

Keyifli Okumalar Dileriz

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

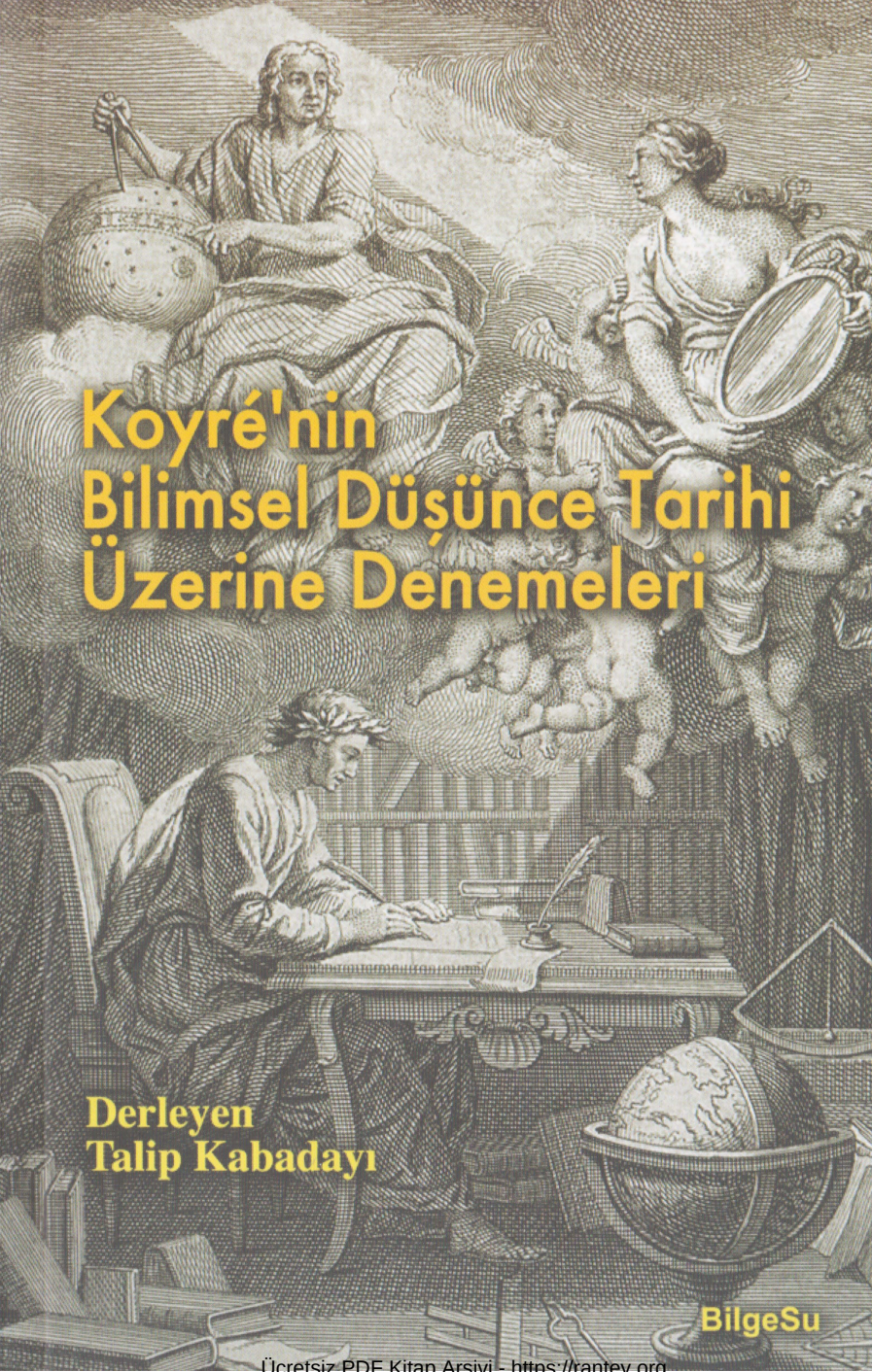
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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



Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri

Derleyen
Talip Kabadayı

BilgeSu

KOYRÉ'NİN BİLİMSEL DÜŞÜNCE TARİHİ ÜZERİNE DENEMELERİ

Derleyen
Talip Kabadayı

BilgeSu
Ankara 2013

Oğlum Mahir Dorukhan'a

İÇİNDEKİLER

Önsöz: Alexandre Koyré ve Tarihte Bilim	7
1. Eğitim ve Araştırma Yönelimlerim.....	15
2. Yaklaşıklık Dünyasından Kesinlik Evrenine.....	21
3. Paracelsus	47
4. 300 Yıl Sonra Descartes	95
5. Filozoflar ve Makine	131
6. Bilimsel Kuramların Oluşumunda Felsefi Eğilimlerin Etkisi.....	169
7. 20. Yüzyıl Fransız Düşüncesinin Günümüzdeki Eğilimleri	183

Önsöz

Alexandre Koyré ve Tarihte Bilim

Hiç tartışmasız büyük bir bilim tarihçisi olan Alexandre Koyré (1892-1964), matematik, fizik ve felsefe tahsili yapmıştır. Rusça, Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca, eski Yunanca ve Latince de bilen Koyré pek çok Avrupa üniversitesi yanında Princeton, Şikago, Harvard ve Yale gibi ünlü Amerikan üniversitelerinde de misafir öğretim üyesi olarak bilim tarihi üzerine dersler ve seminerler vermiş; çok sayıda da bilim tarihçisi yetiştirmiştir. Koyré'nin aynı zamanda kozmopolit bir hümanist olduğu da unutmadan belirtilmelidir. Koyré'nin yirminci yüzyılın en önemli bilim tarihçilerinden birisi olarak görülmesinde, onun *Galileo Studies* (1939), *From Closed World to the Infinite Universe* (1957), *The Astronomical Revolution* (1961) ve *Newtonian Studies* (1965) adlı eserlerinin payı büyüktür. Bilimsel düşünce tarihi araştırmalarıyla tanınan Koyré bilim tarihindeki rasyonel yapıların dönüşüme uğradığı anları kavrama amacındadır, zira o insan ussallığı üzerinde tarihsel gelişmenin hakimiyeti olduğunu savunur. Koyré, *Galileo Studies* adlı eserini ithaf ettiği hocası Emilé Meyerson'un etkisiyle din ve felsefe tarihi araştırmalarından, bilim tarihi araştırmalarına yönelir ve bilimi, bilim tarihi aracılığıyla inceler; şu halde, ona göre bilim tarihi insan aklının başarılarını kavramak için şahane bir laboratuvarıdır. Bilime bu şekilde bir tarihsel yaklaşım sergilemek, bilimin pozitivist yorumuna karşı bir tavır almaktır aslında. İşte Koyré, bilimin deneyci, araçsal ve anti-metafizik yorumlarına karşı çıkar ki bu pozitivistlerin takındığı bir tutumdur. Koyré ile beraber kavramsal çözümleme yöntemi ve modeli bilim tarihinde oldukça öne çıkmaya başlar. Araştırmaları Aziz Anselmus ve or-

taçağ felsefesi incelemelerinden Paracelsus'a ve on altıncı yüzyıl mistiklerine, oradan da Copernicus, Descartes, Galileo ve nihayet Newton'a kadar uzanır. Koyré'ye göre belirli bir dönemdeki başlıca felsefi kavram ve görüşler, o çağın bilimsel düşünce yapısını belirler; şu halde, kendi yaşadığımız çağ bakımından değil bilim tarihi ve bilginlerin içinde yaşadıkları dönemlerinden hareketle neler başardıklarına bakmak gerekir. Günümüz kavram çerçevesi ve standartlarıyla o dönemlere bakarsak, o çağda yaşamış bilginlerin açık ya da örtük kabullerini ve genel peşin hükümlerini kavrayamayız; dolayısıyla, yaptığımız kavramsal çözümlemeler uygun ve isabetli olmazlar. İşte bu peşin hükümleri keşfetmek için bunları, sabırlı, özenli, sıkı ve derinlikli araştırıp incelemek gerekir.

Koyré'den önce bilim tarihine egemen olan görüşün pozitivism olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Anahatlarıyla söylersek pozitivism, deney ve gözlemi temele alan epistemoloji ve/veya felsefe anlayışıdır. Buna göre tüm bilimsel kuramlar duyum, gözlem ve deneye dayanarak oluşturulmalı ve bütün bilimsel kavramlar duyumlara indirgenebilmelidir. Gözlem ve deney pozitivismde tek ölçüt olduğu için bilginler nesnel olmak zorundadır; eş deyişle, doğayı peşin hükümleri olmaksızın araştırmaları gerekir. Pozitivism peşin hükümlere dayanan, gözlem ve deneyle denetlenemeyen ve duyumlara indirgenemeyen metafizik düşünceleri de yadsır ve bunları bilimin dışına iter. Pozitivizmin bakış açısına göre bilginler bilime kuramsal ve/veya olgusal yeni unsurlar eklerler ve bilim de buna bağlı olarak birikimsel bir biçimde gelişir. Şu halde, bilimin yığılmalı olarak gelişimi, tarihi önemsiz kılar; hatta onu bütünüyle ortadan kaldırır zira önemli olan geçmişin yanlış bilimsel kuramları olmayıp modern bilimin elde ettiği sonuçlardır. Bilim tarihinde yapılacak yegane iş modern bilime katkı sağlayan öğeleri zamandizimsel olarak saptamaktır. Bu bağlamda kendi disiplinlerinin bilim tarihi ile ilgilenen pozitivist bilginler ve bilim tarih-

çileri sadece modern bilimsel kavram ve yöntemlerin gelişimini gözler önüne sermişler; günümüzde bilimin ortaya koyduğu görüş ve sonuçlara geçmişte ulaşan bilginleri ileri görüşlü, deha sahibi ve nesnel kişiler olarak betimlemişlerdir; dolayısıyla, geçmişin bilginlerinin yaptıkları hatalar üzerinde de durmamışlardır. Kısaca söylendikte, pozitivist bilim anlayışına göre doğa deneysel yöntemle nesnel bir biçimde bilinebilir; bu amaçla bilginler peşin hükümlerinden ve temelsiz inançlarından sıyrılmalıdır. Bilginler doğaya önyargısız bir biçimde yaklaştıkları ölçüde nesnel olurlar ve doğanın gerçeklerini açığa çıkarırlar; hatta bilim de önyargıların yenilmesiyle ilerler. Böylece bilim birikimsel bir biçimde gelişir, zira bilginler bilgi dağarcığına yeni kuram ve olgular eklerler; şu halde biz önceki nesillere kıyasla bugün daha çok şey biliriz.

Tam da bu noktada Koyré, tarihi dışarda bırakan pozitivistimin geliştirdiği yaygın ve geleneksel bilim tasarımına her bakımdan karşı çıkmış ve bilim tarihinden verdiği örneklerle bilimde tarih ve tarihsel yöntemin onsuz olmaz önemine işaret etmiştir. Koyré pozitivistlerin bilimin gelişimi konusunda öne sürdükleri savları köklü olarak eleştirip çürütür. Ona göre pozitivistlerin ileri sürdükleri gibi deneysel yöntem, bilimi tek başına yönlendirip bilimsel kuramlar yaratamaz hatta bilimin içeriğine herhangi bir şey kazandıramaz, zira önemli olan içerik ve metafiziktir daha doğrusu kuramdır. Demek ki, yöntemin kendi başına hiçbir önemi yoktur; önce kuram ortaya konur ardından da kuramı doğrulamak veya yanlışlamak için deneye başvurulur; tecrübe karşısında fikirlerin önceliği vardır. Öyleyse bilimde yöntem araç değil araçtır ve kuramdan dolayı yöntemin bir anlamı vardır. İşte Koyré bilimin kaynağı olarak deney ve tecrübeye dayalı basit genellemelere değil insanın yaratıcılığına, keşif ve icat yapma kapasitesine işaret eder. Koyré bilimsel fikirlerin başka bir takım fikirlerden nasıl doğduğunu; bilimsel devrimin köklerinin ortaçağ ve Rönesans döneminin din-

sel ve bilimsel anlayışlarında nasıl bulunabileceğini apaçık gözler önüne serer. Metafiziğin bilimsel kuramlar üzerindeki büyük etkisine de önemle işaret eder; eş deyişle, Koyré dünya hakkında matematiksel olarak türetilebilir ve deneysel olarak sınanabilir kuramların dile getirilişinde, dünya hakkında sınanabilir olmayan genel kavram ve görüşlerin oynadığı büyük rolü vurgular. Bilimsel ilerleme deneyden ziyade kurama dayanır; buna göre fikirler deneysel sınamayı öncelerler. Bu bağlamda, dünyaya ilişkin büyük metafizik genellemelerdeki değişiklikler, bilgiye ilişkin değişen imgelerden kaynaklanır. Bilgiye dair fikirler ise çok karmaşık kültürel değişim süreçlerinden çıkar ve bu kültürel değişim süreçleri insanın kozmostaki yerinin, tanrıyla ilişkisinin vb. modifikasyonunu da içerir. Bunlar sosyal-toplumsal olarak belirlendikleri için, bunların oluşumu ve yayılan etkisi sosyo-politik ve ekonomik bağlamla ilgisinde tarihsel araştırmayla açıklanabilirler. Şu halde, çağcıl bilim, gerek ortaçağ gerekse yeni Platoncu bilim ve felsefenin hatta Rönesans Aristotelesçiliğinin türlü akımları olarak anlaşılır. Gerçi bilgi kümesinde devamlılık görülse de geçmişin bilgi imgeleleriyle iplerin kopması söz konusudur. Bu durum Koyré'ye göre bir çağın entelektüellerinin kolektif düşünce kalıplarındaki değişimden (tinsel değişimlerden) başka bir şey değildir. Öyleyse, felsefi, politik ve sosyal-toplumsal bağlamlardan koparılmış bilimsel fikirler anlamdan yoksundur zira bilimsel fikirlerin doğduğu bir bağlam vardır. Deneysel bilimin doğuşu ve gelişimi, doğaya yeni bir kuramsal, eş deyişle, yeni bir metafizik yaklaşımdan kaynaklanır. İşte on yedinci yüzyıl bilimsel devriminin içeriğini bu oluşturur ve bunun tarihsel ortaya çıkışının bir açıklamasına girişilmeden önce bu içeriği, yani, yeni düşünme tarzını anlamamız gerekir ki bu yeni düşünme tarzı Newtoncu evren tasarımının bir sonucudur; dolayısıyla, bilimsel fikirlerin doğuşunda bağlamın etkisi onsuz olmazdır.

Koyré pozitivistlerden farklı olarak, bilimin kavramsal çö-

zümlemesiyle ilgilenmiş ve bilimin entelektüel, felsefî ve metafizik kökleri hakkında çalışmalar yapmıştır. Şu halde, bilim tarihi incelenirken bilimin gelişmesinde etkili olan ideolojik ve kavramsal faktörlerin yanında, kültürel ve sosyolojik unsurları da işin içine katmak gerekir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında beliren yeni fizik kuramların, bilimin gelişmesinde devrim yaptıklarını ileri süren görüşlere de karşı çıkan Koyré'ye göre, Einstein'ın "izafiyet kuramı" bile Platonculuğun yeniden canlandırılmasına doğru atılmış bir adımdır. Devrimci bir nitelik taşıyan çağcıl bilime açılan kapının, doğaya matematik kavram ve dile getirişlerle yaklaşılması olduğunu hararetle savunan Koyré'ye göre, gözlem ve deneyin yapısını belirleyen kuramdır; bu nedenle, doğayı nesnel ve önyargısız bir biçimde anlamak mümkün değildir. Bilimsel kuramlarda mutlaka metafizik kavramlar vardır ve bu kavramların duyumlara indirgenmesi söz konusu değildir. Koyré pozitivistler gibi ideal bir bilim imgesinden dem vurmak yerine, bilim tarihinden hareketle daha gerçekçi bir bilim anlayışından söz etmektedir. Koyré bilimde hataya da çok önem vermektedir. Koyré için hata yapmak utanılacak ve kaçınılması mutlaka öğrenilmesi gereken bir şey değildir, zira hata kaçınılmazdır. Geçmişin hatalı kuram ve varsayımlarını incelemek, insan aklının nasıl çalıştığını anlamamıza ola ki çok daha yardımcı olur. Ona göre hakikate giden yol tuzaklarla dolu, yanlışlarla kaplıdır; başarısızlıklar başarılardan daha sık görülür o yolda. Ama başarısızlıklar da kimi kez başarılar kadar açıklayıcı, öğreticidir. Şu halde, bilim tarihindeki hatalar, eş deyişle, uslamlamada bulunurken yapılan hatalar büyük bilgilerin karşılaştıkları güçlükleri yansıtarak çok farklı ve önemli bir rol oynarlar. Örneğe, Galileo'nun yaptığı hatalar, bir araştırmacının, bilimsel düşüncenin belirli bir kültürde varolan yeni bir bilimin ontolojik talepleriyle çekişip çelişen ve yeni bilim oluşup gelişirken değiştirilmeleri gereken ontolojik ve kozmolojik görüşlere bağlı olduğunu açık kılmaya imkan sağlayabi-

lirler. Koyré'de çok önemli bir tema da “düşüncenin birliğidir”. Buna göre inanç, kanı ve bilgilerimizden hiçbirisi tek başına ayakta durmaz; eş deyişle, bunlar birbirinden bağımsız değildir, birbirlerine dayanarak ayakta dururlar ve birbirleriyle ilişkilerinde temellendirilirler. Koyré'nin asıl ilgisi üzerinde çalıştığı bilginlerin inanç ve kanılarının doğruluğunu değerlendirmek değil, tersine bu bilginlerin inanç ve kanılarının ussallığını değerlendirmektir; başka deyişle, onların inanç ve kanılarını kendi dönem ve koşullarıyla kavrayıp açıklamaya çalışmaktır. Belirli bir inanç ve/ veya kanının ussallığı, büyük ölçüde onun inançlar ağı ya da dizgesi içindeki diğer inançlarla olan tutarlılığına bağlıdır. On üçüncü yüzyılda yaşayan birisi için evrenin merkezinin dünya olduğu ve kozmosun hiyerarşik bir biçimde yapılandırıldığına inanmak ussaldır. Bu inanç bu dönemde yaşayan insanların realiteye ilişkin deneyimleri için açıklayıcı bir şebeke gibi iş gören pek çok başka inançla bağlantılıdır. Dolayısıyla, evrenin büyüklüğü konusunda modern dönemdeki inancı alıp benimsemek demek, kendi inancını yadsımak ve bu inancın ilişkili olduğu daha geniş bir inançlar şebekesini sorgulamak demektir. Şu halde inanç ve kanıların öteki inanç ve kanılardan yalıtılması düşünülemez. Bir inancın ussallığı ve makul (mantıklı) olması büyük ölçüde söz konusu inancın edinildiği bağlamdan türetilip çıkartılır. Koyré'ye göre bugün bizim için oldukça basit ve açık görünen devrim yasaları, bunları geliştirmek üzere çalışıp didinen bilginler için hiç de açık ve basit değildiler. Şu halde, bir inancın taşıdığı basitlik ve açıklık o inancın kendisinin de bir parçası olduğu kavramlar ve inançlar şebekesinden çıkar. Örneğin, gezegenlerin yörüngelerinin elips olduğu yollu bilimsel inancı benimsemek için, bu inancın önceden kabul edilmiş inançlarla makul ve mantıklı bir biçimde tutarlı olması gerekir. Koyré'nin bilimsel devrim dediği bu değişimi sağlayan şeyde en büyük rolü, dünyanın güneşin etrafında elips çizerek devindiğini fark edecek kadar yeterince zeki ve

akıllı insanların sahneye çıkması değil tersine bilimsel devrimi gerçekleştirenlerin yeni bir ontoloji ve epistemoloji geliştirmeleri oynamıştır; bu, eski düşünce çerçevesinin yerini yeni düşünce çerçevesinin alması demektir.

Son çözümlemede, bilim tarihinin alaca karanlıkta uçan baykuşu Alexandre Koyré, farklı tarihsel dönemlerdeki uslamama biçimlerindeki farklılıklara odaklanarak insan düşüncesini kendine özgü tarihi ve kültürel bağlamında ele almak gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, öyle anlaşıyor ki Kuhn, Feyerebend, Bernal, Ziman, Laudan gibi ünlü bilim tarihçi ve felsefecilerinin bilimin doğasına ilişkin görüşleri Koyré'ye düşülen dipnotlar dizisinden başka bir şey değildir.

Talip Kabadayı
Ocak 2013, Aydın

EĞİTİM VE ARAŞTIRMA YÖNELİMLERİM*

Araştırmalarımın başından beri, insan düşüncesinin bütünlüğü kanaatinden, özellikle onun en yüksek biçimlerinden etkilenmişimdir; gerek ilham almak için gerekse eleştirmek için felsefi düşünce tarihini ve ayrıca felsefi düşünce tarihinin da-ima içinde demlendiği dini düşünce tarihini uygun bölümlere ayırmak bana hep olanaksız gelmiştir.

Bir araştırma ilkesine dönüşmüş olan bu kanı, Orta Çağ ve modern düşüncenin anlaşılması için –Spinoza’nınki gibi dini kaygılardan yoksun olan bir felsefi durumda bile- verimli olduğunu kanıtlamıştır. Ancak bundan daha ileri gitmek zorundaydım. Kendimi hemen, bilimsel düşüncenin yapısının incelenmesinin göz ardı edilmesinin de aynı derecede imkânsız olduğuna ikna ettim.

Bilimsel düşüncenin etkisi ve bunun belirlediği dünya görüşü sadece –kendilerini açıkça bilime dayandıran Leibniz ya da Descartes’inkiler gibi- dizgelerde yoktur aynı zamanda bu tür kaygıların tamamına görünüşte yabancı olan mistik öğretiler gibi öğretilerde de mevcuttur. Bir sistemde formüle edildiğinde düşünce, bir dünya imgesi ya da aslında kavrayışı ortaya koyar ve kendini bu imgeyle ilişkili olarak konumlandırır: Boehme mistisizmi, Copernicus tarafından yaratılan yeni kozmolojiye göndermede bulunmadan tam olarak anlaşılamaz. Bu düşünceler beni bilimsel düşünce araştırmasına sevk etti ya da daha doğrusu bu araştırmaya geri döndürdü. Başlangıç olarak gökbilim tarihi ile ilgilendim; sonra araştırmalarım beni fizik ve

* *Histories of Science: The French Debate* adlı eserden alınmıştır.

matematik tarihi alanına yönlendirdi.

Modern bilimin kaynağı, kendisini modern zamanların başında yerleşik kılan gök fiziği ile yer fiziği arasındaki ilişkide hatta o zamandan beri giderek gelişen yakın ilişkide yatmaktadır.

En azından, benim o vakitler araştırmakta olduğum dönem zarfında bilimsel düşüncenin evrimi, bağımsız bir diziden değil tam tersine bilim aşırı, felsefi, metafizik ve dinsel fikirlerle çok yakından ilişkiliydi.

Copernicuscü gökbilimi, 'dönüşler' konusunda daha idareli yeni bir düzenlemeye katkı yapmakla kalmamış; yeni bir dünya imgesi ve yeni bir varlık duygusu da katmıştır; güneşin dünyanın eksenini etrafında devinimi, ışık metafiziğinin Rönesans'ını ifade eder ve Yeryüzünü yıldızlar seviyesine çıkarır: Nicholas Cusanus "Terra es stella nobilis (Yeryüzü soylu bir yıldızdır)" demiştir.

Kepler'in çalışması, kendisini ödünç alınmış geometrik bir Tanrı fikrine dayandıran kozmik düzenin yeni bir kavrayışından çıkar. Bu düşünce, Hristiyan teolojisinin, Eski Çağ ve Orta Çağ düşüncesine (hatta Copernicus'unkine bile) egemen olmuş döngüsellik takıntısından, bu büyük gökbilimcinin kurtulmasına olanak tanıyan, Proclus'un görüşleriyle birleşmesi olmuştur; gel gör ki, Kepler'in Giordano Bruno'nun parlak sezgisini (bilimsel olarak zamanından önce gelişen düşüncesini) yadsımasına neden olan ve onu sonlu yapıda bir dünyanın sınırlarına hapseden de yine bu aynı kozmoloji kavrayışıdır. Kişi ne gökbilimcinin ne de matematikçinin eserini tam olarak anlayamaz, eğer bunun filozofun düşüncesi ya da ki bu yeni bir bilgi kavrayışından doğan ve Descartes'ın hayata geçirdiği yöntem devrimiyle iç içe geçmiş olduğunu anlamazsa. Descartes kendi mantık ve matematiğine egemen olan sonsuzluk kavramının pozitif karakterinin keşfine, ilahi sonsuzluk sezgisi aracılığıyla ulaşmıştı. Nihayet, varlık ve hiçlik arasındaki olanaklı arabu-

lucu felsefi düşünce –hatta Tanrıbilim düşüncesi– Leibniz’in Pascal’ı durduran engellere aldırmasında sağladı.

Ecole Pratique des Hautes Etudes’de verdiğim derslerin yanında yürüttüğüm bu araştırmaların sonucunda 1933’te Paracelsus üzerine bir çalışmam yayımlandı ve bunu 1934’de Copernicus üzerine bir diğer çalışmamın yayımlanması izledi; bu yayına *De Revolutionibus Orbium Coelestium*’un kozmolojiyle ilgili birinci kitabın girişi dahil olmak üzere çevirisi ve notları da eklendi; yine 1940’ta *Etudes Galileennes* adlı kitabım baskıdan çıktı. Bu ilk eserimde, 17. Yüzyıl bilimsel devrimi yanında yalnızca düşüncemizin içeriğini değil sınırlarını da paramparça eden derin bir tinsel dönüşümün kaynağını ve sonucunu da çözümlemeye çalıştım: Eski Çağ ve Orta Çağ düşüncesinin sonlu ve hiyerarşik düzenli kozmosunun yerini sonsuz ve homojen bir evrenin alması, felsefi ve bilimsel aklın temel ilkelerinin; hatta devinim, uzay, bilgi ve varlık gibi temel kavramların yeniden şekillendirilmelerini gösterir ve gerektirir.

İşte, yere düşen cisimler yasası gibi çok basit yasaların keşfi, pek çok dehanın her zaman zaferle taçlandırılmayan olağanüstü çabasını gerektirmiştir. Böylece, günümüzde bizim için ne kadar belirgin ve hatta açık ve net, Eski Çağ ve Orta Çağ için düpedüz saçma olan durağanlık kavramı, Galileo’nun uğraşlarıyla bile özgürlüğüne kavuşturulamadı hatta Descartes’ı beklemek zorundaydı.

Başka işlere dalıp gittiğim için Savaş esnasında kuramsal eserlere istediğim kadar vakit ayıramadım. Gelgelelim, 1945’ten itibaren Kepler’den başlayıp Newtoncu muhteşem sentezin oluşumuna dek uzanan bir dizi yeni araştırmalara giriştim. Bu araştırmalar, Galileo’nun eseri üzerinde yaptığım çalışmaların devamı niteliğinde olacaktı.

Deneyisel matematikleştirmenin büyük önderlerinin, Newton’un çağdaşları ve öncülerinin, hatta bizatihi Newton’un kendisinin felsefi ve dini düşüncelerine ilişkin bu araştırmalar,

bu hareketin eksiksiz bir yorumu için kaçınılmaz olmuştu. Newton'un bilimsel bilginin tesisinde matematiğin ve sağın ölçümün rolü ile ilgili felsefi kavrayışları, onun girişiminin başarısı için matematik dehası kadar önemliydi. Boyle ve Hooke'un optikle ilgili problemleri çözememeleri beceri eksikliği değil, Bacon'dan ödünç alınan bilim felsefesinin yetersiz oluşuydu. Hatta Huygens ve Leibniz'in Newton'a yaptıkları muhalefetin altında yatan asıl şey aralarındaki derin felsefi farklılıklardı.

Bu araştırmaların bazı yönlerini Chicago Üniversitesi'ndeki derslerimde, Strasbourg, Brüksel, Yale ve Harvard Üniversiteleri'nde verdiğim konferanslarda, Uluslararası Bilimler Tarihi ve Felsefesi Kongresi (Paris, 1949) ve Uluslararası Bilimler Tarihi Kongresi'nde (Amsterdam, 1950) sunduğum tebliğlerimde ele aldım. Beri taraftan, Ecole Pratique des Hautes Etudes Altıncı Kısım seminerlerinde aynı türden sorunların; yaklaşıklık dünyasından 'kesinlik evreni'ne geçişin, klasik bilimin bilimsel deneyiminin yaratılışını olanaklı kılan kesin ölçme tekniklerinin ve kavramının ayrıntılarının ve nihayet sonsuz küçükler hesabının kökenlerini inceledim.

Benim anladığım ve uygulamaya çabaladığım şekliyle bilimsel düşünce tarihi, bizatihi kendi yaratıcı etkinliğinin deviniminde bu düşüncenin ilerleyişini kavramayı hedeflemektedir. İşte incelenen eserleri bu amaçla kendi entelektüel ve tinsel bağlamına oturtmak, yazarlarının zihni uygulamaları, tercihleri ve kaçınmaları ile ilişki içinde yorumlamak gerekir. Genellikle belirsiz, yavan hatta karmaşık olan eskilerin düşüncesini, onu açıklığa kavuşturan ancak aynı zamanda da çarpıtan modern bir dile çevirirken birçok bilim tarihçisinin kapılıp yenik düştüğü cazibelere karşı da direnmek gerekir -buna karşılık, hiçbir şey, Arkhimedes ve Cavalieri, Roberval ve Barrow tarafından sağlanan aynı teorem kanıtının araştırılmasından daha yapıcı değildir.

Bilimsel bir düşüncenin tarihinde, kendisinden önce gelen

ve kendisine eşlik eden düşünceyle ilişkili olarak, bu düşünceyi kavrayan ve konumlandıran tarzı bütünleştirmek de aynı şekilde zorunludur. Guldin ya da Tacquet'in Cavalieri ve Torricelli'ye karşı polemiklerinin faydası yadsınamaz. İçinde bir Wallis'in, bir Newton'un, bir Leibniz'in bunların ateşlediği felsefe tartışmalarını görmezden geldiği tutumu yakından incelememek tehlike doğururdu.

Bir de başarılar konusunda gösterilen titizlik ve özenli araştırmalar aynı şekilde başarısızlıklar ve hatalar için de yapılmalıdır. Bir Descartes'ın ya da bir Galileo'nun hataları veya bir Boyle'un ve Hooke'un başarısızlıkları sadece eğitici olmakla kalmaz aynı zamanda üstesinden gelinmesi zorunlu engelleri ve aşılması gereken güçlükleri de açığa çıkarırlar.

Biz kendimiz, kendi düşünme tarzımızda iki ya da üç derin bunalım yaşadıkta -'temeller bunalımı' ve 'matematiksel mutlaklar tutulması', görecelik devrimi, kuantum devriminden- sonra, eski fikirlerin yıkımından çıktığımız acı ve yeni fikirleri benimseme çabasından sonra, eski zamanların bunalım ve polemiklerini anlamaya öncellerimizden daha meyilliyiz. Bence çağımız özellikle de bu türden araştırmalar ve bunları Bilimsel Düşünce Tarihi başlığı altında kutsayabilecek bir öğreti için uygundur.

Artık Newtoncu yahut da Maxwellci fikirler dünyasında yaşamıyoruz ve işte bundan ötürü bu fikirleri aynı anda hem içerdiren hem de dışarıdan tasavvur edebilmekte ve yapılarını çözümlayebilmekte ve kusurlarının nedenlerini görebilmekteyiz; tıpkı içerik ve 'biçimler alanının' birleştirilmesi ve geçen yüzyıl boyunca fiziğin yeni usamlama biçimleri yaratma çabası ve geçerliliğinin sezgisel aksiyomatik ve mantıksal temellerine eleştirel geri dönüşünde matematiksel düşünme ile fiziğin yapısının evrimi konusunda Orta Çağ spekülasyonlarının anlamını kavramak ve sezinlemek için daha iyi silahlar kuşanmamız gibi.

Şu halde kendimi sadece 17. Yüzyıl araştırmalarıyla sınırlamak

niyetinde değilim. Bu büyük dönemin tarihi daha yakın dönemleri aydınlatmalıdır ve benim ele alacağım konular, her ne kadar tüketilemeseler de aşağıdaki konularla nitelendirileceklerdir:

- Newtoncu dizge: Newtonculuğun gelişmesi ve felsefi yorumu (Kant öncesi ve Kant'a kadar)
- Maxwellci sentez ve alan kuramının tarihi
- Olasılık hesabının kökenleri ve felsefi temelleri
- Sonsuzluk kavramı ve matematik temeller problemleri
- Çağcıl bilimin felsefi kökleri ve bilimsel bilginin son zamanlardaki yorumları (pozitivizm, yeni-Kantçılık, biçimselcilik, yeni-gerçekçilik, Platonculuk)

Kanımcı bu araştırmalar, kısaca tarif ettiğim yöntemi izleyerek ya bilimsel bilgiyle bütünleşmek için ya da onu aşmak için bilimsel bilgiyle olan ilişkileri tarafından belirlenen ve çağımızın felsefi bilimsel devrimini daha iyi anlamamıza olanak sağlayan on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın büyük felsefe sistemlerinin yapısını aydınlatacaklardır.

Tannery, Duhem, Hannequin ve Brunschvicg, Meyerson ve Pierre Boutroux tarafından sergilenen bilimsel düşünce araştırması ve tarihi çoktandır Fransız felsefe okullarının en değerli geleneklerinden birisi haline gelmiştir. İşte elimden geldiğince diriltmek istediğim bu gelenektir. Bilimsel Düşünce Tarihi Kürsüsü kurulsa daha doğrusu College de France'da yeniden canlandırılrsa, şu an birbirinden kopuk olan araştırmacıların dağınık ve farklı çalışmalarının bir araya getirilmesine olanak sağlanırdı.

Aynı zamanda, bilim adamlarına, filozoflara ve tarihçilere görüşlerini ve kişisel düşüncelerini bir araya getirme fırsatı da tanınırdı ve gerek kendi konu alanlarının gelişimi için gerekse insani değerlerin korunması için olmazsa olmaz olan işbirliği imkanı da doğardı.

2

Yaklaşıklık Dünyasından Kesinlik Evrenine*

Burada yayımlanmış olan bir makalede¹, kendi çifte yapısında rastlanan (a) mekanikçiliğin neden on yedinci yüzyılda doğduğu ve (b) neden yirmi yüzyıl önce özellikle Yunanistan'da doğmadığı konusunda mekanikçiliğin kökeni sorununa doyurucu hiçbir yanıtın verilmediğini belirtmiştim; diyeceğim, bizi kesin olarak yalın olguya götürmeyen bir yanıt (üstelik tarihte insanın yalın oluşum olgusunu eleyip elemeyeceğinden de kuşkuluyum). Gelgelelim, beri taraftan, Yunan biliminin gerçek bir teknoloji meydana getiremeyecek olduğunu görmemize ya da kavramamıza olanak sağlayan bir çözümü hatta uygun bir çözüm tasvir edebileceği kanısındayım. Fiziğin yokluğunda böylesi bir teknoloji kesinlikle kavranılamazdır. Yunan bilimi fiziğe önem vermedi hatta veremedi çünkü fiziğin tesisinde, istatistik dinamikten önce gelmek zorundadır: Arkhimedes'ten önce Galileo'nun varolması imkânsızdı.

Hiç şüphe yok ki, Eski Çağ'ın bir Galileo'yu neden bilemediği sorulabilir... Ama bu, bizi Yunan biliminin muhteşem gelişimindeki ani duruş sorununa tekrar getirmektedir. Neden Yunan gelişimi durdu? Yunanistan'ın yıkılışından ötürü mü? Roma'nın fethinden dolayı mı? Hıristiyanlık etkisinden mi? Olabilir. Yine de, bu arada, Euklides ve Ptolemaios Mısır'da yaşıyor ve çalışıyorlardı. Kendinde, onların yerine geçen Copernicus ve Galileo'nun yollarında duran hiçbir şey yoktu.

Şimdi, sorunumuza tekrar dönecek olursak. Dediğim gibi,

* *Histories of Science –The French Debate* adlı eserden alınmıştır.

¹ Bkz. *Critique, Nurets ve 26 Knapras*, 30 <http://www.knapras.org>

Yunan bilimi gerçek bir teknoloji² yaratamadı zira fiziğe önem vermemişti. Soruyu tekrarlayalım, peki neden önem vermemişti? Öyle görünüyor ki çaba bile göstermemişlerdi. Hatta böyle bir şeyin olmasının imkânsız olduğunu düşünüyorlardı.

Aslına bakılırsa, kavramın bizim kullandığımız anlamında fizik yapmak demek –Aristoteles'in bu sözcüğe yüklediği anlamda değil- matematiğin, en başta da geometrinin, sağlam, sağın ve kesin kavramlarını olgulara tatbik etmek demektir. Paradoksal bir girişim bu, zira gerçeklik, ortasında yaşadığımız ve içinde var olduğumuz günlük hayatın gerçekliği matematiksel değildir. Ne de “matematikselleştirilebilirdir”. Günlük hayat; değişen, kesin olmayan, ‘yaklaşık olarak’ şeyler alanıdır; eş deyişle, “yaklaşıklık”³ alanıdır.

İmdi, uygulamada ise, –matematiği mükemmel bilim kılan Platon'un bize bildirdiği gibi- geometrik nesneler, duyulur dünyanın nesnelerinden daha yüksek bir gerçekliğe sahipseler ya da –bize matematiğin yalnızca ikincil ve ‘soyut’ bir bilim olduğunu öğreten Aristoteles gibi- sadece soyut düşünce nesneleriyseler, bu durum çok az bir önem taşır: her iki durumda da matematik ve fizik gerçeklik arasında bir uçurum vardır. Sonuç olarak, doğa araştırmasına matematiği uygulamayı arzulamak

² Yunan biliminin, “beş güc” (basit makineler) araştırmasıyla, teknolojinin temelini attığı muhakkak. Ama onu hiç geliştirmede. Böylece Eski Çağ tekniği, teknoloji-öncesi, bilim-öncesi düzeyde kaldı her ne kadar geometri ve mekanik (statik) biliminin çok sayıda ögesini *tekhne* içinde birleştirse de.

³ 1668'lere doğru, bu durumun sadece biyoloji bilimleri alanında değil fizik alanında da böyle olması gerektiği düşüncesi Leibniz'indi ('Lettre a Foucher'), Gerhardt (ed.), *Philosophische Schriften*, cilt I, s. 392: “cisimlerde hiçbir sağın biçim olmadığının ispatlanabilir olduğunu düşünüyorum” hatta bu düşünce rasyonel mekaniğin katı yasalarının yaklaşıklıkçı niteliğinde ısrar eden Emile Boutroux ve Pierre Duhemle bize daha yakındır. Bkz. G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, 1927, s. 216 ve devamı., ayrıca benim şu kitabıma bkz., *Etudes galiléennes*, Paris, 1939, s. 272 ve devamı.

hata yapmaktır ve mantıksız olacaktır. Doğal bir varlığın boyutlarını kesinlikle ölçmeyi istemek gülünç olacaktır: bir at şüphesiz ki köpekten daha büyüktür ve filden de daha küçüktür ancak ne köpek ne at ne de fil katı ve sert biçimde belirlenmiş boyutlara sahiptir: her yerde, bir 'risk', 'aşağı yukarılık' hatta "yaklaşıklık" payı vardır, demem o ki, kesin olmayan bir alan var.

Bunları ortaya çıkartan ne tür bir felsefe olursa olsun, bunlar Yunan düşüncesinin inatçı biçimde sadık kaldıkları fikirlerdi (ya da tutumlardı): kesinliğin bu dünya ile ilgili olabileceğini; bu dünya, dünyamız, ay-altı alemi hakkında bir olgunun matematiksel nesneler haline dönüşebileceğini kabul etmeyi –sanat tarafından zorlanmadıkça– asla arzulamadılar.⁴ Öte yandan Yunan düşüncesi gökte bu işlerin tamamen farklı olduğunu, kürelerin ve yıldızların mutlak ve mükemmel düzenli olan devinimlerinin geometrinin en sert ve katı yasalarıyla uyumlu olduklarını teslim etmiştir. Gelgelelim gökyüzü elbette ki yeryüzü değildir. Bu olgudan hareketle matematiksel gökbilim olanaklıdır fakat matematiksel fizik değil. Üstelik Yunan bilimi sadece göksel bir kinematik yaratmadı; bunu gerçekleştirmek için bir kez daha sabırla ve şaşırtıcı bir sağınlıkla, miras aldığı ya da icat ettiği hesaplamalardan da yararlanarak, gökyüzünü gözlemledi ve ölçtü. Beri taraftan, Yunan bilimi dün-yasal hareketi matematikselleştirmeye ve –tek bir örnek hariç⁵–

⁴ Hiçbir şey bir Yunan sütununun dışbükey kıvrımından ya da sütun altlığı veya sütun başından daha kesin değildir: hiçbir şey bunların ilgili uzaklıklarından daha iyi ölçülemez –ne de daha iyi düzenlenebilir. Gel gör ki, bunları doğaya yükleyen şey sanattır. Bir savaş makinesinin dişli çarkları ya da parçalarının boyutlarının belirlenmesiyle ilgili olan şey de aynıdır.

⁵ Vitruvius bize dikey ve yatay açıların ölçümünü dolayısıyla da mesafe ve yüksekliklerin belirlenmesini sağlayan bir arazi ölçüm aleti tasarımı miras bırakmıştır. Sağın ölçü, değerli metallerin ölçülmesi için eşit olarak mevcuttur.

dünya üzerinde bir ölçüm aracını kullanmaya ya da mesafeler dışında başka bir şeyi kesinlikle ölçmeye çabalamadı.

Demek ki, ölçme aracı vasıtasıyla ki kesinlik fikri dünyaya egemen oldu; hatta kesinlik dünyası yaklaşıklık dünyasının yerini almakta başarılı oldu.

Bana göre, Yunan düşüncesi için, gökyüzü dünyası ile yeryüzü dünyası –kesinlik dünyası ve ‘yaklaşık olarak’ dünyası– arasındaki karşıtlığın temelini daha belirgin bir tarzda hiçbir şey ortaya çıkarmamaktadır; buna göre yeryüzü dünyası bu radikal ikiliği aşmada yetersiz olduğu gibi zamanın birlikli bir ölçümünü tasarlama kapasitesinden de yoksundur. Çünkü eğer gökyüzünün *organa kronou*'su, gök kubbesi, onun sonsuza dek tek biçimli dönüşleriyle, zamanın sağın bir biçimde eşit bölünmelerini yaratsa -ya da belirlese- ve eğer bu olgudan hareketle, yıldız günü mükemmel biçimde sabit bir uzunlukta olsa, bu bizim zamanımız için dünyevi zamanla aynı olmaz. Bize göre, güneş günü illa ki değişen uzunlukta olan bir gün ve bir geceye bölünmüştür; gece ve gündüzde mevsime göre az çok uzun, az çok kısa olan eşit derecede değişen uzunlukta olan saatlerin eşit sayısına bölünmüştür. Yüce bir paradoks olan ve Yunan bilincinde ve yaşamında köklü biçimde çakılı kalan bir fikir olan güneş saati, diyeceğim, göklerin devininin mesajını yeryüzüne aktaran bir araç, birincil işlevinden saptırılmış hatta yaklaşıklık dünyasının az çok uzun saatlerini belirlemeye zorlanmıştır.

İmdi, eğer birisi devinim kavramının zaman kavramına ayrılamaz biçimde bağlı olduğunu ve bu devinim kavramının modern bilimi doğuran entelektüel devrimin başarıldığı ve gökyüzünü kesinliğinin dünyadan geldiğini söyleyen yeni bir devinim görüşü aracılığıyla ve içinde olduğunu düşünürse, bu kişi Yunan biliminin hatta Arkhimesdes'in biliminin bile bir dinamik kurmuş olamayacağını görecektir. Şu halde, Yunan tekniği *tekhne* seviyesinin ötesine gidemedi.

Orta Çağ tarihi, genel anlamda bir teknik düşüncenin, unsurlarını genel anlamda⁶ yine de özümseyebileceği bilimsel bir düşünceye bağlı olmadığını, bu teknik düşüncenin antik keşifleri yeni ihtiyaçlar için geliştirebileceği, icat edebileceği ve uyarlayabileceği hatta bunlardan yeni keşifler yapabileceğini gösteren; deneyim ve eylemle, başarı ve başarısızlıkla yönlendirilmesi ve uyarılması halinde, onun *tekhne*'nin kurallarını dönüştürebileceğini hatta çoğu kez temel vasıtalarla araçlar ve makineler yaratıp geliştirebileceğini ortaya koyan; onu kullananların becerisinin yardımıyla, mükemmelliği (güzellik söz konusu olmaksızın) bilimsel tekniğin (özellikle de onun başlangıcında) ötesine geçen yeni eserler yaratabileceğine dair bariz kanıtları bize sunmaktadır. Gerçekten de, Lucien Febvre bu konuyu tesadüfen ele almış olsa bile, bir eserinde bize dediği gibi, –teknik tarihi entelektüel tarihle kopmaz bir bağla bağlıdır ve ondan ayrılamaz– hatta bana göre bu durum teknik tarihi açısından temel bir öneme sahiptir.⁷

Ortaçağın Karanlığından (zaten birkaç zamandır) git gide daha az konuşur ve hatta neredeyse hiç konuşmaz olduk. Muzaffer okçu duruşuyla gölgelerini sonsuza dek yok etmiş olan Rönesans'tan da söz etmiyoruz. Bunun nedeni baskın gelen sağduyu sonucu bize evvelce söylenen bu tam boş olma durumuna artık inanamayışımızdır. İnsan merakının yokluğu, gözlem ruhunun yokluğu hatta isterseniz icat ruhunun yokluğu deyin. Bu durum büyük romanesk bazilikalarımızı tasarlayan ve inşa eden üstün yetenekli mimarlara sahip olan bir dönem

⁶ Sağduyu mutlak olarak sabit olan bir şey değildir: Artık gök kubbe görmüyoruz. Aynı şekilde geleneksel teknik düşünce, el sanatları kuralları, *tekhne*, bilimsel bilginin unsurlarını özümseyebilir-hatta bunu tarihin gidişinde yapabilir. Vitruvius'un *tekhnesinde* bir dolu geometri, biraz da mekanik vardır; Orta Çağ mekaniğinde, inşaatçılarda, mühendisler ve mimarlarda da aynı miktarda- ya da neredeyse aynı şekilde mevcuttur. Rönesans'ınkilerin sözü ise edilmez.

⁷ L. Febvre, *Le Problème de l'inconscient*, 2. Baskı, Paris, 1946.

hakkında nihayet kendimize bir şeyler söylemiş olmamızdan dolayıdır: Cluny, Vézelay, Aziz-Sernin vb., hatta muhteşem gotik katedrallerimiz: Paris, Chartres, Amiens, Reims, Bourges; yine büyük baronların muazzam kaleleri: Coucy, Pierrefonds, Chateau-Gaillard; geometri, mekanik, nakliyat, vinçle kaldırma, duvarcılığı varsayan elden geçirme sorunlarının tamamıyla birlikte, başarılı deneylerin tüm hazinesine ve aynı zamanda bu çalışmanın gerektirdiği ve beslendiği dikkate değer başarısızlıklar. Böylesi bir dönemi, gözlem ve yenilik ruhunu tamamen ve ayırım gözetmeksizin yadsımak gülünç olurdu. Yakından incelenecek olursa, koşum takımları, nal, üzengi, düğme, su değirmeni, yel değirmeni, uçak, çıkırık, pusula, barut, kâğıt ve matbaa gibi şeyleri icat eden ya da yeniden icat eden veya benimseyen hatta Batı uygarlığımıza yerleştiren insanlar, insanlık ve icat tinini hak etmiş kişilerdir.

Böylelikle, saat mekanizmasını ve onun dişli çarkını icat eden, havai fişek ve ateşli silahları geliştiren, metalürjide ve gemicilikte görkemli ve hızlı ilerlemeler kaydeden, endüstriyel ihtiyaçları için kömürü keşfeden ve suyu kullanan o beş ve on altıncı yüzyıl insanların öncellerinden hiç de aşağı olmadıkları gayet açıktır. Bize durumu açıklayan hatta pratik zekanın verimliliğini kuramsal spekülasyonun verimsizliği ile karşılaştıran Bacon ve takipçilerinin tutumlarını kısmen temellendiren şey bu ilerlemenin, icat ve keşifler birikiminin (bu nedenle de belli bir bilginin) büyük göstergesidir. Herkesin bildiği gibi, Descartes'in teknolojik iyimserliğinin temeli olarak hizmet eden şey, özellikle makinelerin yapımındaki bu gelişmelerdir; dahası, bu onun dünya kavrayışının ve evrensel mekanizma öğretisinin temeli olarak iş görür.

Gelgelelim, Bacon, zekanın gözlem, sınıflandırma ve sağduyunun olgularının düzenlenmesi ile sınırlandırılması gerek-

tiğini ve bilimin (asla herhangi bir şeyi anlamadığı bilimden)⁸ pratikte elde edilen bilginin yalnızca bir devamı, genellemesi ya uzantısı olduğu ya da sadece olması gerektiği sonucuna varırken, Descartes bütünüyle tam tersi bir sonuca ulaşmıştı; diyeceğim, kuramı eyleme dökme olanağı, kuramsal zekayı gerçeğe dönüştürme olanağı ve aynı zamanda teknoloji ve fizik olanağı. Bir makinenin çoklu hareketlerinin yapısını, işleyişini ve düzenlemesini, onu parçalarına ayırırken, anlayan zekanın eylemi olgusunda kendi ifadesini ve teminatını bulan bir olanak, faktörlerine ayrılan bir denklemin yapısını ve oluşumunu anlaşılır kılan bir olanakla kesinlikle benzerdir. İşte endüstriyel sanatlar onu uygulayanlar tarafından kendiliğinden gelişmemiş, tam tersine, Descartes'ın ilerlemenin insanı 'doğanın efendisi ve sahibi' kılacağı öngörüsündeki gibi kuramın uygulamaya dönüştürülmesiyle gelişmiştir.

Kendi adıma, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların teknik devriminin tarihinin ya da daha doğrusu tarih-öncesinin, Kartezyen görüşü tasvip ettiğine inanmaktayım: bunu *epistemenin tekhneye* dönüşümü izler; öyle ki 'eoteknik'⁹ makine modern makineye (paleoteknik) dönüştürülür, zira bu dönüşüm, diğer bir deyişle, burjuvalaşan teknoloji, ikinciye, onun gerçek karakterini oluşturan ve onu ilkinden köklü biçimde ayıran şeyi vermiştir: bu da kesinlikten başka bir şey değildir.

Gerçekten de kişi on altıncı ve on yedinci yüzyıl makineleri hakkındaki kitapları araştırdığında,¹⁰ bu kitapların tasarladığı ve tarif ettiği makineleri (ister gerçek isterse taslak halinde olsun) kendisi incelediğinde, bunların yapıları, işleyişleri ve kav-

⁸ William Gilbert'in onun hakkında söylediklerini hatırlayınız: "Bacon bir Adalet Bakanı gibi felsefe yazıyor."

⁹ M. Lewis Mumford'un aşırı imalı terminolojisini kullanıyorum, *Technics and Civilisation*, 4. Baskı, New York, 1946.

¹⁰ Bu literatürle ilgili çok iyi bir derlemeyi Th. Beck'in *Beitrag zur Geschichte des Maschinenbaus* adlı eserinde bulabilirsiniz, Berlin, 1900.

ramlarının yaklaşık özellikleri karşısında şaşkına döner. Bunlar, genellikle kesinkes ölçülmüş (gerçek) boyutları ile anlatılırlar. Beri taraftan, asla 'hesaplanmış' değildirler. Ayrıca, gerçekleştirilemez olanlarla gerçekleştirilmiş olanlar arasındaki fark 'kötü hesaplanmış' ve 'iyi hesaplanmış' olmaları değildir. Çünkü ne biri ne de diğeri hiç mi hiç hesaplanmış değildir. Muhtemelen itici gücün aktarım araçları –kesin olarak hesaplamaya davetiye çıkaran araçlar– olarak dişli çarklar eşlemesi kullanan değirmenler ve vinçler gibi birkaç örnek dışında, bu makinelerin tamamı 'tahmini' olarak tasarlanmış ve uygulanmıştır. Bunların tamamı yaklaşıklık dünyasına aittir. Hatta su pompası, tahıl öğütücü, yün temizleyicisi, demirci ocağı köprüğü gibi en kaba endüstri işlemlerinin makineler diye adlandırılmasının nedeni de budur. Daha ince işlemler sadece insan eli ve gücü ile yapılabilirdi.

'Eoteknik' makinelerin 'hesaplanmış' olmadıklarını demin söylemiştim. Peki hesaplanmış olabilirler miydi? Unutmayalım ki veya daha iyisi hatırlayalım ki, Rönesans insanı, Orta Çağ insanı (ve aynısının geçerli olduğu Eski Çağ insanı) nasıl hesap yapılırlı bilmiyordu. Buna alışkın da değildi. Gerekli araçlara sahip değildi. Elbette uygun araçlar ve yöntemler geliştirip onları mükemmelleştiren Eski Çağ bilimini, astronomik hesaplamaları nasıl icra edeceğini biliyordu,¹¹ gel gör ki, Eski Çağ biliminin neredeyse hiç uğraşmadığı sayısal hesaplamaların¹² nasıl yapılacağını bilmiyordu.¹³ Öyleyse, Lucien Febvre'nin bize hatırlattığı gibi, bu dönem insanı ne cebir dilini ne de kul-

¹¹ Gökbilimciler bunu bilirdi.

¹² Yunan bilimi 'lojistiği' geliştirmemişti. Bu durum yine de Arkhimedes'i π sayısı kullanarak hayret edilecek şekilde yaklaşık kesinlikte hesaplamalar yapmaktan alıkoyamamıştır. Ne de diğer matematikçilerin şaşırtıcı hesaplamalar yapmalarına engel olmuştur. Bu hesaplamalar, bilimsel değer de taşıyorlardı. Günlük hayatta fazla ihtiyaç duyulmuyordu: madeni para ya da fişlerle sayıyorlardı.

¹³ Sıradan bir insan. <http://www.aydinlanmis.com/parcey.org>

lanışlı modern ve alışılmış aritmetik dilini konuşabiliyordu. İtalyan tacirlerin bu rakamlarla on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda tanışmış olmalarına rağmen, Arap rakamları dediğimiz ama Hint rakamları olan rakamların kullanımı, Batı Avrupa'ya İspanya'dan ya da Berberiler tarafından gelen Gobar rakamlarının kullanımı çok yaygın değildi. Eğer doktorlar ve astrologların göksel takvim ve almanaklarındaki bu elverişli simgelerin kullanımı hızla yayılsaydı, günlük yaşamda finans rakamları olarak bilinen çok az değiştirilmiş küçük Roma rakamlarının katı direnci ile karşılaşırđı. Bunlar, noktalarla kategorilere ayrılmış olarak gruplanmışlardır. Onlar ya da yirmiler iki X ile gösterilmiştir; yüzler bir C ile binler ise bir M ile gösterilir. Roma rakamları aritmetik işlemler açısından – ne kadar temel olursa olsun- olabildiğince kötü kurgulanmıştı.

Ayrıca, şu an bize oldukça kullanışlı ve kolay gelen ama on altıncı yüzyıl insanına son derece zor gelen tüy kalem hesapları bile muhtemelen sadece matematik üstatları tarafından yapılırdı. Gülmeden önce, 1645'te, hesap makinesini Chancellor Séquir'e ithaf ettiğinde, Pascal'ın bile kalem hesaplamalarının oldukça zor olduğu konusundaki ısrarını hatırlayalım. Kalem hesaplamaları sadece işlemleri sürekli akılda tutmayı ya da gerekli toplamları aktarmayı gerektirmez, rakam hataları dahil. .., aynı zamanda zihni çabucak yoran bedbaht hesaplamacıdan derin bir dikkat isterdi. Aslına bakılırsa, Rabelais zamanında, özellikle ve her şeyden önce, Kanalin öte yakasında Hazine bakanlarına isimlerini veren bu 'hazine sorumluları'nun yardımıyla ve çöküşüne kadar Eski Rejimde (Ancien Regim) az çok beceriyle bu işleri yapanlarla hesap işleri kotarılırdı.¹⁴

Hesaplamalar elbette zordur. Bunu inkar eden de yok. Olabildiğince küçük de olsa hatalar sıkça görülür ve bu durum hiç kimseyi fazla rahatsız etmez. İster az ister çok olsun bunun ne

¹⁴ L. Febvre, op.cit.,1946.

önemi var ki? Kuşkusuz genelde hiç. Ortaçağ insanının (hatta genel olarak yaklaşıklık insanının) zihniyeti ile modern insanın zihniyeti arasında temel bir fark var. Yine L. Febvre'den aktaralım: Hesaplama yapmayan, matematiğin hala temel olduğu bir dünyada yaşayan, bir denklemi ya da az çok karmaşık bir problemi çözmede her ne kadar umursamaz, kabiliyetsiz ya da ilgisiz olursa olsun, hesaplama araçlarının kesin olduğu, ispat biçimlerinin sağın olduğu, matematiksel usamlama yöntemlerinin güçlü olduğu bir toplumda yaşan insanla aynı tarzda şekillenmiş bir rasyonalliteye sahip olmayan bir insan.

Modern hayatımızın tamamına matematik aşılanmıştır. Günlük edimlerimiz, insanların inşaları buna şahitlik eder –hatta matematiğin etkisi, sanatsal zevklerimize ve ahlak hayatımıza kadar uzanır. On altıncı yüzyıldan hiç kimse, Paul Montel'in bu ifadeleriyle aynı fikirde olamazdı. Bunlar bizi neredeyse hiç şaşırtmıyor. Bunlar on altıncı yüzyıl insanını (haklı olarak) tamamen pimpirikli kılardı.¹⁵

Ne ilginçtir ki, 2000 yıl önce, Pythagoras sayıların nesnelerin özü olduğunu ileri sürmüş ve İncil de Tanrı'nın dünyayı 'sayı, ağırlık ve ölçü' üzerine yarattığını ileri sürmüştü. Bütün dünya bunu tekrarlamıştı –gel gör ki, buna kimse inanmamıştı. En azından, Galileo'ya kadar hiç kimse bunu ciddiye almamıştı. Bu sayıları, ağırlıkları ve ölçüleri saptamayı kimse denememişti bile. Kimse saymayı, tartmayı, ölçmeyi aklından bile geçirmemişti. Veyahut daha açık bir ifadeyle, günlük yaşamın kesinsizliği içinde –ayları, hayvanları saymak, mesafe ve tarlaları ölçmek, altın ve tahıl tartmak gibi– şeyleri kesin bilginin bir unsuru yapmak için hiç kimse sayıların, ağırlıkların ve ölçülerin pratik yararının ötesine geçmeye çalışmamıştı.

Kanımca, L. Febvre'nin, Orta Çağ ve Rönesans insanının bunları yapacak malzeme ve düşünceden yoksun olduğunu

söylemesi de yeterli değildir. Günümüzde oldukça yaygın olan, hepimizin aşına olduğu ve son derece basit olan araçların kullanımının bu kişiler tarafından bilinmediği kesinlikle doğru ve son derece önemlidir. Gözlem yapmak için bir çift gözden daha iyi hiçbir şeyleri yoktu –gerektiğinde zorunlu olarak ilkel gözlükler kullanıyorlardı: ne optiğin ne de camın durumu başka bir şeye izin veriyordu. İster camdan isterse kristalden kesilmiş olsun, hiçbir lens gök cisimleri gibi çok uzaktaki nesneleri ya da böcekler ve mikroplar gibi çok küçük nesneleri büyütmeye yaramıyordu. .

Eksik olan sadece ölçme araçlarından yoksunluk değildi aynı zamanda bu araçların kullanımlarından çıkan sonuçları ifade etmeye yarayacak sözcük dağarcıkları da yoktu. Hepimizin coşkulu oybirliğiyle kabul ettiğimiz garantili kesinlik standartlarından ve sınırları apaçık çizilmiş terimlerden de yoksundular. Tutarsız ölçü sistemleri çokluğu, ister uzunluk ve ağırlık isterse hacim için olsun, şehirden şehre, köyden köye farklılık gösteriyordu. Sıcaklığı ölçmek de imkânsızdı. Termometre daha doğmamıştı. Uzun bir zaman da doğmayacaktı.¹⁶

Yine de, kişi bu ikili eksikliğin kendisinin ıralayıcı zihniyet tarafından, eş deyişle, yaklaşıklık dünyasının genel yapısı tarafından açıklanıp açıklanamayacağını kendisine sorabilir. İşte bu bakımdan simyanın durumu nihai bir cevap sunuyor gibi görünmektedir. İşin gerçeği, dünyasal şeylerin bilimleri arasında bir tek simyanın binyıllık varlığının akışı boyunca kendisine özgü söz dağarcığı, işaretler sistemi ve hatta –mevcut kimyanın miras olarak alıp muhafaza ettiği– aletler oluşturmakta başarılı olduğu görülüyor. Simya gözlemlerden oluşan bir hazine biriktirdi, binlerce deney yaptı hatta önemli keşifler yaptı. Kesin bir deney yapmayı asla başaramadı çünkü buna hiç teşebbüs etmedi. Simya işlemlerinin tanımlamalarının bi-

¹⁶A.g.e.

zim laboratuvar formüllerimizle hiçbir ortak yönü yok: bunlar kesin olmayan olabildiğince yaklaşık ve nitel mutfak tarifleridir. Hatta simyacıyı durduran ölçümleri yapacak malzeme imkânsızlığı değildi. Elinin altında olduğu zaman bile bunları kullanmadı. Onda eksik olan termometre değil, ısıнын sağın bir ölçüme müsait olduğu fikri idi. Böylece, sağduyu terimleriyle yetinmekle kaldı: yüksek ateş, düşük ateş vb., hatta tartı kullanmadı hem de neredeyse hiç. Hal böyleyken tartı vardı; hatta göreceli olarak kesindi –kuyumcu ve mücevhercinin tartısı. Simyacının bunları neden kullanmadığı apaçık ortadadır. Eğer bunları kullansaydı, kimyager olurdu. Hatta bunları kullanabileceği fikrinde olsaydı, çoktan kimyacı olmuş olması gerekirdi.

İmdi, sanırım aynı şey optik aletler ve diğerleri için de geçerlidir. Ayrıca, bu aletlerin yokluğu konusunda L. Febrve'yle bütünüyle aynı fikirde olmakla birlikte bu durum için sunduğu açıklamayı pek doyurucu bulmuyorum.

Gerçekten de L. Febrve'nin bildirdiği gibi gözlükler, on üçüncü yüzyıldan beri hatta muhtemelen on ikinci yüzyılın sonundan beri kullanılmaktadır. Büyüteç ya da iç bükey ayna, şüphesiz ki Antik Çağ'dan beri mevcuttur. O halde, nasıl oluyor da dört yüzyıldan beri –on yedinci yüzyılın başında ortaya çıkan teleskopu– ister onu yapanlar isterse onu kullananlar olsun, ne daha kalın lensler tasarladılar ne de böyle bir teşebbüste bulundular ve böylece de on altıncı yüzyılın sonunda ya da on yedinci yüzyılın başında baş gösteren basit mikroskobu hiçbiri bulamadı? Bana öyle geliyor ki, kişi cam yapımının durumuna başvuramaz. Kuşkusuz bu iş popüler değildi ve on üçüncü ve on dördüncü yüzyılın cam imalatçılarının teleskop yapma kapasitesine sahip olmaları söz konusu olamazdı (çok sonraları on yedinci yüzyılın ilk yarısı boyunca İtalyan cam

imalatçıları gökbilimde kullanılacak cam üretebiliyorlardı¹⁷ ya da bu işin nasıl yapılacağını biliyorlardı; ancak bu yüzyılın ikinci yarısında, Hollandalılar ve Almanlar, İtalyanlara yetiştirdi hatta bazen onları geçtiler). Gelgelelim inci gibi temiz kesilmiş bir camdan başka bir şeyden oluşmayan basit mikroskop için durum farklıydı: gözlük camlarını kesebilen bir işçi elbette bunlardan bir mikroskop da yapabilir. Tekrarlamak gerekirse, mesele teknik yokluğu değil, bize açıklamayı sunan fikrin eksikliğidir.¹⁸

Fikir eksikliği ya da yoksunluğu bilimsel yetersizlik anlamına da gelmez. Kuşkusuz, Orta Çağ optiği (Yunan optiği gibi) Al-Hazen ve Witello'nun önemli ilerlemeler kaydedilmesine destek olmalarına rağmen- ışığın kırılma olgusunu biliyordu ama kırılma yasaları konusunda cahildi: Optik fizik, gerçekte Kepler ve Descartes'la doğdu. Gelgelelim, doğruyu söylemek gerekirse, Galileo da Witello'dan fazla bir şey bilmiyordu; sadece söz konusu kırılma fikrinin farkına varacak kadar onu kafasında tasarlayabiliyordu.

Ayrıca, hiçbir şey bir teleskoptan ya da 'küçük dürbün'den daha basit değildir.¹⁹ Bunu yapmak için ne gelişmiş bir tekniğe, özel lenslere ne de bir bilime gereksinim vardır: birbirini ardına yerleştirilmiş iki gözlük camı -işte size dürbün. İmdi, şaşırtıcı hatta inanılmaz bir düşünce gibi gelebilir ama dört yüzyıldır hiç kimse tek bir gözlük camı yerine iki camı üst üste koyup aynı anda kullandığında nasıl bir görüntü alınacağını düşünmemiştir.

Olay şu ki gözlüğü üreten gözlükçü değil zanaatkardı. Do-

¹⁷ Bunu yapmayı onlara öğreten kişi Galileo'dur.

¹⁸ Kişi görülecek bir şey olduğunu bilmediği müddetçe bakmaz hatta hepsinden öte görülecek hiçbir şey olmadığını bildiği müddetçe bu böyledir. Leeuwenhoek'un yeniliği esasen onun bakmaya karar vermesinden ileri gelir.

¹⁹ 'Küçük dürbün' bir teleskop değildir: bunu teleskopa dönüştürme marifeti kesinlikle Galileo'dur. Arşivi - <http://rantey.org>

layısıyla optik bir araç değil bir alet yapıyordu. Bunları da zanaatının gerektirdiği geleneksel kurallara göre yapıyordu ve başka bir şey peşinde değildi. Gelenek –ola ki efsane– içinde derin bir hakikat vardır: ilk küçük dürbünün icadını şansa bağlayan, Hollandalı gözlük imalatçısının çocuğunun oyununa bağlayan bir efsane.

İmdi, gözlükleri kullanan insan için de gözlükler optik bir araç değildi. Eşit derecede bir aletti, diyeceğim, antik düşünce-
nin çoktan tasarladığı gibi, uzuvlarımızın ya da duyu organlarımızın eylemlerini artıran ve güçlendiren bir şeydi; sağduyu dünyasına ait bir aletti. Hatta bizim bunun ötesine geçmemize asla izin veremeyecek olan bir şey. Beri yandan, duyu organının bir uzanımı olmayan aracın uygun işlevi budur: bu, sözcüğün en sıkı ve en gerçek anlamında, tinin cisimleşmesi, düşüncenin somutlaştırılmasıdır.

