysa Kant'ın *Hüküm melekesinin eleştirisi* adlı eserinden esinlenen sonrakilerin, aşkın bir yaratanın niyetlerini değilse bile, *içkin* bir gayeselliği tabiatta kabul etmiş olmalarıdır. Hegel'in İde'si (fikir) tabiatın aynı zamanda hem fizik, hem de lojik bir evrimle gerçekleşen en yüksek gayesidir; o, bilinçsiz olmak bakımından fizik, rastlantıyı imkânsız kılmak bakımından lojiktir. O, böylece, gerçekte, Schelling'in ve özellikle Schopenhauer'in *İrade* dedikleri şeyle aynı olur (2).

İmdi, materyalizmin o kadar büyük bir güvenle dayandığı Darwin prensibinin, içkin gayesellik hipotezini uzaklaştırmak şöyle dursun, onu daha da güçlendirecek nitelikte olup olmadığı sorulabilir. Hayat kavgası da Schopenhauer'in *yaşamak isteği*'ni, *irade*'yi veya *çaba*'yı, yani —Leibniz'in de-

(1) *Aynı eser*, s. 207.

(2) Krş. Hegel, *Mantık*, II. s. 271: Fikir (İde), esasında itici güçtür (Trieb). Hegel'in bu sözleri, Alfred Fouillée'nin felsefesinin programı olacaktır.

rin anlamlı sözüne göre— *cevherin onsuz olamıyacağı şey*'i gerektirmez mi [1]? Şu halde o, daha önce bulunan, daha yüksek ve maddî olmayan bir neden gerektirmez mi? Yaşamak *için* mücadele formülü: yaşamak *gayesiyle* mücadele'den başka ne anlama gelebilir? Bu ise bizi tamamıyle teleolojiye götürür. Esasen Darwin terminolojisinin tamamıyle gayecilikten alınmış olduğu inkâr edilemez; *ayıklama, seçme, ayırma* deyimleri, açıkça tabiata entelektüel bir unsur sokmuş oluyorlar. Bunlar, deniyor, istiaredir, bu mecazî bir dildir. Çok iyi. Ama bunların önüne geçmenin imkânsızlığı bile, işte tabiatı sırf mekanizm ile açıklamanın imkânsızlığını kanıtlamaz mı?

§ 70 — Pozitivizm ve Yeni-eleştiricilik (Neo-kritisizm)

Bütün materyalistler —bunu eklemek gerekir— aynı derecede kesin ve dogmatik değillerdir. Bizzat *Kuvvet ve madde* yazarını ılımlı olmakla suçlayan bir Feuerbach, bir Vogt, bir Löwenthal [2] karşısında, başka her felsefeden fazla materyalizme sempati duyan, ama inanç veya taktik gereği olarak, Locke'un, Hume'un ve Kant'ın eleştirisi tarafından spekülasyona gösterilen sınırlar arasında kalan, ahlâkçı ve fizikçi, tarihçi ve fizyolojist pek çok düşünür vardır. Fransa'da, sistematik olarak metafiziğe düşman ve onun yerine *bilimi* koymaya karar vermiş olan bu parti, *pozitivist* okul olarak Comte'un adı etrafında toplanıyor.

Auguste Comte, Montpellier'de 1798'de doğdu. Restorasyon yönetimi altında XVIII. yüzyıl geleneklerinin devam ettiği Polytechnique okulunda öğrenci, sonra müzakereci ve mümeyyiz oldu; *Cours de philosophie positive* adlı eseriyle XIX. yüzyılın orijinal düşünürleri arasına girdi [3]. Fran-

(1) Bizzat Hæckel şu sözleri söylüyor: «Son tahlilde, kavgayı ve onun farklı şekillerini belirleyen *(bedingen, conditionnent)* etkenler, kendi kendini koruma etkenlerinden *(Selbsterhaltung)* başka bir şey değildir». Bak. *Natürliche Schöpfungsgesch.*, 233. Bu artık materyalizm değil, saf volontarizm'dir (iradecilik).

(2) Dr. Ed. Löwenthal, *System und Geschichte des Naturalismus*, 5. bas., Leipzig, 1868.

(3) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 6. c., Paris, 1839-42; 2. basım, Littré'nin bir Önsöz'ü ile, Paris, 1864. — Comte'un felsefesi hakkında, bak. Littré'nin ve J. Stuart Mill'in aşağıda sözü geçen eserleri ve Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, 1900.

sa'da Emile Littré (1), İngiltere'de John Stuart Mill (2), taraftarlarının en ileri gelenlerindendir. Kendisi Paris'te, 1857'de öldü.

Pozitivizm sadece bir inkârdan ibaret değildir, —böyle olsa idi, bir okul kuramazdı—, fakat esas doktrini, düşüncenin tarihi hakkındaki teorisi, Hegel'in ruh felsefesinin realist karşılığı denebilecek olan bir sistemdir.

Comte'a göre, insan zihninin birbiri ardından geçtiği üç düşünce veya felsefe yapma hali vardır: ilkel ve çocukça olan *teolojik* hal, *metafizik* hal ve *pozitif* hal.

Teolojik yahut antropomorfik bakımdan, kozmik fenomenler değişmez kanunlar tarafından değil, fakat bizimkine benziyen iradeler tarafından yönetilmektedir. Düşüncenin bu ilk şeklinin üç derecesi vardır, önce bizzat objeler ruh sahibi, canlı, zeki olarak düşünülür (fetişizm). Bundan sonra gelen derecede, herbiri belli bir grup objeyi yahut olayı yöneten görünmez varlıklar düşünülür (politeizm). Nihayet, daha yüksek bir derecede, bütün bu özel tanrılar, âlemi yarattıktan sonra, onu gerek doğrudan doğruya, gerek ikinci sıradan tabiatüstü kuvvetler aracılığıyle yöneten bir tek Tanrı fikrinde erirler (monoteizm).

Metafizik düşünce, fenomenleri, artık bilinçli iradelerle değil, fakat gerçek varlıklar gibi düşünülen soyutlamalarla açıklar. Âlemi yöneten artık antropomorf (insana benziyen) bir Tanrı değildir; bu bir güç, bir kudret, bir prensiptir. Tabiata doldurulan tanrılardan vazgeçiliyor, fakat onların yerine *ruhlar,* gizli *özler* konuluyor. Kişisel olmamakla birlikte, bir tür zeki varlık haline getirilen tabiatın *eğilimleri*'yle olaylar açıklanmak isteniyor. Ona mükemmellik *eğilimi,* boşluktan *nefret,* iyi edici *hassalar,* gizli nitelikler

---

(1) 1801-1881. — *Analyse raisonnée du cours de philosophie positive de M. A. Comte,* Paris, 1845. — *Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés,* 1849. — *Conservation, révolution et positivisme,* 1852. — *Paroles de philosophie positive,* 1859. — *Auguste Comte et la philosophie positive,* 1863; 2. bas., 1864. — *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine,* 1876. — *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine,* 1876. — Bundan başka, Littré, *Revue positive*'i kurmuştur (1867-83). Esasen Littré'nin şöhretinin en esaslı nedeni, *Dictionnaire de la langue française*'dir.

(2) J. Stuart Mill ve Littré zaten, siyasî doktrinleri Saint-Simon'dan gelen Auguste Comte'un sosyalist ütopyalarına her türlü katılımı reddediyorlar. — Bu tam anlamıyla pozitivistlere, pozitif eğilimi liyakatle temsil eden iki dâhi matematikçiyi ilâve etmek gerekir: *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture* adlı eseriyle Comte'un sistemini müjdeliyen Sophie Germain ve sonuçları Comte'unkilere oldukça benziyen bir *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractéres de la critique philosophique*'in (1851) ve bir *Traité de l'enchaînement des idés fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*'ın (1861) yazarı Cournot.

yükleniliyor. Metafizik görüşün hatâsı, soyutlamaları gerçek şeyler diye kabul etmesidir.

İçinde az çok teolojik zihniyetin sızıntısını taşıyan metafiziğin eğemenliği, Ortaçağın sonuna kadar devam etti; bu çağda, kelime soyutlamalarından kurtulmak için Yeniçağ düşüncesinin ilk kavgası olan nominalistlerle realistler arasındaki savaş pozitif devri açıyor (Descartes, Bacon, Hobbes, Galilei, Gassendi, Newton). Bu devirden başlıyarak, araştırmalardaki ilerleme daha çok sayıda değişmez kanunları meydana çıkardığı ölçüde, olayların pozitif açıklaması, adım adım, teolojik ve metafizik açıklamanın yerine geçiyor.

Genellikle felsefe gibi, her özel bilim de, bu birbirini izleyen üç halden geçer: teolojik hal, metafizik hal, pozitif hal. İmdi, insan bilgisinin farklı dalları, eşit olmayan bir şekilde gelişmişler ve bir aşamadan ötekine geçişi aynı zamanda yapmamışlardır. Onların birbirlerine bağlı oldukları mantıkî sıra, metafizik aşamaya ve pozitif aşamaya giriş sıralarını da gösterir. Böylece, Comte, özel bilimlerin, düşüncenin bir aşamasından sonraki aşamasına geçiş sırasını araştırırken, dikkate değer bir *bilimler sınıflaması*'na varıyor.

Comte, farklı bilimleri gözden geçirirken, onların: tabiî olarak, genellik azaldığı ölçüde karmaşıklığın arttığı bir sıra içinde yer aldıklarını görüyor: o şekilde ki, *her bilim özel olarak kendine ait hakikatlerin de eklenmesi şartıyle, kendinden önce gelen bütün bilimlerin hakikatlerine bağımlı durumdadır.*

Sayı bilimi (*aritmetik ve cebir*), en basit ve aynı zamanda en genel olaylarla uğraşır: onun ifade ettiği hakikatlar her şey için doğrudur ve yalnız kendi kendilerine bağımlıdır; o, her bilimden bağımsız olarak incelenebilir; şu halde bu, esas bilim, âdeta ilk felsefedir. Bundan sonra, sayı kanunlarına dayanan ve aritmetik müstesna, önceden herhangi bir bilimsel bilgiye ihtiyaç olmadan incelenebilen *geometri* gelir. Mekaniğin hakikatları gerçekte olduklarından başka olsalar bile, cebirin ve geometrinin hakikatları gene doğru olacaklardır. Şu halde aritmetik, cebir, geometri hiçbir suretle mekaniğe bağımlı değillerdir. Oysa, o, esasında sayı ve mekân bilimine bağlıdır. Sayı bilimi (aritmetik ve cebir) geometri ve rasyonel mekanik, beraberce, evrensel bilim ve her tabiî felsefenin biricik temeli olan matematiği oluştururlar (1).

Matematiğe, *astronomi* doğrudan doğruya bağlıdır, çünkü bunun hakikatları aritmetiğin, geometrinin ve mekaniğin hakikatlarına tâbidir. Astronomi, bu bilimleri hiçbir biçimde etkileyemez, ama onlara yeni bir olaylar grubunu katar: çekim olayları (2).

---

(1) *Cours de philosophie positive*, c. I. — Krş. Pythagoras, Platon, Descartes.

(2) Sözü geçen eser, c. II.

Astronomi'den sonra *fizik* gelir. Fizik, yalnız matematiğe değil, aynı zamanda astronomiye de bağlıdır, çünkü yeryüzü fenomenleri, dünyanın ve gök cisimlerinin hareketlerinin etkisi altındadır. Fizik, astronomi ile kendisi arasında geçit hizmetini gören *baroloji* yahut ağırlık teorisini, *termoloji* yahut ısı teorisini, fizikle bilgilerimiz sırasında onu hemen izleyen bilim —*kimya*— arasında birleştirici çizgi olan *akustik, optik* ve *elektroloji*'yi içerir.

Kimya, fiziğin ve özellikle tamamen bağımlı olduğu termoloji ve elektrolojinin kanunlarına kendi kanunlarını ilâve eder (1).

Biyoloji (fizyoloji), önceki bilimlerin kanunlarını kendine özgü olan bir kanun grubu ile çoğaltır.

Nihayet merdivenin en yukarısında, bütün önceki bilimlere yeni veriler katmakla beraber, onlara bağımlı olan *sosyal fizik* yahut *sosyoloji* (2) yer alır; gerçekten de, organik ve hayvansal hayat kanunları, inorganik tabiatın kanunlarıyle birlikte, gerek hayata doğrudan doğruya etki ederek, gerek toplumun içinde geliştiği fizik şartları belirleyerek, insan toplumunu etkilerler.

Comte'un *soyut* dediği bilimlere, onlara karşılık olan *somut* bilimler bağlıdır: soyut bilimler olan fizik ve kimyaya, somut bilim olan mineraloji; soyut bilim olan fizyolojiye, somut bilim olan zooloji ve botanik. Sonrakiler, mevcut olan varlıklara ve objelere; öncekiler, olayların genel kanunlarına aittirler. Somut bilimler zorunlu olarak soyut bilimlerden daha yavaş ilerlerler, çünkü onlara bağımlıdırlar. Bunun için, henüz ancak deskriptif (tasvirî) bir halde bulunmaktadırlar.

Soyut bilimlere gelince (matematik, astronomi, fizik, kimya, biyoloji, sosyoloji), bunlar basit oldukları ölçüde, teolojik halden metafizik aşamaya ve pozitif aşamaya geçerler. Gerçekten, bir bilim ne kadar karmaşık olursa, özel olarak bireyler için olduğu gibi, genel olarak insan zihni için de o kadar fazla yenilecek güçlükler gösterir. Bu nedenle, bilimlerin en basiti olan matematik, binlerce yıldan beri hemen tamamıyle pozitif bir haldedir. Aslında o, hiçbir vakit teolojik olmamıştı, şu anlamda ki, hiçbir zaman üç kere üçün on etmesi veya bir üçgenin üç açısının iki dikaçıdan fazla olmasını sağlamak için Tanrıya yalvaracak sağduygu sahibi bir kimse çıkmamıştır. Bu alanda herhangi bir özgürlüğün işe karışmasına imkân olmadığı daha başlangıçta anlaşılmıştı.

Astronomi için durum böyle olmadı. Onun, teolojik aşaması oldu. Bu aşamada, yıldızlar ya tanrısal varlıklar olarak görülmekte, ya da —insanların politeist veya monoteist olmalarına göre— bir ya da birden çok tanrısal

(1) *Aynı eser.*, c. III.
(2) *Aynı eser.*, c. IV-V.

varlık tarafından hareket ettirildikleri sanılmaktaydı (Yûşâ'nın mucizesi bu aşamaya aittir). Onun metafizik aşaması da oldu. Bu aşamada, gök cisimlerinin düzgün hareketi onların *mükemmelliğe olan eğilimleri* ile açıklanıyordu. Aristoteles astronomide henüz hemen hemen teolojicidir; Copernicus ve Kepler bile henüz metafizikçidirler ve bu bilimin pozitif aşamaya girmesi, ancak Newton'la olmuştur. Bugün pozitif astronomi halkın vicdanına kadar girmiştir; o derecede ki, henüz Tanrıdan yağmur ve iyi hava istendiği halde, güneşin görünür hareketini durdurması, ya da gök cisimlerinin yörüngelerini değiştirmesi için artık ona dua edilmiyor. Meteorolojide insanlar henüz teolojici durumdadırlar, çünkü bu alanda fenomenlerin düzeni daha az belirgindir ve onların görünür düzensizliği, hakikî kanunlara ait bilgisizliğimizle birleşince, onların özgür bir irade tarafından yönetildiklerini sanan önyargı güç kazanıyor. Astronomide artık bu şekilde düşünülmüyor.

Gök cisimlerinin biliminden daha çok uzun bir süre, fizik ve kimya, teolojik-metafizik bilimler olarak kalmışlardır. Bu aşamada gizli nitelikler, nefretler, sempatiler ve gerçeklik atfedilmiş daha başka soyutlamalar eğemen olmuştur. Kimya, XVIII. yüzyıla kadar *alşimi (simya)* olduktan sonra, ancak Lavoisier ile pozitif hale gelmiştir. Fizyoloji, pozitif dönemin eşiğine varmak için daha fazla zaman harcamıştır. Daha dün, o tamamıyle metafiziğe gömülü idi (Stahl'ın animizmi, vitalizm, Schelling, Oken) ve pozitif biyoloji ancak Bichat ile başladı. Nihayet, sosyoloji (manevî ve siyasî bilimler) metafizik aşamayı (metafizisizm) pozitif aşamadan (pozitivizm) ayıran sınırı henüz aşmamıştır. O, birçok düşünürlerde, teolojik görüşten ileri bile geçmemiştir (De Maistre, De Bonald, teolojik okul [1]). Gerçi, insanı mutlak olarak «sanki çizgiler, yüzeyler, cisimler söz konusu imiş gibi» inceleyen Hobbes ve Spinoza, siyasî pozitivizm denemeleri yapmışlardır; ama çabaları hiçbir yanki uyandırmamıştır. XVIII. yüzyıl ve Devrim, pozitif sosyal bilimi hazırlamış, ama onu kuramamıştır; pozitivizm, onu kurmak iddiasındadır.

Siyasî ve sosyal fikirler belli bir kanuna göre birbirlerini izlerler. Bu kanun bilindi mi, tarih bir kaos olmaktan çıkar ve fizik ve astronomi gibi, bir *bilim* haline gelir. Tarihî olaylar, biyolojik olaylardaki zorunluluğun aynı olan bir zorunlulukla birbirlerini izlerler ve birbirlerine bağlanırlar. Eskiden cinayetlerin ve suçların bir yıldan öbür yıla önemli miktarda değişmesi gerektiğine, bu konuda rastlantının ve özgür iradenin başka her konuda olduğundan daha çok işe karıştığına inanılıyordu. Fakat hükûmetlerin yayınla-

(1) Başlıca De Bonald (1754-1840) ve Joseph de Maistre (1753-1821) tarafından temsil edilen *teolojik okul*, bireysel akla «evrensel aklı», insanî felsefeye, vahyedilmiş dogmada ifade edildiği şekilde «tanrısal felsefe»yi, siyasî ve dinî liberalizm teorilerine, zamanımızda *ültramontanizm* denilen teokratik sistemi karşı çıkarır.

dıkları istatistikler bunun aksini kanıtladı. Şu halde, bu esas kavram üzerinde, tarihî olayların, yani sosyal fenomenlerin, bütün diğerleri gibi, belli kanunlara bağlı oldukları ve tabiatüstü müdahalelerin toplumların gelişmesinde hiçbir rolü olmadığı noktasında ısrarla durmak gerekir.

Sosyal ahlâk, pozitif bilim —çünkü pozitif bilimden başka gerçek bilim yoktur— mertebesine yükseldiği vakit, bilimlerin hepsi, yani felsefe, *pozitif* hale gelecektir. Pozitif felsefe artık ayrı bir bilim değildir, insan bilgisinin sentezi, sistemli bir surette düzenlenmesidir. Bilimlerden çıktığından, onun bilimlerden, yani indüksiyon ve dedüksiyonla tamamlanan deneyden başka metodu yoktur. O, zaten kelimenin hakikî anlamıyle bir felsefedir, çünkü konusu, *fenomenlerin tümüdür, evren*'dir. Bu bütün üzerine etki etmek, onun bütün ip uçlarını aynı zamanda elde tutacak şekilde insan bilgisinin tümünü düzenlemek, bilimleri felsefî ve felsefeyi bilimsel bir hale getirmek, birincilere onlarda şimdiye kadar eksik olan birliği vermek, ikinciye son tedbirsizliklerinin kendisine kaybettirdiği itibarı kazandırmak: işte pozitivizmin başarmak istediği iş budur.

