

**MODERN SİYASAL DÜŞÜNCEDE AYDINLANMA
PARADOKSU VE YENİ BİR
KAVRAMSALLAŞTIRMANIN IŞIĞINDA
AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ**

144526

Serkan HAN

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

144526

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Kamu Yönetimi Ana Bilim
Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı için öngördüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ

olarak hazırlanmıştır.

Ankara

Aralık, 2004

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Prof. Dr. Hamza UYGUN

Üye

Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN

Üye

Prof. Dr. Ali ÇAĞLAR

Üye

Doç. Dr. Aylin ÖZMAN-ERKMAN (Danışman)

Üye

Doç. Dr. Ahmet Burçin YERELİ

Onay

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

23.12.2005



TEŞEKKÜR

Aydınlanma üzerine olan bu uzun ve zorlu çalışmamda bana sabırla katlanarak yol göstermeye çalışan değerli danışmanım Doç. Dr. Aylin Özman ile bana zamanının ayırarak konunun farklı yönlerini görmemi sağlayan Doç. Dr. Mehmet Okyayuz hocama, yurtdışındaki kaynaklara ulaşmamda bana yardımcı olan sevgili ablam Sema'ya, yurtiçindeki kütüphanelerdeki kaynakları incelemekte bana yardımları dokunan kardeşim Sedat'a ve yazılarımı bilgisayara aktarmamda bana büyük faydaları dokunan kardeşim Semra'ya teşekkür etmeyi bir borç bilirim.



ÖZET

Aydınlanma 18. Yüzyıldan günümüze değin çok tartışılan bir kavram olmuştur ve çoğu zaman kavramın anlamlandırılması konusunda bir uzlaşıya varılamamıştır. Bir başka ifadeyle, Aydınlanma konusunda bir çok farklı görüş ortaya atılmıştır. Bu çalışmanın amacı Aydınlanmaya ait bu sorunu aşarak, Aydınlanmayla ilgili birbirinden farklı sonuçları birleştiren yeni bir Aydınlanma tanımına ulaşılabileceğini ve bu yeni çerçevenin içinde Aydınlanmanın bütüncül bir biçimde yorumlanabileceğini göstermektir. Çalışmanın temel argümanı, Aydınlanma düşüncesinin homojen yaklaşımlar tarafından öngörülen tekçi bir düşünsel gelenekten ziyade, heterojen yaklaşımlar tarafından savunulan ve birbirinden farklı düşünsel-ideolojik boyutlara referansla incelenebilecek bir fikirler bütünü simgelediğidir.

Bu anlamda Aydınlanmayı 18. Yüzyıla kadar uzanan bir dönemde, meydana gelen bilimsel, sosyal ve siyasal dönüşümler karşısında her bir toplumsal sınıfın kendi siyasal olgunlaşma süreci olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. Bu tanıma göre, 18. Yüzyılda başlıca iki Aydınlanma türü vardır: “Sağ Aydınlanma” ve “Sol Aydınlanma”. Ancak, “Sağ Aydınlanma” da “Aristokratik- Dinsel Aydınlanma” ve “Burjuva-Liberal Aydınlanma” olarak ikiye ayrılmaktadır. Aristokratik- Dinsel Aydınlanma patriarkil-hiyerarşik düzene dayalı haklar söylemini, dine değerlere ve aile kavramına dayalı bir vurguyu 19. Yüzyıl muhafazakar düşüncesine temel olmak suretiyle içermekteydi. Burjuva- Liberal Aydınlanma ise soyut bir doğal haklar ilkesine dayalı bireyci bir dünya görüşünü savunmaktaydı. Diğer taraftan, “Sol Aydınlanma”; materyalizm, erdem etiği, anti- liberal toplumcu anlayış, ticari ve sınai kapitalizme karşıt bir halkçılık gibi sosyalist düşünceye temel oluşturacak özel niteliklere sahipti.

ABSTRACT

The Enlightenment has been a concept that is discussed considerably in the Modern Political Thought from the Eighteenth century until today. Within the context of discussions many different views have been put forward regarding the meaning of the concept. The aim of this study is to show that a new definition can be formulated which combines the different arguments and conceptualizations that enlightenment can be re-interpreted, overcoming the problems that is mainly caused by the existence of multi-dimensional perspectives. The basic argument of the study is that The Enlightenment symbolizes the totality of opinions shaped by different ideological stances as defended by heterogeneous approaches of enlightenment, but totally the Monist-thinking tradition which is anticipated by homogeneous approaches of enlightenment.

In this sense, it seems to be possible to define the Enlightenment as a political maturity process of different social class against the scientific, social and political transformations that took place in the eighteenth century period. In this Context, it is possible to talk about two main Enlightenment forms: “The Right Enlightenment” and “The Left Enlightenment.” The former, on the other hand, is divided in two parts as “The Aristocratic-Religious Enlightenment” and “The Bourgeois-Liberal Enlightenment”. The former contains a discourse of Rights that bases on the patriarchal and hierarchical order, and an emphasis on religious and family values. As for the latter, It defended the individualist world view depending on “natural rights principles. The Left Enlightenment, on the other hand, constituted the base for socialist thinking with its focus on materialism, ethics of virtue, anti-liberal understanding, a populism contrary to industrial and commercial capitalism.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ.....	1
I. SİYASAL DÜŞÜNCEDE AYDINLANMANIN YERİ VE YENİ BİR KAVRAMSALLAŞTIRMA.....	11
1. Aydınlanmanın Anlamı.....	11
A. Homojen Yaklaşımlar.....	11
B. Heterojen Yaklaşımlar ve Tek Çizgili Yaklaşımların Eleştirisi.....	14
2. Aydınlanma Sorunsalı.....	20
3. Aydınlanmanın Siyasal Boyutu ve Yeni Bir Kavramsallaştırma.....	29
II. SAĞ AYDINLANMA.....	43
1. Aristokratik–Dinsel Aydınlanma Bilincinin Oluşumu ve Temel Nitelikleri.....	43
A. Kraliyet Despotizmine Muhalefet:Hiyerarşik Haklar Söylemi ve Patriarkializm.....	47
B. Paternalizm ve Aile Kavramına Güçlü Vurgu.....	59
C. Dini ve Seküler Değerler Düalizmi.....	63
D. Gelenek ve Göreneklere Verilen Üstün Değer.....	72
E. Geçmişe Duyulan Özlem, Altın Çağ Miti ve Doğal Haklar Kritiği.....	73
2. Burjuva – Liberal Dünya Görüşünün Oluşumunun Sosyo- Ekonomik Temelleri ve Klasik Liberalizmin Ana Nitelikleri.....	75

A. Bireycilik; Özel Mülkiyetin Kutsallığı, İlerleme; Gelişme ve Ticari Etkinliğe Verilen Önem.....	76
B. İyi Bir Yaşam Oluşturma İdeali ve İnsan Hakları Söylemi:	79
C. Anayasacılık, Liberal Cumhuriyetçilik ve Çoğulculuk Anlayışı.....	87
D. Dine Yönelik İkircikli Tutum ve Sivil Hümanist Anlayış.....	90
III. SOL AYDINLANMA.....	92
1. Sol Aydınlanmanın Felsefesi.....	92
A. Materyalizm.....	94
B. Erdem Etiği.....	99
C. Evrensel Ahlâki Haklar Söylemi.....	100
D. Anti – Liberal Toplumcu Anlayış.....	111
E. Halkçılık.....	118
F. Burjuva İlerleme Anlayışının Eleştirisi.....	121
G. Determinizm.....	122
H. Cinsel Özgürlük.....	124
I. Yabancılaşma.....	126
2. Sol Aydınlanmanın Pratik Etkisi.....	132
SONUÇ.....	138
IV. KAYNAKÇA.....	143

GİRİŞ

“Aydınlanma hakkında yazarların çoğu, bu sözcüğün içerdiği kavramları belirleyemedi ya da yanlış belirledi. Bu kavramların oluşturulamadığı, kurulamadığı gözönüne alındığında ne tür sonuçlara varılmalıdır? Ve nihai sonuçlar, herkes kendi kavramlarını yerleştirdiğinde, ne kadar çok ve çeşitli olmak zorundadır?(Riem 1996:169).”