Hiçbir şey bize bu temel farkı Galileo'nun teleskopu yapma geçmişinden daha iyi göstermez. Lippertsheys ve Janssens, küçük dürbünü oluşturan camların kombinasyonunu tesadüfen bulduktan sonra, kendilerini güçlendirilmiş gözlüklerini gerekli ve bazı bakımlardan kaçınılmaz olan mükemmelleştirme (boru, hareketli mercek) işleriyle sınırlarken, Galileo Hollandalıların bu icadını duyar duymaz bir kuram geliştirdi. Her ne kadar yetersiz olsa da, camların gücü ve kesinliğinin daha ileriye götürülmesi bu kuramla başlamıştır; Galileo'nun gökyüzünün enginliğini görmesini olanaklı kılan 'perspicilles' dizisini yapması böyle mümkün olmuştur.

Hollandalı gözlük imalatçıları benzer bir şey yapmadılar zira şu kesin ki onlar Galileo'ya ilham verip rehberlik eden bu araç fikrine sahip değillerdi. Ayrıca, Galileo ve Hollandalılar tarafından arzulanan ve ulaşılan hedef tamamen farklıydı. Hollandalılarınki görme yetimizin uzağında olan ve onun ulaşabildiklerini görmemize olanak tanıyan pratik bir araçtı; bunun ötesine geçmiyordu ve geçmeyi de istemiyordu. Üstelik ne

mucitleri ne de kullanıcıları bununla gökyüzüne bakmayı akıl etmişti. Öte yandan, duyu organlarımızın algılayamadığı, hiç kimsenin daha önce göremediği şeye erişmek için Galileo'nun kendi araçlarını, teleskopu ve ardından mikroskobu yapması tamamen teorik ihtiyaçlardan dolayı idi. Roma ve Venedik burjuvazisini ve aristokratlarını büyüleyen bu araçların pratikte kullanımı, Galilo için sadece bir yan üründü. İmdi, sonuçta, tamamen kuramsal amaçlı olan bu araştırma modern tekniğin, eş deyişle, kesinlik tekniğinin doğuşu için kati bir öneme sahip sonuçlar doğurdu. Zira, optik araçlar yapmak için sadece kırılma açılarını hesaplayıp ölçerek kullanılacak camların kalitesini geliştirmek ve belirlemek yeterli gelmez; camları kesme tekniğini geliştirmek de, diyeceğim, tam olarak tanımlanmış kesin bir geometrik biçim vermenin nasıl yapılacağını da bilmek gerekir; bunu yapmak için de gitgide daha kesin makineler, hassas matematiksel makineler yapmak gerekir; araçların kendilerinde olduğu gibi bunların mucitlerinin zihinlerinde yaklaşıklık dünyasının yerini kesinlik evreninin aldığı da varsayılması gerekir.²⁰ Öyleyse, ilk optik aracı Galileo'nun icat etmesi ve ilk modern makinenin, demem o ki, parabolik camları kesen makinenin Descartes tarafından bulunması, hiç mi hiç tesadüf değildir.

İmdi, eğer bu iki dünya –astral kesinlik dünyası ve burada aşağıdaki yaklaşıklık dünyası- arasındaki birbirlerine bağlanma ve bunların iç içe geçmesinin etkilenmesi ve oluşturulması optik araçta ve onun sayesinde ise, gök fiziği ve yer fiziğinin birleşmesinin iş görmesi bu kanal sayesinde ise, kesinlik nosyonunun kendini günlük yaşama sunmada, toplumsal ilişkilere dahil etmede ya da sağduyunun yapısını dönüştürmede

²⁰ Sanayi devrimini önceleyip olanaklı kılan bilimsel araçların icadı ve bunların imalatıyla teknik ve teknolojik ilerleme başarılmıştır. Bilimsel araçların imalatı için bkz. M. Daumas, *Les Instruments scientifiques aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris-1953.
 Çeşitli kitaplar - <https://rantey.org>

veya en azından değiştirmede başarılı olması başka bir rota sayesinde ise; zamanı ölçen araç olan kronometre hakkında konuşmak istiyorum.

Zamanı ölçme araçları insanlık tarihinde oldukça geç ortaya çıkmıştır. Bu da anlaşılır bir durumdur. Zira esasen ölçülebilir olan, belki de ölçülebilir olanların özü olan hatta kendisini bize ölçülecek bir şey olarak sunan uzayın aksine göksel saatin devinimiyle –ve devinimleriyle– günler ve mevsimlerin artarda gelmesiyle kısımlara ayrılmış olan, esasen ölçülebilir olmayan zaman kendisini bize yalnızca doğal bir ölçmeyle sunar. Bu kısımlar elbette biraz kalıncaydı. Hatta oldukça kötü tanımlanmış, eşit ve kesin olmayan uzunluktaydılar; gelgelim bunun ilkel, göçebe ya da yerleşik hayat sürenler için bile ne önemi vardı? Hayat, gün doğumundan gün batımına akıyordu ve bu ikisi öğleden sonra ile ikiye bölünüyordu. Çeyrek saat hatta aşağı yukarı bir saat bile neredeyse hiçbir değişiklik yaratmıyordu. Şehirleşmenin getirdiği karmaşık yapının gelişmesiyle birlikte kamusal ve dini hayatın spesifik ihtiyaçları, saati bilmeyi ve zaman aralıklarını ölçmenin gerekliliğini hissettirmiştir. İşte saatlerin ortaya çıkışı böyle olmuştur. Hatta o devirde bile, Yunanistan'da ve Roma'da günlük hayat, saatlerin kesinliğini akla getirmezdi –tamamen göreliydi. Günlük hayat, yaşanmış zamanın yaklaşıklığı içinde hareket ederdi.

Bu durum, Orta Çağ boyunca böyle devam etmiştir; hatta çok daha sonraları bile. Kuşkusuz Orta Çağ toplumu, değişken bir saat anlayışını terk edip onun yerine sabit değerli bir saat koyarak Antik Çağ toplumu üzerinde belli bir avantaj da elde etti. Gel gör ki, bu durum çok da fazla bir önem arz etmiyordu. L. Febvre'nin dediği gibi: "kilise çanının çalması (onun da dakik ve doğru olduğunu varsaymamız) haricinde kesin olarak zamanı bilmediğini kabul eden ve bunun dışında, bütün hayatı bitkiler, hayvanlar, bir kuşun uçuşu, diğerinin ötüşü vb. olan köylü toplumunun alışkanlıklarında zaman kavramı yoktu".

‘Gün doğmak üzereydi’ ya da ‘gün batmak üzereydi’.

Günlük hayata, doğal olgular, gündoğumu ve günbatımı –erkenden kalkma ve geç yatma– yön vermekte ve saatleri bil-diren kilise çanları –vardiya saatlerinden ziyade ibadet saatle-rini, ölçmekten ziyade ikide bir araya girip kesintiye– imli-yordu.

Sözü geçer Tarihçiler, Katolik kültün katı, zamanın kesin ve net biçimde ayrılmış aralara bölünmesini gerekli kılan ve bun-dan dolayı da zamanın ölçülmesini sağlayan ritmine maruz kalmış dini yaşamın seremoni ve iyi düzenlenmiş eylemlerinin silsilesinin toplumsal önemi üzerine vurgu yapmaktadırlar. Saatlerin doğuşu, zamanın saate ayrılışı ve popüler oluşu, daha sonra manastırların etrafına yayılışı, şehir yaşamına girişi ve yaşanan zamandan ölçülen zamana geçiş manastırlarda olmuş-tur.

Elbette bu anlattıklarımda ve abbè of Thèleme’nin ünlü çıkı-şında büyük ölçüde gerçek payı vardır: ‘saatlerin insan için anlamı vardır insanın saatler için değil’; biz, doğal insanın ku-ralın köleliğine ve düzenin dayatmasına karşı yaptığı devrimin rüzgarını hissederken, Febvre de yerinde bir biçimde bu alını-tıyı yapmaktadır. Yine de yanlışa düşmeyelim: düzen ve ritim ölçüm değildir; işaretlenen zaman, ölçülmüş zaman değildir. Hala yaklaşıklık içindeyiz; az ya da çok, kesinlik evrenine gi-den yol üzerindeyiz hepsi bu.

Aslında Orta Çağ saatleri, icadı, Orta Çağ’ın teknik düşün-cesinin en büyük utkularından birini oluşturan ağırlık saatleri, kesinlikten çok uzaktı; Antik Çağ’ın su saatlerinden biraz daha az kesindi, en azından İmparatorluk döneminde. Bunlar –açık-çası şehirlerdeki saatlerden daha çok rahibe manastırlarındaki için geçerli olan– yirmi dört saat içinde birkaç defa kurulmaları, sürekli takip edilmeleri ve bakım görmeleri gereken sağlam ve basit saatlerdi. Bir saatin alt bölümlerini asla gösterememiş-lerdi; saatler bile hata payı ile okunurdu ve bu da onları döne-

min insanı için bile kullanışsız kılıyordu. Alışılmış antik araçların yerine bile geçememişlerdi.

Birçok durumda, saatler gece nöbetçilerine, tersine çevrilmeleri gereken su ve kum saatlerine bakılarak, yaklaşık olarak söylenirdi. Nöbetçiler kulelerin tepesinden kendilerine bildirilen zamanı bağırarak söylerdi; diğerleri de bunu sokakta tekrar ederdi.

Nitekim eğer Willis Milham'ın²¹ fevkalade güzel bir şekilde tasvir ettiği on beşinci ve on altıncı yüzyıl meydan saatleri, astronomik saatler ve numaralanmış saatler gerçekten de basit olsalardı; aynı zamanda, foliot ve 'saat pandülündeki dişli teker'in kullanımı sayesinde, sürekli-hareket eden antik makinelerden de çok daha kesin olsalardı bunlar, öte yandan, çok daha nadirdirler çünkü karmaşıklıkları yüzünden, bunları yapmak sadece zor ve zaman alıcı olmakla kalmazdı hem de pahalıya patlardı. Öyle pahalıydılar ki sadece Brüksel ya da Strasbourg gibi zengin şehirler veya Alman İmparatorluğu, İngiltere ve Fransa Kralları başkentlerine bu lüks saatlerden yaptırabildiler. Aynı şey dönemin ev saatleri için de geçerlidir: duvar, ağırlık saatleri (fenerler),²² mekanizmaları oldukça kaba ve basitçe uyarlanmış büyük meydan saatleri, taşınabilir yaylı saatler on altıncı yüzyılın başında Nurembergli Pierre Henlein (masa saatleri ve kol saatleri) tarafından icat edilmiştir. Bunlar yine de lüks eşyalardı hem de aşırı lüks ve pratik de değillerdi. W. Milham'ın aktardığına göre küçük saatler çok kesin değildi; büyük saatlere nispetle çok daha az kesindi.²³ Gelgelelim bun-

²¹ Willis Milham, *Time and Timekeepers*, New York, 1945.

²² Işıklandırma bilinmiyordu.

²³ Taşınabilir saatler, seyahat saatleri, cep saatleri söz konusu oldukça, bunlar, sadece kesin olmamakla kalmaz hem de Jerome Cardan'ın benim de dikkatlerini çektiğim ve saat yapıcılığı tarihçilerinin gözünden kaçan bir metinde bize bildirdiğine göre, sahiplerinden daha çok saatçiyle zaman geçirmişlerdir. Bkz. Hieronimus Cardanus, *De rerum varietate*; I. IX, Bölüm XLVII, s. 185 ve devamı. Paris, 1663.

lar çok güzel, çok pahalı ve çok ender rastlanır şeylerdi. L. Febvre'nin dediği gibi: "tek tek kişiler baz alındığında, Panta-gruel zamanında, kaç kişinin saati vardı?" Krallar ve prensleri bir kenara ayırırsak, bunların sayıları yok denecek kadar azdı; krallar ve prensler için de kum saatinden ziyade bir su saatine sahip olmak –Joseph Scaliger'in ikinci *Scaligerana*'da adamaklılı övdüğü gibi [saatler son zamanların en çarpıcı icadıdır]– bir gurur kaynağı ve ayrıcalıktı. Böylelikle, on altıncı yüzyıl insanının –en azından bu yüzyılın ilk yarısında– zamanının hala yaşanmış zaman, yaklaşıklık zamanı olduğu şaşırtıcı değildir; bu zamanla ilgisinde –ve geriye kalanların tamamının– o dönemdeki insanların zihnîyetinde, imgeleminde kesin olmama ve sağın olmama egemendi. Dönemin insanlarıyla ilgili gerçek şu ki, tam olarak kendi yaşlarını bile bilmiyorlardı: bize genellikle arada birkaç yıl atan üç ya da dört doğum tarihi seçme şansı bırakmış dönemin tarihsel şahsiyetlerini bile sayamıyorlardı; insanlar ne zamanın değerini ne de onu ölçmeyi biliyorlardı.

Demin en azından on altıncı yüzyılın ilk yarısında olay buydu dedim. Bu yüzyılın ikinci yarısında, durum önemli ölçüde değişmiştir. Elbette kesin olmayış ve yaklaşıklık hala hüküm sürüyordu. Gelgelelim şehir hayatının gelişmesine ve zenginleşmesine paralel olarak ya da isterseniz şöyle diyelim, bu hayatın kırsal yerler ve kırsal hayata karşı kazandığı zafere paralel olarak, saatlerin kullanımı giderek yaygınlaştı. Hala çok güzellerdi, çok iyi çalışıyorlardı, çok iyi işlenmişlerdi ve çok pahalıydılar. Gel gör ki, artık o kadar da nadir değillerdi ya da giderek daha sık bulunuyorlardı. On yedinci yüzyıla gelindiğinde hiç mi hiç nadir olmayacaklardı.

Üstelik saatler evrimleşir, gelişir, dönüştürülürler. Saatçilerin (bundan böyle bağımsız ve güçlü bir lonca da oluşturanların) şahane becerisi ve dehası, foliotun yerini ayar piminin alması, yayın edimini dengeleyen ve tek biçimli hale getiren

"stackfreed" ve fusee zincirinin icadı –tüm bunlar saati salt lüks bir nesne olmaktan çıkarıp zamanı daha kesin bir şekilde gösterebilen pratik bir araca dönüştürmüştür.

Yine de nihayet kesinlik saatinin ortaya çıkışı saatçilerin saati sayesinde olmamıştır. Saatçilerin saati asla 'aşağı yukarı' aşamasının ve 'yaklaşıklık' seviyesinin ötesine geçmedi –geçmezdi de. Kesin saatin, diyeceğim, kronometrik saatin kaynağı tamamen farklıdır. Hiçbir biçimde pratikteki saatin geliştirilmesi de değildir. O bir araçtır, demem o ki, bilimsel düşünce- nin bir yaratisıdır ya da daha da iyisi bir kuramın bilinçli olarak gerçekleştirilmesidir. Kuramsal bir nesne somutlaştığında elbette pratik bir nesne olabilir; bir güncel ve günlük kullanım nesnesi haline gelebilir. Pratik kaygıların –mesela denizcilikte enlemlerin ve boylamların hesaplanma zorunluluğu gibi bizi ilgilendiren sorunların– kuramsal düşünceye ilham verebileceği de kesinlikle doğrudur. Gelgelelim, bir nesnenin doğasını belirleyen şey söz konusu nesnenin kullanımı değildir: yapısıdır; bir kronometreyi kullananlar denizciler olsa bile, bir kronometre olarak kalır. İmdi, bu durum bize sarkaçlı saati ve sarmal ayarlı saati kendilerine borçlu olduğumuz başlıca nihai buluşları yapan kişilerin neden saatçiler değil de bilginler olduklarını; eş deyişle, Jost Burgi ve İsaak Thuret değil de Galileo ve Huygens (hatta Robert Hooke) olduklarını açıklar. Bu nedenle, M. Jacquerod'un M. Défossez'un²⁴ yenilerde çıkan ve kronoloji tarihine adadığı muhteşem eserine, değeri kronoloji tarihini bilimsel düşüncenin genel tarihi içine yerleştirmekten ileri gelen ve ayırt edici başlığı da *On Yedinci Yüzyılın Bilginleri* –saatçileri değil– *Ve Zamanın Ölçümü* olan bu esere yazdığı ön-sözde çok yerinde bir biçimde ifade ettiği gibi:

Teknisyenler bilginlerin araştırmalarının büyük önemine kıyasla saatçilerin bu tarihte oynadıkları küçük rolü gördükle-

²⁴ L. Défossez, *Les savants du XVIIe siècle et la mesure du temps*, 1946.

rinde ola ki şaşıracaklar hatta düş kırıklığına uğrayacaklar. Kuşkusuz gerçekleşenler genel olarak saatçilerin eseriydi, gelelim fikirler, icatlar çoğu kez bilim insanlarının kafalarından doğarlar ve bunlar arasından bazıları ellerini malzemeye vurmaktan çekinmezler ve hayalini kurdukları araçlar ile parçaları kendileri yaparlar.

Paradoksal görünebilecek bu olgu, M. Jacquerod ve tabi ki M. Défossez için, aynı zamanda sonraki yüzyıllarda bu durumun niçin bazen tersine döndüğü olgusu da izah edilerek kesin bir gerekçeyle açıklanır.

Öncelikle bu gerekçe günlük ihtiyaçlar ve toplumsal ilişkilerden daha çok zamanın tamı tamına ölçümünün, bilim, astronomi ve özellikle de fizik için temel bir zorunluluk olduğu gerçeğinden ibarettir. Eğer güneş saati ve foliot saatler on yedinci yüzyılda halkın geneli için büyük oranda yeterli gelseydi, bu bilginler için de durumun böyle olacağı anlamına gelmezdi.

Bilginlerin tam bir ölçü keşfetmeleri gerekiyordu. İmdi,

Bu buluş için deneysel işlemler faydasızdı hatta sadece kuramcılar özellikle de rasyonel mekaniğin kuramlarını özenle işleyen ve bunların yasalarını oluşturan kuramcılar bu sefer yardımcı olabiliyorlardı. Böylece fizikçiler, mühendisler, astronomlar hatta bunlar arasından özellikle de önemli kişiler bu sorunun çözümüyle meşgul oluyorlardı çünkü bundan doğrudan doğruya onlar etkileniyorlardı.

Sorunun daha önemli olan ikinci boyutu ise seyrüsefer ihtiyaçları açısından araştırılması gerektiği idi. Özellikle denizde, coğrafi koordinatların, konumun belirlenmesi aslidir hatta bu olmadan ve yapılmadan kıyıdan uzakta hiçbir sefere güvenle çıkılamaz. Eğer enlemin belirlenmesi güneş ya da kutup yıldızının gözlenmesiyle kolaylaşırdı, boylamın belirlenmesi çok daha zorlaşırdı. Bu iş başlangıç meridyeninin saatinin bilgisini gerektirir. Bu saat dikkatlice takip edilip korunmalıdır. Bir 'zaman-bekçisine' ihtiyaç duyulur ki insan emin olabilsin. Zama-

nın ölçülmesi ve muhafazasına ilişkin bu iki sorun doğal olarak birbirleriyle yakından ilişkilidir. İlki Galileo ve Huygens tarafından sarkaçtan yararlanarak çözüldü. Daha zor olan ikincisi ise, Huygens'in sarmal denge sisteminin icadı aracılığıyla –en azından ilke olarak– mükemmel bir çözüme kavuşturuldu. İzleyen iki yüzyıl boyunca sadece ayrıntıların mükemmelleştirilmesiyle uğraşıldı –temel keşiflerle değil. Ardından da teknisyenlerin rolü baskın geldi.

Kronometrenin icadında kuramsal bilimin oynadığı rolün açıklanması hususunda MM. Jaquerod ve Défossez ile neredeyse aynı fikirdeyim; bundan dolayı onlardan çok alıntı yaptım; ayrıca da deneyci ve pozitivist epistemoloji virüsü bulaşmamış ve çok sayıda bilimsel düşünce tarihçisini kırıp geçirmiş ve hala kırıp geçiren bir fizikçi ve bir teknisyenle tanışmak oldukça nadir görülen bir durumdur –M. Défossez bir saat teknisyenidir. Bununla beraber onlarla tamamen aynı fikirde değilim. Özellikle, boylamlar sorununun baskın rolüne inanmamaktayım. 10.000 poundluk ödülü kazanma umuduyla teşvik edilmiş olmasa bile, ki kazanamadı zaten, Huygens'in araştırmalarını sarkaç hareketi ve döngüsel hareket, eş zamanlı ve merkezkaç kuvvet üzerine yoğunlaştırmış olduğuna inanmaktayım çünkü bunlar kendilerini onun devrinin bilimine zorla yükleyen sorunlardı.

İmdi, eğer hızlanmanın değerini saptamak için, serbest düşüşte bir cismin hızını incelemek amacıyla, yatay bir düzlemde aşağı yuvarlanan nesneleri ölçen Galileo'nun yapısal olarak Ctésibios'un (ki o da tamamen yanlış sayıları almıştı) saatinden ve Riccioli'nin 1647'de kurgulamak zorunda kaldığı bir insan saatinden²⁵ daha ilkel olan bir su saatini kullanmak zorunda ol-

²⁵ Benim şu makalelerime bkz. 'Galilée et l'expérience de Pise' *Annales de l'Université de Paris* adlı eserin içinde, 1936 ve 'An experiment in measurement', *American Philosophical Society, Proceedings* adlı eserin içinde, 1952. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

duğunu düşünürsek, bilimsel kullanımda normal saatlerin ne kadar yetersiz olduğunu ve mekanik fizik için acilen kesin bir zaman ölçüm aletine duyulan ihtiyacı anlarız. Böylece, Galileo'nun kendisini neden şu sorunla meşgul ettiği anlaşılır: Hız ve harcanan zamanın işlevinde, ne birinciye ne de ikinciye ölçe-
mezsek, bir cismin düşüşünün her anında söz konusu cismin düşüş hızını saptayan bir formül ne işe yarar ki?

Artık zamanı ölçmek için –hiç kimse bu işi doğrudan yapmadığından– onu uygun bir tarzda canlandıran bir fenomen-
den yararlanmak kaçınılmazdır, kastettiğim ya tek biçimli bir tarzda (sabit hız) kendini açan bir süreç ya da kendinde tek biçimli olmayan bir fenomenin kendi özdeşliğinde (isopetition) kendisini periyodik olarak yeniden üretmesidir. Ctésibios ilk çözüme meyilliydi, buna göre, su saati sabitinin su kaplarının birindeki su seviyesini muhafaza etmeye girişti; buradan hareketle hatta bundan dolayı su diğer su kabına sabit hızla aktı; Galileo (ve Huygens) ikinci çözüme meyillidiler, buna göre, kendini sonsuza dek tekrar eden bir fenomen olan sarkacın salınımlarının keşfi yapıldı.

Gelgelelim, açıktır ki –ya da en azından açık olmalı ki– böylesi bir keşif deneyciliğin ürünü olamaz. Ne Ctésibios ne de Galileo –yine de bilim tarihçileri, deneyle kanıtlanamayacak bir şeyi deneysel olarak kanıtlamaya çalıştıkları için onları övüp deneyciler arasına yerleştirirler– ne akış sabitini ne de eşzamanlı salınımını deneysel ölçümlerle kanıtlayabilmişlerdi. İşte akış sabitini ya da sarkaç eşzamanlı anlamalarına olanak sağlayacak bir ölçüm aletinden yoksun olmalarının basit ve yeterli gerekçesi budur.

Galileo'nun sarkaç eşzamanlılık keşfinin sebebi Piza Katedrali'ndeki büyük kandelarumun dengesini görmesi değildi – keşke öyle olsaydı ama bu bina Galileo doğup büyüdüğü kasabasından ayrıldıktan sonra yapılmıştı- gerçi şu da mümkün görünüyor: onun ileriye/geriye hareketin gerçek yapısı üzerine

düşünümde bulunmasına neden olan şey buna benzer bir görüntü olmuş olabilir. Efsanelerde daima gerçeklik payı vardır; hızlandırılmış hareket yasaları temellerine dayanarak Galileo'nun dikey olarak yerleştirilmiş bir çemberin telleri boyunca ağır cisimlerin düşüşü ile ilgili ussal çıkarımda bulunması matematiksel çalışma sayesindedir. İşte bu kuramsal çıkarımdan sonradır ki, Galileo deneysel doğrulamayı (ki Galileo'nun amacı bunu tasdik etmek değildi; bu düşüşün şeylerin doğasında nasıl gerçekleştiğini, diyeceğim, salınan gerçek sarkaçların ve eşyaların salt fizik uzamda değil yeryüzünde ve havada nasıl davrandıklarını anlamaktı) düşünebildi ve deney başarılı olduktan sonra da sarkaç hareketinin mekanik özelliğinin pratik kullanımını mümkün kılabilecek bir araç yapmaya çalıştı.

Huygens'in, aynı şekilde, demem o ki, tamamen kuramsal çalışmayla, Galileocu tahmindeki hatayı bulması ve eşzamanlı dairede değil çemberde gerçekleştiğini kanıtlaması da böyleydi –salt geometrik değerlendirmeler onun çember hareketini– kuramsal olarak bulmasının yollarını sağladı. Tam da bu noktada, Galileo gibi o da teknik ya da daha doğrusu onun etkin bir biçimde gerçekleştirilmesi, eş deyişle, tasarlamış olduğu modelin somut uygulaması teknolojik sorunla karşılaştı. Böylece, daha önce Galileo ve daha sonra Newton gibi, onun da elini malzeme vurması gerekti. Bu iş, 'teknisyenler'e daha önce hiç yapmadıkları bir şeyi yapmalarını hatta sanatlarına, zanaatlarına, tekhne'lerine yeni kuralları, *epistemenin* kesinliğinin kurallarını yüklemelerini öğretmeyi gerektiriyordu.

Kronometre tarihi bize teknolojik düşüncenin doğuşuyla ilgili şaşırtıcı bir örnek, ola ki en çarpıcı örneği sunar ve teknolojik düşünce giderek düşünceye -ve realiteye- hatta tekniğe sızar ve bunları dönüştürür. Yeri gelmişken, bu durum teknisyenlerin, eş deyişle, on sekizinci Yüzyıl saatçilerinin öncellerinin yapamadığı araçları nasıl geliştirebildiklerini ve mükemmelleştirebildiklerini de açıklamaktadır. Buna göre, onlar bir

başka 'düşünce ikliminde' ya da 'teknik ortamda' yaşamışlardı ve kafalarına kesinlik düşüncesi sokulmuştu.

Daha önce söylemiştim ama yine vurgulamak isterim; kesinliğin kendisine yaklaşıklık dünyasında vücut kazandırması söz konusu araç sayesinde olmuştur; teknolojik düşüncenin evetlenmesi araçların yapımı sayesinde; ilk kesin makinelerin icadı da bu araçların yapımı sayesinde. Nitekim doğanın bize bu biçimiyle sunmadığı enerji kaynakları ve malzemelerin kullanımı kadar bilimin sonuçlarının sanayiye uygulanması, bu makinelerin kesinliği sayesinde; paleoteknolojik çağ sanayisi olarak nitelendirilen buhar, demir ve teknolojik çağın gidişi boyunca tekniğin girişi ve yayılması kuramla başarılmıştır.

İşte ikinci sanayi devrim tekniği olarak nitelendireceğimiz –M. Friedmann'ın ifadesini kullanmak gerekirse– elektrik ve uygulamalı bilim çağı, yeni-teknik sanayisi, kuramla uygulamanın egemenliği sayesinde. Bunların kaynaşması sayesinde, çağdaş dönem, bütün kesinlik araçlarına sahip fabrikalar ve fabrika boyutunda araçlarla karakterize edilir.

Paracelsus*

Onun çağında –oldukça canlı, oldukça tutkulu, oldukça ilginç olan bir çağda– pek az insanın eseri, Theophraste Paracelsus'un ya da bazen kendisini adlandırdığı gibi tıp, ilahiyat ve medeni hukuk (*utriusqueiuris*) doktoru Theophraste Bombastus Paracelsus'un,¹ eserlerinden ve şahsiyetinden daha uzun süren veya çok daha ateşli çekişmeleri tetikleyen bir etkiye sahipti. Pek az insan, bu şaşırtıcı şahsiyet kadar takdiri büyük düşmanlığı da amansız bir şey olarak biliyordu. Ayrıca, eserleri ve düşünceleri hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz insan sayısı da pek azdır.²

Kimdi bu hayat dolu serseri? Aristotelesçi fiziğe ve klasik tıbbı karşı olan mücadelesi modern deneysel tıbbın temellerini oluşturan büyük bir bilgin mi? On dokuzuncu yüzyıl rasyonel

* *The Reformation in Medieval Perspective*, edit. By Steven E. Ozment, QuadrangleBooks, Chicago, 1971 adlı eserden alınmıştır.

Prof. Koyré, notlarının ait olduğu Almanca alıntılarının tamamını sıklıkla metne dahil eder. Bunun gibi uzun alıntılarını bir kitapta yeniden vermek pek de pratik olmadığından dolayı ilgili okurlar metnin Fransızca aslına bakabilirler. Aşağıdaki notlar, alıntılar dışında eksiksiz bir şekilde verilmektedir. – ED.

¹Paracelsus'un adı hakkında Paracelsus'un *Oeuvres Completes'in* K. Sudhof tarafından yayına hazırlanan baskının 8. cildinin önsözüne bakınız. (*Th. Paracelsus, Gesammelte Werke, Abt. I: Medizinische Schriften*, 13 cildin 8. cildi (Münih, 1920-31).)

²Paracelsus'un biyografisi henüz yazılmamıştır. Ayrıca, Sudhof'un çalışmalarından ve araştırmalarından sonra ancak günümüzde şimdiye kadar yazılan biyografiler gibi romantik olmayacak bir biyografinin kaleme alınması düşünülüyor.

biliminin bir müjdecisi mi? Tatlı dilli, bilmiş bir hekim mi? Yoksa cahil bir şarlatan, batıl inançları olan sahte bir hekim, bir müneccim, bir büyücü, dokunduğunu altına dönüştüren biri mi? Rönesans'ın düşünürlerinden biri miydi yoksa sadece Orta Çağ mistisizminin gecikmiş bir varisi miydi? "Gotik bir kalıntı", panteist bir kabalist mi, muğlaklık ustası mı yoksa tam tersine kendisini acı çeken insanlığa adanmış, yeni bir hayat, evren, insan ve Tanrı fikri oluşturmuş bir insan, bir "hekim" mi?³ İsviçre dağlarının ıssızlığında "reformasyon"u başlatmış; dogmalar, ritüeller ve din adamları olmaksızın Protestanlığa ait bir dini tebliğ etmiş samimi bir Hristiyan mı? Ya da aykırı, hatta inanca ters bütün fikirlerine rağmen kilisesine sadık kalan ve en sonunda Katolikliği Protestan kiliselerine tercih eden bir Hristiyan mı?

Kişi, yukarıda sayılanların tümünü Paracelsus hakkında yazılanların pek çoğunda rahatlıkla bulabilir. Paracelsus'u büyük ustalardan, gizli bilginin üstatlarından biri olarak gören ve "Hintli bilgelerin" öğretileriyle onun öğretilerinin benzerliğini gözler önüne sermenin yollarını arayan her türden teosofun ve mistiklerin eserlerini hesaba katmıyoruz bile. Eksik olan şey onun fikirlerinin, onun yaşadığı dünyanın ve onun düşüncesi- nin bir parçası olduğu fikirler dünyasının tam ve sabırlı bir çözümlemesidir.

Açıkçası, bu monografinin bazı sayfalarında gerekli olan şeyleri okura sunuyormuş gibi yapmıyoruz; sadece Paracelsus'un *Weltanschauunguna* (dünya görüşüne) dair kısa bir metin oluşturmaya çalışacağız. Bu nedenle, kaynakları ve etkileri vurgulamaktan kaçınarak yalnızca yararlı olacak şekilde paralellikler ve bağıntılar kuracağız.⁴

³ Bu fikir B. Groethuysen'e aittir. *Philosophische Anthropologie, Handbuch der Philosophie*, III. cilt (Münih, 1931).

⁴ Huser basımından alıntı yapılacaktır, 4 cilt (Basel, 1589). Sudhof'un da belirttiği gibi Huser basımları güvenilir değildir.

Artık bize ait olmayan bir düşünme şeklini ele aldığımızdan, büyük bir tarihinin de fevkalade bir şekilde belirttiği gibi, bizim için en zor ve en gerekli olan şey bildiğimiz ya da bildiğimizi sandığımız şeyi unutmak kadar olmasa da bilinmeyen ve sözü edilen düşünürün bilmediği şeyi öğrenmektir. Bazen sadece düşüncemizin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş hakikatleri unutmak değil aynı zamanda bazı düşünce şekillerini ve kategorilerini, hatta bazı metafiziksel ilkeleri de benimsemek gerekir. Bu metafiziksel ilkeler, geçmiş zaman insanları için değerli ve güvenilir bir araştırma ve düşünce temelidir, tıpkı bizler için matematiksel fizik ilkeleriyle astronominin temellerinin değerli ve güvenilir bir araştırma ve düşünce temeli olması gibi.⁵

Bu kaçınılmaz önlem ihmal edildiğinde, Paracelsus ve onun döneminin düşünürlerinde bizim edimsel düşüncemizin “müjdecileri”⁶ arandığında, onlara hiç düşünmedikleri ve hiç yanıt aramadıkları sorular sorulduğunda, biliyoruz ki onların eserleri yanlış anlaşılacak ve bizim için çelişkili olsa da onlar için olmayan ikilemler içine hapsedilecekler.⁷

Yukarıda Paracelsus’un böyle bir kişi mi yoksa başka türden bir kişi mi olduğunu sorduk. Görünen o ki Paracelsus ne böyle ne de başka türlü biri ya da hem öyle hem de böyle biri. Daha ziyade, Paracelsus, maddeci (hylozoist) doğalcılıktan ve Röne-

⁵ O halde parçadan bütüne eşitlik ilkesini kabul etmek gerekir. Bu ilkenin ilkel düşünce için önemi L. Levi Bruhl tarafından, metafizik için önemiyse Hegel tarafından ortaya atılmıştır.

⁶ Paracelsus’un bir “müjdecisi” olduğu su götürmez bir gerçektir ama Paracelsus kimin müjdecisidir? Kesinlikle bu sorunun yanıtı Paracelsus hakkındaki bir incelemeden sonra ortaya çıkacaktır. Müjdecileri araştırma tutkusu tedavi edilemez bir şekilde felsefe tarihini çarpıtmıştır.

⁷ Yanlış anlaşılmalardan kaçınmak için asla düşünce şekillerinin çeşitliliğini ya da mantığın evrim geçirmesini kabul etmediğimizi ifade edelim.

sans büyüsünden derinden etkilenmiş biri; büyük ihtimalle, Alman mistisizminin bir hayranı. Zamanının tıp ilmiyle güçlü bir şekilde mücadele ederek “deneyimin” değerini ve gerekliliğini açıkça ortaya koydu. Ancak, pek methettiği deneyimin bugün bizim anladığımız deneyim ile ortak bir noktası yoktu. Simyaya ve astrolojiye karşı çıktı,⁸ ancak karşı çıkmasının altında yatan neden yıldızların etkilerine ya da altın yaratma ihtimaline inanmamak değildi. Tam aksine, yıldızların etkisi onun için dünyadaki hayat kadar kesinlik taşıyordu. Aynı zamanda, salgın hastalıkların ortaya çıkması ve yayılmasını mantıklı bir şekilde açıklamanın tek yolu yıldızların etkisini bilmekten geçiyordu. Metallerin şekil değiştirmesine gelince, Tritemius'un bir müridi ve Fugger madenlerinde bizzat çalışmış, “metallerin nasıl büyüyüp gelişebildiğini”⁹ görmüş biri olarak bunun mümkün olmasından nasıl şüphe edebilirdi ki?

Tinctur (*tinctura*) ve *Gestirn* (*astrum*) ana kavramlarıyla birlikte, onun biliminin temel taşları olan simya ve astroloji ve tıp bilimi, *philosophia sagax*ın gösterişli yapısına temel ve dayanak olan iki sütundu. Buna şaşırmadık. Paracelsus kendi çağının ve döneminin bir insanıydı. O zamanlar herkes metallerin şekil değiştirmesine ve yıldızların etkilerine inanıyordu. Doğrusu, bize göre o zamanlar bunlara inanmak oldukça mantıklıydı.¹⁰ Bu-

⁸ Paracelsus, yıldızların hastalıklar üzerindeki etkisini ve hatta kem büyüleri çözmek için yıldızlardan faydalanma imkanını kabul etmiştir. Genel etkileri yıldızlara bağladığından, bireylerin farklı algı seviyesi nedeniyle bireysel olarak farklılık gösterdiğinden ve kendi başlarına bireyselleşen etkilere hiçbir anlam yüklenmediğinden sadece Tanrıdan gelen astrolojiyi reddetmiştir.

⁹ Eski çağlardan 17. yy'a dek madenlerin büyümesine olan inanç yaygındır. Karşılaştırma için O. Lipmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (Leipzig, 1925).

¹⁰ Duhem, astrolojinin mantıklı ve akılcı bir sistem olduğunu, ayrıca Copernicus'tan önce doğadaki bilimsel determinizmi kabul eden ya da inceleyen herkes için yıldızların etkisine olan inancın kaçınılmaz ol-

nunla birlikte, Paracelsus, yıldızların etkisinin sadece salgın hastalıklar gibi en kitlesel olguları açıklamasına izin vererek eleştirel çabuk kavrayışını ispatladı. Yıldızlarla bağlantılı bir etkiyi kabul etmeyi reddedenler elbette çağlarının önünde değildiler. Geçmişe bakıldığında, sağduyu sahibiydiler; ancak kendi dönemlerinde gerçekten bilimsel değillerdi. Tanrıdan gelen astrolojinin eleştirisi, teolojik düşünceye, özgür irade fikrine, farklı insanların doğum yeri ve saatinin benzerliğine ilişkin tefekkürlere ve eski çağlardan bu yana lüzumundan fazla tekrar edilmiş beylik laflara dayanmaktadır.¹¹ Aslına bakılırsa, Paracelsus, bunların hepsinin doğruluğunu kabul etmiştir.

Theophrastus Bombastus pek bilgili değildi. Ne yazdığı şeyler ne de biyografisinde yer alanlar kendi döneminde kitaplara dökülmüş bilimin ona bir şeyler aşıladığını varsaymamıza izin vermez. Elbette incelemeler yapmıştır, hatta Verona'da¹² hekim olarak kabul görmüştür fakat bundan öteye geçmiş gibi görünmemektedir. Uygulamalarında olduğu gibi hocalığında da "deneycidir". Kendisinin de dile getirdiği gibi sahip olduğu ilimdeki en açık şey, bu ilmin yolda karşılaştığı yaşlı kadınlardan, büyücü kadınlardan yahut halk arasında yaygın uygulamalardan, geleneksel tariflerden, köy berberlerinin yöntemlerinden, madenciler ile altın ve gümüş dökümcülerinden alınma olduğudur. O gerçekten bir cerrahı, icraat adamıydı, ticaret adamıydı, ama asla bir ilim adamı değildi. Yazılarında da La-

duğunu ortaya koymuştur. Bir örnek vermek gerekirse, Aristoteles' in kozmolojisi ister istemez bizi astrolojiye yönlendirir. Karşılaştırma için F. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung* (Leipzig, 1926).

¹¹A.g.e. Ayrıca F. Cumont'un şu eserine bakınız: *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans* (New York, 1912).

¹² Uzun zamandır şüphe edilen şey Sudhof tarafından kesin bir şekilde kanıtlanmıştır. Sudhof, bununla ilgili evrakı Verona arşivlerinde bulmuştur. Bakınız; Paracelsus, *Oeuvres VIII*, s. Xxxvii.

tineden¹³ vazgeçip Almanca bir lehçe kullanmasının nedeni öyle vatanperverlikten yahut modern görüşlerden kaynaklanmıyordu. Almanca bir lehçe kullanmasının basit nedeni Latinceyi becerememesidir. Onun izinden gidenler ve onu dinleyenler yeterince Latince bilmiyorlardı.

Paracelsus, düşünce tarihinde en çok merak uyandıran bilginlerden biridir. Bolca, hatta gereğinden fazla fantezi, bilme tutkusu, dünyaya ve maddesel gerçekliğe karşı duyulan coşkulu bir merakı olan biri. Yaşayan bir gerçeklik onun dehasının –dahi, ama kaba bir dahinin– özünde vardı ve ortaçağ biliminin bozulması, çağdaşlarından herhangi birine kıyasla ona göre, en ilkel batıl inançların dirilmesini ve yeniden doğmasını tetikledi. Onun öğrettiği şeylerin bir kısmı yalnızca tuhaf isimlerle, hatta çocuksu ve naif bir neşeyle her bir durum (hatta durumların ötesi) için icat ettiği isimlerle bezeli bir folklordu; hatta icat ettiği bu isimlere “Latince” ve “Yunanca” kökler ve ekler bulurdu.¹⁴ Kendisini kötülerin ve rakiplerinin bilgece terminolojisine karşı daha şaşırtıcı bir terminolojiyle karşı çıkabilmekten keyif alırdı.¹⁵

Rönesans ve Reformasyon'un esasları onun ruhunda birleşmiştir. Gel gör ki, bu ne yazınsal ve bilimsel Rönesans'ın ne de

¹³ Sudhof tarafından basılan 13 cildin ancak Basel'de 1527'de öğretilen müfredatı Latince'dir. Bakınız; IV, I-131.

¹⁴ Bütün popüler hikayeler Paracelsus'ta mevcuttur. *Evestra*, *Larvae*, *Leffas*, *Mumiae* folklordan gelir. Bunlar, ölümlerin ruhlarıdır. Astral madde temel olarak ruhları meydana getiren şeydir. Paracelsus, muskallara ve sihirli formüllerin gücüne inanır. Yılanları nasıl etkileyeceğini ve ayın etkisini nasıl elde edeceğini bilir. Biri onun bu düşüncelerini listelemeye çalışsaydı kesinlikle o listeyi bitiremezdi. Bu düşüncelerin pek çoğu şu eserlerde toplanmıştır: Adelung *Die Geschichte der menschlichen Dummheit* (Berlin, 1784); Jensen, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, VI (Leipzig, 1905); Lehmann, *Geschichte des Aberglaubens* (Leipzig, 1906). Paracelsus, bu fikirlere inanırken yalnız değildi.

¹⁵ Paracelsus, “ahmak” olmamakla övünür. Sefaletten gelmiştir ve bilgisini kendisine borçludur.

teolojik Reformasyon'un özüdür. Aslında bütünlük, dönemin popüler ruhunun bir uyumudur. Onun bir yerde kalmasına hiçbir zaman izin vermeyen sürekli bir tez canlılığı vardı, bu yüzden onu hep bir seyyah ve bir avare olarak buluruz. Hırsız, saldırgan ve kendini beğenmiş bir ruh haliyle¹⁶, ateşli bir merakla karşılaştık hep. O her şeyi görmek, her şeyi –büyü, astronomi, teoloji, dünya ve insanları– bilmek istedi. İnsanoğlunun tüm farklılıklarını bilmek; evreni, insanoğlunu, yaratılışın efendisini tanımak istedi. Eski moda bilgelik ve resmi bilgilerle sivri şapkalı hekimlerin eskimiş fikirleri dışında her şeyi öğrenmek istedi; ama kitaplardan değil. İbret alınacak şeyleri ve ustalığı dünyada, yani realitede, hayatta aramak istedi.

Memur şapkası takmış bu hekimlerin hiçbir şey bilmediğini, sadece İbn-i Sina ve Rhasis hakkında konuşup mizaçlardan ve vasıflardan dem vuran semer vurulmuş eşekler olduğunu görmüyorlar mı insanlar? Onlar uzmanlıklarını alıp kendilerini uzun pelerinlerle sarmalıyorlar. Pahalı ve anlaşılması güç ilaçlar¹⁷ hazırlayan eczacılarla işbirliği yapıp fukaraların paralarını gasp ederek yollarını buluyorlar. Sanki tek başlarına neyi nasıl tedavi edeceklerini biliyorlar mı? Hayır! Tedavi onların işi de-

¹⁶ Paracelsus kendisini yeni bilimin *Monarcha*'sı olarak ilan eder. Aristoteles, İbn-i Sina ve Rhasis onun cübbesine dokunabilecek kadar önemli şahıslar değildirler. Bu, dönemin bir özelliğidir. Giordano Bruno ya da Campanella mütevazılık sınırlarını aşarak bir bu kadar günah işleyeceklerdir.

¹⁷ Paracelsus saldırılarında bütünüyle hatalı değildi. Onun eleştirilerinin çoğunu kabul etmek için döneminin bir tıbbi kitabını açmak yeterlidir. 15 ve 16. yüzyıllarda eczacılık, tatsız ve anılmaya değmez bir mutfak sanatıydı ve ilaçların hazırlanması mumya tozu kullanmayı dahi içeriyordu. Eczacılar arasında yapılan anlaşmaya gelince, bu anlaşma bir kural olarak yerini alıyordu. Paracelsus'un ilaçları diğerlerine nazaran daha basitti. Paracelsus, bazı madeni ilaçların ve afyonun kullanılmasını uygulamaya soktu –tıp alanında gerçekleştirdiği tek gerçek ilerleme buydu.

ğil. Onlar tek başlarına doğanın ne olduğunu ve onun güçlerinden nasıl faydalanılacağını biliyorlar mı? Hayır! Basit bir köylü –ne diyorum ben?– bir köpek bile doğanın sunduğu şifalar hakkında onlardan çok daha fazlasını bilir. Onlar bile doğada tüm hastalıklar için hazır ilaçlar olduğunu, insanın sadece bunları ne zaman ve nasıl kullanacağını bilmesi gerektiğini bilirler. Sözüm ona hekim geçinenler yalnızca kafir ve imansızlardır. Onlar, ilaçlarıyla doğaya egemen olmak isterler ve doğanın kendi kendisini tedavi ettiğinin farkında değildirler. Bir hekimin en yüce ve biricik görevinin hastalıklara karşı yürütülen mücadeleye yardımcı olmak, doğanın hâkimi değil, onun dostu olmak olduğunu bilmezler bile.

Hayat ve Doğa, bunlar Rönesans felsefesi ile Paracelsusçu felsefenin büyük önem taşıyan konularıdır. Hayat ve Doğa, hat-ta doğa, hayat; hayat da doğanın en temeldeki özü olduğundan “hayat-doğa” olarak da anılırlar.¹⁸ Dünya, büyük-küçük tüm parçalarıyla canlı bir varlıktır ve onda canlı olmayan hiçbir şey yoktur: taşlar, yıldızlar, metaller, hava ve ateş. Bir dere yatağında genişleyerek ayrı birçok kola ayrılır. Bu ayrı kollar sonra bir kez daha buluşurlar; birbiriyle bir mücadele ve uğraş içine girerler. Her şey aynı ve tek bir kaynaktan çıkar ve en sonunda hayat okyanusunda kaybolup gider.

Paracelsus kendi “doğaya dair duyguyu” ne kitaplardan ne de klasik filozofların öğretilerinden kotarmıştır. Onun “felsefesinin” kaynaklarını meydana getiren şey ne Stoacılık, ne Ka-

¹⁸ Paracelsus saldırılarında bütünüyle hatalı değildi. Onun eleştirilerinin çoğunu kabul etmek için döneminin bir tıbbi kitabını açmak yeterlidir. 15 ve 16. yüzyıllarda eczacılık, tatsız ve anılmaya değmez bir mutfak sanatıydı ve ilaçların hazırlanması mumya tozu kullanmayı dahi içeriyordu. Eczacılar arasında yapılan anlaşmaya gelince, bu anlaşma bir kural olarak yerini alıyordu. Paracelsus’un ilaçları diğerlerine nazaran daha basitti. Paracelsus, bazı madeni ilaçların ve afyonun kullanılmasını uygulamaya soktu –tıp alanında gerçekleştirdiği tek gerçek ilerleme buydu.

bala, ne de Floransa Akademisinin Yeni Platonculuğudur. Felsefesinin ana unsurlarını Pico della Mirandola, Reuchlin ve Agrippa von Nettesheim'da aramamış olmasına karşın kendi dünya imgesini meydana getirirken şüphesiz onların bütün okumalarından, geleneklerinden, öğretilerinden faydalanmıştır. Rönesans'ın bütününde olduğu gibi yakasını bir türlü bırakmayan dünya görüşünü özellikle kendinde bulmuştur.

Paracelsus'a göre doğa ne bir yasalar sistemidir ne de yasaların sevk ve idare ettiği bir cisimler sistemidir; bu görüşüyle Paracelsus salt kendi devrinin çocuğu olduğu ortaya koyar. Doğa, yani durmak bilmeden bir şeyler yaratan bu canlı ve büyümlü güç çocuklarını doğurup dünyaya salar! Doğa her şeye muktedirdir; çünkü o her şeydir ve dünyada meydana gelen ve yaratılan her şey doğadır ve doğa tarafından var edilir.¹⁹ Doğa, düşüncelerin, fikirlerin ve arzuların ruhumuzun derinliklerinde kabarmasını sağlayan, içine sığmayıp taşan kaynakla, insanla kıyaslanabilir. Ruhumuzun derinliklerinde birbirinden farklılaşarak birbirine karşı mücadele veren arzularımızın ve düşüncelerimizin hepsi gene doğa tarafından ortaya çıkarılır. Her şey ondan bir iz taşır ve her şey ruha bir şeyler katar. Yine de bu farklı parçalar doğa değildir. Aynı şekilde, canlı varlıklar –ve tüm varlıklar böyle olduğundan da– her “üründe” kendini gösteren, yine de onlardan hiçbirisi olmayan tek, biricik, canlı ve sihirli gücün “doğal ürünleri” ve “çocuklarıdır”.

Paracelsus'u büyümlü tümcanlılığa (panvitalism) iten şeyin

¹⁹ Genel olarak Rönesans filozoflarının “doğası” gibi Paracelsist “doğa”, hayat ve büyüden ibarettir. J-B. Porta bundan *Natural Magic* adlı kitabında söz ederek sadece şu yaygın düşünceyi ifade etmiştir: Doğa bir büyü olduğu için büyü doğaldır. Rönesansın sınırsız bir saflık çağı olmasının nedeni budur. Aslında, neyin mümkün neyin mümkün olmadığını insan nereden bilir? Doğal büyü için her şey mümkün değildir? Yıldızların ve elementlerin sihirli eylemlerini neyin meydana getirebildiğini insan nereden bilir? Tecrübe dışında hurafelerin mutlak temelini ne olduğunu insan nereden bilir?

spekülatif düşünce olmadığı fikrindeyiz; onun çağdaşları için de durum bundan farklı değildi. Tam tersine, onları büyütlü tümcanlılığa iten şey, kalp atışlarını içlerinde duydukları canlı bir hayat ve bu canlı hayata karşı takındıkları yeni tutumdu. Bu canlı hayat, tek başına, her şeye rağmen ve her şeye karşı kurumların, inançların ve öğretilerin düzensizliği ve çöküşü arasında gücünü ve canlılığını korudu. Bu hayat, hepsinden öte yalnızca akli bir tutumu temellendirmek adına onları spekülatif argümanlar aramaya itti. Dünyaya karşı olmayan ama dünyayla birlikte hayatını sürdüren ve ona *yakınlık duyan*, her şeyden önce kendisini dünyanın ve evrenin bir parçası olarak gören, bağlı olduğu dünyaya karşı koyarken dahi dünyaya bağladığı hayati bağları es geçemeyen zihnin bir tutumdur bu –ya da ruhun bir tutumu muydu bu? Diğer bir deyişle, düşündüğünden çok daha uzun yaşamış ve zihinde olduğu kadar bedende de yaşamış bir ruhun tutumuydu bu.²⁰

Spekülatif savlar, biri onlarla ilgilenme zahmetine girdiğinde ortadan kaybolmazlar. İnsanın, ancak saygıdeğer sav ilkesinden canlılık anlamında bir analogiyle faydalanması gerekir. Çünkü doğru mantığa göre bilinenlerden bilinmeyenlere²¹ doğru ilerlerken, bir mikro kozmos²² –dünyanın merkezi, imgesi ve temsilcisi– olan insan hakkında ne daha az eski ne de daha az değerli bir öğretiye erişebilir insan. İnsan, içinde makro kozmosun

²⁰ Hiç kimse “ruhsuz” değildir ve hiçbir ruh bedensiz değildir.

²¹ Bu, Paracelsus’u, ruhu ve insanı tanımanın dış doğayı tanımaktan daha zor olduğunu kabul etmekten alıkoyamaz. Ayrıca, “küçük” dünyadan önce “büyük” dünyanın incelenmesi ve evrenle kurulacak bir benzerlikle insanın açıklanmasıyla zorluğun sonuçlanmasını sağlayan mikro kozmos öğretisinin üstünlüklerinden biridir bu. Astrolojinin tıp için neden gerekli olduğunu ortaya koyan sebeplerden biridir. Bu durum, insanın tüm bilginin temeli ve “çeşidi” olarak kalmasını engellemez. St. Augustine şöyle dememiş miydi: *Valde profundus est ipse homo?*

²² Paracelsus, *De generatione stultorum*, Oeuvres IX, 29.

ya da *macranthropos*²³un sırlarını ve harikalarını barındıran ve diğerlerinin bunları okumasını sağlayan bir kitaptır.

Bu noktadan hareketle Tanrının sureti ve görüntüsü olan insana dair klasik öğretiyi geri kazanmak gerekir. Zira analoji yardımıyla bir şeyler iddia ederken, insan evrene, görünmez ruhun görünür cismine ve ruhani güçlerin somut ifadelerine dair tutarlı bir görüntü sergiler.²⁴ Doğrusu, tamamen yabancı olduğu bir şeyi insan nasıl bilir? Bilmek, özümsemek anlamına gelmez mi? Özümsemek, bir anlamda insanın tanımak istediği bir nesne ya da kişiyle aynı olmaz mı? Burada gelenek, halka özgü bilgelikle kusursuz bir şekilde örtüşüyor yine: hiç kimse deneyimlemediği bir şeyi anlayamaz. Kendisini bir dereceye kadar karşısındaki kişiyle özdeşleştirmeden ve bir diğerinin duygularını kendi içinde yeniden canlandırmadan, kendini bir başkasının yerine koymadan ve karşısındaki kişi gibi hissetmeden hiç kimse bir diğerini anlayamaz. Duygudaşlık olmaksızın bilgi olmaz ve benzerlik olmadan da duygudaşlık olmaz. Benzerler, benzerlerini bilirler. İçimizde ve dışımızda olanlardan benzer olan şeyleri bilebiliriz.

İnsan her şeyi²⁵ anlar: duyulur ve maddi dünyayı, yıldızları, Tanrıyı. Bu yüzden, evrenin üç safhasına, diğer bir deyişle maddi evrene, astral evrene ve Tanrıya²⁶ karşılık gelen parçaları –kuşucu unsurları– insanın kendi içinde bulmuş olması gerekir. İmdi, insan aslında üç kısımdan oluşur. İnsan; beden, ruh ve tinden (*esprit*) meydana gelir. Kutsal Kitabın da teyit ettiği gibi insan gerçek bir mikro kozmostur. Hakikaten insanın yeryüzünün çamurundan yaratılmış olduğu söylenmez mi ve “yeryüzü” kelimesiyle Eski Ahit’in ilk kitabının dünyayı ve bütün

²³ Paracelsus, *LiberAzoth sive de ligno et linea vitae*, *Oeuvres*X, 1, s. 3.

²⁴ Paracelsus, *Philosophia Sagax*, 1, 2, *Oeuvres* X, 261.

²⁵ “Anlamak” demek “almak, benimsemek” demektir.

²⁶ Paracelsus, *Philosophia Sagax*, 1, *Oeuvres* X, 263.

evreni kastettiği açık değil midir?²⁷ O halde, insan gerçekte ayrıcalıklı bir konumdadır; Kutsal Kitabın dediğine göre insan Tanrının sureti ve görüntüsü olarak yaratılmıştır. Ayrıca, insan dünyanın sureti ve görüntüsü olarak yaratılmıştır. Çok daha yakından bakılırsa Tanrının sureti ve görüntüsünün tinden başka bir şey olmadığı anlaşılabacaktır; oysa ruh ve beden yaratıldıkları evreni temsil eder. Ruh ve beden birbirleriyle oldukça uyuşurlar. İnsan organizmasının tamamlayıcı parçalarıyla dünyanın organizması arasında kesin bir bağ kurmak mümkündür. Gezegenlerin karşılık geldiği insan organları belirlenebilir çünkü iç organların insan organizmasında oynadığı rolün aynısını gezegenlerin ve takımyıldızlarının evrende oynadığı apaçık ortadadır. Birinin kurallar koyup evrenin hareketlerini yönlendirmesi gibi bir ötekisi hayata, gelişime ve hatta bireyin gelişimine ve ölümüne hükmederek onları yönlendirir.²⁸

İmdi, bu dünyadaki her bir şeyin iki kısımlı olduğunu akıldan çıkarmayalım: Bir yandan görünür ve somut; öte yandan

²⁷ Paracelsus, *Philosophia Sagax, Oeuvres* X, 263.

²⁸ Paracelsus, insanın iç *Astrum*'ünün bir saat gibi idare edildiğini belirtir. İnsanın iç *Astrum*'u, gerçekleştirecek çok sayıda devrime sahiptir ve neticede insan hayatının da her bir insana has belirlenmiş doğal bir süresi vardır. Bunun yanı sıra, evrim hakkındaki dirimselci kavram bu evrime doğal bir anlam katar. Paracelsus'a göre, insan vakti dolmadan ölür, örneğin hayati güçten henüz tam anlamıyla faydalanılmadığında arta kalan astral bedende "somutlaştırılır" ve tıpta kullanılabilecek canlandırıcı niteliklere sahip bir mumya oluşturur. Bu nedenle, bir yandan idam edilen insanların ruhları asıldıkları ya da kafalarının bedenlerinden ayrıldığı yerlere musallat olurlar. (Paracelsus böyle bir deneyime sahiptir; tüm öğrencilerinin cellatlar tarafından kendisinden koparılmasından şikayetçidir.) Öte yandan, onlarla temas eden ve hiç kullanılmamış bir hayati güç aşılana nesneler güçlü dermanlardır. Mumya tozunun tıbbi amaçlı kullanılması gibi rağbet gören hurafelere dair kabul edilmiş bir ifadeyi Paracelsus'un nasıl "açıkladığını" görmek gülünçtür.

görünmez ve soyut her şey.²⁹ Bu yüzden, insanda (şimdilik zihni es geçerse) görünür ve somut bir bedeni idare eden, onu yönlendiren ve işgal eden görünmez bir ruh vardır. Evren için de aynı şey geçerlidir. Cisimlerden meydana gelen evrenin, yani yeryüzü ve gök kubbenin görünür ve somut dünyasının arkasında görünmez ve soyut bir varlık vardır: Ruhun bedene ilişkin oynadığı rolün aynını evrene ilişkin oynayan *Gestirn* ya da *Astrum*. Bunu biraz daha açalım. Aslında *Gestirn* ya da *Astrum*, evreni idare eden, yönlendiren³⁰ ve işgal eden; tıpkı insan ruhunun insan bedeni vasıtasıyla ifade edilmesi yahut insan ruhunun iç vaziyetini insan bedeni vasıtasıyla ifade etmesi gibi “yıldızların” durumuyla ifade edilen dünya ruhudur. O halde, tıpkı dış duyular aracılığıyla algıladığımız şeyin hemcinsimizin bedeni olması gibi gördüğümüz şey evrenin bedenidir. Öyleyse, bedeni algılarken –bu beden tarafından ifade edilen– ruhu “okuruz” çünkü evrenin tamamı yıldızlarla ilgili gerçekliği “ifade eden” ve “okuyabildiğimiz” bir kitaptır. Ayrıca, insan için meydana getirdiğiniz şey ve evren her yerdedir; çünkü evrenin her bir parçası tüm varlıkların ilk yapısını meydana getirir. Bu yüzden, bütün bu cisimlerde –hatta hareketsiz olanlarda, elementlerde, taşlarda ve metallerde dahi– maddi cisimlerle ifade edilen görünmez bir “ruhun” varlığını kabul etmeliyiz. Bununla birlikte, evrenin tamamı gibi bütün cisimler, onların maddi cisimleri ve dışsal olguları ancak “cisimler”, “meskenler” ve “ifadeler” olan güçler tarafından meydana getirilir ve devam ettirilirler.

Dışta olan her şeyin bir imgeden (*Gleichniss*) ibaret olduğu bu öğretilerde maddi dünyada gerçekten varlığı ve gücü olmayan

²⁹ Paracelsus, *Paramirum*, *Oeuvres* I, 73. *Philosophia Sagax*, *Oeuvres* X, 16 ile karşılaştırınız.

³⁰ Paracelsus, *Einander Erklarung der gantzen Astronomey*, *Oeuvres* X, 448.

sadece bir imgeyi,³¹ gerçekliği olmayan bir simgeyi görmek zorunlu değildir. Bundaki dünya ve cisimler salt simgeler ya da imgeler değildir. Paracelsus idealist değildir. Tam aksine, bedensel ifadenin güçle ya da gerekli bir şekilde ifade edilen öze alakalandırılması her iki terimin de gerçekliğini ortaya çıkarır. Bunun, Paracelsusçu dünya kavramında yeni bir sorun yaratacağı doğrudur. Yıldızların dünya ve bizler üzerindeki faaliyetleri iki şekildedir: Birincisi evrenin tüm cisimleri üzerinde faaliyet gösterdikleri gibi bizlerin bedenleri üzerinde de faaliyet gösteren cisimler olarak yıldızlar; ikincisi, mümkün olduğunca *Astrum*'dan, yani yıldızların "ruhundan" ve cisimsel olmayan *Gestirn*'den etkilenen insan ruhu vardır.

Bu etkilenme ikili bir anlamda gerçekleşir. Bir yandan insan ruhu *Astrum*'un etkisini sürdürür ve kendisini beden zincirlerinden azıcık olsun kurtardığında sadece uykuda olmasa da özellikle uykuda ortaya çıkan olağanüstü rüyalarla³² ve dünya ruhuyla "kurgular yaratmaya" geçer. Öte yandan, dünya ruhunu etkileyebilen ve kendi görüşlerini ve düşlerini dünya ruhuna "kabul ettirebilen" insan ruhunun ters etkisi de mevcut-

³¹ 11. ve 12. yüzyılın Hristiyan rasyonalistleri ile 16. ve 17. yüzyılın doğalcı mistikleri tarafından öne sürülen "Tanrının doğal keşfi" gibi dünya hakkındaki yaklaşımlar ve kavramlar arasında dikkatli bir ayırım yapmalıyız. Terimler genellikle benzerdir ve kolaylıkla karışıklığa yol açar ama yine de ortada derinlemesine bir fark vardır. Bir kimse ancak, 12. yüzyıla ait filozof-teologlara göre dünyanın "gerçek dışı" olduğunu, buna karşın 16. yüzyıl teosofistlerine göre dünyanın Tanrıdan bağımsız bir şekilde bir gerçekliğe sahip olduğunu dile getirebilir. Biri ve ötekisi için *quodammodo* dünyası Tanrıyı yansıtır. Ancak, *tarzın* farklı olduğu kesinlikle bellidir. 16. yüzyıldaki dünya, Yaradan'ın bir "simgesi", bir "teofanisi", bir "yansıması" değil, Yaradan'ın tecellisi, yani "organik bir ifadesidir". Dünyadaki Tanrı "eserin yazarı" gibi değil, "bedenin ruhu" gibidir. Dünya ile karıştırılmaz ama çok daha "gerçek" bir hal alır. Eşsiz manevi bağ (düşünce ve irade) organik bir bağ yardımıyla (ruh ve hayat) pekiştirilir.

³² Paracelsus, *Erklärung der gantzen Astronomiey*, Oeuvres X, 418.

tur. Sonrasında, dünya ruhu bu görüşleri ve düşleri kendisi düşünüp hayal eder ve böylece onları dünyada gerçekleştirir. Bu şekilde, insan ruhu yıldızlara hükmedebilir, olaylara yön verebilir ve yardım sayesinde yeni varlıkların meydana getirilmesine neden olabilir.³³

Paracelsus'un idealist olmadığını az önce ifade ettik. Paracelsus'ta idealistlik çok az vardır; öyle ki ona göre ruhun bedeniyle ya da "eviyle"³⁴ ilişkisi, diğer bir deyişle içerideki gücün dışarıdan işgal edilmesi tamamen genel bir ilişkidir. Bir şeyin içi olmadan dışı olmaz, bir şeyin ruhu olmadan bedeni de olmaz; ayrıca, bir şeyin cismi olmadan ruhu, dışı olmadan da içi olmaz. Anlamı olmayan ifade olmaz, ifade edilmeksizin anlam ya da düşünce olmaz. Cisimsel olmayan, bedenden ayrılmış bir zihin kavramı Paracelsus'a saçma gelir ve aslında Paracelsus'un çift yönlü bakış açısı –ifadeninki (*signatura*)³⁵ gibi hayat dinamizminin bakış açısı– cisimleşmenin mutlak bir gereklilik gibi görünmesine neden olur. Aslına bakılırsa, bir anlamda sihirli bir güç olan ruh ve gücün merkezi ve bilincin merkezi olan yahut hem güç hem de bilincin merkezi olan düşünce kendisini meydana getiremezlik edemez, eylemde bulunamazlık edemez ve kendisini ifade edemezlik edemez. Gücün merkezi, açık bir şekilde "kendisinin olduğu bir yere", kendisini özgür bir şekilde ifade ettiği bir bölgeye, evine sahip olamazlık edemez. Bu ev, bu egemenlik bölgesi (*Haus*), "varlık gücünün" hüküm sürdüğü bu alan *ad extra* eylemin aracı olarak hatta iç "malzeme" olarak ve kendisiyle ruhun ifade edildiği aynı zamanda bir hareket noktası olarak iş görür – *bu* bedendir, ruhun ilk "ürünü"dür.

Bu düşünceler ya da benzerlikler, Paracelsus'un bir kez daha

³³ Paracelsus, *Liber Azothsive de ligno et lineavitae*, *Oeuvres* X, 23.

³⁴ Paracelsus, *Philosophia Magna*, IV, *Oeuvres* VIII, 124.

³⁵ Paracelsus, *Philosophia Sagax*, lib. 1 c. 4, *Oeuvres* x, 38, 40. Bkz. III, 40.

kendi dünyasını³⁶ meydana getiren “özleri”³⁷ üçe ayırmasına neden olur. Maddi beden fanidir; yitip gider. Ancak, en azından insan ruhu varlığını sürdürür; elbette bir bedene, hem de astral bir bedene gereksinim duyar. Peki ebedi olan zihin, tinsel bir bedene sahip olmazsa ne olur?³⁸ Tam aksine, canlı beden, insan bedeni, dinamik merkezi olarak bir ruha sahip olmaktan artık hoşnut değildir. Canlı beden, tinsel benzerini bulur: Cisimsel zihin. Böylece, Paracelsusçu dünya çok daha karmaşık bir hal alır ve eski fanteziler ve eski popüler hikayeler, deneyler – unutmayınız ki on altıncı yüzyılda sihir bir bilim, tayflar da birer deneydi– daha da bunu pekiştirirler. Birileri buna bir açıklık getirmeli; birileri, istencin sihirli ediminin tayfları tarafından hayaletlerce basılan evleri, kahince düşleri, bir kimsenin belli bir mesafeden iletişime geçebilmesini ve Valence’de kesilip kış ortasında Berne’e getirilen güllerin damlacıklarla bezenmesini bir şekilde açıklayabilmeli.