Metafiziğin eğemenliği sona ermektedir; ve eğer ciddî düşünür bugün ondan uzaklaşıyorsa, bu, onun gerçekte hiçbir vakit bir bilim olmamasından ve Antikçağda olduğu gibi yeni zamanlarda da, sürekli olarak ortaya atılan, her türlü sağlamlık niteliğinden yoksun hipotezlerden ibaret bulunmasındandır. Onun doğurduğu sistemler, görüşlerinin dayandığı esaslar hakkında bile savaş halindedirler. Bilimlerin tarihi sürekli bir ilerlemedir; burada bir kez elde edilen şey daima kalır; aksine olarak metafizikte her şey sürekli kavga, sonsuz altüst olmalıdır. Şüphesiz metafiziğin tarihî bir görevi olmuştur ve o, bunu şerefle yerine getirmiştir. O, dinleri yıkmış ve zemini pozitif bilime hazırlamıştır. Yunanistan'da politeist inancı çürütmüş ve bunun yerine monoteizmi koymuştur; hıristiyanlık âleminde o, katoliklik sistemini yavaş yavaş sarsan ve dağıtan rafızîliklerin anası olmuştur. Fakat, esasında negatif ve eleştirici olan bu rol, bugün tamamlanmış bulunuyor ve yirmi yüzyıllık denemelerinin boşluğu, bilimlerin çabuk ve sürekli ilerlemeleriyle karşılaştırılırsa, onun insan zihninin tarihinde ancak bir geçit şekli olduğu açıkça görülür [1].

Şimdi okunan satırlar, Comte sisteminin siyasî ve sosyal doktrinleri hariç, Comte'un ve Littré'nin felsefesinin özetidir. Matematik pozitivizm ve insaniyetçi idealizmin karışımı olan bu felsefe, XVIII. yüzyılda *Ansiklopedi*'nin ve özellikle D'Alembert, Turgot, Condorcet'nin temsil ettikleri eğilimleri, abartarak devam ettiriyor. Comte felsefesinin meziyetleri önünde

(1) Sözü geçen eser, c. VI, s. 645 ve d. — Littré, *Analyse raisonnée, s. 55 ve d.*

eğilmekle birlikte, John Stuart Mill'in (1) ve Herbert Spencer'in (2) pozitivizmi çok daha az cüretlidir ve özellikle sosyolojide ondan ayrılmaktadır. Ontolojik bakımdan o, safdil bir spiritüalizm ile âmiyane bir materyalizm arasında, orta yerde bulunmaktadır. Esasen, fransız pozitivizminden daha sıkı bir biçimde, eleştiriciliğin spekülasyona gösterdiği sınırlar arasında kalarak, pozitivist prensiplerle çeliştiğine inandığı, *mutlak*'a ait her felsefeden özenle çekinir ve metafizik sistemler olarak her ikisi de bilinebilenin sınırlarını aşan materyalizmin de, spiritüalizmin de, *mutlak* bir şekilde, tarafını tutmaz. Bu ölçülü, pratik, bir kelime ile ingiliz olan pozitivizm için, determinizmde bile mutlak bir şey yoktur. Ona göre, bu, bilimlerin vazgeçemiyecekleri ve hergün onları yeni ilerlemelere götüren bir hipotezdir, ama bir hipotezdir ve fazla hiçbir şey değildir. Deney bize sabit bir düzen içinde birbirlerini kovalayan olaylar gösteriyor; ama o, ancak dünyanın bir köşesinde ve dar bir zaman parçası içinde iş gördüğü için, söz konusu düzenin *mutlak olarak* sabit olup olmadığı ve neden dediğimiz önceki olay ile, sonuç adını verdiğimiz sonraki olayın birbirini izlemesinin, metafizik anlamda *zorunlu* olup olmadığını bilemeyiz. Mill'e göre, bazı yıldız bölgelerinde her türlü art ardalık kanununun tamamıyle yok olması, fenomenler için mutlak indeterminizm bulunması bile mümkündür. Aynı düşünüre göre ve pozitivizmin prensiplerine sadakatsizlik etmeden, zeki ve özgür bir yaratıcı kabul edilebilir. Mutlak, her şeyde bizden kaçmaktadır, yalnız rölatif bize aittir. Bunun sonucunda, *sanki* gözlemin ve indüksiyonun bulduğu kanun değişmezmiş gibi, *sanki* olgular düzeni sabitmiş gibi, *sanki* olguların determinizmi ev-

---

(1) J. Stuart Mill (1806-1873), *Système de logique déductive et inductive*'in (çev. Louis Peisse tarafından 2 c., Paris, 1866-67) yazarıdır: Aristoteles'in dedüktif usavurma için yaptığını, indüksiyon için yapmak, yani indüksiyon yöntemini (*inférence*) kesin kurallara ve bilimsel bir kriteryuma bağlamak isteyen önemli eser. Diğer eserleri: *La philosophie de Hamilton*, çev. Dr. Cazelles taraf.; *Auguste Comte et le positivisme*, Dr. Clémenceau taraf.; vb.

(2) Herbert Spencer (1820-1904), ana fikri *evrim* olan sistemini (bak. §66), *Premiers principes*, 1862; *Principes de biologie, 1895; Principes de psychologie*, 2. bas., 1871-72; *Principes de sociologie; Principes de la morale*'de vb. (fransızca çevirileri) geliştirmiştir. Her şeyi kendilerine indirgediği «ilk» prensipler, cevher, hareket, kuvvet, ona göre, «aşkın ve hiçbir zaman bilinemiyecek bir realiteyi göstermeye yarıyan simgelerden ibarettir: Materyalistler buna madde, spiritüalistler ruh diyorlar; ama kavgaları sadece bir kelime kavgasıdır ve her iki taraf da haksızdır, çünkü ikisi de anlaşılamıyanı anladıklarını sanıyorlar» (*Premiers principes*, sonuç). Sözü geçenlerden başka, Bain'ler, Bailey'ler Lewes'ler, Buckle'ler ve başkalarının temsil ettikleri ingiliz pozitivizmi hakkında, bak. H. Taine, *Le positivisme anglais, études sur J. Stuart Mill (Bibliothèque de philosophie contemporaine)*, Paris, 1864 ve Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, 2. bas., Paris, 1875.

rensel ve mutlakmış gibi hareket ediyoruz; yani her noktada, mutlak ve ilk nedenlerle ilgilenmeye hiçbir ihtiyacı olmıyan pozitif ve deneysel bilimler gibi davranıyoruz; *kendi kendine* mutlak *diyen,* ama gerçekte boş ve kısır olan bir bilime, *kendinin* rölatif olduğunu *bilen,* ama tabiatı gittikçe insana ve onun sanatına tâbi kılan *faydalı* ve bütün ilerlemelerin anası olan bir bilimi tercih ederek, metafizik yerine konulan *pozitif bilimden* başka bir şey olmak istemiyoruz.

Hume'dan ve Condillac'dan esinlenen fransız ve ingiliz pozitivizmine, Almanya'da yeni-kantçılık ve yeni-eleştiricilik karşılık olmaktadır (1). Yabancı ülkelerde tilmiz bulmaktan geri kalmıyan Kant (2), kendi ülkesinde ihmal edilmiş ve âdeta bir tarafa atılmıştı. Aşağı yukarı 1860'tan itibarendir ki, «Kant'a dönüş», Almanya'da, en bellibaşlı şefi, *Materyalizmin tarihi* adlı eserin değerli yazarı Albert Lange (3) olan yeni bir okulun parolası haline gelmiştir. Materyalizm bir metafizik sistemi olmak iddiasında bulunmadığı ve bir bilimsel metot olmakla yetindiği sürece, Lange, onunla aynı fikirde olduğunu söylüyor. Başka bir deyişle, mekanizm anlamına, gayesel nedenlerin mutlak inkârı anlamına geldiği takdirde, materyalizm bir temele dayanıyor demektir. Fakat, Lange ilâve ediyor, ontolojik sorunun bir çözümü, eşyanın son özünün bir izahı olmak iddiasında bulunur bulunmaz, materyalizm, bir hamhayal ve bir hatâdır. Gerçekten de madde nedir? Bir *fikir* ve fazla hiçbir şey değil, objektif bir realiteye, bir *ens in se*'ye (kendiliğinde şey) karşılık di-

(1) Esasen Almanya'da da pozitivizmin temsilcileri vardır. Eugen Dühring *(De tempore, spatio, causalitate,* vb., Berlin, 1865; *Krit. Geschichte der Philosophie,* 3. bas., Leipz., 1878; *Kursus d. Philosophie als strengwiss. Weltansch. u. Lebengestaltung,* 1875; *Logik und Wissenschaftstheorie,* 1877, vb.); J. H. von Krichmann, 1802-1884, *realizm* adını verdiği ve birtakım yazılarda anlattığı sistemin yazarı («düşünce ve varlık aynı içeriğe sahiptirler, fakat şekil bakımından farklıdırlar»); Ernst Laas (1836-1885. *İdealismus und Positivismus,* 3 c., Berlin, 1879-1884), vb., pozitivist sayılabilirler. Positivizm yahut alman realizmi, mekânın, zamanın, maddenin objektif gerçekliğini kabul etmek ve, birçok yeni-kantçılar gibi, Schopenhauer'in pesimizmine eğilim göstermemekle yeni-eleştiricilikten ayrılır. Özellikle Dühring, «realitenin filozofu» *(Wirklickeitsphilosoph),* aynı zamanda hem dogmatik (Albert Lange, Otto Liebmann ve daha başkalarına karşıt olarak), hem de optimisttir. (ed. von Hartmann'a karşıt olarak).

(2) Bu tilmizlerin en değerlisi Charles Renouvier'dir (1815-1903). Eserleri: *Manuels de philosophie ancienne et moderne* (s. 12, not 22); *Essais de critique générale,* 4 c., Paris 1854-64; *Science de la morale,* 2 c., Saint-Cloud, 1869; *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques,* 2 c., Paris, 1885-86; *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire,* 2. bas, Paris, 1896, vb. Ribot'nun *Revue philosophique*'ine lâyık rakip olan ve 1891'de yerini F. Pillon'un *Année philosophique*'ine bırakan *Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire*'in, 1872'den 1889'a kadar müdürü. — Üstadın ahlâkına ikinci derecede önem veren alman yeni-eleştiriciliğinin aksine, Renouvier bunda kantçı sistemin kilit taşını görüyor.

(3) 1828-1875. Marburg'da profesör.

ye kabul ettiğimiz zihnin bir tasavvuru (*Vorstellungsbild*). Fakat, bu *fikir*'le bu realite arasında, hiçbir şeyin, ama hiçbir şeyin asla dolduramıyacağı bir uçurum vardır. Dahası var. Maddeyi ancak *(bizde olan)* bir *fikir* vasıtasıyle bildiğimize göre, doğru olan materyalizm değil, idealizmdir. Kaldı ki, insan hayatı ve insanın mutluluğu için zorunlu olması bakımından idealizm, bir varlık nedenine sahiptir. İdeal ve metafizik, bütün haklarını muhafaza ederler, ama din ve sanat gibi, bilimin *yanında,* yoksa bizzat bilimin *içinde* değil. Bilim —Kant bunu başarıyla ve her zaman için kanıtlamıştır—, kendiliğinde şeye, mutlak'a varamaz. Şu halde, felsefe açıkça ve kesin olarak metafizikten vazgeçsin ve bilinebilenin, yani olayların alanında kalsın! Ancak bu şartla, Kant'tan sonra gelenlerin elinde, olmaktan çıktığı şey haline, *bilim* haline yeniden gelebilir.

Yeni-eleştiricilik, görüldüğü gibi, kantçılığın ancak yarısıdır. Bu, *Saf aklın eleştirisi*'nin kantçılığı, kategorik emir ve pratik aklın postulatları eksik olmak şartıyle kantçılık, yani metafizik konusunda şüphecilik ya da, dilerseniz, Comte'un özel fikirlerinden kurtarılmış pozitivizmdir.

XIX. yüzyılın bilimsel ve edebî şöhretlerinin çoğu bu pozitivizme bağlanıyor: Claude Bernard'lar [1], Dubois-Reymond'lar [2], Helmholtz'lar [3], Virchow'lar, Wundt'lar [4], Taine'ler [5], Renan'lar [6], Schérer'ler [7]. Bunların

(1) 1813-1878.

(2) *Ueber die Grenzen der Naturerkenntniss,* 1872. Yazarın düsturu şudur: *Ignoramus et ignorabimus* (Bilmiyoruz ve bilmiyeceğiz).

(3) 1821-1894. Bak. §69, bibliyografya.

(4) *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* Leipzig, 1874; değiştirilmiş 3. bas., 2 c., 1887 (fransızca çev. , Alcan koleksiyonunda); *Logik,* 2 c., *ay.* y., 1880-83; *Essays,* 1885; *Ethik,* 1886; *System der Philosophie,* 1889. Bu son yıllarda çıkanların en önemlilerinden biri olan bu eserde, metafiziğin varlık nedenini, ve bilimler silsilesinde ona lâyık olan yeri —deneysel ve pozitif olması şartıyle— kabul eden Wilhelm Wundt, böylece yeni ve oldukça beklenilmiyen bir ışık altında görünüyor. Gerçi, *System*'i, geçmişin harabeleri üzerinde yükselmek iddiasında olan yeniliklerden biri değildir, ama geniş bir bilimsel sentez ve Yeniçağ düşüncesinin rakip doktrinleri arasında başarılı bir uzlaştırma denemesi olup, bütünüyle, hakikî felsefî zihniyet olan o yüksek ve aynı zamanda ölçülü, tarafsız, âdeta gayrişahsî zihniyet içinde kotarılmıştır. Şunu da ilâve edelim ki, Leipzig'li psikolog, inanmış bir *volontarist*'tir (bak. s. 614).

(5) 1828-1893. *Les philosophes français au XIX ème siècle,* 1857; 3. bas., 1868. — *De l'intelligence,* 2 c., 1870; 2. bas., 1882. — *La réforme intellectuelle et morale,* 2. bas., Paris, 1872. — *Philosophie de l'art,* 2. bas., 1872. Hippolyte Taine «pozitivistler» arasında ayrı ve çok yüksek bir yer tutar. Kendisi, Comte'dan sonra bu yüzyılda Fransa'nın yetiştirdiği en güçlü kafadır. Güçlü mantıkçı ve tam determinist olup, orijinalliği, Yeniçağ felsefesinin iki ucunun, —Condillac ve Hegel— onda birleşmelerinden kaynaklanıyor. Karşıt görünüşler altında panlojizmle pozitivizm arasındaki derin ilişkiyi herkesten daha iyi —Almanya'da bile— anlamıştır.

(6) 1823-1892. *Dialogues et fragments philosophiques.* Paris, 1876.

(7) 1815-1889. Özellikle bak. *Mélanges d'histoire religieuse*'e *Giriş,* , 2. bas., Paris, 1865.

Bilginlerin pozitivizm'i [1] denebilecek olan felsefeleri, yalnızca olayların gerçekliğine, gözlem ve deneye dayanmak bakımından realisttir; insan bilgisinin varabileceği realitenin son tahlilde fenomen âlemine ait olduğunu, nihayet olayların, kendiliğinde bilinmiyen bir realitenin (agnostsizm) işaretleri veya simgeleri gibi düşünülen *fikirlerimiz*'den başka bir şey olmadığını kabul etmek bakımından idealisttir.

§ 71 — Eklektik sistemler - Sonuç

Eğer pozitivizm, farklı şekiller altında, zamanımızda hâkim bir etki yapıyorsa, bu, spiritüalizmin, Reid ve Kant'tan beri, karakteristik dogmalarının, —kişisel Tanrı ve cevher ruh— savunulmasında ciddî çabalar göstermediği anlamına gelmez. İmparatorluk devrinde henüz Condillac felsefesinin eğemen olduğu Üniversite kürsülerinde [2], o, 1815'ten başlayarak, yeniden rağbet kazanıyor ve Royer-Collard'larda [3], Maine de Biran'larda [4], Victor Cousin'lerde [5], Théodore Jouffroy'lar-

(1) Yayın organları: Th. Ribot'nun (seçkin psikolog ve *La psychologie anglaise contemporaine*, 1875, *La psychologie allemande contemporaine*, 1879, *L'hérédité psychologique*, 2. bas., 1882, vb.'nın yazarı) *Revue philosophique*'i; Avenarius'un *Zeitschrift für wissenschafliche Philosophie*'si; *Rivista di filosofia scientifica; Mind, a Quarterly review of psychology.*

(2) Bu dönemin fransız felsefesinin bellibaşlı temsilcileri şunlardır: Cabanis (§60), Volney (1757-1820. *Toplu eserleri*, 2. bas., Paris, 1836). Destutt de Tracy (1754-1836. *Eléments d'idéologie*, Paris, 1801-1815. — *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu*, Paris, 1819), Laromiguière *(Leçons de philosophie ou essai sur les facultés de l'âme*, Paris, 1815-1818). Bu sonuncusu, Maine de Biran'la birlikte, kabul edilmiş olan psikolojiye dikkat ve kendiliğindenlik (spontanéité) prensibini sokmakla spiritüalist reaksiyonu hazırlıyor.

(3) 1763-1845.

(4) *Eserleri*, V. Cousin tarafından yayımlanmış, 4 c., Naville ve Debrit tarafından tamamlanmıştır, 3. c., 1859. — V. Cousin'in rasyonalist ve düalist eğilimine zıt olarak, fransız-iskoç okulu içinde *volontarist* akımı ve somut spiritüalizmi temsil eden M. de Biran'ın bu okul şeflerinin en derini olduğu itiraz götürmez. Felix Ravaisson *(Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 c., Paris, 1837 ve 1846. — *Rapport sur la philosophie française au XIX. siécle*, Paris, 1868 ve 1885) ve öğrencileri Jules Lachelier *(Du fondement de l'induction. Cours inédits de psychologie, logique, morale, théodicée, professés à l'Ecole normale supérieure)* ve Emile Boutroux (*De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1874), hepsi de M. de Biran'a bağlanması gereken isimlerdir. Ravaisson, Lachelier ve Boutroux «eklektik okulun yarı spiritüalizm»ine karşı, hakikî spiritüalizmi, maddede bile maddî olmıyanı bulan ve tabiatı bile ruhla açıklayan spiritüalizmi ileri sürüyorlar (Ravaisson, *Rapport sur la philosophie française*, s. 142).

(5) 1792-1867. Devlet Şûrası üyesi, Sorbonne'da profesör, Enstitü üyesi, «Ecole normale» müdürü, Yüksek meclis üyesi ve bütün bu sıfatlarla, Louis-Philippe devrinde Üniversite'de felsefe öğretiminin güçlü hâkimi. — *Cours de l'histoire de la philosophie moderne,*

da [1] kendisine parlak temsilciler buluyor. Metafizikçi Descartes'tan, Leibniz-Wolff'tan daha çok Reid'den esinlenen spiritüalist veya eklektik okul veya Cousin okulu, felsefeyi psikoloji, psikolojiyi de iç gözlem üzerine kuruyor. Felsefe tarihini zenginleştiren güzel travaylardan başka [2], Maine de Biran'ın ince analizleriyle, iradenin, —sansüalizmin tanımadığı— esaslı rolünü meydana çıkarmak meziyetini gösteriyor. Aslında, o, alman spiritüalizmine karşı ileri sürülen ve çoğu kez haklı olan, düşüncelerinde *hayalgücü*'ne fazla yer vermek itirazına hedef olamaz. Ama, belâgate birçok şeyler feda etmek ve felsefenin zarar görmeden ihmal edemiyeceği iki faktörü —pozitif bilim ve onun monist prensibi— yeterince hesaba katmamak gibi, belki de aynı derecede tehlikeli olan bir hatâya düşmüştür [3].

Üniversite dışı ve yabancı spiritüalizm, monizm fikrini ret etmek şöyle dursun, aksine kendini ona bağlıyor ve Descartes'in çift cevherciliği yerine, ruhun monizmini koymayı tercih ediyor. *Saf aklın eleştirisi*'ne karşı çıkanlar arasında gördüğümüz Jacobi [4], gerçi *iç duygu* veya *kalp* adına Spinoza'nın,

---

1. seri (1815-20); 2. seri (1828-30). *Fragments philosophiques*, 1826; 5. bas., (5 c.); vb. vb. — Önce alman felsefesine şiddetle kapılan V. Cousin, doğrusunu söylemek gerekirse, tam spiritüalizmi ancak resmî görevi sırasında tedris ediyor. C. hakkında bak. *Dictionnaire des sciences philosophiques*'de (2. bas.) uzun bir makale; ve Alman felsefesi ve özellikle Hegel'le olan ilişkileri hakkında, Janet'nin *Revue des Deux Mondes*'da bir dizi makâlesi.