Kendiside bir Aydınlanma yazarı olan Andreas Riem tarafından 1788’de söylenen bu sözler, Aydınlanma’nın anlamlandırılmasına ilişkin olarak süregelen muğlaklığı ve bu konudaki görüş farklılıklarını ve tartışmaları oldukça açık bir biçimde ifadelendirmektedir. Nitekim, *Aufklärung*, *Enlightenment*, *Lumieres*, ya da *Illuminismo* sözcükleri temelinde sırasıyla Almanca, İngilizce, Fransızca, ve İtalyanca’da karşılığı bulunan Aydınlanma teriminin anlamı ve onun siyasal ve felsefi alanlardaki etkileri, son elli yıldır modernist/post-modernist tartışmalar ışığında da güncellenen bir şekilde tartışılmaktadır. Gerçekten de 18. Yüzyıldan, günümüze kadar sosyal bilimlere etkileyen bir hayalet vardır: Aydınlanma. Bazıları için Aydınlanma bir utançtır, bazıları için ise bizi özgür olmaya zorlayan bir güçtür. Öte yandan diğerleri ise Aydınlanmanın, şiddet, sömürü ve umutsuzluk çağında tek umudumuz olduğunu ya da onu eleştirmenin “dejenerasyona boyun eğmek” anlamına geldiğini iddia ederler (Ekşigil 1991: 134-157).

Esasen Aydınlanma’nın özellikle doğruluk ile güç, inanç ile etik, bilgi ve toplum, uzmanlık ve özgürlük, kendini ifade etme ve kurtuluş arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda başvuru bir anahtar kavram niteliğinde olduğu söylenebilir. Ancak, yukarıda da değinildiği üzere kavramın anlamlandırılmasına ilişkin bir mutabakattan bahsetmek oldukça zor görünmektedir. Nitekim, Kant’ın “Aydınlanma nedir?” adlı makalesinde konuya ilişkin gözlemlediği gibi, Aydınlanmanın ana kültürel istek, varolan bir gerçek olduğu bir çağ, yani Aydınlanma çağı kadar Aydınlanmış bir çağda yaşamıyoruz (Kant 1984: 219). Bir başka deyişle, Aydınlanma kavramı üzerinde bir uzlaşım olmadığı kadar Aydınlanma bir parametre olarak varolmakta ve siyasal literatürde sıklıkla tartışılmaktadır.

Bütün bu anlam muğlaklığı çerçevesinde, Aydınlanmaya ilişkin ön plana çıkan tarihsel bir sorunun ön plana çıktığı söylenebilir. Sosyal teoride ve sosyal bilimlerde

popülerleşen bu soru 18. Yüzyıl Aydınlanması boyunca inşa edilen prensiplerin bugün ne derecede canlı ve ölü olduğudur. Bu ise son tahlilde Aydınlanmanın nasıl tanımlandığına-herşeyden önce, “ konuyu dar çerçevede alır, yalnızca Rousseau, Montesquieu, Voltaire ve Fransız filozofları üzerinde odaklanırsak, yada Fransa’nın ötesine giden bir görüş alır ve Descartes’e kadar giden bir dönemin terimlerini temel alırsak- dayanır.” (Osborne 1998: 3).

Aydınlanma tanımımız ne kadar geniş olursa, Aydınlanmanın belirleyicisi olarak seçilen prensipler de o kadar geniş olacaktır. Böyle bir tanımlamada, Aydınlanma yalnızca sosyal ve siyasal yaşamın örgütlenmesinde aklın üstünlüğünü vurgulayan entelektüel bir fikirler kümesidir. Aydınlanma düşünürleri, temel olarak aklı, bilim sevgisini, ilerleme fikrine bir bağlılığı ve inancı, yaşamın dinsel örgütlenmesine ve batıl inaçlara duyulan tepkiyi paylaşmaktaydılar. Aydınlanma böyle bir çerçeve kapsamında tanımlanabilir. “Ancak böyle bir görüşe ilişkin sınırlılıklar vardır ya da bir başka bir deyişle, böyle bir görüşün zayıf yanlarından söz edilebilir.” “Bunlardan biri Aydınlanmayı tözsel yada spesifik bir dogmayla eşitlemeye gayret eden yada eşitleyen temel bir sınırlılıktır.” (Osborne 1998: 3). “Aydınlanmanın ve onun kalıtına dair tarihsel görüşü benimsersek, filozofların ve diğer yazarların lehinde görüşler söz konusu olmaktadır.” (Osborne 1998: 3). “Ama daha çok olumsuzlayıcı terminoloji dışında tek, merkezi bir Aydınlanma doktrinini oluşturmakta zorlanırsınız.” “Akıl kelimesinin kendisi de bir dogma olabilir, hatta tek başına rasyonalizm bile.” (Osborne 1998: 3). Esas itibarıyla, bazı Aydınlanma yazarlarını, rasyonel olarak yönetilen bir toplumun savunucusu, ya da basit bir deyişle dini- muhafazakar değerlere önem vermeyen bir tür rasyonalizmin temsilcisi olarak yorumlamak indirgemeci bir yaklaşımı gündeme getirmektedir. Günümüzde Post-modern yaklaşım temelinde değerlendirildiği şekliyle, “rasyonel, düzenli bir toplum hayali ölmüş olsa, dahi bu Aydınlanmanın krizinden ziyade, daha çok sosyolojik bir rasyonalizmin krizidir ki bu rasyonalizm başlangıçtan itibaren bir kriz içinde olduğu söylenebilir.” (Osborne 1998:3). Aydınlanma basitçe sosyolojik bir rasyonalizmle ya da hangi bağlamda olursa olsun bir rasyonalizmle eşdeğer görüldüğünde, Aydınlanmayı reddetmek ve kesin bir anti- Aydınlanma düşüncesi içinde bulmak oldukça kolay görünmektedir.

Bu bağlamda, politik arenanın hem sağında, hem de solunda söz konusu mantık çerçevesinde, komünizmin hatta Batı toplumlarında refah devleti anlayışının çöküşünün, Aydınlanma projesinin sona erdiğine dair ipuçları içerdiğini savunan görüşlerin varlığından bahsetmek mümkündür. Buna örnek olarak siyasal felsefeci John Gray verilebilir. Gray,

soyut bir adalet teorisinin; sahte bir evrensellik öğretisi olarak telakki edilebilecek, insanı potansiyel olarak her yerde aynılaştıran, kültürel farklılık ve çeşitlilik gibi temel nitelikleri gözardı ettiği ölçüde, anlamsızlaştığını savunmaktadır (Gray 1995: 32-63). Böyle bir görüş açısı bize tarihin sonunda olduğumuzu söyleyen öğretilerle yakın bir ilişkiye sahiptir ki bu aynı zamanda rakip evrenselliklerin arasındaki ideolojik savaşların sonuna gelindiği ve tüm kalanların farklı kültürel koşullar, alışkanlıklar ve gelenekler olduğu anlamına gelmektedir. Gray ile onun gibi sonluluk fikrine inanan tüm teorisyenler için, örneğin Fukuyama (1992: 13-52) biz Aydınlanmanın ötesindeyiz ve Aydınlanmadan etkin bir biçimde kurtulmuş durumdayız ve bu durumda Aydınlanmanın prensiplerine bağlı olmak, hoşlanalım ya da hoşlanmayalım komünizmin ve totaliterizmin ölümcül güçleriyle işbirliği yapmak anlamına gelmektedir. Ancak Aydınlanma karşısında yer alan böyle bir duruşa, Aydınlanma düşüncesi çerçevesinde cevap bulmak mümkündür. Jürgen Habermas, örneğin Fransız post-yapısalcılarına, kendi toy muhafazakarlıkları nedeniyle çıkışmaktaydı. Bu yazarlar, Habermas'a göre, relativizm, sorumsuzluk ve statü qua'ya kölelik namında sırtlarını Aydınlanmaya dönmüşlerdi. Habermas'a göre Aydınlanmayla alay etmek bile sonuç olarak yatakta yerleşik düzenle uyanma riskini taşımaktadır (Habermas 1985: 13-14)