Paracelsus ufak şeyler için canını sıkamaz. Onun kuşağındaki hiç kimse, ne Porta ne Telesio, canını ufak şeyler için sıkamaz; Agrippa ve Trithemius da onlardan geri kalmazdı. Aslına bakılırsa, her şey mümkündür çünkü hiçbir şey doğanın yaratıcı ve üretken gücünü gölgede bırakamaz. Öyleyse insan bir olgunun olasılığından nasıl şüphe edebilir?³⁹

Çok ciddi bir şekilde –aynı zamanda iyi bilinen örnekleri alıntılararak– Paracelsus bazı şeylerin çok basit bir şekilde meydana geldiğini ve şaşırmak yahut da bir mucizeye ya da şeytani bir eyleme inanmak için herhangi bir sebep olmadığını

³⁶ Paracelsus, *Philosophia Magna*, lib. I *De Elemento aeris*, 6, *Oeuvres* VIII, 58.

³⁷ Paracelsus, *De Virtute imaginativa*, *Oeuvres* IX, 298.

³⁸ Paracelsus, *Philosophia Sagax*, I, c. 3, *Oeuvres* X, 45.

³⁹ Olgunun eleştirisi (tarihsel ve deneysel eleştirisi) imkansızla ilgili nosyon bir anlam kazandığı andan başlayarak yeni bir ontoloji temeli üzerinde şekillendirilmiştir. *Non posse*’yle başlayarak, tersi değil, *non esse*’ye varılırdı.

bizlere açıklar. Fiziksel beden mezarda paramparça olur. Ancak, fiziksel bedende bile fiziksel bedeni meydana getiren öğelerin kaosa geri dönmesi kaçınılmazdır. Aynı şekilde, cismani zihin⁴⁰ ölümden belli bir süre sonra varlığını sürdürür ve bir bakıma bedenın motoru olan bu (ruha tabi olan) zihnin ataletle ve alışkanlıkla bir süre daha işlemeye devam etmesi gayet doğaldır. Bu nedenle, cisimsel zihin eskiden sahip olduğu bedenın yaşadığı yerlere musallat olur, ömrü boyunca yaptığı jestlerin benzerlerini yapar ve sır olarak sakladığı hazinesine geri döner. Gelgelelim bu gölgenin (*Schatten*) hayatın gölgesinden daha başka şeylere sahip olduğuna inanmak icap etmez. *Larvalar* yalnızca geçmiş yaşamın su yüzünde görünen imgeleri ve suretleri, bedenleşen bir alışkanlık ya da çok daha gerçekçi olmak gerekirse, bedenın bir suretini saklayan bir alışkanlıktır. Ruh artık orada değildir, bu nedenle bu suretlerin ne gücü, ne iradesi ne de bilinci vardır. Öte yandan her şey bir *evestrum*, yani ruhun astral bedeni ya da astral bedeni olan bir ruhtur. Eylemin ve düşüncenin merkezi ve gücü olan bu varlık hareket edebilir, fiziksel eylemlere karar verebilir ve aynı zamanda doğrudan doğruya (fiziksel bir tarza başvurmadan) ruhlar üzerinde hareket edebilir. Ayrıca bu *evestrum*, haber getirmek suretiyle gerçek *Mecusilerin* birbirleriyle haberleşmesini sağlar. Agrippa von Nettesheim'ın benzer şeyler öğrettiğini biliyoruz.

Bunların yanı sıra, *Mecusilerin* ellerinin altında bulunan başka araçları da vardır. Gerçekte, bütün toprak parçalarının iskân edilmiş olduğunu unutmayalım. Doğrusu, dünyanın üstü veya suyun derinlikleri dışında yaşamın başka alt merkezler yarata-mamış olmasının bir nedeni yoktur. Varlıkların, açıkçası insandan daha az kusursuz bir şekilde,⁴¹ insanoğlunu ve hayvanları

⁴⁰ Karşılaştırınız *Supra: mumyadaki* hayati güç.

⁴¹ İnsan, dört elementin hepsinde hayatını sürdürür ve bu dört element tarafından "işgal edilmiştir". İnsan bunların tümünü yansıtır ve bu nedenle, her halinde tüm evrenin eksiksiz ve kusursuz bir ifadesidir.

meydana getiren elementlerden başka elementlerle kendi bedenlerini yoktan var edememiş olmasının da bir sebebi yoktur. Paracelsus bunun tam tersini dile getirseydi bu onun benimsemediği felsefenin tamamen aksi bir şey olurdu. Doğrusunu söylemek gerekirse, gerçekte dünya, su ve ateş gibi görünür elementler element değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu elementler ancak asıl elementlerin bedenleridir; asıl elementlerin malzemesi değil, tam tersine dinamikleridirler.⁴² İmdi, dört element tek bir elementten kaynaklandığına göre neden birinde mümkün olan şey bir diğerinde mümkün olmaz? Ayrıca, deneyin kendisi de bu durumu kanıtlar niteliktedir: tıpkı hava elementinde cinler olduğu gibi suda su perileri, toprakta da cüceler olduğunu herkes bilir. Gerçek bilim, yerleşmiş olguları yadsımak yerine onlara açıklık getirmeli.⁴³ Sonrasında, sağlam felsefe cinlerin, *salamander* adındaki ateşte yanmayan efsanevi hayvanların ve cücelerin insanların inandığı gibi insanla kıyas edilecek varlıklar olmadığını ortaya koymalıdır. Onlar tek bir elementten meydana gelmiş varlıklardır. İki elementle temsil edilen diğer varlıklar da mevcuttur; öyle ki o varlıkların bedenleri iki fiziksel elementten meydana gelmektedir. Sihirbazlar da bu güçleri ya da basit varlıkları kullanırlar; bir kimse bunları şeytanlarla karıştırmamak için dikkatli olmalıdır. Şeytanlar, günahkâr meleklerdir; oysa daha önceden de gördüğümüz gibi doğal ruhların tamamen farklı bir doğası vardır. Onlar günah işlememiştir; bu yüzden onlar lanetli değildir. Ancak, onlar kurtuluşa ermeyecek ve ölümsüzlükten pay almayacaklardır. Onlardan şeytanlardan korktuğumuz kadar korkmanın bir anlamı yoktur ancak onlara güvenmemek gerekir. Onlar, insanlar üzerinde oyunlar çevirmeye bayılırlar. Öte yandan, onlar

⁴² Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, II. kitap, 6, *Oeuvres* X, 24.

⁴³ Dönemin en karakteristik ve en ilginç özelliklerinden biri *imkansız* olanla ilgili kategorinin yokluğudur. Her şey mümkündür ve bu durum ölçsüz ve eleştirilemeyen bir saflıkla sonuçlanır.

önemli sırları açığa vururlar; çünkü en azından en yüce olanları sahip oldukları unsurların özelliklerini baştan aşağı bilirler. Yine de, ruh çağırarak ve bu arada kabir sonrası dünya hakkında ölülerin ruhlarından haber almaya çalışmak tam bir ahmaklıktır. Geri gelen *larvaların* hiçbir şey bilmediklerini az önce gördük. *Larvalar*, bu acıklı uygulamalara boğun eğenleri tuzağa düşürmek için şeytanın onların bedenlerinin kılığına girdiği durum dışında düşünmezler, sadece bir makine gibi tepki verirler.

Tüm bu “tinler” arasında kendi başına yaratan ve üreten insanı –ya da onun iradesini ve inancını (yahut da aşağı yukarı aynı şey olan onun hayal gücünü⁴⁴)– dikkatli bir şekilde ayırt etmek gerekir. Aslında, ruhun hayatın merkezi olduğunu ve sihirli bir güç olduğunu zaten biliyoruz (Paracelsus bundan parlak bir ateş olarak bahseder).⁴⁵ Ruh, aynı zamanda bilincin, düşüncenin ve özellikle de iradenin merkezidir.

Aynı zamanda bir güç olan ruhun iradesi ilk önce kendi bedeni üzerinde faaliyet gösterir. Ruh, bedeni yaratarak onu şekillendirir; ona hükmeder ve onu hareket ettirir. Şimdi onun hareket tarzını daha yakından inceleyelim. Ruhun çifte doğası nedeniyle çifte bir hareketin var olduğunu görürüz: Güç ve bilinç aynı anda. Aslında, *ruh, hayal gücü sayesinde, gerçekleştirmek üzere kendi önüne bir amaç koyarak kendini yönlendiren bir güçtür*. Ruh, bir şeyi düşünür, kendisini görüntü şeklindeki o düşünceyle ilişkilendirir, o düşünceyi arzular, ona doğru yönelir ve onu ister. Onun esnek ve yaratıcı gücü, kalıp içindeymiş gibi kendisini tanıtır, kendisini bilgilendirir ve hayal gücüyle tasavvur edilen görüntüyü bedende şekillendirir. Böylelikle, bir hareketi akla getirdiğimizde ruh, bu görüntüyü beden üzerine tabederek, bu hareketi idrak eder. Bir sesi akla getirdiğimizde, böylece ruhun hayal gücüyle üzerinde izlenimler oluşturduğu şekli açığa çıkardığımızda, tıpkı imgelem ve irade ya da imge-

⁴⁴ Paracelsus, *Erklärung der gantzen Astronomiey*, Oeuvres X, 29.

⁴⁵ Paracelsus, *Liber Azoth sive de ligna et linea vitae*, Oeuvres X, 29.

lemin iradesi veya yine iradenin imgelemi tarafından bunlar üzerinde ruhun nakşettiği biçimi ifşa eden yüzlerimizin görünüşünü ve ifadesini değiştirdiğimiz gibi, bedenlerimizin görünüşünü ve dış şeklini tamamen değiştirebileceğiz. Hayal gücü ile fanteziyi birbirine karıştırmamak gerektiğine iyice dikkat edelim. Fantezinin hiçbir gücü yoktur ve onun imgeleri birbiriyle ya da bizlerle derin bir bağlantı içine girmeksizin aklımızda bir o yana bir bu yana sürüklenir. Fantezinin doğada hiçbir temeli yoktur.⁴⁶ Aslında, fantezi tamamen anlığın ürünüdür, düşüncenin bir oyunudur. İnsan, fantezinin ortaya koyduklarını ciddiye alırsa hatalar artar ve hataların sonu deliliğe kadar gidebilir. Bundan başka her şey hayal gücüdür. Bir de kavramın işaret ettiği gibi hayal gücü imgenin sihirli bir ürünüdür. Daha açık belirtmek gerekirse hayal gücü iradenin eğiliminin imgeyle ifade edilmesidir. Ayrıca, buna dikkat edersek hayal gücünün eşi olmayan sihirli bir güç olduğunu ve bize sihirli bir eylem sunduğunu fark edeceğiz.⁴⁷ O halde, her şeyden evvel bu eylemin tamamı sihirli, yaratıcı veya üretken bir eylemdir. Hayal gücünün ortaya çıkardığı imge iradenin eğilimini, güçlü bir gerilimi ifade eder. Bu imge içimizde, ruhumuzda, organik bir tarzda ortaya çıkmıştır. Bu imge tam da kendimizdir ve bu yüzden bu imgede ifade ettiğimiz şey kendimizden başkası değildir. İmge, düşüncemizin ve arzumuzun bedenidir. Düşüncemiz ve arzumuz bu imgede vücut bulur.

Daha önce de belirttiğimiz gibi imge bir kez oluşturulduğunda, imgeyi elde etmek ve kendisini bu imge içinde anlamak için bir kalıp içine sokulmanın yollarını arayan ruhun esnek gücü için bir kalıp vazifesi görür. Hamile kadınlar da aynı şekilde yapar, üretir, yaratır ve çocuklar dünyaya getirirler ve bu

⁴⁶ Paracelsus, *Ein ander Erklärung der Gesamten Astronomie*, Oeuvres X, 474-475 *passim*.

⁴⁷ Hayal gücünün sihirli rolü, eski zamanlarda ve Orta Çağ'da kabul görmüştür. Karşılaştırınız; Thorndike (18), I, 218.

kadınların ruhları hayal edilen şekli bu çocuklar üzerinde uygulardlar. Bu şekilde, canavarların⁴⁸ dünyaya gelişı gibi hiçbir deneysel bağ içermeyen pekala iyi bilinen benzerlik durumu da açıklanmış olur. Arzularını ve eğilimlerini ruhun astral malzemesinde ifade eden aynı organik süreç, hayal edilen bir şekli çocuğun şekil verilebilir cismine uygulamak amacıyla beden cisminden istifade eder.

İmdi, imgenin doğuşuyla çocuğun doğuşu arasındaki benzerlik ve bunlar arasındaki ilişki hakkında bir adım daha ileriye gitmek gerekir. Ruh tarafından ortaya çıkarılan imge ruhta meydana gelen basit bir değışiklik değildir. Bu değışiklikten çok daha fazlasıdır. İmge, ruhun astral bedeninin doğal organik bir meyvesidir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu astral beden, düşünceyi cisimleştiren bir bedendir. Bu ifade, kelimenin gerçek anlamıyla kabul edilmelidir. İmge, ruhun irade ve düşüncesinin vücut bulduğu bir bedendir. Bu düşünceleri, fikirleri ve arzuları doğuran ruh, hayal gücü sayesinde bunlara *kendilerine özgü* bir varlık verir. Yine de bu varlık gerçek bir varlık değildir çünkü ruh kelimenin gerçek anlamıyla yaratma eyleminde bulunmaz. Bu varlık, vakit yitirmeksizin bir çeşit sihirli bir varoluşu imge üzerine yükler. Bir dereceye kadar bu varoluş kendisini ortaya çıkaran ruhun iradesinden bile bağımsızdır. Ana rahmine düştükleri andan itibaren varlıklarını elde eden çocuklar gibi her ne kadar organik varlığımızın meyveleri olsalar da düşündüğümüz⁴⁹ fikirler kendi başlarına etki sahibi olabilen

⁴⁸ “Canavarların” doğuşu hakkında Paracelsus’un iki açıklaması daha vardır. Astral etki onları belirler (bu astral etki başka bir yerde kadının matrisinin *Gestirn*, çocuğun matrisinin de *Astrum* olduğunu ileri süren öğretileyle pek az uyuşur) ve bir de “deneyler” gerçekleştirerek kendisini eğlendiren basit ruhlar vardır. Kıyaslayınız; *De Generatione Stultorum*.

⁴⁹ “Düşünmek” kelimesi en kuvvetli anlamında, yani “doğurmak” anlamında anlaşılmalıdır. Boehme gibi Paracelsus’a göre de organik kavramın, fikir kavramıyla özdeşleşmesi fikri mevcuttur.

ve hareket edebilen güç merkezleri halini alırlar. Eylemin küçük merkezlerinin *Gestirn*'inde bunlar küçük sihirli varlıklardır. Açıkçası, bunlar, kendilerini ortaya çıkaran ve kendilerinden daha güçlü olan irade ve hayal gücünden daha fazla güce sahiptirler. Ayrıca, hayal gücümüzün meyvelerinin, etkilerinin ya da çocuklarının bireysel dinamizmi sayesinde bir iradenin bir diğeri üzerindeki eylemi açıklanabilir. Açıkça belirtmek gerekirse, bunlar yabancı bir ruhu tuzağa düşürmek için iradenin öne çıkardığı güçlerdir ve ilk itici gücün yeteri kadar güçlü olması halinde, diğer bir deyişle hayal gücümüzün bu *Willen-geist*'a, bu "zihin-iradeye" yeteri kadar esnek güç bahsedebilmesi halinde, irade yabancı ruh ve isteklerimizi gönderdiğimiz kişi üzerinde harekete geçecek ve o kişinin kendi istekleri yerine bizim isteklerimizi yerine getirmesini sağlayacaktır. Bu durum isteklerin birbiriyle nasıl mücadele içinde olduğunu ve bir kimsenin kendi düşüncelerini uzayda iletebilmesinin nasıl açıklandığını ortaya koymaktadır. Hayal gücünün mekanizması, daha doğrusu dinamizmi, bazı hastalıkların yanı sıra bulaşıcı akıl hastalığı vakalarını anlamamızı da sağlar. Mesela, kuduz hastalığı aslında kudurmuş bir köpeğin çok güçlü hayal gücü neticesinde ortaya çıkar. Kudurmuş köpek bir şekilde salyasını köpürtmeyi becerir ki böylece salya hastalığın fiziksel bir taşıyıcısı halini alır. Köpek sizi ısırduğunda onun hayal gücü korkudan zaten zayıflamış olan iradenizi tuzağa düşürür. Aynı mekanizma, yalnızca yaratıkların doğuşunu değil, aynı zamanda normal doğumları da açıklar. Ana-babanın "irade-hayal gücü" birbiriyle karışarak daha sonra bedeni meydana getirecek olan tentürü (*tinctur*) yaratmak suretiyle gebeliği başlatır.

Tam olarak aynı şekilde –"hayal ederek"– Tanrı evreni yaratmıştır.⁵⁰ Tanrı, varlıkları hayal gücüyle tasavvur ederek ve

⁵⁰ Hayal gücü nosyonu, düşünce ve varlık arasındaki yer, düşüncenin imge şeklini alması ve imgenin varlık içine yerleştirilmesi fevkalade önemli bir kavramdır. Bu kavram, Rönesans felsefesinde önemli bir

sonrasında isteğini, *iradesini*, açığa vurarak dünyayı yaratmıştır. Tanrı, dünyayı kendi varlığından, kendi özünden ve yoktan var edilmemiş güçlerinden çekip çıkartarak yaratmıştır. Dünyanın ve varlıkların iki farklı şekilde tasavvur edilmesinin nedeni budur. Birincisi, dünya ve varlıklar ayrı bir şekilde var olmak suretiyle ve kendi özlerini dış görünüşleriyle ifade ederek kendi hallerinde görünürler. Her bir varlık kendi dışında, bedeninde o varlığın sakladığı güçleri ve nitelikleri değerlendirebileceğimiz bir “imza” taşır. Mesela, bu durum, bir bitkiye yahut bir kristale baktığımızda onun imzası sayesinde onların iyileştirici özelliklerini önceden bilmemize olanak tanır.⁵¹

İkincisi, insan aynı zamanda dünyanın tümünü yek bir bütün, Yaradan’ın tek bir imzası olarak tasavvur edebilir. (Paracelsus, ruhsal ya da organik analogiler dışında başka bir yöntemle düşünemez.) Yaradan, bir dünyayı meydana getirdiğinde kendi bedeni gibi bir dünya ortaya çıkarmıştır. Sonrasında şeyler evrenin birer “üyesi” olacaktır ve bu durum, onların birbiriyle anlaşmasını ve birbiriyle uyumunu açıklar. Şu halde, Paracelsus’un Tanrısı, dünyanın ve tüm yaratıkların babası ve ruhu, aynı zamanda insanların ve İsa’nın Babasıdır.⁵²

Şimdi de biraz Paracelsusçu kozmolojiye bakalım. Paracelsusçu kozmolojinin benzer analogik ve biyolojik kategorilerde (herkesin önceden kolaylıkla bilebileceği gibi) onun düşüncesi-nin benzer baskın ilkelerini –biyobüyüsel dinamizmi ve imza kavramını– her zaman faaliyete sokarak ortaya çıktığını göreceğiz.

Paracelsus’a göre, dünya ilahi olanın organik bir simgesi ve

yer işgal etmektedir ve bu kavrama Romantizm’de de rastlamak mümkündür. Kıyaslayınız; *Philosophie de J. Boehme* (Paris, 1929) s. 205.

⁵¹ İmza nosyonu “ifade” kategorisinin kullanımından kaynaklanmaktadır ve tüm Rönesans felsefesine hakimdir.

⁵² Paracelsus, *Philosophia Magna*, I. kitap, *De Elemento aeris*, 2, *Oeuvres* VIII, 5 ve devamı.

ifadesi olduğundan “yaratmak” kavramının Paracelsus için felsefenin farklı bir türünde sahip olduğu anlamla aynı anlamı paylaşmadığı açıkça ortadadır. Paracelsus’un Tanrısı aynı zamanda ebedi bir zihin ve gücün sonsuz bir merkezidir; diğer bir deyişle, sonuç olarak fiziksel dünyayı ortaya çıkaran güçlerin gönlünden coşkun bir nehre ve çağlayana dökülmesine müsaade ederek⁵³ kendini geliştiren, yansıtan, ifade eden ve dünyaya yayan hatta daha da açık ifade etmek gerekirse, kendi varlığını genişleterek dünyayı yaratan bir *Mysterium Magnum*’dur.⁵⁴ Paracelsus’un Tanrısı ebedidir, bunun bir neticesi olarak hayat olarak kabul edilen doğa da ebedidir. Dünyanın yaratıldığı temel madde de aynı şekilde ebedidir.

İnsan, Tanrıyı ve doğayı belirlemek zorunda değildir. Kelimenin tam anlamıyla doğa Tanrı demek değildir. Ancak, ruhun ve bedeninin insana ait olması kadar doğa da *ilahi* varlığa aittir. İnsan, bunları soyut bir şekilde birbirinden ayırt edebilir. Aslına bakılırsa, insan ruhu akıldan ve bedenden ayırabildiği gibi doğayı da Tanrı’dan ayırabilmelidir. Gelgelelim, doğa ile Tanrı’yı zıt kutuplara yerleştirirken bile insan bunların sahip olduğu asli ilişkiyi gözden kaçırmamalıdır.

Diğer yandan, insan doğayı, genel olarak fiziksel dünya ile karıştırmamak için dikkatli olmalıdır. Aslında, Tanrı her zaman bir dünya yaratmıştır ve hiçbir zaman yaratıcılığını yitirmemiştir. Bununla birlikte, somut doğa ölümlüdür; bu fiziksel dünya ancak geçici bir dünyadır. Yaratıldıktan sonra yok olacaktır ve bir başkası var olacaktır ancak bu bir başkası da hiçbir zaman bir öncekinin aynısı olmayacaktır. O halde, bu gerçek dünya Tanrı’nın ebedi eyleminin ikincil bir ürüründen başka bir şey değildir.

⁵³ Paracelsus, *De Verainfluentiarum, Prologus, Oeuvres IX*, 131; a.g.e. I, 133.

⁵⁴ Paracelsus, *Philosophia Magna* I. kitap, *De Elemento aeris*, I. kitap, 1, *Oeuvres VIII*, 55.

Tekil biçimlerin yaygın çokluğundaki belirsiz ve yoğun bütünlüğünün süreklilik arz eden gelişimi ilkesine sadık olan Paracelsus, dünyanın temeli, kaynağı ve kökü olan bir şeyi işaret eder. Paracelsus, bu şeyi farklı isimlerle, en yaygın olanlarını belirtecek olursak *Kaos*, *Yliaster*⁵⁵ ve *Mysterium Magnum*⁵⁶ olarak adlandırır. *Mysterium Magnum*⁵⁷ dünyanın yaratılmamış olan merkezidir ve her şey bu merkezden çıkar. Bu merkez, kendi içerisinde daha sonra gerçekleştirilecek olan bütün olanakları saklı tutan bir tohumdur. Halihazırda kendi gücü içinde aslında (ancak gizli, gelişmemiş ve açık olmayan bir şekilde) doğal evriminin –ayrışmanın⁵⁸– ortaya çıkaracağı şeyi saklı tutar. *Mysterium Magnum* evrenin ve her bir varlığın kabuğunu kırarak içinden çıktığı ve sırasıyla kendilerine ait bir *Mysterium Magnum* yarattıkları bir yumurtadır. Evrimi yönlendiren etkin bir güç, yeşeren bir tohumdur.

Yliasterya da *Yliader* ilk kez gerçekleştirme hatta daha da iyi⁵⁹ ifade etmek gerekirse evreni şekillendiren şeyin, hayatın *Mysterium Magnum*'unun ilk kez somut bir şekilde gerçekleştire-

⁵⁵ Paracelsus'un öğretisi her zaman *Yliaster* ile ilgili olarak aynı değildir ve *Mysterium Magnum* ile ilgili olarak daha farklı bir öğreti değildir. Bazen, *Yliaster* kendisini parçalayarak bize dört elementi sunan yegane elementle özdeşleştirilir. Bazen *Mysterium* Tanrı ile özdeşleştirilir ve başka bir zaman *Mysterium Magnum* ve *prima materia* aynı şeyi ifade eder. Bazen, *prima materia* *Yliaster*, *Gestirn* ve *prima materia sacramentorum* ile özdeşleştirilir. Terminoloji çoğu zaman öyle tutarsızdır ki *Corpus Paracelsicus*'ta belki de farklı bir kaynağın eserlerini keşfedecek olan ayrıntılı bir çalışına olmaksızın tamamen eksiksiz bir yorumlama ortaya çıkarmak mümkün değildir. Yaklaşık olanlarla tatmin olmak gerekir.

⁵⁶ Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, *Oeuvres* VIII, 6. Karşılaştırınız *Libervexationum*, VI, 378.

⁵⁷ Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, *Oeuvres* VIII, 7-10.

⁵⁸ A.g.e. s.9. Ayrışma bazen özel bir ilkeye emanet edilir, *Archeus*.

⁵⁹ Paracelsus, *Philosophia de generationibus et fructibus elementorum*, *Oeuvres* VIII, 55.

rilmesidir. Fiziksel dünyaya ait kaba bir malzeme değildir; *Gestirn*'e ait astral bir malzeme de değildir. *Yliaster* bunların tümünü ihtiva eder; ama yine de bu, farklılaştırılmış bir şekilde içirme değildir. Bunları imkan dahilinde ihtiva eder. Kendisi çok "belirsiz ve güç fark edilen" bir şey olup neredeyse ele gelmez ve görünmez bir şeydir –bizim kaba saba duyularımızın kesinlikle hissedemediği görünmez bir şeydir– ancak, elementlere doğru ilerlemektedir ve ilk yoğunlaşma ya da pıhtılaşma olarak dikkate alınabilir. Zaten akla karşıdır ve bu pıhtılaşma ve farklılaşmayla daha fazla malzeme (astral malzeme, gökyüzü ve son olarak bizim kendi malzememizi⁶⁰) elde edebilmek adına bu elle tutulmaz malzemeyi deyim yerindeyse daha çok yoğunlaştırmamız gerekir.

Mysterium Magnum'un eşsiz yaratıcı ve cisimleştirici gücü iki farklı güce bölünmüştür. Ayrışmanın büyük gizemi⁶¹ dünyayı ve onun elementlerini meydana getiren üç ana gücün ortaya çıkmasına neden olur: *Sülfür, Cıva ve Kimyasal Tuz*⁶².

Diğer bir ayrışma, yoğunlaşma, pıhtılaşma derecesi ve eşsiz element, sonuç olarak Aristoteles fiziğinin dört klasik elementine ayrılır –toprak, su, hava ve ateş.⁶³ İlkel bütünlük daha da çeşitlenir. Dört element ve bu dört elementi meydana getiren üç ilkel güç, varlıkların çokluğuyla somutlaştırılır ve bedenleri, metalleri, canlı bedenleri ve son olarak da insanı meydana getirir. Bu güçler kendi aralarında mücadele ederler ve yaratıkların

⁶⁰ Aslında, *Yliaster* eterden başka bir şey değildir ve romantik *Naturphilosophieler*de bu isimle ortaya çıkar.

⁶¹ Paracelsus, bazen özel bir ayrışma gücünden bahseder ve bu gücü *Archeus* ya da *Separator* olarak adlandırır. Karakterize edilen *Archeus* dünyanın naibi, ruhu yöneten dünya Ruhudur.

⁶² Paracelsus, *Philosophia Magna*, I. kitap *De Elementoeris*, 3, *Oeuvres* VIII, 56; 4, s. 57; 8, s. 60.

⁶³ Paracelsus, *Liber meteorum*, *Oeuvres* VIII, 184-185.

gerçek çeşitliliğini⁶⁴ açıklayan şey, onların kendileri arasında sürdürdükleri mücadele ve birinin öteki üzerindeki egemenliğidir.

Gelgelelim ilkel bütünlük yitirilmiş değildir. İlkel bütünlük varlığını sürdürür ve her yerde mevcuttur; dahası, kesinlikle bu çeşitlilik içinde bütünlük kendisinin farkına vararak kendisini ortaya çıkarır. Bütünlük iki şekilde ortaya çıkar çünkü dünya sadece Tanrının bir imzası değildir; aynı zamanda doğa da kendisini insana gösterir ve sonrasında Tanrı kutsal gücün görkemini gözler önüne serer. İnsan, bunları “anlar”. Bütünlük, bir kez daha insanın düşüncesinde gerçekleştirilir. Doğanın kendisi tekrar bilimde bulunur. Aslında, doğa ancak görülür bir bilimdir; bilimse ancak görülür olmayan bir doğadır.

Bunlar –tıpkı eski *Zümrüt Tablet* öğretisinde olduğu gibi–dünyanın evriminin her bir aşamasında ortaya çıkan aynı elementler ve aynı güçlerdir ve alt seviyelerde bulduğumuz bir şeyi istenirse tam tersine üst seviyelerde de bulacağımız şeylerdir. Tanrı katında kutsal, semada astral olan her şey dünyada dünyevi bir konumda bulunur. Yeryüzündeki su yükseklerde *aquaster* olarak adlandırılır. *Aquaster* tam olarak suyun özü değildir ama istenirse suyun dinamik bir özü, astral düzlemde suya karşılık gelen bir şeydir.

Yaptığımız çözümlemede önemli bir hususu ihmal ettik: Üstün nitelikli dünyaların sürekli doğası ile bizlere göre dün-

⁶⁴ Paracelsus, *Liber Paramirum*, II, *Oeuvres* I, 80. Dört fiziksel element ile üç kimyasal element arasındaki bağlar yeteri kadar güçlüğü neden olurlar. Ara sıra bunların Paracelsus’taki yan yana olma durumlarını doğruladık. *L’Histoire de la théorie chimique en France* (Paris 1923) adlı eserinde Madam H. Metzger tüm bunları bir düzene koydukları için Fransız Paracelsistleri göklere çıkarır. Ancak, daha önceki alıntılardan da takip edilebileceği üzere Paracelsus’un kendisi zaten bunlarla ilgilenmiştir. Dört “element”, maddenin varlığına ait dört şekil, dört şekillendirici ilke ve maddesel cisimlere ait dört sınıftır. Bu elementlerin birinin ya da bir ötekinin ilgili olduğu her bir gerçek cisimde üç kimyasal element ve bedensel varlığa ait şekillendirici güçler fark edilir.

yanın ömrünün zamansal kısalığı. Anladığımız haliyle geçici dünya, aslında düşmüş günahkâr bir dünyadır. Bu dünya, ilkel doğasını koruyamamıştır. *Yliastrik* (ebedi ve kusursuz) bir dünyadan *kagastrik* (düşmüş, yozlaşmış) bir dünyaya dönüşmüştür.⁶⁵

Gerçek dünya çifte yaratılışın ya da çifte eylemin bir sonucudur: Yükselmenin ve alçalmanın bir neticesidir. Birincisi ve en önemlisi, düşüşün, özellikle de Şeytanın ve onun meleklerinin⁶⁶ düşüşünün bir neticesidir; dünyanın yaratılması ruhlar için bir hapisane gibidir. Bu nedenle, dünyayı daha üst bir seviyeye yeniden çıkarmaya çalışan kutsal eylemin ve gücün bir hareket alanıdır.⁶⁷ Öyleyse, insan, yani *limbus minor*, bize *limbus major* hakkındaki süreç ve tarihin net bir görüntüsünü sunar. İnsanın da bedeni evreninki gibi *kagastriktir*, yani düşüşün bir meyvesidir, *kagastrik* bir şahsiyet olan Havva'nın var edilmesidir. Öbür yandan Adem, (düşüşten önce) *yliastrik* bir bedene sahip olmuştur ve bu beden evrenin "özüdür" ve onu "temsil etmiştir". Dahası Adem, doğayı yeniden üst bir seviyeye taşımak için ve evrende kendine ait bir kul olsun diye Tanrı tarafından yaratılmıştır. Düşüş, onu ilkel dünyayı temsil ettiği ölçüde değiştirmiştir (düşüş onu, şimdilerde insanların temsil ettiği ayrışık elementlerin kaba dünyası içine sokuvermiştir). Düşüşten önce Adem'in bedeni hareketli bir bedendi, ama bizim bedenlerimiz gibi iyi beslenmiş değildi çünkü Adem yemek yemiyordu. Tüm varlıkların beslenmeye gereksinimi olsa da⁶⁸

⁶⁵ Paracelsus'un dilinde *Cagastrium* düşüşün, sapkınlığın ve yozlaşmanın neticesini belirler.

⁶⁶ Kozmik düzensizlik Adem'in düşüşüyle açıklanamaz; çünkü Adem çok güçsüz bir unsurdur. Boehme bu öğretiyile ilgilenir: "Dünya" bir zamanlar İblis'in cennetiydi.

⁶⁷ Paracelsus, *Philosophia de Elemento Aeris, Das Erste Buch Meteororum, Oeuvres* VIII, 288.

⁶⁸ Kendisinden ötürü varlığını sürdürmeyen tüm yaratılmış varlıklar faydalandıkları şeyi bir başkasıyla değiştirmek için bir güç akınına ge-

üstün varlıklar –mesela melekler– hayvanlar gibi yahut da bizim düşüşten beri yaptığımız gibi ağızlarıyla yemek yemezler. Adem’in ne bağırsakları vardır ne de cinsel uzuvları. Adem ölüme tabi değildir. O halde, Adem’in bir erdişi olarak sihirli bir şekilde üremesi gerekirdi.⁶⁹

Edimsel insan edimsel evreni temsil eder. Gerçek insan her zaman bir mikro kozmostur. Evren, doğanın matrisiyle ve gökyüzüyle yeniden meydana getirildiği için insan annesinin matrisiyle çoğalır. İnsan, bir kenara bırakılmış bir artıktır, tıpkı evrenin malzemesi gibi. İnsan, yaşamak adına kısıtlı bir zamana sahiptir ve evrenin malzemesinin varlığını sürdürebilmesi için sınırlı bir zamanı vardır. İnsan ruhunun gerçekleştireceği belli sayıda devrimler vardır ve sonrasında zaman yiter. İnsan, belli sayıdaki devrimlerini gerçekleştirmeyi tamamladığında evrenin malzemesinin yok olup parçalanması gibi ölür. Kaba madde ruhu ifade etmekten ziyade ona karşı direniş gösterir. Ruh, ona ne hükmedebilir ne de onu baştanbaşa canlandırabilir çünkü düşmüş olan malzeme, kagastrik element çok güçlüdür. Evrenin cisimleri için de bu böyledir. Evrenin cisimleri saf değildir ve doğanın yaşamsal gücü bu cisimlerin yavaşça bozulma eğilimleriyle mücadele etmesini sağlamak için yeterli olsa da ancak nadiren bu konuda başarılı olabilir ve geriye harcanan zaman ile pek çok sıkıntı kalır. Madenlerin, en kusursuz cisimlerin yavaşça oluşmasının nedeni işte budur. İnsanların değerli madenleri nadiren bulmalarının ve bulunduklarında bile bu madenlerin her zaman saf bir durumda olmamasının nedeni de budur. Doğanın eserini tamamlamak ya da doğanın kendi eserini daha kısa bir sürede tamamlamasına müsaade etmek için pek çok manipülasyonda bulunarak hareket etmek gerekir.

reksinim duyarlar; bu varlıklar “yenileyici” bir etkiye gereksinim duyarlar. Bu gereksinim, fiziksel ya da tinsel bir “gıda” mefhumudur.

⁶⁹ Bu öğreti gelişecektir. Boehme sayesinde bu öğreti teosofinin sepeti içine girecektir.

Doğanın bütünü –bu önemli bir husus olup– ilkel durumuna eğimlidir ve astral elementin bütünlüğüne bir kez daha dahil olmaya meyleder. Ancak bunu kendi başına gerçekleştiremez. Yukarıdan yardıma ihtiyacı vardır.

İnsan, evrenin imgesidir. İki aşamada⁷⁰ yaratılan insan, bedenini “aşağıdan”⁷¹ alır, buna karşılık “yukarıdan” ilahi imge, yani zihin insana bahşedilir. İnsan, aynı zamanda kendisini değiştiren bir tentür alır, tıpkı tentürün üzerine sürüldüğü metali değiştirmesi gibi. İsa, Tanrı-İnsan, bizim tentürümüzdür. Yeni Adem bizim şeklimizi değiştirir ve tıpkı felsefe taşının metalin şeklini değiştirmesi gibi bize manevi bir beden bahşeder.⁷² Ayrıca, dikkat edilirse, bu metalik sürecin kendisi, yani “büyük eser” Paracelsus ve Ortaçağ simyacıları için bir “imza” ve dünyanın değişme ve Tanrı'ya dönme sürecinin bir simgesidir.

Paracelsus'un felsefesine yeni bir bakış açısından bakabilmek için burada biraz duralım ve simya ilminin bakış açısından onun felsefesine bakalım. Doğrusu, burada simya ilminin tarihini ne bilime ne de felsefi temellere göre açıklayabiliriz. Paracelsus'un simya ilmine verdiği rolle kendimizi sınırlayacağız. Simya ilmi onun öğretisinin bütünleyici bir parçasını teşkil eder ve genellikle kabul görenden daha yüksek bir ölçüde tüm Rönesans boyunca anlıksal evrenin bir ögesi ve evrensel bir şekilde kabul gören bir inanç olmuştur.

Simya felsefesi, Paracelsusçu kitaplarda açığa vurulduğu gibi, ilk bakışta öncelikle organik bir hareketlilik, bir çeşit evrim öğretisi, hatta monist bir öğreti olarak karşımıza çıkar. Sıkıcı bir şey olsa da simya felsefesi son derece ilginçtir çünkü evrimle il-

⁷⁰ Paracelsus, *Philosophia Sagax*, *Oeuvres* X, 7.

⁷¹ İnsan, hiçlikten yaratılmamıştır, tam aksine insan görünmez olduğu kadar görünür olan maddesel evrenin özü ve esası olan *limus terraeden* yaratılmıştır. Tanrı Baba, insanı maddeden yaratmıştır. İsa da ruhunu ona üflemiştir.

⁷² Paracelsus, *Philosophia Sagax*, *Oeuvres* X, 26.

gili *yükselen* bir öğretiler ve bilmemiz gereken alçalan evrimle ilgili bir öğreti değildir.

Mysterium, prima materia elementorum, limbus ve diğerleri (tüm bu kelimelerin hepsi genellikle aynı şeyden bahseder) dünyanın farklılaşmamış *kökü* olarak görünürler. Bir hayat ağacı olarak bu farklılaşmamış kök, boşluktan, filizden, dallardan, meyvelerden, çiçeklerden ortaya çıkar ve doğal bir süreç içerisinde cansız varlıklardan, en kaba, en ilkel unsurlardan bilinçli, canlı ve düzenli olan en saf ve en kusursuz elementlere “dönüşür”. Maddesel doğa ve cisimlerin tümü tek bir benzer kaynak kökten gelir.⁷³ Bunların hepsi farklı derecelere sahip evrimi ve düzeni temsil eder. Bir şekilden diğerine girerler. Doğal evrim, sanatçının ya da simyacının ancak laboratuvarında hızlandırabileceği bu dönüşümü ortaya koymanın yollarını arar.

Metallerin şekil değiştirmesi, muhakkak önemli bir durumdur, ancak simyacı öğretisinin merkezinde olan bir şey değildir. Yine de uygulamada, metallerin şekil değiştirmesi simyacıların çalışmalarını ve boş zamanlarını meşgul eden özel bir çalışmadır. Günümüzde bile insanların sıklıkla düşündüğü gibi simya ilminin tamamen altın yapmaya yönelik araştırmalarla ilgili olduğunu düşünmek yanlıştır. Diğerleri arasında Paracelsus, bununla⁷⁴ pek meşgul değildi ve Oporinus tarafından anlatılan ef-

⁷³ Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, I, *Oeuvres* VIII, I.

⁷⁴ “Mach arkana”, Paracelsus öğrencilerine doğada saklı olan güçleri incelemeyi, tıpta kullanılacak “esanslar” ve “tentürler” yapmayı öğrenmeyi aşılır. Ona göre simya gerçek ve hatta tesadüfi bir şekilde ortaya çıkan kimyanın tüm ilgi alanlarını kapsar. Fırıncı, una farklı bir şekil kazandırarak ve içine maya atarak ekmek pişirmesinden ötürü aslında bir simyacıdır. Tıbbi ilaçların hazırlanması başlı başına bir simya işidir: Farklı doğal malzemelerden “tentürler” ve “magisteria” elde etmek amacıyla bu doğal malzemelerin “öz”ünü çıkarmak bu işin temel sorunudur. Dildeki mevcut ifadeler bazı eski simya kavramlarını korumuştur. Şarap veya odundaki özden ya da tentürdiyottan ve karanfil yağından söz etmiyor muyuz?

saneler sadece efsaneler olarak görünürler.

Ayrıca, şekil değiştirmeye karşı olan inançta saçma bir şey yoktu. Metalürji mühendislerinin günlük uygulaması doğru bir işlemle –özellikle ateşle⁷⁵– ocaklarda bulunan madeni taşların göz kamaştırıcı ve paha biçilmez taşlara dönüştürülebildiğini ortaya koymadı mı? İnsanlar az miktarda metal ekleyerek yeni niteliklere ve özelliklere sahip bir alaşım⁷⁶ elde edilebileceğini her gün görmediler mi? Dahası, insanlar madenlerin dağlarda “oluştüğünü” bilmiyorlar mıydı? O halde, her canlı varlık gibi zamanla şekil değiştirdiği açıkça ortadadır. Aynı zamanda, bu evrimin, yani madenlerin, söz konusu “hayatının” ateşle harekete geçirilebileceği de açıkça ortadadır. Elementlerle birleşik kimyasallar arasındaki ayrımın ancak çok kısa bir zaman önce ortaya çıktığını ve “karma” maddelerle ilgili simya kavramının bu ayrımla pek de uyuşmadığını aklımızdan çıkarmayalım.⁷⁷

⁷⁵ “Ateş” olarak idrak edilen hayat, ateşin eylemi doğal olarak hayati eylemle alakalıdır.

⁷⁶ Alaşımlar, yeni malzemeler, karışımlar ve tentür ürünleri olarak adedilmişlerdir. Aslında, tentür maddeyle sınırlı bir hacim içerisine özün ve gücün yoğunlaştırılması hakkındaki klasik örneği bizlere sunar. İnsan, camda leke bırakabilir. Peki o zaman neden metal üzerinde leke bırakamasın? İki farklı kavram aynı simya terimleriyle ifade edilir. (1) İnsan, ayrılabilir niteliklere (tesadüfler) sahip metallere akıl erdirebilir; Bronzu meydana getirirken insan (hafifçe renklendirir) bakırın rengini ve sertliğini değiştirir, bu nedenle niçin aynı şekilde diğer tüm nitelikleri de değiştiremesin ki? İşte bu ayrılmış niteliklerin simyasıdır. Aynı zamanda, insan (2) tentürün etkisine maruz kalan ve yeni bir şekil, bir tohum ya da maya gibi hareket eden maden cevherinin derinlemesine bir başkalaşımına akıl erdirebilir.

⁷⁷Boehme'in felsefesinde olduğu gibi Rönesans felsefesinde de büyük bir rol oynayan simyayla ilgili *mixtum* nosyonu “bileşik” kimya ile ortak hiçbir şey paylaşmaz. *Mixtum* maddelerin bir bileşimi olmaktan çok karışık bir maddedir. *Mixtumun* niteliği elementlerin niteliği gibi tektir ve yine de birleştirici elementler karışım içinde fiilen yer alırlar. Karışımla ilgili Aristotelesçi kavram bileşik malzeme içindeki birleştirici şekillerin yerini alan yeni yapıya ait bir kavramdır. Bu nedenle,

Madenlerin doğal evrimi en kusursuz madeni yani altını ortaya çıkarmaya hizmet etmiştir. Bu yüzden altın, doğanın yönlendirildiği bir sondu ve doğanın kendi yolunu takip etmesini sağlamak amacıyla insanlar “engelleri” yok etmek zorundaydı. İnsanlar bunu pek çok işlemle gerçekleştirdiler; bu işlemlerin tümünün hedefi maddeyi “saf hale getirmek” ve “doğanın”, “yaratıcı tohumun”, “tentürün”, “mayanın” özgür bir şekilde hareket etmesini sağlamaktır.

Aslında, “somut” ve “maddi” metaller, güçlerin, “erdemlerin” ve dinamik güçlerin meyvelerinden, ifadesinden, cisimleştirilmesinden ya da maddileştirilmesinden başka bir şey değildir. Bunlar ancak az ya da çok bir başarı ya da kusursuzlukla özü ya da metalik “vasıfları” ortaya koyan durağan “cisimlerdir”. Somut madde bu “vasıfların” faaliyetlerine, üretici ilkesine ya da şekline karşı koyabilir. Kendi faaliyetlerine, başka bir ilkenin faaliyetlerine yahut da şekline karşı koyabilir. Böylece evrimin hedefine erişmesine engel olabilir.

Dünyanın, karşılıklı bir şekilde birbirine karşı çıkan farklı güçlerle dolu olduğunu unutmayalım. Metallerde vücut bulan güçler ve tohumlar aslında sadece astral güçlerin bir dışavurumudur. Bunlar maddeye karışmış astral güçlerdir. Yıldızlarda vücut bulan ve dile getirilen benzer güçler de bu güçlerdir.

bronz yapı bakır ve kalay yapısının yerini alır. Bu yorumlamadaki güçlükler ortadadır, bu yüzden adı çıkmış simyacıların çoğuna göre birleştirici malzemelerin yapısının hiçbir şekilde ortadan kaybolmaması şaşırtıcı değildir. Bu nedenle, yapıların çokluğunu ve bileşik maddedeki iç gerilimi kabul ederler. “Tentür” yapısı “renklendirilen” cismin yapısını bozmamıştır ama onu kontrolü altına almıştır; diğer bir deyişle, ortaya çıkan yapı her bir vakaya göre bir sentez, bir füzyon ya da bir egemenlik olmuştur. Kimyasal karışımın, sentetik bir cisimdeki zıtlıkların ortadan kaldırılması hakkındaki bir örneği nasıl ortaya koyabileceğini görebiliriz. Karışım nosyonu hakkında bakınız; P. Duhem *Le mixte et le composé chimique* (Paris, 1902). Ayrıca kıyaslayınız; H. Kopp, *Geschichte der Chemie* (Braunschweig, 1843).

Metallerin yıldızlara karşılık gelmesinin nedeni budur. Tabiri caizse metaller cisimleştirilmiş yıldızlardır.⁷⁸

Bunların yanı sıra, daha önce değindiğimiz gibi, maddi evrenin bütünü *elementumun* cisimleşmesi ve "pıhtılaşmasından" ibarettir. Maddi evrenin tamamı *astrumu* ortaya çıkarır. Maddi evren bunu kötü bir şekilde ortaya çıkarır ama onun evrimleşmesinin nedeni de budur; evrenin canlı tohumu, farklı derecelerinin aynı anda var olmasına müsaade ederek zamanla kendini fark eder ve bu durum metallerin çeşitliliğine veya metalik evrimin aşamalarına açıklık kazandırır. Aslına bakılırsa, dinamik güç, maddesel cisimde somutlaştırıldığından daha farklı bir şekilde gerçekleştirilemez. Öyleyse dinamik güç maddeyi aşağı-yukarı miktar bakımından mükemmel bulabilir ve bunun "erdemî" de öyle ya da böyle yeterli bir şekilde somutlaştırılır. Sonuç ya kusurlu bir metal ya da kusursuz bir metal yahut bir "tentür" olacaktır. İşte simyacının görevi budur: Dönüştürme ilkesini, özü, konsantre tentürü özgür kılmak. İyi hazırlanmış bir malzemeye dahil edildiğinde saf hale getirilen ve sıvılaştırılan şey, yani *tentiir*, *magisterium*, o şeyin şeklini değiştirmeye başlayacaktır. Tıpkı bir damla zehrin suyu zehre, bir damla sirkenin de şarabı sirkeye dönüştürmesi gibi.

Şekil değiştirmede doğanın alışılmış sürecinin kesilmesinden başka bir şey görmek için herhangi bir sebep yoktur. Doğanın alışılmış sürecinin kesintiye uğraması bütün metalik maddelerin altına dönüşme *eğilimlerine* bağlıdır çünkü metalik maddenin tohumları onu bu yöne sürükler. Metaller gelişir ve kusursuzluklarını temsil eden altına doğru bir eğilim gösterirler çünkü her *varlık* kendi kusursuzluğuna doğru bir eğilim gösterir. Doğrusu, esasen ve olanak olarak zaten altın olduklarından

⁷⁸ Yıldızların ve metallerin uyuşması simya ilminin en eski dogmalarından ve simya ilmiyle ilgili simgelerin temellerinden biridir. Kıyaslayınız; M. Berthelot, *Les origines de l'alchimie* (Paris, 1885), *Introduction a l'etude de la chimie des anciens* (Paris, 1889).

bunlardan altın elde edilebilir. Bunlar, aslında orada var olmadıklarından dolayı evrim geçirirler ve evrendeki tüm varlıklar ne yapıyorsa onu yaparlar; evrim geçirirler, çünkü canlıdırlar ve aynı zamanda tüm canlı varlıklar aslında olması gereken şeyler değildir ve şimdiye dek hiç var olmamış şeylerdir.

Ayrıca, hayatın tamamı yalnızca simya ile ilgili bir süreçtir. Yemek yaparken simya ilminden faydalanmıyor muyuz? Beslenirken sıradan bir simyacı tavrı takınmıyor muyuz? Sindirim, altının oluşumuyla aynı tarz bir eylem değil de nedir? İnsan bedeninde bu sanat için gereken tüm işlemler yardımıyla –çürüme, süblimasyon, şekil değiştirme– yolunda ilerleyen ve kagastrik atığı boşaltan gizli bir simyacı yok mudur?⁷⁹

Bunların yanı sıra, manevi yeniden doğuş süreci simyayla ilgili süreçten daha farklı bir süreç midir? Aklın *magisteriumu* sayesinde yontulmamış kaba beden tinsel bir bedene dönüştürülmez mi ve maddenin ve dünyanın geçtiği gibi ruhumuz benzer sıvılaşma, arınma ve şekil değiştirme aşamalarından geçmez mi?

Analojiyi üstüne basarak vurguladık çünkü bu düşünce okuluyla ilgili en karakteristik analogi olan bu analogi dış dünyanın, yani fiziksel dünyanın geçirdiği süreçlerin ancak ruhun süreçlerinin sembolize edilmesine neden olduğuna dair inançla büsbütün canlandırılır. Simya ilmiyle ilgili kitaplar–alegoriler ya da kriptogramlarla⁸⁰ değil– her zaman simgelerle bilgi aktarırlar ve sürekli bir şekilde bir seferde iki şeyden bahsederler: doğa ve insan ile Tanrı ve dünya. Felsefe taşı doğanın İsa'sıdır

⁷⁹ Paracelsus'a göre içimizde yiyecekleri ayıran ve beslenmemiz için gerekli olan her şeyi yiyeceklerden alan gizli bir simyacı, bir *Archeus* vardır.

⁸⁰ Karşılaştırınız; Silberer, *Symbolismus der Alchemie* (Viyana, 1914). Silberer'in kitabı simyaya ait sembolizmin analizi için oldukça ilginç bir kitaptır. Silberer'in psiko-analitik açıklama saplantısına boyun eğmesi çok üzücüdür.

ve İsa da ruhun felsefe taşıdır. Güneş ve ay arasında kalan Merkür (altın ve gümüş; O, α , Ω) maddeler dünyasında İsadır, aynı şekilde dünya ve Tanrı arasında bir aracı olan İsa evrenin cıvasıdır. Bu, basit bir alegori ya da karşılaştırmadan çok daha fazlasıdır. Analoji ise çok daha derindir. Aynı simgeler maddi ve tinsel süreçlerde uygulanırlar çünkü esas itibarıyla bunlar arasında bir benzerlik vardır. Simgelerin benzerliği, bu süreçlerin benzerliğiyle açıklanır.

Her zaman aynı ilkeleri –organik evrim, düşünce şekli olarak analoji, mikro kozmos öğretisini– kabul eden Hristiyan simyasının, kendine ait simgelerde daima doğa ve ruh benzerliği ile dünyanın ve insanın evrimi arasındaki benzerliği gizlemeye yahut da görünür kılmaya çaba göstermiştir.

Dünya kavramıyla ilgili kavrayışı ve sistematik sunuşu simya felsefesinde ve hem genel hem de özel olarak onun Paracelsusçu yorumlanmasında çok zor kılan şey, deyim yerindeyse, dünya kavramının aynı zamanda hem yukarıdan hem de aşağıdan, Tanrıdan ve insandan; “yaratan doğadan” ve “yaratılmış doğadan” gelmek zorunda olmasıdır. İnsan, bir yolunu bulup Yaradan’ın, yaratılanın, hareketin, dinginliğin, yükselişin ve alçalışın bakış açılarını eş zamanlı olarak benimseyebilmelidir. Ayrıca bu güçlük oldukça genel bir durumdur. Döngü efsanesinin ve kökene dönüş efsanesinin olduğu her yerde bu durum mevcuttur. Dünya ve evrim hakkındaki organik kavram, mantıksal sınırlara güçlükle boyun eğer. Tohum fikri, bizleri aklın anlamadığı ama tükendikçe hayatın tahlil edeceği kötü bir çembere doğru iter.

İmdi, malum soru yerini bulur: Niçin zaman? Evrim neden önceden belirlenen bir sona erişmeli ve kusursuzluk aşamasına varmalı? Sonra, iki şeyden biri öne çıkar: Kusursuzluk en baştan beri yaratılmamış olanlarda⁸¹ varsa niçin kusursuzluktan

⁸¹ Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, I, *Oeuvres* VIII, s. 2, Metin 4.

vazgeçildi? Tam tersine, kusursuzluk eğer en sondaysa neden onu ardı ardına gerçekleştirelim?⁸²

Düşüş, varlıkların taşması ve onların Tanrıya dönüşleri mantıksal olarak birbirine uyum sağlamıyor. Paracelsus için bunlar böyle olamaz. Eğer böyle olsaydı, insan ve Tanrı kendilerini kusursuz ve özgür bir şekilde ifade etmek zorunda kalacaklardı. Ancak, gerçekte durum böyle değildir. Maddi doğanın o zaman altın halini almış olması gerekirdi ve bu yüzden de tam anlamıyla bir doğa olamazdı (en azından şimdi olduğu gibi bir doğa olamazdı). Yine de doğa varlığını sürdürür. Bu gerçekliğin en büyük mantıksızlığı, bütün açıklama girişimlerine karşın mantıksızlığını sürdürmektedir ve Boehme gibi Paracelsus da daha sonrasında bu mantıksızlığı her yerde görmüştür.⁸³

Peki mücadele niye? Gerçeklik aşağıdan algılandığında tohumun kendisini ancak kademeli bir şekilde anladığını ve zamanla doğanın evrim geçirdiğini iyi bir şekilde anlıyoruz. Aynı zamanda gerçeklik yukarıdan görülüyorsa Tanrının kendi doğasını dünyada ve dünya sayesinde, insanda ve insan sayesinde⁸⁴ ortaya koymayı ve *magnalia Dei*'yi⁸⁵ gözler önüne sermeyi arzu ederek dışsal bir ifade, okunacak bir kitap ve onu okuyacak bir insan⁸⁶ yarattığını da biliriz. Anlamadığımız şey ise ifadenin neden eksik ve kitabın neden okunaksız olduğudur. Şekil değişikliğini elde etmek amacıyla öncelikle somut maddeye özgü şekli bozmak gerektiğini pekala biliriz. Bu nedenle, somut maddenin yakılıp toz haline getirilmesini, çürütülmesini ve sıvılaştırılmasını da pekala biliriz. Ayrıca, maddeyi

⁸² Elbette bu güçlük, Paracelsus'a özgü bir güçlük değildir. Zamanın "sonsuzluk çeşmesinden aktığı" deist ve idealist her sistemde bu güçlük mevcuttur.

⁸³ Paracelsus, "ayrışmanın" varlığa dair büyük bir gizem olduğunu söyler.

⁸⁴ Paracelsus, *Philosophia Sagax, Oeuvres* X, 49, 51.

⁸⁵ Paracelsus, *Philosophia Sagax, Oeuvres* X, 46.

⁸⁶ Paracelsus, *De Vera influent rerum, Oeuvres* IX, 134-135.

saf hale getirmemiz ve arıtmamız gerektiğini, sonrasında bu maddenin bir “maya” ile *magisterium* ile ve bir tentürle etkileşime girmesinin gerekli olduğunu da biliriz. Ancak, değersiz şekillerin nereden geldiğini, pislik ve kirin kaynağının ne olduğunu bilmeyiz. İnsanın ölmek zorunda olmasını ve pişmanlık duyması gerektiğini (insan, kendisini arındırmak, eritmek, toz haline getirmek zorunda olmasını –içeriden ateş bırakalım da onun günahlarını yakıp yok etmesini) çok iyi biliriz. Yeniden canlandırılacaksa doğaüstü hayatın mayasının ve saygınlığının insanın ruhunu etkilemesi gerektiğini biliriz. Ancak, yine de fenalıkların ve günahın nereden geldiğini, pişmanlığın ve arınmanın gerekliliğinin kaynağının ne olduğunu bilmeyiz.

Paracelsus bu zorluğun pekala farkındaydı. Bu zorluğu ortadan kaldırmak ve ona bir çözüm bulmak için çaba göstermediği için Paracelsus’u kınayamayız. Oysa başkaları ortaya atılan çözüm önerilerinin çeşitliliği ve çokluğu karşısında onu kınayabilir. Aslında, Paracelsus’un ortaya attığı öneri üçten az değildir.⁸⁷

⁸⁷ *Malum* kelimesi kadar tartışmalı olan “kötülük” kelimesi özellikle sıfat halinde Almanca *böse* kelimesinin çok sayıdaki anlamlarını hala daha karşılamamaktadır. Hem Paracelsus hem de daha sonrasında Boehme için bu duruma ancak güçlükler eklenmiştir. Aslında, *böse* (soyut terim *das Böse* değil, *die Bösheit*’dir) düzgün bir şekilde “olumlu” ve “etkin” olan bir şeydir. Tamamen *kötü* ya da *zararlı* bir şey değildir. Vahşi hayvanlar *bös*’tür, ateş *bös*’tür, sağanak yağmur ve kuraklık, su ve rüzgar *bös* olabilir. Bu, zararlı ya da yıkıcı olma vasfı değildir. Vasıflarıyla birlikte varlıkla veya olgunun kendisiyle ilgili olan mutlak yıkıcı bir hevestir. “Solvent” ve “yakıcı” asitleri *bös* (mesela, *nitrohidroklorik* asit) olarak kabul ettikten sonra ve *bös* kelimesinin popüler kullanımıyla birlikte Paracelsus’un *Böse* kötülüğü kozmik bir güç olarak görmek durumunda olması kesinlikle anlaşılabilir bir durumdur. Bundan sonra, bedenin “bencil” yalnızlığını ve anlaşılmazlığını *kötülükten* gelen bir güç olarak görmek kolay olmuştur. Sonrasında insan somut gerçekliğin tamamında iyiyle savaşıyor kötülüğü, “başlangıçta” iyilik tarafından yok edilen, ama düşünüş sayesinde yalnızlığı ve kendi varlığı içinde tekrar zuhur eden kötülüğü görmeye başlar.

Birincisi, cehalet çözümüdür. Kötülük her yerededir. Her şey iyi ve kötüye “bağlıdır”. İyi ve kötü ya da şeytani nitelikler vardır. Özünde her şey iyi ya da kötüdür –insanlar, bitkiler, hayvanlar. Göklerde ve *astrada* iyi ve kötü vardır. Peki tüm bunlar nereden gelmiştir? Paracelsus bunu bilmez ve üzgün bir şekilde şu sonuca varır: “Tanrı iyi ve kötüyü her nereden getirdiyse insana bunu bilme imkanı verilmez”⁸⁸ Başlangıçta her şey iyiydi ancak, zaman bu bütünlüğü parçalayarak parçalara ayırdı. Zaman, iyi şeyleri kötülerden ayırıp iyileri kötülerin karşısına koydu.⁸⁹

Sonraki çözüm, inkar gibi kötülüğün asla benzer olmayan geleneksel kuramlarıyla en iyi şekilde uyuşan bir çözümdü. Az önce dile getirdiğimiz “*iyi ve kötü her yerededir, öyle ki her bir varlıkta kötülük vardır*” ifadesinden bile kötülüğün yaratılmış varlıkların mevcudiyeti için kesinlikle gerekli olduğunu ve kötülüğün, yaratılmış ve fani varlıkların temel ögesini teşkil ettiğini anlamak kolaydır. O halde, iyiliğin kusursuz olamayacağı ve kendi varlığında olduğu gibi nitelikleri bakımından sınırlı olduğundan ancak kusurlu olacağı açık bir şekilde ortadadır. Bunun yanı sıra, yaratılanların *yaratılmış* olmasıyla varlıktan ve hiçlikten meydana gelmiş olması gerçeği onların kusurlu ve fani olduklarını gösterir. Bir kimse aynı zamanda, “hiçliğin” kendi başına yaratıkların temel bir unsuru olduğundan, deyim yerindeyse yaradılışın malzemesi olduğundan ve içinde hiçlik barındıran her şeyin neden hiçliğe doğru meylettiğinden bahsetmelidir. Bununla birlikte, tüm dayanaklar göz önünde tutulduğunda böylesi bir eğilim, her ne kadar gerekli olsa da varlığın ve hayatın ilkesi olan iyiliğe doğru olan eğilime karşıdır. O halde, insanlar tüm fani, sınırlı ve yaratılmış varlıkların içle-

⁸⁸ Paracelsus, *Philosophia Sagax, Oeuvres X*, 373.

⁸⁹ Paracelsus, *Philosophia Sagax, Oeuvres X*, 372.

rinde ister istemez kötülüğe,⁹⁰ yani hiçliğe karşı zararlı bir eğilim taşıdıkları sonucuna varırlar (bu sonuç başladığımız noktanın tamamen aynısı değildir). Şimdi, kötülük –her varlığın iyilik ve kötülükten meydana geldiğini ifade eden ilk açıklamayı doğrular bir şekilde– hiçlikle tanımlanıyorsa hiçlikten ibaret olduğu için kötülüğün kendi içinde kendi çaresini de barındırdığını bilmek bizim için avutucu olacaktır. Kötülüğün zaferi kendi yok oluşunu getirir ve bu yüzden zamanla kötülük yok olacak ve yalnızca iyilik kalacaktır. Her şey düzene girecek ve her şey eskisi gibi olacak...⁹¹

Gelgelelim bu çözüm neredeyse hiç tatmin edici bir çözüm değildir çünkü bu çözüm ya her şeyin yeni baştan başlaması gerektiğine ya da tam tersine genel olarak yeni baştan başlamanın asıl sorun olmadığına işaret eder. Bu nedenle Paracelsus tıbbi öğretileriyle ve hastalıklar hakkındaki teorileriyle uyuşma üstünlüğüne sahip üçüncü bir çözümün taslağını oluşturur.

Kötülük nedir ve insanlar genel olarak kötülükten bahsedebilir mi? Biri için kötü olan şey bir başkası için iyidir. Balık sudan çıkınca ölür, insan ise suda yaşayamaz. Bir insanı öldüren aynı zehir bir başkasına hiçbir şey yapmayabilir. Bu yüzden, yılanlar aslında kendileri için ölümcül olmayan zehirle yaşayabilirler. Bu nedenle, kötülük tek başına bir şey değildir. Ancak, bu ya da başka bir varlıkla olan bağlantısı nedeniyle kötülükten bir şey olarak bahsedilebilir. Bir madde ancak bir varlık için faydalı olduğunda ve onun gelişimine yardımcı olduğunda o bir varlık için iyidir. Tam tersine, bu madde o varlığı zehirlediğindeyse kötüdür. O halde, tek başına maddeler değil –maddelerin tümü iyidir– ama onların diğerleriyle olan ilişkisi kötülüğün ortaya çıkmasına neden olur. Kötülük, uyumsuzlukla, uyumsuzlukla ve düzensizlikle or-

⁹⁰ Ayrıca, hayat kendi içinde kötüdür. Hayat, ateş, sonrasında da yıkımdır. Boehme, bu fıkirden yola çıkarak Tanrının öfke ve gazabına dair nosyona erişecektir.

⁹¹ Paracelsus, *Liber de Origine morborum invisibilium*, *Oeuvres* I, 222.

taya çıkar. Varlıkları –kendi başlarına iyi olan varlıkları– meydana getiren farklı güçler kendi aralarında mücadele ederler ve böylece hastalıkları, acıları ve ölümü ortaya çıkarırlar.

Öyleyse, hastalık çoğunlukla iki hayat akımı arasındaki bir mücadeledir. Maraz tek başına bir varlık, bir mevcudiyet ve bir hayattır. Asalak hayat⁹² hasta bir bireyin hayatına zarar veren bir hayattır. Sonuç olarak, asalak hayat hasta bireyin hayatına karşı bir kötülüktür. Fakat kendi başına asalak hayat hasta bir hayvan yahut bir insanın hayatı üzerinden geçinen bir hayattır ve kendi gıdasını başkalarının hayatları üzerinden temin eder. Bu nedenle, kendi hayatını idame ettirebilmek için başkalarının hayatlarını mahvetmek zorundadır. Hasta adamın *Archeus*'u asalak hayatla mücadele eder; *Archeus* hastalığa karşı acımasızdır ve hekim de onun hastalıkla mücadelesine yardımcı olur.⁹³

⁹² Bu hastalık kavramı Paracelsus'un en güzel ve en derin sezgilerinden biri olarak kabul edilebilir. Bir hastalık, kendi doğasına göre geliştirilen ve "kendi gidişatını seyreden" dinamik ve canlı bir varlıktır. Paracelsus'ta modern tıbbın müjdecisi görülmek isteniyorsa mikrop teorilerine dair bir önseziyi onda görmek mümkündür. Ancak şu açıktır ki, hiçbir şekilde Paracelsus'u Pasteur'un müjdecisi kılmak istemeyiz. Paracelsus'un mikroorganizmalara dair hiçbir fikri yoktur ve antiseptiklere gülüp geçmiştir.

⁹³ Burada, Paracelsus'un kendi zamanının tıbbına, diğer bir deyişle semptomlarla ilgili tıbbı karşı çıkmasının gerçek sebebini buluruz. Karşıtlıklarıyla birlikte bir hastalığın belirtileriyle mücadele etmek, Paracelsus'a benzerliklerle birlikte onlarla mücadele etmek kadar saçma gelmiştir. İki tıp kuralı, *similia similibus* ve *similia contrariis* ona aynı derecede anlamsız ve boş görünmüştür. Aslına bakılırsa, semptomlarla ilgili tıp merkeze doğru bir hamlede bulunmaksızın ancak hastalıkların dış yüzüne etki eder. Dışarıdaki soğuk yardımıyla ateşle mücadele ederken hangi duyudan söz edilebilir? Hiçbirisinden – kaçan ateşin yeniden organizma içine "girmesine" neden olarak durumu daha da ciddileştirmek hariç. Gerçek hekim, semptomlar ve imzalar yardımıyla hastalığın gerçek varlığını kabul etmeli ve hastalığı zehirleyerek organizmanın hayatının akışını, onun *Archeus*'unu güçlendirmek için çalışmalıdır.

Bu mücadele ve bundan kaynaklanan düzensizlikle, bu mücadelenin önceden varsaydığı uyumsuzluk ise kötülüktür.