(1) 1796-1842. — *Mélanges*, 1833; 1842. — *Cours de droit naturel*, 1835; vb. — Okulun en sempatik hocalarından biri olan Jouffroy, özellikle, eserlerini çevirdiği Reid'den esinlenmiştir. Öğrencileri ve izleyicileri arasında ilk sırada, fransız spiritüalizminin şefi Paul Janet'yi saymak gerekir. *(Le matérialisme contemporain en Allemagne*, 1864; *La crise philosophique*, 1865; *Le cerveau et la pensée*, 1867; *Eléments de morale*, 1869; *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. 2. bas., 1872; *Les causes finales*, 2. bas., 1882, vb.).

(2) Şimdiye kadar sözü geçen isimlere, Francisque Bouillier, Hauréau, Matter, Willm, Rémusat, Damiron, Saisset, Bartholmèss, Jules Simon, Nourrisson, Barthélemy-Saint-Hilaire, Ad. Franck, Ch. Waddington, Caro, Alaux, Ferraz, vb. adlarını da ilâve etmek gerekir. — İdealizmi eklektik doktrinlerden esasta farklı olan Vacherot için bak. s. 368 not 3.

(3) Eklektizm, farklı ve hattâ zıt bakımlardan, Bordas-Demoulin *(Lettres sur l'éclectisme et le doctrinarisme*, Paris, 1834), Pierre Leroux *(Réfutation de l'éclectisme*, Paris, 1839), H. Taine *(Les philosophes classiques*, Paris, 1868), Ch. Secrétan *(La philosophie de V. Cousin*, Paris, 1868), Ernest Naville *(La vie éternelle*. Cenevre, 1861; *Le problème du mal*, 1868), *Le libre arbitre*, 1891, vb.), Alfred Fouillée *(La liberté et le déterminisme*, 2. bas., Paris, 1884; *Critique des systèmes de morale contemporaine*, 1883; *La psychologie des idées-forces*, 2 c., Alcan, 1893)tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca, bak. §§3, 14 ve 16, bibliyografya. Daha fazla ayrıntı için, bak. Ch. Adam, *La philosophie en France, 1re moitié du XIX siécle*, Paris, 1894.

(4) Bak. §63.

Schelling'in ve Hegel'in panteizmine itiraz ediyor,ama aklıyle onlarla aynı fikirde olduğunu da itiraf ediyor. Din duygusuna başvurmakla spiritüalist dâvaya en önemli hizmeti eden ilâhiyatçı filozof Schleiermacher [1], aslında, Spinoza'nın ateşli tilmizidir. Onun Tanrısı, bizim tavırları olduğumuz ve bu bakımdan mutlak olarak bağlı bulunduğumuz sonsuz cevherdir ve din, ona göre, kaynağını bu mutlak bağlılık duygumuzdan alır [2]. Fakat Herder gibi orijinal tilmiz olan Schleiermacher, *Ahlâk*'ında [3], *birlik* soyut kavramı yerine *âhenk* somut fikrini koyarak üstadın monizmini bireysel kendiliğindenlik (spontanéité) prensibiyle uzlaştırmak işini başarmaya çalışıyor; ve *Diyalektik*'inde [4] açıkladığı bilgi teorisi de, bunun gibi, sırf sansüalistlerin *nihil in intellectu*'su ile (zihinde duyulardan gelmiyen hiçbir şey yoktur), Fichte'nin *nihil in sensu*'sunu (hiçbir şey duyulardan gelmez) bir uzlaştırma denemesidir. Çok değerli ve ülkemizde pek az takdir edilen bir düşünür, K. Chr. F. Krause [5], panteizme, *panenteizm*'i veya, aynı zamanda hem aşkın, hem de yaratıkla cevherce birleşmiş bir kişi gibi düşünülen Tanrı'da, eşyanın içkin olduğunu söyliyen doktrini tercih ediyor. Chr. H. Weisse [6], Immanuel

---

(1) 1768-1834. Berlin üniversitesinde porfesör. *Ahlâk ve Diyalektik*'ten, başka, Sokrates'ten önceki felsefe hakkında bilgince yazıları ve Platon'un eksik kalan bir almanca çevirisi vardır.

(2) Özellikle bak. *Monologlar, Din hakkında nutuklar ve Dogmatik (Der christliche glaube).*

(3) *Grundlinien einer Kritik d. bischer. Sittenlehre,* 1803. *Grundlinien der Stittenlehre,* 1835, (ölümünden sonra).

(4) Berlin, 1839 (ölümünden sonra).

(5) 1781-1832. *Grundlage d. Naturrechts,* Jena, 1803. — *Entuwurf d. syst. d. Philos.,* 1. kısım *(allg. Phil. und Anl. z. Naturphil.)* Jena, 1804. — *Syst. d. Sittenlehre,* Leipzig, 1810; vb., birçokları *inedita* (basılmamış). Krause'nin ölümünden sonra, P. Hohlfeld ve A. Wünsche tarafından yayımlanan eseri: *Zur Geschichte der neuren phil. Systeme* (Leipz., 1889) onun bize, düşünen süje ile dünülen objenin özel birliğinin *sezgi*'sine *(Schauung)* kadar yükselecek yerde, *düşünce* görüşünde kalmasından dolayı, Kant'ı eleştirmesine rağmen, Fichte ve Schelling'le aynı fikirde olduğunu gösteriyor. Krause'nin kendine özgü, çoğu kez anlaşılmaz olan ve fichteci idealizm ile insaniyetçi liberalizm dolu felsefesinin başarısını engelleyen bir vokabüleri vardır. Taraftarları: alman Ahrens (Leipzig'de 1874'te öldü; eserleri; *Cours de philosophie,* Paris, 1836-38; *Cours de droit naturel ou philosophie du droit,* Paris, 1838; *Cours de philosophie de l'histoire,* Brüksel, 1840); Belçikalı Tiberghien (eserleri: *Essai théorique et pratique sur la génération des connaissances humaines,* Paris, ve Leipzig, 1844 ve *Esquisse de philosophie morale,* Brüksel, 1854, *Logique,* Paris, 1865). Fransız Bouchitté, (*Dictionnaire des sciences philosophiques de Krause* başlıklı makalenin yazarı); ve onun eserlerinden birçoğunu çeviren ve onu vatandaşlarına tanıtan İspanyol J. S. del Rio.

(6) *Die idee der Gottheit,* Dresden, 1833. — *Grundzüg der Metaph.,* Hamburg, 1835.

Hermann Fichte [1], Hermann Ulciri, J. U. Wirth, Maurice Carrière [2], H. M. Chalybaeus [3], Frohschammer [4], Upsala'da Christopher-Jacob Boström [5], daha başkaları, Krause'nin panenteizmine oldukça benziyen bir *spekülatif teizm* ileri sürmektedirler. Aristoteles'in teleolojisinden esinlenen Ad. Trendelenburg [6], esas fikri, düşünce ile varlık arasında ortak öz gibi düşünülmüş hareket olan bir metafizik tasarlıyor. Schelling'i ikinci görüş *tarzında* izleyen Franz von Baader [7] *Zohar*'ı ve Boehme'yi yeniden canlandırıyor ve kozmik evrimin öncesine, mutlak varlık'ın bilinçli teslis ve âlemin özgür yaratıcısı olarak meydana gelmesini sağlayan bir *tanrısal evrim*'i koyuyor. Fransa'da Bautain [8] ve Gratry'nin [9], İtalya'da Rosmini [10] ve Gioberti'nin [11], etkisi altında kaldıkları Lamennais'nin [12] sistemi de yine bu liberal nüanslı teozofik akıma bağlıdır. Lamennais, aynı zamanda Schelling'den, Plotinos'tan ve Yuhanna'dan esinlenerek, yaratışı tanrısal birliğin ve onun sonsuz içeriğinin mekân ve zamanda yayılması sayar. Bu, Tanrı tarafından, ezelî bir kurban ve fedakârlık fiilidir ki, bununla, güç veya kudret, şekil veya zekâ, hayat veya sevgi olan varlıkların Varlığı, nebülözleri oluş-

(1) 1797-1879. *Die spekulative Theologie,* Heidelberg, 1846-47. — *System der Ethik,* Leipz., 1864. *Psychologie, aynı yer,* 1864, vb.

(2) Weisse ve Fichte'nin oğlu ile beraber *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*'in kurucuları ve haklı olarak ün kazanmış yazarlar.

(3) *System der spekulative Ethik,* 2. c., Leipzig, 1850.

(4) 1821-1893. *Die Phantasie als Grundprinzip,* vs., Münih, 1877; vb.

(5) Boström ve İskandinav felsefesi hakkında bak., Geyer'in, Ueberweg'in *Geschichte der neuren Philosophie*'sindeki yazısı, 5. bas., s. 422.

(6) 1802-1872. — Berlin'de prof. ve *Logische Untersuchungen*'in yazarı, 2 c., 3. bas., Berlin, 1870.

(7) *Eserleri,* Fr. Hoffman tarafından yayımlanmıştır, 16 cilt, Leipzig, 1851-60.

(8) 1796-1867. Strasburg'da profesör ve rahip ve 1849'dan itibaren Paris piskoposluğunda piskopos vekili. Sistemi şu eserlerde açıklanmıştır: *La philosophie du christianisme,* 2 c., Strasb., 1833; *La philosophie morale,* 2. c., Paris, 1852; *L'esprit humain et ses facultés,* 2 c., Paris, 1859. Lamennais'nin aksine, önce liberal olan rahip Bautin, Kilise'nin dogmasına kayıtsız ve şartsız boyun eğiyor.

(9) 1805-1872. Sorbonne'da profesör. — *Logique,* Paris, 1856. — *La morale et la loi de l'histoire,* Paris, 1868; vb.

(10) 1797-1855. — *Nuovo saggio sull'origine delle idee,* Roma, 1830 ve Torino, 1855. — *Principe della scienza morale,* Milano, 1831-37 ve Roma, 1868. — *Teosofia,* R. nin *Ölümünden sonra yayımlanan eserleri,* c. 1 ilâ 5, Torino, 1859-74; vb.

(11) 1801-1852. — *Introduzione allo studio della filosofia,* Brüksel, 1840. — *Filosofia della rivelazione,* Torino, 1856. — *Protologia,* Torino, 1857; vb. — Rosmini ve Gioberti hakkında, bak. Ad. Franck, *La philosophie italienne (Journal des savants,* 1871-72).

(12) 1788-1854. — *Esquisse d'une philosophie,* 4. c., Paris, 1841-46.

turan maddeden, zeki ve özgür varlığa kadar karmaşıklığın ve birliğin artarak gittiği bir süreç içinde, bizzat kendi cevherini yaratıklara verir; ve tanrısal hayat sürekli bir fedakârlık olduğu gibi, her yaratık da hayatı başka yaratıklara vermek için ölür [1]. Schelling'in ve teozofların ve de aynı zamanda ve özellikle Kant ahlâkının bir başka dostu, Charles Secrétan [2], *Philosophie de la liberté*'sinde, tanrısal şahsiyetin ve ahlâkî indeterminizmin spekülatif bir inşasına girişti; bu, yazarı fransız dilindeki metafizikçiler arasında birinci sıraya yükselten güçlü orijinalliği olan bir eserdir [3]. Her ne kadar şimdiye kadar anılan isimlerin çoğu, edebiyata ve ilâhiyata ait iseler de, bilimler de spiritüalizme iki başarılı temsilci vermekten geri kalmadılar: fizikçi Gustav Fechner [4] ve fizyoloji bilgini Rudolph Hermann Lotze [5]. Şimdi bunların sistemlerini kısaca anlatacağız.

Psikofizik yahut fizik ile psişikin matematik ilişkileri bilimi'nin yaratıcısı [6] olan Fechner, stoacı hıristiyan olarak, evreni yaşıyan ve bilinçli bir Varlık gibi düşünüyor; bunun içinde, aşağı dereceden olan bireysel bilinçler yüksek veya yıldızlara ait bilinçlerin içine geçmişlerdir, o şekilde ki, en yüksek ve en mükemmel birey olan Tanrı, onları aşmakla beraber, aynı zamanda hepsini içinde taşır. Fiziolojide rakibi olan Lotze [7], aşkın (transcendante) şiirden yana daha ölçülüdür. Anti-hegelci ve Herbart gibi nominalist ve ampirist olan Lotze, evreni *a priori* olarak yeniden kurmak değil, fakat deneyin gösterdiği şekilde açıklamak niyetindedir. Bundan başka, en sonuncu *niçin*

(1) Vaktiyle Herakleitos (§8) şöyle demişti: «Ölümlüler tanrıların hayatıyle ve tanrılar ölümlülerin hayatıyle yaşarlar».

(2) 1815-1895. Lausanne'da prof. — *Philosophie de la liberté*, 3. bas., 1879. — *Recherche de la méthode.* — *Précis de philosophie.* — *La civilisation et la croyance*, 2. bas., 1892; vb. — F. Pillon, *La philosophie de Ch. Secrétan*, 1898. — L. Secrétan, *ch. Secrétan, sa vie et son œuvre*, 1912.

(3) *Le libre arbitre*'de bize «spiritüalist vasiyetnamesini» veren Ch. Secrétan'ın hemşerisi Ernest Naville, onun mânevî akrabasıdır. Bak. s. 406, not 2.

(4) 1801-1887. Leipzig'de prof. *Ü. d. höchste Gut*, Leipz., 1846. — *Nana*, 1848. — *Zend-Avesta*, 3 c., 1851. — *Elemente der Psychophysik*, 1860. — *D. drei Motive und gründe des Glaubens*, 1863. — *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879; vb.

(5) 1817-1881. Herbart'ın Göttingen'de takipçilerinden biri; 1844'ten 1880'e kadar orada ders okutmuş ve ertesi sene Berlin'de ölmüştür. — *Metaphysik*, Leipz., 1841. — *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig, 1852. — *Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, Leipz., 1856 ve d.; 7. bas., 1876 ve d. — *Gesch. d. Ästhetik in Deutschland*, Münih, 1868. — *System der Philosophie*, k. I, *Logik*, (Leipz., 1874), k. II, *Metaphysik* (1879), vb. — H. Schœn, *La Métaphysique de Hermann Lotze ou la philosophie des actions et réactions réciproques*, 1902.

(6) Filozof Herbart, fizyolojist E. H. Weber ve Volkmann ve daha başkaları, bunu hazırlamışlardır.

(7) *Yerel işaretler (signes locaux)* hipotezinin yazarı.

ve *nasıl* sorunlarını çözmek iddiasında da değildir ve metafiziğin rolünü, Herbart'la beraber, bilimin ilk kavramlarının ve bunların içerebilecekleri çelişkilerin kritik incelenmesine inhisar ettirir. Metafizik, ancak onu tıkayan antinomileri temizlemekle hakikatın yolunu açabilir: o, bizi yalnız başına oraya götüremez ve bu iş inanca düşer. Lotze, gene Herbart'la beraber, plüralisttir: varlık *bireyin monadı*'dır; ama Leibniz'den farklı olarak, monadların gerçekten ilişki halinde olmalarını ister ve varlığı bile ancak bu ilişkilerin toplamı şeklinde düşünür.

Öte yandan, o, Herbart'a karşı Leibniz'le beraberdir. Herbart, demiştik, hayatı «varlıklardan kapı dışarı» ediyor gibidir. Oysa, bunların arasındaki ilişkiler, «birinden diğerine uzanan ipler veya birinden diğerine giden görünmez aracılar» olmayıp, etki yapan varlığın ve etkiyi alan varlığın halleridir, *iç* fenomenlerdir. Şu halde, evren merdiveninin hangi basamağında bulunursa bulunsun, her gerçek varlık, aslında ruhtur ve, son tahlilde, yalnızca ruhlar vardır (Leibniz, Berkeley, mutlak spiritüalizm). Bununla birlikte, mutlak anlamda alınan plüralist spiritüalizm, realiteyi açıklamaz. Varlıklar arasındaki ilişkiler, bu varlıkların halleri, iç değişmeleridir; fakat A monadının bir hali, B monadının ona karşılık olan bir halinin nasıl nedeni olabilir? Okazyonalizmin ve önceden kurulmuş âhenk teorisinin meydana çıkmasına neden olan, nedenin etkilemesi (la causation) problemi, bireysel varlıkları, onları kucaklıyan ve özetleyen evrensel bir cevherin *tavırları* olarak düşünmekle ancak çözülebilir (Spinoza). Böylece varlıkların Varlığı'nın kendi üzerine yaptığı etki ve nedenselliğin bir şeyden bir başkasına geçmesini açıklamaktaki güçlük, kısmen ortadan kalkmış olur. Ama, güçlük kesin olarak kalkmış değildir: çünkü varlıkların Varlığı'nın bir halinin, aynı Varlığın diğer bir halinin nasıl nedeni olabileceğini açıklamak sorunu kalır. Gerçekten de, panteist için olduğu gibi endividüalist (bireyci) için de, monist için olduğu gibi plüralist için de, metafiziğin birinci ve sonuncu probleminin —*oluş* (§6) problemi— son çözüm tarzı daima okazyonalizmdir ve bu sözde çözüm, sonuç olarak, onun çözülmez olduğunun, kılık değiştirmiş bir itirafından başka bir değildir.

Eğer Leibniz'i ve Herbart'ı Spinoza düzeltiyor ve tamamlıyorsa, bu sonraki de, Kant ve Fichte tarafından düzeltilip tamamlanmaktadır. Spinoza'nın cevheri henüz bir çerçeveden başka bir şey değildir. Ve ona bir içerik verecek olan da pratik akıldır. Lotze'nin *üstünlüğünü (le primat)* kabul ettiği bu görüş açısına göre, sonsuz Cevher hakikaten bir şahıstır ve Ahmet'ten, Mehmet'ten daha yüksek ve daha hakikî anlamda bir şahıstır. Şahsiyetin sınırlamayı içerdiğini söyleyen Fichte'nin itirazı, Lotze'nin gözünde bir itiraz değildir. Âlem, bir zekâ tarafından bir gaye için yaratılmıştır ve bu en yüksek gaye, İyi'dir (le Bien). Fizik, etik'in bir âletinden başka bir şey değildir ve mekanizm, gayeselliğin âletidir. Eğer eşyanın esasına kadar girebilseydik,

orada mekanizmin gayesellikle karıştığını görecektik ve felsefenin varmak istediği ideal, bunları aynılıkları içinde anlamaktır. Üstelik, Lotze'nin ahlâkçılığı, Kant'ın «rigorisme»i (sert ahlâkçılığı) değildir. Tanrının istediği iyi, kendi suretinde yarattığı zekâların gördüğü, anladığı, zevk aldığı güzel'dir. Böylece ahlâk, estetikle (Platon) ve stoacı idealizm, Aristoteles'in eudemonizmi ile aynı şey olur.

Sonuç olarak, Hegel ve Schopenhauer bir yana, bütün Avrupa felsefelerinin buluştuğu ve esasında eklektik olan bu sistemde, en geniş yeri tutan Herbart, Kant ve Fichte ile birlikte Lebniz'dir. Kaldı ki, o, diyalektik metottan nefret etmekle beraber, hegelci optimizmi ve küçümseyerek Tanrısız pesimizmini bilmezden geldiği Schopenhauer'in monizmini paylaşmaktadır. Belki de herkesin hoşuna gitmek prensibini abarttığı içindir ki, tam anlamıyle okul kuramamıştır; gene belki de bu, itirazlarına rağmen, aslında Herbart felsefesinin düzeltilmiş ve parlak bir şekilde açıklanmış bir tekrarından başka bir şey olmamasındandır. Fakat o, bir mektep kurmaktan daha iyi bir şey yapmıştır ve onun itiraz götürmez meziyeti, Herbart, Wundt, Hartmann, ve Herbert Spencer'le birlikte, bugün felsefeyi bilimlere ve bilimleri felsefeye yaklaştıran harekete geniş ölçüde yardım etmiş olmasıdır.