Siyasal düşüncede önemli bölünme ve tartışmalara neden olan aydınlanma gerçekte ne anlama gelmektedir? Aydınlanma akılcılık, ilerleme fikrinin temelinde homojen bir düşünce çizgisi midir? Yoksa çok çeşitli fikirleri içinde barındıran bir heterojen düşünceler öbeği midir? Örneğin, muhafazakar Aydınlanmanın Almanya'da 1700'lerde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Böyle bir yaklaşımı Frederick C. Beiser'in "Enlightenment, Revolution and Romanticism" adlı kitabında görebiliriz. Burada da gördüğümüz gibi muhafazakarlık Aydınlanmanın çok daha radikal öğretilerine karşıt olarak 1770'lerde doğmuştu ve Fransız devrimiyle birlikte daha tutarlı bir ideolojiye dönüşmüştü. Muhafazakar yazarların çoğunluğu, doğal yasa, bireycilik ve doğruluğun temel değeri gibi Aydınlanmanın temel prensipleriyle bozuşmuşlardı. Bununla birlikte bu yazarlar kendi aralarında da bölünmüşlerdi. Bazıları ılımlı reformist bir düşünsel çizgiyi benimserlerken, diğerleri gericiydiler. Bu muhafazakarlardan bir kısmı fırsat eşitliği, dinsel hoşgörü ve basın özgürlüğü gibi liberal hakları kabul ederlerken; diğer bir kısmı, otoriter politikalara bağlı, dinsel uyumluluğu ve basında sansürü vurgulamışlardı. Muhafazakarlar bu felsefeleriyle, Aydınlanmış mutlakçı anlayışla, feodal (Estatist) bir muhafazakarlığın savunucularıydılar ve onları liberal ve romantiklerden ayrı tutan özellik eski rejimin paternalizmine duydukları bağlılıktı (Beiser 1992: 1).

Fakat, bu düşünce yapısına sahip muhafazakarlığın, Beiser'in de ifade ettiği gibi Aydınlanmaya karşı bir reaksiyon olarak doğduğunu ifade etmek hatadır. Nitekim, kimi muhafazakarlar Aydınlanmaya muhalifken, kimileri ona derinden bağlıydı. Gerçekten kimi durumlarda paternalizme bağlılık, Aydınlanmış mutlakçılık öğretisine sadakatten ileri gelmekteydi. 18. Yüzyıl Almanyasının en tanınmış Aydınlanmacılarından bazıları, C. F. Nicolai, J.A. Eberhard, Christian Garve ve C. G. Svarez, yukarıdaki anlamda muhafazakarlığın en mükemmel örneklerindendir. Bu yazarlar devrim ideolojisinin karşısındaydılar ve paternalizm ile eski sosyal hiyerarşiyi savunmaktaydılar. Radikalizmin arkasındaki itici gücün akla duyulan inanç olduğu fikrindeki bu muhafazakarlar bütün zamanlarını ve enerjilerini aklın kritik edilmesine adanmışlardı. Onların polemiklerinin amacı saf aklın pratik olmadığı [bir başka deyişle] deneyimin yardımı olmaksızın aklın pratikte gerçekleştirilebilecek politik ideallerini önceden ortaya koyamayacağıdır. Bu çerçevede, saf aklın pratik olamayacağı konusunda birkaç argüman ileri sürmüşlerdir: (1) Akıl *A priori* şekilde herhangi bir spesifik ahlaklılık prensibini buyuramaz. (2) Akıl, spesifik ahlaki prensipler emredebilmesine rağmen bunları pratikte ne derecede uygulayabileceğine karar veremez. (3) Akıl kendisi aracılığıyla davranışımız için yeterli bir dürtü veya güdü sağlayamaz. Muhafazakarlar rasyonalizmle ilgili eleştirel olmasına rağmen aklın kendisine düşman değillerdi. Onlar yalnızca aklın savlarına, siyasal pratik için *a priori* moral prensipler buyurmakla meşru sınırların ötesine gidilerek suç işlemeye girişmesine karşıydılar. Dolayısıyla onları irrasyonalist olarak nitelemek derinden yanıltıcı olacaktır. Burada söz konusu olan şey tek başına aklın değeri değildir, yalnızca onun uygun metodlarıdır. Bu muhafazakarlar için, siyasetin akla uygun prensiplerini bilmek istiyorsak bunu deneyimden çıkarmak zorundayızdır. Az sayıda muhafazakar tek başına aklın değerini inkar etmeyi istese de çoğu, genellikle, kamuoyuna rasyonel bir eleştirinin sonuçlarını yayma konusunda şüpheliydiler. Onlar, Aydınlanmaya kamuoyuna aklın prensiplerine göre eğitime girişimine sınırlar koymanın gerekliliğine inanmaktaydılar. Bazı gerçekler, toplumun bazı katmanlarından saklanmalıydı. Radikal bir felsefi eleştirelilik, devletin temelini ve halkın itaatini esas alan inançları, gelenek ve görenekleri aşındıracaktı. İnsanlar geleneklerini, göreneklerini ve inançlarını severler ve onlardan konfor, huzur ve güvenlik elde ederler. Öyleyse, filozofların, insanları bu mutluluktan mahrum etmeye ne hakları vardı? İnsanlar onlardan memnunken ve devlet kendi istikrarını bulmuşken, bu inançların yanlış, bu geleneklerin çağdışı olduğunu söylemek neyi değiştirebilir? Çoğu muhafazakar filozoflar, kendi kendini sınırlamanın bir çeşidi ile eleştirinin yayılmasını önlemek için hükümet

tarafından konulması gereken bir sansürleme yolunun varolması gerektiğine inanmışlardı. Bununla birlikte, sınırsız bir Aydınlanmanın değerini reddetmekle birlikte, muhafazakarlar aklın doğruyu bilme gücünü tartışmıyorlardı.

Bu çerçevede 18. Yüzyıl Alman muhafazakarlarının çoğu; Müser, Rehberg ve Brandes, Aydınlanmanın itidaline ve yol gösterici kurallarına bağlıydılar. Bu açıdan, onlar, Anti-Aydınlanmacı değil, sadece muhafazakar Aydınlanmacıydılar. Muhafazakarlar, saf aklın pratik güçlerine duydukları güvensizliği, volontorist irade teorisine dayandırmışlardı. Buna göre irade, akıldan bağımsız bir irade kaynağıydı. Ayrıca Muhafazakar Aydınlanmacıların siyasi felsefesi de Rousseau'nun düşünceleriyle karşıtlik içinde tanımlanabilmekteydi. Muhafazakar Aydınlanmacılara göre, Rousseaucu insan doğası modelinin ana başarısızlığı şuydu ki bu model gerçekte insanın kendi kendisine bakması gerekirken, insani başarısızlıktan dolayı yönetimi suçlamaktaydı. Devrimci ideolojinin muhafazakar kritiğinin temel özelliği halk egemenliği düşüncesine saldırmasıydı. Buna bağlı olarak Muhafazakar Aydınlanmacılar eşitliğin (Egalitarianizmin) keskin eleştirmenleriydiler. Çoğu muhafazakar siyasi eşitlik talebini, bazı temel hakların eşit derecede korunması anlamına geldiği sürece, kabul etmeye hazır dılar. Ancak bu, yalnızca, bir köylünün haklarının ve mülkiyetinin bir Aristokratınki kadar korunması demekti. Sosyal eşitlik talebine yönelik tutumları da muhafazakarların bu şekilde çelişkiliydi. Çoğu, daha büyük fırsat eşitliğini, becerikli ve vasıflı insan için kamusal görevlere, sanayiye daha fazla girişi kabullenmekteydiler. Onlar, Modern devlet verimli bir idare için beceri ve uzmanlığa gereksinim duyarken, görevlerin babadan oğula geçmesinin yanlış olduğu düşüncesindeydiler. Ama sosyal statü temelinde bir eşitliğe de eleştirel yaklaşmaktaydılar. Nitekim, bu tür taleplerin sonunda ahlaki ve şahsi eşitlikle, vasıflar ve karakterler arasındaki tüm farklılıkların genel olarak eşitlenmesiyle sonuçlanacağından korkmaktaydılar. Öte yandan muhafazakarlar siyasi ve sosyal eşitliğin yanısıra, ekonomik eşitlik ile ilgili taleplerden korku duymaktaydılar. Tabi, burada, Moser haricindeki muhafazakarlardan bazılarının (A. L. Schlözer, A. W. Rehberg, Einst Brandes, L. T. Spittler) Hannover okulunun temsilcisi ılımlı muhafazakar Aydınlanmacılar olduğunu da kaydetmek gerekir.