Böylece, kötülük, güçlerin düzensiz bir karşıtlığına indirgenir. Kötülük, kesinlikle bir varlık değildir ve bu nedenle, düzen yeniden kurulduğunda insan onun yarattığı yıkımı kavrayabilir. Düzensizlik ve mücadele doğal, gerekli ve sonsuz bir şey değilse ve düzene aykırı bir eylem tarafından ortaya konuyorsa –mesela İblis'in düşüşü gibi– insan aradığı⁹⁴ açıklamayı bulur. İblis'in düşüşü kutsal dünyayı bir cehenneme çevirir. Görünenden ve görünmezden mürekkep çift katlı bir dünya yerine Paracelsus üç katlı bir imge kullanır: Cehennem, cennet ve bu ikisi arasında kalan dünyamız. Üç dünya da sıkı bir şekilde eş süreli dünyalar olduklarından dünyamız uzayda olmasa da varlık bakımından ortadadır. Sonrasında bu üç katlı dünyaya insan-daki üçleme (üçlülük) –insanın üç aşamalı hayatı– karşılık gelir.

Bununla birlikte, hastalıkların hepsi bu doğanın eseri değildir. Başka hastalıklar, özellikle maddenin çürümesinden ve astral güçlerin saldırgan etkisinden kaynaklanan hastalıklar ya da kaynağı insan organizması olan hastalıklar vardır. Bu hastalıklar tartarik hastalıklardır (*tartarische, gagastriche*).⁹⁵ Artık birbiriyle mücadele eden iki hayat yoktur; ama hayat akımı cisimleşme ve varlık koşullarıyla mücadele eder. Bedeni şekillendiren mizaç yozlaşır ve canlı varlığı meydana getiren “güçler” ve “bedenler” kötüleşir. Bu durum, aynı zamanda düzensizlikle de açıklanır. Astral güçler çok kuvvetli ya da çok güçsüz olabi-

⁹⁴ Paracelsus, *Secreta creationis, Oeuvres* III, 115. Yaratılan varlık o halde *güt* ile *bös*'ün bir karışımıdır. Bu karışımın ilk önce iyilik hüküm sürer. İblis'in düşüşü, kötü güçleri “ayrı” bir varlık haline getirerek onları serbest bırakır.

⁹⁵ Kelimenin kendisi bile karakteristiktir. Tartarik (*tartarische*) hastalıklar çoğu zaman inanıldığı gibi Tatar halkına ait hastalıklar olmasa da *Tartaros*'tan (Cehennem) gelen hastalıklardır. Mesela, taşlar ve sertleşmiş yapılar gibi. Bu fikir, daha sonra büyük rol oynayan bir fikirdir ve bir organizmanın kendi kendini zehirlemesi nosyonu bu fikirden türemiştir.

lır; gıda çok bol ya da yetersiz olabilir; zıt duygu coşmaları (saldırgan ve zehirli) artar ve kozmik düzensizlik, kozmik düşüş bunların tümüne bir açıklık getirir.

Ayrıca, cisim genel olarak yozlaşmıştır ve bir *cagastrium*'dur.⁹⁶ Bu nedenle, hayat bu cisme ne hükmedebilir ne de ona tamamen nüfuz edebilir. Bu yüzden atıklar, kalıntılar ve tortular vardır. Bunlar, organizmayı boğan ve zehirleyen pisliklerdir. Hayat, yoluna engeller yığmak maksadıyla kendisiyle mücadele eder gibi görünür. Burada bir kez daha düşüş bu durumu açıklar. Düşüş, ayrılışa, varlıkların ve güçlerin bireysel bencilliğine bağlıdır. Her bir varlık, hayvan, maden, malzeme ya da güç varlığını, güçlerini korumak ve yukarıdan gelen şeyleri kendisi için tutmak amacıyla kendisi için her şeyi ister, kendisiniyalıtmak ister. Bu noktada, ruhun içine işleyen nefesine karşı cismin direnci ile tüm varlıkların değersiz şekillerinin üstün varlıklara karşı direnci –ifade ve somutlaştırma aracı olarak üstün varlıklara hizmet etmeyi reddetme– ortaya çıkar. Bu nedenle, hayat ve her bir “tohumun” gelişimi kendinde mücadele etmesi gereken bir direnç bulur. Kötülüğün gerçek sebebi budur aslında: Düşüş, mücadele ve savaşın kaynağı olan ayrılış, acı çekme, kötülük, kaba, içinden geçilmesi olanaksız ve bencil cisimler dünyasındaki hastalıklar. Ancak, ne mutlu ki bu “dünya” fanidir. “Merkezinde” ölüm vardır ve tüm dünyevi hayatların ölmesi ve yok olması⁹⁷ gibi bu fani dünya da yok olacaktır.

O halde, Paracelsus yaradılıştan ve hayatta ancak bir tek saçma bölüm⁹⁸, her şeyi başladığı ilk noktaya yönlendiren dairesel

⁹⁶ Paracelsus, *Secretum Magicum von dreien gebenedeiten Steinen, Oeuvres* (Strasbourg, 1603) II, 677.

⁹⁷ Paracelsus, *Oeuvres* III, 97.

⁹⁸ Elementin (*Yliaster, Mysterium Magnum vs.*) çok sayıda elemente dönüşmesinin nedeni olan *separatio* olumsuz bir şeydir. Süreç, kendi içinde olumsuz ve *kagastriktir*; bu süreç, hiçliğin varlığa dahil edilmesi olarak ifade edilebilir; yaradılış bir düşüştür.

bir ritim, görmek hususunda kararlı olamaz. Hayır, gizemden çıkan şey her neyse “eskiden” olduğu gibi içten geri gelemez. Şekli değişen ve başkalaşan yaratık varlığını ebedi olarak sürdürür. Zihin ebedi değil midir ve insan Tanrının çocuğu, kendi başına ufak bir Tanrı⁹⁹ ve bunun sonucunda ebedi ve yok edilemez bir varlık değil midir? İnsan, Tanrının gizemlerini açıklama görevini üstlenmemiş midir?¹⁰⁰ Tanrının kulu değil midir? Onun bu görevi ona boşuna mı verildi? Dünya basit bir şekilde yok olur mu?

Bir kez daha mikro kozmos öğretisi, benzerlik hakkındaki simya öğretisi, insandaki¹⁰¹ ve doğadaki sürecin dayanağı imdadımıza yetişir. İnsanın şekli değişeceğinden dünyanın da şekli değişecektir. Tanrının dünyayı bir hiç uğruna yaratmış olması kabul edilebilir bir şey değildir. *Magnalia Dei* bir kez daha gizem örtüsüne bürünemez. Var olan ya da olmuş olan hiçbir şey ortadan kaybolamaz; hassas ve kısa ömürlü çiçekler yeniden canlanarak ve şekil değiştirerek sonsuza kadar varlıklarını koruyacaklardır.¹⁰²

Evrenin şekil değiştirmesi ve yüceltilmesi zaten başladı. İsa bunun ispatıdır. İsa, yeniden canlandırılmıştır. İsa, dünyanın şekil değiştirmesinin simgesi olan tinsel bir bedene girmiştir. Ayrıca, bu şekil değiştirme gizeminin kutsal ayinlerde her gün gerçekleştirildiğini görmüyor muyuz? Ayinlere inançla giriştiğimizde inançla beslenmiyor muyuz? Böylelikle bu yeniden canlanmaya ve şekil değiştirmeye dahil olmuyor muyuz?¹⁰³ Sonuç olarak kendi devrini tamamlayan dünya hiçliğe doğru yuvarlandığında ve *prima materia elementorum*'dan gelen her şey tekrar ona döndürüldüğünde ve *materia sacramentorum* Tanrıya

⁹⁹ Paracelsus, *Philosophia Sagax*, I. kitap, *Oeuvres* X, 375.

¹⁰⁰ Paracelsus, *Liber de Imaginibus*, *Oeuvres* IX, 389.

¹⁰¹ Paracelsus, *Philosophia Sagax*, *Oeuvres* X, 27.

¹⁰² Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, XXI, *Oeuvres* VIII, 14.

¹⁰³ İnanç, bir “hayaldir” ve inananın varlığının şeklini değiştirir.

döndürüldüğünde burada aşağıda tinsel bir bedene giren varlıklar varlıklarını sürdürecekler¹⁰⁴ ve dünyanın tümü kah onlarda kah onlar sayesinde ve kah insanlarda ve kah insanlar sayesinde sonsuza dek korunacak. Hiçlikten gelen her şeyle birlikte, yalnızca anlaşmazlık yaratan her şey yok olmuş olacak.¹⁰⁵

Paracelsus'un Tanrıbilim öğretisi, onun dünya hakkındaki genel kavramıyla pekala uyuşur. Onun bu öğretisi, insan, evrenin mutlak merkezi, yaradılışın tüm harikalarını ve esaslarını *ab aeterno* (ebediyete dek) muhafaza eden kitap, tek görevi bunları yerine getirmek ve ortaya çıkarmak olan kul hakkındaki fikriyle son bulur. Bu şekilde tasavvur edilen Paracelsus'un insanı yaratılmış bir varlık değildir. Paracelsus'un insanı Tanrının ya da dünyanın temel bir ifadesi değil midir? Ayrıca, "pratik felsefenin" Paracelsus'un bu hayattaki en büyük ilgi alanı olduğunu biliyoruz. Felsefe, doğanın keşfi ve doğayla ilgili bilgidir. Aynı zamanda, doğal aydınlanmanın bir eseridir. Sözüm ona vahye bağlı değildir. İncil, fiziğin el kitabı değildir; Museviler İncil hakkındaki hiçbir şeyi anlamamışlardır. İsa'nın eseri tek başına teolojiyle ilgilidir.¹⁰⁶

Bu karar gerçekte olduğundan çok daha derli toplu görünür çünkü bir yandan doğal aydınlanmanın kendisi kutsaldır ve İsa'nın eseri kozmiktir.¹⁰⁷ Böylece, Paracelsus'un -döneminin spiritualistleri gibi- tinsel bilginin ve "ilhamın" gerekliliğini açıklarken ve kutsal bilgelik,¹⁰⁸ Kutsal Ruh aracılığıyla zihnin doğrudan aydınlanması ve doğal akıl arasında bir ayrım yaparken doğal akla leke sürmekten çok uzakta¹⁰⁹ olduğu anlaşılır.

¹⁰⁴ Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, II. kitap, II. metin, *Oeuvres* VIII, 29.

¹⁰⁵ Paracelsus, a.g.y, VI, 315 ve 328.

¹⁰⁶ Paracelsus, *Liber meteorum*, *Oeuvres* VIII, 201.

¹⁰⁷ Paracelsus, *Philosophia Magna*, I. kitap *De Elemento aeris*, 5, *Oeuvres* VIII, 58.

¹⁰⁸ Paracelsus, *Philosophia Sagax*, I. kitap, *Oeuvres* X, 5.

¹⁰⁹ Paracelsus, *Philosophia Sagax*, *Oeuvres* X, 24.

lır. Düşünce gücüne¹¹⁰ sahip olduğu için insanı doğaya üstün kılarak gözünde büyütmesi anlaşılır bir durumdur. Aynı zamanda, Paracelsus'un Tanrı ve insan arasında bir aracı kabul etmemesi açıktır.

İnayet, diyeceğim, kutsal tentür tinsel güçlerini serbest bırakarak doğrudan doğruya ruhu etkisi altına alır. Tin ve inanç –inancın ve hayal gücünün gücü– Tanrıya, şeytana ve hatta doğaya¹¹¹ olan inancına göre, insanı korur ya da onu lanetler. Tanrıya olan inanç, İsa'ya, inancın tasavvuruyla elde edilen imgeye olan inançtır. Bu görüntü, ayinler yardımıyla tinsel açıdan inancı besler. Bu “tinsel” bir gıdadır ama aynı zamanda gerçek bir gıdadır da çünkü İsa'nın bedeni gerçek bir bedendir ve *materia sacramentorum*, yani onu meydana getiren tinsel madde her ne kadar tinsel de olsa maddeseldir. Paracelsus, insanı koruyup kurtaracak şeyin inanç olduğunu düşünür. Ancak, onun inancı, Lutherci inançtan farklıdır ve onun Tanrısı Luther'in Tanrısından¹¹² da farklıdır.

Deyim yerindeyse, inanç, tinsel varlığın merkezidir; inanç kendi gücünün kaynağıdır. Yeni insanı, tinsel insanı meydana getiren ve hayal gücünün büyümlü matrisini besleyen ve yöneten şey inançtır.¹¹³ Bunun yanı sıra Paracelsus'un Tanrısı, ebedi yaradan ya da daha net bir şekilde belirtecek olursak evrenin sonsuz kaynağı, aynı zamanda adil Tanrı, adaletin Tanrısı, hakikatin Tanrısıdır. Evrenin babası olan Tanrı özellikle insanın babasıdır. Dahası, insan Tanrının evladı, Onun suretidir ve daha önce gördüğümüz üzere “küçük bir Tanrıdır”.¹¹⁴

Bu küçük tanrı özgürdür. Her şey onda mevcuttur: Cennet,

¹¹⁰ Paracelsus, *Philosophia Sagax*, *Oeuvres* X, 161-162.

¹¹¹ Paracelsus, *Einander Erklarungder der ganzen Astronome*, *Oeuvres* X, 475.

¹¹² Paracelsus, *De Origine morbum invisibilium*, I. kitap, 185.

¹¹³ Paracelsus, *Liber Azoth sive de ligno et linea vitae*, *Oeuvres* X, ek. 61.

¹¹⁴ Paracelsus, *Vom Fundament der Weisheit und Kunsten*, *Oeuvres* IX, 426.

cehennem, kötülük, iyilik, Tanrı ve Şeytan. Onun inancı ve onun hayal gücü Paracelsusçu dünyayı meydana getiren varlığın bu aşamalarının ya da bölgelerinin birine ya da bir başkasına açılan bir kapıdır. Cehennem oradadır, tabi ki cennet de. Ölümden sonra bir “yolculuk” yoktur. Varlıklarda alçalma veya yükselme vardır ama uzayda yoktur.¹¹⁵

İnsan için tıpkı Tanrının kendi işini yapması gibi insanın da kendi işini yapması gerekir. İnsan kendi görevini tamamlamalı, sevmek ve Tanrıyla aydınlanmak için kendisine izin vermeli ve Şefaatçiler, Kutsal Ruh ve İsa tarafından yönlendirilmesine müsaade etmelidir. İnsan acı çekmeli ve arayışa geçmeli; kendisini, derinlerdeki yüreğini, içindeki cenneti aramalıdır. Paracelsus “*Wer da sucht, der findet*” der ve şöyle tekrar eder “*wer da sucht in dem innerein Himmel.*”¹¹⁶

Bu ilgi çekici ve kesinlikle bulanık bir öğretiler –mistisizmin, sihrin ve simyanın bir karışımı olan bir öğretiler. Bu öğretiler, başından sonuna kadar çok güzeldir çünkü dünyayı Tanrıda, Tanrıyı dünyada görmeye ve insanı her ikisinden de pay alırken ve her ikisini de “anlarken” görmeye yönelik samimi bir çabayı temsil eder. Bu öğretiler, aynı zamanda çok etkili bir öğretiler olmuştur. Boehme, Weigel ve diğerlerinden bu yana, bu öğretiler, modern zamanlara ait teosofik hareketin ve hepimizin bildiği gibi, fikirler tarihçisi tarafından önemi kesinlikle azımsanmayacak bir hareketin temeli olarak kalır hala.

¹¹⁵Paracelsus, *Liber Meteorum*, *Oeuvres* VIII, 295. Kıyaslayınız; Weigel, *Vom Orth der Welt*, c. 15, ve *Drey Teile einer Anweisung* (Newenstatt, 1618), s. 72.

¹¹⁶Paracelsus, *Philosophia Sagax*, II. kitap, Önsöz, *Oeuvres* X, 247.

Üç Yüz Yıl Sonra Descartes*

Üç yüzyıl bizi Descartes'tan ayırır: İnsan varoluşunun çerçevesini ve koşullarını bütünüyle dönüştüren, kesintisiz ve durarak bilmeyen hızlandırılmış bir ilerlemeyle belirlenen üç asır.

Üç asır, özellikle üç asırlık bir ilerleme, üç yüz yıl önce unuttuğumuz atalarımızın zihinlerini karıştıran sorunların bazılarıyla, meselelerin pek çoğunu geçmişin ölü toprağı altına iteleyecek kadar yeterince uzun bir dönemdir. Yine de, tüm bunlara rağmen hiç kimse Descartes okurken ölü metinlerle uğraştığını hissetmez. Tam tersine, onun yazdıkları hala canlı, hala ıslıl ışıldır; *Yöntem Üzerine Konuşmanın* aldatıcı basitliğinden ve bariz aldırıışsızlığından hala keyif alabiliriz; *Meditasyonların* özenle örtülmüş yoğunluğundan değerli bir şeyler öğrenebiliriz. Felsefi ilerleme, bilimsel ilerlemenin Descartes'ın *Me-teorlarını* ve *Dioptrikinin* pek çok kısmını eskitmesi gibi onları eskitmez.

Dürüst bir şekilde itiraf etmeliyiz ki felsefe yavaş hareket eder ve az ilerleme kaydeder. Basit şeylerle uğraşır. Varlıkla, bilgiyle, insanla ilgilenir. Bunların yanında, felsefenin sorduğu sorular basit sorulardır: Basit ve bu nedenle her daim canlı; basit ve bu nedenle kavranılmaları son derece güçtür. Bunun ardından gelen şeyse, büyük filozofların bu basit soruları çözme girişimlerinin yüzlerce, hatta binlerce yıldır önemini ve 'modernliğini' korumasıdır. Bu yüzden, felsefede yaşayan şey, felsefenin kendi tarihine dek uzanır: Belki de günümüzde Descar-

* "Descartes After Three Hundred Years", *The University of Buffalo Studies*, Buffalo, The Roswell Park Publication Fund, Volume 19, Number 1, Mart 1951 adlı eserden alınmıştır.

tes'in düşüncesinden daha canlı hiçbir düşünce yoktur;¹ elbette Plato'nunkiler dışında.

Gelgelelim, felsefi soruların ve yanıtlarının daimi canlılığına karşın –ya da bu daimi canlılık nedeniyle– hiçbir felsefe, en azından özgün olan hiçbir felsefe, zaman içinde kendi bağlamından 'soyutlanamaz'. Felsefe yalnızca kendi zamanının dilini konuşmaz ve kendi zamanına ait kavramları kullanmaz, aynı zamanda –çağdaşları tarafından anlaşılması gerektiğinden– çağının özgül, hararetili sorunlarına dair derin düşüncelerden de beslenir. Bu yüzden, bir döneme aittir ve o dönemin havasını, geçmişini paylaşır ve filozofun mesajını eksiksiz bir şekilde anlamak için bunlar üzerinde çalışmak gerekir. O halde, ilk olarak dikkatimizi çevirmemiz gereken şey, on yedinci yüzyılın başlarında kendini gösteren tinsel iklimi ve zihinsel atmosferdir.

Rönesans, insan ve dünyanın tarihi, coğrafi ve bilimsel imgenin beklenmedik bir genişlemesini; yeni ve yenilenmiş eski fikirlerin kaotik ve bereketli bir coşkusunu; unutulmuş bir dünyanın yeniden dirilişini ve yeni bir dünyanın doğuşunu; insanın kendi gücünden, özgürlüğünden ve haysiyetinden emin oluşunu; şeylerin renkli çeşitliliğinden alınan sevinçli hayranlığı beraberinde getirmiştir. Fakat bunlar, insanoğlunun bilgide kesinlik, hareketlerde de güven bulmasını sağlayan geleneksel hakikatlerin, eski inançların, eski kavramların önce altını kazıyan, sonrasında nihayet onları tahrip eden onların muadili olarak bir eleştiri tinine sahip olmuşlardır. Doğrusu, bu süreçler kaçınılmaz olarak birbirine bağlıdır: Genel olarak, insan düşüncesi yadsıma ve polemikle işe koyulur ve yeni hakikat eskisinin mezarı üzerinde kendisini kurar.

Bu, özellikle 16. yüzyıl düşüncesine uygulanır. 16. yüzyıl düşüncesi her şeye saldırmıştır; Her şeyin altını oymuş ve neredeyse her şeyi un ufak etmiştir: Avrupa'nın siyasi, dini, manevi bütünlüğüne, bilimin kesinliğiyle birlikte inancın kesinli-

¹ Edmund Husserl'in Fenomenolojisi Kartezyen geleneğin bilinçli bir dirilişidir; Descartes'in *Cogito*'su onun farkında olduğundan daha fazla hazine içermektedir.

ğine; Aristoteles'in otoritesi kadar İncil'in otoritesine, Kilise'nin saygınlığı ve Devletin şaşasına.

Geleneksel örüntülerden, yargılama ve seçim yapma kural-larından yoksun olan insan, en sonunda, hiçbir şeyin kesin ol-madığı ve her şeyin mümkün olduğu yabancı ve belirsiz bir dünyada kendisini kaybolmuş hisseder. Azar azar şüphe hare-kete geçirir ve insanın gözünü açar. Her şey mümkünse, hiçbir şey doğru değildir. Hiçbir şey güvence altına alınamıyorsa, ke-sin olan tek şey hatadır.

Rönesans'ın büyüleyici gayretinin ardından gelen hayal kı-rıklığı günümüz tarihçilerinin uydurduğu bir şey değildir. Rö-nesans düşünürleri –Agrippa, Sanchez ve Montaigne– bu du-rumu kendi zamanlarında fazlasıyla doğrulamışlardır.

1527' kadar geri giderek, insan gelişiminin bütün alanlarını gözden geçiren Agrippa, *insan aklının belirsizliğini ve değersizli-ğini* ilan eder. 1562'de bilme yetimiz üzerine dikkatli bir ince-leme ve araştırma yaparak hakikate erişen Sanchez aynı sonucu bir kez daha tekrarlar ve pekiştirir: *Hiçbir şey bilinmez*. Hiçbir şey bilinemez. Ne dünya ne de *kendimiz*. Son olarak da, Monta-igne konuyu toparlar: İnsan kesin bilgiden yoksundur çünkü insan hakiki bir varoluştan yoksundur.

Montaigne'in durumu özellikle aydınlatıcıdır. Aslında, bu büyük kuşkucu kendisine rağmen yıkıcı eserini tamamlar. As-lında onun yıkmaya çalıştığı şey, batıl inanç, önyargı ve yanlış, hakikati kendisine sunan ve sebepsiz yere kendisi adına özel bir hak talep eden şahsi fikrin bağınaz fanatizmidir. Onun köklü eleştirisi pahalıya mal olan bir zafer kazanır ve kendisini eli boş bırakırsa bu onun kabahati değildir: Her şeyin mümkün olduğu belirsiz bir dünyada, hakikat ve saf kanaat arasında hiçbir ay-rım çizilemez. Bu denli ileriye gittiğinden Montaigne fikrinden dönmeye çalışır, Sokratesçi ters çevirmeyi, çıkmazdaki felsefe-nin klasik stratejisini gerçekleştirmeye çabalar.

Dış dünyadan –belirsiz fikrin belirsiz nesnesinden– vazgeçer ve *kendisinde* kesinliğin temelini, *yargı gücünün* katı ilkelerini, yani *doğru ve yanlış arasındaki ayırt edici bir muhakemenin ilkelerini* bulmak amacıyla bir çare olarak kendisine başvurmaya çalışır.

Bu nedenle, kendisini çözümlemeye, betimlemeye ve incelemeye girer: Kendi varlığının "inişli-çıkışlı ve değişken" dünyasında yargı gücü normlarını doğrulayacak sağlam temeli bulmaya çalışır. Heyhat! Ebedi bir değişimden, istikrarsızlıktan, boşluktan başka bir şey bulamaz.

Montaigne başarısızlığını kabul eder, zaten onun büyüklüğü de budur. Kendisini olduğu gibi ya da ne olursa olsun, cesur girişiminin kendisini gösterdiği gibi kabul eder. O sonuçları gizlemeye kalkışmaz; çok dürüst, çok açık ve çok korkusuzdur. Ona göre labirentten çıkış yolu yoktur. Şeyleri oldukları gibi kabul etmemiz gerekir. Geri adım atmak, parçalanmış yanıl-sama örtüsünü onarmaya çalışmak nafiledir: Başladığımız umudu bırakmamız gerekir. Şüphe etmeye boyun eğmek zorundayız. Bilgeliliğin en son sözü de budur. *Denemeler*, hiç kuşkusuz bir umutsuzluk eseridir. Montaigne'in denemeleri vazgeçişin bir eseridir.

Bunlara rağmen, kuşkuculuk şu hayatta kolaylıkla sürdürülebilecek bir tavır değildir. Uzun vadede kuşkuculuğa katlanılamaz. Kendimizi kandırmayalım: Montaigne'in bizlere sunduğu o 'şüphenin yumuşak yastığı' aslında çok serttir. İnsanoğlu etrafını çevreleyen kesinliğe ve "yargı gücü güvencesine" dair umudunu katiyen ve sonsuza dek asla terk edemez. Hakikat arayışını bırakamaz.

Bu yüzden, Montaigne'de doruğa çıkan kuşkucu eğilime karşı üçlü bir eylem baş gösterir: Pierre Charron, Francis Bacon, Descartes. Başka bir şekilde söyleyecek olursak bu üçlü eylem; iman, deneyim ve akıl.

Çağdaşı dindar düşünürlerden en dürüstü ve en açık sözlüsü olan Pierre Charron'un aslında Montaigne'e karşı gelmek adına pek fazla bir tutar yeri yoktur; belki de açık bir onaylamadan daha fazlası değildir bu. Öyle ki onun tarafından ortaya atılan durum kelimenin tam manasıyla insan için katlanılmaz bir durumdur ve insanı çaresizliğe götürür. İnsan akli mutlak hakikate erişemezse, onun için daha kötü olur. Yine de, belki de bizim için çok daha iyisi, Montaigne'in sarsamayacağı iman kayası üzerine yerleşmek olacaktır.

Kuşkucu eleştirinin, Skolastik felsefenin ve teolojinin temellerinin altını oyduğu, dini ve ahlaki hakikatlerin geleneksel ispatlarının dayanaklarını mahvettiği doğrudur. Gerçi bu pek de şaşırtıcı değildir. Doğal akıl, insan aklı, fani ve yanılabilir bir varlık olarak kesinlik için var edilmemiştir. Varlığı ya da Tanrıyı kavramak için değil, bu hayatın üstesinden gelebilmek için akla sahibiz. O halde, kuşkucu eleştiri kendi kendine zarar veren bir şeydir; teologun (Tanrının varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve benzer şeyler için) ortaya koyduğu ispatlar değersizdir; ancak bu ispatlara karşı sıralanan gerekçelerin pek az değeri vardır. Bu nedenle, *doğal aklın belirsizliğine*, Charron *imanın doğaüstü kesinliğiyle* karşı çıkar.

Charron'un kuşkucu inancılığı (fideizmi), onun zamanında, bizimkine nispetle çok daha az başarı elde etmiştir. İmanlarında sıkıntıya düşmeyen insanlar, Charron'a ihtiyaç duymamışlardır. Diğerlerine gelince, onlar otoriteye bir başvuruyu değil, *ispatlar* talep etmişlerdir. Descartes'ın, *Epistle to the Doctors of the Sorbonne*'da oldukça açık ve net bir şekilde dile getirdiği gibi "Kutsal Kitap'ta öyle öğretildiğinden insanın Tanrıya inanmak zorunda olması ve öte yandan Tanrıdan geldiği için insanın Kutsal Kitap'a inanmak zorunda olması kesinlikle doğru olsa da, insanın, bu şekilde inanarak, insanların mantıkçılar tarafından bir kısır döngü olarak nitelendirilen safsatalar sergilemesini akıl edebilecek kafirlere [Descartes burada kuşkucuları ve serbest düşünceli kimseleri kastetmektedir] bu inanç şeklini tebliğ etmesi mümkün değildir". İşte bu yüzden, Pierre Charron'un *Bilgeliği*, kuşkucu eğilime bir son getirememiştir. Tam aksine, kuşkucu eğilimin ders kitabı haline gelmiştir.

Pierre Charron bir papazdı. Francis Bacon ise bir devlet adamıydı. Onun esas ilgi alanı dini hakikat ve insanın öteki dünyadaki ebedi kaderi –insan aklının alanının dışında kalan iman ve doğaüstü vahyin meselesi– değil, bilginin ve faydalı icatların gelişimi ve insanın bu dünyadaki zamansal kaderiydi. Bacon, kutsallıkla değil refahla ilgileniyordu. Bu nedenle, Bacon'un kendi zamanı için bir rehber ve çare araması, aşkın bir otoriteye karşı yakarıшта ya da eskilerin bilgeliğine dönüşte de-

ğil, o anın başarıları ile geleceğe dair verilen sözlerde saklıydı.

Kuşkucu eleştiri, Bacon tarafından hem kabul gördü hem de mükemmelleştirildi: Hiç kimse zihninin idollerini ve safsatalarını, insan hatasının türlerini daha iyi sınıflandırmamıştır; hiç kimse, bunların doğal olduğu kadar toplumsal, genel olduğu kadar tikel bunların doğal, ortak kökenlerini daha başarılı bir şekilde açığa çıkarmamıştır; hiç kimse, aklımızın kendiliğinden doğal ve kısıtlanmamış kullanımına daha az itimat etmemiştir.

İnsan akıllı, gidimli, teorik akıl yalnızca çarpık ve hastalıklı değildir; aynı zamanda kendinde aldatıcı, zayıf ve istikrarsızdır. Ancak, çare el altındadır: Çare, olmayacak yerlerde ve uygun olmayan amaçlar için akıllı kullanmaya çalışmamaktır. Akıl, erişimimiz dışında kalan şeyler hakkında kuramlar ortaya atmak ya da spekülasyonlarda bulunmak hatırına bize bahşedilmedi, akıl bize eylemde bulunmak için verildi; çünkü insanın özü, sırf düşünce değil, eylemdir. Bu yüzden, insan, bilginin, mevcut ve kendisi için önemli olan tek bilginin temellerini eylemde, uygulamada ve deneyimde bulur. Teorik akıl hayali ve gerçek dışıdır. Teorik akıl, deneyimin o sağlam temelinden uzaklaştığında kötü yola sapar. Bu nedenle, teorik aklın kafasına göre ortada dolanmasına izin vermemeliyiz; onu kesin ve bir sürü usul kuralıyla kelepçelemeli veya zincirlemeliyiz; onu sadece tek meşru kullanımı olan deneysel kullanımla sınırlamalıyız. O halde, deneyim, Bacon'un insanlığa sunduğu çaredir. *Yeni Organon*'un düzenli deneyimin verimli kesinliğine dayanarak aklın verimsiz *belirsizliğine* karşı koymaktan başka bir amacı yoktur. Bacon'ın meydan okuyucu eseri *Bilimin İlerlemesi*, gerek başlığı gerekse de içeriğiyle Agrippa'nın hayal kırıklığı yaratan eserine karşı bir cevap niteliğindedir.

Bacon'un çözümü görkemli bir başarıydı. Ne yazık ki bu başarı sadece yazınsal ve toplumsal bir başarıydı; çünkü, işin doğrusu, bu yeni, faal, etkin ve dünyaya duyurulan yeni öğrenme şeklinin müjdecisi olan deneysel bilim, Bacon tarafından ortaya atılan bir şey değildi. Ayrıca, hiç kimse, hatta Bayle ve Hook da dahil verilen sözleri yerine getirmeleri mümkün değildi. Saf deneycilik bizleri bir yere götürmez, deneyimlere bile; hatta

deneye daha az götürür. Aslında deney, doğaya sorduğumuz sorudur. O halde, sorularımızı oluşturduğumuz bir dili gerektirir; diğer bir deyişle, deney kuramın temeli değil sadece onu sınamanın bir yoludur. Bilim, olguların üst üste yığılması sonucu ortaya çıkmaz; kavramları içermeyen hiçbir olgu yoktur. Bacon bunu anlamadığından "fikirlerin değil şeylerin düzeninin" peşinden gitmek istemiş ve bu yüzden, anlığın yeniden biçimlendirilmesi konusunda başarısızlığa uğramıştır. Bacon'ın aksine Descartes, bu durumun tamamen farkındadır. (Bacon'un tıpkı Aristoteles gibi bilerek amaçladığı) sağduyunun ve sınıflandırmanın ötesine geçen Descartes, "şeylerin değil, fikirlerin düzeninin" peşinden gitmiştir. İşte bu nedenle, Kartezyen devrim başarıyla sonuçlanmıştır.

II

Descartes'ın bakış açısına göre, on altıncı yüzyıl manzarasına kuşkucu öge bütünüyle hakimdir ve Descartes'ın ilk aşamada mücadele etmesi gereken etkili kişiler arasında Montaigne en önemlisidir. Elbette Aristoteles ve Skolastikler de vardı; gelgelelim Descartes için onlar, tarihçilerin (kendim de dahil olmak üzere) genellikle onlara yükledikleri ezici öneme sahip değillerdir; onlarla mücadele etmeye gerek olmadığından onların yerini artık başkaları almalıdır. Öte yandan, Montaigne bir kenara konacak bir ad değildir, kullanılmalı ve özümsemelidir. Bu yüzden, Descartes Montaigne'e karşı çıkmakla kalmaz aynı zamanda ondan bir şeyler de öğrenir; Descartes onun en iyi öğrencisidir.²

Zihni karıştıran ve onun doğal ışığını belirsiz kılan sahte skolastik rasyonalizm ile onun bütün "hurafeler", "peşin hükümler" ve "ön yargılar" hakkındaki yıkıcı eleştirisinde, Descartes'ın Montaigne'i kusursuz bir şekilde haklı gördüğü açıktır. Descartes'a göre Montaigne'in hatası, çok radikal olması değil tam aksine yeterince radikal olmamasıdır. Montaigne ile baş

² Bkz. LeonBrunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, 1944.

etmenin tek yolu onun ötesine geçmektir. Montaigne, çok ürkek olduğundan labirentin çıkış yolunu bulamamıştır. Descartes durmamak, teslim olmamak ve çıkışa kadar yolunu izlemek konusundaki korkusuzca kararı sayesinde Montaigne'in erişemediği saf zihnın egemenliğinden çıkmayı başarabilmiştir. Bu nedenle, Montaigne insan ruhunun sonlu sınırlarında kalırken, Descartes tinsel özgürlüğün tamlığını, anlıksal hakikatin kesinliğini ve sonsuz Tanrının gerçekliğini keşfetmiştir.

Kartezyen *İtiraf*lar ya da Descartes'ın *Aklın Hakikate Yolculuğu* olarak adlandırılabilir. *Yöntem Üzerine Konuşması*, bu başarılı çıkışın sade öyküsüdür. *Denemeler*'e karşı bir yanıtıdır. Montaigne tarafından anlatılan hüznü öyküye, bir mağlubiye öyküsüne karşı Descartes kendi kararlı zafer öyküsünü çıkarır.

Bu seyyahın ilerleyişini adım adım takip edip aktarmaya çalışmayacağım. Buna karşın, yine de bu maceralı, bazen sakın geçen seyahatin bazı anlarına işaret etmek isterim. İlk, başlangıç noktası olarak, dünyaca ünlü Cizvit okulu La Fleche mezunu bir gencin şaşkınlığını, şevkinin kırılmasını ve aldatılmasını anlatacağım.

Descartes iyi bir öğrenci olmuştu; "edebiyat ve sanat" çalışması için öğütlenmişti; çünkü "edebiyat ve sanat sayesinde hayat için faydalı olan açık ve sağlam bilgiler edinecekti". Buna inandı ve elinden geldiğince çok çalıştı. Oysa şimdi "âlimler mertebesine kabul edilmiş" olsa da kendisini "hatalar ve şüphelerle mahcup" olmuş olarak buluyordu ve "ümit etmeye yönlendirilmek türünden dünyada bir öğrenme yolunun olmadığını" kabul etmeye zorlandı.

Bu öğretinin büyük bir kısmı aslında tamamen değersiz değildi. "Diller" –Yunanca ve Latince– "...eski zamanlara ait edebiyatın anlaşılması için gereklidir. . .aklı harekete geçiren fablların inceliği... tarihsel eserlerle ilgisi kurulan anılmaya değer eylemler akli geliştirirler ve ihtiyatla okunduklarında bir kimsenin yargılarını oluşturmaya yardımcı olurlar. . . Belagat eşsiz güç ve güzelliğe sahiptir. . . şiir yumuşaklığa ve inceliğe kapı açan geçitleri içinde barındırır; matematik çok zekice ya-

pılmış icatları beraberinde taşır. . . teoloji cennete nasıl varılacağını öğretir... felsefe insanın tüm konular hakkında mantıklı bir şekilde konuşabilmesini ve kendisinden daha az bilgili olanların takdirini kazanmasını sağlar. . . hukuk ve tıp . . . onları geliştirenlere şeref ve zenginlik katar". Şüphesiz bunların tümü menfaatten yoksun değildir. Yine de, ona söz verilmiş olan şey biraz farklı bir şeydi: Ona *açık ve kesin* bilgiye ulaşma ümidi verilmmişti; onun *hayatta kendisini yargılayabilmesi ve yönlendirebilmesi* için zorunlu bir bilgiydi. Kısacası, ona hem bilim hem de bilgelik vaat edildi. Gel gör ki, aldatılmıştı; bunların ikisi de kendisine öğretilmedi.

İşin aslı, kendisine öğretilen şeylerden hiçbirisi zorunlu değildi. Ayrıca, matematik dışında hiçbir şey kesin değildi; hatta açıkçası faydalı da değildi. Bu yüzden, eski zamanlara ait edebiyatı okumak, fabllar öğrenmek, tarih çalışmak gibi faaliyetlerin tümü hiç şüphe yok ki aklı zenginleştirir fakat onu baştan da çıkarabilir. Bu mümkün çünkü "fabllar, mümkün olmayan çeşitli olayların mümkün şeyler olarak imgelenmesini sağlar"; tarihe gelince, gerçeğe en çok uygun olan tarih bile hiçbir zaman olanları gerçekten olduğu gibi bize sunmaz. Bu nedenle, tarih hiçbir zaman "yargı gücümüz şekillendiremez", yani *doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi* bize öğretmez. Tam tersine, tarih bu ayrımı unutmamıza neden olur.

Hiç şüphesiz belagat ve şiir sanatı güzeldir. Ancak, bunların ikisi de öğretilemez. Onlar, çalışmanın meyveleri değil, aklın doğal bir şekilde bize bahsettiği şeylerdir. İnsanları ikna etmek için, onların kolaylıkla anlayabilmesini sağlamak maksadıyla bir kimse onlarla apaçık konuşmalı; devasa bir retorik yığını onlar üzerine yığmamalıdır. Sade konuşmak en etkili konuşma sanatıdır.

Felsefe, çok ince uslamlamaları kullanır ama yine de "filozofların bazıları tarafından dile getirilmemiş olması kadar tuhaf ve inanılmaz hiçbir şeyin olmaması" doğru değil midir?

"Bizlere cennete kavuşma yollarını öğreten" teolojiye gelirse, "çok bilgili bir kimse için aralık olan cennetin kapısı çok cahil biri için daha az aralık olmadığından" teoloji tamamen lü-

zumsuz bir bilim değil midir? Ayrıca, teoloji çok şüpheli bir "bilim" değil midir? "Vahiy edilen hakikatler aklımızın ötesinde" olduğundan "bunları incelemeye koyulmak adına insan başarı elde etmek için açık bir şekilde dışarıdan gelecek yardıma muhtaç olur ve insanın insanüstü bir varlık olması gerekir".

"Akıl yürütmelerinin kesinlik ve açıklığı" nedeniyle matematik tek başına kabul görür; doğrusu, bu çok sınırlı bir kabuldür. Matematiğin özünü ve doğru kullanımını (ruhu hakikatle besleme ve akli evrenin bilgisine açmak için kullanma) yanlış anlamak ve matematiğin yalnızca mekanik sanatların faydalı bir aracı olduğunu düşünmek yüzünden Kartezyen öncesi dünya, matematiğin sağlam ve sıkı temellerinde³ zahmete değercek bir şey inşa etme konusunda başarılı olamadı.

Böylece skolastik bilimde hiçbir şey ya da neredeyse hiçbir şey herhangi bir değere layık görülmedi. Tevekkeli değil! Bütün bilimlerin ilkelerini felsefeden aldığı doğru değil mi? Aynı zamanda, felsefenin kendisi bir bulanıklık, belirsizlik ve şüpheler alanı değil midir? O halde, Descartes'ı içine çeken ve onun zamanından miras kalmış kesinlikleri silip süpüren ilk kuşkuculuk dalgasından yalnızca iki şeyin çıkmış ve felaketten kurtulmuş olmasına hiç şaşmamalı: Tanrıya olan inanç ve matematiğe olan inanç.

Bunu bir kenara not edelim. Bu çok önemli bir şeydir. Aslında, Descartes metafiziğini, onları birbirleriyle destekleyecek şekilde bu iki kesinliği birbirine bağlamaya çalışacaktır.

Şimdiyse hümanizm bilgeliğinden geriye kalan hiçbir şey yoktur: Descartes için bilime dayanmayan bilgelik, bilgelige dayanmayan bilimden daha kabul edilebilir bir şey değildir; çünkü onun da kendisine söylediği gibi "*eylemlerini iyiden iyiye anlamak ve şu hayatta dik adımlarla yürümek için doğru ile yanlış arasında ayırım yapmayı öğrenmeye karşı her zaman için aşırı bir arzu duymuştur*".

³ Böylece, Descartes matematik reformunun matematiği *faydalı* hale getirme amacına sahip *olmadığını* ancak tam aksine matematiğe teorik bir değer verme amacına sahip olduğunu düşünmektedir.

III

Önceki sayfalar, 1618’de Hollanda’ya gitmek üzere yola koyulan genç Descartes’ın haletiruhiyesini anlatır. Her ne kadar Descartes’ın adına Franeker Üniversitesi kayıtlarında rastlasak da Hollanda’ya eğitim için gitmemiştir; Descartes, on yedinci yüzyılın pek çok cesur genci gibi askeri bir kariyer, macera, savaşlar, fetihler düşleyerek zamanın en meşhur komutanı olan Mauritsvan Nassau’nun ordusunda görev almak için Hollanda’ya gitmiştir.

Descartes’ın askeri kariyeri bir başarısızlık gibi görünür.⁴ Her halükarda, askeri kariyeri pek de uzun sürmedi. İyi askerler yetiştiren kısımda değildi. Büyük olasılıkla eyleme yönelik oluşturduğu kendi talimatlarını –doğruymuşçasına (doğru olmadığını bilse de) bir karara bağlı kalmak için– takip edemedi. Ancak, başka yerlerde belirttiği gibi iyi eylemek için iyi düşünmek gerektiğine inanarak doğru olan şeye dair endişesini, yani *doğru* düşünceyi terk etmedi. Bu yüzden Descartes’ın verdiği yegane savaş, bulanıklığa ve yanlışla karşı verdiği savaştı; onun maceraları tinin maceraları, fetihleriyse hakikatin fetihle-riydi.

Descartes derin düşüncelere dalmak için eylemden vazgeçtiğinden hiç pişman oldu mu? Pişman olmuş görünmüyor. “Genel olarak insanların farklı etkinliklerini ve uğraşlarını” düşündüğünde “neredeyse birisi hariç diğerlerinin kendisine boş ve faydasız görüldüğünü” ve “saf insan uğraşları arasında güvenilir bir değer ve öneme sahip bir tane uğraş varsa tercih ettiği şey olduğuna inanmaya cüret ettiğini” bizlere söylüyor. 1619’da tercih ettiği yolda kendisine şunu soruyor: *Quod vitae sectabor iter* (Hayatta hangi yolu izlemeliyim)? –işte bu soru onu ferahlatıyor. Fakat Descartes bu yolu nasıl buldu? Herkes, Descartes’ın *poêle* sobalı odası hakkındaki öyküye aşinadır: sobayla

⁴ Bu memnun edici başarısızlık için Descartes Tanrıya şükreder; yine de Descartes’ın eski meclis üyesi olan babası Pierre Descartes, en küçük oğlunun dana eti tatmak dışında başka bir şeyde iyi olmadığını söylediğinde farklı bir fikirdeydi (*n’est bon qu’aêtrerele é en veau*).

ısıtılan bu odada, tek başına 1619 yılının kışında “kendi düşünceleri hakkında kendisiyle konuşur”. İlk düşüncesi, bilimlerde hüküm süren karışıklığın, uzun bir süre boyunca pek çok insan tarafından kurulma olgusundan kaynaklanır. Genellikle, bir kişinin eseri olanlara karşıt olarak, birbirini takip eden nesillerce inşa edilen evlerde ya da şehirlerde bir plan, bir düzen yoktur. Bu yüzden, bilimlere bir açıklık ve sistem kazandırmak için yapılacak en iyi şey, iyi bir temizliğe girişip her şeye sil baştan başlamaktır.

Hiç de mütevazı bir girişim değildir. Gelgelelim, mütevazılık her şeye şüpheyle yaklaşan, ama kendi yetenekleri hakkında hiç şüpheye düşmemiş biri için hiçbir zaman esas erdemlerden biri olmamıştır.

Yine de, Descartes şöyle devam eder; böylesi bir açıklığı elde etmek, “adam olmadan önce hepimiz çocuk olduğumuzdan” ve eğitim süresince aklımız birçok karmaşık fikirle zayıfladığından ve ağırlaştığından kolay olmayacaktır ve “dünyaya geldiğimiz andan itibaren aklımızdan tam olarak istifade etseydik ve sadece aklımız bize yön verseydi, yargılarımızın o durumdaki kadar açık ve net olması imkansızdır”.

Aslında, şimdi sahip olduğumuz gibi değil, doğumumuzdan itibaren sahip olduğumuz aklımızın tüm güçlerine eksiksiz bir şekilde *sahip olsaydık* bu muhteşem olurdu. Tıpkı Adem'in Tanrı tarafından yaratıldığı gün sahip olduğunu düşündüğümüz akıllı gibi *saf* ve *özel* akıl; yoksa her türden peşin hüküm ve hatalarla dolu gelenekle edindiğimiz hatta yoldan çıkmış şimdiki aklımız değil.

Bu fikir yeni değildir. Bu fikrin kaynağı, muhtemelen onu başka birinden alan Cicero'ya dek uzanır. Ancak, daha önceden bu fikri dillendirenler arasında hiç kimse, (bu fikirden söz etse bile) hatta Bacon bile bu fikri ciddi bir şekilde ele almamıştır ve hiç kimse bu fikri eylem planının temeli haline getirmemiştir. Descartes'tan başka hiç kimse, oldukça ciddi bir şekilde kendi aklımıza “doğal” saflığını geri kazandırmaya çabalamamıştır; dolayısıyla, o insan doğasını mükemmellik derecesinin en üst mertebesine taşımış ve bunu gerçekleştirmek maksadıyla “şim-

diye dek inandığı kanaatleri reddetmesi gerektiğinde, diğer daha iyi kanaatleri ya da *aklın normlarıyla açık hale getirdiği aynı kanaatleri* aklına yerleştirmekte karar kılmıştır”.

Yöntem Üzerine Konuşma’nın ilk kuralının bizlere buyurduğu gibi, Descartes “bir şey hakkında açık bilgimiz yoksa bu şeyi hiçbir zaman doğru olarak kabul etmemeye” karar veriyor. Diğer bir deyişle “kendileri hakkında aklımızda hiçbir şüphe bırakmayacak şekilde kendilerini aklımıza açık ve seçik bir şekilde sunan fikirleri kabul etmeliyiz”.

IV

Burada biraz duralım, keza bizleri kesin bir sonuca götüren önemli bir noktaya erişmiş bulunuyoruz. Bu nokta, en azından Descartes için tüm felsefi düşünce içinde çok önemli bir karar noktası, bir başlangıç noktasıdır. *Yöntem Üzerine Konuşma*’nın bu ihtiyatlı⁵ ve ketum cümleleri yeni bir bilim ve yeni bir metafiziği karşımıza çıkarmak suretiyle derin bir anlığı, hatta bunun da ötesinde ruhsal bir devrimi bizlere tanıtır.

Her insan en azından hayatı boyunca bir kere –elbette bir kez olmasa da insanlık da buna gereksinim duyar– alıştığı, kanıksadığı *tüm* fikirlerinden kurtulmak, *tüm* inançlarını ve *tüm* fikirlerini yok etmek ihtiyacı duyar. Bunda maksat *tüm* bunları aklın muhakemesine ve hakikatin denetimine sunmaktır.

O halde, Descartes’ın bize sunduğu yöntem ve aynı zamanda çare budur. Diğer bir deyişle, bizi hakikate erdirecek olan yöntem, yol ve hatta tek yol budur; kararsızlık ve şüpheyi de tedavi edecek olan çare, tedavi ve hatta tek çare budur.

Tüm fikirlerimizden kurtulmak, *tüm* görüşlerimizden vazgeçmek, körü körüne kabul edilmiş *tüm* gelenek-göreneklerden

⁵ Descartes, ihtiyatlı olmanın erdemini pekala farkındadır ve Galileo ile daha birçoklarının kaderini paylaşmak istemez. Bu nedenle, bazen bir maske takınır; *larvatus prode*o (*maske takıyorum, ç.n.*) onun kendisi hakkındaki sözleridir ve ne düşündüğünü söylüyorsa her zaman düşündüklerinin hepsini dile getirmez; sadece neyi söylemek uygun düşecekse onu söyler.

kendimizi kurtarmak ve mevcut *tüm* otoriteleri reddetmek zorundayız; ancak bu şekilde aklımızın doğal saflığını tekrar kazanmayı ve hakikatin kesinliğine erişmeyi ümit edebiliriz. Ne zorlu bir iş! Heyhat! Hakikate giden kolay bir yol yok.⁶

Bir labirent içinde olduğumuzu unutmayalım. Kuşkucu Montaigne yalnızca durumun ne olduğunu belirtir. Montaigne, her şeyden şüphe eder ve mükemmel bir şekilde haklıdır da. Arasında tercih yapamadığı çekişen fikirler yığınıyla hiç karşılaşmamış mıdır? Üzerine dayanacak sağlam bir zemin bulmaksızın bir o yana bir bu yana gidip gelmemiş midir? Doğrusu, şüphe ettikleri arasında doğru olanların olması mümkün değil midir? Ama bunları o bilemez, hiç kimse de bilemez; çünkü bunları bilebilmek için bir kimsenin bunları muhakeme etmesi gerekir; muhakeme etmek de zaten diğer bir deyişle *doğru ile yanlış birbiriinden ayırt etmektir*. Ayrıca, aynı ölçüde yanlış olabilecek bir fikir ya da görüş, sınanmadan ve doğru olduğu ispatlanmadan, akılda kaldığı ve böylece kararımızı bozduğu müddetçe bir kimse bir kez daha hata yapma korkusu olmaksızın doğru ile yanlış nasıl ayırt edebilir?

Hayır, sonu başarıya çıkan yalnızca tek bir yol vardır, o da bir fikir, izlenim, inançla ya da başka bir şeyle itilip kakılmayı reddetmek, aynı zamanda aklımızı tamamen boş bir hale getirmek, kusursuz bir *tabula rasaya* dönüştürmek ve üzerinde yazılıp çizilmiş her şeyi silip yok etmektir.

Daha sonra (Peder Bourdin'e yazdığı mektubunda) Descartes'ın dediği gibi bir sepet elmanız varsa ve bunlardan bazıları (sizin de bildiğiniz gibi) çürükse ve bozulup diğerlerini de çürütecekse sepetinizi tamamen boşaltmaktan sonra da elmalar-dan güzel olanları tekrar sepete koymak ve çürüklerini atmak için elmaları birer birer alıp elemekten başka çareniz yoktur. Sıralamaya dikkat edelim: Sepetimizi boşaltmakla işe koyulur; ama sepetimizi bomboş tutmayız (böyle yapmayı da düşünmeyiz): Diğerlerinden ayırdıktan sonra elmalardan güzel olanları

⁶ *Meditasyonlar* kendimizi uzunca bir süre eğitmemiz gereken tinsel bir egzersiz çeşidi olarak hakikate erişme yolunu gösterir.

tekrar sepete koyarız.

Ne ki bir sorunumuz daha var. Elmaların hangilerinin iyi, hangilerinin çürük olduğuna nasıl karar vereceğiz? Yani, incelemeyen ve “akıl normlarıyla eşlemeden” kurtulduğumuz, kabul etmekten kaçındığımız, tasvip etmediğimiz bu fikirler, düşünceler ve inançları ne şekilde sınayacağız? Elbette akıl yoluyla. Akıl, “doğal mükemmelliğini” yeniden kazanan doğal canlılığı “gözlerden saklayan” tüm yanlış fikirlerin kökünü kazıdığına göre doğru ile yanlış ayırt etmek konusunda yeterli gelecektir. Belirsizlik sisi ortadan kalktı ve artık doğal ışık berak bir şekilde ışıdayabilir.

Peki nasıl ilerleyeceğiz? Kuşkucular bize en az müphem ve karmaşık olanın belirsiz ve şüpheli olduğunu öğretmiştir. Bizler de bu faydalı öğretiyi, her ne şüpheliyse bulanık ve karanlık öğeleri içerdiğinden şüpheli olduğunu ilke haline getirerek, bu öğretiyi ters çevireceğiz. Bu yüzden fikirlerimizi *şüpheyle* çözümlmeli ve sınamalıyız. Şüphenin kendisi bizim mihenk taşımız olacak ve şüphenin etkileri altında kalan herhangi bir fikir bu nedenle sahte bir maden ya da en azından düşük kalitede bir alaşım olarak kabul edilecektir. Gerçekte bu reddedilmedir ve şüphenin erişemeyeceği bu fikirleri muhafaza etmeliyiz. Demek ki bu fikirler “kendilerini bizlere öyle açık ve seçik bir şekilde gösteriyorlar ki onlardan şüphe edecek durumumuz olmuyor”.

Mademki şüphe hakikatin mihenk taşıysa; şüphe hatayı eriten ve mahveden bir asit ise, onu mümkün olduğunca güçlü hale getirmemiz gerekecektir; ancak bu şekilde güvenceye erişebiliriz. Bu güvencenin *aqua fortisi* eninde sonunda hakikatin o saf altınını bize sunacaktır.

Kuşkucu kendi silahlarıyla mağlup edilecektir. Kuşkucu şüphe eder; o vakit haydi biz de ona şüphe etmeyi öğretilim. Bizim şüphemiz, onunki gibi kararsızlığın ve tereddüdün mutsuz ve yalnızca pasif bir hali olmayacaktır. Tam tersine sınırlarını zorlayacak olan özgür ve istekli bir eylem olacaktır. Az önce ifade ettiğim üzere, pasif durumdaki şüphe ile arzu edilen eylem olarak şüphe –bu iki “şüphe” aralarındaki fark derin ve geniş kap-

samlıdır– konusunda kuşkucu Montaigne şüpheyi zayıflık nedeniyle kölesi olarak *sunarken*, Descartes şüpheyi bir araç, hatta istenirse, bir silah olarak kullanır. Şüpheden özgür bir şekilde istifade ederek, Descartes kendisini şüpheden azat etmiş hatta şüphenin efendisi olmuştur.

Özgürlük ve üstünlük –bu iki kavramın Descartes felsefesindeki önemini vurgulamak isterim. Özgürlük eylemi, Kartezyen düşüncenin temelini oluşturur. Aslında felsefe özgürlük içerisinde gerçekleştirilen bir eylemdir ve sadece özgürlük felsefeyi mümkün kılar. Aklımızın özgür eylemleri sayesinde şüphe etmeye, “kararı durdurmaya” ve alışıldığı gibi kendisini bizlere sunan tüm fikirler için verdiğimiz “onayı geri çekmeye” karar verebiliriz. Eleştiri arayışında tüm fikirlerimizi gözden geçirme kararı aslında özgür bir karardır; bu nedenle kendimize ve kendi doğamıza *hayır* deme kararımız da tüm akli eylemlerimizi yeni bir plan üzerinde yeniden düzenleme görevini kendimize vermemiz gibi benzer bir şekilde özgür bir karardır. Böylece, özgür bir şekilde hatta özgürlük *içinde* işe koyulduk ve yine özgürlük sayesinde hakikate, aklımızın şüphe edemediği açık ve seçik fikirlere erişeceğiz. Peki “aklın müphem ve karmaşık bulmadığı bu fikirler” de nelerdir? Başından itibaren “aklın normlarıyla eşleşen”, muhakeme etmemizi sağlayan kuralları, şablonu, aklın bütün diğer şeylerle eşleşeceği normları meydana getiren fikirler nelerdir? Akıl *nedir* ve normları uygulayacak olan hangisidir?

Şüpheyi neden olan ve şüphenin ortadan kaldırdığı anlaşılmaz ve karmaşık fikirler duyular aracılığıyla bizlere sunulan ya da geleneklerle bizlere aktarılan fikirlerdir. Oysa en açık ve doğru fikirler en başta matematiksel fikirlerdir. Aynı şekilde akıl –hakiki akıl– matematiksek akıl olacaktır; çünkü daha önce de gördüğümüz üzere Descartes, tek başına matematikle insan aklının açıklığa ve kesinliğe eriştiğine ve insan aklının en basit şeylerden en karmaşık yapılara kadar anlaşılır ve düzenli bir şekilde ilerlediği bir bilim ve bilgi ortamı oluşturduğuna inanmaktadır. Böylece, Kartezyen yöntem, Descartes'ın “gençken biraz incelediği üç sanat alanı ya da bilim dalında” (mantık, Es-

ki Çağ'ın analizi ve çağdaş cebir) bulduğu en iyi yanları bir araya koymakla oluşturduğunu ifade ettiği yöntem matematik şablonu üzerinde şekillendirilecektir.

Elbette matematikçilerden düşünme tarzlarını ödünç alıp oldukları gibi başka bilgi alanlarına ve nesnelere uygulamayacağız. "Bilimlerde şimdiye dek hakikati arayanlar arasında tek başına matematikçiler bazı kanıtlar, yani bazı kesin ve apaçık usamlamalar bulsalar da" onların yöntemlerinin ya da daha da net konuşmak gerekirse onların tekniklerinin –"son derece soyut ve bariz bir şekilde faydasız olan ana konularına– tamamen bağlı kalmasını kabul etmek zorundayız. Eski Çağ'ın analizi ve çağdaş cebire gelecek olursak "ilki her zaman şahısların düşünceleriyle o kadar sınırlıdır ki hayal gücünü büyük ölçüde usandırmadan uzlaşmayı gerçekleştiremez. Öbüründe ise bazı kurallara ve sembollere karşı öyle bir kölelik sergilenir ki sanatı ortaya çıkaran bilimin yerine aklı güç duruma sokan anlaşılmaz ve karmaşık bir sanat baş gösterir". O halde yapılacak ilk şey matematiğin kendisinde bir reforma girişmek olacaktır. Matematiğin yöntemlerini genelleştirmeli yahut da daha da net bir şekilde "geometricilerin en zor ispatları uygulamada alışık oldukları yollarla basit ve kolay usamlamalardan" oluşan uzun zincirlerin çözülmesini sağlayan özü ve matematiksel düşüncenin ruhunu serbest bırakmalı ve sınıksız kavramalıyız.

Salt tasımsal ya da mantıksal düşünceden oldukça farklı bir usamlama olan matematiksel usamlamanın bu gerçek özü, ister geometrik bir yapı isterse sayısal bir denklem olsun, araştırma nesnelerin kendilerine has doğasına bağlı kalmayan bir matematikçinin bu nesneler arasında sağlam ve kesin orantılar kurmaya ve bunları iyi düzenlenmiş ilişkiler dizisiyle birbirlerine bağlamaya çalışmasında kendisini gösterir.

İlişkilerin ve ilişkiler arasında bir düzenin keşfedilmesi ya da kurulması Descartes'a göre matematiksel düşünmenin özü, aklın oran ya da orantıyı gösterdiği hatta belki de dillendirdiği, bir düşünme türüdür; oran ve orantı *düzeni* belirler ve bir *diziye* dönüşür. Bize aklın gerçek normunu ve düşünülebilirlik şablonunu sunan aynı zamanda da yeni bir mantık olan yeni bilim

ilişkilerin ve düzenin *mirabilis scientiasıdır* (güzel bilimidir).

İlişki ve düzen kavramları (geometri ve aritmetiğin cebirleştirilmesi yanında) Kartezyen cebir reformunun temelini meydana getirir. *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın zararsız ve bayağı kurallarının temeli bu ilişkisel cebirsel düşünmenin kurallarıdır. Bu kurallardan en azından en son üçü⁷ şöyledir: “daha iyi bir çözüm için her güçlüğü olabildiğince elverişli ve gerekli birçok parçaya ayırmak” (demek ki çetrefil her ilişki ya da orantıyı olabildiğince çok basit ilişki veya orantılara bölmemiz gerekir); “düşüncelerimizi en çok bilinen en basit nesnelerle başlamak suretiyle en çetrefil olanı da hesaba katarak ufak adımlarla düzgün bir şekilde yönetmek” (demek ki birinci dereceden olan en basit ilişkiler ya da denklemlerle işe koyulmalı ve adım adım bir düzen içinde üst seviyelerde ilişki veya denklemler kurulmalı); “nesnelerin birbirlerine göre doğal bir önceliği olmasa da düşünce sisteminde bir düzen oturtmak” (demek ki tüm nesnelerin bir dizi içerisinde birbirine bağlı olabileceği varsayımını aklımıza getirerek en uçta olanlar arasındaki orta terimlerin ara değerlerini hesaplamalı). Son olarak da “geride bir şey bırakmadığımızdan emin olmak için kapsamlı bir şekilde sayım ve gözlemler yapmak”, (demek ki problemimizdeki bilinmeyen elemanlardan ya da terimlerden birini diğerleriyle kurulacak bir ilişkiden yoksun bırakmamaya dikkat etmeli ve en az bilinmeyen elemanlar kadar denkleme sahip olmalıyız.

Bu *Yöntem* (Descartes'ın bize 1619 yılının bir kış günü tasarladığını söylediği bu kurallar) çok daha sonra düzenlenmiştir; çünkü *Geometri*'de geliştirilen akıl yürütme tarzlarını (şifreli bir şekilde) formüle etmekten başka yapılacak bir iş yoktur. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Descartes'ın (tam aksi iddiasına karşın) bizzat arşınladığı o dolambaçlı ve çetin patikayı değil de izlememiz gereken yolu bizlere gösterdiği açıktır. Gelgelelim, ne

⁷ Doğru olduğunu kesin bir şekilde anlamadan hiçbir şeyi doğru olarak algılamamamızı bize salık veren ilk kural aklın şüpheyile *arınması*-na dair genel gerekliliği ifade eder.

muhteşem keşiflerin⁸ ne de bu keşiflerin kaleme alınması gerçekten önemlidir. Descartes'ın bunlarla ilgili ilk sezgisinin, gerçek bilgelik yerini alacak olan bilime dair düşünün çok eskiye, 1619 yılına, sobayla ısıtılan odasında tek başına "kendi düşünceleri hakkında kendisiyle konuştuğu" zamana dayanması kesinlikle doğrudur.

V

Burada Descartes'ın düşünce gelişiminin tarihini adım adım takip etmeyeceğim. Onun örneğini taklit ederek olgun halindeki gibi sunacağım. İnsan bilgisinin bütünlüğü ve aynı zamanda insan bilgisinin sınırları fikri bu durumda oldukça baskındır. Matematiğin bütünlüğü, aynı yöntemlerin, yeni cebir yöntemlerinin aritmetikte olduğu gibi geometride de uygulanabilir olmasından geleneksel olarak birbirinin zıddı olan alanlara, yani *farklı ve sürekli niceliklerin sayısına* hatta *uzamına* kadar her yerde kendisini gösterir.

Aynı yöntemlerin uygulanması; önemli olan şeyin nesneler –sayılar, çizgiler– değil de nesneleri birbirine bağlayan, onları birbiriyle mukayese eden, birbiriyle *ölçen*, böylelikle varlıklar arasında sıralı bir düzen (böylesi bir düzende ardıl her terim önceline bağlıdır ve bir sonrakini belirler) –skolastik mantıkta olduğu gibi türlerin ve cinslerin statik düzeni gibi bir sınıflandırma değil de dinamik üretime bağlı bir düzen– kuran aklımızın edimleri hatta *işlemleri* olduğunu gözler önüne seren aklın özdeş edimlerini akla getirir. İmdi bu doğruysa, önemli olan şey cebirsel formülün açıklandığı ve bize zihinsel bütünlüğü içinde gösterildiği düzen olan işlemsel düzense ve işlemsel düzeni temsil eden, somutlaştıran nesneler değilse o halde bu formüller aracılığıyla uzamsal her ilişkinin sayısal bir ilişkiye aktarılabilmesi ve *bunun tam tersi* yahut da daha derin bir zeminde bu düzenin böylesi bir durumun ortaya çıkmasını ve

⁸ Descartes'ın bizlere hatırlattığı gibi en gerçekçi tarih bile hiçbir zaman bir şeyi gerçekte olduğu gibi göstermez.

rasyonel bilginin oturtulmasını sağlayan bir bilim düzeni olması apaçık ortadadır; çünkü varlığı itibariyle kendisi bir sebeptir ve bu düzen içerisinde aklımız ancak onun edimlerini, faaliyetlerini ve kendisiyle olan yarı saydam ilişkilerini inceler.

İşte bilim “nesnelere farklı bir şekilde uygulanan akıldan” başka bir şey değildir. Hakikat ya da bilgi evrenini yaratmak için bu nesneler hakkında en basit ve en açık fikirleri bulmamız ve adım adım düzenli bir şekilde bunlardan çok daha karmaşık olanlara geçmemiz gerektiği anlaşılır bir şekilde ortada durmaktadır. Hakikat ya da bilgi evrenini yaratmak böyledir; “çünkü insan bilgisinin sınırları dahiline düşebilecek her şey bir düzen oluşturur ve doğru olmayan bir şeyi doğru olarak kabul etmekten kaçındığımız ve her zaman bir başka şeyden yola çıkarak çıkarım yapmak hususunda izlediğimiz doğru yolu koruduğumuz müddetçe ortada eninde sonunda erişilemeyecek ya da keşfedilemeyecek bir şey kalmayabilir”. Bu yolu takip ederek, yani varlıklar hakkındaki algılarla değil de fikirler hakkındaki sezgilerle işe başlayarak ve insan aklında içkin olan kompozisyon düzenini takip ederek bilimin doğru düzenini, diğer bir deyişle şimdilerde gizlenmiş ve saptırılmış olan düzeni bulabileceğiz hatta bu düzenin gelişip serpildiğini ve köklerinin felsefe, gövdesinin fizik, meyvelerinin de ahlak olduğu bir ağaç olan şahane “bilgelik ağacı” halini aldığını göreceğiz.

Descartes, geliştireceği ahlak çeşitlerine –özgürlük ahlakı, cömertlik ahlakı ve insanlığın umumi faydasına yönelik görev ahlakına– dair yeterince açık imalarda bulunmuş olsa da kendi etik anlayışını geliştirmemiştir. Buna karşın, Descartes kendi fiziğini geliştirmiştir. Descartes'ın fiziği en azından prensipte uygulamalı matematikten ya da mekanikten başka bir şey değildir. Onun fiziği yayılım ve hareketle ilgili açık ve seçik fikirlere dayanan bir fiziktir. Descartes'ın fiziği, bütün maddi varlıkları sonsuz Evrenin tekbiçimli uzamında katı matematik kanunlarıyla sevk ve idare edilen hareketlerin sonsuz bir karşılıklı etkileşimine indirgeyen bir fiziktir.