Bu hareket fransız spritiüalizminde gittikçe belirgin bir şekil almaktadır; bunun birçok temsilcileri, hem de en iyileri, pozitivist eleştirilerin doğruluğunu tanımakta tereddüt etmemişlerdir. Onlardan biri, daha 1867'de şöyle yazıyordu [1]: «Uzun zaman, insan zekâsının en yüksek arzularına ve Yeniçağ zihniyetinin ayırt edici özelliği olan kesin bilgi ihtiyacına cevap vermek için, dedüksiyonun yardım ettiği ve belâgatli cümlelerin desteklediği psikolojinin, yeterli olduğu sanıldı. Spiritüalistler bugün hatâlarını anlıyorlar ve bizden önce gelen kuşağın kum üzerine kurduğu çürük binaları yıkan pozitif bilimlerin ilerliyen meddi önünde, bunun zararlı sonuçlarını görebiliyorlar.». Üstelik, pozitif ve materyalist felsefenin itiraz kabul etmez ilerlemeleri, onun fizik ve matematik bilimlerle olan sıkı bağlılığından ileri gelmektedir. Ona karşı başarıyla savaşmak için, onun içerebileceği hakikat unsurlarını tanımakla işe başlamalıdır: Hegel'in dediği gibi, onu aşmak için, onu özümsemek, yutmak gerekir. İmdi, pozitivizm, *a priori*'nin ve fantezinin «roman metafiziği» çağının kapandığını söylediği zaman hiç şüphesiz haklıdır. Metafiziğe bilimsel metotları kabul ettirmekle, pozitivizm, insan gelişmesinin bugünkü durumunda artık varlık nedeni bulunmayan bir imtiyazı ondan almış oluyor. Bir an bilimlerden ayrılmış olan felsefe, ancak bilimsel bir şekilde hareket etmekledir ki, insan bilgisinin dalları arasında, *prima inter pares* (eşitler arasında birinci) olarak yeniden yerini alabilir.

Felsefeye bilimsel metotları kabul ettirerek, onu bilime benzetmek, ko-

(1) J. Millet, *Histoire de Descartes*, Giriş.

nusu gözlem ve deneyin kontrol alanına girmeyen metafizikten vazgeçmek demek olduğu mu söylenecek? Evet, şüphesiz, bu, bizzat konusunun tanımı dolayısıyle, bilim alanının kapısını kendi kendisine kapayan düalist ve transandantalist (deneyin sınırını aşmak istiyen) metafizikten vazgeçmektir: çünkü bu konu, aşkın'ı yani bilinmiyeni bilmektir. Ama bu, *«immanent»* metafizikten, haklı bir eleştirinin prensiplerine riayet ederek araştırmalarını *bilinebilen* varlığa ve sonuç olarak *bizim için* tek gerçek olan varlığa, *bizzat bizim kendi varlığımıza* hasreden metafizikten asla vazgeçmek değildir. Konusuyle «immanent», metotlarıyle pozitif olan böyle bir metafizik bir bilimdir ve tamamıyle haklı olarak bilimler hiyerarşisinin en yüksek basamağını oluşturur.

Onda bu karakterin bulunmadığını söylemek, insan zihninin eşyanın objektif ve aslî her türlü bilgisini elde edebileceğini, her türlü ontolojik güce sahip bulunduğunu inkâr etmek: Comte'un ve yeni-kantçıların pozitivizminin haksız olduğu nokta budur. O, fantezist bir apriorizm yerine *bilim*'i koymak iddiasındadır ve bu onun hakkıdır. Ama görmüyor mu ki, matematikçiye, fizikçiye, biyolojiciye, ahlâkçıya düşünülmüş (réfléchie) analizi yasaklamakla ve, Herbart'ın deyimiyle, üzerinde çalıştıkları *a priori* verileri eleştirel bir şekilde işlemekten *onları* menetmekle, göklere çıkardığı bu bilimi, beri yandan başsız bırakmış oluyor ve sakatlıyor? Ayrıca bilim adına lâyık olan her bilimin, bir kanunlar, nedenler, prensipler sistemi, yani duyuüstü (suprasensible) bir realitenin ve, bir kelime ile, bir *metaphysikon*'un araştırılması olduğunu, eşyanın esas birliğinin bilincinde olan her araştırmanın kısmî bir metafizik olduğunu, şu halde felsefenin kendisine gösterdiğimiz sınırlar içinde bile gerçekte genel metafizik, evrenin metafiziği olduğunu pozitivizm bilmiyor mu? Ya *apriorist* metafizik, ya da katıksız fenomencilik: onun bizi başvurmaya zorlamak istediği bu iki şıktan birini kabul edemeyiz. Çünkü fenomenin, kendiliğinde varlık (Kant'ın terimleştirdiği deyimle) olmadığı şüphesizdir; ama gene apaçıktır ki, fenomen onu hiç olmazsa meydana çıkarır, anlatır, belli eder; Hegel'in dediği gibi, o, *mevcudiyet olan* özdür, bu önemli noktada nefret ettiği düşmanıyle aynı fikirde olan Schopenhauer'in sevdiği deyimle *objektifleşmiş* öz'dür. Eğer bilgi bir ilişkiyse ve bir ilişki olarak kalıyorsa, gene apaçık olarak bu ilişki, bizim zihin yapımız tarafından olduğu kadar, *bilinen şeyin tabiatı tarafından da* belirlenmiştir ve varlığın bu iç tabiatı, evrensel fenomenin bu *altı*, mutlak anlamıyle bilinemez değildir. Bundan başka, eğer her bilimsel düşüncenin ve her pozitif bilginin zorunlu temeli deney ise, şurası kesindir ki, *ancak tam olmak, yani aynı zamanda dış ve iç deney olmak şartıyle*, o, bize eşyanın özü hakkında mükemmel bir açıklıkta manzaralar değilse bile, hiç olmazsa aralıklar gösterir ve birden olmasa bile, derece derece, spekülatif felsefenin sezgilerini doğru-

layan veya reddeden metafizik sonuçlara varır. Aslında, onun erişebileceği teorik kesinlik tamamıyle şarta bağlıdır ve kesin çözüm umudu olmadan, yalnızca ortaya koyabileceği son ve yüksek sorunlar vardır. Fakat pozitivizmin ona karşı ileri sürdüğü bilimler için de durum başka türlü değildir. Bundan başka, eğer onun metafizik aleyhindeki kararı doğru ise, bu aynı zamanda bizzat bilimleri de mahkûm edecektir; fiziğin, kimyanın, tabiî ve mânevî bilimlerin de genel teoriler kurmaktan vazgeçmeleri gerekecektir; çünkü her bilimsel teori, onu çürütecek yeni olayların meydana çıkması mümkün olduğu sürece, *bir ölçüde a priori* olan bir hipotezdir ve bu imkân sonsuz olarak varlığını koruyacağından, en iyi kurulmuş bilimsel teori bile hiçbir vakit bir aksiom derecesine erişemiyecektir. Bir teori, birçok yüzyıllar boyunca olaylar tarafından doğrulandığı zaman, bizim gözümüzde bir sağlamlık ve, pratikte mutlak kesinliğe denk bir rölatif kesinlik karakteri kazanır. Felsefede de bunun böyle olduğunu pozitivizm inkâr etmektedir; evrenin ilk nedenlerine ait *mutlak* bir kesinlik imkânsızsa, hiç olmazsa bu ilk nedenler hakkında gerçekte kesinliğe denk bir ihtimaliyet derecesine varabileceğimizi unutuyor ve, sonuçta, birbirinden çok farklı iki şeyi: insan düşüncesinin geçici bir şekli olan düalizmle, onun devamlı ve meşru gayesi olan metafiziği birbirine karıştırıyor.

Onun, metafiziğin devamlı değişmelerinden çıkardığı kanıta, metafiziğin şimdi çizdiğimiz tarihini baştanbaşa karşı koyuyoruz. Eğer bir şey değişmişse ve sürekli olarak değişiyorsa, bu, fiziğin, kimyanın fizyolojinin hipotezleridir; eğer iki bin yıldan daha fazla bir zaman boyunca bir şey aynı fikri koruyarak kalmışsa bu, Varlığın birliğini, sürekliliğini, mânevîliğini söyliyen temel hipotezleri, tarih itibarıyle Platon'dan ve Aristoteles'ten önceye uzanan ve Avrupa felsefesinin değişmez cevheri olarak kalan metafiziktir.

Filozoflar arasındaki sürekli çatışmadan çıkarılan kanıta şu cevabı veriyoruz: insan düşüncesinin tarihçisinin sonsuz derecede daha çok dikkatini çeken şey, rakip eğilimler ve okullar arasındaki açık ya da gizli fikir birliğidir; Platon ve Demokritos, Descartes ve Bacon, Leibniz ve Schopenhauer, Herbart ve Hegel arasında gördüğümüz fikir birliğidir. İdealist Platon'un maddenin ezelîliğini kabul ettiğini, materyalist Demokritos'un tabiatta her şeyin bir varlık nedeni olduğu prensibini ilân ettiğini gördük; rasyonalist Descartes'ı, fiziğe uygulanan gayeselliğin aşırılıklarına itiraz etmek hususunda ampirist okulun şefiyle aynı fikirde bulduk; atomcu Herbart'ın bir ilk neden kabul ettiğini, onun tam karşıtı olan Hegel'in atomu varlığın zorunlu bir şekli olarak düşündüğünü, optimist Leibniz'in ve pesimist Schopenhauer'in, «çaba»nın eşyanın özünü oluşturduğunu beraberce öğrettiklerini gördük.

Eğer sistemlerin oluşumunda zorunlu olarak payı bulunan duygu'dan gelme unsurlar olmasa, bu fikir birliği çok daha tam olurdu. Bu sistemlerin herbirinde, onun içinde meydana geldiği şartların, filozofun kendi özüne olan saygısının, orijinal olmak arzusunun, milliyetinin ve bireysel karakterinin ona kattığı bütün özel, geçici, tesadüfî şeylerin sonucu olan kısımlar bir yana bırakılsın; özellikle, felsefe dilinin eksikliklerinin doğurduğu sayısız anlaşmazlıkların payı göz önünde tutulsun; o zaman, bütün bu teorilerin altında —aynı bir esas tema olarak—, yapısına herbirinin kendi taşını getirip koyduğu tek ve aynı bir bina bulunduğu görülecektir.

İşçiler arasındaki fikir ayrılığı gerçek olduğu zaman bile, bu mutlak değildir. Eşyanın özü ve *niçin*'i, ruhla maddenin ilişkisi, bilgi ve metot, bir metafizik bilimin imkânı gibi önemli sorunlarda, gerçi filozoflar monist ve plüralist, spiritüalist ve materyalist, idealist-rasionalist ve sansüalist-ampirist, dogmatik ve şüpheci diye ayrılmışlardır; ama bu sistemlerden hiçbiri asla, belli bir ölçüde karşı doktrini hesaba katmıyacak kadar aşırı olmamıştır.

Ve önce, kelimelerin mutlak anlamıyle monist yahut plüralist bir sistem hiç olmuş mudur? Tarih tarafından yalanlanma korkusu olmadan, bu inkâr edilebilir. En karakteristik monist sistemler, Eskiçağda eleacılık ve yeniplatonculuktur; yeni zamanlarda spinozacılık, fichtecilik, hegelciliktir. İmdi, Parmenides'in hiç olmazsa görünen bir bireysel varlıklar çokluğunu, olayların zoruyle kabul etmek mecburiyetinde kaldığını gördük; Empedokles'in, mutlakı, aynı derecede ezelî (coéternel) iki rakip prensibe ayırdığını gördük; Spinoza'nın, «bir ve bölünemiyen cevher»inde, iki «sıfat», yani birbirine indirgenemiyen iki şey: yerkaplama ve düşünce'yi bulduğunu gördük; nihayet yeni monistler arasında en aşırılarından —Fichte ve Hegel—birincisinin ben ile ben- olmıyan'ın aynılığını, ikincisininse aklın mutlaklığını ilân etmekle işe başladıklarını ve sonra, şüphesiz kendilerine rağmen: 1° ben-olmıyan'ın akıl için aşılamıyan bir engel olarak kaldığını; 2° tabiatta aklî olan'ın yanında, akıldan başka bir prensibin varlığını gerektiren mantıkî olmayan, tesadüfî bir unsurun bulunduğunu kabul ettiklerini gördük. Şu halde, en kararlı monistlerde bile, rölatif bir düalizm vardır.

Buna karşı, en karakteristik plüralist sistemlerin, monizmin rölatif hakikatına saygı gösterdiklerini tesbit ettik. Demokritos atomların nitelikçe aynı olduklarını söyler ve onun plüralizmi, bir çokluk monizminden başka bir şey değildir. Leibniz, «penceresiz» monadlarını, sisteminde monist prensibi temsil eden «önceden kurulmuş âhenk» vasıtasıyle birbirine bağlıyor ve, son tahlilde, felsefesi de bir çokluk monizmi halini alıyor, çünkü onun bütün monadları özce aynıdır: algı ve iştaha. Evrendeki cevher birliği üzerinde, kuvvetlerin birliği üzerinde, kanunların birliği üzerinde ısrar etmekle, çağdaş atomizm, monist düşüncelerini açıkça ortaya koymuş olmuyor mu? Şu halde, en katı plüralistlerde bile *rölatif* bir monizm vardır.

Atomlardan ve sonsuz mekândan başka görünmez realite tanımayan materyalizm ile, evrenin üstünde aşkın bir eşya düzeni bulunduğunu kabul eden spiritüalizm arasında: bizzat kozmos cevherinin zeki, bilge, akıl, âhenk olduğunu söyliyen İonia hilozoizmi; mutlakın hem aşkınlığını, hem içkinliğini kabul eden peripatetizm; stoacılık ve onun âlemin ruhu olan Tanrısı; düşünce ile açık algıyı birbirinden ayırarak, Tanrıda ya iradeyi (pantelizm-penthélisme), ya da âlemde kendini gösteren ve insan kişiliğinde kendi kendinin bilincine varan gayrişahsî aklı (panlojizm) gören modern panteizm vardır. Ve kaydedilecek şey! Bazı nadir istisnalar bir yana, Avrupa felsefesinin başında gelenler, ne katıksız materyalistler arasında, ne spiritüalist kampta bulunmaktadırlar: onları orta yerde aramak gerekiyor.

Fikirlerin başlangıcı konusundaki kavgada, gerçekte her ikisi de doğuştan unsur olarak fikirler *oluşturma melekesi*'nden başka bir şey kabul etmeyen Leibniz (doğuştan fikirler savunucusu) ile Locke'un (sansüalizmin şampiyonu) birbirlerine, sandıklarından çok daha yakın olduklarını gördük; *bütün* algılarımızın maddesinin bize duyular tarafından verildiğini, *onların hepsinin* formunun, istisnasız, duyabilen süjenin eseri, zihnin özel yapısının sonucu olduğunu tespit etmekle, Kant'ın her ikisine (Leibniz ve Locke) de hak verdiğini gördük: bu sentezin doğruluğunu, fizyoloji ve psikoloji hergün biraz daha güçlendirmektedir (1).

Bundan önceki soruna sıkıca bağlı olan metot sorununa gelince, rakip iddialar arasında fiiliyatta aynı beraberlik vardır. Aristoteles, Descartes, Leibniz, birinci sınıf bilginlerdir; Bacon, Locke, Hume, yüksek usavurmacılardır. Hiçbir vakit bir intelektüalist, hattâ Fichte de dahil, *a priori* düşüncenin fiiliyatta ampirik bir veriden hareket ettiğini ciddî olarak inkâr etmemiştir; hiçbir vakit bir ampirist, uygulamada, dedüktif usavurmadan vazgeçmemiştir. Fazla olarak, bu fikir birliği, bugün tamdır ve metot sorunu gelecekte artık bir sorun olmıyacaktır. Felsefe, ortak kanunun hükmü altındadır. Onun metotları, bundan böyle bilimlerin metotlarıdır. Felsefî bilimlerle böyle olmıyan bilimler arasında Hegel'in hâlâ kabul ettiği ayrılığı artık tanımıyoruz. Her bilim zorunlu olarak felsefîdir, felsefe adına lâyık her felsefe zorunlu olarak bilimseldir. Zamanımızda anlaşılmıştır ki, Francis Bacon'un mükemmel bir şekilde söylediği gibi, önemli olan, insanların soyut fikirlerinden çok eşyanın özünü tanımaktır. Bu inancın eğemenliği altında, sistemler merakı aramızda azalacaktır. Felsefî ilerleme, yeni hipotezler ortaya atmaktan çok, kazanılmış hakikatların gittikçe daha açık, daha tam, daha kesin olan deneysel kanıtlanmasından ibaret olacaktır. Düşünürlerin kişiliği, onların küçük ve büyük tutkuları, bireysel zevkleri, felsefe tarihinde ve özellikle XIX. yüzyılın ilk yarısında gereğinden fazla bir rol oynamış olan bütün bu şeyler, etki-

(1) Özellikle bak. Helmholtz, *Physiologische Optik* (s. 455).

lerini giderek kaybedecekler ve sonunda söz, olaylara, yalnız olaylara kalacaktır. Bundan sonra felsefe, Platon, Aristoteles, Spinoza ve Hegel için ne idiyse —bir ontoloji—, o olmaktan çıkmadan, Bacon, Descartes, Locke ve Kant'ın olmasını istedikleri şey: bir *bilim,* daha doğrusu, *bizzat* bilim olacaktır. Bu sonuçların gerçekleşmesine güçlü bir şekilde yardım etmiş olmak meziyeti, Comte'çu pozitivizme aittir.

Dogmatiklerle şüpheciler arasında, görünüşte daha derin ve daha kökten olan karşıtlıkta da mutlak hiçbir şey yoktur. Yunanistan'ın bütün sistemlerinde şüpheci bir nüans vardır ve öte yandan, yunan şüpheciliği, gerçekte, rölatif bir dogmatizme denk olan bir ihtimalciliğe (probabilisme) varmaktadır. Yeni zamanlarda, metafizik dogmatizm tipinin —Leibniz sistemi— bir soru işaretine vardığını görüyoruz: monadın «pencereleri» olmadığından, onun kendisi olmayan şeyin bilgisi nasıl mümkündür? Ve, öte yandan, geleneksel metafiziğin yılmaz yıkıcısı Immanuel Kant, yıkma işine ait eserini bitirir bitirmez, *Gelecek her metafiziğe prolegomena*'larını, *Tabiatın metafiziği*'ni, *Örf ve âdetler metafiziği*'ni yazıyor. Bizzat pozitivizm, metafiziğin hayalî olduğunu söylemekle birlikte, materyalizmin, yani bir metafizik sisteminin yakın müttefikidir ve böylece, istemiyerek, bilginin çalışmalarının son gayesi ve en yüksek ödülü olan bir ontolojinin meşru ve, üstelik, önüne geçilmez bir şekilde zorunlu olduğunun *ad hominem* (bir kimseyi sözleriyle ve hareketleriyle çürüten) kanıtını veriyor.

Bu, felsefenin son sözünün materyalizm olduğunu söylemek midir? Gerçekte bilim kadar eski olan bu sistem, iç algı ile beyinin düzgün işlemesi arasında sıkı ve devamlı bir ilişki gördüğü vakit, olayların otoritesini kendi tarafında bulunduruyor; fizik bilimlerindeki ilerlemenin, onun atomcu ve mekanist teorisine ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu bir yana bırakılsa bile, o, eşyanın öz birliğini ve evrensel nedenselliği, bir kelime ile, monizmi kabul ettiği vakit, aklın otoritesini kendi tarafında bulunduruyor. Ama soyut idealizme olan, ona da oluyor. Evrensel bir sentez görünüşü altında, gerçekte açıklamak iddiasında olduğunun yarısını açıklıyor. Dar idealizm, tabiatı açıklayamaz: hakikî materyalizm ruhu açıklayamaz. Platoculuk, görüldüğü gibi, ancak düalist olarak İdeden varlığa geçebildi ve hegelcilik, ancak bir kelimeye iki anlam vererek bunu başardı; çünkü *somut* (yani varlığı içeren) İde, fikirden *fazla* bir şeydir ve ona verilen ad, ifade edilen şeye uygun değildir. Aksine olarak materyalizm, ideal olanı gerçek olandan, biri çoktan, bölünemiyen ben'i beyin denilen atomlar kümesinden nasıl çıkaracağını bilmiyor ve o da kaçamak yollarına baş vuruyor: Sürecin *nasıl*'ını bilmememizden, bunun imkânsız olduğu sonucu çıkmaz. Eğer kuvvet-madde, düşünceyi meydana getiriyorsa, bu, onu potansiyel olarak içinde taşıyor demektir. Fakat diyeceksiniz ki, eğer sizin *maddeniz* potansiyel ruhsa, şu halde eşyanın son temeli saydığınız şey, artık her türlü düşünceden yoksun varlık, kaba

kuvvet —*alogos hyle*— değildir; bu, bilinçsizlikten derece derece çıkarak kendi bilincine varan ve, bu süreç ezelî olduğundan, ezelden buna varan, ayırdedilemiyecek kadar Schelling'in *mutlak*'ına ve Hegel'in *ruh*'una benzer bir prensiptir. Ve zaten atom nedir, maddenin kendisi zihnin bir kavramından, bir *zihinsel* realiteden başka bir şey midir? Bu soruyu kendi kendine soran materyalist, materyalist olmaktan çıkmıştır. Bunun için partinin «teorisyenleri», dediğimiz gibi, artık materyalist değil, *monist* adını almak istiyorlar. Çünkü anlıyorlar ki, fikri meydana getirmek onu gizli güç halinde içermektir, onun fışkırdığı kaynak, üç boyutlu cisim, kelimenin asıl anlamıyle madde değil, fakat somut spiritüalizmin postulat olarak koyduğu, maddînin ve maddî olmayanın, Kuvvetin ve Fikrin (İde) üstünde yer alan bu birliktir [1].