Bu noktada sorulması gereken önemli bir soru, Muhafazakar bir Aydınlanmadan bahsetmek mümkün görünüyorsa acaba radikal bir Sol Aydınlanma'nın da varlığına dair ipuçları bulmak da mümkün müdür? Beiser'in yukarıda adı geçen çalışmasında bunun izlerine de rastlanmaktadır. Mesela, Panteist ve hümanist nitelikte bu felsefesiyle Herder,

sosyal ve politik kurumların radikal bir şekilde eleştirmektedir. Herder, bu felsefesiyle koşut olarak Aydınlanmış mutlakçılığa ve modern Avrupa devletlerinin emperyalizmine eleştiri oklarını yöneltmişti. Nitekim, Herder Avrupa'nın emperyalist politikasının arkasındaki ikiyüzlülüğü, açıkça ortaya koymaktaydı. Herder, muhafazakar bir düşünür olmaktan çok radikal bir filozoftu. Ona göre, paylaşılmış bir kültüre dayanan siyasal kültür halkın istencinin bir ifadesidir. Çünkü herkes bir kültürün ortak inanç ve geleneklerini paylaşır. Yönetim halkın en geniş sınıfını, köylüleri, emekçileri ve küçük tacirleri içermeliydi. Peki Herder bu radikal felsefesinde yalnız mıydı? Beiser gibi Im Hof da yüzyılın ikinci yarısını kaplayan Aydınlanma'nın son aşamasında düşüncelerin farklılaşmaya başladığını radikal bir Aydınlanmanın doğduğuna işaret etmiş ve Rousseau'nun "İnsanın Eşitsizliği üzerine Söylev" başlıklı eserinin böyle bir radikalleşmenin ilk belirtisi olduğunu kaydetmiştir. Gerçekten Rousseau çok geçmeden İlk kez onun görüşlerine saldıran İtalyanca bir kitapta, sosyalist olarak damgalanmış ve 19. Yüzyıl ilerledikçe bu terim radikal bir eşitliği savunan herkese uygulanır olmuştur.¹ Sonuç itibariyle, Muhafazakar Sağ bir Aydınlanma ile Sol radikal bir Aydınlanmanın varoluşu ya da farklı Aydınlanma anlayışlarının birbirinin karşısındaki mevcudiyeti bir bütün olarak Aydınlanmanın ne anlama geldiği sorusunu bir kez daha gündeme getirmektedir.

Nitekim Aydınlanmanın bir düşünsel hareket olarak ne anlama geldiği 20. Yüzyılın sonunda ve 21. Yüzyılın başında hala önemli bir tartışma konusudur ki bu tartışmanın en yeni örnekleri, James Schmidt "What's Enlightenment" adlı kitabında görülebilir. Burada, Aydınlanma paradoksuna işaret eden Rüdiger Bittner'in görüşleri tartışmaya sağladığı açılımlar çerçevesinde önem kazanmaktadır. Aydınlanmanın kelime anlamındaki belirsizliğe dikkat çeken Bittner kelime olarak Aydınlanmanın günlük kullanımda taşıdığı anlamdan hareket etmektedir.² Ona göre, bu kullanım içinde Aydınlanma temelde bir şeyi Aydınlatma ya da bir şeyin kavrayışını elde etmek, ya da o kavrayışla ilinti kurabilmektir. Ama Aydınlanma terimi, bir kişinin önemli olan bir sorunu algılamasıyla ilgili durumlarla ilgili olarak da kullanılır. Bu durumda gerçek Aydınlanma bizim yakından ilintili olduğumuz şeylerle ilgili anlayışımızı ilerletmekten ibarettir. Sonuçta da, birisi, görünürde zararsız bir yorumun neden kızgınlığa yol açtığına ilişkin dürüstçe konuşabilmesine karşın, 29'un

¹ Rousseau sosyalizm ilişkisi için bkz Brunetière, Ferdinand: Manual of History of French Literature, New York, 1970:340-341,2 no'lu dipnot.

²Gerçekten Im Hof "Avrupa'da Aydınlanma" adlı kitabında da 18 yüzyılda bile Aydınlanma'nın kelime anlamı olarak muğlaklık taşıdığı belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Bu muğlaklığın en iyi işaretini 18. yüzyılda prenslerin bile kendilerini despot olarak göstermekten bir öğretmen olarak göstermeyi yeğleyerek Aydınlanmış davranışlara sahip olarak tanımlanmalarında ve Ruhban sınıfından Abbe namına sahip baş keşişlerin Aydınlanma içindeki önemli mevcudiyetinde görülebilir. (Im Hof 1995:17)

karekökü hakkında, birini Aydınlatmakla ilgili konuşmak tuhaf ya da ironik olacaktır. Örneğin, bir doktorun ameliyattan önce, hastayı bilgilendirme yükümlülüğü, kişinin öğrendiği şeyle ne kadar yakından bağlı olduğu göz önüne alındığında, doktor'un Aydınlatma yükümlülüğüdür. Aynı izah, Almanların çocukların cinsel olarak eğitimlerini Aydınlanma olarak adlandırmaları için de geçerlidir. Burada sağlanan bilgi çocuk için önemlidir. Bununla birlikte, Aydınlanmaya dair söz konusu anlamlandırmanın yetersizliğinden bahsedilebilir. Nitekim, bu anlam şu ifadelerle dile getirilen anlamları karşılamaz; "Lessing'in çalışması Aydınlanma'nın dürtüsüyle yerine getirilmiştir." "Sofist hareket bir Aydınlanma hareketidir." "Otonomi Aydınlanmış ahlaklılığın merkezi bir parçasıdır." (Bittner 1996: 349). Bu ifadelerde Aydınlanma önemli bir kavrayışı elde etmekten daha fazla bir anlama sahiptir. Burada Aydınlanma terimi, tarihsel bir dönemi karakterize ettiği varsayılan entelektüel bir girişimi simgelemektedir. Bu entelektüel girişim Hobbes'dan Spinoza ve Kant'a uzanan bir girişimdir. Ancak Rudiger, Hobbes'ın dinle ilgili kritiğinin, Spinoza'nın yorumlama metodunu, Voltaire'in tarih felsefesinin Aydınlanma etiketini alabilmesinin tartışmalı olduğunu kaydeder. Ona göre bunların Aydınlanma'nın kapsamında olup olamayacağı karşı argümanlara referansla birlikte değerlendirilmelidir. Ancak bu süreçte Aydınlanma nedir? sorusundan önce Aydınlanma ne değildir? sorusuna odaklaşmak gerekmektedir, ki nitekim Rudiger, özel bir Aydınlanma argümanının bulunmadığını belirterek Aydınlanmanın "sırların açığa vurulması" olduğu sonucuna varmaktadır (Bittner 1996: 349-352).