Bunun nedeni büyük ihtimalle, o “ağacın”, *Cogitationes Privatae*'de (Özel Düşünceler) belirttiği gibi, aklında belirme-

siyle Descartes'ın 10 Kasım 1619'da büyük bir coşkuya kapılarak aslında "muazzam bilimin temellerini kavramaya" başlamasıdır.

Pekala bu temeller nelerdi? Descartes şöyle der "*sunt in nobis semina scientiae*; bilginin tohumları bizde saklıdır". Bu; aklın, duyumlar aracılığıyla dışarıdan gelen her şeyi algılamak zorunda olan bir *tabula rasa* olmadığı anlamına gelir. Tam tersine, bilimin ve bilginin ilke ve temellerini *kendi içimizde* barındırırız. Düşüncemizin kendi içine dönerek kusursuz bir güvenlik ve aydınlık bir düzen içinde gelişebilmesinin nedeni budur. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Descartes'ın bahsettiği şey işte bu uzun gerekçeler zinciridir.

Bilginin tohumları bizde saklıdır: Kartezyen uğraşın ateş püskürten bir canavar olmamasının esas nedeni budur; aklın bir ömür boyunca dışarıdan almış olabileceği tüm içeriklerden kurtulmaya kalkışabilmemizin altında yatan sebep de budur. Bu "bilgi tohumları" ya da Platon'nun derin sezgilerini tekrar keşfederek Descartes'ın daha sonrasında "doğuştan fikirler", "ebedi hakikatler" ve "doğru ve şaşmaz doğalar" olarak adlandırdığı gibi duyumlar aracılığıyla bize iletilen içeriklerden tamamen bağımsız olan saf zihinsel özler ile ruhumuzda kendini gösteren radikal ve yöntemsel şüpheden şiddetli bir şekilde kurtulmaya dair kavramların tümü düşüncelerimizi üzerine oturttuğumuz -Montaigne'in keşfedemediği- güçlü ve sağlam temellerdir.

Yine de akılda kalan bir ya da iki soru daha vardır. Bilimin temelleri ve yöntemleri sağlam bir şekilde oturtulmuştur; ancak söz konusu olan şey *insan* bilimidir ve üzerinde beşeri bilimi inşa ettiğimiz temeller *insani* temellerdir. İnsan biliminin, zayıf ve her halükarda *sonlu* bir varlığın biliminin elbette bazı sınırları vardır. "Uslamlamalar zinciri" *sonsuzluğa* uzansa da *biz* bir yerlerde durmalıyız. Belirsiz olan ilerleyişinde erişimimizin ötesine kadar uzansa da bu zincir sonsuzluğa erişemez. Sonsuzluk erişebileceğimiz yerde değildir. Bu yüzden, sonsuzluk sonsuza dek gücümüzü aşar -bu durum sonlu her akıl için geçerlidir- diyeceğim, ister sonsuzca büyük isterse sonsuzca ufak olsun

açık ve seçik bir şekilde anlama gücümüzün de ötesindedir. Aklimız, hiçbir zaman ne uzayın sonsuzluğunu ne de sonlu bir çizginin yapısını idrak edebilecek. Ayrıca fevkalade iyi biliyoruz ki, Evrenin uzamı tıpkı bir çizgi üzerindeki noktaların sayısının sonsuz olması gibi sonsuzdur. Sonsuzluk fikri –lafı açılmışken bu fikir Descartes'ın büyük buluşlarından bir tanesidir– açık, olumlu ve bir o kadar da doğru bir fikirdir. Ancak, bu fikir *bizim için* muğlak bir fikirdir. Sonuçta, sonsuzluk ihtiva eden tüm sorular bizim bilimimizi aşar. Sonsuz sayıda cebirsel denklemlerle baş edemediğimiz gibi sonsuz sayıda faktörle de baş edemeyiz. Yine de, ne yazık ki, matematik alanında bile hiç kuşkusuz bu sonsuzluğu ima eden sonsuz sayıda nesne vardır. Bu yüzden, örneğin, eski uygarlıkların “mekanik” (bizlerinse “transendental”) olarak adlandırdığı çizgiler vardır. Bu çizgilerle cebir yardımıyla baş etmenin imkânı yoktur ve bu yüzden Descartes, aceleci bir şekilde *kendi* bilimini *bilimle* tarif ederek bu çizgilerin sonsuza dek hakiki bilimsel bilginin kapsamı dışında kalacağı düşüncesine kapılır. Bu noktadan hareket edersek, fizikte de –mekanikten başka bir şey olmayan ve aslında prensipte uygulamalı bir geometri olan fizik– kendisini meydana getiren parçaları tamamen analiz edemeyeceğimiz kadar sayısız nesne, hareket ve mekanizmalar var olacaktır. Bu, belki çok da önemli bir şey değildir; çünkü tüm fiziksel nesneler ya birer harekettirler ya da bir hareket tarafından meydana getirilirler ve hareket, çok iyi bildiğimiz bir şeydir. Fakat dahası da var: Kavrayışımızın ötesinde yer alan bu hareket örneklerini hesaba katmasak ama sadece kavrayışımızı aşmayanları dikkate alsak bile birçok hatta dünyada kabul edilenden çok daha fazla olasılığın varlığını kabul etmek zorundayız. Tümdengelim tek anlamlı değildir; bir çizgiyi izlemenin birden fazla yolu bir noktadan bir ötekine ulaşmanın ve aynı etkiyi sağlamanın sonsuz sayıda yolu vardır. O halde, mümkün –ve birbirine zıt olan mekanik düzenlemelerden hangileri *gerçek* olanlardır? Önceden söyleyemeyiz; soruşturmamız, gözlem ve deney yapma-

mız gerekir. Böylece, tecrübe⁹ ve duyumlarımıza doğru itiliriz; bunların değerleri de şüphelidir.

Ayrıca, bilimi aklımızda bulunan "tohumlara", "kendilerinden şüphe duyulmayacak kadar açık ve seçik bir şekilde aklımızda yer eden basit ve ilkel fikirlere dayanarak temellendirdik".

İyi de bunlar yeterli mi? Kartezyen mantığın bizlere yüklediği şey fikrinden şeyin kendisine¹⁰ geçme hakkına sahip miyiz? Bir fikrin açık ve seçik *eo ipso* (varlığın kendisinden kaynaklanan) olması, bu fikrin *nesnel geçerliliğini* garanti eder mi? Ne de olsa o fikrin yalnızca *öznel bir geçerliliği* olabilir ve bize açık gelen açık fikirlerin aslında gerçek dünya ile çok uzak bir ilişkisi olabilir. Bu fikrin gerçek dünya ile herhangi bir ilişkisi olmayabilir de¹¹. Özellikle de Descartes'ın savladığı gibi onları bulduğumuz yer bizim zihnimizse. Buna rağmen, bir *fikrin* açıklığı başka, fikre ait nesnenin gerçek varlığı ise başka bir şeydir¹².

Bir fikrin seçikliği onu *zihnimiz için* geçerli kılmaktadır. Fakat gerçek dünyanın kendisini *zihnimizin* taleplerine uydurduğundan nasıl emin olabiliriz? Gerçek olanın, tam tersine, belirsiz ve akıldışı olması, mantığın işlemediği bir şey olması mümkün olamaz mı?

Şimdi bu, zihnimizin açık ve seçik fikirlerine bağlı olduğun-

⁹ Kartezyen bilim gözlem ve deneye hiçbir şekilde karşı değildir. Tam aksine, ister istemez gözlem ve deneyi gerekli kılar. Tanrının bir mekanizmadan faydalandığını biliyoruz; ancak, bu mümkün mekanizmalardan hangisinden faydalanmaya karar kıldığını bilmiyoruz. Tanrı tercihlerinde tamamen özgür olduğundan bizim faydalanacağımız mekanizmayı belirlemede sadece bir tek yolumuz var, o da gözlem ve deneydir.

¹⁰ Kartezyen fikirler, zihnimizde var *olmayan* nesnelerin *zihnimizdeki* temsilleridir.

¹¹ Böylesi bir durum duyumlar hakkındaki fikirlere dair bir durumdur.

¹² *Şeylerin doğasında* var olmayan nesneler hakkında açık fikirlere sahip olabiliriz, şöyle ki, geometrik cisimler, kareler, çemberler, düz çizgiler ve hatta *var olmayan* nesneler. Mesela, gerçek dünyada var olması mümkün olmayan doğrusal hareket fikri.

dan Descartes tüm duyulur nitelikleri, tüm “şekilleri” ve tüm “güçleri”, kısacası mekanik olmayan her şeyi gerçek –aklımızdan ve bizden bağımsız olan bir dünyadan– uzaklaştırmış ve onları “sade görünüş” olarak ilan etmiştir. Böylece Descartes, antik ve Orta Çağ’a ait bilimin düzenli, zengin ve renkli Kozmosunu ortadan kaldırmış ve onun yerine yeni bir Evren kavramı ya da imgesi getirmiştir; demem o ki, filozoflar tarafından hayal edilen fabllardan daha tuhaf ve çok daha inanılması zor, salt yer kaplama ve hareketten ibaret bir imge koymuştur. Descartes’ın bunu yapmaya hakkı var mı?

Böylece, Kartezyen bilimin iç gelişiminin kaçınılmaz bir şekilde bu bilimin temelleriyle ilgili epistemolojik sorunun dile getirilmesine neden olduğunu görürüz. Ayrıca, açık ve seçik fikirlerin bizde ve aklımızda zaten var olduğunun keşfedilmesi kendimize zorunlu olarak şu soruyu sormamıza neden olur: “Ben neyim?”, bir de “Bu fikirlerin ‘bana’ bahşedilmesi nasıl açıklanabilir? Bu fikirler nereden geliyor? ve ‘Ben’ nereden geliyorum? gibi sorular artık bariz bir şekilde epistemolojiye değil de metafiziğe aittir;¹³ on yedinci yüzyıl için bu sorular, ruh ve Tanrı hakkında sorular şeklinde dile getirilebilir.

Descartes’ın ciddi bir şekilde Tanrının varlığından şüphe etmesi, matematiğin değerinden şüphe etmesinden çok daha muhtemel değildir. Descartes içten, samimi ve dindar bir bilince sahiptir. Ancak, hiç eleştiri yapmadan matematiksel kavramların geçerliliğini kabul edemediğinden saf geleneksel Tanrı inancını da kabul edememiştir. Kesinlik peşinde koşmuştur ve ona göre ispatlardan yoksun hiçbir kesinlik yoktur ve ispatlarla anlatmak istediği şey ise Tanrının varlığına ilişkin ispatlar değildir çünkü bu ispatlar Orta Çağ (ve modern) skolastikler tarafından ortaya atılmıştır ve değersizdir; ayrıca, inançsız bir kimse (kuşkucu) bu ispatları geçerli olarak kabul etmeme hakkı elbette saklıdır. Bunların tümü yanlış bir felsefeye, hatta yanlış

¹³ Kartezyen soru hiçbir şekilde lüzumsuz ya da modası geçmiş bir soru değildir. Çağdaş bilimin güçlüklerinin birçoğu metafiziksel bir temelin reddedilmesinden dolayı ortaya çıkmaktadır.

bir mantığa¹⁴ dayanır. Doğrusu, Descartes'tan başka hiçbir kimse "Tanrının varlığına dair bütün bu geleneksel ispatların" faydasızlığı yahut da geometrinin en iyi kanıtlamaları kadar inandırıcı ve en azından açık olan daha iyi ispatların bulunmasının gerekliliği hakkında ikna olmuş değildir.

Descartes ispat talep ettiğinden Pascal onu ayıplar. Aslında, Pascal bir anlamda tamamen haklıdır ama başka bir anlamda da tamamen haksızdır. Descartes'ın Tanrısının "gönülden hissedilen" bir Tanrı olmadığı, aksine zihinsel bir sezgiyle idrak edilen ya da akılla kanıtlanan bir Tanrı olduğu konusunda tamamen haklıdır. Descartes'ın Tanrısı, "İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un" Tanrısı, yakarma ve merhametin Tanrısı, günahlardan¹⁵ arınma Tanrısı dünyayı insan için insanı da kendisi için yaratan, insanların, özellikle de seçtiklerinin ve Kendisine çağırıldıklarının kaderini tutkulu bir alakayla izleyen ve yönlendiren bir Tanrı değildir. Kartezyen Tanrı, Kendi dünyasında var olan her şeye varlık kazandıran sonsuz bir Varlıktır. Ayrıca, Onun dünyası, Dünya ve İnsanın pek ufak bir rol oynadığı, her bir yaratığın kendisini yaradılışın gayesi ve merkezi olarak görmek hususunda insanla aynı hakka sahip olduğu sonsuz bir Evrendir. Tanrı, bizlere varlık, akıl ve özgürlük verir. Bunlardan kötü bir şekilde istifade edersek hata yaparız. Bunlardan iyi bir şekilde istifade edersek hakikate erişir ve Tanrıya kavuşuruz. Daha fazlasını isteyemeyiz ve istememeliyiz; duaların bilindik retoriğine bel bağlamamalıyız. Onlar kendi rollerini oynarlar. Onların rolleri bizim rollerimiz değildir.

Pascal bir kere daha haklıdır. Descartes'ın Tanrısı "felsefi bir Tanrıdır". Ancak, bir filozofun Tanrısı daha başka ne olabilir ki? Descartes'tan çok sonra büyük bir filozofun dediği gibi, felsefe yüksek duygulara ulaştıran bir şey olmamalıdır; felsefe doğru olmak zorundadır.

Descartes'ın dini elbette Pascal'inki gibi değildir, peki ama

¹⁴ Sonlu olmanın mantığı ve ontolojisi.

¹⁵ 'Günah' kavramı felsefi bir kavram değildir ve Descartes'in düşüncesinde 'insanın düşüşü' kavramının oynadığı rolden daha fazlasını oynamaz.

neden Pascal'ın standartlarıyla Descartes'ı ölçelim ki? Pekala tam tersini¹⁶ hem de çok daha iyi bir şekilde yapabiliriz. Her ne olursa olsun söz konusu olan şey dindir ve Descartes'ın Tanrısı soluk, cansız bir soyutlama değildir, bir *Tanrıdır*. Hatta Descartes'ın Tanrısı Hristiyan Tanrısıdır; Descartes'ın bize bıraktığı eserlerini okuyan hiç kimse bundan şüphe duymaz.

İşte Descartes'ın gençlik döneminden bir eser. Descartes, daha önce de bir alıntı yaptığım *Cogitationes Privatae* adlı eserinde şöyle der: *Tria mirabilia fecit Dominus. Res ex nihilo; Liberum arbitrium; Hominem Deum*; "Tanrı üç mucize gerçekleştirdi: Yoktan var edilen şeyler; özgür irade; Tanrı olan İnsan". Bu üç mucizenin, yani akılsal olmayan yahut da akıl üstü olarak adlandırılabilir olan mucizelerin, Tanrı tarafından yaratılan şeylerin tercih edilmesi oldukça ilginç ve manidardır. Aslında, bu üçünün ortak bir yanı vardır; üçünde de sonsuz olan bir şey sonlu olan bir şeyle birleşir. Böylece, Tanrının dünyayı sonsuz bir mesafede Kendisinden ayıran yaratma, eylemi sonlu Varlıkları Hiçlikten ayıran sonsuz uçurumun üstesinden gelir. Tanrının Cisimleşmesi, Onun sonsuzluğunu insanın sonlu olmasıyla birleştirir; neticede, özgür irade ve tercih özgürlüğü sonsuzluğun sonlulukta gerçekleşmesidir. Gerçekte özgürlük, hatta sonlu bir varlığın özgürlüğü, esasen kendinde sonsuzdur.

Daha sonradan, olgunluk yıllarında, 1645'te öğrencisi ve belki de ömrünün büyük aşkı Prenses Elizabeth'e yazdığı mektupta Descartes şöyle der: "böylesi hakikatlerin ilki ve en başta geleni tüm varlıkların kendisine bağlı olduğu, yetkinliği sonsuz olan, gücü ölçülemez olan, emirleri şaşmaz olan bir Tanrının var olmasıdır". Burada şuna dikkat etmek gerekir ki, Tanrı fikri insan doğasına ilişkin ve insan zihninin temel bir mülkü olan bir fikir, *doğuştan gelen bir fikirdir*. Aslına bakılırsa, Descartes'a göre, bir kimse insanı Tanrı fikrine sahip bir doğal varlık olarak tanımlayabilir.

Descartes, gençlik ve olgunluk dönemi arasında bilim ve felsefe üzerine çalıştığı yıllarda, 1630 yılında arkadaşı Mersenne'e

¹⁶ Descartes'e göre Pascal duaların retoriğini kullanır gibi görünecektir.

şöyle yazar: “Tanrının aklını kullanma imkânı verdiği insanlarnın, ilk önce akıllarını Onu ve kendilerini tanımak için kullanmaları gerektiğini düşünüyorum. Böylelikle incelemelerime başlamaya çalıştım”.

Aşağıdaki cümlelerin Aziz Augustinus’un sözlerine ne kadar yakın olduğu hem başkaları hem de benim tarafımdan sürekli dile getirilmiştir: *Deum et animam scire cupio*; “Tanrıyı ve ruhumu bilmeyi arzuluyorum”. Ayrıca, Descartes’a ilham veren ve onun Aristotelesçi skolastiklere karşı muhalefeti pekiştiren şeyin Platoncu geleneklere sahip Aziz Augustinus’un öğretisi olduğu kuşkusuz doğrudur. Yine de, Descartes’ı Aziz Augustinus’un basit bir öğrencisi olarak göstermek ve aralarındaki farkı, hatta karşıtlığı küçümsemek haksızlık olacaktır. Az önce Aziz Augustinus’un metninden yaptığım alıntılarla devam edersek bu haksızlık anlaşılacaktır: *Nihilne plus? Nihil omnino*: “Daha fazlası yok mu? Hiçbir şey yok”; oysa Descartes sözlerine şöyle devam eder: “bir de sana şunu söyleyeceğim, fiziğin temellerini bu şekilde aramasaydım onları bulamazdım”.

Aziz Augustinus için Tanrıyı ve ruhunu bilmek yeterlidir. Gelgelelim Descartes tatmin olmamıştır; hayatta kendisini yönlendirmek ve hareket edebilmek için onun *Fiziğe*, gerçek dünyaya dair bir bilgiye; insanı doğanın sahibi ve efendisi kılacak, varlığını özgür bir şekilde belirlemesi ve düzenlemesi için güç verecek bir bilgiye ihtiyacı vardır. Ayrıca, metafizik bilgisini geliştirmesinin ve Tanrıya yönelmesinin nedeni “temellerini” keşfettiği bilimi sağlam ve güvenli bir temel üzerine oturtmaktır. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Kartezyen arayış, hakikatın sağladığı güvene yönelik bir arayıştır. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Kartezyen yol, özgürlük ve iç görüye dair bir yoldur.

VI

Metafizik, var olan şeylerin bilimidir; hatta bizim var olanlar hakkındaki bilgimizdir. Metafiziği inşa etmek ve böylelikle *gerçek dünyanın bilimi* olan fiziğe sağlam bir temel sağlamak mak-

sadıyla bilgi dağarcığımızın gerçeği kavradığı ya da bilgi dağarcığımızın, muhakeme yeteneğimizin gerçek olan şeylerle denk düştüğü bir nokta, en azından bir tane, bulmamız gerekir. Bunun yanı sıra, o noktaya kavuşmak için bir kez daha şüphe yönteminden istifade etmeli ve bu yöntemi ilk seferden çok daha radikal ve eksiksiz bir hale getirmeliyiz.

Tüm fikirlerimiz hakkında genel bir eleştirel araştırma yapmaya çalıştığımız bu ilk seferde "açık ve seçik" fikirlerle karşı karşıya geldiğimizde sendeledik. Matematik, kendisinden şüphe edilemeyecek bir alan olarak kabul edildi. Şimdiyse daha da ileri gideceğiz. Şüphelerimiz şimdi matematiğin ta kendisini kapsayacak.

En şiddetli, en acımasız bir titizlikle ilerleyeceğiz. En ufak hata ihtimali, tüm bilgi alanını mahkum etmek için iyi bir neden olarak görülecek. Böylece, hayal gücünü ve duyuları suçlayacağız ve sanrılar ve rüyalar nedeniyle duyumların ve hayal gücünün gerçeği kavrama iddialarını tamamen yadsıyacağız. En basit aritmetik ve geometri işlemlerini yaparken bazen hata yaptığımız için uslamlamayı hatta anlksal sezgiyi suçlayacağız: Bunlar bizi bir kez aldatıyorlarsa, her zaman aldatabilirler. Ayrıca, sırf söz konusu olan bu iddia yüzünden açık ve seçik fikirler savını reddedeceğiz.

Kuşkucuların eski kanıtlamalarının hepsini yeniden canlandıracğız, hatta şüphe etmek için yeni gerekçeler sunacağız. Her zaman ve her yerde¹⁷ bizi aldatan güçlü ve kötü bir cin hakkındaki Manici varsayımı benimseyeceğiz! Bu da her zaman ve her yerde hata bataklığına saplanıp kalmamız anlamına gelecek.

Yine de, her zaman ve her yerde hata yapsam bile, tüm fikirlerim ve kararlarım yanlış olsa bile, sırf hata yapabilmek ya da aldatılabilmek için Benim, hata yapan veya aldatılan benim *olmam* ya da *var olmam* gerekmez mi? Dahası, tüm fikirlerim yanlış olsa bile, yine de bu fikirlere sahip olmam kuşkusuz ka-

¹⁷ Elbette uğursuz bir güç tarafından *her zaman* aldatılırsak onun ne olduğunu *bilemeyiz*.

çınılmaz bir durumdur. Elbette, şimdi hayal görmem, gördüklerim ve duyduklarımdan hiçbir şeyin *rerum naturada* (şeylerin doğasında) var olmaması, dünyanın var olmaması, bedenimin olmaması, her şeyin bir yanılısamadan ibaret olması mümkündür. Hala daha bu yanılısamayı *yaşıyorum*, bunun farkındayım; o halde var olduğumdan şüphe edemem.

“Varım” deyişinin kesinliği ile “düşünmemin”¹⁸ açıklığı (farkındayım) şüpheden gelen saldırıların tümüne karşı koyar. Hiçbir aldatmaca bunlar arasına sızamaz. “Varım” ibaresi, var olduğum sürece doğrudur; aynı şekilde herhangi bir şey düşündüğüm her zaman, şüphe ettiğim ya da hata yaptığım her zaman bu düşünce doğrudur. “Varım” fikri ima edilir ya da tüm fikirlerime, tüm düşüncelerime, tüm eylemlerime ya da bilinç durumlarıma dahil edilir. Düşünce, bilinç, varlıkları gerekli kılar ve onları kuşatır. “Varım” deyişi, “düşünüyorum” ya da “farkındayım” deyişlerinin dolaysız bir sonucudur¹⁹.

Bu yüzden, düşünüyorum, farkındayım ve varım. Peki ama *ben neyim?* Yanıt ortada: Düşünen (farkında olan), şüphe eden, yadsıyan ve hata yapan bir varlık. Bu varlık, aslında kusursuz olmayan, sonlu olan, dahası kusursuz olmadığını ve sonlu olduğunu *bilen* bir varlık demektir. Yine de, bu varlık böyle olduğunu nereden biliyor, diyeceğim, kendi içinde sonsuz ve kusursuz olmak gibi bir düşünceye sahip değilse kendi eksikliğini ve sonluluğuna dair o açık sezgiye nasıl sahip olabiliyor? Başka bir deyişle, aynı şekilde Tanrı fikrine sahip olmaksızın kendisi

¹⁸ ‘Düşünce’ terimi – *pensée, cogitatio* – Descartes zamanında şimdi olduğundan daha geniş kapsamlı bir anlama sahipti. Şimdilerde anlaşıldığı gibi bu terim sadece ‘düşünce’yi anlamına dahil etmekle kalmıyor, aynı zamanda tüm akli eylemleri ve verileri de kapsamına alıyordu: istek, his, karar, algı ve diğerleri. 17 ve 18. yüzyıllarda sıklıkla kullanılan *düşünce* ve *düşünmek* terimleri ne yazık ki artık eski sayılmaktadır, bu nedenle birçok yerde ‘düşünce’yi ‘bilinç’ ile ifade etmek durumunda kaldık.

¹⁹ Bu sonuç, mantıksal bir sonuçtur, ontolojik bir sonuç değildir. ‘Varım’, ‘düşünüyorum’dan sonra gelir, çünkü ‘düşünüyorum’, ‘varım’ı gerekli kılar.

hakkında bir fikre nasıl sahip olabiliyor?

Aslına bakacak olursak Kartezyen mantık, esas ve olumlu fikri, aklın her şeyden evvel kendi kendisine kavradığı fikrin, yaygın bir şekilde düşünüldüğü gibi (ve skolastiklerce öğretildiği gibi), sonlu olanlar hakkında bir fikir olmadığını ancak tam aksine, sonsuzluk hakkında bir fikir olduğunu bize öğretmiştir. Akıl, sonlu olanların sınırlarını olumsuzlayarak sonsuzluk hakkındaki olumsuz fikri ortaya atmaz. Sonsuzluk fikrine bir sınır getirerek –kaldı ki bu da bir olumsuzlamadır– sonluluk (sonsuz olmama) fikrini oluştururuz.

Geleneksel mantık, olumlu bir fikre olumsuz bir sıfat yakıştıran (ve tam tersi durumu gerçekleştiren) dil tarafından yanlış bir şekilde yönlendirilir. Gelgelelim, dil çoğunlukla aldatıcıdır. Dil, ortak kullanım için yaratılır ve imgelere dayanmaktadır. Hakiki düşüncenin, kendi ihtiyaçlarının açıkça farkında olan bir düşüncenin somutlaştırılması değildir. Bu düşünce, Kartezyen düşünme, sonsuz ve kusursuz olanla işe başlar. İçine şekiller yerleştirmeden önce sonsuz bir uzay ortaya koyar. İnsanı²⁰ anlamaya yönelmeden önce Tanrıyı tasarlar.

Bu nedenle –Descartes'ın Prenses Elizabeth'e dediği gibi– Tanrı hakkında açık bir fikre *sahibiz*. Doğrusu, görgüsüzler ve skolastik teologlar bunu inkar edeceklerdir. Aslına bakılırsa, onlar tamamen haksız da değiller; gerçekten de Tanrı hakkında anlaşılır bir fikirleri yok; sadece çok karmaşık bir fikre sahipler. Kendilerine ve zihne dair de açık bir fikirleri yok. Akıllarını kullanmayı bilmediklerinden kaynaklanıyor bunlar. Kavrayışı tek başına saf kusursuzluğuna taşıyan eleştiri ve şüphenin gayretli arındırıcılığından geçmemişler. Bu yüzden onların fikirleri açık ve seçik zihinsel sezgiler olmaktan öte hayal gücü ve soyut düşünceden meydana gelen karmaşık ve belirsiz karışımlardır. Böylece, onlar ruhlarının derinliklerinde bu fikirlere *de facto* (fiilen) sahip olsalar da, ruhlarının doğal ışığını karartan gölgelerle üzerleri kaplı olduğundan bu fikirleri gerçekten kavrayamazlar.

²⁰ Bu durum, skolastik teolojinin *olumlamaları aracılığıyla* geleneksel olanın reddedilmesini gerektirir ve Spinoza'ya yolu açar.

Bizim için Descartes farklıdır. Zihinlerimizi tertemiz yaptık; o halde Tanrı fikrine gerçekten sahip olmanın tadını çıkarabiliriz. Bizim için insanın kendisinin farkında olması ve Tanrının farkında olması arasındaki ilişki apaçıktır.

Burada, Tanrının²¹ varlığına dair Descartes'ın öne sürdüğü ispatların ne teknik yapısını ne de kaynaklarını çözümleyemem. Buna karşın, modern okur için, onların değerinin örtündükleri skolastik kisve altında kalmasından korkuyorum. Bu yüzden, üzerine oturdukları derin sezgileri –*varlığımın yani kendisinin farkında olan bir varlığın mevcudiyetinin Tanrının varlığını gerektirmesi* hakkındaki sezgi– üstü kapalı ifade etmeye ve Descartes'ın izlediği esas adımların peşi sıra gitmeye çalışacağım.

“Varım” deyişini gerekli kılan “düşünüyorum” (farkındayım) deyişinin “Tanrıyı düşünüyorum” önermesini gerekli kılmasını yukarıda gördük. Tanrı fikri doğuştan bir fikirdir, özümüze aittir. Ayrıca, Tanrı fikri açık ve basit bir fikirdir. Hatta fikirlerimiz arasında en açık ve en basit olanıdır. Gerçi sırf sonsuz kusursuzluğu ve zenginliği var diye de “seçik” bir fikir değildir. Pekala sonsuz ve sonsuz kusursuzluktaki bir varlık fikri nereden geliyor? Kendimden mi? Elbette hayır! Bu fikir çok fazla mükemmel. Sonlu ve kusursuz olmayan bir akıl nasıl öyle bir fikir ortaya atabilir ki bu fikir aklın seçik bir biçimde kavrayamayacağı kadar gücünü gösterebilir? Bir fikri üreten akıl, en azından ürettiği fikir kadar kusursuz olmalıdır. Bu yüzden, bizden her ne kadar çok mükemmel olursa olsun *hiçbir* sonlu varlığın bu fikri²² üretememesi açık seçik ortadadır. Yalnızca sonsuz bir varlık, yani Tanrı, Tanrı fikrini üretebilir. Bu fikri bize ancak Tanrı vermiş olabilir. Buna göre, bundan şu sonucu çıkarabiliriz: *Tanrıyı düşünürüz; o halde Tanrı vardır.*

“Bilinç” yerine “varlık” ile “düşünüyorum” (farkındayım) deyişi yerine “varım” deyişiyle işe koyulabiliriz: Aslında bilincimiz varlığın, varlığımızın, sonlu ve kusursuz olmayan bir

²¹ Bkz. *L’idée de Dieu et les preuves de son existence* chez Descartes. Paris, 1923.

²² Bu fikir güçlü aldatıcıyı ortadan kaldırır.

varlığın bilincidir. Varlığımı sürdüremediğim apaçık ortadadır: Varlığımı sürdürebilseydim, varlığımı istediğim şekilde sürdürebilirim. Ancak varlığımı bir sonraki ana dek sürdürebilmem bile mümkün değildir: *Şu anda* var olmamdan ötürü on saniye, on dakika ya da daha sonrasında hala daha var olacağım sonucuna varamam. Varlığım, bana yalnızca şimdi, bu an için verildi. Dahası, kendi özüm ya da doğam bu anlık varlığa dair herhangi bir neden ya da dayanak yahut da gerekçe içermez. Bu yüzden, deyim yerindeyse benim varlığım hiçbir şekilde benim değildir.

Descartes'a göre 'varlık' -varlığa dair bir dayanak, neden, gerekçe ve varlığı sürdürme gücü gerektirir- bir durumdan pasif bir şekilde istifade etmek değil, gücün, bizi içine almakla tehdit eden hiçlik uçurumunu aşma gücünün aktif ve dinamik bir şekilde harcanmasıdır. Kelimenin tam anlamıyla var olmak, *causa sui* yani kendi kendinin nedeni olmak demektir. Bizim durumumuz bu değildir. Bu nedenle, varlığımızın başka bir yerden, başka bir kaynaktan alındığını kabul etmeliyiz. Böylece, sonlu hiçbir varlık Tanrı fikrine sahip olmaksızın bizim gibi Tanrı fikrine sahip bir varlığa varlık kazandıramaz, yani onu yaratamaz. Bu yüzden, varlığımızın kaynağı ya da sebebi olacak olan bu sonlu varlık bizim de içinde olduğumuz bir durumdadır. O da kendi varlığını başka bir yerden almak zorundadır çünkü o kendi kendisine varlık kazandırır ve *causa sui* olursa, şüphesiz hakkında bir fikir yürüttüğü tüm kusursuzlukları kendisine atfedecektir; yani kendisini tamamen kusursuz kılacaktır. Diğer bir deyişle, kendisini bir Tanrı olarak görecektir.

Şu halde sonlu bir varlık, varlığını yalnızca Tanrıdan alır ve onu sürekli var eden şey yalnızca Tanrının sürekli eylemidir - Descartes bunu sürekli yaradılış olarak adlandırır.

Sonuç olarak çok daha dolaysız bir şekilde ilerleyebiliriz. Açık ve doğru bir fikir olan Tanrı fikri, sonsuz ve sonsuz bir şekilde kusursuz olan bir varlık fikridir. Aslına bakılırsa, bu fikri yalnızca çözümlememiz gerekir; geometrik önermelerin hakikatini açık bir şekilde gördüğümüz gibi bu fikrin kusursuzlu-

ğunun sadece varlıkla ilgili olmadığını aynı zamanda “kendi kendinin nedeni olma” ve “kendi kendine varlık verme” gibi tanımlamalarda gösterilen varlığın tıpatıp aynı mutlak egemenliğiyle de ilgili olduğunu göreceğiz. Tanrının özü *bu* varlığı gerekli kılar ve bu nedenle Tanrıyı var olmayan bir şey olarak düşünmek olanaklı değildir. Böylesi bir düşünce, terimlerdeki çelişki nedeniyle, kusurlu bir kusursuzluğu, sonlu bir sonsuzluğu tasarlayacaktır.

Tanrının varlığının mutlak egemenliği, Onun mutlak özgürlüğünü ve mutlak kudretini gerektirir ve açıklar. O dünyayı özgür bir şekilde yaratmıştır. O isteseydi yaratmaktan imtina edebilirdi. Yine, O isteseydi bambaşka bir dünya yaratabilirdi. Oldukça farklı bir geometri ve aritmetiğe sahip bir başka dünya. Gelgelelim, öyle olsaydı Tanrı bize –ya da bizim yerimize yaratacağı ruhsal varlıklara– tamamen farklı açık ve seçik doğuştan fikirler bahşedecekti; zira Onun kudretine ve Onun özgürlüğüne rağmen, Onun da yapamadığı şeyler vardır. Mesela, O yalan söyleyemez ve adatamaz; üstelik kendi mutlak ve sonsuz kusursuzluğuyla tamamen uyumsuzluk içine düşeceğinden özgürce vermiş olduğu kararlarından dönemez.

Tanrının varlığını da kanıtladığımıza göre belirsizlik ve şüpheden kendimizi açık bir şekilde kurtarırız. Tanrının var olduğunu ve Tanrı tarafından yaratıldığımızı bilmekle hem taşıdığımız açık ve seçik doğuştan fikirleri ortaya çıkarabilir hem de bu fikirlere karşı duyduğumuz güveni haklı çıkarabiliriz. Doğrusu, bu fikirleri²³ bize veren Tanrıdır. O halde Tanrı, bu fikirlerin doğruluğunu, diğer bir ifadeyle onların kendisi tarafından yaratılan gerçek dünyayla olan uyumunu güvence altına alır. Tanrının dürüstlüğü²⁴ uslamlamalarımızın ve doğruluğumuzun nihai temelidir, ola ki örneğin yer kaplama ve hareketin gerçek varlığını, matematik bilimlerin geçerliliğini ve bunlara dayanan fiziğin geçerliliğini ileri sürmek için fikirden bu fikrin

²³ Kendi içimizde bulduğumuz ‘bilimlerin tohumları’ içimize Tanrı tarafından yerleştirilmiştir.

²⁴ *Deus nec fallit nec fallitur*; Tanrı ne aldatır ne de aldanır.

temsil ettiği şeyi çıkarsamak zorundayız. Descartes'a göre, aklımıza duyduğumuz güven ancak ve ancak Tanrıya karşı duyduğumuz güvenle haklı çıkarılır. O yüzden, Tanrının varlığını inkar eden bir ateist mutlak kuşkuculuğun kurbanı olmak zorundadır. Ateistin hiçbir şeye –matematiğe bile– güveni yoktur ve ona göre akla inanmak tamamen saçmadır.

Bize gelince, bizi aldatmayan ve aldatılmamızı istemeyen kusursuz bir Tanrı tarafından yaratıldığımıza inandığımızdan bir yandan açıklık ve seçiklik standardına ve diğer yandan ilahi dürüstlük ilkesine uygun olarak zihin yetilerimizin ve fikirlerimizin doğruluğunu "ölçmek" için akli becerilerimizin (hafıza ve çıkarım yapmak gibi) ve fikirlerimizin eleştirel bir incelenmesi ve değerlendirmesiyle yolumuza devam edebiliriz. Aslında, geçerliliğe sahip olan şeylerin sadece açık ve seçik fikirlerimiz olmadığını, nispeten belli bir geçerliliği olmayan şeyleri, genellikle spekülatif değil de pragmatik bir doğruluğa sahip olan şeyleri, mesela duyumlarımızı ve tutkularımızı da göreceğiz. Yine de, her ne kadar açık ve seçik olmasa da tek bir fikir mutlak hakikati iddia edebilir: Bu fikir, beden ile ruh arasındaki bütünlüğe, yani insanoğlunun bütünlüğüne dair fikirdir.

Ruh, salt tinsel bir varlıktır. Ruhun yalnızca tinsel bir varlık olduğunu, ruh fikrinin beden fikrini içermediğini, bilinç alıştırmalarından hiçbir şekilde vazgeçmek zorunda kalmadan beden varlığını pekala inkar edebilmeyi (ettiğimizi) düşünerek kanıtlayabiliriz (aslında bunu zaten daha önce bu şekilde kanıtlamıştık). Ruhumuz, esas özü ya da doğası düşünmek (bilinçli olmak) olan bir varlıktır.

Öte yandan, cisim ve beden fikri bilinci içermeyiz. Beden uzamdan pek farklı değildir. Uzam, ancak düşüncenin bir nesnesi olabilir ama öznesi asla olamaz. Gerçi bir bedenimizin olduğunu ve onunla bir bütün olduğumuzu, onunla gerçek ve özel bir birliktelik oluşturduğumuzu biliyoruz ya da hissediyoruz ve bundan kesinlikle eminiz. Kılavuz kaptanın gemide olması gibi biz beden içinde değiliz. Ayrıca, fikirlerin, duyguların, duyumların, bedensel hazzın, acının ve tutkuların ruhun kendisinde var olduğunu açıklayan şey ancak ruh ve beden

bu bütünlüğüdür. Yine, düşüncenin bir şekilde hayal gücü ve duygularla ilgili bedensel yetelerimize nüfuz etmesini ve bu bedensel yetelerimizin kusursuz bir şekilde olmasa da uzay ve geometrik şekiller gibi saf anlığın nesneleri olan şeyleri açıklayan, böylelikle ortak tecrübeye değer vermemizi ve bilimsel deneyler geliştirebilmemizi sağlayan şey de bu bütünlüktür.

Tüm bunlara karşın bu bütünlük hiçbir şekilde anlaşılır bir şey değildir. Birbirinden tamamen farklı iki tözün –bu ikisi birbirinden o kadar farklıdır ki, varoluş²⁵ dışında bir ortak yanları yoktur– bileşik bir madde oluşturmak için nasıl birleşeceği bizler tarafından asla açık ve net bir şekilde görülemez.

Açıklık ve seçikliği sınırına eriştik. Bir tür karışık düşünce- nin uygulanması gereken, bedenle bağlantılı olarak zihin, zihinle bağlantılı olarak da beden hakkında kafa yormamız gereken yere ulaştık. Her iki şekilde de mümkün olduğunca ileriye gitmeliyiz. Yine de bunlar hiçbir zaman birleşmeyecekler. Yalnızca Tanrının değil aynı zamanda zihnin da cisimleşmesi her zaman gizemini koruyacak.

Bu olguyu kabul etmemiz gerekir. Aynı zamanda, aceleci ve olgunlaşmamış yargıdan kaçınmamız, hatta açık ve seçik bir şekilde doğru olarak algıladıklarımızı ancak doğru diye kabul etmemiz gerektiğini her zaman aklımızda tutarak her iki yolda da ilerleyebildiğimiz kadar ilerlememiz gerekir. Bu Kartezyen düstur gerçekliğinden ve öneminden hiçbir şey kaybetmemiştir.

²⁵ Düşünce (akıl) ve uzam arasında ortak hiçbir şeyin olmaması saf mekanik fiziğin temelini meydana getirir.

Filozoflar ve Makine

*Makineleşme Hakkında Bir Değerlendirme**

Bay P.-M. Schuhl'ün¹ dikkate değer küçük kitabı, felsefe ile teknoloji arasındaki ilişkilerin tarihini, hatta çok açık ve net bir şekilde, felsefenin ve filozofların (bu terimlerin en yaygın kabul gören anlamlarının kabul edildiği burada) teknolojiye ve özellikle makineye karşı tutumlarının tarihini ortaya koyar.

Bu tutumları temsil eden eğri çok ilginç bir eğridir ve şu şekilde kısaca açıklanabilir: Bu eğri, ancak umutsuz tevekküle (şimdiki döneme) geri dönmek amacıyla, umutsuz bir şekilde (antik döneme) tevekkülden coşkulu beklentiye doğru (modern çağ) uzanır. Bununla birlikte, buna şunların da eklenmesi gerekir: Eski Çağ filozofuna bırakılan şey makinenin *yokluğu*, günümüz filozofuna bırakılmak zorunda kalınan şey ise makinenin *varlığıdır*.

İnsan davranışlarının olağan evrimini –açıkça dile getirmek gerekirse hiç olmazsa ikinci yarısında– pekiyi ifade eden bu eğri, şüpheye mahal vermeden açıklanır. Çok ender istisnaları dışında, filozofları ilgilendiren ve onların ilgisini çeken şey bir makine hatta teknik bir gerçeklik olan bir makine değil, insan ve toplumsal bir gerçeklik olarak bir makineydi. Diğer bir deyişle, makineleşmeye dair felsefi problem makinenin üretimdeki rolü açısından açıklanmadı, ama insan hayatındaki etkisinin bir işlevi, makineleşme gelişiminin onu maruz bıraktığı ya da bırakabileceği dönüşümlerin bir işlevi olarak açıklandı. *Politika* adlı eserinin ilk sayfalarındaki meşhur bir paragrafta “me-

* *Techniques to Technology, A French Historiography of Technology*, edit. By Sabyasachi Bhattacharya ve Pietri Redondi, Orient Longman Limited, New Delhi, 1990 adlı eserden alınmıştır.

¹ Pierre-Maxime Schuhl'ün eseri *Machinisme et Philosophie*, 2. Basım 1947.

kikler ile mızrap kendi başlarına² hareket edebilselerdi, köleliğin lüzumlu bir şey olmaktan çıkabileceğini" ifade eden Aristoteles için bu durum pek açıktı; öyle ki Aristoteles'in bu ifadesi köleliğin haklı çıkarılmasına –makinelere sahip olmanın olanaksız olması halinde ya da makinelerin yokluğunda "canlı araçlara" "cansız araçlar" ile birlikte gerek duyulmaz mı?– yol açar ve temel bir öncül olarak (Aristoteles'in bunun kelimelere dökme gereksinimi duymaması bir Yunanlı için pek anlaşılır bir durumdur) çok sıkıcı ve zahmetli bazı işlerin var olduğu ve kendi adına layık hiçbir kimsenin ya da hiç olmazsa hiçbir *özgür* adamın bu işleri³ yapmayı kabul edemeyeceği, bu nedenle de bu angaryaların ancak köleler ya da kadınlar tarafından üstlenilebileceği fikrini akıllara getirir. Bu noktadan yola çıkarak 'kadınları zahmet gerektiren öğütme işinden kurtaran' yel değirmeninin nimetlerini yücelten Bizanslı Antiphilos'un sevinçli ezgilerinin insani değerini eksiksiz bir şekilde anlarız: "Çek ellerini değirmen taşından değirmenci karısı, bir güzel uyku çek horozlar yeni günü selamlasa da, zira Demeter senin ellerinin yapmaya alışkın olduğu işi su perilerine emanet etti, çarkın üzerine hızla düşerek döndürürler onu, dişli çark Nisyra'nın değirmenlerinin taşını döndürsün diye. Eğer Demeter'in işlerinin tadına varmayı kolaylıkla öğrenirsek, altın çağın ihtişamını tadacağız bizler."

Yazık ki nimetlerini tüm dünyaya yaymak için Demeter ve su perileri onlarca yüzyıl beklediler ve ancak on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda makinelerin kullanımı, özellikle de hidrolik gücün kullanımı yayılmaya ve biraz olsun önem taşımaya başladı. 'Sanayi adamının ne kadar farklı sayıda otomat ya da hareket eden makine yaratabileceğini' incelerken, 'krallıklarımızın bahçelerindeki mağaraları ve pınarları, saatleri, yapay fiske-

² Aristoteles'in makinenin, *otomatizmin* esas niteliğini pek ala anlamış olması son derece dikkate değer, kaldı ki makineler ancak zamanımızda tamamen işlevsel olmuşlardır.

³ Aristoteles'in insan doğasını abartarak bir hata yaptığı ya da köleliğe mahkum edilen insanları 'özgür' olarak adlandırmak konusunda yalandığımız düşünülebilir.

leri, değirmenleri ve diğer benzer makineleri' düşünürken (belki de Bacon'dan sonrasını, ona muhalefet ederek, deneysel duyunculuk temelinde değil de Platoncu matematik temelinde kavramak için), her halükarda Descartes için oldukça önemli olan şey aktif ve faal bir bilim fikri (hatta bir felsefe) ile pratik bir felsefe fikridir; böylelikle, ustaların farklı uğraşlarını bildiğimiz gibi fırını, ateşin hareketlerini, havayı, suyu, gök cisimlerini, gökyüzünü ve bizleri çevreleyen diğer tüm cisimleri birbirinden ayırt edip tanıyarak doğanın ve 'mekanik bilimi' sayesinde dış doğanın sahibi ve efendisi; tıp sayesinde de vücudumuzun doğasının sahibi ve efendisi oluruz.

Hem bilgelik hem de güç olacak bir bilime dair büyük bir hayalle hareket eden Descartes'ın, bizleri elimizden geldiği kadar tüm insanların iyi niyetini elde etmeye zorlayan yasaya karşı gelmeden bu hayalini dünyandan saklayamayacağına inanmasını; yapmak üzere olduğu deneyler için halkın desteğini talep etmenin yanı sıra bir Ecoled'Art et Metiers (Meslek ve Sanat Okulu) kurulması konusunda bir düşünceye sahip olmasını; College Royal'de ve kamuya ait olduğuna inanılan diğer yerlerde zanaatkarlar için çeşitli büyük odaların inşa edilmesini ve her bir mesleki örgüte ayrı bir oda tahsis edilmesini ve her bir odanın da içinde öğretilmesi gereken sanatlar için gerekli ve kullanışlı olan mekanik araç gereçle donatılmış ayrı bir odaya bağlanmasını, hem deneylerin masrafları hem de öğretilecek sanatların sayısına eşdeğer sayıda usta veya öğretmenlerin tutulması için yeterli fonların oluşturulmasını tavsiye etmesini pekala anlarız. Zanaatkarların tüm sorularına yanıt verebilmek ve her şey hakkında onlara bir açıklamada bulunmak, sanat alanında yeni keşifler yapabilmelerini sağlayacak bilgiler vermeleri adına öğretmenlerin Matematik ve Fizik alanlarında becerikli olmaları gerekir.

Makine tarafından doğa güçlerine bağlı olmaktan kurtarılan ve insanlığa boyun eğdiren kötülöklere karşı zafer kazanmış bir insanlığa dair Kartezyen hayal Avrupa'yı iki yüzyıldan fazla bir süre boyunca hareketlendirmiştir. Bugün bile halen bu hayal

canlı ve etkindir.⁴ Gelgelelim, yüzyıldan fazla bir süredir, tam olarak ifade etmek gerekirse, yeni enerji kaynaklarıyla yeni maddelerin, ateş ve demirin su ve odunun yerini almasıyla elde edilen zaferinin hüküm sürdüğü, insanlık tarihinin teknik çağını birinci sanayi devrimi ile başlatan, büyük bir arzuyla talep edilen ve beklenen, aynı zamanda safça yüceltilen makinelerin yapılmasını mümkün kılan dönemden bu yana muhalif sesler kendilerini duyurmaya başladı. Çünkü makine, kendisine yüklenen umutları yanıltmıştı: İnsanların çektiği zahmeti kolaylaştırması amaçlanan makinenin tam tersine insanların zahmetini artırdığı görüldü. İnsanlığın altın çağı olmak yerine makine çağı demir çağı olarak boy gösterdi. Mekik ve mızrap kendi kendine hareket etti; ancak dokumacı, dokuma tezgahına daha önce hiç olmadığından daha fazla bağlı kaldı. İnsanoğlunu özgürleştirmek ve onu 'doğanın sahibi ve efendisi' kılmak yerine makine onu kendi yarattığı bir köle haline dönüştürdü. Dahası, şaşırtıcı bir paradoksla insanoğlunun üretken kapasitesini artırmak suretiyle makine hiç şüphesiz zenginliği, ama aynı zamanda yoksulluğu yarattı. Kısacası, makine ya da sanayi, güzelliği mahvedip çirkinliği⁵ yarattı.

⁴ABD ve SSCB'de.

⁵*Technics and Civilisation*(4. Basım New York 1946) adlı eserde Lewis Mumford Grand Palais ve Eglise Saint-Augustinus istasyonlarıyla gayet başarılı bir şekilde gözler önüne serilen demir çağının çirkinliğine vurgu yapar. Demir (ve kömür) çağı uygarlığının bu çirkinliği bana göre toplumsal nedenlerle olduğu kadar teknik nedenlerle de açıklanabilir. Öncelikle teknik nedenlerden söz edecek olursak, Mumford'un kelimeleriyle paleoteknik çağın kendisi eksiklikleri (ilkel olanın çirkinliği) yüzünden çirkindir ve aynı nedenden ötürü kirlidir de: Ateşin hatalı kullanımı. Bu nedenle, madenci köylerinin manzarası kadar hiçbir şey çirkin değildir ve hiçbir şey Manchester ya da Glasgow gibi bir sanayi kentinden daha çirkin ya da daha pis (kurumla kaplı) değildir. Teknik nedenlerin sonrasında toplumsal nedenlere gelecek olursak, yeni, nispeten barbar bir sınıfın toplumsal yükselişine tekabül eden güç ve zenginliğe karşı olan arzuyla hızlanan, güzellik ve beğeni duygusundan tamamen yoksun olan makineleşmenin dünyada ortaya çıkmasıyla birlikte, diğer bir deyişle birinci sanayi devrimiyle beraber

Makine, sefaletin kaynağı... Bu gerçekten hayal kırıklığı yaşatacak ve şaşılacak bir durum. Yine de gerçeklerle yüzleşmek gerekiyordu: Makine (ya da belli ekonomik ve toplumsal koşullarda işlev gören makine) randımanı oldukça artırdı; ancak, randımanı artırırken işsizliği de beraberinde getirdi. Bununla kalmayıp aynı zamanda iş bölümünü daha da artırarak ve iş bölümünün temel faaliyetlere inmesini sağlayarak makine çalışmayı *daha kolay* bir hale getirdi (Proudhon'un açık bir şekilde gözlemlediği gibi bu durum vasıfsız işçinin, zanaatkarın ya da vasıflı işçinin yerini almasını sağladı) ama çalışmayı insansızlaştırarak eş deyişle makineleştirerek çok daha monoton ve sıkıcı bir hale soktu. Kısacası, makine, aslında insanların iş yükünü hafifletirken, yani işçinin fiziksel gücüne başvurma gereksinimini ortadan kaldırırken ve işçinin fiziksel gücünün yerini mekanik enerji ile doldururken (bu durum vasıfsız işçilerin yerini kadınların ve çocukların almasını sağladı) çalışma ve dinlenme döngüsü tarafından ve sonsuza dek tekrarlanabilecek yeniden üretilebilecek mekanik döngünün tekbiçimliliği tarafından biçimlendirilen hayati çalışma ritminin, diyeceğim insan ritminin yerini aldı. Diğer bir deyişle, yorgunluk nedir bilmeyen makineler durmaksızın çalışabildiler. İşçiler hiç şüphesiz yorgun düştüler. Peki ama makinelerin dayanıklılıklarının sınırı ne? Hiç kimse bu sorunun yanıtını bilmedi ve her ne olursa olsun hiç kimse bu sorunun yanıtını bilmek de istemedi. Ayrıca, makine tarafından yaratılan işsizlik sebebiyle insan sayısı teknik gelişme sayesinde her daim kesinlikle gereğinden fazla sayıda olacağından insanın muhtemel dayanıklılık ve yıpranmasını göz önünde bulundurmak gerekli miydi? Bu yüzden günlük çalışma saati on dört, on altı ve hatta on yedi saate erişti, ama maaş orantılı bir şekilde düştü ve sanayicilerin kendi itiraflarına göre işçilerin onda altısı en düşük ücretleri bile hak edemediler. On sekizinci yüzyılın iyimser ve demokratik sadık

zamanın büyük bir kısmına daha rafine olmak ve beğeni geliştirmek için ihtiyaç duyuldu! Yirminci yüzyılın başlarında beğeniden yoksun olunmasını açıklayan benzer nedenler bunlar (modern sanat vs.)

tarafatlarının çoğunun başkaldırması oldukça kabul edilebilir bir durumdur.

Böylece Michelet, makinenin 'en yoksul insanların güç yetiremeyecekleri faydalı, hatta lüks pek çok eşyayı, sanat nesnelerini onların gözlerinin önüne yerleştirmesini' kabul etse de bu insanların sefil yüzlerini, bu erkenden çökmüş genç kızları, bu kamburu çıkmış çocukları makine başlarında çalışırken görmemek (kendisi için) imkansızdı diye yazar. Aynı zamanda, Villermé de büyük üretim kentlerindeki (gecekondular, çarpık yapılaşma vs.) işçilerin acınacak haldeki yaşam koşullarını, 'yerlerini veya duruşlarını değiştirmeksizin kapalı bir yerde en az on üç saat geçirerek günde on altı, on yedi ya da on sekiz saat ayakta kalan çocuk işçilerin insanlık dışı sömürüsünü' saptamaktadır. "Bu artık bir iş, bir görev olmaktan çıkmıştır, işkencedir bu..." Fransa için durum böyle. İngiltere'de ise durum Buret ile Engels'in tarif ettiklerine göre daha da kötüydü. Özellikle madenler konusunda d'Haussez İngiliz işçilerin kaderini Amerikalı zencilerin kaderiyle kıyaslamak konusunda tereddüt etmez ve Robert Owen şöyle söyler: "Bu kusursuz özgürlük döneminde, fabrikalardaki beyaz insan köleliğinin Birleşik Devletler'de, Güney ve Güneydoğu Asya'daki kölelerin evlerinden binlerce kez daha kötüydü; sağlık, beslenme ve giyim bakımından, Güney ve Güneydoğu Asya'dakiler İngiliz fabrika işçilerinden çok daha iyi durumdadırlar."

İmdi, bu durumda ne yapılacak? Fourier, sanayiciliği, demem o ki 'son zamanların en yeni bilimsel hayalini' ve sanayi emeğini, dayanılmaz sıkıntının kaynağını, 'uygarlaştırılmış makineleşmenin radikal çarpıklığını' suçluyor ve çareyi 'her bir işçi topluluğunun tercih edeceği çeşitli faaliyetleri başarıyla yerine getireceği' Phalanstery'de (işbirliği yaparak yaşayan bir topluluğu barındıran kendi kendisine yeten bir toplumsal yapıyı) arıyor. Owen, 'Birleşik Devletler'de boş yere oluşturmaya çalıştığı yarı sanayi yarı zirai bir toplumda yeni bir çalışma düzenini tavsiye ediyor.' Sismondi, 'buharlı makineler tarafından üretilen kumaş, insanlar tarafından üretilenden çok daha ucuz olsa da buharlı makineler yerine toplumun insanlardan mey-

dana gelmesinin çok daha iyi olacağını' dile getiriyor ve sihirli büyüleri bozmak konusunda beceriksiz olan büyücü çırağı hakkındaki fablı modern sanayiye uyguluyor. Carlyle, şimdiki zamanı Orta Çağ ile karşılaştırıyor ve işçilerine karşı 'feodal görevlerinin bilincinde olan şövalyeler olmak adına sanayi patronlarını korsanlık yapmayı bırakmaya davet ediyor.' Ruskin, 'rüzgar ve suyun gücü dışında başka bir güçle hareket ettirilen makinelerin yardımı olmaksızın elle yapılıp hoş giden ve mutluluk veren işlerin hayalini kuruyor.' Son olarak ideolojik cephede Çartistlerin başkaldırısına katılan Samuel Butler, *Erehwon*'da tepetaklak bir sanayi devrimini tamamladıktan sonra 'icadı iki yüz altmış bir yıldan'⁶ daha öncesine kadar uzanmayan makineleri ortadan kaldıran bir ülkedeki hayatı anlatıyor.

Bunları sıralamaya devam edebilir ve Schuhl tarafından alıntı yapılan metinlere birçoğunu daha ekleyebiliriz. Aslında, teknik çağ tüm doğal olanaklarını geliştirdikçe az çok gerici (Katolik) veya öyle ya da böyle romantik olan düşünürlerden (ya da yazarlardan) yayılan suçlamaların sayısı gitgide artıyor. Makine ve uygarlık, günümüzün tüm illetlerine sebebiyet vermekle itham ediliyorlar. Makine ve uygarlık, dünyanın ışık saçan çeşitliliğini yok etmekle ve bu çeşitliliğin yerine toptan üretilmiş adi ürünlerin monoton tekbiçimliliğini getirmekle, kalite ve değer kavramı yerine -tamamıyla nicel olan- ihtişam kavramını getirmekle, beğenilerin ve hatta kültür seviyesinin düşmesine neden olmakla, insanı kaba zevklerin ve kazancın peşinden koşmaya esir etmekle ve insanoğlunun bütün tutarlılığını ve hatta tüm içsel varlığını ortadan kaldırmakla suçlanıyorlar.

Bazen Amerikan yaşamına⁷ dair bir tarifle öne sürülen bu eleştiri elbette her daim yanlış değildir. Mesela, şu kesindir: Sanayi varoşlarının korkunç çirkinliği herhangi bir şeyle kıyasla-

⁶ *Erewhon* eserinde Samuel Butler ancak değirmen ve yel değirmenleri gibi doğal güçlerden ve malzemelerden faydalanan, sanayi öncesi çağın makinelerini göz önünde bulundurur.

⁷ Şimdiki Amerika'yı şimdiki Avrupa ile değil de geçmişin (idealleştirilmiş) Avrupa'sı ile mukayese eden bu eleştirmenlerin riyakarlığını ve sahtekarlığını vurgulamama gerek yok.

nacak olsa bu demir çağının kentlerinin zengin semtlerinin gösterişli çirkinliği olur. Kesin olan başka bir şey de kentlerimizde –ve kentleri çevreleyen arazilerde– halen güzel olan neredeyse her şeyin makineleşme öncesi çağdan⁸ miras kalmış olmasıdır. Modern hayata dair gittikçe artan korku ve güçlüklerin mediatasyon, düşünüm ve kültürle nadiren bağdaşması tamamen doğrudur. Makinenin ekonomik rolüne ve insan üzerindeki etkisine dönecek olursak, hiçbir şey teknik ilerleme ve 'ihtiyaç fazlası üretimin' sebep olduğu sefalet ve işsizlikten daha absürt değildir ve modern montaj hattı işçisinin biçimlendirilmiş, standart hale sokulmuş ve zaman ayarlı emeğinin, kelimenin en güçlü ve en kesin anlamıyla, Yunan veya Romalı bir kölenin çalışmasından daha onur kırıcı ve bunaltıcı olduğu muhakkaktır.

O halde makineyi suçlamalı ve –kendimizi onun varlığına teslim ederken– el sanatlarının ve doğaya geri dönüşün güzelliğini övmeli miyiz? Schuhl böyle düşünmüyor. O pek haklı olarak, her şey göz önünde bulundurulduğunda, makinenin sözünü tuttuğunu ileri sürüyor: Makine etkin bir şekilde insanın üretimini (belki de çok hızlı ya da çok ani bir şekilde) artırdı. Ayrıca, Schuhl makinenin sanayileşmiş ülkelerin vatan-daşlarının hayat standartlarını ve refahını tartışmasız bir şekilde artırdığını, kapitalizmin 'destansı' dönemine ait korkuların geçmişe ait olduğunu ve çok daha fazla gelişmiş bir durumda olan toplumsal yasaların, kadınların ve çocukların koruma altına alınmasının, çalışma saatlerinin sınırlandırılmasının ve çalışma koşullarının iyileştirilmesinin özellikle 'ikinci sanayi devriminden bu yana' insanlara daha öncesinde –ufak bir azınlık dışında– hiç sahip olmadıkları bir şeyi, yani boş zamanı⁹,

⁸ Bu nedenle, New York'taki St. John Katedrali'ni Notre-Dame ile ya da Şikago'yu Dijon ile karşılaştırmak saçmadır. Bunlar çağdaş eserlerle ya da Saint Augustinus ile ya da Sacre Coeur ile ya da Lyon'un 'modern' varoşlarıyla mukayese edilmelidir.

⁹ Bu tamamen doğru değil: Sayısız eğlencesiyle Orta Çağ insanı boş zaman faaliyetlerinden yoksun değildi. Modern insanın kendi boş zamanında ne yapacağını bilmek konusuna gelince bu antik toplumlar tarafından zaten ortaya atılmış bir sorundur, *mutatis mutandis*.

böylelikle kültüre erişme imkanı ya da bir kültür yaratma imkanını bahsettiğini iddia ediyor, zira uygarlığın doğduğu yer çalışma ortamı değil boş zaman ve eğlencedir.

Sonuç itibariyle, insanın kendi gücünden ve kendi boş zamanından ne fayda elde edeceğini kendisinin bildiği eklenebilir mi? Özellikle, insan, özgürlük ve kişisel hayat, 'özel hayat' alanlarını korur ya da tam tersine düşünüp taşınarak bir kitle uygarlığı meydana getirmek suretiyle, gelenekselliğe, standartlaşmaya ve onun doğasında var olan eşitlemeye doğru olan eğilimi en uç noktasına iterek Aldous Huxley'in bir zamanlar bize belki de kâhince bir hayal sunduğu tarzda bir 'cesur yeni dünya'ya kavuşmak için insanın kendine yabacılışmasını ve topluluk içinde hepten yok edilmesini –aynı zamanda 'bütünleşme' veya 'ayarlama' olarak isimlendirilmeyi– tercih eder mi? Ancak, makinenin bunlarla bir ilgisi yoktur; aslında mekanikleşmeyi hiç tecrübe etmeden kişiselleştirmeyi reddeden Çin ve Hint uygarlıkları gibi uygarlıklar hatta büyük uygarlıklar vardır.

Schuhl, bana göre, demir çağını sonlandıran ve elektrik çağında yol gösteren 'ikinci sanayi devrimini' vurgularken oldukça haklıydı. Bu devrimle birlikte insanlık, aslında bir önceki çağın¹⁰ özellikleriyle sıklıkla mukayese edilen kendine has özellikler taşıyan bir döneme, teknolojik bir döneme girmek için kendi tarihinin teknik dönemini geride bıraktı.

Ben, kendi hesabıma, kişinin yine de daha da ileriye giderek ilk safhasında bile makineleşmenin kötü etkilerinin (estetik cephe hariç) inanıldığından çok daha az olduğunu iddia edebileceğine inanıyorum. Hiç şüphe yok ki insan, on dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında işçi sınıflarının berbat sefilliğinin tarifleri hakkında Engels ve Buret tarafından bizler için kaleme alınanları isyankârlık hissine kapılmadan okuyamaz. İnsan, özgürlük ve Hristiyanlık namına işverenlerin madenlerde çocukları çalıştırma ve hasta ya da yaşlı işçileri kapı önüne koyma

¹⁰ Elektrik çağına ait bir makine –ve hatta 'elektronik' çağa ait bir makine– temizliği, dakiklığı ve işçiyi bir hizmetkardan gözetmene dönüştüren tamamen otomatik çalışmasıyla tanımlanabilir. Bakınız, G. Friedmann, *Problemes humains du machinisme industriel*, Paris, 1946.

hakkını savunan kapitalist propaganda eserlerini korku ve nefrete kapılmadan okuyamaz (ne yazık ki Schuhl bu eserlerin örneklerinden bahsetmeyi gerekli görmemiştir).¹¹ *Das Kapital*'in birinci kısmında Marx tarafından anlatıldığı gibi kapitalist birikim tarihi pek de güzel bir tarih değildir. Ne de moral verici bir tarihtir.¹² Yine de, ben sanayi devrimini takiben işçi sınıflarının durumunun daha da kötüleştiğini iddia ederek, kişinin karşılaştırma koşullarını yeterince ayrıntılı bir şekilde dile getirmeden belki de çok ciddi bir hataya düşmesinden çok korkuyorum. Hiç şüphesiz, şu da doğrudur ki, insan kendisini on dokuzyüzyılın başlarında bir işçinin hayat standardını on yedinci ya da on altıncı yüzyıldaki hayat standardıyla karşılaştırmakla sınırlı tutarsa, bu iddia, sıklıkla karşılaşıldığı gibi, kendisine çok radikal bir amaç addedildiğinde şüphesiz yanlış bir iddiadır.

Romantik serapa ve onun 'loncalar' ile 'usta zanaatkarları' idolleştirmesine karşı koymak gerekir, ama öte yandan şu hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır ki Orta Çağ zanaatkarları bilhassa *sınırlı sayıda* ve *zengin* müşteriler için çalışmışlardır ve onların malları o kadar pahalıydı ki günümüzde lüks eşya¹³ olarak adlandırılırdı ve buna karşın enerji kaynağı (*insanlar* tornaları ve üzerinde çömlek yapılan tekerleri döndürdüler, pek çok durumda atlar ya da çağlayanlar değil de *insanlar* testereleri ve kaldırma aygıtlarını kullandılar, *insanlar* döküm ve demir işlerinin körükçülüğünü yaptılar)¹⁴ ve itici güç olarak insan gücünün sürekli kullanımı hayat tarzları ve hayat standartları silah-

¹¹ Takdire şayan örnekler R. H. Tawney'in *Religion and the Rise of Capitalism* (New York, 1926) isimli klasik kitabında var. Fransa için olan örnekler H. Guillemin'in *Histoire des catholiques français au XIX e siecle* isimli son kitabında (Paris, 1947) var.

¹² Sosyalist birikim tarihi belki de en güzeli ve en öğreticisi ancak kapitalist birikim tarihinden daha az zor değil.

¹³ Bu yüzden, giysiler, mobilyalar ve ev aletleri miras envanterlerinde bulunuyordu.

¹⁴ Bakınız, G. Agricola, *De Re metallica*, Köln 1546. İnsanlar madenlerde tahliye pompalarını çalıştırdılar.

çıdan, kuyumcudan ya da tuhafiyeciden tamamıyla farklı olan vasıfsız işçi yığınlarının ortaya çıkmasını beraberinde getirdi.

Gelgelelim, bugün bile hala hayranlık duyduğumuz ürün-
lere sahip bu lüks sanayisi ile bağlantılı olarak cam ustasının,
dokumacının ve madencinin fizyolojik sefaleti hakkında biraz-
cık olsun düşünelim.