İmdi, bu senteze varan yalnız materyalizm ve idealizm değildir. Zamanımızın felsefî hareketi için karakteristik bir rastlantı sonucu olarak, eskiden düalist olan spiritüalizm de, her felsefenin bir monizm olduğunu (E. Naville) —birlik aklın en yüksek kanunu olduğu için—; düşüncenin ve yerkaplamanın, dışarıdan görülünce cisim, içeriden görülünce ruh olan bölünemiyen aynı bir realitenin iki cephesi veya görünüşü olduğunu (Fechner); fazla olarak bu psiko-fizik birliğin yalnızca aklın bir postulatı olmadığını, fakat bir olgu ve bütün olgular arasında gözlem ve deney ile en çok kavranabileni olduğunu (Maine de Biran); isteksiz algı bulunmadığını ve psişik hayatın ilk fenomeninin irade olduğunu (Wundt); öte yandan, tabiatta çabasız cevher veya bilinçsiz irade bulunmadığını (Leibniz); şu halde, *isteme*'nin evrensel fenomen, eşyanın esası ve cevheri, bütünlüğü ve tamlığı içinde varlık olduğunu (Schelling, Secrétan, Ravaisson) kabul etmektedir.

Şu halde, farklı adlar altında olmak üzere —Ruh'un, etkin İde'nin, İrade'nin monizmi— felsefenin iki kutbunda, XIX. yüzyıl bunalımından çıkan, son tahlilde, aynı bir temel görüştür; ve bitirirken önemle belirtilmesi gereken nokta, felsefenin, «iki âlem» arasında birleştirici çizgi ve ortak payda olarak, iradeye verdiği yerle Schopenhauer'in sistemine yakın olmakla birlikte, ahlâkî ideali ve ilerliyen evrim prensibini kabul etmekle ondan özce ayrılmakta olmasıdır. Pesimist filozofa göre, İrade varlığı ister ve sadece varlığı ister; imdi, hiç şüphe yok, irade onu ister ve hattâ gerek monadda ve hücrede, gerek hayvanda ve *tabiî* insanda, onu şiddetle ve her ne pahasına olursa olsun ister; ama bu, rölatif bir gaye aracılığıyle, mutlak bir gayeye varmak içindir; ve o, bu gayenin bilincine, ancak insanlığın evriminin doruğunda erişir. Eğer onun varlıktan başka gayesi olmasa idi, olduğu gibi hayatta tam ve yüksek tatminini bulacaktı. Oysa deney fazlasıyle kanıtlıyor ki,

(1) Varlığı meydana getiren prensipler olarak *İde, Kuvvet* veya *Enerji* hakkında, krş. 1872'deki Sonuç'umuz, s. 591 ve d.

yalnız yaşamak için yaşıyan insan usanç getirir ve yalnız kendini aşan bir şey için var olan insan, hayattan bıkmak nedir bilmez. Esasen, *sadece* varlığı istediği kabul edilen bir irade, iradî ölümde olduğu gibi, ve bizzat Schopenhauer'in —intiharı kınamakla birlikte—iradenin inkârı doktriniyle onu teşvik ettiği şekilde, kendi aleyhine dönemezdi. Nihayet, eşyanın esası *her şeye rağmen* yaşamak isteği olsa idi, bir Leonidas'ın, bir Sokrates'in, kısaca bu istekten daha güçlü bir karşı isteğe sahip görünen bütün insanların ölümü hiçbir biçimde açıklanamazdı. Gerçi bu fedakârlıklardaki çıkar gözetmezliğe, kendi kendisi için istenen ve yapılan iyi'ye inanmayı reddedebilirsiniz; gurur, övünme, tabiî yahut mistik sevgi, alışkanlık ve bir kelime ile, fizik zorunluluk: belki de bütün bu fedakârlıkların temelinde ancak bunlar vardır. Yahut ödev kurbanları, bir önyargının, bir hurafenin kurbanları olarak görülebilirler. Ama, dış âleme inanmak da, bu hesapça, bir önyargı olabilir; çünkü şunu söylemek ve tekrar tekrar söylemek gerekir: bizden farklı bir âlemin, duyuların dayatmasından, onun duyarlığımıza kendini kabul ettirmesindeki apaçıklıktan başka bir kanıtı yoktur. İmdi, *gerçekte,* ödev daha az apaçık değildir. Filozofun, daha ilk adımlarından başlayarak gözlemlediği duyu yanılmaları, âlemin, —şüphesiz duyuların bize gösterdiğinden çok farklı olmakla beraber,— bir realite olmasına engel değildir ve hiç olmazsa bu bakımdan, duyular doğru söylemektedirler. Bunun gibi, vicdan, emirlerinin *madde*'sinde ne kadar değişik ve yanılabilir olursa olsun, onların *formu* ile, fizik düzenin özü ve entelekeiası olan ahlâkî bir düzeni kabule bizi mecbur eder. Kantçı ahlâkın kullandığı kelimelerdeki antropomorfizmin payı ne olursa olsun, kabul etmek gerekir ki, bu form emredicidir; bizim yaşamak isteğimizin temelinde âdeta bir 'art temel gibi duran, bireysel irademizin ötesinde İyi'ye yönelen, daha içten ve daha mükemmel bir iradeye (*Wille zum guten*) benzeyen bir şey vardır. İşte varlığın hakikî özü ve son temeli olarak, *Substantia sive Deus* olarak, kendini kabul ettiren odur, yoksa Schopenhauer'in *Wille zum Leben*'i değil.

Pesimizm ile yaptığı tamamıyle rastlantısal ve geçici ittifaktan böylece ayrılan ve kabul edilen anlamda optimist değilse bile, açıkça meliorist (daha iyici) olan iradenin monizmi, Avrupa felsefesinin gelişmesinde beraberce çalıştıklarını gördüğümüz üç faktörün: eşyanın öz birliğini postulat olarak kabul eden aklın (Parmenides, Plotinos, Spinoza), mücadelenin, isteğin evrenselliğini tespit eden deneyin (Herakleitos, Leibniz, Schelling) ve yaratıcı çabanın ve evrensel oluş'un son gayesi olan ahlâkî ideali onaylayan vicdanın (Platon, Kant, Fichte), kendisine doğru gittikleri sentezdir.

Tabiat, yükselen bir evrimdir ve sonsuz Mükemmellik, bu evrimin aynı zamanda hem itici gücü, hem de en yüksek gayesidir (Aristoteles, Descartes, Hegel).

TAMAMLAYICI BİBLİYOGRAFYA

TAMAMLAYICI BİBLİYOGRAFYA

EUGÈNE EHRHARDT
tarafından

Prof. Weber, bu son yılların felsefî hareketinden okuyucularının bilgi edinmelerini sağlıyaca bir ek ile eserinin tamamlanmasını arzu etti. Hemen hemen yapacak hiçbir şey bırakmamakla, yardımcısının işini hem güçleştirmiş, hem kolaylaştırmış oldu. XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlangıcındaki felsefî düşüncenin görünüşlerini, bazan kısa bir şekilde, ama daima alışkın olduğu kuvvet ve açıklıkla karakterize etti. Bundan sonra bize onun artıklarını toplamaktan başka bir şey kalmıyor. Bunun için, o kadar sağlam bir elle yazdığı satırları bazı bibliyografik bilgilerle tamamlamakla yetineceğiz.

Bu bilgiler, elbette ki, bu son zamanların felsefî literatürünün tam bir tablosu olmak iddiasında değildir. Bizzat M. Weber'in, eserinde yaptığı gibi, en önemli yayınları saymakla yetineceğiz.

E.E.

GENEL NİTELİKTE ESERLER

HARMS, *Die philosophie seit Kant,* 1876.

De ROBERTY, *L'ancienne et la nouvelle philosophie,* 1887.

SIEBERT, *Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel,* 1905.

EUCKEN, *Les grands courants de la pensée contemporaine.* Fransızca çev,. BURIAT ve LUQUET tarafından, 1905.

H. HÖFFDING, *Histoire de la philosophie moderne.* Fransızca çev,. BORDIER tarafından, 1905-1906.

H. HÖFFDİNG, *La Philosophie contemporaine.* Fransızca çev. TREİMESAYGUES tarafından, 1909.

J. BOURDEAU, *Les maîtres de la pensée contemporaine,* 3. bas 1907.

STEIN, *Philosophische Strömungen der Gegenwart,* 1890.

W. WINDELRAND, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX^ten Jahrhunderts.*

ANDLER, BASCH, BENRUBI, BOUGLÉ, DELBOS, DWELSHAUWERS, GROTHUYSEN, NORERO, *La philosophie allemande au XIXème siècle.*

OSSIP-LOURIÉ. *La philosophie russe contemporaine* 1905.

ESPINAS, *La philosophie expérimentale en Italie,* 1899.

BRUNSCHWICG, *L'idéalisme contemporain,* 1905.

J. ROYCE, *The spirit of modern philosophy.*
E. BOUTREUX, *La philosophie en France depuis* 1867, *Revue de Métaphy. et de Mor.*, kasım 1908.
A. CRESSON, *Le malaise de la pensée philosophique*, 1906.
D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, 1919.
G. FONSEGRIVE, *L'Evolution des idées dans la France contemporaine*, 1917.

METAFİZİK, PSİKOLOJİ, BİLGİ TEORİSİ

A. — Fransız yeni-eleştiriciliği

Ch. RENOUVIER, *Nouvelle Monadalogie*, 1899.
Ch. RENOUVIER, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, 1901.
Ch. RENOUVIER, *Le personnalisme*, 1903.
Ch. RENOUVIER, *Critique de la doctrine de Kant*, PRAT tarafından yayımlanmıştır, 1906.
Ch. RENOUVIER, *Derniers entretiens*, PRAT tarafından derlenmiştir. 1904.
Ch. RENOUVIER, *Correspondance de Renouvier et de Secrétan*, 1910.
G. SEAILLES, *La philosophie de Ch. Renouvier*, 1905.
A. ANRAL, *La philosophie de Ch. Renouvier*, 1907.
F,-K. FEIGEL, *Der französische Neokriticismus u. seine religionsphilosophischen Folgerungen*, 1913.

B. — İdealist ve spiritüalist eğilimler

J.–J. GOURD, *Les trois dialectiques*, 1879.
J.–J. GOURD, *Le phénomène*, 1888.
L. TRIAL, *J.-J. Gourd*, 1920.
A. FOUILLEE, *L'avenir de la métaphysique fondée sur la science*, 1889.
O. HAMELIN, *Essai sur les principaux éléments de la représentation*, 1907.
CH. DUNAN, *Les deux idéalismes*, 1910.
L. OLLE-LAPRUNE, *La philosophie de Malebranche*, 1870.
L. OLLE-LAPRUNE, *De la certitude morale*, 1880.
L. OLLE-LAPRUNE, *La philosophie et le temps présent*, 1890.
BLONDEL, *L. Ollé-Laprune*, 1899 ve 1923.
A. FOUILLÉE, *Esquisse d'une interprétation du monde* , 1913 (ölümünden sonra).

Bak. ERNEST SEILLERE'in yeni düşüncede mistisizm üzerine çeşitli incelemeleri ve R. GILLOUIN'in bu konudaki yazısı.

C. — Bergson ve Bergsonculuk

H. BERGSON, *Matière et Mémoire*, 5. bas., 1908.
H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.
H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, 1907.
H. BERGSON, *Introduction à la Métaphysique, Rev. de Métap. et de Morale*, ocak 1903.
E. LE ROY, *Une philosophie nouvelle. H. Bergson*, 1912.
BENDA, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, 1912.
SEGOND, *L'Intuition bergsonienne*, 1912.
F. GRANDJEAN, *Une révolution dans la philosophie: la doctrine de M. H. Bergson*, 1912.
LALANDE, *Le Volontarisme intellectualiste, Revue de philosophie*, ocak 1912.
J. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, 1912.
R. GILLOUIN, *La Philosophie de M. Bergson*, 1912.
BERTHELOT, *Le pragmatisme chez Bergson*, 1913.

D. — Felsefe ve Bilimler

L. LIARD, *La Science positive et la Métaphysique*, 1879.
E. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, 2. bas., 1895.
E. BOUTROUX, *De l'idée de loi naturelle dans les sciences et dans la philosophie contemporaine*, 1895.
MARCEL FOUCAULT, *La Psychophysique*, 1900.
H. POİNCARE, *La Science et l'Hypothèse*, 1902
H. POINCARE, *La Valeur de la science*, 1905.
H. POINCARE, *Science et méthode*, 1909.
H. POINCARE, *Dernières pensées*, 1909.
R. BERTHELOT, *Le Pragmatisme chez Nietzsche et Poincaré*, 1911.
F. LE DANTEC. *Contre la métaphysique*, 1912.
F. LE DANTEC, *La Science et la Vie*, 1912.
F. LE DANTEC, *Les Influences ancestrales*.
L. BRUNSCHVICG, *Les Etapes de la philosophie mathématique*, 1912.
GOBLOT, *Essai sur la classification des sciences*, 1898.
ALFRED BINET, *Introduction à la Psychologie expérimentale*, ve yayımladığı *l'Année psychologique*.
LOUIS COUTURAT, *L'Infini mathématique*, 1896.

A. LALANDE, *La Dissolution opposée à l'Evolution dans les sciences physiques et morales*, 1899.
BOEX-BOREL (J. - H. ROSNY yaşlı), *Le Pluralisme*, 1909.
Dr. GRASSET, *La Science et la Philosophie.*
ARMAND SABATIER, *Philosophie de l'Effort*, 1903.
M. SCHYNS, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, 1924.

E. — Fransa'da Pozitivizm

L. BOURDEAU, *Théorie des sciences. Plan de science intégrale*, 1882.
WEBER, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, 1903.
CANTECOR, *Le Positivisme*, 1905.
G. BELOT, *Etudes de morale positive*, 1907.
ABEL REY, *Vers le positivisme absolu, Revue philosophique*, mayıs 1909.

F. — Almanya'da Yeni-kantçılık

F. PAULSEN, *Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, 1895.
F. PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie*, 2. bas., 1904.
W. WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenchaft*, 2. bas., 1900.
O. LIEBMANN, *Analysis der Wirklichkeit*, 2. bas., 1900.
P. NATORP, *Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften*, 1910.
H. VAINHINGER, *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen u. religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealitischen Positivismus, mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, 2. bas., 1910.
JULES DE GAULTIER, *De Kant à Nietzsche*, 1900.
H. LICHTENBERGER, *La Philosophie de Nietzsche*, 3. bas. 1899.
JEAN VIOLLIS, *Nietzsche et la Jeunesse d'aujourd'hui, Grande Revue*, 1911.

G. — Almanya'da Pozitivizm, Bilim ve Felsefe

Al. RIEHL, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die Gegenwart*, 1876.
Al. RIEHL, *Philosophie der Gegenwart*, 1904.
J. V. KIRCHMANN, *Die Lehre vom Wissen*, 4. bas., 1886.
R. AVENARIUS, *Kritik der reinen Erfahrung*, 1880-90.
R. AVENARIUS, *Der menschliche Weltbegriff*, 1891.

R. AVENARIUS, *Philosophie als Denken der Welt nach dem Princip des kleinsten Kraftmasses*, 2. bas., 1903.
W. OSTWALD, *Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, 1895.
W. OSTWALD, *Die Energie und ihre Wandlungen*, 1888, fransızca çev. PHILIPPI tarafından, 1909.
W. OSTWALD, *Philosophie der Werte*, 1912.
E. MACH, *Beiträge zur Analysis der Empfindungen*, 2. bas., 1900.
DRIESCH, *Philosophie des Organischen*, 2 c., 1909.
W. v. SCHNEHEN, *Energetische Weltanschauung*, 1908.

H. — İngiltere'de ve Amerika'da İdealizm ve Pragmatizm. Pragmatizmin eleştiricileri ve yorumcuları

Th. HILL GREEN, *Introduction to Hume*, 1874.
Th. HILL GREEN, *Prolegomena to Ethics*, 1883.
F. H. BRADLAY, *Appearance and Reality*, 1893.
W. JAMES, *The Will to believe*, son basım, 1907.
W. JAMES, *The principles of Psychology*, son basım, 1905.
W. JAMES, *The Warieties of religious experience; a study in human nature*, 2. bas., 1903; fransızca çev. F. ABAUZIT tarafından: *L'Expérience religieuse*, 1905.
W. JAMES, *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking*, 1907; fransızca çev. LEBRUN tarafından: *Le Pragmatisme*, 1911.
W. JAMES, *La Philosophie de l'expérience*, çev. LEROUX ve PARİS, 1910.
W. JAMES, *La Théorie de l'émotion*, Dr. Georges DUMAS tarafından bir giriş yazısıyle, ingilizceden çev., 1903.
W. JAMES, *L'Idée de Vérité*, fransızca çev. VEIL ve DAVID tarafından, 1913.
W. JAMES, *Some Problems of Philosophy*, 1911 (ölümünden sonra).
W. JAMES, *Essays in radical empirism*, 1913 (ölümünden sonra).
SCHILLER, *Studies in Humanism*, fransızca çev. JANKELEWITCH tarafından, 1909.
SCHILLER, *Personal Idealism*.
J. ROYCE, *The Religious aspect of philosophy*, 1885.
H. MOORE, *Pragmatism and his critics*, 1911.
A. SCHINZ, *Antipragmatisme*, 1909.
J. BOURDEAU, *Pragmatisme et modernisme*, 1909.
BLONDEL, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*.
M. HEBERT, *Le Pragmatisme. Étude de ses formes anglo-américaines, françaises, et italiennes*, 2. bas., 1909.

A. FOUILLÉE, *La Pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, 1911.
E. BOUTROUX, *W. James*, 1911.
BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, 1911.
H. REVERDIN, *La Notion d'expérience d'après W. James*, 1912.
La Signification du Pragmatisme, Bulletin de la Société de Philosophie, 1908.

I — İngiltere'de ve Amerika'da Ampirizm ve Pozitivizm

Al. BAIN, *Logic Deductive and Inductive*, fransızca çev. COMPAYRÉ tarafından, 1870.
Al. BAIN, *The Senses and the intellect*, 1855; fransızca çev. CAZELLES tarafından, 1874.
Al. BAIN, *Mind and Body*, fransızca çev. 1878.
Al. BAIN, *The Emotions and the Will*, 1859; fransızca çev. LE MONNİER, tarafından, 1885.
Al. BAIN, *Practical Essays*, 1878.
HUXLEY, *Hume*, 1879.
HUXLEY, *Le Problème de la biologie*, 1892.
HUXLEY, *L'Évolution et l'origine de l'espèce*, 1892.
HUXLEY, *Scientific aspects of positivism*, «*Lay Sermons*»da, 1870; fransızca çev. 1875.
J. CARVETH-READ, *The Metaphisics of Nature*, 1908.

K. — İtalya'da İdealizm ve Spiritüalizm

MAMIANI, *Kant et l'ontologia*, 1890.
MAMIANI, *Compendio e sintesi della propria filosofia*, 1876.
MAMIANI, *Filosofia della realità*, 1880.
FERRI, *Il fenomene nelle sue relazioni con le sensazione, la percezione, l'ogetto*, 1883.