Aydınlanma üzerine 18. Yüzyıldan günümüze kadar süregelen tartışma ve yorumları tasnif ettiğimizde farklı geleneklerle karşılaşmaktayız. Bu bağlamda, ortaya çıkan birinci gelenek Kant'tan itibaren gündemde olan ve Aydınlanmayı akılcılık, ilerleme, ve bireyci değerlerle tanımlayan homojen yaklaşımlardır. Bu yaklaşım 20. Yüzyılda Post-modern kuram çerçevesinde de benimsenmiştir. Ayrıca Homojen yaklaşımlar Türkiye'de de uzun süre düşünce dünyasını etkileyen bir işlev görmüştür. Her ne kadar Aydınlanmanın köklerini Ortaçağ'da bulmasına, Aquiona'lı Thomas ve Ocham'lı William ile Batı Skolastisizminin son dönemindeki bir başka gelişme olan istenççilik (volontarizm) akımının düşünürlerinin Rönesans akımının kapılarını açtığını belirtmesine rağmen, Aydınlanma'yı bu sürecin sonunda yalnızca Akılcılık şeklinde değerlendiren Macit Gökberk'in (1998: 7-11, 24-28) değerlendirmeleri de Aydınlanma'yı homojen bir düşünce geleneği olarak yorumlayan yaklaşımların tipik örneğidir.

Öte yandan, Aydınlanmayı homojen bir fikirler bütünü olarak değerlendiren yaklaşımın karşıtı olarak heterojenliğine işaret eden çalışmalar da büyük bir etkinlikte ortaya konulmuştur. Nitekim, daha 1700'lerden itibaren Aydınlanma'nın teolojiyle, dinle ilişkisini koyan çalışmalar ortaya çıkmıştır. Örneğin Gunter Birtsch'in "Berlin Wednesday Society" adlı makalesinde bu tür bir yargıya ulaşmak mümkündür. Bir aydınlanma topluluğu olan "Berlin Çarşamba topluluğu"nda olan yazarlardan bazıları bu tür bir Aydınlanma anlayışına sahiptiler. Bu yazarlardan Willhem Abraham Teller rasyonel gerçeklerin karşısında vahiye dayalı inançları yeniden yorumlayan veya onları terk eden teolojik bir rasyonalizm yolunu takip etmekteydiler (Birtsch 1998: 235). "Über die Aufklärung" adlı kitabıyla 1870'de Almanya'da heyecan uyandıran Teolog Andreas Riem de bu tür bir bakış açısının tipik örneğiydi. Riem'e göre Aydınlanma şu anlama geliyordu:

“İnsan zihninin fikirler dünyasındaki her konuya, insanların bütün kanılarıyla bunların sonuçlarına ve aslında insanlıkla herhangi bir ilgisi olan her şeye, bütünüyle ussal bir öğretiyle uyum içinde ve bütün insan ırkının yararına olacak şekilde ışık tutma çabası. Bütün inançların en kutsalı dediği Hristiyanlığa ışık tutmaya çalışan Riem, Hristiyanlığın ussal bir din olduğunu Aydınlanmanın sağtığı her yeni ışığın onun kurucusunu daha canlı bir şekilde gözler önüne sermekten başka bir şey yapmayacağını iddia ediyordu. Aydınlanmayı kabul etmeyen ve dinleri ussallık, ahlak ve yararlılık açısından değerlendirmeyen teologları insan ırkının başındaki belalar olarak görmekteydi. 16. Yüzyılın reform hareketi ve Zwingli'nin yeni teolojisi ona göre, Aydınlanmaydı. Bu düşünce çizgisini sonuna kadar izleyerek, İsa'dan “Aydınlanmanın bilge öncüsü”, İncil'den de “Salt Aydınlanma” diye söz etti (Im Hof 1995: 242).”

Öte yandan, Hartmut Böhme ile Gernot Böhme, Kant'ın felsefesinin mistik-dini Aydınlanmacı Swedenborg'un felsefesinden hayli etkilenmiş olduğunu göstermişlerdir.(Böhme, H. ve G. Böhme 1996: 443) Aynı şekilde 1930'lardan itibaren Aydınlanmanın teolojiyle yakından bağını ortaya koyan çalışmalar meydana gelmiştir. Carl Becker 18. yüzyılın filozoflarının “Cennet Şehri” bu çalışmalardan biridir. Becker burada 18. yüzyıl filozoflarının bildiğimizden daha az modern olduğunu ifade eder. Becker filozofların Aziz Augustinus'un "Cennet Şehri"ni onu yeni öğelerle yeniden inşa etmek için ortadan kaldırdığını iddia eder. Ona göre, tüm sekülerizmlerine rağmen, onlar temelde dini olan bazı değerlere olan bir inançtan esinlenmişlerdi (Marsak 1972: 155). Benzer yaklaşımlar ikinci dünya savaşından sonra Baille, Voegelin, Brunner, Lowith, Sempson, Tuveson, gibi yazarlar tarafından devam ettirilmiştir. Bu yazarlar öyle ya da böyle Hristiyanlığın Aydınlanma düşüncesinde içindeki önemli rolü üzerinde durmuşlardır. Ayrıca yine 20. Yüzyıl içinde Aydınlanmanın farklı siyasal yönleri üzerinde durulmuştur. Buna bağlı olarak

Aydınlanmayla yakından ilgili konular, mesela, Fransız devrimi tartışılmalıdır. Farklı yorumlar, Aydınlanma ile ilgili değişik veya tamamlayıcı yargılara yol açmaktadır. Örneğin Cobban'ın Fransız Devrimiyle ilgili olarak anti-kapitalist yorumunu yapması (Cobban 1964: 172), bu devrimin Aydınlanmayla ilişkisi, Robespierre'in Rousseau'yu takip etmesinin de ışığında yeni bir anlam kazanmaktadır. Gerçekten, siyasal düşüncede -yukarıda da gösterildiği üzere- Aydınlanma farklı açılardan ele alınmakta ve zaman zaman çelişen, zaman zaman birbirini tamamlayan Aydınlanma kavramsallaştırmaları ışığında Aydınlanma tanımlanmakta ve Aydınlanma'nın ne anlama geldiği ise cevaplaması güç bir soru olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim, söz konusu karmaşayı "Karşı-Ayaklanma" hareketiyle ilişkili olarak da gözlemlemek mümkündür. McMahon "Karşı-Aydınlanma" adlı kitabında "Karşı-Aydınlanma hareketiyle" ilgili tartışmalara ilişkin olarak buna işaret eder. McMahon, Karşı-Aydınlanma hareketinin, eğer Aydınlanmanın tanımı değiştirilirse, başka bir fenomen olacağına dikkati çeker ve Aydınlanmanın tanımının değiştirilmesini gerekli bir şey olduğunu dile getirir (McMahon 2001: 10).

Yukarıda değinilen tartışmalar çerçevesinde bu çalışmanın amacı Aydınlanmayla ilgili birbirinden farklı sonuçları birleştiren yeni bir Aydınlanma tanımına ulaşılabileceğini ve bu yeni çerçevenin içinde Aydınlanmanın bütüncül bir biçimde yorumlanabileceğini göstermektir. Çalışmanın temel argümanı, Aydınlanma düşüncesinin homojen yaklaşımlar tarafından öngörülen tekçi bir düşünsel gelenekten ziyade, heterojen yaklaşımlar tarafından savunulan ve birbirinden farklı düşünsel-ideolojik boyutlara referansla incelenebilecek bir fikirler bütünü simgelediğidir.

Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde, Aydınlanma düşüncesine ilişkin farklı yaklaşımlar genel belirleyici özellikleri itibarıyla irdelenmiştir. Bu bağlamda, Aydınlanma'nın tanımlanmasına ilişkin olarak karşılaşılan güçlükler ve sürdürülen tartışmalar homojen ve heterojen yaklaşımlar tarafından ortaya atılan savlar çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca Aydınlanmanın siyasal boyutu Aydınlanma ile Fransız Devrimi arasındaki siyasal ilişkileri ortaya koyan çalışmalar aracılığıyla gün ışığına çıkarılmaya çalışılmış ve siyasal-ideolojik-sınıfsal boyutun ışığında ortaya konulan tasniflerden hareketle yeni bir kavramsallaştırmanın mümkün olup olamayacağı tartışılmıştır. Söz konusu tartışmalar çerçevesinde modern siyasal düşünce içerisindeki sağ ve sol kavramsallaştırmaları temeli üzerinden yükselecek

Aydınlanma sınıflandırmasının ve bu çerçevede gerçekleştirilecek bir okumanın Aydınlanmayı anlamak açısından sunduğu açılımlar değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde, ilk bölümde söz konusu edilen sınıflandırma temelinde, ilk olarak Sağ Aydınlanmanın Aristokratik boyutu üzerinde durulmuş ve Aristokratik Aydınlanmanın temel varsayım ve öngörülleri değerlendirilmiştir. İkinci olarak ise Sağ Aydınlanmanın diğer bir boyutu olarak ele alınan Burjuva-Liberal Aydınlanmanın temel savları ele alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü sınıflandırmanın diğer bir ögesi olan Sol Aydınlanmaya ayrılmıştır. Bu bağlamda, materyalizm, erdem etiği, anti-liberal toplumcu anlayış, halkçılık, determinizm, ilerleme eleştirisi, kapsamında sol aydınlanma tanımlanmış ve değerlendirilmiştir. Ayrıca bu bölümde, Sol düşünce ile bu tür Aydınlanma arasındaki sürekliliklere işaret edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde de farklı Aydınlanma eğilimlerinin varlığı üzerinden hareket edilerek, tek çizgili yaklaşımların Aydınlanmaya ilişkin yargıları, yeni anlamlandırma ışığında gözden geçirilerek değerlendirilmiştir.

I. BÖLÜM

SİYASAL DÜŞÜNCEDE AYDINLANMANIN YERİ VE YENİ BİR KAVRAMSALLAŞTIRMA

1. Aydınlanmanın Anlamı

Genel olarak Batının 17. Yüzyıldan başlayarak, 18. Yüzyıla kadar uzanan felsefi düşünce ve kültüre, o dönemde yaşanan sosyal ve politik süreçlere atıfta bulunmak için kullanılan Aydınlanma terimi tam olarak “neyi ifade etmektedir?” Aydınlanma’yı bir ideoloji olarak mı yoksa bir süreç veya birtakım düşünsel ve pratik süreçler bütünü “olarak mı görmek gerekir?” (Cevizci 2002: 1). Aydınlanmayı meydana gelmiş bir deneyim mi yoksa bir entelektüel projeler listesi mi olarak değerlendirmek “doğru olur?” Aydınlanmayı modernitenin temel alt yapısını oluşturan bir fikirler öbeği mi yoksa Fransız devrimiyle başlayan totaliter hareketlerin bir esinleyici “olarak mı okumak gerekir?” Bütün bu sorular, 18. Yüzyılın sonundan beri Aydınlanma içinden ve dışından olmak üzere sorulagelmıştır.

Aydınlanma üzerine bu yaklaşımları genel olarak Homojen ve Heterojen yaklaşımlar olarak iki ana kategori altında toplamak mümkündür.

A. Homojen Yaklaşımlar

Homojen yaklaşımların bir temsilcisi olarak değerlendirilebilecek Kant’a göre, Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan, önyargılar ve başkalarının rehberliği tarafından bozulmamış olması gereken aklın kullanılması suretiyle, kurtulma sürecidir (Kant 1984: 213). Kant aynı zamanda aydınlanmayı henüz tamamlanmamış bir süreç olarak da görür (Kant 1984: 219).

19. Yüzyılla birlikte Aydınlanmayı ilk olarak “Romantikler”; duyguları, ruhun gizemlerini, gelenek ve tarihin organik gücünü unutan; sığ, ruhsuz ve mekanik düşünürlerin bir başlarına aklın, insana doğa ile topluma ilişkin bütün bilgileri sağladığını iddia ederek, Fransız devrimi de dahil olmak üzere insanlığa karşı işlenmiş tüm suçların nedeni olduğu bir felsefe olarak görmekteydiler (Porter 1990: 2). Hegel de, Aydınlanmayı bir yönüyle olumlu

ama bir yönüyle de olumsuz bir süreç olarak değerlendirir (Hinchman 1984: 124-154). Aydınlanma, bir yandan, insanlara kendi kimliklerini akıl olarak belirleyip evrensel düşünce özgürlüğüne sahip olduklarını göstererek, onları bütün kurumlarıyla dünyanın ancak aklın genel ilkelerine uyduğu zaman temellendirilebileceğine inandırır. Ancak Aydınlanmanın felsefesi bir yandan da atomistiktir ve aydınlanma bizi çevreleyen dünyadaki dışsal nesneleri görmemizi sağlar fakat dünyayı Tanrı, Geist ya da akıl tarafından konmuş bir düzen olarak görmez (Taylor 1988: 401), Hegel, bu çerçevede, Aydınlanma ve Fransız devriminin soyut felsefi ilkelerini halkın eğilim ve yönelimlerini hiç dikkate almayan bir uygulama olarak görür ve ona göre, bunun altında akla dair, yanlış bir kavrayış yatar (Cevizci 2002: 3), Kant, Romantikler ve Hegel'in Aydınlanmayı homojen bir hareket olarak değerlendiren yaklaşımlarının yanı sıra Marx ve Engels içinde, Aydınlanma burjuvazinin idealize edilmiş krallığından daha fazla bir şey değildir (Lively 1966: 105).

20. Yüzyıla gelindiğinde de Aydınlanmanın homojen bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi sürmektedir. Bu yüzyılda, Aydınlanma, bir yandan rasyonel değerler manzumesi yada akıldışılığın yegane kaynağı olan bir elit hareketi olarak görülür. Gerçekten, Yeni Kantçı yazarlardan Ernst Cassirer, Aydınlanmayı, akılçılıkta köklenmiş, rasyonalite de ortaya çıkmış bir değer sistemi olarak yorumlar. Cassirer'e göre, fikirleri göreceli olarak bir bütün oluşturan Aydınlanma, insani işlerin ve kamusal alanın; inanç, batıl itikat yada din tarafından değil de, akıl tarafından yönetilmesi ve yönlendirilmesi isteğini, aklın toplumu değiştirme ve bireyi gelerek ve keyfi otoritenin baskı ve tehditlerinden kurtarma gücüne beslenen inancı, din veya gelenek yerine bilim eliyle doğruluğu kanıtlanabilen veya meşrulaştırılan bir dünya görüşünü ve en nihayet özellikle, Avrupalı düşünürlerin bütün bu talep, özlem ve bakış açılarına cevap veren entelektüel bir hareketini ve felsefesini ifade eder (Cassirer 1951: VII-VIII). Akıl kavramının böylece, Aydınlanma felsefesinin temel bir birleştirici ve merkez noktasını oluşturduğunu söyleyen (Çiğdem 1997: 19). Cassirer gibi, Peter Gay de onu birlikli bir entelektüel hareket, homojen bir program olarak yorumlar. Ona göre, Aydınlanma, dine düşmanlıktan ve aklın; insanın kendisi ve toplumla olan ilişkilerini değiştirmeyi amaçlayan eleştirel bir tarzda kullanılması yoluyla hayata geçirilecek bir özgürlük ve ilerleme arayışı veya özleminden oluşan, yani bir yönüyle eleştirel, bir yönüyle de inşa edici bir reform programıdır (Gay 1966: 3-4).

Aydınlanmayı bu şekilde akla dayalı olumlu bir hareket olarak homojen bir entelektüel hareket şeklinde değerlendirenlerin yanında, aynı şekilde onu homojen olarak

görüp, onu gerçekçi olmayan bir tarzda dünyayı cennete çevirme, yeryüzünde mükemmeliyet yaratma tavrı nedeniyle eleştiren yorumları 1950’lerde görmek mümkündür. Bu bağlamda, Talmon, Aydınlanmanın seküler mükemmeliyet inancında totaliter hareketlerde kolaylıkla tespit edilebileceğine inandığı, sosyal bir Mesihçiliğin tehlike biçiminde önceden varolduğuna işaret eder (Talmon 1968: 1-31; Talmon 1965: 63).