Ayrıca, idari ve dini bir merkez, ilk ve son olarak *sanayi* de-
ğil de *ticaret* merkezi olan Orta Çağ kentinin (on altıncı ve on
yedinci yüzyıl kentleri gibi) taşranın berbat sefaleti ortasında
bir esenlik vahası olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Nakliye ola-
naksızlığının yerinde tüketimi zorunlu kıldığı ve dolayısıyla
soylularca konulan vergileri sınırladığı geç Orta Çağ'ın oldukça
kısa bir dönemi dışında çiftçi hep yoksuldu. Hem de çok fa-
kirdi. Ekonomik ve toplumsal durumu ana kıtadaki çiftçilerin
durumundan çok üstün durumda olan İngiliz küçük toprak sa-
hibi bile altı ayaklı pruvanın icadı ve kullanımı yüzünden çok
zor durumdaydı. Burada, bir kez daha kişi kendisinin Old Merry
İngiltere'si imgesinden etkilenmesine müsaade etmemelidir; is-
yanları, kıtlıkları ve hepsinden öte demografik gerçekliği dü-
şünmek gerekir: Sanayi devrimine dek İngiltere'nin nüfusu –bu
rakamı hiçbir zaman geçmeksizin– 4 ila 7 milyon kişi arasında
gidip geliyordu.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda İngiliz çiftçisinin du-
rumu korkunç bir şekilde kötüleşti: Feodalizmin askeri temelini
sarsan ve modern devletlerin ortaya çıkışını sağlayan ateşli si-
lahların ortaya çıkışı ve gelişimi, ok ve yayı askeri değerden
yoksun bıraktı ve bu nedenle çiftçi sınıfı, onu duvarlarından
yoksun bırakan yeni soyluların saldırısını savuşturamadı. Taş-
ranın firarı ve taşrada hüküm süren mahrumiyetle kentlerin iş-
gali ilk etmendi. İngiltere'nin böylesi hızlı bir sanayileşmeden
geçmesini sağlayan ve aynı zamanda işçilerin hayat standardını
belirleyen şey köylerinde gerçekten açlıktan ölen kitlelerin or-
taya çıkışıydı. Hiç şüphesiz, bu standart çok düşük bir stan-
dardtı ama yine de her açıdan çiftçinin hayat standardından bir
hayli yüksek bir standarttı, çünkü sanayi devrimi ve kentlerin
sanayileşmesi müthiş bir demografik hamleyle sonuçlandı, bu

da sonrasında sanayinin sürekli yükselen gelişimini destekledi. Bu demografik hamlenin (çalışan, kazanan, dolayısıyla işçi sınıfının yararlandığı ya da onlarca paylaşılan mal –gıda– miktarında artışa neden olan çocuklar)¹⁵ belirleyici bir faktörü olan – ya da faktörlerden biri olan– şeyin, işgücünün ve özellikle *çocuk iş gücünün* arsız bir şekilde sömürüsü olduğu iddia edilebilir.

Bebek ölüm oranı ile genel ölüm oranındaki düşüşün bir sonucu olan nüfus artışındaki bu hamle, kendi başına iyi ya da kötü bir şey miydi? Modern teknolojinin (ulaşımın) bir neticesi olan büyük kentlerdeki sürekli artan insan sayısındaki yoğunluk iyi ya da kötü bir şey miydi? Şüphesiz, bu konuya dair fikirler bölünecektir. Şu kesin ki, sayılar çok daha az iken çok daha fazla yer vardı. Ayrıca şu da kesindir ki, genel olarak konuşmak gerekirse kırsal manzara çok daha güzeldir ve büyük başkentlerimizin taş (ve beton) çöllerinden çok daha insanidir.

İyi de kim bilir? Zenginlik yaratarak makine besin azlığını (oligantropiyi) geri getirmiş gibi görünüyor ve belki de bu zamanda bilinçli bir şekilde kent nüfuslarının yeniden dağılıp yeniden bütünleşmesini sağlayacak şey –zaten göçebeliği yeniden ortaya çıkarmış olan– da makinedir.

Makine, bununla insanın teknik aklını kastediyorum, sözünü tuttu. İnsanın siyasi aklı, daha yalın olarak insan aklı, insanın emrine verdiği gücün kullanacağı amaçları belirler.

Makineleşmenin Kökenleri

Felsefenin ve filozofların makineye karşı tutumlarının evrimi hakkında, son tahlilde makineleşmenin ilerlemesi ve onun in-

¹⁵ Bu nedenle çocukların korunmadığı her yerde aileler büyüktür: Okula gitmenin zorunlu olmadığı tarım ülkelerinde ve hiçbir çalışma kanunun var olmadığı sanayi ülkelerinde. Tam tersine, çocukların korunması ile zorunlu eğitimin ortaya çıkışı kısa bir süre içinde –iki ya da üç nesil boyunca– doğum oranında düşüşe neden olmuştur. Demografik yapının tersine çevrilmesi daha çok Birleşik Devletler ve çocukların korunması hususunda sorumluluk üstlenen –Fransa ve Kanada gibi– zengin ülkelerde gerçekleşmektedir.

sani devamının ağır gelişimi ile açıklanan bir eğri olan bu kısa eğriyi takip ettiğimiz çalışma, bizleri makineleşme ve teknik ilerleme gibi sorunlara götürür yahut da tekrar bu sorunlara geri götürür. Bu sorunların önemi ve belirginliği herkes tarafından anlaşılır. Çünkü Marksistlerle birlikte teknolojik evrimin tüm insanlık tarihini belirlediği ve açıkladığını, arta kalan her şeyin –ahlaki, siyasi, felsefi ve sanat cephelerinin– ancak bağımlı işlevler olduğuna dair savı şekillendirdiğini kabul etmesek dahi, her şeye rağmen son iki yüz yıla damgasını vuran sanayi devrimlerinin insan hayatının koşullarını ve çerçevesini derinden değiştirdiği ve hatta alt üst ettiği ve bu büyük değişikliklerin Orta Çağ'da ve Antik Çağ'larda pek yaygın olan zihniyet ve düşünce sürecinden pek farklı bir zihniyet ve düşünce süreci meydana getirdiği gerçeği varlığını korumaktadır.

İnsan, *grosso modo* (kabaca), sanayi uygarlığının dünyamızı 'doğasızlaştırdığını' ve doğal ortamın, çevrenin ve hayatın ritminin yerine mekanik bir ritim, yapay bir ortam ve yapmacık bir çevre getirdiğini¹⁶ söyleyebilir. Üstelik, aynı zamanda, her yerde modern düşünce biyolojik düzen yerine mekanik açıklama düzeni getiriyor. Ayrıca, insan –belki de temel olarak aynı kapıya çıkacak– sanayi öncesi teknolojinin eşyayı birbirine uyarlama teknolojisi olduğunu ve sanayi teknolojisinin ise eşyayı sömürme teknolojisi olduğunu ifade edebilir. Modern teknolojiye gelince, insan, onun eşyayı yaratma teknolojisi olduğunu bile söyleyebilir.¹⁷

Nasıl ve niçin bu teknoloji ortaya çıktı? Makineleşmenin kaynağı ve kökeni neydi? Aslında hiçbir şey bilinmiyor; akla

¹⁶ Bununla beraber, insanın çevresinin hiç ya da neredeyse hiçbir zaman tamamen 'doğal' bir çevre olmadığını, hep ya da neredeyse her zaman insan tarafından değiştirilen bir çevre olduğunu akıldan çıkarımayalım. Kendi başına doğa ormanları, geniş otlaklı ovaları ve çölleri var eder.

¹⁷ Doğada var olmayan maddelerin ve yapay maddelerin gitgide artan kullanımından başka hiçbir şey modern sanayiye daha iyi yansıtmaz: Alaşım katmanlarının, camın, plastiğin içinden geçerek 'yapay elementlere' erişiriz.

yatkın gelen tüm açıklamalar nihayetinde kısır döngü içindeler. Bununla birlikte akıl için pek de şaşırtıcı olmayan bir şey bu. Tarihte –düşünce tarihinde dahi– açıklanamayan olayların, yılmaz gerçeklerin, mutlak başlangıçların olması oldukça normal bir durum.

Teknolojinin kökenleri zamanın karanlığında kaybolmuştur. Üstelik sözüm ona teknoloji dillerin kökeninden daha derin bir kökene sahip değildir: İnsanoğlu nasıl her zaman dillere sahip olduysa, her zaman araç gerece de sahip olmuştur. Hatta insanın daima bir şeyler üretme yeteneğine sahip olduğu ortadadır. Sırf bu nedenle, insanın çalışmayla tanımlanması, insanın konuşmayla tanımlanmasıyla karşılaştırılabilinmiştir: İnsan, insan olarak aslında şeylerin yaratıcısı, aletlerin yapıcısı,¹⁸ *faberidir*. Sonuç olarak ne prehistorya ne de etnografya aletin doğumunda hazır bulunmamızı sağlayabilmiştir. Onlar ancak aletin evrimini ve gelişimini takip edebilmemizi sağlarlar.

Gerçi aletin hiçbir kökeni olmasa da makinenin muhakkak bir kökeni vardır. Ancak bu tarihi bir köken değildir; makinelere bihaber ilkel ve bozulmuş insan toplulukları elbette var olmuş olsa da, tarihlerini inceleyebileceğimiz tüm uygarlıklar, makinelere, bir anlamda alet ve makine arasında bir yerde konumlandırılan çömlekçi çarkı, dokuma tezgahı, ocak, matbaa, kaldırma aygıtları gibi aygıtlara zaten sahiplerdi. Ayrıca Antik Çağ'ın tüm büyük uygarlıkları, çok az sayıda olsa da sahici makinelere sahip olmuşlardır. Bu nedenle, teknoloji tarihini meşgul ettiği gibi uygarlık tarihini de meşgul eden önemli sorun, makinelerin niçin Mısır'da, Yunan'da ve Roma'da olduğuna bir açıklık getirmek değildi; tam tersine bu makinelerden niçin çok az olduğuna bir açıklık getirmek, ilerlemeyi değil de durağanlığı açıklamak, özellikle Yunan uygarlığının takdir edilen yükselişinin nasıl ve niçin hiçbir zaman öncelenmediği, bu yükselişe eşlik edilmediği ve benzer bir teknik yükselişle takip edil-

¹⁸ Bununla birlikte, insan bu muhalefetin meşru olup olmadığını yahut da konuşma ve aletlerin ille de birbirine uyup uymadığını merak edebilir.

mediğini açıklamaktı.

Bu gerçekten şaşırtıcı gerçeğe bir açıklama getirmek için insan, eski dünyada ham madde –bilhassa da demir – eksikliğinden söz edebilir. Demir ender bulunan bir madendi ve pahalıydı; demir olmadan makineler nasıl yapılacaktı? Eğer modern makinelerle ilgili olsa çok doğru bir sorudur bu. Daha basit makinelerle ilgiliyse, pek o kadar da doğru bir soru değil: On altıncı ve on yedinci yüzyıl sanayisi, tıpkı Fırat kıyısında oturan insanların devasa sulama çarklarını –hala şimdi de– ahşaptan yapmaları gibi, makinelerini ahşaptan yaptı.

Buhar makinesiyle tanışmamış olmak bir yana, atlarını nasıl koşacağını bile bilmeyen antik dünyadaki enerji yetersizliğinden bahsedebiliriz. Yine çok doğru bir şekilde, büyük sanayinin gelişmesini sağlayan şeyin ateşin tahrik gücünün (ve metalürjide kömürün kullanılması) keşfi olduğu ve ancak on birinci yüzyılda modern at koşum tekniklerinin ilk kez ortaya çıktığı¹⁹ tartışmasız bir konudur. Son bahsedilen husus hiç de önemsiz bir husus değildir: Hızlı ve etkin bir taşımacılık için at gerçekten vazgeçilmez bir araçtı. Buna karşın değirmenin çarkının ya da dişli çarkın döndürülmesi için ata az çok gerek duyuluyordu; ancak bu görevler için öküzler de pek ala kullanılabilmiştir. Dahası, atların koşulmasına gelince, böylesi basit bir icadın vaktinden çok sonra yapılması oldukça şaşırtıcıdır; şüphesiz hiçbir at sürücüsü çekme halatını atın boynundan geçirme fikrini aklından geçirmemiştir. Çekme halatı atın ya omuzlarından ya da göğsünden geçiriliyordu. Nasıl oldu da hiçbir savaş arabacısı buna dikkat etmedi ya da Nil kenarında yaşayan at sürücüleri hiçbir zaman buna dikkat etmediler?²⁰ Son olarak, çark kanadı ve dişli çarkın varlığı bilinse de, Modern Zamanların başlarında hidrolik güçten faydalanmak mümkün olana ka-

¹⁹ Karşılaştırınız. R. Lefebvredes Noettes, *L'Attelage, Le cheval de selle a travers le sages*, Paris, 1931.

²⁰ Ne olursa olsun, arabacıların hiçbir zaman bağlantıyı gündeme getirmediği görünüyor. Kendi hesabıma konuşacak olursam, at koşma yönteminin bize Asya'dan geldiğine ve ancak köpek koşmanın bir uyarlaması olduğuna kolaylıkla inanırım.

dar hidrolik gücün Romalılar ve Yunanlılar tarafından kullanımı hiçbir şey engellemiştir.

Antik dünyanın teknik durağanlığı çok daha etraflıca psiko-sosyolojik bir açıklamayla gözler önüne serilebilir; teknik durgunluğa Eski Çağ toplum ve ekonomi yapısının neden olduğuna inanılır: Eski Çağ toplumu aristokratik bir toplumdur ve Eski Çağ ekonomisi, kölelik üzerine dayalı bir ekonomidir. Emilé Meyerson'dan sonra Schuhl'ün hemfikir olduğu açıklama budur: 'Makinelerden muazzam bir şekilde yararlanılmadıysa, bunun nedeni insan gücünden tasarruf etme gereksiniminin mevcut olmamasıdır, çünkü insanın emrinde hayvan, yani köle olarak özgür insandan çok daha ötede konumlandırılan bol ve ucuz canlı makineler vardı.' 'Köle işgücünün bol olması, makinelerin yapılmasını ekonomik olmayan bir uygulama haline getirdi. Buna ek olarak, bu sav, Eski Çağ'ın yarıp içinden çıkmayı başaramadığı döngüsel bir savdır; sonrasında, makinelerin yokluğu insanların kölesiz yapamayacağı anlamına geliyordu. Köleliğin varlığı, yalnızca işgücünden tasarruf etmek için makine yapmanın sırf ekonomik bakış açısıyla sakıncalı görüldüğü koşulları ortaya çıkarmakla da kalmamış aynı zamanda elişine yönelik küçümsemeyi içeren farklı bir değerler hiyerarşisini de beraberinde getirmiştir.'

Aristokratik uygarlıkların (ve hatta diğerlerinin) ortak bir özelliği olan bu küçümseme, Yunanlılar arasında o kadar yaygındı ki Schuhl'ün bizlere hatırlattığı gibi zanaatkar anlamına gelen *banausos* kelimesi aşağılık kelimesinin eş anlamlısı bir kelime haline geldi ve bu küçümseme tüm tekniklere uygulandı: Elişi ve zanaat ile ilgili olan her şey utanç getirdi ve bedeni biçimsizleştirdiği gibi ruhu da biçimsizleştirdi –bedeni biçimsizleştirdi çünkü belirli bir uğraşın uygulanması, onun uyumlu gelişimini gizler ve engeller; ruhu biçimsizleştirdi çünkü sanayinin amacı 'insanın temel güdülerini ve zenginlik ihtirasını tatmin etmektir.' Bu şekilde, zanaatkarlara yönelik küçümseme tüccarları da kapsamaya başladı: Gayretkeş serbestliğin (*scholē, otium*) hüküm sürdüğü liberal hayata kıyasla ticaret (*neg-otium ascholia*) ve 'iş' hiç olmadığı kadar çok olumsuz bir değer ka-

zandı. Aristoteles, düşünümle dolu bir hayatın pratik etkinliğin en yüksek biçimlerinden bile daha üstün olduğunu söyler. Plotinus, düşünümün eylemin yüce bir amacı olduğunu, etkinliğin onun ancak bir gölgesi, eşlikçisi ve eksiltmesi olduğunu yazar.

‘Sonuç olarak, mühendis ve deneyciye bile zanaatkara duyulandan daha büyük bir saygı duyulmadı. Teori, pratiğe tezat oluşturdu hatta Vitruvius mimari üzerine bilimsel inceleme-sinde bunları birleştirme ihtiyacını boş yere beyan etti. Eudemos’a göre Pythagoras’ın büyük meziyeti, Matematiği rasyonel ve manevi bir bakış açısıyla inceleyerek liberal bir disiplin haline getirmesiydi. Ayrıca, Plutarkos, küpün teksiri gibi bazı geometrik problemleri mekanik aygıtlar yardımıyla çözmeye girişen Arkhytas ve Eudoxus’a, Platon’nun nasıl kızdığını anlatır. Platon, geometriyi anlalsal ve cisimsiz dünyadan, duyulur ve maddi şeylerin bayağı dünyasına indirgeyerek ve değersiz ve adi elişi gerektiren maddi malzemeler kullanarak geometrinin itibar ve mükemmelliğini bozduklarını öne sürerek onlara kızıyordu; o zamandan beri mekanik ya da mühendislik sanatının çok uzunca bir süre filozoflarca küçümsendikten sonra geometriden ayrılarak askeri bir sanat²¹ haline geldiğini söyleyebilirim.’

Yazık ki, askeri bir şahsiyet halini almakla bile mühendis, mekaniğe yüklenen ayıbı temizleyemedi. Faydası kabul edilen ancak meslekleri hor görülen sivil meslektaşları gibi askeri mühendis de aslında sadece bir işçiydi (*mechanopoion*).²² Sonuç ola-

²¹ Aslında, Plutarkos, Platon’nun siteminin manasını tamamen yanlış anladı: Mekanik aygıtların yardımıyla bir eğri çizmek, önemsiz bir tahmin için geometrik analizden ve matematiksel kesinlikten vazgeçmek demektir.

²² *Mechanopoion* kelimesini ‘mühendis’ olarak tercüme ederken kelimenin anlamını ve böylelikle alıntı yaptığım tüm paragrafların anlamını tamamen çarpıttığımı düşünüyorum. Kelime, olsa olsa işçi, makineci ya da makinist anlamlarına geliyor; kelime beceriyi değil de emeği çağırıştırıyor (mühendis kelimesi makineden –Ç.N. İngilizce’de *engineer* kelimesi Latince makine anlamını taşıyan *ingenium* kelimesinden geliyor. Açıklanabilen hakikatleri insanlar görebilirler (karşılaştırınız. M. Halbwachs ‘La classe ouvrière et les niveaux de vie, ‘Travaux de

rak, *Antike Technik* adlı eserinde Diels şöyle yazar: 'Arrian, Tyre kuşatmasını uzun uzadıya ayrıntılarıyla anlatır, savunma hattına karşı saldırıya geçen askerlerden bahseder, ama işi yöneten ve gerekli makineleri icat eden mühendisin adını anma ihtiyacı hissetmez.' Aynı zamanda, 'Antik Çağ'ın en büyük mühendisi olan Arkhimedes, mekanik üzerine yaptığı çalışmalarının meşruluğu hakkında kendisini ikna etmek konusunda başarılı olamaz... Plutarkhos ise Romalılara karşı mücadeleye davet ettiği makinelerin ne kadar şaşırtıcı olduğunu dile getirdikten sonra, Arkhimedes'in yalnızca kendisinin bu makineleri 'pek kıymete değer' bulmayacağı 'çünkü bu makinelerin çoğunun boş zaman geçirmeye yardımcı olan geometrik oyunlar ve birçoğunun da Arkhimedes'ten becerilerini salt entelektüel şeylerden elle tutulur nesnelere yöneltmesini ve düşündüklerini günlük nesnelere uygulamak suretiyle onları duyulara hitap edebilir ve sıradan insan tarafından hissedilir hale getirmesi için sürekli ikna eden Kral Hieron tarafından istenen makineler olduğu hakkında bizleri bilgilendirir.' Plutarkhos şöyle devam eder, 'yine de Arkhimedes, ruhu, kendi derin ve araştırmacı aklını yüceltmıştır ve onun geometrik kuramlarının zenginliği öylesine büyüktü ki, bu savaş makinelerinin yapılması hakkında yazılı hiçbir şeyin kalmamasını istedi ve bütün bu makine icat etme ve yapma becerisini ve genel olarak çıkara, alçaklığa ve adiliğe hizmet eden sanatı reddederek aklını ve çalışmalarını bunlar yerine güzelliği ve inceliği hiçbir şekilde ihtiyaçla bağdaşmayan şeyler hakkında yazmaya yönlendirdi.'²³

I'Annee sociologie I, Paris 1912). Şimdiye kadar hiçbir uygarlık el işine bu derece bir değer vermemiştir ve böylesi bir değerın verilecek olması da imkansızdır; geçmişte ve günümüzde takdir edilen şey maharet, beceri, bilgi (ya da fiziksel güç söz konusu olduğunda dışlamadır: Crotonelu Milo vs.) ve *yetenektir*; emek değildir. İster sosyalist ister kapitalist olsunlar, sanayi toplumları bu bağlamda diğerlerinden farklıdır: Beceriksiz bir işçiye gerek ABD'de gerekse SSCB'de daha az saygı duyulur.

²³ Arkhimedes'in tavrı (Plutarkos'un sözünü ettiği 'mühendis eserlerinin' çoğunlukla efsanevi olduğunu unutmadan) belki de Diels ve

İmdi, 'köle olanla özgür olan arasındaki zıtlık, teknolojiyle bilim arasındaki zıtlıkla devam ettirildi. Beklenmedik bir tepkiyle, köleliğin varlığı, bilim adamlarını köleliği kaldırma etkisi taşıyabilecek araştırmalardan uzak tuttu. Pratik uygulamalara yönelik arayış, kişinin kendisini alçaltması ve küçük düşürmesi demekti'; ayrıca, herkesin Yunan düşüncesinin ayırt edici özelliklerini görmeye aşına olduğu *theorianın praxise* karşı üstünlüğüne dair inanç ancak mükemmeliyet kazanmadan taklit edilecek ve böylelikle ancak yapay bir şey ortaya çıkarabilecek olan doğanın sanata karşı üstünlüğüne dair inançla pekiştirilir. O halde, 'filozof, teknik ilerlemeyi doğaya geri dönüşle mukayese eder (*non desiderabis artificem si sequeris naturam*).'

Orta Çağ'ın sonlarından beri ve özellikle Rönesans'tan bu yana Avrupa'da gelişim gösteren tamamen farklı bir zihniyetti bu. *Vita activa* gitgide *vita contemplativa*nın önünü almaya başladı, *theoria*, *praxis* karşısında geri çekildi, 'terazinin kolu bir zamanlar küçük düşürücü olan kelimeler lehine yükseldi.' Özellikle ilk safhalarda hareket oldukça yavaştı. 'Mekanik sanata karşı olan küçümseme uzunca bir süre varlığını korudu. Hiç şüphesiz *mekanik bilimi* artık *kölelikle* karıştırılmıyor, ancak bir yandan Antik Çağ'da olduğu gibi mekanik kelimesi *liberal* kelimesinin karşıtıyken öte yandan *soyluluğun* da karşıtıdır.' 'Pirenne, özgür adamın onurunun altında yer alan eski çalışma fikrinin bir bakıma şövalyelikte bulunduğunu yazar.' Bu durum, sanatın *liberal* ve *mekanik* sanat olarak bölünmesinde (tezatlığında) ve sanat alanları, liberal sanatlar ve tüm felsefe çetirleri hakkında çocukluk ve gençlikten beri eğitilen doktorların mekanik bir sanat icra eden cerrahlara karşı olan küçümsemelelerinde varlığını devam ettirir. Sanayi ve ticaretten ötürü soyluların küçümsemelelerinde bunun halen sürdürüldüğü eklenebilir.

Schuhl'ün hissettikleri gibi şaşırtıcı değildi. Yine de, M. J. Pelseneer'in tam zamanında bizlere hatırlattığı gibi (karşılaştırınız. 'Sciencepure et science appliquee a la lumiere de l'histoire des sciences' *Alumni*, cilt XVI No. 4 Brüksel, 1947) yirmi yıl boyunca Hollanda'nın bentleri ve bent kapakları hakkındaki çalışmayı yöneten Hollandalı büyük fizikçi, Arkhimedes'in yaptığının tamı tamına aynısını yaptı.

İmdi, şehirler doğdular ve geliştiler; ticaret ve sonrasında sanayi gelişt; şirketler kuruldu, katedraller inşa edildi; teknik ilerledi; atın gücünden eksiksiz bir şekilde istifade edilmesini sağlayan boyunduruk, seyrüsefer koşullarını (on üçüncü yüzyılda) değiştiren ve iki yüzyıl sonra Amerika'nın keşfini, birdenbire üzerinde yaşadığımız gezegeni büyüten, insanoğlunun enerjisine şimşek gibi bir ivme kazandıran ve Yeni Dünya'nın zenginliğini Avrupa'ya akıtan büyük keşif yolculuklarını mümkün kılan dümen²⁴ gibi kendini gösterdi. Çok kısa bir zaman önce, krizlere neden olarak iş gücünü azaltan kıtlık ve salgın hastalıklarla birlikte isyanlar ve savaşlar vardı: Bu durum, on dördüncü ve on beşinci yüzyılın artık sadece tahıl öğütmek için değil aynı zamanda giysileri yıkamak, kağıt yapmak, demir ocağı değirmenlerinin şahmerdanlarını hareket ettirmek gibi işleri de yapan makinelere başvurma yoluna gitmesine açıklık getirmektedir.

Nihayet, 'bilim gitgide tüm deneysel uygulamaların içine nüfuz etmeye başladı.' Ya da her halükarda usta zanaatkarların az çok doğrulukla iddia ettikleri gibi zanaatlarına bilim hükmediyordu. Böylelikle, B. Palissy ateşi iyi bir şekilde idare etmek için 'bir felsefeye' ve 'tekil geometriye'²⁵ gereksinim duyulduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle, Antik Çağ'ın şahane mühendisleri gibi askeri bir mühendis olan Leonardo da Vinci, deneylerin değerini dile getirerek 'mekanik biliminin tüm bilimlerin en soylusu ve en faydalısı olduğunu ve mekanikğin matematiksel bilimin cenneti olduğunu' gösterdi. Buna ek olarak, Schuhl 'Arkhimedes'e geri dönüşten'²⁶, 'merkezi gücün lehine feodaliz-

²⁴ Kendi adıma ben her iki durumda da bunun Asya'dan ithal edilen buluşların değil de yerli (Avrupalı) buluşların bir sorunu olduğuna inanıyorum. Karşılaştırınız. Le fevre des Noettes, *Le cheval de selle a travers le sages a.g.e. ve De la marine antique a la marine moderne*, Paris, 1935.

²⁵ Burada dünyayı küçümser.

²⁶ Schuhl, Arkhimedes tarafından on altıncı yüzyılda tatbik edilen etki konusunda benden alıntı yapılmasının onurunu bana yaşattığından, doğanın geometriye dökülmesinde, Aristotelesçi bilimin niteliksel dün-

min çöküşüne neden olsa da bilim insanları için balistik problemini ortaya atarak fiziği değiştiren' ve kendisinden Galileo Galilei'nin yeni bir hareket bilimini çıkartan topun icadından bahseder.

Tüm bunlar, doğal olarak derin bir toplumsal değişimle bağlantılıydı: 'İyi insanlar' ile 'mekanik kabile' arasından, on dördüncü yüzyıldan bu yana, yeni bir topluluk, gücü ve nüfuzunun artışı son bulmayan tüccarlar topluluğu türedi. 'Ticaret yapmak kelimesinin, bu şekilde tercümesi yapılabilirse, anlam bakımından bir değişikliğe girdiği ve etimolojinin vermeyi reddettiği olumlu bir çağrışım yüklendiği bir dönemdi.' Aynı zamanda, bu dönem *otium* kelimesinin 'boş zaman' anlamını aldığı bir dönemdi. Yeni ortaya çıkan burjuvazi uygarlığının olgunlaşmasını hızlandıran ruh olan yeni ruhun temsilcilerinin öğretisi, geleneklerin ve ahlak değerlerinin evrimleşmesini yansıtıyordu. 'Bacon, iş dünyasından, *negotiisten* ayrı yaşadıkları için filozoflara sitem ediyordu... Ahlakçıların amacı boş zamanlarda okunacak şeyleri boş zamanlarda yazmak değil, gerçek hayata el uzatmaktır'; Rönesans insanının erdemi artık kederden kaçmak değil, onu boyunduruk altına almaktı; felsefenin amacı artık doğayı takip etmeyi bizlere öğretmek değil, sanat aracılığıyla ona hükmetmeyi öğretmekti. Son olarak, eğer 'Aristoteles saf bilimin ilerleyişini rutin işlerin durağanlığıyla mukayese etseydi, Bacon zıt bir duruş takınırdı: Oysa yüzyıllar boyunca filozoflar aynı noktada kalmışlar, teknikler ilerleyerek dünyayı değiştirmiştir.'

Kısacası, eğer antik dünya makineleşmeyi geliştirmediyse ve genel anlamda teknolojiye yol almadıysa, bunları önemsiz gördüklerinden böyle olduğu söylenebilir ve modern dünya bunları gerçekleştirdiyse, tam tersine en önemli husus olarak bunlar görüldüğünden modern dünya bunları gerçekleştirmiştir.

yasının yerine niceliksel bir dünyanın konmasında bu etkinin kendini gösterdiğini ifade etmek isterim. Arkhimedes'in kabul görmesiyle on yedinci yüzyılda önce fiziksel matematik, sonrasında ise türevsel ve integral hesaplaması ortaya çıktı. Belki de Simon Stevin ve Salomon de Caus dışında teknolojiden ancak dolaylı bir şekilde istifade edildi.

Sanayi uygarlığının ve mekanileşmenin psiko-sosyolojik açıklaması, Schuhl tarafından pek parlak bir şekilde ortaya konulup savunulmuştur; Marksistlerce ortaya konandan çok daha tatmin edici ve çok daha zekice olan bu açıklama bana hakikate dair çok şey içeriyormuş gibi görünür. Bilimsel düşüncenin doğuşu hakkında ya da bilimsel düşüncenin gelişimini kökten değiştiren büyük dahilerin –Syracuse, Pauda ya da Florence'in Galileo'yu anlattıklarından çok daha fazla anlatmaz– ortaya çıkışı hakkında sosyolojik bir açıklama yapmak imkansız olsa da, ben de imkansız olduğuna inandığımdan, bu gelişimin kendisinin belirli toplumsal koşullara gereksinim duyduğu tartışma götürmez bir durumdur. Bilim, boşlukta ilerlemez; bilim insanları insandır, onlar da yaşamak ister ve Aristoteles'in önceden sözünü ettiği gibi boş zamana sahip olmak isterler. Ayrıca, bolca boş zamanı olan sınıfların ya da bu sınıfların bir parçasının kendi boş zamanlarını sayısız pek çok şey için değil de bilimsel düşünce için kullanmaları için bolca boş zamanı olan sınıflar arasında ve belki de bu sınıflandırmaya girmeyenler arasında bilimsel güce sahip olmanın cazip görünmesi ve saygıyla ve hatta prestijle karşılanması gereklidir. Sadece bu koşullar altında bile bilimin ilerlemesinin tamamen imkansız olması gibi bir durumun var olmaması halinde bilimsel okulların kurulması (bilimin ilerlemesini sağlamak adına öncelikle bilimi öğrenmek gereklidir ve onu öğrenmek için de onu öğretecek birini bulmak, tam tersine, onu öğrenecek birini bulmak gerekli olduğundan), bilime karşı gösterdiği ilgiyle, manevi olarak bilim insanının çabalarını destekleyen ve hitap ettiği kitleyi var eden candan ve anlayışlı bir çevrenin oluşumu mümkündür. Aksi yöndeki gurur verici beyanatlara karşın insan kendisini işitecek kimse yoksa konuşmaz ve yazdıklarını okuyacak kimse yoksa yazmaz.

Az önce sözünü ettiğim bilimin varlığına dair sosyo-psikolojik koşullar tarihte pek nadiren gerçekleşmiştir. Özellikle aristokratik uygarlıklar ya da daha net bir şekilde ifade edecek olursak timokratik ya da oligarşik uygarlıklar teokratik uygarlıklar kadar kuramsal bilgiye tepeden bakmışlar yahut da ku-

ramsal bilgiyle ilgilenmemişlerdir. Değer verdikleri bilgi –insan uygarlıklarının tümü bilgiye, belli bir bilgi türüne her zaman değer vermişler– sihirli bilgi, kutsal bilgi ve güce dair bilgiydi²⁷, ama anlamaya yönelik bilgi ya da tarafsız bilgi, *theoria* değildi. Bu durum, Roma’da, Kartaca’da ya da Pers’te değil de Yunan’da bilimin var olması ihtimalini (nasıl etkin bir biçimde var olduğunu olmasa da) açıklar.

Sosyolojik kuram antik bilimin somut yapısını bizlere doyurucu bir şekilde açıklar mı? Antik Çağ’ların teknik yetersizliğine bir açıklama getirir mi? Ben şahsen bunları açıklayabileceğini düşünmüyorum. Her halükarda bana, sosyolojik kuram bazı koşullarla biraz genişlemeyi gerekli kılıyormuş gibi görünüyor. O halde, ancak köle gücünün aşırı bolluğunun teknolojinin ilerlemesini ve özellikle derinlemesine teknik düşüncüyü engelleyebileceği muhakkaktır. İnsan, tembel bir yaratıktır²⁸ ve Aristoteles buna karşı düşünmek kadar hiçbir şeyden nefret etmez. Bu nedenle –birkaç nadir istisnaıyla birlikte– Aristoteles ancak ortada çıkar başka yol yokken düşünür. O halde, antik dünyanın, ister Yunan’daki ya da Roma’daki gibi köle isterse Mısır’daki ya da Çin’deki gibi ‘özgür’ işçi olsunlar on ya da yirmi bin işçinin –elbette ki yeterince uzunca bir süre boyunca başka birinin emrinde olmaları şartıyla– makinelerin yokluğunda altından kalkamadığı işlere girişebileceği tarzda pek az iş vardı. Bu şekilde, ‘el emeğinden’ ve en basit makinelerden başka bir şeyden faydalanmadan ve mekanik kazıcılar, buharlı

²⁷ Kral Hieron’un Arkhimedes’e saf bilimden vazgeçerek uygulamalı bilime yönelmesini söylemesi ve Arkhimades’in bu talebi geri çevirmesi ya da isteksiz bir şekilde yerine getirmesi farklı bir durumdur.

²⁸ İncil, çok doğru bir şekilde işgücünü düşüşün bir sonucu, bir cezalandırma ve ilahi bir lanet olarak ortaya koyar. Bu nedenle, emeği ifade eden kelimeler bütün dillerde aynı zamanda acı çekmeye, çalışan kadınlara işaret eder. Eğer püritenlik bize ‘ahlaki bir çalışmayı’ öğretiyorsa bu bir keyif olarak değil de üzerimize yüklenen bir yükümlülük şeklindedir. Hegel’in ‘kölenin kendi çalışmasıyla özgürleşeceğini’ ve yirminci yüzyılın da ‘çalışma keyfini’ keşfetmesini beklemek gerekiyordu.

vinçler kullanmadan kanallar ve tüneller kazılabildi, dağlar yerinden oynatılabildi, barajlar inşa edilip piramitler bina edilebildi, granit ve mermer blokları kesilebildi ve hatta parlatılabildi, oyulabildi ve yerlerine yerleştirilebildi. Dahası, hiçbir makinenin –hatta en moderninin ve en kuvvetlisinin bile– yapamayacağı işlerin üstesinden gelinebildi. Aslında, hiçbir vinç, Heliopolis'in ve Karnak'ın devasa sütunlarını kaldıramazdı. O nedenle, bu koşullar altında ustabaşının hedefe erişme yollarını değil de elde edilecek hedefi düşünmesi oldukça olağan bir durumdur.

Aynı şekilde, köleliğin varlığının, tıpkı yokluğunun modern insanın *dünya görüşünü* etkilemesi gibi, antik kölenin²⁹ *dünya görüşünü* etkileyememesi şüphe götürmez bir durumdur. Sosyolojik savı pekiştirmek amacıyla, antik ve Orta Çağ kentlerinin çok farklı rolleri ve yapıları üzerinde durulabilir ve durulmalıdır: Her şeyden önce *siyasi hayatın* merkezi olan antik kentler aynı zamanda aristokratik bir uygarlık ve köle uygarlığı olan Yunan ve Roma uygarlığının mükemmel bir ifadesini ortaya koyarken, aristokratlar yerine tüccarlar kenti olan Orta Çağ kenti, kendine has kökenleriyle, Orta Çağ toplumunda kesinlikle gerekli olan ama aynı zamanda yabancı ve saldırgan olan, kırsal feodalizmin hiyerarşik yapısı –Kent özgürdü, kentin havası *bedavaydı* ve kentin zanaatkarlarının emeği *özgürdü* (loncalar kölelere ve serflere kapalıydı) – içinde bir köşe taşı olarak yer alan ve en nihayetinde bu yapıyı bozacak olan bir unsuru meydana getirir. Orta Çağ kenti ve hatta Rönesans kenti dini ve idari bir merkez olmalarının yanı sıra *burjuva* bir kentti ve Orta Çağ'ın iki büyük kazanımı, at boyunduruğu ile gemilerin dü-

²⁹ Klasik dönem Yunan ve Roma. Yunan'daki emek hakkında G. Glotz'un iyi bilinen *Le travail dans la Grece antique* (Paris, 1920) isimli kitabının yanı sıra M. A. Aymard'ın *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire generale de la civilisation* (1943) isimli eserindeki 'Hierarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grece archaïque' ve *Journal de Psychologie*'de (1948) yer alan 'L'idée du travail dans la Grece archaïque' başlıklı dikkate değer makaleleri de mevcuttur. Ortaya çıkan sonuç, antik Yunan'ın tümünde iş gücünün küçümsenmemiş olmasıdır.

men anası, nakliye ve ticaret şartlarını muazzam bir şekilde değiştirdiklerinden ve tüccarlara, klasik öncesi Antik Çağ olmasa da klasik Antik Çağ'da sahip olmaktan çok uzak oldukları ekonomik ve mali gücü verdiklerinden dolayı Orta Çağ kentinin hali aşağı yukarı bu şekildedir.

İşgücünün aşırı bolluğu ile köleliğin varlığı ile de bir arada olmak zorunda değildir. Bu aşırı bolluk her ne kadar (köleliğe değil de daha çok özgür işgücüne ve serfliğe bağlı olan) Mısır ekonomisinin karakteristik bir özelliği olsa da bir bütün olarak ele alındığında antik ekonominin ve özellikle Yunan dünyasının ekonomisinin karakteristik özelliğini yansıtmıyordu. Bu yüzden, köleliğin Yunan kentindeki³⁰ hayatta ve ekonomideki önemini tartışmaya açmak, hatta azaltmak, istemeksizin kimse köleliğin rolünü abartmamalı ve Antik Yunan toplumunu, geçimlerini ancak kölelerden sağlayarak zamanını *palestra* ve *agorada*³¹ geçiren bir *otiosi* toplumu olarak görmemeli.

Yunan kentinin özgür vatandaşları (Girit'in Sparta ve Dorian kentleri hariç) ve özellikle Atina vatandaşları çoğu zaman oldukça fakirdi ve alın terleriyle ekmeklerini çıkarıyorlardı. Şüphesiz bu insanlar işlerini sevmiyorlardı ve çoğu zaman sabahleyin iş yerlerine ya da dükkanlarına gitmek yerine tiyatroya gitmeyi tercih ediyorlar ve siyaseti ya da jimnastiği mesleklerine yeğliyorlardı. Yazık ki böyle yaşamalarını sağlayacak araçlara sahip değillerdi. İşlerin bazıları tamamen kölelere ayrılmıştı. Bu yüzden köleler madenlerde çalışıyorlardı. Ancak, Aristoteles'e rağmen dokumacılar³² ve ayakkabı tamircileri, marangoz-

³⁰ Sanayide köle gücü kullanımının, (Roam'nın miras aldığı) klasik Yunan'ın ayırt edici bir özelliği olduğu bilinir. Büyük doğu uygarlıklarında sanayi iş gücü özgürdü.

³¹ Ne Roma İmparatorluğu'nda ne de Bizans İmparatorluğu'nda kölelerin bolluğu söz konusuydu. Makineleşmenin yokluğunda serflerin İmparatorluğun özgür insanları oluvermesini açıklayan şey kesinlikle bu köle gücündeki eksiklikti.

³² Aristoteles'in kölelere (ve kadınlara) bıraktığı dokumacılık işi bile tamamen hor görülmuş olamaz. Platon Siyaset'i dokumacılıkla kıyaslamadı mı?

lar, duvarcılar, demirciler ve çömlekçiler özgür adamlar, vatandaşlar veya yabancılardı. Aynı zamanda, donanmada hizmet edenler özgür –vatandaş– olanlardı ve Atina donanmasının kaldırıklarında kürek çeken denizciler (en zor iş ve bu iş daha sonrasında kölelere, hükümlülere ve kadirga kölelerine bırakılmıştır) de özgür olanlardı. Perikles'in büyük başarısı, onun gücünün olağanüstü sarsılmazlığı, Atina demokrasisinin ona tanıdığı yetki ve izinler -bunlar büyük ölçüde ancak tüm iş hayatının Atina'da yoğunlaşması ve askeri tazminatların yerini müttefiklerden alınan haracın almasıyla açıklanabilecek– kentin zenginleşmesine, donanmanın güçlendirilmesinin yanı sıra kentin güzelleştirilmesi ve güçlendirilmesiyle ilgili çalışmalarla vatandaşlarına iş vermesine imkan tanımıştır.

Yunan dünyasındaki ticaretin yerini ve önemini de göz ardı etmemeliyiz. Şüphesiz daha önce söylediğim gibi Yunan kenti en başından beri bir ticaret kenti değildi (oysa bazı İyonya kentleri ile bazı koloniler ticaret kentiydi). Bununla beraber, Yunan kenti önemli bir ölçüde ticaret kenti halini aldı. Sadece Schuhl'un sözünü ettiği Korintos değil aynı zamanda Syracuse, Samos ve hepsinden öte Atina, Yunan dünyasının (belki de Akdeniz Bölgesinin) büyük bir deniz gücü, ticaret ve bankacılık merkeziydi. Parası her yerde dolaşımda olan, gemileri İspanya'dan Kırım'a dek denizlerde yüzen, ufak ve verimsiz toprağı vatandaşlarını besleyemeyen ve zenginliğini, hatta hayatını karşılıklı alışverişe (mısır, kuru balık, hammadde, ithalatı; bağ, zeytin mahsullerinin ve atölyelerde ürettiklerinin ihracatına) borçlu olan Atina.

Onlar, çoğu zaman Pireli gemi sahiplerinden ve tüccarlardan çok daha önemli olan insanlardı ve onların zihniyeti ve ahlakı³³, (saygınlığı Yunan dünyasında pek fazla olan) Kartacalıların ahlakına ve 'burjuvazi' zihniyetine, her gün irtibat halinde oldukları toprak sahibi aristokratların torunlarının zihniyetinden

³³ *Devlet* adlı eserinin başında Platon tarafından o unutulmaz portresi çizilen Yaşlı Kephales, Pire'nin kodaman burjuvasının tipik bir temsilcisiydi.

daha çok yakındılar.

Aristokratlara gelince, en aristokrat uygarlıklarda, gerçek aristokratların her zaman ufak bir azınlıktan çıktığını aklımızdan çıkarmayalım. Soylular, asilzadeler, eşitler her zaman için sıradan insanlardan, aşağı tabakadan, *dogmatik*lerden ve çalışan, seyahat eden, ticaret yapan, çoğu zaman servet yapan insanlardan meydana gelen daha büyük kitlelerle karşılaştırılır (soylularla soylu olmayanlar arasındaki fark zenginlerle zengin olmayanlar arasındaki farkla aynı değildir). Üst sınıfların zihniyeti, şüphesiz her zaman geneli etkiler. Ancak onları basit ve yalın bir şekilde tarif etmek tehlikeli bir hata olur. Yunan dünyasındaki zanaatkarların, sanayicilerin, tüccarların ve gemi sahiplerinin göçmen ve yabancı oldukları sıklıkla ve belki de çoğu zaman dile getirilse de bu hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Bir kimse belki de şöyle bir yanıt verebilir: Ya tam tersi bir durum söz konusuysa. Yabancı olmak ve bu nedenle kentin siyasi hayatından uzaklaştırılmış olmak özellikle onların ekonomik hayata tutunmalarına yardımcı olurdu. 'Oturmuş' toplumun 'kıyıda kalan' topluluklarının –göçmenler, kafirler, vs.– önemi ve hatta ekonomik ve endüstriyel üstünlüğü tarihte değişmez bir özelliklidir. Onların fikri ve ahlaki becerilerine gelince, bu yabancıların (zaten çok sayıda köle gibi) Yunanlı olduklarını ve Euboea'dan Atina'ya ya da Taşoz'dan Korintos'a göç etmiş olmanın onları barbar³⁴ yapmadığını aklımızdan çıkarmayalım. Kendi adıma, konuşkan, meraklı, müzmin denizci, tüccar, korsan ve maceracı³⁵ -maceralarını zaman harcayıp yazma zahmetine girişerek onlara edebi bir ifade yüklemek için yaşamakla meşgul bir maceracı- olan 4. yüzyıldaki Yunanlılarının, 6. yüzyılda Anadolu'daki İyon kentlerindeki görünümelerini Schuhl'un belirttiği insanlar gibi her zaman aynı tip insan oldukları izlenimine sahibim: 'Onlar, seyrüsefer ihtiyaçları nedeniyle coğraf-

³⁴ Büyük sofistlerin gezgin bilgeler olduklarını ve ne Aristoteles'in ne Protagoras'ın ne de daha birçoklarının Atina vatandaşı olmadıklarını unutmayalım.

³⁵ Karşılaştırınız. T.R. Glover'in eserleri ve özellikle *The challenge of the Greek* adlı eseri, Londra, 1942.

yacı ve astronom olan kaşifler ve tüccarlar, doğaya hakim olmak isteyen mühendisler, her şeyi merak eden ansiklopedistler' ve deneyci³⁶ yaklaşımı komşu halklardan alarak akılsal yaklaşımı yaratan insanlardı.

Bu durum bizi tekrar soruna –hiçbir sosyolojik açıklamanın çözüme kavuşturamadığı bir esrara– geri götürüyor: Nasıl olur da o kadar akıllı, o kadar uyanık, gözü pek ve kendilerinden emin olan (Fenikeli denizcilerden ya da Kartacalı denizcilerden çok daha fazla kendinden emin ve gözü pek olmayan) Yunanlı denizcilerin aklına geminin dümen pedalı yerine gerçek bir dümen koyma fikri gelmez?

Yine de devam edelim. Antik bilgeliğin bize her şeyden öte ve özellikle arzuladığımız ya da arzu edebileceğimiz şeylerden, bu dünyadaki iyi şeylerden feragat etmemizi ve onlar olmadan da hayatımızı sürdürmeyi öğretmenin yolunu araması ve tam aksine modern bilgelik yokluğunun kendini arzularımızı tatmin etmeye vermesi ve hatta arzu ettiklerimizi yoktan var etmesi en azından *grosso modo* tartışılmaz bir durumdur. Ayrıca, filozofların öğretisinin kendi zamanlarının ruhunu dile getirdiği ve yansıttığı doğrudur, ama bunu ille de dosdoğru bir şekilde ifade etmez. Modaya uygun bir kelime kullanmak için bunu çoğunlukla *tam tersi bir açıdan*, diyalektik olarak yansıtır. Filozofların öğretileri, ahlakçıların hicivleri, teologların söylev ve vazaları her daim olmasa da çoğu zaman gündelik gerçekliği yanlış bir yoldan ele alırlar. Onlar, bunu mahkum ederler ve değer skalasının, davranış kurallarının, yasaların, kabul görmüş sosyal kurumların *karşısına* kendi ideallerini koyarlar. Ayrıca, 'olan nedir' ve 'olması gereken nedir' soruları arasındaki boşluk artığında bu çok daha sert bir şekilde gerçekleşir. Plotinus'un zihniyetini kendi çağının Roma dünyasının zihniyetiyle ya da Platon'unkini (ya da Aristoteles'inkini) Atinalılarınkiyle harmanlamak bana bu nedenle çok cesurca gelir. Yine de Platon, '*servet edinme bilimini*' ve zenginliği, yani zengin olma ve para

³⁶ Thales ve Eupalinos, mühendis hem de askeri mühendis idiyeler büyük Arkhytas da onlardan biriydi.

kazanma sanatını, hor görmeyi öğreseydi, bu hor görmenin dünyada yaygın olmadığını, tam tersine zengin olma tutkusunun, kazanma sevgisinin, 'altın ve gümüşe karşı doymak bilmez iştahın' her şeye ve herkese egemen olduğunu ve hiçbir kentin bilimleri ya da genel olarak iyi ve güzel (*kalon kagathon*) olan herhangi bir şeyi araştırma zahmetine girmek istememelerinin tek sebebinin bu iştah olduğunu pekala bilir ve bize aktarırdı. Cicero *omnia revertunt ad nummos*³⁷ dediğinde bunu doğrulamıştır. Ayrıca, Aristoteles derin düşüncelere dalmış bir hayatın, *Bios theoretikos*, insana en yüce ve en içten gönül ferahlığını veren hayat olduğunu boş yere açıklamaya çalışmıştır: Aristoteles –belki de insanlar kuramsal bir hayat konusunda beceriksiz olduklarından– insanların ezici bir çoğunluğunun kendisinin peşinden gelmediğini ve Atina gençliği için hayatın amacının, (bilgeliği değil de gücü ve zevki amaç edinen) yolun, felsefi değil siyasi eylem olduğunu pekala çok iyi biliyordu. 'Mekanik sanatlardan' alınan toplumsal keyfe gelince, büyük buluşları geçmişin akil adamlarına dayandırarak büyük buluşların (tekerlek, kemer vb.) değerini ve önemini metheden ve mühendisin işini (*makineci*) 'sıradan' işlerle (elle yapılan işler) kıyaslayan Posidonios'un yaklaşımı, bu yüzden onu ciddi bir şekilde kınayan Seneca'nın yaklaşımından çok daha anlamlı geliyor bana; çünkü Seneca basit ve yalın bir şekilde klasik felsefi geleneği tekrar ortaya dökerken, itiraf etmek gerekir ki yenilik peşindedir ve itiraf etmek gerekir ki, yenilik peşinde koşan Posidonios, doğrusunu söylemek gerekirse, zamanının gerçekliğini *Doğa Sorunları* adlı eserinde ilerleme kuramının bir destekçisi olarak kendisini gösteren muhalifinden çok daha iyi bir şekilde hesaba katar. İlerleme sadece bilimlerin değil aynı zamanda teknolojinin de ilerlemesidir.

Elle yapılan işler ve mekanik sanatlar kesinlikle aşağılandı. Ne ki, Hippias giydiği her şeyi, giysilerin her bir parçasını, sandaletlerini ve hatta kemerini bile tamamen kendi elleriyle yapmakla övünerek kendisini kınar ve gülünç bir duruma soktu-

³⁷ Her şeyin sonu paraya çıkar ya da onlar her şeyi paraya getirirler.

ğunu zannetmemiştir –tam tersine bunun kendi imajını destekleyeceğine çok inanmıştır. Schuhl'ün bize hatırlattığı gibi Platon'un kendisinin de 'hidrolik bir alarm saati icat ettiğine inanılırdı'. Bu hatırlatma, 'mekanik sanatlara büyük bir yeteneği olan' (*enmêchanoi eis technas*) filozofun sadece Thales olmadığını kanıtlama eğilimindedir ve mitlerini yaratmada 'planetaryumun ya da benzer aygıtların çalışmasından' ilham aldığı da pek ala bilinmektedir; bu onun 'mekanik bilimine' karşı özel bir saygı duyduğunu gösterir. Böylesi aygıtların yapımından bu yana kusursuz bir şekilde doğruluğu kanıtlanan bu saygı, bilim insanları ve zanaatkarlar arasında sıkı bir işbirliğini ve zanaatkarlar tarafında kesinlikle hor görülen bir teknik beceriyi gerekli kılar.

Bir mühendisin, hatta askeri bir mühendisin, her ne kadar Tarentumlu Thales ve Arkhytas'ın örneklerinden bahsedebilse de, pek yüksek bir sosyal konuma sahip olmadığı ve askerin zafetine (fethin getirdiklerine) ortak olmadığı ya da nadiren ortak olduğu inkâr edilemez. Gelgelelim kesin bir şekilde konuşacak olursak bazı şeyler nadiren değişiklik göstermiştir: Mühendis hiçbir zaman savaşçının saygınlığını tatmamıştır (Vauban dışında hiçbirisi gerçek saygınlığa erişmemiş ve modern tarihçiler –onlar da teknolojinin muazzam bir şekilde artan rolüne karşın– Antik Çağ tarihçileri gibi önderlerin adlarını muhafaza etmişler ve önderlerin³⁸ zafer elde etmesini sağlayan makine ustalarının adlarına kayıtsız kalmamızı sağlamışlardır) ve askerler, 'gerçek' askerler, her zaman 'hizmetleri' küçümsemiş ve hiçe saymışlardır. Yine de yanlış anlaşılmayalım: Aslında mühendislik mesleği kendisini çok yavaş ve vaktinden çok sonra mekanik biliminden ayırtmıştır ve *elle yapılan* bir meslek olmayı bırakarak *öğrenilen* bir meslek olmaya başladıkça durum açıkçası bu şekildedir. Bu nedenle, 'kızınızı bir *mechanopoiona* vermek istemeyeceksiniz' diyen Platon belki de günümüz zih-

³⁸ Bu konuda kuşkusuz haksızdılar çünkü fatihlerin dehasından bahsedip fethedilen topraklardakilerin aptallığından bahsetmemek konusunda haksızdılar.

niyetinden pek de uzak değildi –aslında hangi entelektüel, aristokrat olmayan bir kimse, hangi devlet görevlisi hatta Sovyet bir devlet görevlisi kızını bir tamirciye ya da mühendis bir istihkamcıya verir?– çünkü *mechanopoion* kelimesinin ‘mühendis’ olarak tercüme edilmesi insanları böyle düşünmeye itebilir.

Ayrıca, bilim insanının (ya da bir filozofun bile³⁹) toplumsal konumunun, eski dünyada bir teknisyenin, mimarın ya da heykeltıraşın toplumsal konumundan daha üstün olduğu şüphelidir. Gerçek aristokratik uygarlıklar, yani askeri uygarlıklar, teknolojiden daha fazlaca olmasa da saf bilimi küçümsemişlerdir:

Kalenin

Gerçek efendisi

Bırakır kölesi

Yazsın

İmzasını atarken

Kıymetli elleri

Okşasın

Parşömeni

Aynı zamanda, büyük arkadaşlık örneklerine ya da soylu öğrencilerin ve onların ustalarının bağlılığına karşın öğretmenlik mesleği (Sofistlerin kötü ününün yeterince iyi bir kanıt olduğu) Antik Çağ’da hiçbir zaman pek hatırlanmamıştır.

Dahası, farklı devirler arasında bir ayrım yapılmalı. Çok üst mertebelere yerleştirilmeyen Antik Çağ mühendisinin durumu, buna karşın oldukça gıpta edilecek bir haldedir. Aslında, kesinlikle değersiz bir üstünlük taşımaz ve şüphesiz Rönesans dönemi mühendisinininkinden altta kalır bir yanı yoktur. Sivil bile olsa bir mühendis, bir işçiden başka her şeydir, hatta işçiden daha üstündür⁴⁰ ve hiç kimse Ctesibius’u ya da İskenderiyeli

³⁹ Atina halkının felsefeyi hor görmesinden bahseden Platon’nun ta kendisi değil miydi?

⁴⁰ Cicero’ya göre *mühendis operaius* olmak dışında her şeydi. Bir mühendisin eserini el işine kıyaslamak konusunda Posidonios’un haklı olmasının da kanıtı buydu.

Hero'yu yahut iki yüz yıl sonra Roma'daki Vitruvius'u basit bir duvarcıyla ya da bir inşaat müteahhidiyle karıştırmaya cesaret bile edemezdi. Az önce dile getirdiğim şeyin ayrışması tamamlanmıştır yahut da tamamlanma aşamasındadır ve 'mekanik sanatlara' karşı olan küçümseme gerçeklikle gitgide daha az uyuşmaktadır. *Mechanical Questions* hakkında bir kitap Aristoteles'e itham edilmemiş miydi? *Mathematical Collection* (VIII. Kitap, Önsöz) adlı eserinde Pappos, mekaniği 'hayatta ortaya çıkan sayısız önemli şey için faydalı ve tüm matematikçilerin tutkusu olan, filozofların saygısını hak eden' akılsal bir kuramla harmanlayarak bunu dile getirmez mi? Bu nedenle, Vitruvius mühendisin 'yetenekli ve bilime yatkın olması gerektiğini' çünkü ne bilim olmadan yeteneğin ne de yetenek olmadan bilimin gerçek bir sanatçıyı meydana getiremeyeceğini' söyler. Ayrıca, mühendisin okumuş, çizim konusunda yetenekli, geometride tecrübeli olması ve sayısız hikaye bilmesi, sebat ederek filozofları dinlemiş olması, müzikten anlaması, tıp ilminden haberi olmaması, hakimlerin kararlarından haberdar olması, astroloji ve gökyüzü yasalarına aşina olması gerekir. Kamu işlerine (yollar, limanlar, tapınaklar, okullar vb.: Dünyanın bildiği en büyük inşaatçı olarak İmparatorluğa) yönelik politikası için birçok kalifiye insana ihtiyaç duyan emperyalist yönetim, mühendislere bolca, hatta gereğinden fazlaca sahip olmuştur. Böylece, Constantine'in ünlü fermanı İmparatorlukta –çok yetenekli ve tecrübeli genç insanlar olan– öğrencileri ve öğretmenleri devletin parasıyla himaye edilecek (devlet ayrıca gerekli derslikleri onlara sağlayacaktı) gerçek mühendislik okullarının açılmasını, öğrencilerin ve ebeveynlerinin vergi ödemekten muaf tutulmasını emreliyordu.

Antik dönemin askeri ve sivil mühendisleri ayrıca çok saygın işler çıkardılar. Onların savaş makineleri –katapult ve mancınklar– son derece güçlü makinelerdi, on altıncı ve on yedinci yüzyıl toplarından çok daha güçlüydüler. Onların atış cetveli, her ne kadar deneysel olarak tasarlanmış olsalar da –dahası, modern öncesi ve modern devrin topçularınıninkiyle aynıydı: Mancınık, daha önce de söyleme fırsatını yakaladığım gibi top-

çu erleri ve askeri zanaatkarlar tarafından icat edilmedi ama onlar için ve onlara karşı icat edildi⁴¹. Rönesans topçularının-
kinden çok daha kusursuzdu. Genel olarak Vitruvius'un eserle-
rini ya da İskenderiyeli Hero'yu okurken insan –ayrıca, Röne-
sans'ın teknik düşüncesini aşıl原因 ve bu düşünceye ilham ve-
ren şey, bu eserlerin yayımlanması, tercüme edilmesi ve yayıl-
masıydı, ayrıca herkes Vitruvius'un zamanının mimarisi üze-
rindeki etkisini bilindiği– bu eserlerde var olan olağanüstü ya-
raticılığı takdir etmekten kendini alamaz. Bunların yanı sıra,
Ctesibius'un meşhur pompası, antik döneme ait matbaalar, kal-
dıracılar (vinçler, bocurgatlar, makaralar) aktarma (dişli çark) ve
çekme aletleri, hava araçları sorunlar karşısında düşüncenin bi-
linçli bir şekilde yürütülmesini doğrular. Bu durum gerçeği çok
daha şaşırtıcı kılıyor, öyle ki İmparatorluk için birinci derecede
önem taşıyan hayati sorunlarla karşılaştıklarında –abartısız bir
şekilde dile getirilebilecek nakliye ve ulaştırma sorununu nasıl
çözeceğini bilmediğinden çöken Roma İmparatorluğu'nun tüm
askeri ve sivil yapılarında etkin olan nakliye sorununa– impa-
ratorluk mühendisleri bir çözüm bulamadılar.

İmdi, aramadıklarından dolayı bir çözüm bulamamış olabi-
lirler çünkü insanın bazen, hatta çoğu zaman, aradığı şeyden
daha başkasını bulması doğrudur; yine de bulmak için bakmak
gerekir. Bana göre, Antik Çağ'ın mühendisleri pek de bakmış
gibi görünmüyor: Onlar geleneksel yöntemleri geliştirip, ilerle-
tip devam ettirdiler; ama çok nadiren bir yenilik getirdiler.⁴²
Onlar aslında mimardılar ve hatta inşaatçıydılar, sözde mü-
hendislerden çok daha fazlasıydılar. Bu nedenle, amfi-tiyatrolar
ve bazilikalar, köprüler ve yollar, limanlar ve gemiler yaptılar –
ne yollarda giden iki tekerlekli at arabalarını ne de limanlara
yanaşan gemileri başka bir şeye dönüştürdüler. . . Ne hidrolik
gücü ne de rüzgar gücünü (ne de atın gücünü) tam öğrendiler

⁴¹ Karşılaştırınız. 'La dynamique de Niccolo Tartaglia' isimli makalem,
La Scienc eau XVI siecle, Paris 1960.

⁴² İskenderiye Ekolü'nün teknik düşüncesini hesaba katmak da zordur
çünkü ancak vasat ve miadını doldurmuş derlemeler halinde muha-
faza edilen son derece küçük teknik edebiyat parçalarına sahibiz.

ve imparatorluk mühendislerinin⁴³ yaratıcılığı, makineler yapmaktan değil de hiçbir pratik kullanışlılığa sahip olmayan araçlar, sunakta kutsal ateş yakıldığında kapıların kendiliğinden açılmasını ve otomatların kutsal suyu dağıtmasını sağlayan mekanizmalar ve hatta Hero ile bağdaştırılan fiskeye ya da meşhur türbin gibi basit oyuncaklar yapmaktan keyif alarak kendini tüketti.

Ayrıca on altıncı ve on yedinci yüzyıl mühendislerinin ve makinecilerinin entelektüel çabaları hiç kuşkusuz büyük ölçüde oyuncakların, kükreyen aslanların ve su içen, kanatlarını gaga-layıp çırpın kuşların, su fiskeyelerinin ve sihirli çeşmelerin yapımına harcandı (dahası, on sekizinci yüzyıl ortalarında Vaucanson aklını dokuma tezgahlarının gelişimine yormadan evvel öncelikle otomatlar yapmaya yordu). Sağduyuya aykırı olsa da –insan sağduyudan mı yaratılmıştır?–, görünen o ki insanın gelişiminde gereksiz olan gerekli olandan önce geliyor ve yararsız olan yararlıdan önce, eğlendirici olan pratik olandan önce geliyor: Orta Çağ'ın saat ustaları, zamanı biraz olsun tam göstermek konusunda pek hüner sergilemeksizin gezegenlerin hareketlerini taklit edebilen, insan bedeninin hareket sırasını ortaya dökabilen, zil çalarak saati söyleyebilen karmaşık ve hayret verici biçimde maharetli makineleri nasıl yapacaklarını biliyorlardı. Gelgelelim on altıncı ve on yedinci yüzyıl makineleri hakkındaki kitapların verdiği izlenim tamamen farklıdır. Farklı olması bir bakımdan sonrasında mühendislerin arkalarına büyük teknolojik icatları almasından ya da belki de Orta Çağ'ın büyük teknolojik kazanımlarına sahip olmasından (nakliye ve ulaşım sorununun çözülmesi, su ve rüzgar gibi insan hatta hayvan dışı enerji kaynaklarının kullanılmasının gitgide artmasından), diğer bir yandan da askeri gereklilikler (ateşli silahların ve özellikle topun icadı ve geliştirilmesi) tarafından güçlü bir şekilde teşvik edilen okyanus ötesi seyrüsefer ve metalürjinin ilerlemesi tarafından ortaya atılan yeni sorunların yeni çözüm-

⁴³ Pappus'un sınıflandırmasında illüzyonistler (*thanmasiourgoi*) seçkin bir yer işgal ederler.

ler gerektirmesinden⁴⁴ ve son olarak da büyük astronomik ve coğrafi keşiflerin, şaşılacak derecede büyüyen bir dünyanın yüzyılı olan on altıncı ve on yedinci yüzyılların tinsel iklimi ile genel atmosfer, yeniye yönelik arayışı ve icadı kamçılıdı. Bu yüzden, on altıncı ve on yedinci yüzyıla ait koleksiyonlar, gerçek ve mevcut makinelerin tarif ve çizimlerini (mekanik testere, körukler ve pompalar vs., diğer bir deyişle atın gücüyle ve özellikle suyun tahrik gücüyle hareket ettirilen bu araçlar) günümüzde var olmayan, ama yapılabilecek olan ve yapılması gereken⁴⁵ makinelere ait sayısız çizim sunmaktadırlar.

Sosyo-psikolojik kuram haklı olarak, 'modern' zihniyet ile Orta Çağ ve Antik Çağ zihniyeti arasındaki –tarafımca maruz bırakılan tüm eleştiri ve sulandırılmalara karşın varlığını sürdüren– fark üzerinde duruyor.

İlerlemeye inanan ve gitgide geleneklere itimat eden feodal dünyanın yerini alan burjuvazi dünyasında sadece sanayi ve teknoloji tarafından işgal edilen yerlerde sürekli bir artış yoktu, aynı zamanda mucidin ve mühendisin saygınlığında ve sosyal konumunda çok daha hızlı olan bir artış söz konusuydu. Şüphesiz, onların eserlerinden elde etmeyi umdukları maddi kazançlardan çok daha önemli olan şey bu artıştı: Bu kısmen de olsa Arkhimedes'in yayımlamayı reddederken, Galileo ve Huyghens'in 'mühendislik eserlerini' yayımlamasına açıklık getirebilir; zira geleneksel ahlaka bağlı olan ve geleceğini rahat geçirmek adına bilimi meslek edinmek durumunda olmamaktan gurur duyan Descartes için aynısı geçerlidir. Yine de, bunun

⁴⁴ Makineleşmenin gelişmesine en güçlü bir şekilde katkıda bulunan problemlerden biri suyun pompalanması ve akıtılmasıydı (kaldırma). Romalı mühendisler suyun su kemerlerine (aynı zamanda tembelce bir çözüm olan muhteşem bir çözüm, bir mühendisin çözümü olmaktan çok bir mimarın çözümü) akmasına müsaade ederek zorluktan kurtuluyorlardı; bu onların suyu kaldırma probleminden uzak durmalarını sağlıyordu. Rönesans mühendislerinin dikkatini çeken şey suyun pompalanması problemiydi.

⁴⁵ Dahası, faaliyete geçirilemeyen makine çizimleri vardı; Rönesans mühendislerinin hesabı kuvvetli değildi.

gerçek sebebinin tamamıyla farklı olduğu, yani Huyghens ve Galileo'nun (yayımladıkları) 'mühendislik eserlerinin' ve Arkhimedes'in (yayımlamadığı) 'mühendislik eserlerinin' –ilki uygulamalı bilim eserleriyken diğeri ancak bilimin uygulamaları⁴⁶ olduğundan– çok farklı bir yapıda olduğu ileri sürülebilir.

Durum ne olursa olsun sosyo-psikolojik kuram tarafından bu duruma verilen önem ancak bilim ve teknoloji⁴⁷ arasındaki ilişkilerden kaynaklanan problemin kararlı ve kesin bir çözüme dayandırılması halinde anlaşılabilir.