L. — İtalya'da Pozitivizm

ANGIULLI, *Questioni di filosofia contemporanea*, 1873.
P. ARDIGI, *La psicologia come scienza positiva*, 1870.
P. ARDIGI, *La formazione naturale nel fatto del sistema solare*, 1877.
P. ARDIGI, *L'unita della coscienza*, 1898.
CHIAPELLA, *Della critica al nuovo idealismo*, 1910.

DİN FELSEFESİ

A. — Deskriptif ve psikolojik incelemeler

HEMAN, *Der Ursprung der Religion,* 1886.
GUYAU, *L'Irréligion de l'Avenir,* 1887.
HÖEFDING, *Philosophie de la religion,* 1908.
M. HEBERT, *Le Divin,* 1907.
LE DANTEC, *L'Athéisme,* 1908.
HARTMANN, *Grundriss der Religions philosophie,* 1909.
SEGOND, *La Prière,* 1911.
SIMMEL, *Die Religion* (koleksiyon: *Die Gesellschaft*).
Bak. Ahlâk bölümünde sosyolojik okulun sözü geçen eserleri, ve
BELOT, *Une nouvelle théorie de la religion,* Revue philosophique, nisan 1913.
LEUBA, *Psychologie des phénomènes religieux,* ingilizceden çev. COMS tarafından, 1913.
A. LOISY, *La Religion,* 1917.

B. — Teorik ve apolojetik incelemeler

O. PFLEIDERER, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage,* 1878.
O. PFLEIDERER, *Religion und Religionen,* 1906.
MAMIANI, *La religione del l'avenire,* 1880.
LABERTHONNIERE, *Le problème religieux,* 1899.
M. REISCHLE, *Die Frage nach dem Wesen der Religion,* 1899.
AUG. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire,* 1897.
H. BOIS, *La Nature de la connaissance religieuse,*1894.
H. BOIS, *L'Expérience religieuse,* 1905.
E. BOUTROUX, *Science et Religion,* 1908.
E. BOUTROUX, *Morale et Religion, Rev. Des Deux Mondes,* 1 eylül 1910.
E. Le ROY, *Dogme et critique,* 1907.
L. LABERTHONNIERE, *Essais de philosophie religieuse,* 1903.
MAURICE BLONDEL, *Histoire et Dogme, la Quinzaine,* 15 ocak, 1 ve 15 şubat 1904.
Annales de philosophie chrétienne, P. LABERTHONNIERE'in yönetiminde

GIRGENSOHN, *Die Religion, ihre psychologischen Formen und ihre Geschichte,* 1903.
WINDELBAND, *Präludien* 1907.
R. EUCKEN, *Der Wahrheitsgehalt der Religion,* 1907.
R. EUCKEN, *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart,* 1909.
H. COHEN, *Religion und Sittlichkeit,* 1907.
P. NATORP, *Die Religion, innerhalb der Grenzen der Humanität,* 2. bas. 1908.
NEESER, *La Religion hors des limites de la raison,* 1911.
J. J. GOURD, *Philosophie de la religion,* 1911.
J. ROYCE, *Conception of God,* 1897.
J. ROYCE, *The Sources of religious insight,* 1912.

AHLÂK

A. — Genel nitelikte eserler

GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine,* 1879.
A. FOUILLEE, *Critique des systèmes de morale contemporaine,* 1883.
PARODI, *Le Problème moral et la pensée contemporaine,* 1909.
CRESSON, *La Morale de Kant,* 1902.

B. — Deskriptif ahlâk

LETOURNEAU, *L'Évolution de la Morale.*
SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft,* 1904.
WESTERMARK, *Origin and Development of the Moral Ideas,* 1906-1908.
JOUSSAIN, *Le Fondement psychologique de la morale,* 1909.
CRESSON, *Les Bases de la philosophie naturaliste,* 1907.

C. — Sosyolojik okul. Fransız yeni-positivizmi ve eleştirileri

E. DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique,* 4. bas. 1907.
E. DURKHEIM, *La Division du travail,* 2. bas., 1901.
E. DURKHEIM, *Le Suicide,* 1897.
E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912.
LEVY-BRUHL, *La morale et la Science des moeurs,* 1903.
LEVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* 1910.
A. BAYET, *La Morale scientifique,* 1907.

A. BAYET, *L'Idée de Bien,* 1908.
A. FOUILLEE, *Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde,* 1896.
A. FOUILLEE, *Les Eléments sociologiques de la morale,* 1905.
Bak. *l'Année sociologique,* 1896-1906 ve *Journal de psychologie,* 1904'ten beri PİERRE JANET ve Dr. DUMAS tarafından yayınlanmaktadır.

D. Teorik ahlâk

α. — POZİTİVİST VE AMPİRİST EĞİLİMLER

M. BERTHELOT, *La Morale et la Science,* 1896.
CRESSON, *La Morale de la raison théorique,* 1903.
HÖFFDING, *La Morale, Essai sur les principes théoriques et leur application pratique aux principales circonstances de la vie,* fransızca çev. LEPOITEVIN, 1903.
LANDRY, *Principes de morale rationnelle,* 1906.
BELOT, *Études de morale positive,* 1907.
L. BOURGEOIS, *Solidarité,* 7. bas. 1912.
Bak. CH. GIDE, CH. WAGNER, T. FALLOT, G. RENARD, vb. incelemeler.

β. — YENİ-KANTÇILIK

H. COHEN, *Die Ethik des reinen Willens,* 2. bas. 1907.

γ. — ÇEŞİTLİ İDEALİST EĞİLİMLER

GUYAU, *La Morale sans obligation et sans sanction,* 1885.
IZOULET, *La Cité moderne, Métaphysique de la sociologie,* 1895.
RAUH, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale,* 1891.
RAUH, *L'Expérience morale,* 1903.
A. FOUILLEE, *Morale des Idées-forces,* 1907.
A. FOUILLEE, *La Psychologie des Idées-forces,* 2 c. 1893.

δ. — AMPİRİZM VE İDEALİZM ARASINDA UZLAŞMA

F. PAULSEN, *Ethik,* 6. bas. 1903.
M. WUNDT, *Ethik,* son basım, 1912. 3 c.

KİŞİ ADLARI İNDEKSİ

KİŞİ ADLARI İNDEKSİ

A

Abaelardus, 6, 138, 155-158, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 173, 175.
Adam, 213, 406.
Agrippa, 103.
Agrippa von Nettesheim, 186.
Ahrens, 407 n. 5.
Ailly (Pierre d') 176, 179.
Ainesidemos, 100-103, 371.
Aiskhylos, 11.
Alain de Lille, 161, 164.
Alaux, 9, 406 n. 2.
Albert (Büyük), 165, 168, 174, 180.
Alberi, 198.
Alcuin, 138.
Aleksandros Polyhistor, 24.
Alembert (d'), 279 n. 1, 290, 401.
Alexander (Hales'li), 167.
Alexandre (C.), 183 n. 2.
Alkinoos, 109.
Amaury, 163, 164, 166.
Ambrosius, 128.
Amelios veya Amerios, 118.
Ammonios Sakkas, 110, 126 n.2.
Anaksagoras, 13 n. 3, 14, 28, 29, 30, 31-34, 35, 38, 42, 61, 77, 288 n.3.
Anaksimandros, 12, 13 n.3, 14, 24, 26, 28, 29, 30 n.1, 35, 79, 288 n.3.
Anaksimenes, 12, 13, 21, 34, 35.
Andler, 303 n. 1.
Annikeris, 47.
Anselmus, 4, 6, 138, 144, 147-152, 154, 156, 159, 164, 166, 167, 171, 177, 254, 320, 321.
Antiokhos, 100 n.1, 107 n.1.
Antisthenes, 41, 45, 46, 47, 48, 53, 64, 95.
Apelt, 329.
Apollonios (Perge'li), 106.
Apollonios (Tiyana'lı), 109.
Apuleius, 106 n. 1, 109.
Aristarkhos, 105.
Aristippos, 46, 47, 100.
Aristobulos, 107.
Aristophanes, 42.
Aristoksenos, 87.
Aristoteles, 2, 4, 12, 15 n. 1, 19, 20 n.1 ve 2, 23 n.3, 24, 28 n.1, 30, 31 n.1, 34, 35 n. 3 ve 5, 36, 37 n.1, 40, 41 n.1, 42, 43 n. 2, 44 n. 2 ve 4, 48, 52, 60 n. 1, 66, 67-87, 88, 93, 94, 97, 98, 100, 105, 107, 109, 113, 116, 119, 120, 122 n. 1, 123, 126, 137, 139, 142, 145, 146 n. 5, 156, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 174, 178, 179, 180, 183 n. 2, 185 n.1, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 197, 198, 201, 206, 208, 209, 219, 223 n. 5, 232, 270, 308, 318, 337, 348, 400, 402 n.1, 408, 411, 413, 415, 418.
Aristyllos, 106.
Arkesilaos, 67, 98, 99, 100.
Arkhelaos, 34.
Arkhimedes, 105, 198.
Arkhytas, 24.
Arnauld, 223, 225.
Arnobius, 124.
Arrianus, 96.

Asklepios, 68 n.1.
Assailly (d'), 168 n.2.
Assézat, 288 n. 4.
Ast, 49 n.2, 50 n.1.
Athanasius, 128.
Athenagoras, 126.
Atticus, 91, 109.
Aubert, 6 n. 8.
Augustinus, 4, 6, 119 n. 1, 128-136, 139, 148, 149, 150, 151, 156, 160, 171, 175, 177, 216, 225, 252, 300 n.1.
Augustus (imparator), 47 n.1.
Avenarius, 405 n.1.
Avisebron, 146 n.5.

B

Baader, 338, 408.
Bâce (İbni), 146.
Bacon (Francis), 3, 7, 138, 186, 191, 198 n. 1, 200, 206-210, 213, 215, 259, 272, 273, 398, 413, 415.
Bacon (Roger) 3, 7, 138, 168, 179, 180, 207.
Baeumker, 60 n. 1, 146 n.2.
Bahnsen, 387.
Bailey, 402 n.2.
Baillet, 213 n.2.
Bain, 402 n.2.
Baracah, 158 n.2.
Barbaro (Ermolao), 183.
Barchou de Penhoën, 7, 334 n. 1.
Bardenhewer, 123 n. 1.
Bardili, 329.
Barlaam, 182.
Barnewelt, 213 n.1.
Barni, 303 n. 1.
Barthélemy-Saint-Hilaire, 8 n. 16, 67 n.4, 406 n.2.
Bartholmèss, 7, 200 n. 1, 406 n.2.
Basedow, 291 n.3.
Basilides, 125 n. 1.
Basilius, 128.
Batteux, 88 n. 1.
Baumgarten, 258 n.2.
Baur, 125 n.1, 368.
Bautin, 408.
Bayle (Pierre), 6 n.8, 222, 249 n.5.
Beattie, 301, 302.
Beaugendre, 147 n.4.
Beausobre, 125 n.1.
Beck, 5 n.7.
Beck (J. -Sigismond), 331 n.1.
Beda Venerabilis, 138.
Bekker (B.), 223, 224.
Bekker (E.), 5 n.8, 6 n.6, 49 n.2, 67 n.4.
Belgiojoso (prenses), 206 n.2.
Bembo, 184.
Bénard, 49 n.2, 338 n.5.
Beneke, 375 n.1.
Berenger, 147.
Berger, 120 n.5.
Bergk, 28 n.1.
Bergmann, 9.
Berkeley, 7, 212, 259 n.2, 273-278, 282, 283, 300, 313, 339, 410.
Bernard (de Clairvaux), 155, 181.
Bernard (Claude), 131 n.2, 404.
Bernard (Chartres'li), 158.
Bernard Silvestris, 158.
Bernays, 21 n.1.
Bernhardi, 6 n.7.
Bertrand de Saint-Germain, 213 n.2.
Bessarion, 183, 184, 187.
Bichat, 400.
Bidez, 28 n.1.
Biel, 179.
Bigg, 123 n.1.

Bilfinger, 258 n.2.
Bipontine, 49. n.2.
Birkbeck Hill, 292. n.2.
Blampignon, 224 n.2.
Boccacio, 182.
Boehme, 7, 136, 193-196, 338, 342, 408.
Boehmer, 227 n.1.
Boethos, 107.
Boetius, 137, 164.
Bohn, 207 n.3.
Boissonade, 6 n.4.
Bonald, 400 n.1.
Bonaventura, 168, 181.
Bonhöffer, 97 n.3.
Bonifas, 241 n.1.
Bonitz, 50 n.1., 67 n.4.
Bonnet (Ch. de), 203, 259 n.3, 289.
Bordas - Demoulin, 406 n.3.
Borelius, 368 n.3.
Bossert, 376 n.5.
Bossuet, 223.
Bossut, 225 n.3.
Boström, 408.
Bouchitté, 407 n.5.
Bouillet, 5 n.5, 110 n.4, 119 n.1.
Bouillier, 213 n.2, 222 n.2, 334 n.1, 406 n.2.
Boureau - Deslandes, 6 n.8.
Bouterwek, 329.
Boutroux, 3 n.1, 6 n.8, 11 n.2, 41 n.1, 195 n.2, 213 n.2, 225 n.3, 405 n.4.
Bradwardin, 178, 252.
Brandis, 6 n.8, 67 n.4.
Brewer, 180 n.2.
Brochard, 97 n.4, 99 n.2, 100 n.4.
Broussais, 291 n.1.
Brucker, 8.
Bruder, 226 n.2.
Brunnhofer, 200 n.1.
Bruno (Giordano), 4, 7, 136, 146 n.2, 183 n.1 ve 4, 191, 198 n.1, 200-203, 219, 241, 243, 252, 283, 341 n.1, 384, 388.
Brunschvicg, 226 n.2.
Brutus, 97.
Buckle, 402 n.2.
Budda, 24 n.3, 30, 382.
Buffon, 32.
Buhle, 8, 15 n.1.
Burchard, 35 n.5, 38 n.1.
Burdach, 344.
Burdeau, 330 n.5.
Buridan, 176, 178, 179.
Burleigh, 178.
Buxtorf, 146 n.6.
Büchner, 389.
Byron, 364.
Bywater, 21.

C

Cabanis, 290, 405 n.2.
Cacheux, 168 n.4.
Caesalpinus, 190, 194 n.1, 199.
Caesar, 91, 394.
Calvin, 193.
Campanella, 7, 36, 183 n.1, 203-206.
Campbell - Fraser, 274 n.7.
Campe, 291 n.3.
Capitaine, 122 n.1.
Cardanus, 7, 187 n.1, 191.
Caro, 376 n.4, 406 n.2.
Carrière, 408.
Carus, 344.
Caspi (ibn), 146 n.6.
Cassiodorus, 137.
Cassius, 91.
Cato, 97.
Cavendish (lord), 210.

Cazelles, 301 n.7, 402 n.1.
Chaignet, 24 n.2, 41 n.1, 207 n.3
Challemel - Lacour, 7 n.2.
Chalybaeus, 7, 408.
Charles (E.), 180 n.2.
Charles (R.), 287 n.2.
Charles-Louis (Palatina seçicisi), 227.
Charles (Kel), 140.
Charpentier, 207 n.3, 213, 223 n.5, 224 n.2.
Charron, 191.
Chartier, 226 n.2.
Chasles, 104 n.2, 196 n.2.
Chavannes, 303 n.1.
Cherbury (Herbert de), 209 n.3.
Cheselden, 281 n.2.
Christine (İsveç kıraliçesi), 214.
Christlieb, 140 n.1.
Chrysostomus, 134.
Cicero, 5, 13 n.1 ve 2, 41 n.1, 44 n.2, 47 n.2, 67 n.2, 87 n.1, 92, 93 n.1, 95 n.1, 96, 100, 157, 167, 184.
Clarke, 273.
Clauberg, 223.
Clémangis (Nicolas de), 182.
Clémenceau, 402 n.1.
Clemens VIII, 190 n.6.
Clerselier, 222 n.1.
Cobet, 5 n.9.
Cohen, 303 n.1.
Coignet (Mm.), 325 n.1.
Colebrooke, 3 n.1.
Colerus, 226 n.2.
Collier, 278 n.6, 283.
Colombo (Realdo), 199.
Combefisius, 136 n.2.
Combes, 389 n.10.
Comenius, 194.
Compayré, 292 n.1.
Comte (Auguste), 7, 328 n.1, 396-401, 404, 412.
Condillac, 7, 279-282, 329, 335, 340, 403, 404 n.5, 405.
Condorcet, 290, 401.
Constantinus, 119.
Copernicus, 7 n.1, 80, 105, 183 n.4, 187 n.1, 196, 197, 198, 199, 273, 279 n.1, 328, 369, 400.
Cordemoy, 223.
Coste, 260.
Cournot, 397 n.2.
Cousin (V.) 7, 8, 15 n.1, 49 n.2, 120 n.5, 138 n.3, 155, 190 n.5, 213 n.2, 225 n.3, 259 n.2, 303 n.1, 368 n.3, 405.
Cremonini, 190.
Creutzer, 110 n.4.
Croce, 344 n.3.
Cudworth, 259, 274 n.1.
Cumont, 125 n.1.
Cusanus (Nicolaus), 7, 183 n.4, 200.
Cuvier, 390 n.1.

D

D'Alembert, bak. Alembert (d').
Dally, 389 n.8.
Damaskios, 122 n.1.
Damiron, 222 n.2, 282 n.1, 406 n.2.
Damis, 109.
Dante, 182, 183.
Daremberg, 183 n.1.
Darwin, 7 n.1, 22 n.2, 29, 288, 387, 389, 390, 391, 393, 394, 395, 396.
David (Dinan'lı), 163, 165, 166.
Davy, 389 n.10.
Debrit, 405 n.4.
Delambre, 104 n.2, 196 n.2.
Delarue, 5 n.11.

Delbos, 226 n.2, 303 n.1.
Del Rio, 407 n.5.
Demaze, 194 n.2.
Demetrios, 46 n.4.
Demokritos, 14, 18, 26, 34, 35-38, 39, 46, 47, 56, 62, 75, 77, 79, 85, 87, 97, 207, 211, 282, 284, 288 n.3, 368, 395, 413, 414.
Denis, 126 n.2.
Descartes, 4, 7, 131 n.3, 153 n.1, 183, 198 n.1, 200, 211, 213-222, 226, 227 n.3, 228, 229, 232, 233, 235, 240, 247, 252, 253, 254, 255, 259, 267, 268, 272, 274, 277, 282, 283, 287, 288, 292, 315, 317, 320, 371, 377, 398, 406, 413, 415, 418.
Desdouits, 303 n.1.
Desjardins, 208 n.2.
Des Maizeaux, 6 n.8, 249.
Destutt de Tracy, 405 n.2.
Deussen, 386 n.1.
Diderot, 203, 289, 390.
Didot, 49 n.2, 67 n.4.
Diels, 5 n.3, 13 n.1.
Dietrich, 376 n.5.
Dikaiarkos, 87.
Dilmann, 241 n.1.
Diodoros, 46 n.6.
Diogenes (Apollonia'lı), 34, 35.
Diogenes (Laertios), 5, 21 n.1, 24 n.2, 31 n.1, 35 n.3 ve 5, 38 n.2, 39 n.1, 46 n.1, 47 n.4, 48 n.1, 2 ve 3, 88 n.1 ve 2, 89 n.1, 90 n.1, 91 n.1, 92 n.1, 3 ve 4, 93 n.1, 95 n.1, 96 n.1, 2 ve 3, 97 n.4, 99 n.2, 100 n.4.
Diogenes (Sinop'lu), 48, 386 n.2.
Dionysios Areopagita, 136 n.1, 140.
Doering, 41 n.1., 42 n.1.
Dourif, 97 n.3.
Draper, 6 n.8, 104 n.2, 196 n.2.
Drews, 303 n.1, 338 n.5.
Drobisch, 375 n.1.
Du Bois - Reymond, 285 n.1, 389 n.11, 404.
Du Boulay, 163 n.1.
Duchesne, 123.
Ducros, 282 n.1, 376 n.5.
Dugald Stewart, 273 n.6., 301.
Dühring, 9, 403 n.1.
Duncker, 6 n.1.
Duns Scotus, 6, 138, 168, 172-176, 213 n.1, 256, 290.
Dupuy, 389 n.10.
Durand, 176, 178.
Dutens, 241 n.1.