Talmon’un, Aydınlanma yorumlarına benzer bir olumsuz yaklaşımı, ikinci dünya savaşı ve soykırımın yarattığı bir atmosferde yazan Adorno ve Horkheimer’in “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı eserde ortaya çıkmıştır. Adorno ve Horkheimer’e göre insanlık Aydınlanma düşüncesinin özünde varolan bir paradokstan dolayı barbarlığa düşmüştür (Horkheimer ve Adorno 1995: 11). Aydınlanma, insanı korkularından kurtarmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek istemiştir, ama bu durum insanların dünyanın efendisi olmak için birbirleriyle çatışmasıyla sonuçlanmıştır. Bu çerçevede, Adorno ve Horkheimer’in görüşüne göre, Aydınlanma; anlam arayışını terk etmek ve dünyaya güç uygulamaya teşebbüs etmek anlamında tamamen totaliter olmak durumundadır (Outram 1995: 9).

Adorno ve Horkheimer’in görüşleri, temelde, Aydınlanmayı, boş bir haklar söylemi olarak değerlendiren yaklaşımların da kaynağı olmuştur. Bu yaklaşımlardan birisi James Q Wilson’da bulunabilir. Adorno gibi, Wilson da öncelikle Aydınlanmanın kalıtından bahseder:

“Biz Aydınlanmanın belirsiz bir kalıtıyla biçimlenmiş bir dünyada yaşıyoruz. Dönemsel gelişmeler insan özgürlüğünün alanını genişletti, kafalarımızı bilimsel metod için hazırladı, insanı her şeyin ölçüsü yaptı ve bireyin rızasını politik sahnenin önüne, merkezine koydu. Bu görüşleri teşvik ederek, sempati ve hakkaniyet duygularını güçlendirdi (Wilson 1993: 244)”.

Ama, iki yüzyıl sonra, bu Aydınlanma rüyası boş bir haklar söylemine dönüşmüştür:

“İnsanların içinde doğdukları, yaşadıkları ve öldükleri dünyayı yine insanların içinde, becerilere açık bir kariyerle ve katılımcısı oldukları bir politik sistemle yüz yüze geldikleri bir dünyayla değiştirmeye dair duydukları değerli arzu, meseleleri ağır bir noktaya taşıyan bir eğilime neden olmuştu. Tüm haklar önemliyse sorumluluklar “ne olacaktı?” Eğer birey her şeyin ölçüsüyse, insanı tanımlayan ve ortaya çıkaran aile “ne

olacaktır?” İnsanın daha uzak ve daha az talihli insanlarla duygudaş olması onlara sempatiyle yaklaşması, saygıdeğer temiz yürekli insanoğlu için en iyi sınav ise, kendisi gibi olan ya da kendisine en yakın insanlara karşı görevleri ‘ne olacaktır?’ (Wilson 1993: 245)”.

Wilson’a göre bu sorular Aydınlanmanın ölümcül derecede hatalı varsayımlara dayandığını göstermektedir.

“Yani, özerk bireyler, özgürce kendi ahlaki yasalarını seçebilir veya ona karar verebilir. Bireylerin her şey; hakların güvenilir; ahlakın zamana göreliliğine inanırken, böyle düşünürler; devletle birey arasında tercihlerin, irtibatın (contacts, bağıntıların) ve hak kazanımlarının dışında hiçbir şey bırakmayan kurumlar, pratikler ve yasalar tasarlamaya sürüklendiler: Dördüncü sınıf öğrencisine, prezarvatifi nasıl kullanacaklarının anlatılması bunun en sapkın sonuçlarından biridir (Wilson 1993: 244-245, 250)”.

Böylece Wilson, atomistik, bireysel hak ve sözleşme merkezli bir Aydınlanma imajına ulaşmaktaydı (Schmidt 2000: 735).

B. Heterojen Yaklaşımlar Ve Tek Çizgili Yaklaşımların Eleştirisi

Bununla birlikte, Aydınlanmayı bu şekilde tanımlamak, dönemi inceleyen, aydınlanmayı heterojen olarak nitelendiren yaklaşımlar tarafından paylaşılmamaktadır. Örneğin, Dorinda Outram şu gözlemlerde bulunur:

“Öyle geliyor ki, Bizim Aydınlanmaya dair tasvirimiz daha kompleks oldukça biz fikirleri özerk ya da farklı nesneler olarak değil de, toplum içinde derince özümlemiş olarak incelemeye başladıkça, Aydınlanma teriminin kendisi de artan bir biçimde belirsiz ve anlamsız olabilmektedir (Outram 1995: 12).”

Outram, konunun gerçekte, gittikçe kötüleşebildiğini söylerken, Onun Aydınlanmayı, ne kadar farklı formüle edilirse edilsin ve yahut karşı cevap olarak verilirse verilsin, fikirlerin, görüşlerin ve politik yapının 18. Yüzyılda, içinde etkileşime girdikleri ve değiştikleri, bir tarzın karakteristiği, ortaya çıkan; tartışmalar, vurgular, kaygılar ve ilgi duydukları şeylerle dolu kümeleri içeren bir kapsül olarak görmek gerektiği şeklinde çıkardığı sonuç; güvenle tek bir “Aydınlanma projesinden bahsedebiliriz” yargısından çok uzaktadır (Schmidt 2000: 737). Dikkat edilirse, Outram’ın tek bir kapsülden bahsederken,

onun içeriğini; (tartışmalar, vurgular ve kaygılarla dolu) kümeler öbekleri şeklinde çoğul görmesi kayda değerdir (Schmidt 2000: 737).

Daha kuvvetli bir biçimde J.G.A. Pocock da kutlanan yada kınanan tek bir tarihe sahip, birlikli ve evrensel bir fenomeni ifade eden bir Aydınlanmanın varolmadığını onun yerine birçok sayıda, Avrupa kültüründe aynı zamanda ortaya çıkan bir söylemler ailesinin bulunduğu sonucuna ulaşmaktadır (Pocock 1998: 7; Gordon 1992: 885).

Roy Porter'a göre de Aydınlanma bir bütün olarak, tek bir çizgiye; bir ideolojiye, bir programa; ne de açık ya da bağlı olmayan şekilsiz ve değişkenlik gösteren bir harekettir (1990: 1, 12)

Bu çerçevede, Schmidt (2000: 737)'in de ifade ettiği gibi, Aydınlanmayı tek çizgili bir hareket (genellikle atomistik ve bireyci) olarak gören yaklaşımların, Aydınlanmanın zorunlu olarak birbiriyle uyum içinde olmayan bir sıra projelere sahip olduğu gerçeğini gözardı etmekte, mesleki bir çıkarları varmış gibi görünmektedir. Aydınlanma projeksiyonu, gerçekte böyle olmayıp, geniş ölçüde, çok az düşünür ile eğilimi geniş bir periyod içinde bağlayan ve bu düşünürler ile eğilimlerin, başarısızlıklarının, bir izahını sunan, bu şekilde tüm bir çağın başarısızlığını gösterdiğini iddia eden, bu Aydınlanma kritiklerinin (Aydınlanmayı tek çizgili olarak gören) bir projeksiyonudur. Böyle bir projeksiyon en kolay olarak, eğer varsa, izah sırasında az sayıda uygun isimler ve yine çok az düşünür arasında yalnızca en bilindik isimler bulunduğu gerçeğe gerçekleştirilir (Schmidt 2000: 737-738). Yine bu bağlamda, Aydınlanma hakkındaki bir çok çalışmanın bir dolu eksikliğe ve yetersizliğe sahip olduğu söylenebilir (Schmidt 2000: 738). Bu çalışmalardan Aydınlanmanın Diyalektiğinde, Adorno ve Horkheimer, Bacon'u deneysel felsefenin babası olarak gören bir alıntıyla başlarlar “ama spesifik Aydınlanma filozoflarına yönelik takip eden referanslar çok nadirdir, sadece Kant'la Sade'ı, olası olmayacak bir biçimde birlikte değerlendirmeye adanmış olan”, kitabın ikinci bölümünün konunun dışına çıktığı yerde, “Aydınlanma yazarlarının uzayıp giden bir tartışması vardır.”(Schmidt 2000: 738) William Ophuls ise Aydınlanmanın siyasal düşünüşünü, Hobbes'a dair bir sıra varyasyona indirgeyen bir izahta bulunur (Ophuls 1997: 29-45). Lawrence Birken'in Hitler'i bir filozof olarak değerlendiren tuhaf yaklaşımı (Birken 1995), filozofların herhangi birinin çalışmasını gerçek bir şekilde tartışmaktan kaçınır. John Gray'ın Aydınlanma projesinin yıkımlara neden olduğunu iddia ettiği çalışmasında, bu projenin savunucuları olarak yalnızca, Bacon,