Yukarıda sözünü ettiğim Eski Çağ teknolojisindeki durgunluk ve durumun (özelikle Eski Çağ teknolojisinin makineleşmeden bihaber olmasının) psiko-sosyolojik açıklamasının tamamen teknolojinin bilime olan bağımlılığına dair örtük önermeye dayanması aslında açık bir durumdur çünkü ancak bu varsayım ile Eski Çağ bilim insanının (ve bilim yapısının) psikolojisi önemli bir şey haline gelmiştir. Kısacası, psiko-sosyolojik açıklama bunun belirli tarihi ve sosyal nedenlerden ötürü gerçekleştiğini ve Yunanlı bilim insanlarının işgücünü ve 'makine ile ilgili' soruları küçümsediklerini ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle, Yunan bilimi teknolojiyi tesis etmediğinden Antik Çağ teknolojisi belirli ve oldukça ilkel bir seviye dışına çıkmamış ve yüzyıllar boyunca güçlkle gelişmiştir.

Antik Çağ teknoloji tarihinin, az önce ana hatlarıyla sunduğum açıklamayı su götürmez bir şekilde doğruladığı görülmektedir. Dolayısıyla Antik Çağ teknoloji tarihinin *epistemenin* yenilikçi ruhu ile *tekhnenin* geleneksel yaklaşımını mukayese ederek Aristoteles'in –ve ondan önce Platon'un– *episteme* ve *tekhne* hakkında yaptığı karşılaştırmalı analizi de doğruladığı görünü-

⁴⁶ Aslında, Galileo ile Huyghens'in 'mühendislik eserlerine' Arkhimedes'in eserinde karşılık gelen şey, onun istatistik ve hidrostatik hakkındaki çalışmasıydı; savaş makineleriyle ilgili buluşları değildi. Yine de onun istatistik ve hidrostatik hakkındaki çalışması onun bir efsane olmasını sağlayarak ona gözde bir zafer sundu.

⁴⁷ Schuhl, *açıklayıcı ifadelerle* bir problemi ortaya atmaz. Bu yüzden sırasıyla Aristoteles ve Bacon'un çözümlerini uyarlıyormuş gibi görünür.

yor. Doğrusu, Platon'un defalarca açıkladığı gibi *tekhne* anlamadığı ve bu nedenle (bilmeyerek ve dikkatsizlik⁴⁸ nedeniyle olmadıkça) değiştirmek şöyle dursun eleştirisini yapamadığı kurallarla uyum içerisinde hareket ettiğinden bir bakıma özü itibarıyla sıradandı. Görünen o ki, aynı anda son derece yüksek ve son derece düşük olan entelektüel seviyeye dair tuhaf izlenimi Vitruvius'u okumak dışında hiçbir şey daha iyi açıklayamaz. Vitruvius yeni bir şey bulmamış ve taklit etmiştir, hatta ışın aslı kendisini kuralları düzenlemekle ve formüllerin bir envanterini çıkarmakla sınırlandırmıştır. Sağda solda karşımıza çıkan gösterişli iddialarına karşın Vitruvius, 'bilimi' sahiplenmemişti ve asla bir bilim insanı değildi. Onun bu pratik ('teknik') aklı yüzünden Roma dünyası bilimden habersiz kaldı. Hiç şüphesiz bu yüzden zamanın intikamından ötürü onun teknolojisi çok sıradandı. Ayrıca, bu nedenle onun teknolojisi mimari dışında pek az bir ilerleme kaydetti.

Episteme ile *tekhne* arasındaki radikal tezatlığa dair Aristotelesçi (ya da Platoncu) görüş muhakkak son derece zekice ve bilgeceydi. Bu görüşün her halükarda kısmen de olsa tarih tarafından doğrulandığı görünüyor.

Şu da açıktır ki, insanlık tarihinde bilimden önce gelen şey teknolojidir, *tam tersi* bir durum söz konusu değildir. Dikkate alıp uyduğu kuralları, *tekhne epistemeden* almadığından ve bu kurallar gökten zembille inmediğinden dolayı teknolojinin bağımsız bir kökene sahip olduğunu kabul etmek durumundayız ve bu nedenle aslında bilimin kuramsal düşüncesinden farklı olan pratik ve teknik düşünce mevcuttur.

Etkin düşüncenin şampiyonu olan Bacon'ın kelimeleriyle ifade etmek gerekirse, etkin, işlemci düşünce, sağduyunun sınırları dahilinde tecrübeyle, deneme ve yanılmayla meslek sanatlarını ve sanatların kurallarını oluşturur. İşte nesilden nesle değişikliğe uğrayarak, birikim ve harmanlamayla deneysel –bilim öncesi bilgi olan ama yine de bir bilgi olarak– bilgi hazine-

⁴⁸ Dünyanın hemen her yerindeki zirai tekniklerdeki durağanlık, çiftçinin sabit fikirliliği, bu tezin can alıcı bir tasdikidir.

sini şekillendiren insanın teknolojiyi ilerletmesini sağlayan ve kendi kuramını tasarlamadan önce hatta çok önce onu kusursuzluğun aşılmaz mertebesine erıştiren şey bu kurallardır.

Elbette ki, bu, bilimin teknolojiye yönelemeyeceğı ve uygulama kuramı oluşturmamayaacağı anlamına gelmez; teknolojinin varlığını gösterdiği bu durumda deneysel teknikle karşılaştırıldığında teknik bilim ve bilimsel teknik, Yunan bilimi, Mısırlı kadastrocular için ne ifade ediyorsa oydu. Netice itibariyle, Antik Çağ teknolojisindeki durgunluğa (Antik Çağ teknolojisinin oldukça düşük seviyesine) dair problem aslında birbirinden tamamen farklı iki soruyu içinde barındırır:

a. Antik Çağ'ın teknik düşüncesi niçin *tekhnenin* sınırını daha yüksek bir seviyeye⁴⁹ yükselmeye mahal bırakmaksızın ilereleyebildiğı kadar ilerleyemedi?

b. *Epistemenin* mucitleri niçin onu hayata geçirmediler, başka bir deyişle Yunan bilimi hakkında bir fikir⁵⁰ sahibi olduğu teknolojiyi niçin geliştirmediler?

Psiko-sosyolojik kuramın bu soruların hiçbirine doyurucu bir yanıt vermediğı görünüyor. Aslına bakılırsa, psiko-sosyolojik kuram –sosyal konumları göründüğünden çok daha yükseklerde olan– zanaatkarların niçin tekniğı geliştirmediklerini ya da neticede aristokrat olmayan bilim insanlarının niçin teknolojinin ayrıntılarına inmeyi düşünmediklerini açıklamaz.

Esasen bu durum bizi şaşırtmamalı. Tarihte hakikati ortaya çıkarıp tüketmek ve her şeyi açıklamak olanaksızdır.

⁴⁹ Orta Çağ'da sanayi ve ziraattaki (çiftçilik) teknik ilerleme, kuramdan değil uygulamadan kaynaklanıyordu.

⁵⁰ 'Beş kuvvet' (basit makineler) kuramında teknolojinin temellerini kurduğu ve böylece antik teknolojinin yarı bilimsel bir *tekhne* olduğu bile ileri sürülebilir.

Bilimsel Kuramların Oluşumunda Felsefi Eğilimlerin Etkisi*

Philip Frank'e göre [*Sci. Monthly* 79, 139 (1954)] bazı bilimsel kuramların kabul görmesinin ya da görmemesinin gerekçeleri her zaman söz konusu kuramın *teknik değeriyle*, yani ele aldığı olguya ilişkin tutarlı bir açıklama sunma yeteneğiyle sınırlı değildir, zira bu gerekçeler başka etmenleri de beraberinde taşımaktadır.

Nitekim, Copernicus astronomisinde seçim, yalnızca gök devinimleri hakkında daha basit ve daha karmaşık bir kuram arasındaki seçim değil, aynı zamanda Bacon'ın da çok isabetli olarak ifade ettiği gibi daha basit ve görünüşe göre daha karmaşık bir fizik ve fizik bilgisinin temeli olarak duyumlara güvenmek ya da onları yadsımak vb. arasındaki bir seçimdir.

Frank'e tamamen katılıyorum. Sadece değerlendirmesinde yeterince ilerleme kaydetmemiş olmasından ve oldukça talihsiz bir ihmalkarlık göstermiş olmasından, diyeceğim, çekişen kuramların felsefi art alanını savsaklamış olmasından korkuyorum. Aslına bakılırsa benim mücadelesini verdiğim şey bu "felsefi art alanın" rolünün her zaman büyük bir önem taşımış olması, diğer bir deyişle tarih boyunca felsefenin bilim üzerindeki etkisinin herkesin kabul ettiği üzere bilimin felsefe üzerindeki etkisi kadar önemli olmuş olmasıdır. İddiamı destekleyen bir örnek olarak Copernicus sonrası dönemi, çoğunlukla *modern bilimin kökeni* olarak kabul edilen dönemi, yani kabaca söylemek gerekirse Galileo'dan Einstein'a ve Planck'a dek uzanan yaklaşık üç yüzyıldır düşünce dünyamıza hakim olan bilimi vermek

* *The Validation of Scientific Theories*, edit. By. Philipp G. Frank, The Beacon Press, Boston, 1956, s. 192-203) adlı kitaptan alınmıştır.

isterim.

Herkes on yedinci yüzyılın derinlemesine bir kültürel, felsefi ve bilimsel devrimi başarıyla tamamladığı ya da geçirdiği konusunda hemfikirdir. Bizim bakış açımıza ve amaçlarımıza göre bu devrim (i) *kozmosun* yok edilmesi, diyeceğim, Aristotelesçi geleneğe sahip hiyerarşik yapıdaki sonlu dünyanın yerine temel bileşenler ve kanunlarla birbirine sıkıca bağlanmış sonsuz bir evrenin gelmesiyle; (ii) uzayın geometrik şekillerle tarif edilmesi, kastettiğim, Aristoteles'in somut fiziksel yapıdaki yer-uzayın yerine artık gerçek kabul edilen Eukleides geometrisinin soyut, eş yapılı ve sonsuz boyut-uzayının gelmesiyle tarif edilir.

Aristotelesçi bilimin yada doğa felsefesinin kozmolojik ve fizik kavramları, genel olarak ifade etmek gerekirse –bazı Ortodoks Thomas Aquinasçıların varlığına rağmen– çok kötü bir üne sahiptir. Çağcılardan bazıları, özellikle filozoflar ve psikologlar, Aristoteles'in usavurmalarını çocukça olmakla suçlarlar ve onun on iki yaşında bir çocuğun zihinsel yaşına sahip olduğunu düşünürler.

Bilim tarihçileri de ona çok nadiren iyi bir gözle bakarlar. Bana göre bu durum, ancak kendilerinin Aristoteles *karşısında* başarılı bir mücadele verdiklerini ileri süren modern bilimin kurucularından miras kalan Aristoteles karşıtı geleneğin sürdürülüyor olmasıyla ve gerek on dokuzuncu yüzyıl tarih yazma geleneğinin gerekse on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın ürünü olan ilk modern bilim tarihçilerinin değer yargılarının devamlılığıyla açıklanabilir.

Oldukça önemli yapısal ilavelerle birlikte olsa da yalnızca gerçek ve doğru bir şey olarak değil aynı zamanda insan aklının doğal dünya-görüşüne uygun bir şey olarak benimsenen Newtoncu dünyada doğmuş, büyümüş ve yetiştirilmiş bu tarihçiler sonlu, kapalı bir kozmos düşüncesini saçma bulmuşlardır. Işın gerçeği, Aristoteles, dünyanın boyutları ya da ağırlığı hakkındaki tartışmalarından ya da sürüklenmeksizin veya dışarıdan

itilmeksizin cisimlerin doğal olarak hareket edebileceğini savunduğundan, dairesel devinin özellikle ilginç ve önemli, doğal bir devinim olduğuna inandığından dolayı alay konusu edilmemiştir.

Henüz *kabul edip benimsemesek* de bugün bunların tamamının belki de dünkü kadar saçma olmadığının ve Aristoteles'in kendi tanıdığı Aristoteles'ten çok daha haklı olduğunun farkındayız. Doğrusu, dairesel devinim dünyada özellikle önemli bir rol *oynamaktadır* ve bu dünyada özellikle iyi bir şekilde temsil edilmektedir; hatta öylesine iyi bir şekilde temsil edilir ki *doğal* bir nesne için dönmesi ve dolanması *doğal* bir şeymişçesine görünür. Aslında, her şey böyle görünür: Galaksiler ve nebular, yıldızlar ve güneş ile gezegenler, atomlar ve elektronlar, hatta fotonlar bile bu genel kurala uygun hareket ederler.

Einstein'dan beri çok iyi bir şekilde bildiğimiz cisimlerin kendiliğinden gerçekleşen hareketleri elbette uzayın kolaylık sağlayacak bir şekilde eğri olması halinde oldukça normal hareketlerdir. Ayrıca, bu dünyanın "dışında" bir yer olmadığından ve dünya-alanı bu dünyanın "içinde" olduğundan açıkçası bu evrenin "dışında" hiçbir şeyin var olmadığı ve evrenimizin hiçbir şekilde sonsuz (sınırları olmasa da) olmadığı farkındayızdır ya da en azından böyle bildiğimize inanırız.

İşte bu tam olarak –Riemann geometrisine sahip olmadığından biraz beceriksiz bir şekilde– Aristoteles'in bize öğrettiği şeydir. Aristoteles, uzayın tamamı, yani bir şeyin var olabileceği bütün yerler, bu dünyanın *içinde* olduğundan bu dünyanın *dışında hiçbir şey* olmadığını, salt hiçliğin var olduğunu, ne *boşluk* ne de *doluluk* olduğunu söylemiştir.

Kuşkusuz Aristotelesçi görüş matematiksel bir düşünce değildir; böyle olması onun zayıf yanı olduğu kadar güçlü yanıdır da. Aristotelesçi düşünce metafiziksel bir düşüncedir. Aristoteles'in dünyası matematiksel bir biçimde şekillendirilmiş bir dünya değildir; deyim yerindeyse onun dünyası metafiziksel

bir biçimde şekillendirilmiş bir dünyadır.

Günümüz kozmologları bize Einstein'ın ve Einstein sonrası dönemin eğri ve her ne kadar sınırları olmasa da sonlu evrenini bize açıklamaya çalıştıklarında hep zor matematiksel kavramlarla uğraştıklarını ve yeterince eğitim almamış ve matematiksel düşünme yetisinden yoksun olanlarımızın onları tam olarak anlayamayacağını ileri sürmektedirler. Aslında son derece haklılar. Bununla beraber, Aristoteles kozmolojisiyle ilgilenirken ancak Orta Çağ felsefecilerinin okurlarına açıkladıkları şeyleri tekrar ettiklerini, hatta bunları ellerinin tersiyle ittiklerini dile getirmek belki de ilginç olabilir. Bu yüzden Orta Çağ felsefecileri (örneğin on üçüncü yüzyılın sonlarında Gentli Henricus) anlaşılması güç metafizik usamlama ve kavramlara başvurdıklarını, metafiziksel düşünce alanında yeterince eğitim almamış ya da metafiziksel düşünme yeteneği kendilerine bahsedilmemiş, geometrik tasavvur seviyesinin üzerine çıkamayan kimselerin Aristoteles'i anlayamayacağını belirtirken başarısızlığa uğramamışlardır. Onlar hep şu soruyu sormaya devam etmişlerdir: Bu dünyanın dışında ne var? Göğün en uç noktasına bir değnek saplasak ne olur?

En sonunda Riemann ve Einstein tarafından çözüme kavuşturulmuş olan Aristotelesçi düşüncenin gerçek zorluğu açıkçası bu dünyada Öklid geometrisine bir yer sağlama gereksiniminden kaynaklanmaktadır. Gelgelelim, Aristoteles'e göre, bu güçlük katiyen aşılmaz bir güçlük değildir çünkü Aristotelesçi düşüncede geometri, fiziksel varoluşun gerekli yapısını ortaya koyan temel bir bilim değildir; geometri ancak soyut ve yararlı bir bilimdir. Ona göre, doğayı ele alan ve bize gerçek dünya hakkında bilgi veren bilim olan fiziğin asıl temelleri *apriori* matematiksel usamlama değil, deneyimdir, duyumdur.

Beri taraftan, matematiğe inanan, ama duyuma *inanmayan* ve kozmos düşüncesiyle fizik dünyayı, salt geometrik bir uzaydan (*khora*) madde ve değişim dünyasını inşa etme girişimini bir

araya getirmeye çabalamış olan Platon'a göre, durum kuşkusuz çok daha zordur. Biri ya da diğeri olmak zorundadır. Şimdi ya da sonra bir tercih yapılması gerekmiştir. Aslına bakılırsa, bu tercihin yapılmasından önce 2000 yıl geçmiş olmasına karşın tercihin yapılması kaçınılmazdı; bu tercih, uzayın tamamen geometrik bir şekil içine hapsedilmesini kabul etmek ve sonuç olarak Galileo ve Descartes'inki gibi on yedinci yüzyıl Platonculuğunu ırılayan kozmosu reddetmek, bu manada Plato'nun dünya görüşüne karşı çıkmak demektir.

Arşimetçi geometri dünyasının gerçek kıldığı günlük hayat ve nitel duyum dünyasının yerini alan on yedinci yüzyıl devriminin, sadece genişletilmiş ya da zenginleştirilmiş bir tecrübenin (duyu deneyiminin) etkisi ya da sonucuyla açıklanamayacağı bana oldukça açık görünüyor.

1) P. Tannery ile P. Duhem'in çoktan ortaya koyduğu gibi, Aristotelesçi bilim (fizik) duyuma ve sağduyu deneyimine dayandığından ve bu yüzden gerçekten *deneyisel* bir bilim olduğundan algı ve tecrübeyle, yeni matematiksel dinamik bilimiyle olduğundan daha çok uyum sağlamıştır.

Sonuçta cisimler *ağır* olduklarında gerçekten aşağıya düşerler ve *hafif* olduklarında ise yukarıya doğru yükselirler; hatta cisimler itildiklerinde ya da fırlatıldıklarında düz bir hat üzerinde süresiz bir şekilde hareketlerine devam ederler diyen eylemsizlik ilkesi devamlı olarak bu ilkenin yanlış olduğunu kanıtlamaya çalışan tecrübeye kesinlikle dayanmaz. Aslına bakılırsa, eylemsizlik devrimine dünyada hiç rastlanmadığı gibi böylesi bir hareketin var olması da zaten mümkün değildir.

2) Evrenin sonsuzluğu elbette deneyimle ispat edilemez. Aristoteles'in de ortaya koyduğu gibi sonsuz olan bir şeyi vermek ya da onun üzerinden geçmek mümkün değildir; sonsuzlukla kıyaslandığında bir milyar yıl bir hiçtir ve Palomar aynalı teleskopunun ortaya çıkardığı dünya, Yunanlıların dünyasından kesinlikle daha büyük değildir. Buna karşın, evrenin son-

suzluğu, modern bilimin ilksavlı yapısının temel bir ögesidir ve hem Euler hem de Einstein'ın kabul ettiği gibi kendi temel kanunları evrenin sonsuzluğunu dolaylı olarak ortaya koyar.

3) Yeni bilimin destekçileri ya da onların tarihçileri tarafından ortaya konan deneyimler hiçbir şeyi kanıtlamaz. Çünkü (i) gerçekten kazanıldığı gibi, kesinlik açısından eksik kalır yanları yoktur (ii) bir kanıt olarak değerlendirilmesi için sonsuzluğa dair bilinene dayalı bir tahmini gerektirir ve (iii) kesinlikle olanaksız olan bir şeyin –eylemsizlik hareketinin– varlığını bize göstermek zorundadır.

Bu deneyimlerin geçerliliği doğanın matematiksel yapısını, (fizik) bilimin matematiksel dilini gerektirir.

Modern bilimin doğuşu, duyumların bize sağladığı bilgi ve Descartes'ın de öne sürdüğü gibi olumsuz bir terimle (yanlış bir şekilde) ifade edilmesine karşın sonsuzluk fikrinin açık ve olumlu bir fikir olduğunun ve *bu nedenle* gerçek bir fikir, diğer bir deyişle gerçek dünyaya erişimimizi sağlayan bir fikir olduğunun keşfiyle kıyaslandığında insan düşüncelerinin ilksavlı çerçevesinin dönüştürülmesine (bunu mutasyon olarak adlandırmak mümkün) ve entelektüel bilginin değerlendirilmesindeki değişime eşlik etmektedir.

Bu nedenle, evrenin bu şekilde sonsuzlaştırılmasının (Marjore Nicolson'un adlandırdığı gibi dairenin kırılması ya da benim adlandırmayı tercih ettiğim gibi gökyüzünün yarılması) bir filozof –Giordano Bruno– tarafından ilan edilmiş olması, bilimsel ve deneysel gerekçelerden ötürü büyük gökbilimci Kepler tarafından bu sonsuzlaştırmaya karşı çıkılmış olma konusu tamamen uydurmadır.

Giordano Bruno ne büyük bir filozof ne de çok iyi bir bilgin-dir; hatta evrenin sonsuzluğu ve sonsuzluğun entelektüel önceliği lehine gözler önüne serdiği gerekçeler de hiç mi hiç açık değildir. Giordano Bruno bir Descartes değildir. Gelgelelim yalnızca felsefede değil aynı zamanda salt bilimde de –örnek ola-

rak Kepler'in, Dalton'un hatta Maxwell'in ortaya koyduklarına bakınız-sağın olmayan öncüllerden kaynaklanan hatalı uslamamanın bazen tamamen geçerli ve hatta son derece önemli sonuçlar doğurabileceğini biliyoruz.

On beş yıl önce 17. yüzyıl devrimini "la revanche de Platon" diye adlandırmıştım. Ne ki, aslına bakılırsa, bu bir ittifaktı, eski çekişmeyi sonlandıran ve Platon'un Aristoteles'i mağlup etmesini sağlayan Demokritos ile yapılmış bir ittifaktı.

Tuhaf bir ittifak! Gelgelelim yalnız felsefe veya fikirler tarihinde değil ayrıca tarihte, *kısacası*, görünüşte veya gerçekte, bir-biriyle uyumsuz unsurların garip ittifaklarının görüldüğünü biliyoruz. Düşmanlarımızın düşmanları bizim dostlarımızdır. Bu nedenle, Fransa'nın Hıristiyan Kralının ta kendisi, Müminlerin Kumandanı İslam'ın Halifesi ile ittifak etmiştir. Felsefi-bilimsel düşünce tarihine geri dönecek olursak, Mach ve Einstein'ın ittifakından daha tuhaf ne olabilir ki?

Platon'un ya da Eukleides'in uzayındaki Demokritosçu atomlar: Kimileri, bundan Newton'un evrenin ögeleri arasındaki bağı korumak adına bir Tanrıya ihtiyaç duyduğunu anlar, kimileriye maddi ögeleri ve tecrübe hakkındaki bilinene dayalı kuramsal tahminlere dair amaçları *apriori* entelektüel bilginin nesnesi olan -gerçek hatta gerekli ve ebedi bir *nonens* olan- sonsuz uzayın hiçliğinde *ondan etkilenmeden* yüzen ya da batmış vaziyette olan bu evrenin (19. yüzyıl onun tuhaflığını fark edecek kadar çok alışkın olduğu bu) ilginç özelliğini anlar. Bu nedenle, kimileri bundan ancak safanılıksal kavrayışla erişilebilen bu mutlağın ya da mutlakların -mutlak uzay, mutlak zaman ve mutlak devinim gibi- ve deneysel bilginin bize sunduğu tek şey olan, bunların tamamlayıcı karşıtları, görelî uzay, görelî zaman ve görelî devininin karşılıklı sağın çıkarımını anlarlar.

Modern bilim, mutlak zaman, mutlak uzay kavramları ve bunların doğal sonuçları olan mutlak devinim ve mutlak durağanlık ile haşır neşirdir. İyi bir matematikçi ya da fizikçi olduğu

kadar iyi bir metafizikçi de olan Newton bunun çok iyi farkındadır. Hatta ona bu konuda güvenebiliriz: gel gör ki, yalnızca bu kabuller sayesinde ve bu temel kabullere dayanarak devinim ve eylem *aksiyomları* ya *dayasaları* geçerli ve anlamlıdır. Büyük Newtoncular olan Maclaurin ve Euler, onların en büyüğü olan Laplace da bunun tamamen farkındadır.

İmdi biz yine Newton'a geri dönelim. Ona göre, bu dünyada gerçekten ve cidden durağan olan tek bir cismin ola ki var olmaması mümkündür; bunun yanı sıra tek bir tane olsaydı bile bu olguyu fark edemez ve onu tek biçimli devinen bir cisimden ayırt edemezdik. Ayrıca, yalnızca görelî devinim dışında, diğer bir deyişle, mutlak devinimleri hakkında birincisi hakkında bildiklerimizden daha fazlasını bilmediğimiz diğer cisimlere göre, devinimi dışında bir cismin sonsuz devinimini –mutlak uzaya nazaran devinimi– tespit etmek gibi bir olanağımız hiçbir şekilde yoktur ve hiçbir zaman olamaz da. Gelgelelim, bu ifadeler bu kavramlara karşı birer itiraz değildir; tam tersine, ele aldıkları konunun, yani uzay ve zamanın yapısına dair gerekli ve kaçınılmaz neticelerdir. Diğer taraftan, Newton bu kadar alçakgönüllü olmamalıydı. Newtoncu dünyada, bir cismin sonsuz bir durağanlık içinde olması sonsuzca ihtimal dışıyken ve bir örnek hareket eden bir cismin var olabilmesi tamamen imkansızken Newtoncu fizik bu kavramları kullanmaktan kendini alamaz.

Newtoncu dünyada ve Newtoncu bilimde –Newtoncu bilimi büyük ölçüde yanlış yorumlasa da yeni bir bilimi destekleyerek yeni bir metafiziğe ve yeni bir epistemolojiye giden yolu açan Kant'a rağmen– bilginin koşulları, varlığın koşullarını belirlemez; tam tersine, bilgiyetilerimizden hangisinin bizim için bilgiyi mümkün olduğunca erişilebilir hale getirebildiğini (getiremediğini) belirleyen şey gerçekliğin yapısıdır.

Ya da, eski bir Platoncu formülden istifade edecek olursak eğer, Newtoncu dünyada ve Newtoncu bilimde eşyanın ölçüsü

insan değil Tanrıdır.

Burada kabaca ortaya koymaya çalıştığım modern bilimin yapısı ve tarihine dair yorumlar *communisopinidoctorum* (çoğunlukla kabul edilmiş görüşler) değildir. En azından, şimdilik bu görüşler çoğunluk tarafından kabul görmüş görüşler değildir; son zamanlardaki yayınlarda bu yorumlar değerlendirilse de çoğunlukla kabul gören görüşler olma yolunda ilerlemektedirler.

Buna karşın, yaygın yorumlama eğilimi bir bakıma farklıdır ve modern bilim sıkça ve hatta çoğu zaman deneyci ya da pozitivist epistemolojinin bir örneği olarak takdim edilir. Pozitivist ekolün tarihçileri ve filozofları, (genellikle Descartes'ı pas geçerek) Galileo ve Newton'un eserlerinde, onların deneysel bakış açılarını *nedenleri* sorgulamayı reddeden ve bilimin amacını *yasalar* oluşturulmasına indirgeyen, bir şeyin *neden* olduğunu değil de *nasil* olduğunu sorgulayan şeyler olarak ortaya koyarlar.

Bu yorum, kesinlikle tarihi temelden yoksun değildir; deneyimin ya da daha doğrusu deneyin bilim tarihinde oynadığı rol apaçık bir şekilde ortadadır. Ayrıca Gilbert, Galileo, Robert Boyle ve diğerlerinin eserleri deneysel yöntemlerin değerini ve verimliliğini metheden hatta spekülatif yaklaşımın verimsizliğinin karşına bunları çıkaran pasajlarla doludur. *Nedenler* yerine *yasaların* sorgulanmasına getirilen kısıtlama akla geldiğinde herkes *Discourses and Mathematical Demonstrations Concerning Two New Sciences* adlı eserin o ünlü pasajını hatırlayacaktır. Galileo bu eserde, kimse yerçekiminin ne olduğu hakkında tek bir kelime bile bilmediğinden öncelleri tarafından öne sürülen ve geliştirilen yerçekimi hakkındaki açıklamaları tartışmaya açmanın bu amaç (tam olarak, yere düşen cisimler yasaasının oluşturulması) için "faydasız" olacağını dile getirmektedir; zira, cisimlerin neden düştüklerini öğrenmeye çalışmak yerine onların aşağıya doğru olan hareketlerinin matematiksel

yasasını saptayarak kendimizi mutlu kılmak çok daha kolaydır.

Philosophiae Naturalis Principia Mathematica'nın Newton' un yerçekimi (aynı zamanda evrensel yerçekimi) hakkında şimdiye kadar "olgulara dayanarak yerçekiminin bu özelliklerinin nedenini keşfedemediğini" ifade ettiği o daha ünlü pasajları da herkes bilir. Newton şöyle yazmaktadır:

Ben hiçbir varsayım uydurmuyorum, çünkü olgulara dayanmayan bir şey varsayım olarak adlandırılmalıdır ve ister metafiziksel isterse fiziksel olsun, ister doğaüstü ister mekanik nitelikte olsun, varsayımların deneysel felsefede hiçbir şekilde yeri yoktur. Bu felsefede, birtakım önermeler olgulara dayanarak elde edilir ve sonrasında tümevarımla genelleştirilirler.

Diğer bir deyişle, deneylere dayanarak kurulan ilişkiler ya da gözlem, tümevarım yoluyla yasa haline getirilir.

Bu yüzden, pek çok tarihçi ve filozof için Orta Çağ'ın ve Antik Çağ'ların gerçekçi ve tündengelimci biliminin tam tersine modern bilimin bu yasalı ve olgucu yönünün modern bilimin özünü ya da en azından *propriumunu* meydana getiriyormuş gibi görünmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bununla yakından ilişkili olarak aynı zamanda modern bilimin pragmatik, etkin ve teknolojik yönü –Bacon'ın *scientia activa, operativa* olarak adlandırdığı şey– açıkça geçmişin derin düşünceli, "kuramsal" bilimine karşıymış gibi görünür.

Benim bu yoruma karşı bazı itirazlarım olmuştur. Bunların yanı sıra iki itirazın daha yapılması yerinde olacaktır.

1) Modern bilimin yasalı eğilimi on sekizinci yüzyıl bilginlerinin Newtoncu evrenin temel yasaları hakkındaki çalışma ve çözümlemelere yoğunlaşmalarını sağladığından hem çok faydalı olmuştur hem de tartışma götürmez bir eğilimdir; buna karşın Laplace'ın *Mécanique céleste*ve Lagrange'ın *Mécanique analytique* adlı eserlerinde modern bilimin olgucu yönünü daha açık olarak görürüz; doğrusu, nedensel olarak açıklanmamış hatta açıklanamaz yasalarla birbirine bağlanmış bir şekilde

kendini bulan şeyler olgular değil *noumena* ya da *noetadır*. Gerçekte, modern bilim tarafından kurulan matematiksel ilişkilerin *relatası* ya da *fundamendası* sağduyu dünyasına ait cisimler değil, somut, Galileo'nun dünyasına ait Arkhimedes cisimleri ya-hut da Newtoncu dünyanın parçacıkları ve atomlarıdır. Ayrıca, bu değişiklikler tabloyu bir miktar değiştirir; çekim yasası, Newton'un ardılları tarafından bir *neden* ya da *kuvvete* dönüştürülmüştür.

2) Bilimin pozitivist yorumu ya da kendi kendisini yorumlaması kesinlikle "modern" değildir. Tam tersine, bu, (diğerlerinden sonra Schiaparelli ve özellikle Duhem'in çok isabetli bir şekilde ortaya koydukları gibi) bilimin kendisi kadar eskidir ve her şey gibi ya da neredeyse her şey gibi Yunanlılar tarafından icat edilmiştir. Astronomik bilimin amacı İskenderiye gökbilimcilerin açıkladığı gibi gezegenlere özgü devinimin gerçek işleyişini öğrenmek değil, yalnızca gezegenlerin konumunu hesaplamamızı ve kestirmemizi sağlamak ve böylelikle önceki ve gelecekteki gözlemlere ait veriler arasında bir ilişki kurulmasına imkan tanıyan bir yörünge sistemini –tamamen matematiksel bir yöntemi– bir araya toparlamak suretiyle olguları kayda geçirmektir.

Osiander tarafından (1543'te) Kopernik astronomisinin devrimci etkisinin arkasına saklamak için başvuru olan şey işte bu pozitivist-pragmatist epistemolojidir; hatta ΑΙΤΙΟΛΟΓΕΤΟΣ'u eserinin başlığına koyarak onu *Physica Coelestis* olarak adlandıran Kepler'den, az önce adını andığım *hypotheses non fingo* yerine *Mathematical Principles of Natural Philosophy* adlı eserinde sadece gerçekçi bir bilimi değil aynı zamanda nedensel bir bilimi de ortaya koyan Newton'a kadar modern bilimin kurucularının önem verdikleri hususa yönelik bu olgucu yanlış anlamaya da karşıydı. Newton, çekimin mekanik açıklamasını ortaya çıkarmayı reddetse hatta uzaktan etki eden fiziksel bir kuvvet olarak onun varlığını inkar etse bile yine de çekim gücünü, gerçek bir

kuvvet, dünyayı birbirine bağlayan matematiksel "kuvvete karşılık gelen ama mekanik olmasa da fizik ötesi bir kuvvet olarak varsayar.

Pozitivist fiziğin gerçek atası kesinlikle Newton değildir; Malebranche'dır.

Aslında, çekim sorununa dair Newtoncu tutum, pozitivist bakış açısıyla bağdaşmaz. Zira bu bakış açısından bakıldığında ortada bir sorun yoktur. Uzaktan hareket ve hatta Newton'un ciddi bir şekilde karşı çıktığı uzaktan anlık hareket, diğer nedensellik çeşitleri kadar itiraz kabul etmez. Çok uzun zaman önce E. Mach ve son zamanlarda daha köklü bir şekilde P. W. Bridgman bunu daha açık bir şekilde gözler önüne sermişlerdir: Uzayda ya da zamanda sürekliliği arzulamak peşin hükümle sınırlandırılır.

Doğrusu, bu tavır hiçbir zaman bilimin tavrı olmamıştır. Uzaktan hareketi fiziksel bir kuvvet olarak kabul eden Cotes yandaşı Newtoncular için bile bu kuvvet kabul edilmesi zor ve tuhaf bir şey olarak görülmüştür: bununla birlikte, insanların alıştığı saçmalıklar, bir saçmalık olarak kalır. Bu arada yeri gelmişken, Newtoncu dünyanın, uzayın ve maddenin birbirinden bağımsız unsurlarını bir araya getirmek suretiyle en nihayetinde tılsımı çözen Euler, Faraday, Maxwell ve son olarak da Einstein'ın eserlerini bilinçli bir şekilde etkileyen şey, bizatihi Newton'un otoritesine başvuran da bu görüştür.

Bu nedenle, pek çok örnekte olduğu gibi bu örnekte de bana öyle geliyor ki bilimsel düşüncenin Newtoncu gelişimi sonrası ilham kaynağı ya da itici gücü "alan" kavramının kökeni, Einstein'ın günümüz bilimindeki sermaye değerini gösterdiği yeni kilit kavram olan şey pozitivist ret ya da matematiksel ve deneysel yöntem ve işlemlerin teknik gelişiminin baskısı değil aksine felsefi tutumdur, eş deyişle, *matematiksel realizmin* felsefi tavrıdır.

Bu yüzden, en azından çekinerek de olsa aşağıdaki sonuçları

sıralama hakkına sahip olduğuma inanıyorum: (i) pozitivist reddetme ya da çekilme aşaması sadece geri çekilme konumundan ibarettir ve her zaman geçici bir konumdur; (ii) insan aklı bilgiyi ararken durmadan bu tavrı takınsa da bu tutumu bir son olarak kabul etmez ya da en azından şimdiye dek hiç kabul etmemiştir; (iii) insan aklı er ya da geç, zorunluluğu kendine meziyet olarak almaya son verir ve kendi yenilgisini kutlar. Er ya da geç, açıkça faydasız, imkansız ya da anlamsız işlere geri dönerek kabul edilmiş ve yerleşmiş yasaların nedensel ve gerçekçi bir açıklamasını bulmaya çabalar. İşte bu durum, hepsinden öte, insanın yalnızca bir eylem, varlığı değil aynı zamanda ve belki de esasında, bir akıl varlığı olduğunu kabul edenler ve doğası gereği insanda yalnızca bilme değil aynı zamanda anlama arzusunun da var olduğunu kabul edenler için şaşırtıcı değildir.

20. Yüzyıl Fransız Düşüncesinin Günümüzdeki Eğilimleri*

GİRİŞ

(Paola Zambelli)

Alexandre Koyré, burada ilk kez yayımlanan bu bildiriye, muhtemelen 1946 yılının güz döneminde veya 1950¹ yılının güz döneminde misafir öğretim üyesi olarak ABD'ye yaptığı ilk seyahatlerinin birinde, *Graduate Faculty of the New School for Social Research*'de sunmuştur. Bildirinin içeriği ve Koyré'nin alıntılar yaptığı ikinci el kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda, yazı, *The New School*'un² *Bülteninde* sekiz seminerin verileceği-

* "Present Trends of French Philosophical Thought", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 3 (Jul., 1998), ss. 521-548, University of Pennsylvania Press, JSTOR'dan alınmıştır

¹ *Annuaire de la <5ème> Section des sciences religieuses <de l'Ecole des Hautes Etudes>* (1947-48), 69-73'ten biliyoruz ki Graduate Faculty of the New School Ekim-Aralık 1946'da Koyré'yi davet etmiş ve Koyré burada sürgünde olduğu yıllarda (1941-45) dersler vermiştir. 1946 yılında iki ders açacağını bildirmiş fakat "Çağdaş Fransız Felsefesi" üzerine vereceği ilk dersi erteleyip sadece "Science and the Modern World" adlı ikinci dersi vermiştir. Öyle anlaşıyor ki Koyré "Les Philosophes et la machine" ve "Dumonde de l'apeupres a l'univers de la précision" (*Critique*, 1948) adlı makalelerinin esin kaynağı bu derslerdir. Koyré bu dönemde Theological Seminar of the University of Chicago'yu da ziyaret etmiş (ve burada "The Actuality of Plato's Political Thought" başlığı altında bir konuşma yapmıştır); hatta Colombia Üniversitesi, Harvard Üniversitesi, Notre Dame Üniversitesi, Annapolis'te St. John's College ve Swarthmore College'de de dersler vermiştir.

² *The New School for Social Research, Bulletin*, 4 (1946): "Sorbonne Üniversitesi'nde Profesör Alexandre Koyré, bu güz döneminde sekiz se-

nin duyurulduğu tarih olan 1946 yılı sonuna kadar gidiyor görünmektedir; fakat Koyré muhtemelen diğerlerini ertelemeye karar vererek bu seminerlerden sadece birisini vermiştir, zira The New School'da 1946 yılında verilen seminerler için seçtiği diğer konu "Les philosophes et la machine" daha çok ilgi çekmiş ve uzadıkça uzamıştır. Koyré, Fransa'daki varoluşçuluk üzerine bazı dersler vermek üzere 1950 yılında The New School'a tekrar geldi fakat bu defa Horace Kallen'in misafiriydi.³ Gelgelelim bu yazıdan anlıyoruz ki Koyré, Albert Salomon'un düzenlediği bir dizi seminerde de bildiriler sunmuştur. Koyré'nin geniş bir konu hakkında –sadece Sartre'ın varoluşçuluğu üzerine değil genel olarak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki ilk yılda oluşan Fransız felsefi eğilimleri üzerine– konuşması da kararlaştırılmıştır. Koyré'nin Amerikalı dinleyicileri açıkça Sartre, Camus, Merleau-Ponty ve Fransa'daki yeni varoluşçu ekolün gelişimi hakkında bir şeyler öğrenmeye ilgi duyuyorlardı.

Sonuçta, Koyré –Savaşta ve Fransız Direnişi'nde hayatını kaybetmiş filozoflarla başlayan ve Sartre'ın ontolojisi ve etiği ile ilgili felsefi bir çözümlemeyle biten– uzun bir yazıyı hazırlamıştır. Paris'teki Koyré Merkezi arşivlerinde, bu yazının üç orijinal

minerden ikisini ders olarak İngilizce verecektir. "Present Trends in French Philosophical Thought" ve "Science and Technics in the Modern World" adlı dersler The New School yanında yüksek lisans ve doktora öğrencilerine de açıktır. "İlk ders ("Existentialism, Personalism and Rationalism alt başlıklı 8 Ders Ekim ayında başlıyor. Derslerin tarihleri ayrıca bildirilecektir"), Bulletin sayı 7'de iptal edilmiştir, ancak diğer ders "15 konu olarak genişletilmiştir": bu yazının başlığı düşünüldüğünde ve ilan edilen derslerin sayısı 16 olduğuna göre bu bildirinin 1946 yılında on altıncı ders olarak sunulmuş olması kuvvetle muhtemel.

³The New School for Social Research, Bulletin, 8 (1950), n.6, Horace Kallen'in "Basic Problems in Philosophy" üzerine verilecek dersin misafiri olarak. Derslerin tarihleri 13 ile 27 Ekim ve 17 Kasım 1950 olarak ilan edildi: "Alexandre Koyré: New Approaches in France to the Problems in Philosophy."

nüshası vardır: kaleme alındığı tarih diğer ikisine göre daha uzun ve önce olan el yazması daha iyi kotarılmıştır ve benim hazırladığım edisyon da bu el yazmasına dayanmaktadır; daha kısa olan diğer iki yazı, muhtemelen yazarın daktilocusu tarafından bir Amerikan dergisinde basılmak üzere yayıma hazırlanmıştır. Daktilo edilmiş olan bu iki yazının ilkinde, bazı cümleler, isimler ve sözcükler eksiktir fakat bilinmeyen bir el tarafından metnin içine yerleştirilmişlerdir. Daktilo edilmiş yazının ikincisi bu açıdan tam olsa da hazırlanması bilinmeyen sebeplerden dolayı kesintiye uğramıştır hatta kopyaları (bir orijinal ve iki karbon kağıdı) elle yazılmış şöyle bir not içermektedir: “Le textes’arrêtelà”. İyi ki mevcut el yazması yazının orijinalinin sonucunu devamına erdirmektedir.

Muhtemelen Koyré bir dolu notun arasında el yazmasının son sayfalarını zaman içerisinde kaybetti ve yazıyı yayımlamaya karar verdi.⁴ Yayımladığı eserlerine bu yazıyı dahil etme-

⁴ El yazması 15 sayfadan oluşuyor ve bazı sayfalar şerit bantlarla birbirine tutturulmuş. Paris’te Musée d’Histoire Naturelle’de bulunan Koyré Arşivlerinde her daim görüldüğü üzere kitaplık raf numarası yok. Daktilo edilmiş olan eksik iki yazının her biri 12 sayfadır. Araştırmama cevaben Profesör Pietro Redondi ve Bayan Bénédicte Bilodeau, 1986 yılında Koyré Kongresinin hazırlığını yaparken, MS’in bir kopyasını almamış olduklarını ve daktilo edilmiş iki yazı için kullanılan kağıtların eskieyip yıprandıklarını bana bildirdiler. Benim edisyonumdan tekil sözcükler ya da isimler içeren bazı ek MS kağıtlarını çıkartmak zorunda kaldım. Açıkçası, bunlar tartışma derslerinden alınmıştır çünkü bunlar New School’un iki hocasını (Gumbel, Lowe) anarlar. Ayrıca, Koyré’nin geziden önce seminer tartışması için Paris’te hazırladığı Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik* eserinden İngilizceye çevrilmiş alıntılar dizisi bulunmaktadır (ayrıca onların MS Fransızca bir kopyası da bulunmaktadır). Yalnızca bir araştırmacı, Gérard Jorland, Koyré’nin 1946 tarihli *Critique*’deki *La science dans la philosophie* metniyle birlikte anılan bu yazının varlığını ima etmektedir. *Les recherches épistémologiques de A. Koyré* (Paris, 1981), 132-33. Cf. Walter Kaufmann (ed.), *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre* (New York, 1956), ve onun *The Legacy of German Refugee Intellectuals*, ed. Robert Boyers (New York, 1972) içinde

me bir talihsizliktir, zira bu Koyré'nin çağdaş felsefe problemlerine karşı takındığı tutuma dair kaleme aldığı birkaç yazıdan birisidir. Husserl ve Heidegger felsefeleri hakkındaki derin bilgisine dayanarak, Koyré Sartre'ı ciddi bir biçimde yorumlayabilmiştir. Sartre'ı irdelerken, Koyré esasen Sartre'ın tartışmalı konferansı *L'existentialisme est un humanisme*'sini kullanmış, okumuş ve 1946 yılında Katolik ve Marksist eleştirilere karşı bir yanıt olarak yayımlamıştır. Bu, hacimli ama daha otoriter olan *Varlık ve Hiçlik* adlı esere nispetle kesinlikle daha basit bir metindi. Sıklıkla yaptığı gibi, belki de *Varlık ve Hiçlik*'i valizine koymak istemediği içindir ki Koyré, Amerika gezisi için temel pasajlardan bir seçki hazırlamış ve öncelikle Fransızca kopyalarını çıkarmış ardından da ilk İngilizce tercümelerini yapmıştır (bunlar aşağıda ek olarak yayımlanmıştır).

Beş yıl sürgünde kaldıktan sonra Koyré, hiç şüphesiz gerek Fransız gerekse Alman çağdaş düşünürlerinin eserlerine aşina olmak istemiştir. Aslına bakılırsa, Koyré bunu zaten yapmıştı zira New York'taki konuşmasından kısa bir süre önce Heidegger'in felsefesi üzerine Jean Wahl, Maurice Merleau-Ponty, Georges Blin, Maurice de Gandillac ve Gabriel Marcel ile özel bir tartışmaya katılmıştı. Koyré'yle birlikte son iki konuşmacı, söyleşilerini makale olarak bir dergide yayımladılar, daha sonra ise, Wahl bunları bir ciltte toplamıştır. Koyré yaptığı katkıda, Heidegger'in "kaygı [*Sorge, souci*]" ve "ölüme yönelmiş varlık" [*zum Todesein*]" ile ilgili fikirlerini –"Heidegger'in insanının me-

"*The Reception of Existentialism in the United States.*" İlk olarak 1968 yılında Midway'de yayımlanan bu yazıda, Kaufmann Koyré'nin dersini anmaz fakat çeşitli noktalarda (Schelling ve Kierkegaard'ın yirminci yüzyılın varoluşçuları için devasa önemleri üzerine); insanlar *Varlık ve Hiçlik*'i veya Heidegger'i okumak yerine onun romanlarını ve oyunlarını okuduklarından Sartre ve varoluşçuluğun popüler olması üzerine dair Koyré'nin fikirlerini izler. 5 Kasım 1996 tarihli mektubunda, beni bu baskı için yetkili kılan Paris'teki Koyré Merkezi'nin (Archives Koyré) müdürü Prof. Roger Chartier'a teşekkür ederim.

tafiziksiz ve dinsiz bir insan olduğunu yazarak"- vurgulamıştır. Buna karşın, De Gandillac, Koyré'yi eleştirmiştir çünkü Heidegger'de "une perspective essentiellement religieuse"i görmüştür. Bu arada Gabriel Marcel Heidegger'in "ölüme yönelmiş varlık"ını muğlak bulmuş ve bunu Birinci Dünya Savaşı esnasında gençliği gölge gibi takip eden ölüm deneyimi ile ilişkilendirmiştir. Marcel için Heidegger'in kavrayışının özgüllüğü, onun felsefesini daha az evrensel kılmaktadır ve bu nedenle Marcel, bu noktada⁵ Sartre'ı tercih etmiştir.

Koyré, ayrıca bu sırada Paris'te içinde Heidegger'in 1930 yılında Bremen'de, Freiburg i.B'de ve başka yerde⁶ sunduktan on yılı aşkın bir süre sonra yine Heidegger tarafından yayımlanan *On the Essence of Truth*'un pasajlarını çözümleyip tercüme ettiği "L'evolution philosophique de Martin Heidegger"⁷ başlıklı önemli bir makale yayımlıyordu. Koyré, *On the Essence of Truth*'un, "M. Heidegger'in çalışmalarında önemli bir yer tutmasının yanında, onun düşüncesinin ve terminolojisinin evriminde de önemli bir aşama" olduğu yorumunda da bulunmuştur. Koyré'nin eleştirisi yine de keskindi. Felsefenin geleneksel "şeyleştirilmiş" terminolojisinde olduğundan daha da kötü olan şey konusunda, Koyré "açığa çıkarma" [originellement decouvrante] dediği

⁵ "Un débat sur la philosophie de l'existence," *Dieu vivant*, 2 (1946), 121-26, Jean Wahl'ın *Petite histoire de l'existentialisme* (Paris, 1947), sayfa 66 ve devamında yeniden yayımlanmıştır; bu eserde hem de Nicholas Berdiaeff, Georges Gurvitch ve Emmanuel Levinas'ın yazıları bulunmaktadır.

⁶ Alexandre Koyré, "L'evolution philosophique de Martin Heidegger," *Critique*, 1 (1946), 73-82, 161-83. Koyré bu derginin ilk iki yılında devamlı yazdı. Derginin kurucusu Georges Bataille, sekreteri Eric Weil'di; Koyré de yayın kurulundaydı. Alıntıyı Koyré'nin yeniden yayımladığı *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (Paris, 1961), 247-77 eserinden aktardım.

⁷ Koyré Heidegger'in *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt a.M., 1943) adlı çalışmasına *Fontaine*, 9:52 (Mayıs 1946), 842-44 dergisinde eleştiri yazmıştır.

Varlık ve Zaman adlı eserin dilinde, Heidegger felsefesinin *Gerde*'ye (diyeceğim, "laf ebeliğine [*bavardage*]") doğru yozlaşma olasılığının olduğu görüşündeydi. Koyré, bir tercümanın Heidegger'in "ebedi kelime-oyunu"nun aynını yapamayacağını yazmıştır.⁸ Koyré birkaç örnek durumu çözümlemiş ve bunların tarihsel kökenlerinin izini sürmüştür: *Varlık ve Zaman*'da *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*'in "giderek bozunması"dır; bu da Heidegger'in ilhamını pragmatistlerden ve Henri Bergson'dan⁹ aldığını kanıtlamaktadır. Koyré'yle hep çok yakın olmuş ve 1930'larda *Ecole des Hautes Etudes*'deki seminerlerinde Koyré'yle beraber çalışmış Maurice de Gandillac, *Les Temps Modernes*'te "Entretien avec Martin Heidegger" adlı çalışmasını yayımlamıştır. Gandillac, bu makalesinde, Alman filozofun, eserin tercüme edilemez olmasından ve temel fikirlerinin hiçbir zaman tam olarak anlaşılmayacağından memnuniyet duyduğunu kesin olarak ifade etmiştir.

Bununla birlikte, Koyré Fransa'da Heidegger'e dikkat çeken ve onun metinlerinden bazılarının çevirilerini yayımlayan ilk filozof olmuştur. O, Sürealist bir dergi olan *Bifur*'da, Heidegger'in *Metafizik Nedir?* adlı eserinin Henry Corbin tarafından yapılan ilk çevirisine ilginç bir önsöz yazmış ve kendi dergisi *Recherches philosophiques*'in ilk sayısında, *The Essence of Reasons*'ın (*Vom Wesen des Grundes*)¹⁰ çevirisini yayımlamıştır. Gelgelelim bütün bunlar 1933'ten önce olmuştur.

Varlık ve Zaman'ın yayılması için henüz çok erken bir tarih olan 1929 yılında, Koyré Heidegger'i Pontigny'deki ünlü konferansların birine konuşmacı olarak davet etmiştir. Heidegger o

⁸A.g.e., 260, n.3.

⁹*Bifur*, 8 (Haziran 1931), 5-8.

¹⁰*Recherches philosophiques*, 1 (1931-32), 83-124.

zaman gelmemişti;¹¹ Alman varoluşçu nihayet İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'ya geldiğinde, Koyré Heidegger'in konferansına katılmama kararı almıştır. "Heidegger 1955 yılına kadar Fransa'ya hiç gitmemişti....(Heidegger'in) bu toplantısı bir başarıydı: Gandillac, Gabriel Marcel ve daha birçok kişi bu toplantıda hazır bulunmuştu. Bazı Katolikler, Jean Wahl ve elbette ki ben oraya gitmedik."¹² Bu, politik bir karardı çünkü Koyré'nin Heidegger felsefesine olan ilgisi hala canlıydı. 1945 yılında Fransa'ya döndükten kısa bir süre sonra Koyré, Wahl ve Leo Strauss'a şunları yazmıştı: "Kitaplar okuyorum (bir dolu Heideggerci kitaplar. Buradaki bütün gençlik varoluşçu)."¹³ "Bu yıllar süresince çıkan felsefe kitapları arasında en önemlileri, demem o ki hakkında en çok konuşulanlar, 'varoluşçu felsefe' kitaplarıdır. Bu arada, Heidegger, Brehier'e gelişmelerden haberdar olmak istediğini bildiren ve neredeyse işbirliği teklif eden bir mektup yazmış."¹⁴ Koyré, 1946 yılında, Richard McKeon'a şöyle yazmıştır: "Herkes -daha genç kuşak- varoluşçu. Herkes Heidegger hakkında konuşuyor ve yazıyor. Ben bile

¹¹ Paul Desjardins'in Koyré'ye 4 Haziran 1929'da gönderdiği düzenlenmemiş bir mektuptan (Bunun için Bayan Yvon Belaval'a teşekkürler) aktarıyorum.

¹² Koyré, Herbert Spiegelberg, Films-Waldhaus, 10 Ağustos 1956 (Paris, Koyré Arşivi): "Heidegger'i Paul Desjardin'in kızı Bayan Anne Heurgon Cerisy-la-Salle (Manche)'ya davet etti; burası ona ait olan ve filozoflar, sanatçılar, yazarlar vb. için toplantılar (Recontres) düzenlediği bir şatoydu.

¹³ University of Chicago Kütüphanesi, Özel Koleksiyonlar, Arşivler, Leo Strauss: Paris'ten Mektup, 28 Ekim 1945. Bkz. Koyré, J. Wahl'a Mektup, Paris, 8 Ağustos 1945 (Paris, IMEC: Institut pour la mémoire de l'édition contemporaine).

¹⁴ University of Chicago Kütüphanesi, Özel Koleksiyonlar, Arşivler, Leo Strauss: Paris'ten Mektup, 15 Ağustos 1945. Bkz. Koyré J. Wahl'a Mektup, Paris, 8 Ağustos 1945 (Paris, IMEC: Institut pour la mémoire de l'édition contemporaine).

toplumsal baskıya boyun eğmek ve bu konu üzerine bir sunum yapmak zorunda kaldım.”¹⁵

Gerçekte, Heidegger'in Naziliğinin Almanya dışında duyulmasını sağlayan ve bu durumu lanetleyen Koyré'dir –yalnızca Victor Farias ve onun pek çok okuyucusu için sürpriz bir ifşadır bu. Nitekim, Emmanuel Levinas daha sonraları şöyle yazmıştır:

Çok önceden -belki de 1933'ten bile önce- hatta kesin olarak Hitler'in Reichstag'taki seçimlerde gösterdiği büyük başarısından sonra -Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'e olan sempatisini biliyordum. Benimle ilk kez bu konu hakkında, Almanya gezisi dönüşü sonrasında, konuşan kişi merhum Alexandre Koyré'ydı.¹⁶

Ayrıca, 1946 yılındaki *On the Essence of Truth*'a dair kaleme aldığı eleştiri yazısında, Koyré, Heidegger'in “körlüğünün” kanıtı olarak ünlü “*Rektoratsrede*”de ifade edilen Hitler devriminin, bu devrimin tüm dünyada yarattığı fırtınanın, tüm zamanların varoluşunun, *Chatter*'ın (*Gerede*), *Fuss*'ın (*Affairement*), sağduyunun şemalarını yıkarak, tehlikede ve ‘Hakikatte’ olan bir varoluşu olanaklı kılacağına dair umudunu” alıntılarını.¹⁷

Koyré ve Hannah Arendt, 1946 yılında, Heidegger'in siyasi eylemlerinden sorumlu olduğu hususunda aynı fikirdeydiler. *Partisan Review*'da¹⁷ yayımlanan bir makalesinde –gel gör ki 1948¹⁸ yılında Almanya'da yayımlandığında değiştirilmiştir– Arendt şöyle yazmıştı:

¹⁵ University of Chicago Kütüphanesi, Özel Koleksiyonlar, Arşivler, M. Keon Papers: Paris'ten Mektup, 7 Mayıs 1946. Bkz. Yukarıda 5. Not.

¹⁶ Bkz. Emmanuel Levinas, *Le Nouvel Observateur*, 22-28, 1 (1987).

¹⁷ Hannah Arendt, “What is Existenz Philosophy?” *Partisan Review*, 13 (1946), 34-56.

¹⁸ Arendt, *Sechs Essays* (Heidelberg, 1948).

Bilindiği üzere, o <Heidegger> 1933 yılında Nazi Partisine çok duygusal bir şekilde girmişti- ki bu aynı çaptaki meslektaşları arasında kendisinin oldukça öne çıkmasına sebep olan bir eylemdi. Daha sonra Freiburg Üniversitesi Rektörü iken yetkisini kullanarak, Hocası ve aynı zamanda kürsüsünü miras aldığı bir arkadaşı olan Husserl'in fakülteye girmesini yasakladı, zira Husserl bir Yahudi'ydi. En sonunda, kendisini Alman halkının yeniden eğitimi için Fransız işgal otoritelerinin emrine verdiği rivayet edilmiştir.¹⁹

İlk aşkını henüz ziyaret etmemiş ve böylelikle onun büyü- süne henüz kapılmamış olan (bu 1949 yılında olacak) Arendt, bu dönemde, Heidegger'e karşı çok katıydı. Hatta mektuplaş- malarından anlaşılabilceği üzere Karl Jaspers'in üslubu için bile çok katıydı²⁰

Beri taraftan, Koyré, 1931-1932 yılları boyunca, Heidegger hakkında "Almanya'nın felsefe semasında birinci dereceden par- ıltıya sahip bir yıldız" olarak bahsetmekten çekinmemiştir.²¹

¹⁹ Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, ed. Jerome Kohn (New York, 1994), 187. Bkz. De Gandillac, makale alıntısı, notlar 11, 12 ve 24. Bkz. Yukarıda 16. Not. 1945'de Fransız profesörlerle bağlantı kurmaya çalışan Heidegger üzerine.

²⁰ Hannah Arendt ve Karl Jaspers, *Briefwechsel*, ed. Lotte Köhler ve Hans Saner (Münih ve Zürich, 1985), 60, özellikle Arendt'in 6 Haziran ve 6 Temmuz 1946 tarihli mektupları. Jaspers -Arendt ve Heidegger'in samimi ilişkilerinden hala bihaber – Heidegger'in Husserl'in Üniver- site binalarına alınmamasını bildiren bir tamim yayımladığını gör- müştür. Arendt şu şekilde yanıtlamıştır: "senin görevin bu emri Husserl'e göndermek yerine istifa etmek olmalıydı". Arendt herhalde biraz düşündükten sonra bu satırları *Sechs Essays*'e dahil etmemiştir.

²¹ Koyré, *Bifur* önsöz, 8 (1931), 5. Fritz Heinemann'ın, *Neue Wege der Philosophie* (Leipzig, 1929)'da yaptığı bu tanımı aktaran Koyré'deki ironiye dikkat.

Ona göre, Heidegger bazı yakın zaman Alman yazarları gibi "sadece fani bir etkiye ve üne sahip bir yazar değildi". "M. Heidegger'in görkemi ve etkisi, bir Spengler için veya Keyserling için –hızla geçen zaman kadar ani– kara sevdadan (*engouement*) kaynaklanan tamamen farklı bir doğanın fenomenidir." "Uzun zamanda olgunlaşmış ve uzun uzadıya düşünülmüş (*longuement muries et longuement méditées*) eserleri; güçlü, özgün ve kişisel bir felsefi düşüncenin işaretini taşıyordu." "Genelde söylenenin <a>ksine, Heidegger'in meydan okuyuşu, hiçbir surette 'transandantalizm ve sezgicilik arasında, tarihselcilik ve mutlakçılık' arasında, Dilthey ve Kierkegaard arasında ve Bergson ile Husserl arasında bir uzlaşma bulmak değildi." Koyré, felsefi eserde uzlaşma ve sentezi (*conciliation et synthèse*) fazla düşünmemiştir.

Eğer

Heidegger'in felsefesi, günümüz Alman felsefesinde önem arz eden şeyler için bir toplantı yeri (*le point de repere*) olmuşsa; bu belki de, bu *apres-guerre* döneminde, felsefeyi semadan yeryüzüne indirmek için, kendimiz hakkında konuşmak için, çok "önemsiz" ve çok "basit" olan şeyler hakkında: varoluş ve ölüm, varlık ve hiçlik hakkında –felsefede konuşmak için– bu işi yapmaya cüret edenin ilk kendisi olmasından dolayıdır; zira, Heidegger bir kez daha *gnothi seauton* problemini –kendilik problemini ve varlık problemini– ortaya atmıştır. Ben neyim? Ve "varlık" ne anlama gelir?²²

Koyré, Max Scheler'in arkadaşı ve öğrencisi olarak bu "önemsiz" problemlere dair çözümlemeleri takdir etmiş ve Heidegger'in eserlerinin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki ilk on yıl boyunca yazıldığını belirtmiştir. Muhtemelen Koyré, Almanya'

²² *Bifur*, 8 (1931), 6.

da bir önceki on yılda, Heidegger'den daha az sistematik olsa bile, bu konularda Scheler'in daha özgün ve parlak bir filozof olduğunu düşünüyordu. *Bifur*'da basılan kısa ve önemli önsöz, en azından Koyré'nin, iki eski Husserlci arkadaşı, Edith Stein'in ve Hedwig Conrad-Martius'un dikkatini çekmişti.²³

Koyré, muhtemelen siyasi yıldızının barışmamasından dolayı, 1933'ten 1946'ya kadar Heidegger hakkında bir şey yazmamıştır. Gelgelelim, Heidegger'in eserlerini okuyarak ona ilişkin okumasını taze tutmuş ve ayrıca Heidegger'in ilk Fransızca tercümanı olan ve Almanya'da kalan Corbin ile mektuplaşarak onu ziyaret edebilmiştir.²⁴

Varoluşçuluk, İkinci Dünya Savaşı sonunda Avrupa'da özellikle de Paris'te yoğun biçimde tartışılan bir konu olmuştur. Henri Mougin, *Europe* dergisinde, Heidegger'in "Fransa'da bir tanrı gibi" olduğunu bildiriyordu çünkü iki aylık bir zaman zarfında onunla beş kez görüşmüştü.²⁵ Jean Wahl, Paris ve New York arasında yolculuk yapan bir kimse olarak, savaş öncesi ilgilerine uygun bir biçimde, Heidegger ve diğer "varoluşçular" hakkında tekrar yazmaya başlamıştır. Merleau-Ponty, 1945 yılında, varoluşçu grupların dergisi olan *Les Tempes Modernes*'in ilk baskısında "La querelle de l'existentialisme" üzerine çoktan bir eleştiri makalesi yazmış; bu yazısında Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin etrafını kuşatan sessizliğe işaret etti; "sava-

²³ Edith Stein, *Werke* (Freiburg i. B., 1985), VIII, 123, 13 Kasım 1932 tarihli Hedwig Conrad-Martius'a Mektup.

²⁴ Koyré'den Henry Corbin'e mektup s.d. <Şubat 1936>, Koyré burada Georges Bataille ile konuşuyor, "Le Labyrinthe," *Recherches philosophiques*, 5 (1935-36), 364-72. Bunun orijinalini ve diğer mektupları Bayan Stella Corbin muhafaza ediyor. Bunlardan alıntılar yapmama izin verme nezaketinde bulunmuştur.

²⁵ Henri Mougin, "Comme Dieu en France. Heidegger parmi nous," *Europe*, 24 (Nisan 1946), 132-38.

şın sonunda, şimdi sona ermiş" bir sessizliği ilan etmişti.²⁶ Merleau-Ponty tarafından burada irdelenen bir makalenin ardından, Marksist Henri Lefevre 1946 yılında *L'Existentialisme* adlı kitabını yayımladı.²⁷ 1942²⁸ yılında Heidegger hakkında önemli bir monografi yayımlamış olan Alphonse de Waelhens, Louvain'den hareketle, yeni bir dergi olan *Deucalion*'da Heidegger ve Sartre üzerine yazmaya devam etmiştir.²⁹

(de Towarnicki ve de Gandillac tarafından yapılan iki lehte ve aleyhte mülakattan sonra) bir diğer önemli söyleşi de *Les Temps Modernes*'te yayımlandı. Karl Löwith orada 1939'da özel bir belge olarak kaleme aldığı bir denemesini yayımladı; bu arada *My Life in Germany Before and After Third Reich*'i³⁰ da yazıyordu ve De Waelhens ve Eric Weil Löwith'e³¹ karşılık veriyorlardı. Löwith, Heidegger'in İkinci Dünya Savaşı esnasında "Fransız entelektüeller arasında neden bu kadar çok dinleyici kitlesine" sahip olduğunu sordu (*cette nombreuse audience parmi les intellectuels français*) ve *Rektoratsrede*'nin sıkı bir çözümlemesinden başlayarak hatta Heidegger'in öğrencisi Löwith'e gönderdiği bazı mektupları da kullanarak, neredeyse bütünüyle

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, "La Querelle de l'existentialisme," *Les Temps Modernes*, 1 (Ekim 1945), 344-56; burada Gabriel Marcel, J. Mercier ve Henri Lefevre'nin Sartre üzerine tartışmalarına göndermede bulunur.

²⁷ Henri Lefevre, *L'existentialisme* (Paris, 1946). Çok zaman geçmeden Georg Lukacs'ın varoluşçuluk üzerine yazıları yayımlandı ve Fransızcaya tercüme edildi.

²⁸ Alphonse De Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1942), Corbin'in yaptığı önceki çevirileri (IX) eleştirdi; bunlar *Varlık ve Zaman*'dan kısa pasajlar içeriyordu; o bunları "hermetiques" olarak değerlendirdiyordu.

²⁹ Alphonse de Waelhens, "Heidegger ve Sartre".

³⁰ Karl Löwith, *Les Temps Modernes*, (Kasım, 1946), 343-60.

³¹ Alphonse De Waelhens, "La Philosophie de Heidegger et le nazisme," *Les Temps Modernes*, 2 (Mayıs 1947), 115-27; Eric Weil, "Le cas Heidegger," *ibid.*, 128-38.

onun “konferansları ve konuşmalarına” dayanarak Heidegger’in siyasi düşüncesini yeniden inşa etme işine koyuldu. Ana tezi şuydu; “Heidegger’in varoluş görüşünün doğrudan siyasal (nasyonal-sosyalist) yansımalarının ucu sadece Heidegger’in kendisine dokunmayan tarihsel bir anlamı vardır. Löwith, Heidegger’in büyüklüğünü kabul etmiş fakat yazısını “Heidegger’in felsefi öneminin savunması ve siyasi tavrının kınanması” olarak ilan etmiştir.