E

Eberhard, 328 n.2.
Eckart, 136, 181.
Eichhorn, 146 n.4.
Eichthal (G. d'), 328 n.1.
Elkindi, 145.
Elisabeth (Palatina prensesi), 220.
Ellis, 207 n.3.
Empedoles, 28-30, 31, 39, 61, 79, 191, 288 n.3, 414.
Engelhardt, 136 n.1.
Epikuros, 48, 88-91, 94, 97. 100 n.2, 245.
Epiktetos, 92, 97, 122 n.1., 137.
Erasmus, 192.
Eratosthenes, 106.
Erdmann, 7, 9, 172 n.2, 180 n.3, 241 n.1, 249 n.4, 303 n.1, 369.
Erostrates, 19.
Eukleides, 45, 46, 48, 49, 53, 106, 277, 334.

Eunapios, 6, 119 n.1.
Euripides, 31, 364.
Eusebios, 6, 13 n.1, 46 n.6, 98, 106 n.1, 107 n.2.
Evhemeros, 46.

F

Fabre, 9.
Fabricius, 5 n.8.
Falkenberg, 183 n.4.
Farabi, 145.
Faraday, 389 n.10.
Farel, 193.
Faugère, 225 n.3.
Faye (de), 123 n.1, 125 n.1.
Fechner, 409, 417.
Fénelon, 223.
Ferguson, 273.
Ferrari, 206 n.2.
Ferraz, 128 n.3, 406 n.2.
Feuerbach, 388, 396.
Feuerbach (Anselm), 388.
Fichte, 7, 48, 312, 313, 324, 329, 332, 333-338, 340, 343, 344, 376, 384 n.2, 385, 395, 407, 408 n.2, 410, 414, 415, 418.
Fichte (Immanuel-Hermann), 334, 408.
Ficinus (Marsilius), 10 n.4, 184, 188.
Fidanza, 168.
Fischer (Kuno), 8, 138 n.3, 139 n.5, 196 n.2, 207 n.3, 369, 376 n.4.
Floss, 140 n.1.
Fludd, 194.
Fontenelle, 279 n.1.
Forge (de la), 223.
Foucher de Careil, 213 n.2, 241 n.1, 376 n.4.
Fouillée, 9, 41 n.1, 49 n.1, 395 n.2, 406 n.3.
Fracastoro, 198.
Franck, 9, 146 n.6, 185 n.1, 188 n.3, 195 n.1, 406 n.2,
François, 177.
Frauenstädt, 386 n.2.
Fréret, 41 n.1.
Freudenthal, 15, 120 n.2, 259 n.2.
Friedrich II (imparator), 165, 183 n.1.
Friedrich II (Prusya kıralı), 258 n.1.
Friedrich (Johann), 241.
Fries, 329 n.6.
Frisch, 197 n.1.
Frohschammer, 408.
Fulbert, 155.

G

Gaisford, 6 n.7.
Gale, 119 n.1, 120 n.4, 140 n.1.
Galenos, 106.
Galilei, 105, 196, 198, 199, 214, 39[illegible]
Gall, 291 n.1.
Gallienus (imparator), 110.
Galuppi, 206 n.2.
Garnier, 213 n.2, 221 n.1.
Gassendi, 88 n.1, 191, 222, 282, 398.
Gaunilon, 151, 321.
Gauthier de Saint - Victor, 163, 181.
Gazali, 146.
G birul (Salamon İbni), bak. Avisebron.

Gedike, 5 n.5.
Geel, 38 n.2.
Gennadius, 183, 187.
Genoude (de), 224 n.2.
Geoffroy Saint - Hilaire, 390.
Georgios (Trabzon'lu), 183, 187.
Gérando (de), 8.
Gerbert, 147.
Gerhardt, 241 n.1.
Germain (Sophie), 397 n.2.
Gerson, 181 n.5.
Gerson (Levi ben), 146 n.6.
Gervaise, 137 n.3.
Geulincx, 157 n.1, 223, 224, 225.
Geyer, 408 n.5.
Gfroerer, 200 n.1, 226 n.2.
Gibbon, 292 n.2.
Gilbert (de la Porrée), 158, 163, 164, 166.
Giles, 147 n.3, 158 n.6.
Gioberti, 206 n.2, 408.
Girard, 291 n.3.
Gladisch, 3 n.1.
Glanvil, 223.
Goerenz, 5 n.5.
Goethals, 176.
Goethe, 49 n.1, 291, 364, 394.
Gomperz, 9.
Gorgias, 14, 20, 38.
Gottschalk, 140.
Gratry, 408 n.9.
Gregorios (Nazianz'lı), 128.
Gregorios (Nyssa'lı), 128.
Greville, 259, 274 n.1.
Grimblot, 334 n.1, 238 n.5.
Gross, 238 n.5.
Grote, 6 n.8, 49 n.2.
Grotius (Hugo), 213 n.1.
Grove, 389 n.10.
Guillaume (Auvergne'li), 167.
Guillaume (Champeaux'lu), 154, 155, 156, 164, 167, 176.
Guillaume (Conches'lu), 158.
Guyau, 88 n.1.

H

Haas, 97 n.4.
Hadrianus (imparator), 91 n.2.
Haeckel, 389, 390 n.3, 392, 383 n.2, 396 n.1.
Halévy, 49 n.2.
Hamann, 291 n.3, 329.
Hamilton, 301 n.7.
Harnack, 110 n.3, 123 n.1.
Harrison, 159 n.1.
Hart, 37 n.1.
Hartenstein, 141 n.1, 303 n.1, 370 n.1, 375 n.1.
Hartley, 284.
Hartmann, 7, 59 n.1, 344 n.1 ve 3, 376 n.5, 385, 386 n.1, 393, 403 n.1, 411.
Harvey, 190, 198.
Hauréau, 7, 138 n.3, 158 n.1, 161 n.4, 406 n.2.
Havet, 225 n.3.
Hayduck, 5 n.3.
Heat, 207 n.3.
Hebenstreit, 120 n.4.
Heeren, 6 n.5.
Hegel, 7, 8, 23, 33, 36, 50, 51, 121 n.1, 138 n.5, 139 n.3, 151, 174 n.2, 183 n.4, 187, 196, 199 n.4, 203, 310, 312, 313, 329 n.3, 333, 338, 334-370, 371, 372, 375, 377, 378, 383 n.1, 384, 385, 388, 395, 397, 404 n.5, 405 n.5, 407, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418.

Hegesias, 47.
Hegler, 303.
Heinichen, 6 n.2.
Heinze, 9 n.3
Heitz, 69 n.1.
Helfferich, 160 n.3.
Helmholtz, 285 n.1, 389 n.10, 404, 415 n.1.
Helmont (J. - B. van), 170.
Helmont (Fr. Merc. van), 194 n.5.
Heloïse, 155.
Helvetius, 289.
Herakleitos, 4, 14, 19, 20, 21-23, 24 n.3, 28, 29, 31, 33, 38, 39, 42, 43 n.1, 49, 51, 79, 80, 94, 125, 234, 288 n.3, 335, 341, n.3, 368, 418.
Herbart, 7, 370-375, 388, 409, 410, 411, 412, 413.
Herder, 291, 328, 330, 407.
Herennios, 110.
Hermann, 49 n.2, 50 n.1.
Herodotos, 3 n.1, 24 n.3.
Hertz, 285 n.1.
Hesiodos, 10, 11, 15, 16.
Hieroclis, 24 n.2.
Hiketas, 105.
Hildebert, 147, 157.
Hilgenfeld, 125 n.1.
Hipparkhos, 106.
Hippasos, 24 n.1, 29.
Hippokrates, 68 n.1.
Hippolytos, 6, 13 n.1, 22 n.2.
Him, 389 n.10.
Hobbes, 7, 210-213, 222, 252, 261, 265, 274, 282, 283, 289, 297, 387, 398, 400.
Hochstraten, 184.
Höffding, 8.
Hoffmann, 408 n.7.
Hohenheim, bak. Paracelsus.
Hohlfeld, 407 n.5.
Holbach (d'), 7, 290.
Homeros, 10, 11, 15, 17, 68, 76 n.4, 184.
Horatius, 46 n.3, 91.
Huet, 222.
Hugues de Saint-Victor, 136, 158-161, 181.
Huit, 49.
Humboldt, 196 n.2.
Hume, 4, 7, 102, 211, 222, 223 n.7, 268, 273 n.6, 292-303, 304, 306, 310, 329, 335, 340, 371, 396, 403, 415.
Husson, 338 n.5.
Hutcheson, 273.
Huxley, 292 n.1, 389 n.8.
Huygens, 288.
Hübner, 5 n.9.

İ

İamblikhos, 24 n.2 ve 3, 118, 119 n.1, 120, 121, 185 n.1.
İsidoros, 122 n.1.
İsidorus (Sevilla'lı), 137.
İskender (Afrodisias'lı), 109, 188 n.4.
İskender (Büyük), 68, 105.
İustinianos (imparator), 122.
İustinos ("Martyr"), 125, 128.

J

Jacobi, 291 n.3, 328, 406.
Jacques, 67 n.4.
Jammy, 168 n.2.
Janet (Paul), 9 n.3, 241 n.1, 344 n.3,

406 n.1.
Jansenius, 225.
Jean (Salisbury'li), 158.
Jebb, 180 n.1.
Jeromus, 134.
Johannes (Şam'lı), 137.
Joël (K.), 41 n.1, 42 n.1, 50 n.2.
Jouffroy, 301 n.6, 405.
Jourdain (A.), 164 n.1.
Jourdain (Ch.), 168 n.4.
Jourdain, 8 n.7, 163 n.2, 223 n.6.
Jundt, 163 n.2, 181 n.1.

K

Kahl, 129 n.1, 32.
Kant, 4, 7, 29 n.1, 32, 45, 65, 151, 200, 211, 222, 258 n.2, 260, 277 n.2, 291 n.3, 293, 294, 301, 303-328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 342 n.2, 343, 345, 346, 368, 370, 371, 372, 376, 377, 387, 394, 395, 396, 403, 404, 405, 407 n.5, 409, 410, 412, 415, 416, 418.
Karneades, 98-100, 150, 301.
Karsten, 28 n.1.
Kepler, 105, 196, 198, 199, 400.
Kern, 15 n.1.
Kessler, 125 n.1.
Khrysippos, 92, 93, 97 n.2.
Kirchmann, 403 n.1.
Kirchner, 9, 110 n.1, 120 n.5.
Kleanthes, 92, 93.
Kleiber, 180 n.4.
Klemens (İskenderiyeli), 5, 15 n.1, 16 n.1, 21 n.1, 24 n.3, 35 n.5, 107 n.2, 126, 128.
Kinght, 292 n.1.
Kodros, 49.
Kolomb (Kristof), 196, 197, 206.
Kopp, 122 n.1, 137 n.1.
Krantor, 67.
Krates, 67, 92, 99.
Kratylos, 21 n.1, 38, 49, 51.
Krause, 407 n.5.
Krebs, 183 n.4.
Kronenberg, 344 n.3.
Krug, 329 n.5.
Ksenophanes, 4, 12, 14-15, 107, 119.
Ksenophon, 5, 41 n.1, 42, 43, 45.
Ksenokrates, 67, 92.

L

Laas, 303 n.1, 403 n.1.
Lachelier, 405 n.4.
Lachmann, 5 n.4.
Lactantius, 6, 124, 134, 135.
Laforêt, 6 n.8.
Lagrange, 7 n.1, 279 n.1.
Lamarck, 288, 389 n.6, 390.
Lamennais, 408.
La Mettrie, 222, 287-288, 387.
Lamothe - Levayer, 191.
Lancelot, 225.
Land, 224 n.1.
Lanfrank, 147.
Lange (Albert) 7, 9, 183 n.1, 286 n.1, 403.
Laplace, 7 n.1, 32, 279 n.1.
Laromiguière, 405 n.2.
Lasalle, 207 n.3.

Lasson, 308 n.2.
Laugel, 24 n.2.
Lavoisier, 285 n.2, 369, 400.
Lazarus, 375 n.1.
Le Clerc, 5 n.5, 191 n.3.
Leferon, 167 n.2.
Lefèvre, 9, 154 n.1.
Legrand, 6 n.8.
Leibniz, 4, 7, 73 n.3, 85, 203, 205 n.2, 220 n.3, 233, 240-258, 259, 260 n.2, 267, 270, 273, 274, 278, 282, 283 n.2, 287, 290, 304, 315, 317, 328, 329, 340, 348, 372, 375, 377, 384, 385, 388, 395, 406, 410, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 418.
Lemaire, 5 n.5.
Leo X, 184, 188.
Léon (Xavier), 334 n.1.
Leonidas, 418.
Leroux (Pierre), 368 n.3, 406 n.3.
Leroy (Julien), 288.
Lessing, 258 n.2, 291, 330.
Leukippos, 14, 34, 35, 62, 75.
Lévêque (Ch.), 376 n.4.
Lévy (Lucien), 6 n.8.
Lévy - Brühl, 396 n.3.
Lewes, 9, 402 n.2.
Liard, 38 n.1, 213 n.2.
Liebig, 208 n.2.
Liebmann, 403 n.1.
Linne, 390.
Lipsius, 191.
Littré, 397, 401.
Lobeck, 11 n.2.
Locke, 4, 7, 85 n.3, 177, 200, 211, 222, 241, 255 n.2, 257, 259-273, 274, 279, 282, 283, 291, 292, 298, 304, 329, 340, 370, 396, 415, 416.
Loewenheim, 35 n.5.
Lommatzch, 5 n.11.
Longinos, 110.
Loofs, 123 n.1.
Lortzing, 35 n.5.
Lotze, 375 n.1, 409, 410.
Louis (Saint), 167.
Louis (XIV), 358.
Löwenthal, 396.
Lucas, 226 n.2.
Lucretius, 5, 35, 88 n.1 ve 2, 89 n.1, 91.
Ludovici, 258 n.2.
Ludwig (Bavyera kıralı), 177.
Lullus (Raymundus), 7, 168, 180, 200.
Luther, 192, 193, 199 n.4.
Lyell, 390 n.2.
Lyng, 368 n.3.
Lyon, 224 n.2, 274 n.7.

M

Mabilleau, 38 n.1.
Machiavelli, 184 n.1.
Magellan, 196, 197.
Maimon, 329.
Maine de Biran, 405, 406, 417.
Mainländer, 386 n.2.
Maistre (Joseph de), 400 n.1.
Malebranche, 7, 133, 223, 225, 233, 259 n.3, 273, 278 n.6.
Mallet, 13 n.1.
Mamiani, 206 n.2.
Mandeville, 213 n.1, 289.
Mandonnet, 146 n.6.
Marcus Aurelius, 92, 96 n.1, 137.
Mariano, 206 n.2.
Marinos, 120 n.5, 122 n.1.

Marsilus d'Inghen, 178.
Martha, 99 n.2.
Marthe (Sainte), 137 n.4.
Martianus Capella, 137.
Martin (Henri), 13 n.1.
Martin (Saint), 195 n.1.
Massol, 325 n.1.
Matter, 125 n.1, 195 n.1, 406 n.2.
Mauguin, 140 n.2.
Maupertius, 279 n.1.
Mauxion, 370 n.1.
Maximus, 136, 140.
Mayer, 389 n.10.
Medici (Cosmus de), 183.
Meineke, 6 n.5.
Meinsma, 226 n.2.
Melanchthon, 194.
Melissos, 14, 19, 34.
Mendelssohn, 258 n.2.
Mercuria (Jean de), 179.
Meulien (Tullia), 390 n.2.
Meyer, 227.
Meymun (İbni), 146.
Michelet (Berlin'den), 7, 67 n.4, 369.
Michelet (Jules), 206 n.2.
Migne, 140 n.1, 147 n.5, 158 n.8, 160 n.4.
Mignet, 328 n.5.
Mignon, 159 n. 1.
Mill (Stuart), 7, 301 n.7, 396 n.3, 397 n.2, 402.
Miller, 6 n.1.
Millet, 213 n.2, 411 n.2.
Moderatos, 108.
Moigno, 389 n.10.
Moïse (Narbonne'lu), 146 n.3.
Moleschott, 388.
Molesworth, 210 n.1.
Molière, 364.
Monrad, 368 n.3.
Montague, 207 n.3.
Montaigne, 7, 191, 192, 215, 226.
Montesquieu, 7 n.1, 256, 291.
Montucla, 104 n.2, 196 n.2.
Morin, 325 n.1.
Moulinié, 389 n.8 ve 11.
Muhammed, 144.
Mullach, 5 n.1, 15 n.1 ve 2, 16 n.1, 19 n.2, 21 n.1, 24 n.2, 28 n.1, 29 n.2, 30 n.2, 31 n.1, 35 n.1 ve 5, 98 n.1.
Munck, 50 n.1, 146 n.6, 185 n.1.
Musa, 30, 107, 108, 175, 189.

N

Napier, 198.
Napoléon, 334.
Natorp, 37, 42 n.1, 198 n.1.
Naville (A.), 119 n.1.
Naville (Ernest), 405 n.4, 406 n.3, 409 n.3, 417.
Neander, 125 n.1.
Neron, 238.
Newton, 7 n.1, 198, 214, 248, 255, 273, 279 n.1, 369, 398, 400.
Nicolaï, 258 n.2.
Nicolas (Michel), 334 n.1.
Nicolas d'Autrecourt, 179.
Nicole, 223, 225.
Nietzsche, 386 n.2, 388 n.4.
Nikomakhos, 108.
Nikomakhos (Aristoteles'in babası), 68.
Noël (Léon), 344 n.3.
Noiré, 389 n.8.
Nolen, 9 n.1, 59 n.1, 303 n.1, 385 n.1.
Nourrissier, 109 n.4.
Nourrisson, 8, 129 n.1, 241 n.1, 406 n.2.
Numenios, 108.

O

Ocelli, 24 n.2.
Ockham, 6, 138, 154, 176-178, 179, 259, 272.
Oestred, 344.
Ogereau, 92 n.5.
Oken, 344, 400.
Ollé - Laprune, 224 n.2.
Orelli, 49 n.2.
Orpheus, 11, 108.
Origenes, 110.
Origenes (hıristiyan), 6, 94 n.1, 110, 123, 125-128, 130, 140, 177.
Oswald, 301.
Ozanam, 171 n.1.