Koyré, savaş sonrası dönemin başlarında, Heidegger ve Sartre’in metinlerine ve bunlar hakkında yapılan mevcut tartışmalara oldukça ilgi duyuyordu. Gelgelelim, *Critique*’den “L’ evolution philosophique de Martin Heidegger” adlı makalesini yeniden yayımlattığı tarih olan 1961 yılı dolaylarında ilgisi söndü: Koyré, son yazılarının çoğunda, “özellikle metafiziğin aşılması hususunda”, insanı ‘varlığın çobanı’ yaparak sona eren yazılarında”³² Heidegger’in evrimi üzerine yazmamaya karar verdi

Floransa Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

³² Koyre, *Etudes*, 247 ve devamı.

20. Yüzyıl Fransız Düşüncesinin Günümüzdeki Eğilimleri

Alexandre Koyré

Bu oldukça geniş bir konu ve bu nedenle konuyu bütünüyle ele almayacağıma şaşırıp kalmayın. Savaş ve işgal yılları esnasında Fransız felsefesi oldukça etkindi. Gerçi ağır kayıplar vardı: Brunschvicg'in ölümü mesela; Brunschvicg ölümünden sonra yayımlanan *Héritage de mots, héritage d'idées*³³ adlı eserini saklanıyorken yazmıştı ve Fransa'nın kurtuluşundan sonra piyasaya çıkan bu kitap Condorcet'nin ki kadar açık ve berrak bir yapıttır; Naziler tarafından vurulan Halbwachs, Politzer, Cavailles, Lautman'nın ve diğerlerinin ölümü çok bilinmez...; Yahudi yazarların eserlerinin yayımlanmasına yasak getirilmişti fakat buna rağmen gerek savaş esnasında gerekse savaş sonrasında çok sayıda ilginç hatta önemli yayında şaşılacak derecede patlama söz konusuydu.

Öyle görünüyor ki, Fransız filozoflarının yaşlı kuşağı için –sadece filozoflar için değil genel olarak bilginler için de geçerli olan- yeraltı hareketinde aktif rol alamayacak kadar yaşlı olan erkekler kuşağı için sanki hiçbir şey olmamış gibi çalışmak aynı zamanda bir kaçış ve bir direniş aracı olmuştur. Bu düşünürler, Vichy hükümeti veya hatta Gestapo'nun beklenmedik “kazaları” tarafından yıkılamayacak ve yıkılmaması gereken, tehlikeye atılmaması lazım gelen tinsel bir geleneği savunduklarını düşünüyorlardı.

Böylece, Robin tarafından yapılan Platon'un yeni bir çeviri-siyle, Platon, Aristoteles, Orta Çağ (Gilson) ve modern felsefe üzerine kitaplarla vb., hatta bilim felsefesi, sosyoloji, psikoloji,

³³ 1945 yılında Paris'te yayımlanmıştır.

mantık (Méray, Serrus)³⁴ ve din felsefesi hakkında kitaplarla ve felsefe klasiklerinin çevirileriyle karşılaşırız. Bu dönemin bibliyografyasına (Lavelle, Le Serne, Bachelard, Gilson, vb.) bir göz attığınızda, tanıdık bir çevrede dolaşmaya çıkmış izlenimi edinebilirsiniz: gelgelelim bu tamamen yanlış bir izlenim olurdu, zira işin gerçeği bu tanıdık çevre varoluşçuluğun yükselmesi ve Katolik felsefesinin (Fessard,³⁵ De Lubac, Blondel, Nedoncel, G. Marcel) yeniden canlandırılmasıyla tamamen alabora olmuştur. Bu çifte etki altında her şey –felsefenin “havası” bile– değişti. Felsefe, sosyal bakımdan <güçlü> bir fenomen haline geldi.

Elbette ne Katoliklik ne de varoluşçuluk, özel olarak Fransız entelektüel hareketleridir. Katoliklik, *ex definitione* evrenseldir ve varoluşçuluğa gelince, her ne kadar Fransız varoluşçuluğu kendisini Alman varoluşçuğundan farklı kılan hatta Alman varoluşçuluğuna kafa tutan bazı özgül özelliklere sahip olsa da; hatta farklı *ulusal* geleneklerle –Descartes, Pascal– belki açıklanabilecek olan özellikleri olsa da– o artık Alman olmadığı gibi Fransız da değildir. Olduğu haliyle varoluşçuluk Avrupalı bir fenomendir; Batı felsefi düşüncesinin (hatta Avrupa düşüncesinin, Avrupa medeniyetinin onu yıkmaya çalışan son zamanlardaki –belki de başarılı– girişimlere kadar bir birlik olmuş) belli bir aşamasıdır. Maine de Biran ve Kierkegaard ile yüzyıldan fazla bir süre önce ortaya çıkmış ve şimdi yirminci yüzyılda yeniden keşfedilmektedir. On dokuzuncu yüzyıla dek neredeyse tamamen ihmal edilmiş iki düşünür –gel gör ki on dokuzuncu yüzyıl, en azından ikinci yarısı, felsefe için karanlık bir çağ olmuş– ve yirminci yüzyılda Kierkegaard’ın yeniden keşfi ya da basitçe keşfinden sonra varoluşçuluk, Kierkegaard’ın uyanışın-

³⁴ Charles Serrus, *Essai sur la signification de la logique* (These pour le doctorat d’état, Paris, 1939); *Idem, Traité de logique* (Paris, 1945).

³⁵ Peder Gaston Fessard, *La methode de reflexion chez Maine de Biran, Cahiers de la nouvelle journée* (Aziz-Amand, 1938)’ye ek olarak.

da olağan hızla veya fikirlerin günümüzdeki hızındaki gecikmeyle ülkeden ülkeye yayılır. Böylece, varoluşçu felsefe, ilkin Heidegger ve Jasper tarafından 1920'ler ve 1930'larda Almanya'da geliştirilmiş ve ardından –iki Dünya Savaşı arasındaki uzun ate kes boyunca Kierkegaard Fransızca'ya çevrilmiş, on be  yıl sonra da Fransa'da yayılmaya ba lamı tır.³⁶ Bu arada, Kierkegaard'ın İngilizce'ye  evrildi ini veya çevrilme sürecinde olduğunu duymuştum. Böylelikle, 15 ya da 20 yıl içinde bu ülkede varolu  ulu u görmeniz mümkündür.

 mdi, Fransa'ya tekrar dönecek olursak, varolu  ulu u günün   seli i ya da patlaması olağanüstü bir hızla gerçekleşmiştir. Varolu  ulu u günün  ıkı ı, Fransa'da tanınmakta olan Husserl'in fenomenolojisi ile e  zamanlıdır (Husserl'in son eseri, *Meditations Cartesiennes*, onun 1929 yılında Sorbonne'da verdiği derslerin metnidir ve şu an sadece Fransızca  evirisi bulunabilir): Husserl'den Heidegger'e!

Kierkegaard'ın etkisi Almanya için belirleyici olmuştur. Kierkegaard'ın biraz daha geç tanındığı Fransa'da etkisi, Maine de Biran ve Pascal'ın yarattığı etki ile birleşti. Böylece, Fransa'da varoluşçu felsefeye doğru Heidegger modası, 1920'lerde Gabriel Marcel ve Jean Wahl tarafından çoktan i lenmi ti. Bu hareket, 1930'larda, fenomenolojinin etkisiyle önce Husserl sonra da Heidegger tarafından g   kazanmıştır. Chestoy'un eserlerinden de bahsedebiliriz - din adına felsefeye karşı bir çalışma.

1940'larda moda olan bu şey bir tufana dönüştü. İnsanın bir yer kayması veya tufandan söz edesi geliyor– işte bu kesinlikle günümüz felsefi durumunun en ıralayıcı özelliklerinden birisi-

³⁶ Maine de Biran aynı zamanda baskıya hazırlanmıştır (bu notu Koyre d  m  t r). Bkz. Kaufmann, "The Reception," 78: "Kierkegaard, İkinci Dünya Savaşından  nce, Birleşik Devletlerde fazla bilinmiyordu, gelgelelim David Swenson ve Walter Lowie onun kitaplarını tercüme etmeye ba lamı lardı; hatta 1945'e kadar bunların çoğu, bütün ana eserler dahil, İngilizcede mevcuttu."

dir. Varoluşçuluğun patlamasıyla her şeyin değiştiğini belirterek, Fransız filozoflarının hepsinin ya da çoğunun birdenbire varoluşçu (Jean Paul Sartre'ın çömezleri) olduklarını söylemek istemiyorum elbette. Filozoflar, pozisyonlarını öyle kolayca değiştirmezler; ayrıca varoluşçu felsefeye yönelik çok güçlü bir muhalefet vardır. Akademik çevreler, varoluşçuluğa karşı düşmanca tavır sergilerler. Katolikler de Marksistler de buna dahil. Gel gör ki, daha genç kuşak –en azından Marksist olmayan kuşak– varoluşçuluktan derinden etkilenir; haliyle de biraz önce değindiğim düşmanlığa ve muhalefete rağmen, varoluşçuluk yayılır ve düşman kamplarına sızar. Böylece, okulun en yetenekli temsilcilerinden ikisi, Merleau-Ponty³⁷ ve Polin,³⁸ Lyon ve Lille Üniversitelerine profesör olarak çoktan atanmışlardır. Nitekim Katolikler, Thomasçılık hakikatini varoluşçuluk hatasına karşı kullanmak yerine yeni düşünme tarzından etkilenirler ve gerek Heidegger ile Sartre'ın tanrıtanımaz varoluşçuluğuna karşı durmaya çabalarlar. Gerek Gabriel Marcel gibi, Hristiyan –Pascal ve St. Augustinus'un– varoluşçuluğunu gerekse de Profesör Gilson gibi, Aziz Thomas üzerine iyi bilinen kitabının en son baskısında *Doctor Angelicus*'un sözcüğün en sıkı ve doğru anlamında zaten bir varoluşçu olduğunu bize açıklamaya çalışırlar. Yalnızca Marksistler ne etkilenmiş ne de onların içlerine bir sızma olmuştur; dahası Marksistler ya diğer başka şeylerde olduğu gibi basit bir şekilde varoluşçuları açıklama yoluna gi-

³⁷ Merleau-Ponty doktora derecesini aldıktan sonra 1945'te Lyon Üniversitesinde bir kürsüye atandı ve 1949'a kadar orada kaldı ve bu tarihten itibaren önce Sorbonne'da sonra da College de France'da çalıştı.

³⁸ Raymond Polin 1945'de doktora derecesini aldıktan sonra 1945'den 1961'e kadar Lille Üniversitesinde sonra da Sorbonne'da profesör olarak çalıştı. Genellikle bir varoluşçu olarak görülmez ama doktora tezinde *La creation des valeurs* (Paris, n.d. [1944] Heidegger'den söz eder ve tartışır (12, 162-63, 278) hatta sıklıkla Husserl'den (3, 20-21, 67-69, 85, 108-9, 121, 125, 228) ve Scheler'den (38, 77-78, 92-93, 136, 139-40, 149-50, 179-80, 206, 209) de bahseder.

derler ya da daha basit bir şekilde onu Hitlerci-Faşizm (zira varoluşçuluğun ana temsilcisi olan M. Heidegger bir Naziydi) ile veya Troçkizm ile suçlarlar. Ne olursa olsun, açık gerçek şu ki günümüz Fransa'sında herkes her yerde varoluşçuluk hakkında konuşmakta. Sadece meslekten filozoflar değil, diyeceğim felsefe profesörleri ve öğrencileri, son derece geniş (hatta toplumsal olarak son derece önemli) edebi çevreler de buna dahil. Varoluşçulukla ilgili makaleler artık sadece felsefe dergilerinde çıkmamaktadır.³⁹ (Bu, Fransa için oldukça alışılmadık bir durumdur). Felsefe, en azından son yüzyıl için, Fransa'da filozoflara özgü bir mesele olmuştur; bu kurala göre: *philosophica philosophis scribuntur*; filozoflar, filozoflar için yazarlar. Genel olarak kamu –muhtemelen felsefenin liselerde öğretilmesinden ve bu eğitimin öğrencilere yüksek dereceli muafiyet vermesinden dolayı– hiçbir zaman felsefe eserlerine ilgi göstermemiştir. Bundan ötürü, filozof olmayanların varoluşçu felsefeye olan muazzam ilgisi oldukça yeni bir şeydi ve kanaatimce, bu durum tam olarak birbirine bağlı bir dizi etkenin etkisi ile açıklanabilir:

1. Savaştan önce de akademik felsefeden duyulan bir memnuniyetsizlik vardı zaten. Gerek Bergson'un gerekse Brunschvicg'in idealizm ve iyimserlikleri oldukça yetersiz, *inactu<els>*, görünüyordu. Olduğu gibi dünya onların kategorilerine uygun düşmüyordu; dönemin acil sorunlarına cevap veriyor görünmüyorlardı. Zaten savaştan önce de var olan bu duygu –Profesör Wahl'ın tüm geleneksel felsefeyi keskin bir biçimde eleştirisi, fenomenolojinin yayılması, Kierkegaard'ın etkisi– savaş ve direniş tecrübesi ile doğal olarak güç kazanmıştır. Daha genç

³⁹ Aslına bakılırsa felsefe dergileri çoğunlukla başka şeylerden söz ediyorlardı; gelgelelim, varoluşçuluk hakkında daha çok edebiyat dergileri, haftalık magazinler ve gazeteler yazıyordu: *Monde* (Paris Times) bile varoluşçuluk felsefesi üzerine bir makale yayımladı. Yeri gelmişken *New York Life*'da bir makale bastı (Koyré'nin notu).

kuşak içinse, teorik yaşam olanaksız hale gelmiştir. Praksis teoriden daha önemli olarak görülmüştür.

2. Bir romancı, oyun yazarı ya da politik yazar olduğu kadar yetenekli bir düşünür olarak Fransız varoluşçuluğunun başını çeken oldukça istisna yeteneklerinden Jean Paul Sartre'ın bu özelliği, kendi felsefesini –Fransız entelektüel hayatında hep çok önemli bir rolü olmuş– edebiyata dönüştürebilmesini sağladığı gibi, kendi dünya görüşünü ve insana ilişkin çözümlemesini, sadece oldukça teknik, karmaşık ve zor yapıtı *Varlık ve Hiçlik* biçiminde değil hem de çok başarılı romanları ve oyunları biçiminde sunmasına imkân tanımıştır.⁴⁰ Bu ikili hatta üçlü sunum -felsefe tarihinde neredeyse eşsiz olan bu fenomen- kesinlikle büyük bir avantaja sahiptir ve varoluşçuluğun Fransız entelektüel hayatının toplumsal bakımdan önemli bir etmen haline gelmesine büyük katkı yapmıştır. Gel gör ki, bazı dezavantajları da vardır: anlaşılmasız felsefi düşünceyi ve incelikli çözümlemeyi imgelere çevirmek yazar için bile olanaksızdır; böylesi bir çeviri, zorunlu olarak yanlış bir çeviri olacaktır. İmdi, Sartre'ın felsefi kitapları mütemadiyen satılsa da onları çok az insan okumuştur –hatta Merlau-Ponty ve Polin'in kitapları ise neredeyse hiç okunmamış–; dolayısıyla, romanları ve oyunlarının ortaya koyduğu şekliyle Sartre'ın felsefesinin mevcut imajı oldukça bozuktur. Ayrıca, varoluşçuluğun “edebiyat” tarzında sunumu bazı yazarların mesela, Albert Camus gibi, “varoluşçu” olarak sınıflandırılmasına neden olmuştur. Albert Camus, edebî beceri bakış açısından muhtemelen günümüzün bütün Fransız yazarları içinde belki de en yetenekli olanıdır ve *Le Mythe de Sisyphe*⁴¹ başlığı altında yayımlanan isimli denemeleri yanında hoşça yazılmış romanları ve oyunları, Sartre'da olduğu gibi, aynı nihilist ve karamsar –absürt ve anlamsız- dünya

⁴⁰ Bkz. Simone de Beauvoir, Camus, Caillois, G. Marcel” (Koyre'nin notu).

⁴¹ 1942'de Cezayir'de yayımlanmıştır.

görüşünü dile getirmesine rağmen yine de *proprie dictu* bir filozof olmadığı için ve varoluşçuluğun felsefi ilkelerini paylaşmadığı için kelimenin en sıkı anlamında bir varoluşçu olarak düşünülemez.

3. Varoluşçuların koyu kötümserlik ve son derece bozuk hatta katı nihilizm içinde tasvir ettiği bu dünya görüşü, diyeceğim, bu duygu, insan yaşamı ve varlığın bu çözümlemesi özellikle onun ve bizim dönemimizle uyumludur -aslında, modern insanın *kendi kendini yorumlamasından* başka hiçbir şey olmayan varlık için (Heidegger'in ifade ettiği şekliyle) "dünyada olma yurtsuz olmadır", dahası aynı zamanda bu varlığın dünya dışında da "yurdu" yoktur çünkü dünyanın dışında hiçbir şey yoktur. Camus, içinde insanın ebediyen bir "yabancı" olduğu bu dünyanın "absürt"lüğünden söz eder (en ünlü romanının adı da *Yabancı*'dır)⁴². Sartre'a gelince, dünya ve varlığın kendisi, sadece var olan şeylerin ve dünyanın kapsamı değil aynı zamanda bizatihi varlık olgusu da ona "absürt, lüzumsuz ve bundan ötürü tiksindirici ve mide bulandırıcı" olarak görünmektedir.

4. Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki, akademik felsefe sorgulamasını kısmî sorunlara indirgerken; varoluşçular, özellikle de Fransız varoluşçuları, insan ve insan varlığını yorumlamalarında büyük bir cesaret ve enerji ile felsefenin ana problemini (Kant'a göre felsefe hakkında her şeyi özetleyen) şu soruyu sorarak irdelemeye uğraştılar: *İnsan nedir?* İmdi, Kant'a göre, bu soru, daima şu üç başka soruyu içerir veya onlara karşılık gelir: demem o ki, *Neyi bilebilirim? Ne umabilirim? Ne yapmalıyım?* Ayrıca, genel olarak konuşacak olursak, varoluşçular ilk iki soruya neredeyse aynı cevabı verirler, diyeceğim, insan için bilgiye onay⁴³ verip onu umuttan yoksun bırakırken, üçüncü soruya

⁴² Albert Camus, *L'étranger* (Cezayir, 1942).

⁴³ Koyré'nin el yazması: "İngilizce according" Fransızcadaki "en accordant" gibidir.

verdikleri yanıt bakımından derinden ayrılırlar. Buna göre, Alman varoluşçular, özellikle de Heidegger, bize boyun eğme ve kabullenme çağrısı yaparken, Fransız varoluşçular, bu absürt dünyanın ortasında nasıl yaşanacağı ve ne *yapılacağı* dehşetli sorusuna olumlu bir cevap vermek için çok ciddi çaba göstermişlerdir; verdikleri cevap ise, görüleceği üzere, klasik felsefenin verdiği cevaptan çok da farklı olmayan, eylem ve özgürlüğü metheden bir cevaptır.

Yukarıda bahsettiğim dört konunun üçüncüsü sıklıkla ele alınmıştır. Varoluşçu felsefenin eleştirmenlerinin çoğu (gerek Fransa’da gerekse Almanya’da) bu üçüncü konuyu, modern insanın umutsuz durumunun ifadesi olarak görür, açıklamaya çalışır veya makul gerekçelerle kuşkuları dağıtırlar; eş deyişle, hem Tanrı’yı hem de Tanrı’nın yarattığı kozmosu kaybettikten sonra insan kendisini içinde sığınacak bir yer olmayan düşman ve anlamsız bir dünyada tek kelimeyle kaybolmuş veya yurtsuz bir yabancı gibi hissetmektedir: kendine özgü belirsiz, sonlu, ölümlü, bu nedenle anlamsız ve “hiçlik” olan varlığından başka bir şey kalmamıştır insana; veya daha somut olarak ifade edersek, Marksistlerin varoluşçuluğu burjuva-kapitalist dünyanın çözülmesinin ve Avrupa orta sınıfların umutsuz durumunun çözülmesi olarak açıkladığı gibi, bu orta sınıflar sadece dünya malını yitirmekle kalmamış hem de bunları telafi edecek bütün umutlarını da kaybetmiş, böylece batışın “hiçliği” ile karşı karşıya kalmışlardır. Deyim yerindeyse, kendi varoluşlarına, eş deyişle hala sahibi oldukları son mülkiyet parçasına, son çare olarak başvururlar. Marksistler, genellikle, Almanya ve Fransa’ya varoluşçuluğun yayılmasındaki gecikmeyi aydınlatan şeyin, bu iki ülkedeki burjuvazinin <ve> kapitalist ekonominin çöküşündeki gecikme olduğunu eklerler. Kimi zaman, örnek vermek gerekirse *The Nation* dergisinin son sayılarından birinde, Prof.

Del Vayo⁴⁴ entelektüellerin karamsarlığına, işçi sınıfının kuvvetli iyimserliği ve gerçekçiliğiyle karşı çıkmaktadır: tıpkı varoluşçuluğun Rusya'da herhangi bir popülerlik kazanmaması gibi. Bu yüzden, bu açıklamaların eleştiri olarak değerlendirilemeyeceğine ve "varoluşçu" felsefeciler tarafından ortaya konan insan varoluşuna dair olgusal çözümlemenin üzerini örtme amacıyla kullanılamayacağına dikkat çekmek isterim. Modern insanın "yurtsuzluğu" normal insan davranışının bir bozukluğu değildir ve modern insanın karşısına Yunan Kozmosunu ya da Thomasçılığın Tanrı tarafından yaratılmış dünyasını koymak boşunadır: Ne yazık ki Kozmos yoktur ve imkansız değilse de (Kierkegaard bu zorluğun[...] bir kanıtıdır) en azından günümüzde Aziz Thomas'ın dünyasına⁴⁵ inanmak oldukça güçtür. Varoluşçu felsefe, Nietzsche'nin de ileri sürdüğü gibi Tanrı'nın öldüğünün kabul edilmesidir sadece. İşte bu nedenle, insan artık kendini ne bu dünyanın bir yurttaşı olarak ne de *viator in hoc mundo* olarak görür. Bir yurttaş değildir insan; aslında bir *viator* (gezgin) değil de bir *peregrinator* (avare) olduğundan bir yabancısıdır o. Bu basit sebepten ötürü insanın dünyası kaybolup gitmiştir ve onun için artık başka bir dünya yoktur. Şunu da eklemek isterim ki, Marksistlere göre varoluşçu felsefe şöyle bir cevap verebilir: İnsan kendini kandırmaya

⁴⁴ Julio Alvarez del Vayo, "Politics and the Intellectuals," *The Nation*, cilt. 163, 28 Eylül 1946, 346-47. Bu derginin "Avrupalı editörü" olan del Vayo, birden fazla defalarca varoluşçuluktan bahsederek II. Dünya Savaşı sonunda bütün Avrupa'nın topraklarını ve içinde bulunduğu koşulları bir kez daha gözden geçiriyordu; aslında bundan pek hoşlanmıyordu ("bugün görünen o ki bütün siyasi amaçlar için varoluşçuluk akıl karıştırıcı, olumsuz, kendi önüne engel koyan bir öğretilerdir"). Del Vayo, "bir kimsenin varoluşçuluk hakkındaki aynı kaçınılmaz makaleyi bulabileceği" Fransız entelektüel dergilerinden bahseder. "Günümüzde, Fransa'da ve pek çok Batı ülkesinde bir başka felsefi yükselişe tanıklık ediyoruz."

⁴⁵ Koyré'nin el yazmasında (daktilo yazısında değil) şunlar yer alır: "insanın, yokluğundan ötürü Tanrıyı bildiği dünya."

meyilli (bir bakıma insanlığın bütün tarihi kendini kandırmanın bir tarihi) olduğundan dolayı, kendini *olduğu gibi* görebilmesi için belki de tamamen yenilmiş ve alışık olduğu “dünya”dan atılmış olması şarttır. Marksistlerin fevkalade iyimserliği, insanoğlu tarafından kendini teselli etmek ve kendi “hiçliğini” görmekten kendini alıkoymak için ortaya atılan kendi kendini aldatan inançların bir diğerinden başkası değildir.

Kanaatimce, size söylediklerimden varoluşçuluğun pek sınımlı bir felsefi girişim olduğunu kesinlikle fark ettiniz. Yine de, bu çaba ciddiye alınmadan yaklaşılabilecek bir girişim değildir. Ayrıca, varoluşçu felsefenin yönteminin, eğer ifadeyi kullanma izni verilirse, stratejisinin hiç de yeni olmadığını; tam tersine felsefenin eskiden kalma örneklerini izlediğini vurgulamak isterim. Felsefeciler hep insan ve dünya hakkında konuşurlar, ‘ben kimim’ ve ‘ben neredeyim’ sorularını sorarlar. Dünya hakkında açık ve kesin bir fikre sahip olduklarına inandıkları müddetçe kendi açıklamalarına bir temel teşkil edecek şekilde insanın dünyadaki yerini belirlemeye çalışarak, dünyadan yola çıkarak insanı açıklamaya çalışırlar. Gelgelelim, dünya belirsiz bir hal aldığı ya da parçalara ayrıldığı –kritik denilen bu dönemlerde– filozof kendine dönerek Sokrates’e yapılan *Delphic* uyarıyı dikkate alır: “*gnothi seauton*”, soru soranı sorgular. Sokrates’in ta kendisi gibi. Descartes ve Pascal gibi. Günümüzde Husserl ve varoluşçular gibi. Aslında, Fransız varoluşçuluğu kendisini Descartes’in uğraşlarının bir tekrürü ve devamı, *cogitonun* yenilenmiş ve düzeltilmiş bir çözümlemesi olarak sunmaktadır.

Öyleyse varoluşçuluk nedir? Kabaca ifade etmek gerekirse varoluşçuluk, en azından modern varoluşçuluk (Heidegger ve Sartre), bir öğreti ya da öğretiler silsilesi olarak tarif edilebilir. Bu öğretiler silsilesi, klasik felsefeden farklı ve onun tam zıttı olup *varlığı* (*esse*) özün karşısına ve üstüne koyar, hatta bazen –insan için– “öz”ün varlığını bile yadsır yahut da varlığı (*esse*) [.

.] insanın özü haline getirmek suretiyle belirler. Bu belirlemeyi yapmakla, varoluşçuların *esse est ipsa essentia Dei* görüşüne uygun bir şekilde eski bir teolojik geleneği takip ettiklerinin üstünü vurgulamak gerekir. Varoluşçular, teologların Tanrı hakkında söylediklerini sadece insana uyarlarlar ve şu sonuca varırlar: *esse est ipsa essentia hominis*. Buna karşın, *esse divinum* aslında *esse humanum*dan farklı olduğundan, bir önceki 'sonsuz' olarak tasavvur edilirken bir öteki 'sonlu' olarak tasavvur edilir; bunun hemen ardından (Heidegger *varoluş<sal>* ve Sartre'ın *ontolojik* anlar olarak adlandırdığı) *esse humanum*un özelliklerinin hiçbir şekilde *esse divinum*un özelliklerinin aynısı olmadığı ya da onlara benzerlik göstermediği, teologların öznitelik ve yetkinlik olarak adlandırdıkları özellikler gelir. İnsan, Tanrı değildir. Sartre'ın dediği gibi insan yalnızca bir "*Dieu manqué*"dır. Aynı şekilde, teolojinin Tanrısı gibi insan asla bir *se et per se* değildir, insan kendi varoluşunun temeli değildir fakat kendi var olmayışının ve kendi hiçliğinin temelidir. İnsan, Kartezyen düşüncenin Tanrısı gibi bir *causa sui* değildir fakat özgür olduğu için kendi varoluşuna kendisi karar verir. Kendini baştan yaratmaz, basit bir şekilde –ve aptalca– kendini bir gerçeklik olarak gördüğü bir dünyanın içindedir ve Verlaine'in Gaspar Hauser'i kendine sorduğunda bunun ancak farkına varabilir – "*Qu'est-ce que je fais dans ce monde?*" ve yakını – "*Oh! Vous tous, ma peine est profonde,*" kendisine dua edebileceği⁴⁶

⁴⁶ Verlaine, "Gaspar Hauser chante" (Sagesse, III, IV) içinde *Poésies*, ed. Michel Decaudin, Paris, Lettres françaises, 1980, 285. Bu enfant sauvage hakkındaki tarihi olay pek meşhurdur. Olayın Baden kraliyet ailesinin varisinin başından geçtiği ve varisin genç yaşta öldürüldüğü varsayılmaktadır. Anselm von Feuerbach, *Beispiel eines Verbrechens am Schriften*, VII/1, ed. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäusser, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1991.

bir kimse olmadığından, Gaspar Hauser gibi kendi yakınmasına bir şey ekleyemez: “Priez pour le pauvre Gaspar”⁴⁷.

Tanrı, varlığın temelidir: İnsan var olmayışın ve hiçliğin temeli, kaynağıdır; dünyada hiçlik, varlık sayesinde görünür. Tanrı: Ben, ben olanım; insan: hiçbir zaman olduğu şey olmayan, her zaman olmadığı şey olan bir varlık. “Varoluşçuların insana ait bir şey olarak kabul ettiği” Tanrının evvelki özneliklerinden yalnızca biri özgürlüktür, “ancak daha sonra göreceğimiz gibi bu bir yetkinlik olmaktan uzaktır.” Tam aksine, Sartre’dan bir kez daha alıntı yapmak gerekirse, insanın özgürlüğü, onun varlığındaki ontolojik bir kusuru, bir boşluğu, bir hiçliği işaret eder ve bizlere özgürlük bahşedilmediğinden, tam tersine özgürlüğe mahkum edildiğimizden ya da özgürlük alın yazımıza işlendiğinden özgürlük bir nimet değildir.

Modern varoluşçuluğun tarihi çok ilginç ve pek merak uyandırıcı olmasına rağmen –burada tarihinin izini sürmeye çalışmayacağım (geçtiğimiz yılın *New Republic*⁴⁸ dergisindeki Prof.

⁴⁷ Koyré’nin el yazması bir taslak içermektedir (bu taslak tek değildir, ama bunu bir örnek olarak yeniden hatırlatıyorum): “mutlak olanın ideali = *en soi et pour soi* / *en soi, pour soi* değildir, tam tersine *pour soi* da *en soi* değildir. Sentez yoktur. Dünya da *Dieu manqué*’dir (Akim Tanrı). *En soi et pour soi* / Sonsuzluk olarak Tanrı, zaman olarak insan. / Bir kimse, bu cümleden bütün varoluşçuluğu geliştirebilir.

⁴⁸ Bu tarih (“geçen yıl” = 1945) ile birlikte del Vayo’nun “*The Nation* dergisinin son sayılarından birindeki” makalesinden söz edilmesi, örneğin (13. Not ile karşılaştırınız) 28 Eylül 1946 tarihi Koyré’nin 1946 yılında yazdığını doğrulamaktadır. Karşılaştırınız Jean Wahl, “Existentialism: A Preface,” *New Republic* 1 Ekim 1945, 442-44: Heidegger’de en azından iki önemli fikir vardır; Kierkegaard’dan aldığı varoluş fikri ile büyük filozof ve hocası Husserl’den aldığı dünyada var olma fikri. Nazizm’in ilk zamanlarında Heidegger, Husserl Musevi olduğu için onun Freiburg’taki üniversite binasına girişini engellemiştir. Heidegger’in felsefesine esas rengini veren şey bu iki fikrin kaynaşmasıdır: Dünyada olduğu için varoluş ilgi odağı olurken dünyada var olma ihmal edilmiştir; çünkü Heidegger varoluşun dünya üzerinde eskiden dini bakış açısı olarak adlandırabileceğimiz şeyden tecrit edilmesi üze-

Jean Wahl ile *Partisan Review*⁴⁹ dergisindeki Bayan H. Arendt'in yazılarını karşılaştırınız)–. Sören Kierkegaard ile Schelling'in Hegelci felsefeye karşı başkaldırılarıyla başlar. Bayan Arendt'in yerinde bir şekilde belirttiği üzere, büyük felsefecilerin sonuncusu olan Hegel, felsefenin eski amacının farkına varmış ve varlık ile hakikatin aynı olduğunu dile getiren Parmenidesçi önermeye eksiksiz bir anlam ve içerik kazandırmıştır: *to gar auto esti noemi te kai einai*. Hegel'in sistemi, dünyanın –doğanın ve tarihin– eksiksiz bir açıklamasını ortaya koymuştur: yine de bir bedel karşılığında ve oldukça yüksek bir bedel karşılığında, sistemini tamamlamak, diğer bir deyişle, sisteminin var olabilirliğini açıklamak amacıyla Hegel yalnızca kendi felsefesini mutlak hakikatin, tinin nihai vahyinin, dünya tarihinin tamamının nihai hedefinin somutlaşması olarak ilan etmek zorunda kalmamış –Hegel'i diğer düşünürlere (ve düşünmeyenlere– Prof. Salomon en son bize Unamuno vd. hakkında bilgi vermiştir⁵⁰)

rinde özellikle durmaktadır. Bu iki fikrin neticesi olarak sağduyulu felsefi fikirlerin tümünü . . . özü ve tözü yok etmemiz gerekir. Varoluşçuluğa karşı skolastik bir duruş söz konusudur." "Savaşın önceki son yıllarda Heidegger'in etkisi kendini hissettirir hale gelmiştir. . ." "Sartre, (Absürt'te kendi inancını eyleme olan inancıyla birleştiren) Camus ve Bataille'in eserlerini karşılaştırınız. . ." *Id.* "Situation présente de la philosophie française," içinde M. Farber ((ed.), *L'activité philosophique en France et aux Etats Unis* (Paris, 1950), II, 39-40: "C'est . . . en tenant compte de l'activité de la revue *Recherches philosophiques*, fondée par Koyré et où parut le premier travail de Sartre, en même temps que Gabriel Marcel y étudiait Jaspers et qu'on y traduisait Heidegger, que l'on peut comprendre le développement de l'existentialisme français."

⁴⁹ Hannah Arendt, "What is Existenz Philosophy, " *Partisan Review*, 13/1 (Kış 1946), 34-56. Bu eserinde Arendt, Jasper'in başlığını kullanmıştır ve on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki "varoluşçu" düşünürlerin geniş kapsamlı bir değerlendirmesini yapmaktadır.

⁵⁰ New School'da eğitim veren Alman bir mülteci olan Albert Salomon 1940 yılında Rockefeller Vakfı'nın bütün dergi hakemleri arasında Koyré hakkında en iyi bilgisi olan ve en arkadaş canlısı kişiydi. Sa-

bağlayan bu eskatolojik yaklaşım– aynı zamanda *bütünün* sırf bir “soyutlaması” ve doğanın acizliğinin bir neticesi (*Ohnmacht der Natur*) olarak sunmakla, bireysel olanın üzerini örtmek ve varlığı öze (ya da kavramı veya fikri) dönüştürmek zorunda kalmıştır. Bütün rasyonalist felsefeci<ler> (sadece Leibniz hariç) böyle yapmıştır; birey kendi acı kaderine terk edilmiş ya da dininin ilgisi<ne> bırakılmıştır. Hiç kimse, Hegel gibi bunu kökten bir şekilde yapmamıştır.⁵¹ Şüphesiz, Schelling, *gerçek* varlık adına, varlığı özden, varlık olgusunu nitelikten *çıkarmasının* mümkün olduğuna dikkatleri çekip protesto etmiştir. Elbette bu gerçek dünya içeriği itibariyle kopyasıyla tamamen özdeş olsa da, Tanrı’nın kafasındaki dünyanın kopyası, varlığın Ustası olarak kendisi tarafından *yaratılan* dünyadan *toto coelo* bir şekilde farklılık göstermektedir. Kısacası, Schelling varlıkta irrasyonel bir şeylerin var olduğuna ve bu nedenle *essenin* hiçbir zaman öze indirgenemeyeceğine işaret etmektedir –bu, modern Fransız felsefesinde E. Meyerson tarafından savunulan bir görüştür.

Kierkegaard’a gelince, O, tek birey adına ve kendi adına protesto etmiştir. Kierkegaard, şahsi, biricik olandan ve –en azından kendisi için– en önemli şey olan varlıktan yoksun bırakılıp sırf kategorilere indirgenmeyi reddetmiştir. Ben genel bir kavramın bir vakası değil, bir istisnayım. “Ben, benim” der Kierkegaard, ama “<Ben> bir insanım” demez. Olduğum kişi, yaşayan, *var olan*, ölecek olan benim. Mevzubahis olan benim var oluşumdur. Var oluşum, mutlak, aşkın olan Tanrı ile ilişkiye dair bir tercih yapma, karar verme ihtiyacımla, kaderimle

lomon ile Ulf Matthiesen’ı karşılaştırınız, “*Im Schatten einer endloser Zeit. Etappen der intellektuellen Biographie A. Salomon*,” içinde *Exil, Wissenschaft, Identität*, ed. I. Srubar (Frankfurt, 1988), 299-350.

⁵¹ Bu cümleler, (“Tüm rasyonalistler . . . Hegel”) el yazmasında vardır; ancak okuması zor olduğundan ikinci, temize çekilmiş daktilo yazısına eklenmiştir. Koyré bunlarla ilgilenmiştir.

birlikte vardır. Bu nedenle, Kierkegaard'ın *varoluşu*, sırf var oluş olgusuna karşıt olarak her insanın, insan olmanın, bir istisna olmanın sahip olduğu insana özgü bir ihtimal halini alır.⁵² Kierkegaard, genellikle, Hristiyan bir felsefeci olarak kabul edilir ve aslına bakılırsa şüphesiz öyledir de; gel gör ki, büyük ihtimalle Tanrı'ya yürekten inanan bir adam değildi; Ona sadece umutsuz bir şekilde inanma ve insan varoluşuna hem bir anlamı hem de dramatik bir yapıyı yeniden kazandırmak, insan varoluşunun aşkın temelini inançla yeniden zapt etmek isteyen bir kimseydi. Buna karşın, belki de bunun yüzünden, Tanrının iman paradoksunu gösterdiği bir dünyada Kierkegaard Hristiyan varoluşunun ne olduğuna veya ne olması gerektiğine dair en keskin betimlemeyi ve çözümlemeyi bize vermiştir.

İmdi, insanın *özüünün* olmadığını dile getirmek, insanın ya da insanın varoluşunun kesin, oldukça belirli, yapısal hareketlere sahip olduğunu yadsımak anlamına gelmez. Tam tersine, insanın varoluşu kusursuz bir şekilde tarif edilmiş bir örüntüyü oluşturur –insanı tanımlayan bu varolma tarzı, hatta bu örüntüdür– ve varoluşçu felsefecilerin “insanın durumu” olarak adlandırmaya çalıştıkları şey bu örüntünün bir çözümlemesidir. O halde, insanın bir “özü” olduğunu yadsımak ancak “insanın, yaradılışından evvel tanrısal bir anlık tarafından meydana getirilmiş belirli, sabit bir kavramı fark etmemesi” anlamına gelir. Aynı şekilde, bir zanaatkar da işi bitirmeden evvel yapılacak işle ilgili bir kavrama sahiptir ve bu kavrama göre şeyi – eserini – ortaya koyar. On sekizinci yüzyılda felsefecilerin ateizmiyle birlikte Tanrı kavramı terk edildi; ama özün varoluşu aştığı fikri terk edilmedi. Bu fikri neredeyse her yerde, Diderot'da, Voltaire'de ve hatta Kant'ta bile görebiliriz. İnsan, “insan doğasının” sahibi olarak düşünülür. İnsana dair bir kavram olan insan doğası, bütün insanlarda bulunur. Bu, her bir insanın ev-

⁵² Daktilo metnindeki takip eden sekiz satır el yazmasında yoktur.

rensel bir kavramın özgün bir örneği olduğu anlamına gelmektedir. Kant'a göre, insan doğası bu evrensellikten kaynaklanmaktadır, öyle ki orman insanı, "*naturalis*" insanı ve *burjuvazi* aynı şekilde tarif edilir ve aynı temel niteliklere sahiptir. Böylece, insanın özü, doğada karşılaştığımız bu tarihi varoluştan önce gelmektedir.⁵³

Bu görüşe karşıt olarak, tutarlı ateistler olan varoluşçular, "insanın *d'abord* (ilk önce) var olduğunu", dünyada karşılaşılacak hızlı bir şekilde çoğaldığını ve ancak bundan sonra tanımlandığını ya da kendisini tanımladığını ileri sürerler. İmdi, eğer varoluşçuluğun onu düşündüğü gibi, insan, tanımlanabilir bir şey değilse, bunun nedeni, *d'abord* (başlangıçta) onun hiçbir şey olmasıdır. Ancak, sonradan insan bir şey halini alacaktır (ve insan kendisinin yaptığı şey olacaktır). Bu nedenle, insan doğası yoktur çünkü onu tasarlayacak bir Tanrı yoktur. İnsan yalnızca vardır ve insan yalnızca kendisini tasarladığı şekliyle değil aynı zamanda varoluştan sonra kendisini tasarladığı ve olmak istediği şekliyle vardır; tıpkı bu *élandan* varoluşa geçişten sonra olmak istediği şekliyle vardır; insan, kendini yapan şeyden <başkası> değildir.⁵⁴

Geleneksel felsefe dilindeki bu ifadeleri yeniden çevirirsek, bu ifadelerin var olmanın iki kipi arasındaki radikal bir karşıtlığa işaret ettiklerini göreceğiz: 1. Şeylerin ve doğanın yolu; burada *operatio sequitur naturam* söz konusudur ve ihtimallerden önce verili bir doğa şeylerin davranışını "belirler", 2. İnsanın yolu, burada tam tersine *natura sequitur actionem* söz konusudur ve bütün özerkliklerdeki edim "doğayı" biçimlendirir ve belirler. Geleneksel felsefenin *doğa* ve *tine* ya da *doğa* ve özgürlüğe veyahut da varlık ve bilince (kendilik bilincine, *cogito*'ya) itiraz ederek ifade ettiğiyle bu aynı farklılıktır.

⁵³ Sartre, *L'existentialisme* cit., 20-21

⁵⁴ A.g.e., 21-22. Krş. J-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943 (1957 baskısından alıntı yapılacaktır), Giriş III.

Her bir insanın içinde insan doğası olabilecek evrensel bir öz bulmak mümkün değildir. Yine de *durumun* insani bir evrenselliği vardır. Günümüz düşünürlerinin insan doğası yerine insan durumunu tercih etmeleri bir *tehlike* değildir. "Durum" ile onların anladıkları şey, aşağı yukarı açıkça, evrende insanın temel durumunu kabataslak çizen *a priori* sınırların bir toplamıdır. Tarihsel durumlar değişiklik arz edebilir: İnsan, pagan bir <toplumda> bir köle olarak doğabilir; <bir> proletarya veya feodal bir lord olarak dünyaya gelebilir. Değişmeyen şey, insanın kendisini *dünyada, dünyada çalışıyor, diğerlerinin arasında ve ölümlü olarak* insanın kendini düşünme zorunluluğudur. Sınırlar ne öznel ne de nesneldir, daha iyi dile getirmek gerekirse, sınırların hem nesnel hem de öznel bir yüzü vardır. Sınırlar nesneldir çünkü onlarla her yerde karşı karşıya gelmek mümkündür ve her yerde fark edilebilirler; sınırlar öznel, çünkü onları insanlar yaşar ve deneyimler. İnsan, bu sınırları yaşayamazsa yahut da onlara göre kendisini özgür bir şekilde belirlemezse bu sınırlar hiçlikten başka bir şey değildir.

Eylem

"İnsan, kendi projesinden başka bir şey değildir, insan ancak kendisinin farkına vardıkça var olur,"⁵⁵ aynı şekilde insan kendi hayatından başka bir şey, kendi edimlerinin *toplamından* başka bir şey değildir.

Aslında, hareket noktamız, bireyin öznelliği ve katı felsefi sebeplere yönelik bu özneliktir. *Burjuva* olmadığımızdan, gerçek temellerden yoksun güzel teoriler demetine, umut ışığına değil hakikate dayanan bir öğreti istediğimizden. Hareket noktamızda bundan başka herhangi bir hakikate yer olmamalı: *je pense donc je suis* (Düşünüyorum öyleyse varım). İşte bu kendini

⁵⁵ Sartre, *L'existentialisme*, 23.

kavrayan bilincin mutlak hakikatidir. İnsanı, kendisini kavradığı bu anın dışında tutan her teori, hakikati engelleyen bir teori ile başlar; çünkü bu Kartezyen *cogito* dışındaki tüm nesneler sadece muhtemeldir ve hakikati askıya almayan ihtimallere dair bir öğreti hiçliğe yuvarlanır. Mümkün olanı tarif edebilmek için hakikatin sahipliğine ihtiyaç duyarız. Bu yüzden, herhangi türden bir hakikatin olması için mutlak bir hakikate ihtiyacımız var...

Cogito—öteki—dünya

Diğer taraf<ta> bu teori, insana itibarını veren ve <insanı> bir nesneye dönüştürmeyen tek teoridir. Materyalizm, kendisi de dahil olmak üzere tüm insanlara birer nesne, hatta örnekse bir masayı, sandalyeyi ya da bir taşı meydana getiren olgu ve nitelikler bütününden hiç de farklı olmayan belirli tepkiler toplamı olarak davranma etkisine sahiptir. Maddi alandan ayrı bir şekilde bir değerler toplamı olarak insan alanını kesinlikle kurmak istiyoruz. Ne ki, burada hakikat olarak eriştiğimiz öznellik, kabaca bireysel bir öznellik değildir çünkü *cogito*da insanın yalnızca kendisini değil ötekileri de keşfettiğini gözler önüne sermiş bulunmaktayız. Descartes'ın ve Kant'ın felsefesine rağmen *Düşünüyorum*'la birlikte, ötekiyle yüzleşerek kendimizin farkına varırız ve öteki, tıpkı kendimiz gibi bizim için kesindir. Böylelikle, kendisini doğrudan doğruya *cogito*'da kavrayan aynı zamanda ötekilerini de keşfeder ve onları kendi varoluşunun bir koşulu olarak keşfeder. İnsan, ancak ötekiler kendisini bir varlık olarak tanıdığı müddetçe bir şey *olabileceğini* anlar. Kendim hakkında bir hakikate erişmek için ötekiler arasından geçmem gerekir. Öteki, benim varoluşum için vazgeçilmezdir, tıpkı kendime dair sahip olduğum bilgi için gerekli olduğu gibi. O halde, *öteki* benim hayatımda önemli bir rol oynamaktadır.

Böylece, varoluşçulara göre insanın “özünün” olmadığını ifade etmek, insan özgürlüğünü dile getirmenin yalnızca bir yoludur yahut da (daha iyi bir şekilde ifade etmek gerekirse) *özgürlüğün* asıl anlamını açıklamaktır. Özgürlük, insanın bir davranış kipi, bir niteliği veya sahip olduğu bir mülkiyet değildir; özgürlük bir varlık kipidir. İnsanın temelde özgürlük demek olduğunu söylenebilir; Sartre'ın ifade ettiği gibi, bu mutlak olarak kendini-belirlemek anlamına gelir: “İnsan, nesnel bir şekilde yaşayan bir projeden başka bir şey değildir,” öyle ki “İnsan kendisini geleceğe doğru yönelten ve bunun farkında olan bir şeydir”.⁵⁶

Buradan birtakım can sıkıcı sonuçlar çıkmaktadır çünkü aynı geliştirilmiş anlamda insan özgür ise, kendini yaratıyorsa ve bu nedenle küçük bir *causa sui*nin bir çeşidi ise “varoluş özden önce gelir ve insan olduğu şeyden sorumludur”... “İnsan, varoluşunun bütün sorumluluğunu omuzlarında taşır.” “Ayrıca, insanın kendinden sorumlu olduğunu ifade ettiğimizde onun kendi katı bireyselliğinden de sorumlu olduğunu söylemek istemeyiz; ama onun tüm insanlardan sorumlu olduğunu söylemek isteriz.”⁵⁷

İnsan, kendini seçer –ve kendisini seçerken ötekileri de seçmiş olur Olmak istediğimiz insanı yaratırken aynı zamanda olması gerektiğini düşündüğümüz gibi bir insan imgesi meydana getirmeyen hiçbir edimimiz yoktur. Bunu ya da öbürünü seçmek aynı zamanda seçtiğimiz şeyin (*sub actione boni*) *değerini* öne sürmektir ve herkes için iyi olmayan bir şey bizim için de iyi olmaz. Biz bu imgeyi geçerli bir imge olarak ortaya koyarız. Bu yüzden, sorumluluğumuz, taşıyabileceğimizden çok daha büyüktür çünkü insanlığın tümünü kucaklar.⁵⁸

⁵⁶ a.g.e.

⁵⁷ a.g.e., 24

⁵⁸ Bkz. a.g.e., 76 ve izleyen sayfalar.

Angoisse. Heidegger. Sartre. Özgürlük Endişesi. Seçim. Responsabilité / Ölüm değil.

Varoluşçular insanın kaygı olduğunu iddia ederler. Bu şu anlama gelir: İnsan, yalnızca kendisini seçen biri değildir, aynı zamanda kendisini seçtiği gibi bütün insanlığı da seçen bir kanun koyucu olduğundan kendisine bağlanır ve kendisini anlar, derin ve bütüncül sorumluluk duygusundan kaçamaz. Doğrudur, kaygılı olmayan pek çok insan vardır; ama onların kaygılarını gizlediklerini, aslında kaygıdan kaçtıklarını varsayabiliriz. Buna karşın, kaygı kendisini gizlediğinde bile kaygılı olma hali kendini gösterir.

Bir karar verme örneği olan ben kimim? Aldatma–sorumlu olmayan. Tanrı yok, özler yok, yasalar yok. Dinin (Tanrının) yükünü hafifletmek için belirlenim, kendini/aldatma.

Facticité. Geworfenheit Délaissement (Tous est permis)

Tanrı'nın olmaması çok rahatsız edicidir çünkü Onunla birlikte, anlaşılabilir bir gökyüzündeki değerleri keşfetmek için bütün olanaklar ortadan kaybolur; Onu düşünmek için sonsuz ve yetkin bir bilinç var olmadığından *a priori* bir iyilik de var olamaz. . . . Dostoyevski şöyle yazmıştır: "Eğer Tanrı yoksa, her şey mubahtır."⁵⁹ Varoluşçuluğun hareket noktası kesinlikle budur. Aslında, Tanrı yoksa her şey mubahtır ve aynı şekilde insan terk edilmiştir çünkü ne kendisinde ne de kendisinin dışında bir şeye yaslanma (*s'accrocher*) imkanı bulmaz. Kendisi için bir mazeret bulamaz. Çünkü varoluş özden önce gelirse insan, sabit ve belirli bir insan doğasına atıfta bulunarak kendisini açıklayamaz; diğer bir deyişle belirlenimcilik yoktur. İnsan özgürdür, insan özgürlük demektir. Öte yandan, eğer Tanrı yoksa, davranışlarımızı meşrulaştıracak değerleri ve buyrukları hiçbir zaman önümüzde bulamayız... Yalnızız... İnsan özgürlüğe mahkumdur; mahkumdur çünkü insan kendisini yarat-

⁵⁹ Bkz. a.g.e., 37.

mamıştır ve buna rağmen özgürdür; zira dünyaya bir kez fırlatıldığında, bütün yaptıklarından sorumlu olmuştur.

Bu nedenle, insan herhangi bir yardım ve destek olmaksızın "her zaman insan" sözünü icat etmeye mahkum edilmiştir. Diğer bir deyişle, Ponge'un ifade ettiği gibi: "İnsan, insanın geleceğidir."⁶⁰

Jugement de vérité—mauvaise foi—jugement moral

Özgürlüğün her somut koşuldan geçerek başka bir amaca sahip olamayacağını, ancak [. . .] kendi iradesine sahip olabileceğini ileri sürdüğüm zaman, insan, kendi terk edilmişliğinde (*délaissement*) değerleri ortaya koyan varlık olduğunun farkına varmışsa, bütün değerlerin temeli olarak özgürlüğünü istemeden edemeyecektir. Soyut olmadan söylersek: Somut olarak, (çalışma, devrim vs.) her bir insan, *de bone foi* olduğu haliyle özgürlüğü kovalamak gibi nihai bir anlama sahiptir anlamına gelir.

Özgürlük ve her bir tekil koşul için özgürlük istiyoruz. Özgürlük isterken, bunun tamamıyla ötekilerin özgürlüğüne bağlı olduğunu ve ötekilerin özgürlüğünün de bizlere bağlı olduğunu keşfederiz. Doğrudur, insanın bir tanımı olarak özgürlük bu yüzden ötekilere bağlıdır ancak ortada bir taahhüt olduğundan (*engagement*) ötekilerin özgürlüğünü aynı zamanda kendi özgürlüğüm olarak istemem gerekiyor. Ötekilerin özgürlüğünü amaçlamıyorsam kendi özgürlüğümü de bir amaç olarak ortaya koyamam. Buna göre, topyekun özerklik düzeyinde insanın bir varlık olduğunu –insanda öz varoluştan önce gelir– ve insanın farklı koşullarda kendi özgürlüğü istemeye zorunlu bir varlık olduğunun farkının varmışsam aynı zamanda ötekilerin de özgürlüğünü istemekten başka bir şey yapamadığımı fark etmi-

⁶⁰ Bkz. a.g.e., 38 Francis Ponge'dan alıntı yapılmıştır.

şimdir. Böylelikle, bu özgürlük istemi adına, varoluşlarının topyekun nedensizliğini ve onun topyekun özgürlüğünü kendilerinden saklama niyetinde olanlar hakkında yargılar oluşturabilirim. Ciddiyetlik havasıyla (*esprit de sérieux*) yahut da belirleyici *bahanelerle*, kendi sınırsız özgürlüklerini saklayanları korkaklar (*laches*) olarak adlandırıyorum. Varoluşları, yeryüzünde insanın görünmesinin tam olumsuzluğuyla varoluşlarının zorunlu olduğunu göstermeye çalışacak olan başkaları ise aşağılıklar olarak (*salaud*) adlandırıyorum. Yine de, korkaklar ve aşağılıklar ancak sıkı bir özerklik seviyesinde yargılanabilirler. Bu yüzden, ahlakların içeriği değişken olsa da bu ahlaklılığın belirli bir biçimi evrenseldir.

Ek

Olumsuzluk

s. 60:⁶¹ Etrafını saran varlıklar arasında insanın yükselişi, bir dünyanın ortaya çıkmasını sağlar. Fakat bu yükselişin özsel ve başlangıç anı olumsuzluktur. Böylece, bu çalışmanın birinci amacına erişmiş oluruz: İnsan, sayesinde dünyaya hiçliğin geldiği bir varlıktır.

Özgürlük

s. 61: Stoacılar da sonra Descartes da, insan gerçekliğini yalıtılan bir hiçliği gizleme ihtimaline bir ad vermiştir. Bu ad özgürlüktür. (...) Özgürlük, ayrı bir şekilde tasarlanabilecek ya da betimlenebilecek insan ruhunun bir olgusu değildir. Tanımlamaya çalıştığımız şey, insanın hiçliğin görünmesini koşullandırabildiği kadarıyla insan varlığıdır ve bu varlık kendisini bize özgürlük olarak sunmaktadır: Bu nedenle, hiçleştirmenin (*néantization*) ve hiçliğin zorunlu bir koşulu olarak özgürlük, diğerleri arasında insan varlığının özüne ait olan bir özellik değildir. Öte yandan, insana göre özün varoluşla olan ilişkisi dünyadaki şeylere göre ilişkisiyle aynı değildir. İnsanın özgürlüğü, özden önce gelerek onu mümkün kılar; insan varlığının özü, onun serbestliğindeki belirsizliktedir. Serbestlik olarak adlandırdığımız şey, o halde insan gerçekliğinin varoluşundan farklı tutulmamalıdır. İnsan, *sonrasında* özgür olmak amacıyla ilk önce var olmaya başlamaz; ancak "insanın varoluşu" ve "özgür olmak" arasında hiçbir fark yoktur.

s.29: Böylelikle saf görünüşten başlayarak varoluşun ortasına kadar ilerledik. Bilinç, varoluşun özü ve *tam tersini* konumlandıran bir varlıktır *töz de onu konumlandırır*. Bilinç, özü

⁶¹ Koyré'nin İngilizce alıntıları Sartre'ın şu eserinden alınmıştır: *L'être et le néant* (başlıklar Koyré'nin kendisine aittir. Parçalar I. Bölümden alınmıştır: Le probleme du néant. V. L'origine de la négation.

varoluşunu içeren, başka bir deyişle, görünüşü varlığı gerektiren bir varlığın bilincidir. Elbette, Heidegger'in *Dasein*a ayırdığı tanımı bilince uygulayabiliriz. Heidegger şöyle der: Bilinç bir varlıktır ve insanın varlığına dair varoluş sorusunda yeri vardır; ancak onu tamamlamalı ve formüle etmeliyiz.⁶² Bilinç bir varlıktır ve bu varlık kendisinden başka bir varlığı içerdği ölçüde kendi varlığında yerini bulur.

s.28: Bilinç, bir şeyin bilincidir. Bu, aşkınlık, bilincin kurucu örüntüsüdür demeye gelir; yani bilinç, kendisi olmadığı bir varlık üzerine *yönlendirilmiş* bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İşte bu, ontolojik kanıt olarak adlandırdığımız şeydir. Elbette, bilincin bu gerekliliği, bu talebi karşılaması gereken bir kanıt değildir deyip itiraz edenler olacaktır. Ancak, bu itiraz, Husserl'in *yönelmişlik* olarak adlandırdığı şeyin ve temel özelliğini kaybettiği şeyin bir çözümlenmesine karşı geçerli bir itiraz olarak kabul edilemez. Bilincin, bir şeyin bilinci olduğunu söylemek, bir şeyin, yani aşkın bir şeyin açık bir sezgisi olmak zorunluluğu ötesinde bilinç için hiçbir varlığın olmaması anlamına gelir. Saf öznellik, öncesinde bahşedilirse, nesnelliği sağlamak amacıyla yalnızca kendisini aşmakta başarısızlığa uğramakla kalmaz aynı zamanda saf öznellik de kendisini yok eder. Uygun bir şekilde öznellik olarak adlandırılabilir şey bilincin bilincidir. Ancak bilinçli olmanın bilinci, belirli bir tarzda kendini nitelemelidir ve kendini ancak açığa çıkaran bir sezgi olarak niteleyebilir. Aksi halde o hiçbir şeydir. Yine de açığa çıkarıcı bir sezgi, açığa çıkarılmış olanı içerir. Mutlak öznellik, kendini yalnızca açığa çıkarılmış olanla yüzleşerek kurabilir. İçkinlik, kendini yalnızca bir aşkını kavrayan olarak tanımlayabilir. (...) Bilincin, bir şeyin bilinci olduğunu dile getirmek şu anlama gelir: Bilinç, var olmayan bir varlığın açığa çıkarıcı bir ifşası ola-

⁶² Circa için bir kısaltma ile birlikte bir boşluk vardır; bu boşluk şu Fransızca kelimelere karşılık gelmektedir: "a peu près ainsi."

rak kendisini üretmeli ve o (bilinç) kendini açığa çıkardığında, çoktan var olan bir şey olarak kendini vermelidir.

s.85:⁶³ İnsan, varlığı sayesinde dünyadaki olumsuzlukların kendisinin ortaya çıktığı bir varlık değildir sadece. İnsan aynı zamanda kendine karşı olumsuz bir tavır takınabilen bir varlıktır. Az önce (...) bilinci şöyle tanımladık: "*Bilinç bir varlıktır ve bu varlık kendisinden başka bir varlığı içerdiği ölçüde kendi varlığında yerini bulur.*" Ancak, sorgulayan bir davranışı açıklığa kavuşturduktan sonra imdi bu formülün şu şekilde yazılabileceğini de biliyoruz: "*Bilinç bir varlıktır ve insanın varlığında, onun varlığının hiçlik bilinci yer almaktadır.*"

s.118:⁶⁴ *Kendilik* gerçek bir var olan olarak kavranamaz: Özne kendisi olamaz çünkü daha önce gördüğümüz gibi kendisiyle olan karşılaşması kendiliğin ortadan kaybolmasına neden olur. Fakat artık kendisi olamaz zira bu öznenin kendisinin bir işaretidir. Böylelikle, *kendilik* kendisiyle ilgili olarak öznenin içkinliğindeki ideal mesafeyi temsil eder. Bu mesafede kendisiyle karşı karşıya gelmez ve bu karşılaşmayı bir birlik olarak konumlandırmak yerine⁶⁵ özdeşlikten kaçır. Kısacası, bu durum, bir çokluluğun sentezi olarak birlik ve çeşitliliğin herhangi biri izi olmaksızın mutlak bir tutarlılık arasındaki sürekli bir kararsız dengenin varlığıdır. Bu, *kendine doğru kendilik-bulunuşu* olarak adlandırdığımız şeydir. Bilincin ontolojik bir temeli olarak kendin için var olma yasası, kendine bulunuş biçiminde kendisi olmaktır.

s. 120: Özdeşlik ilkesi, varlığın sinesindeki her tür ilişki türünün yadsınmasıdır. Tam tersine, kendine doğru bulunuş, dokunarak hissedilemeyen bir çatlağın varlığa doğru ilerlediğini

⁶³ II. Bölümden: La mauvaise foi. I. Mauvaise foi et mensonge.

⁶⁴ Bu sayfanın başında Fransızca olarak şunlar yazılıdır: "n'est pas ce qu'il est ce qu'il n'est pas." Bu parça ve en sonuncusuna kadar bundan sonrakilerin tümü II. Bölüm'den alınmıştır: L'être-pour-soi. Bölüm 1: Les structures du pour-soi.

⁶⁵ 5 Fakat, Sartre şöyle yazmaktadır: "tout en la posant."

varsaymaktadır. Eğer bu kendisine sunuluyorsa, o halde tam anlamıyla kendisi değildir. Bulunuş, rastlantının çarçabuk aşagılanmasıdır çünkü bulunuş ayrılığı gerekli kılmaktadır. Gelgelelim, imdi kendimize özneyi kendisinden ayıran nedir diye sorarsak bunun *hiçlik* olduğunu itiraf etmemiz icap eder. (...). Çatlak, bu yüzden tamamen olumsuz bir şeydir. Mesafe, zamanın akması ve psikolojik farklılık ancak kendilerinde kavranabilir ve olduğu haliyle olumlu öğeleri kapsayabilir. Onlar yalnızca olumsuz olarak işlevde bulunurlar. Ama bilinçler arasındaki çatlak, yadsıdığı hiçlikten başkası değildir ve görünmediği sürece bir varlığa sahip olamaz. Varlığın hiçliği olan bu olumsuzluğun (*néant d'être, nihil essendi*) ve aynı zamanda hiçleştirmenin gücü *hiçliktir*. Bunu başka hiçbir yerde böylesi bir saflık içinde kavrayamayız. (...) Bu yüzden, kendi için olan kendi hiçliği olmalıdır. Bilinç olarak bilincin varlığı, kendi bulunuşuna olduğu kadar kendisinden de öte bir mesafe içinde var olmalıdır ve varlığın sinesinde taşıdığı bu sıfır mesafesi *hiçliktir*. O halde, bir *kendiliğin* varolması için, bu varlığın birliği, özdeş olanın hiçleştirilmesi olarak kendi hiçliğini kapsar.

s. 121: Kendi için olan, kendisine denk gelmediği ölçüde var olmak için kendisini belirleyen bir varlıktır.

s.116: Bilincin varlığı, varlığına dair var olma sorusu olan bir varlıktır. Bu, bilincin varlığı eksiksiz bir uygunluk içinde kendisiyle karşılaşmaz demeye gelir. Bu uygunluk –kendidekinin uygunluğu– şu basit formülle ifade edilebilir: Varlık, olduğu şeydir. Kendinde, kendisine karşı hiçbir mesafe içinde yer almayan hiçbir varlık yoktur. Anlaşıldığı gibi ifade etmek gerekirse, varlıkta en ufak bir ikililik *tohumu* yoktur. Bu olguyu, *kendindeki-varlığın* yoğunluğunun sonsuz olduğunu belirterek ifade edebiliriz. Bu, doluluktur (*plénitude*). Özdeşlik ilkesinin sentetik olduğu yalnızca geçerliliğin varlığın tikel bir alanla sınırlı olmasından değil fakat bundan daha fazla kendinde yoğunluğunun sonsuzluğunda toplanmasından dolayı söylenebilir. A, A'dır

demek, A'nın baskı koşulu altında var olması demektir. Özdeşlik, birliğin sınır kavramıdır; kendinde olanın varlığının sentetik bir birliğine gereksinim duyduğu doğru değildir. Kendide olanın en uç sınırında birleşme ortadan kaybolur ve özdeşliğe doğru bir geçiş yapar. Kendinde, kendisiyle doludur ve bir kimse bundan daha bütüncül bir doluluk, kapsanandan kapsayana daha mükemmel bir uygunluk imgeleyemez: Varlıkta, hiçliğin içine sızdığı en ufak bir boşluk, en ufak bir çatlak yoktur. Tam aksine bilincin özelliği varlıktaki baskıyı azaltmasıdır. Aslında, bu durumu kendisiyle uygunluk olarak tanımlamak mümkün değildir. Bu masa hakkında, bu ancak ve ancak *bu* masadır, diyebilirim. Gelgelelim, kendi inancım söz konusu olduğunda bunun inanç olduğunu ifade ederek kendimi tatmin edemem: Benim inancım inancın bilincidir. Refleksiyonlu bakışın üzerine doğrultulduğu bilinç olgusunu başkalaştırdığı söylenir genellikle. "Görölmüş olma" olgusunun her bir *Erlebnis* için eksiksiz bir başkalaşımı içerdiğini Husserl'in kendisi kabul eder. Yine de, bütün refleksiyonun birinci koşulunun refleksiyon öncesi bir *cogitoyu* gösterdiğine inanırız. Bu *cogito*, elbette ki bir nesneyi konumlandırmaz. Ancak, yine de refleksiyonlu *cogitoya* benzer olması halinde kendisi tarafından görülen refleksiyonlu olmayan bilincin temel zorunluluğu olarak görürüz. Böylece,⁶⁶ bir tanık için var olmanın itiraz edilebilir⁶⁷ koşulundan temelde etkilenir, oysaki bilinç kendisi için tanık olur. Böylelikle, inancın inanç olarak kavranmasından dolayı,⁶⁸ (varlık olarak kavrandığında) *bir inançtan başka bir şey* değildir; bu halihazırda sıkıntılı bir bilinç demektir. Bu nedenle, ontolojik bir yargı olan "*inanç, inancın bilincidir*" yargısına, hiçbir şekilde bir özdeşlik yargısı olarak bakılamaz: Özne ve öznitelik, aynı varlığın ayrışamaz özdeşliğine rağmen kökten farklıdırlar.

⁶⁶ 6 Koyré kendisi için "karşılaştı" diye not yazmıştır.

⁶⁷ 7 "Caractere dirimant d'exister pour un temoin" cümlesi için Koyré şu iki tercüme arasında kararsız kalmıştır: "rahatsız edici" ya da "nahış".

⁶⁸ Koyré, ayrıca şunu yazmıştır "tek olandan" (olgu)



Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri

Bilim tarihinin “alaca karanlıkta uçan baykuşu” Alexandre Koyré, başka başka tarihsel dönemlerdeki usamlama biçimlerindeki farklılıklara odaklanarak insan düşüncesini kendine özgü tarihi ve kültürel bağlamında ele almak gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, öyle anlaşıyor ki Kuhn, Feyerabend, Bernal, Ziman, Laudan gibi ünlü bilim tarihçi ve felsefecilerinin bilimin doğasına ilişkin görüşleri Koyré’ye düşülen dipnotlar dizisinden başka bir şey değildir.