P

Panaitios, 96, 107 n.1.
Paracelsus, 187, 191.
Parmenides, 14-20, 26, 27, 42, 48, 49, 59, 191, 200, 234, 318, 334, 372, 414, 418.
Parmentier, 380.
Pascal, 214, 222 n.4, 223, 225, 322, 386 n.2.
Patin, 21 n.1.
Patrizzi, 191.
Paulos (havari), 97 n.2, 107, 117 n.2, 118 n.1.
Paulsen, 303 n.1.
Paulus, 226 n.2.
Peisse, 301 n.6, 402 n.1.
Pelagus, 135.
Pellissier, 183 n.2.
Penini (Jedaïa), 146 n.6.
Penjon, 274 n.7.
Pérard, 389 n.10.
Perikles, 31.
Pestalozzi, 291 n.3.
Petrarca, 182.
Petrus Venerabilis, 155.
Peyron, 28 n.1.
Pfleiderer, 21 n.1.
Phaidon, 48, 55.
Pherekydes,, 11, 24.
Philiponus, 137.
Philippe (Güzel), 177.
Philippos (Makedonya kıralı), 67, 68.
Philolaos, 24.
Philon (Larissa'lı), 100 n.1, 107 n.1.
Philon (Yahudi), 106 n.1.
Philostratos, 109.
Photios, 6, 137.
Picard, 282 n.1.
Picavet, 138 n.3, 147 n.1, 155 n.1.
Pico della Mirandola (J.), 184, 186, 187, 190.
Pico della Mirandola (J.-F.), 184.
Pierre (Lombardia'lı) [Petrus Lombardus], 6, 162, 163, 166, 169, 172 n.2.
Pierre (Poitiers'li), 163.
Pierron, 67 n.4.
Pilatus, 182.
Pillon, 224 n.2, 403 n.2, 409 n.2.
Pindaros, 11, 364.
Platon, 4, 19, 21 n.1, 22 n.1, 23 n.1, 24 n.2, 25, 30, 34 n.2, 36, 38 n.2, 40, 41n.1, 42, 44, 45, 48, 49-67, 68, 70, 72, 74, 77, 85, 86, 87, 88, 93, 95, 98, 100, 105, 107, 108, 109, 112, 114, 116 n.1, 118, 120, 121, 125, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 151, 156, 164, 165, 168, 182, 183, 184, 187, 189, 190, 191, 208, 228, 229, 245, 259 n.2, 270, 274 n.1, 301 n.2, 308, 314 n.3, 318, 334, 341 n.2,

342 n.1, 372, 376, 385, 398 n.1, 407 n.1, 411, 413, 416, 418.
Plethon, 183, 187.
Plinius, 91.
Plotinos, 6, 30 n.1, 36, 50, 58, 110-118, 119, 120, 145 n.4, 185 n.1, 187, 243, 342 n.1, 344 n.2, 408, 418.
Plutarkhos (tarihçi), 5, 13 n.1 ve 2, 21 n.1, 28 n.1, 95 n.1, 106 n.1, 109, 120 n.1.
Plutarkhos (Atina'lı), 120.
Pococke, 146 n.4.
Poiret, 255.
Polemon, 67, 92.
Poliziano (Angelo), 183.
Pompeius, 96.
Pompejo Ucilio, 190 n.5.
Pomponatius, 7, 188, 189, 190, 192.
Pomponius Atticus, 91.
Porfyrios, 6, 24 n.2, 110, 118, 137.
Porta, 190.
Poseidonios, 96, 107.
Prantl, 8, 369.
Preger, 163 n.2.
Preller, 6 n.8, 13 n.1 ve 2, 15 n.1, 16 n.1, 19 n.2, 20 n.2, 21 n.1, 24 n.2, 28 n.1, 31 n.1, 35 n.5, 38 n.2, 41 n.1, 88 n.1, 97 n.4, 99 n.1, 100 n.4.
Pressené (Edmond de), 123 n.1, 125 n.1.
Prévost, 213 n.2.
Prévost - Paradol, 191 n.3.
Priestley, 285 - 287.
Proklos, 6, 16 n.1, 118, 120-122, 185 n.1, 187.
Protagoras, 4, 31, 37 n.1, 38-41, 42, 43, 45, 46, 97, 100, 177, 211, 292.
Proudhon, 325 n.1, 368 n.3.
Ptolemaios (lar), 46 n.4, 47 n.1, 87, 105, 106, 186.
Pufendorf, 213 n.1.
Pulleyn (Robert), 162.
Pyrrhon, 97, 98, 104, 215.
Pythagoras, 12, 24-28, 36, 44, 62, 105, 107, 108, 120, 208, 228, 398 n.1.

Q

Quinet, 328 n.4.
Quintus Sextius, 97 n.1.

R

Ramus, 7, 194.
Raspe, 241 n.1.
Ravaisson, 67 n.4, 405 n.4, 417.
Redepenning, 5 n.11, 9 n.4.
Régis (Sylvain), 223.
Reid, 301, 302, 406.
Reimarus, 258 n.2.
Reinach, 50 n.2.
Reinhold, 330.
Reinwald, 155.
Reiske, 5 n.7.
Rémusat, 147 n.5, 155 n.1, 207 n.3, 209 n.3, 406 n.2.
Renan, 146 n.5, 404.
Renouvier, 8, 374 n.5, 403 n.2.
Réthoré, 279 n.2.
Reuchlin, 184, 186.
Reuter, 129 n.1, 155 n.1.
Réville (A.), 9 n.4.
Réville (Jean), 110 n.3.
Riaux, 207 n.3.
Ribot, 375 n.1, 376 n.4, 402 n.2, 403 n.2, 405 n.1.
Richard de Saint-Victor, 136, 161, 181.

Richter, 107 n.3, 110 n.3.
Riedel, 226 n.2.
Ritter, 6 n.8, 7, 13 n.1 ve 2, 15 n.1, 16 n.1, 19 n.2, 20 n.2, 21 n.1, 24 n.1 ve 2, 28 n.1, 31 n.1, 35 n.5, 38 n.2, 41 n.1, 88 n.1, 97 n.4, 99 n.2, 100 n.4, 138 n.3, 172 n.2.
Rixner, 8.
Robert (Lincoln piskoposu), 165.
Robert (Melun'lu), 161, 163.
Robertson, 292 n.2.
Robinet, 289, 390.
Roeth, 3 n.1, 6 n.8.
Rondel, 88 n.1.
Roques, 344 n.3.
Roscelin, 153-154, 155, 157, 176, 272.
Rosenkranz, 303 n.1, 305 n.1, 344 n.3, 369.
Rosmini, 206 n.2, 408.
Roth, 329 n.1.
Rousseau (J.-J.), 48, 291, 386 n.2.
Rousselot, 138 n.3.
Royer (Clémence), 389 n.7.
Royer - Collard, 405.
Ruelle, 122 n.1.
Rufini, 5 n.11, 126 n.2.
Ruggero II (Sicilya kıralı), 165.
Rüşt (İbni), 6, 145 n.5, 146, 188 n.4.
Ruyssen, 303 n.1, 376 n.5.

S

Sadous, 6 n.8.
Saint - René Taillandier, 140 n.1.
Saint - Simon, 397 n.2.
Saintes, 226 n.2, 303 n.1.
Saisset, 222 n.2, 226 n.2, 303 n.1, 406 n.2.
Sakya - Muni, 376 bak. Budda.
Salonina, 110.
Salzinger, 180 n.3.
Sanchez, 191.
Scaliger, 190, 192.
Schaarschmidt, 24 n.2, 49 n.2, 56 n.1.
Schaubach, 31 n.1.
Schelling, 7, 59, 112 n.2, 133, 146 n.2, 183 n.4, 196, 313, 328 n.4, 333, 338-344, 345, 355, 370, 376, 381, 384, 385, 395, 400, 407, 408, 409, 417, 418.
Schérer, 344 n.3, 404.
Schiller, 329.
Schleiden, 329 n.6.
Schleiermacher, 13 n.1 ve 2, 21 n.1, 50 n.1, 328 n.4, 407.
Schlüter, 140 n.1.
Schmekel, 92 n.5.
Schmidt aus Schwarzenberg, 194 n.1.
Schmidt (C.), 163 n.2, 181 n.5.
Schmidt (O.), 389 n.8.
Schmoelders, 146 n.6.
Schneider (Ch.), 49 n.2.
Schneider (J. G.), 5 n.2.
Schneidewin, 6 n.1.
Schoen, 409 n.5.
Scholten, 9.
Schopenhauer, 7, 73 n.3, 131 n.2, 174 n.2, 196, 291 n.3, 310, 337 n.1, 343 n.1, 344, 376-386, 387, 388 n.4, 395, 403 n.1, 411, 412, 413, 417, 418.
Schopenhauer (Johanna), 376.
Schorn, 31 n.1.
Schubert (F. W.), 303 n.1.
Schubert (G. H.), 344.
Schuler, 193 n.1.
Schulthess, 193 n.1.
Schulze, 328, 376, 377.
Schuster, 21 n.1.
Schwane, 147 n.4.
Schwegler, 8.

Scipio, 129 n.1.
Scotus Eriugena, 6, 136, 138, 140-144, 147, 151, 164, 173, 181, 185 n.1, 384.
Séailles, 9.
Sebonde (Reymond de), 180.
Secrétan, 344 n.1, 384 n.2, 406 n.3, 409, 417.
Secrétan (Louise), 409 n.2.
Sédail, 207 n.3.
Seeberg, 123 n.1, 172 n.2.
Sekstos Empirikos, 5, 16 n.1, 20 n.2, 21 n.1, 28 n.1, 35 n.5, 38 n.2, 46 n.1, 88 n.1 ve 4, 93 n.1, 97 n.4, 99 n.2, 100 n.4, 202 n.1, 104, 215, 371.
Seleukos, 105.
Seneca, 5, 48 n.2, 92, 95 n.1, 96 n.1, 157.
Sertillanges, 168 n.4.
Servet, 198.
Shaftesbury, 273.
Shakespeare, 364, 367.
Siebeck, 49 n.2, 60 n.1.
Sigwart, 208 n.2.
Simmias, 55.
Simon (Jules), 67 n.4, 110 n.1, 119 n.1, 120 n.5, 213 n.2, 223 n.5, 224 n.2, 406 n.2.
Simon (Tournai'li), 163.
Simplikios, 5, 13 n.1, 16 n.1, 18 n.1, 19 n.2, 28 n.1, 31 n.1 ve 3, 33 n.1, 34 n.3, 87 n.1 ve 3, 93 n.1, 122 n.1, 137.
Sina (İbni), 145, 146 n.5.
Smith (Adam), 273 n.6, 291 n.3,
Socher, 50 n.1.
Sophokles, 11, 52, 364.
Sokrates, 4, 5, 19, 25, 38, 40, 41-45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 64, 68 n.1, 88, 95, 99, 107, 114, 123, 125, 132, 303, 304, 308, 334, 371, 407 n.1, 418.
Solon, 11, 49.
Sommer, 241 n.1.
Sophie - Charlotte, 241, 283 n.2.
Spedding, 207 n.3.
Spencer, 5 n.11.
Spencer (Herbert), 7, 402, 411.
Speusippos, 67.
Spinoza, 4, 7, 15 n.1, 18, 33, 50, 59, 131 n.2, 146 n.2 ve 6, 153 n.1, 201, 218, 223, 226-240, 243, 244, 251, 252, 253, 256, 258 n.2, 267, 270, 272, 273, 275 n.2, 284, 297, 300, 317, 320, 321, 330, 334, 338, 339, 341 n.5, 344, 345, 351, 372, 374, 377, 381, 382, 384, 388, 400, 406, 410, 414, 416, 418.
Spurzheim, 291 n.1.
Stahl, 400.
Stallbaum, 49 n.2.
Stanley, 6 n.8.
Steffens, 344.
Stein (H. V.), 28 n.1, 46 n.1.
Stein (Ludovig), 226 n.2.
Steinthal, 375 .1.
Stilpon, 48, 92.
Stirling, 344 n.3.
Stobaios, 6, 21 n.1, 24 n.2, 36 n.1, 92 n.2, 93 n.1, 95 n.1, 96 n.1.
Stoelzle, 155 n.2.
Straton, 87.
Strauss, 368, 388, 391, 394.
Strümpell, 375 n.1.
Stuart (lar), 210.
Sturz, 11 n.1.
Suarez, 139 n.2.
Suchow, 50 n.1.
Suidas, 6, 96 n.2 ve 3, 106 n.1, 119 n.1, 120 n.4.
Susemihl, 50 n.1.

T

Taine, 368 n.3, 402 n.2, 404, 406 n.3.
Tannery, 13 n.1, 213 n.2, 303 n.1.
Tatianus, 126.
Tauchnitz, 49 n.2, 67 n.4.
Tauler, 181.
Taurellus, 7, 194.
Tchihatchef, 208 n.2.
Telesio, 183 n.1, 191, 200.
Tennemann, 8.
Teophrastos, 87.
Tertullianus, 6, 124, 134, 135, 256, 322.
Thales, 4, 5 n.1, 12, 13, 24, 98.
Theodor Gaza, 183, 187.
Theodoricus, 137 n.3.
Theodoros (Kirena'lı), 46.
Theognides, 11.
Thierry (Chartres'lı), 158.
Thilo, 375 n.1.
Thomas (Aquino'lu), 6, 138, 139 n.2, 165, 168-172, 174, 175, 176, 177, 188, 252, 254.
Thomas (Strasbourg'lu), 178.
Thomas a Kempis, 181.
Thümming, 258 n.2.
Tibbon (İbni), 146 n.6.
Tiberghien, 407 n.5.
Tiedemann, 8.
Timokhares, 106.
Timon, 98, 100, 146 n.1.
Tissot, 6 n.8, 8 n.11, 225 n.3, 303 n.1.
Tocco, 200 n.1.
Toland, 283 n.2, 287.
Tönnies, 210 n.1.
Torquatus, 91.
Trendelenburg, 68 n.3, 408.
Trullard, 8 n.11, 303 n.1.
Tufeyl (İbni), 146.
Turgot, 290, 401.
Tycho - Brahe, 197.
Tyndall, 389 n.10.

U

Ueberweg, 9, 50 n.1, 408 n.5.
Ulciri, 408.

V

Vacandard, 155 n.1.
Vacherot, 67 n.4, 110 n.1, 119 n.1, 368 n.3, 406 n.2.
Vaihinger, 303 n.1.
Valat, 38 n.2.
Valentinus, 125 n.1.
Valle (Lorenzi della), 183.
Vanini, 190, 283.
Vasco de Gama, 197.
Véra, 344 n.2, 357 n.1, 368 n.3.
Verulam, bak. Francis Bacon.
Vésale, 198, 199 n.2.
Vico, 206 n.2.
Viéte, 198, 214.
Viller, 303 n.1.
Vincent (Beauvais'li), 167, 176.
Vinci (Leonardo da), 198.
Vinet, 225 n.3.
Virchow, 389 n.9, 404.
Virgilius, 184.
Visch, 161 n.3.
Vitringa, 38 n.2.

Vloten (van), 226 n.2.
Voelkelt, 376 n.5.
Vogt, 389, 396.
Volkmann, 409 n.6.
Volney, 405 n.2.
Voltaire, 88, 279 n.1, 287, 291.
Vorges, 151 n.2.

W

Wachsmuth, 98 n.1.
Waddington, 97 n.4, 194 n.2, 406 n.2.
Wagner (A.), 200 n.1.
Waitz, 375 n.1.
Weber (E. - H.), 409 n.6.
Weigel, 194.
Weisse, 408 n.2.
Werner, 164 n.1, 168 n.4, 172 n.2, 180 n.2.
Wessel, 181.
Wette (de), 329 n.6.
Wiclef, 252.
Willm, 7, 303 n.1, 334 n.1, 338 n.5, 344 n.3, 370 n.2, 406 n.2.
Windelband, 8.
Wirth, 408.
Wolff, 258, 277, 304, 315, 317, 328, 406.
Worms, 226 n.2.
Wulf (de), 138 n.3, 167 n.2.
Wundt, 404, 411, 417.
Wünsche, 407 n.5.

Z

Zabarella, 190.
Zeller, 3 n.1, 6, 8, 11 n.2, 50 n.1, 369.
Zenodotos, 122 n.1.
Zenon (Elea'lı), 4, 14, 15, 19-20, 200, 334, 371.
Zenon (Stoalı), 48, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 386 n.2.
Zerdüşt, 30.
Zévort, 31 n.1, 67 n.4.
Zimmermann, 375.
Zwingle, 193.

İÇİNDEKİLER

Çevirenin önsözü

GİRİŞ

Paragraf — Sayfa

1. Felsefe, metafizik ve bilim ... 1
2. Bölüm ... 3
3. Kaynaklar ... 5

I.
YUNAN FELSEFESİ

Birinci dönem
Tam anlamıyle metafizik çağı veya tabiat felsefesi
(600 — 400)

4. Yunan felsefesinin başlangıcı ... 10
5. Milet okulu: Thales, Anaksimandros, Anaksimenes ... 12
6. Oluş sorunu ... 14

A. OLUŞUN İNKÂRI

7. Elea felsefesi, Ksenophanes, Parmenides, Melissos, Zenon, Gorgias ... 14

B. OLUŞUN TANRILAŞTIRILMASI

8. Herakleitos ... 21

C. OLUŞUN AÇIKLANMASI

9. Pythagorasçı düşünce ... 24
10. Empedokles ... 28
11. Anaksagoras ... 31
12. Apollonia'lı Diogenes, Arkhelaos, Leukippos, Demokritos ... 34

İkinci dönem
Eleştiri çağı veya zihin felsefesi

13. Protagoras ... 38
14. Sokrates ... 41
15. Aristippos ve Hedonizm - Antisthenes ve Kinizm - Eukleides ve Megara okulu ... 46

A. MADDENİN İNKÂRI, DÜŞÜNCENİN TANRILAŞTIRILMASI

Paragraf		Sayfa
16.	Platon	49
	1. İde	52
	2. Tabiat	59
	3. En yüksek iyi	64
17.	Aristoteles	67
	1. İlk felsefe	70
	2. İkinci felsefe veya tabiat felsefesi	76

B. MADDENİN TANRILAŞTIRILMASI, CEVHER OLARAK DÜŞÜNCENİN İNKÂRI

18.	Epikuros	88

C. İRADENİN TANRILAŞTIRILMASI

19.	Stoacılık	92
20.	Şüpheci reaksiyon - Pyrrhonculuk	97
21.	Akademia şüpheciliği	98
22.	Sansüalist şüphecilik	100
23.	Bilim hareketi	104
24.	Eklektizm	106
25.	Plotinos ve Yeni-platonculuk	110
26.	Politeist son yeni-platoncular : Porphyrios, İamblikhos, Proklos	118

II.
ORTAÇAĞ FELSEFESİ

Birinci dönem

Platoncu-hıristiyan ilâhiyatı zamanı

27.	Hıristiyanlık ve felsefe — Hıristiyan platonculuğu, Origenes	123
28.	Augustinus	128
29.	Roma âleminin can çekişmesi — Barbarlık — Yeni bir felsefenin ilk belirtileri	136
30.	Skolastik	138
31.	Scotus Eriugena	140
32.	Scotus Eriugena'dan Anselmus'a — Araplar, yahudiler ve hıristiyanlar	144
33.	Realizm ve Nominalizm	153
34.	Abaelardus	155
35.	Hugues de Saint-Victor	158
36.	Serbest düşüncenin ilerlemesi	161

İkinci dönem

Peripatetisyen skolastik zamanı

A. YARI REALİST PERİPATETİZM

Paragraf		Sayfa
37.	Aristoteles felsefesinin artan etkisi	164
38.	XIII. yüzyıl Peripatetisyenleri	166
39.	Aquino'lu Thomas	168
40.	Duns Scotus	172

B. NOMİNALİST PERİPATETİZM

41.	Nominalizmin yeniden ortaya çıkması. Durand, Ockham, Buridan, D'Ailly	176
42.	Skolastiğin çöküşü — Tabiata ve deneysel bilimlere karşı ilginin uyanması — Roger Bacon — Mistisizm	179
43.	Edebî bilimlerin Rönesansı	182
44.	Yeni-platonculuk - Teozofi - Büyü	184
45.	Aristoteles'e karşı Aristoteles yahut özgürlük yanlısı peripatetisyenler — Stoalılar — Epikurosçular —Şüpheciler	187
46.	Dinî reform	192
47.	Protestan ülkelerinde Skolastik ve Teozofi — Jacob Boehme	193
48.	Bilim hareketi	196

III.

YENİÇAĞ FELSEFESİ

Birinci dönem

Bağımsız metafizik çağı

(Bruno'dan Locke'a ve Kant'a kadar)

49.	Giordano Bruno	200
50.	Campanella	203
51.	Francis Bacon	206
52.	Hobbes	210
53.	Descartes	213
54.	Dekartçı okul	222
55.	Spinoza	226
56.	Leibniz	240

İkinci dönem

Eleştiri çağı

Paragraf		Sayfa
57.	Locke	259
58.	Berkeley	273
59.	Condillac	279
60.	Materyalizmin ilerlemesi	282
61.	Hume	292
62.	Kant	303
	I. Saf aklın eleştirisi	305
	II. Pratik aklın eleştirisi	322
	III. Hüküm melekesininin eleştirisi	325
63.	Kant ve Alman idealizmi	328
64.	Fichte	333
65.	Schelling	338
66.	Hegel	344
	I. Mantık yahut saf kavramların şeceresi	347
	II. Tabiat felsefesi	353
	III. Ruh felsefesi	356
67.	Herbart	370
68.	Schopenhauer	376
69.	Darwin ve çağdaş Monizm	387
70.	Pozitivizm ve Yeni-eleştiricilik	396
71.	Eklektik sistemler — Sonuç	405
	Tamamlayıcı Bibliyografya	421
	Kişi adları indeksi	433
	İçindekiler	451