Hobbes, Descartes, Locke, Kant ve Gibbon bulunur ve bu yazarlar detaylı olarak tartışılmaz (Gray 1995). Yine Wilson da Newton, Locke, Kant, Voltaire, Hume ve Adam Smith gibi birkaç bilindik isimden giderayak bahseder, ama sonrasında, bir an için, bu düşünürlerin tek bir hareket içinde birleştiren bir bağdan bahsetmenin güçlüğüne dile getirerek duraksar (Wilson 1995: 196). Bununla birlikte, birkaç farklı projenin söz konusu olduğuna dair görüş, “Wilson’un, Aydınlanma filozoflarının ortak olarak sahip oldukları özelliklerden daha az farklılıklarla ilgilendiğini ifade etmesine engel olmaz” (Schmidt 2000: 738). Wilson, komünçülük, gelenek ve kendi kendini kontrole karşı yer alan, skeptik akıl, kişisel özgürlük ve kendini ifade etme gibi, küme halinde paylaşılan bir damardan bahseder (Wilson 1993: 197).

Bu tür çalışmaların noksanlığına ve yetersizliğine işaret eden bir ipucu da çalışmalarda bazı yazarların; örneğin, Bacon, Hobbes, Descartes gibi zaman zaman, Aydınlanma düşüncesinin parçasıyken kimi zamanda dışarıda değerlendirilmeleridir. Özellikle yukarıda tek çizgili olan (Aydınlanmanın atomistik ve bireyci olduğu iddiasındaki çoğu çalışmanın da dahil olduğu) yaklaşımlarda temellendiren Aydınlanma düşünürlerinin diğer düşünürlerle göre daha sık kullanıldığı görülür. Bu tek çizgili yaklaşımların, kimi yazarları kullanım şekli de ilginçtir. Bacon, karşı konulmaz biçimde doğanın bilimsel şekilde tahakküm altına alınmasının savunucusudur. Hobbes, bireysel hak ve sözleşmeye dayalı teorisinin muazzam bir temsilcisidir veya Descartes, aklın temelci ve özne merkezli bir konsepsiyonunu savunan bir felsefenin somut örneği olarak görülür. Bu yaklaşımlar, Hobbes’un “Toplum Sözleşmesi” izahının; Aydınlanma ahlakçılarının ve doğal hukuk kuramcılarının bir sonucu olduğunu veya Descartes’in Aydınlanma içindeki yerinin daha kompleks ve kritik bir durum arz ettiğini yada Bacon’un 1626’da öldüğünü gözardı etmektedirler.¹(Schmidt 2000: 739)

¹ Bacon 1626’da ölmüş, sanayi devrimi ise, 1720’lerde olmuşsa Bacon’un doğanın bilimsel olarak hakimiyet altına alındığı bir dönemin temsilcisi olarak görülebilir mi? Kuşkusuz bu tarz zorluklar Aydınlanmanın temelde ne olduğunu algılamamızı zorluğa sokmaktadır. Aslında sorun birçok konuyla ilintilidir. Örneğin Aydınlanma bili bir dönemin mi bir olgudur? Yoksa geniş ölçekli yüzyıllar süren uzunlukta bir olgu mudur? Tanımlamalara göre Aydınlanma filozoflarının yerleşimi değişecektir. Bu Çerçeve Bacon’u herhalde Aydınlanmayı sadece 18. yüzyıldaki bilimsel gelişmelere bağlı bir olgu olarak alırsak Aydınlanmanın bir filozofu olarak sayamayız. Öte yandan Bacon’un bilimsel düşüncesiyle (empirisizm) Aydınlanma filozoflarının bir öncüsüdür bunu reddedemeyiz ama Bacon’u düşüncesindeki dini ve muhafazakâr öğeleri göz önüne alırsak bireyci ve liberal felsefenin ögesi olarak saymak doğru olur mu? Bu çelişkin yargılar arasında Aydınlanma üzerinde temel sosyolojik ve tarihsel yaklaşımın bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Aydınlanma ancak Modernite olgusunun bir sonucu olarak sınıfsal ve siyasal temelli bir bütünlük tanımlanabilirse bu çelişki aşılabılır. Eğer Aristokratik, muhafazakâr yönelimli bir Aydınlanma, modernite olgusunun bir parçası olarak düşünülürse fikirleriyle Bacon’un burada yer aldığı düşünülebilir. Alan Ryan’ın söylediği gibi Bacon, Platon ve Aydınlanmanın konuları birleştirir. Hristiyan Avrupa ve bunun yerini almış din dışı, bilimsel dünya arasındaki köprü de durur (Ryan 1986: 32).

Buna Bağlı olarak, Aydınlanmanın ne zaman başlayıp, nerede bittiği de bir tartışma konusudur. Allen Bloom Machiavelli'yi Aydınlanmanın bir temsilcisi olarak görürken Horkheimer ve Adorno hikayeyi Odysseus'la ile başlatır (Bloom 1987: 259).

Homojen ve heterojen yaklaşımların yanı sıra, Aydınlanmanın doğrudan biçimde heterojen olup olmadığına değinmeseler de çalışmalar kapsamında Aydınlanmanın heterojen yönleri üzerinde duran ve bu çerçevede aydınlanma hakkındaki klasik savların yaklaşımından mutlak biçimde ayrılan çalışmalarda vardır. Örneğin bu yaklaşımlardan biri Kuud Haakonssen'in yaklaşımıdır. Haakonssen'e göre, modernitenin kritikleri tarafından ileri sürülen ve çılgınlık içinde savunulan atomistik, bireyci haklara dayalı, sözleşme merkezli bir Aydınlanma imajı, gerçekte Aydınlanma yazarlarının yazdıklarıyla çok az ilintilidir. Haakonssen, Aydınlanmanın doğal hukuk teorilerine ilişkin yaptığı incelemenin sonunda şöyle bir sonuca varmaktadır:

“Bireysel, öznel haklar ve daha genel olarak liberal bireyciliğe ilişkin modern düşünce, Aydınlanma felsefesinin merkezi noktasını oluşturmaz. Moral yönü itibarıyla bu felsefe ; temel, doğal yada ahlaki yasadan kaynaklanan görev (Vazife) fikirlerinin hakimiyeti altındadır. Aydınlanma moderniteyi karakterize ettiği söylenen bireyci haklar kuramından daha çok, gelenekselci ve hiyerarşik bir sosyal etik anlayışına yakındır (Haakonssen 1985: 246-265; Haakonssen 1995: 126, 127, 134; Haakonssen 1995:13).”

Haakonssen'e göre, böyle bir felsefenin, ya ahlaki kurumların sözleşmecî tanımları ya da doğal haklar için (de), yalnızca sade (basit) bir yere sahip olduğu gerçeği, tek çizgili yaklaşımların (Aydınlanmayı atomistik ve bireyci olarak değerlendirerek eleştiren yaklaşımların) farkında olduğundan daha fazla geleneğe birçok şey borçlu olan Aydınlanmadan, gerçekte ayrı duran Rousseau, Smith, Hume ya da Kant'dan (Çünkü bu düşünürler, çoğu çağdaşları kadar zamanın temüllerine bağlı olmadıkları için) başka bir Aydınlanma filozofunu isimlendirmekte güçlük çeken tek çizgili yaklaşımların değerlendirmelerinde kaybolur (Schmidt 2000: 753). Böylece, Aydınlanmayı temelde gelenekçi bir doğal yasaya dayalı bir yaklaşımın savunucusu olarak görürken, Rousseau ile Smith, Hume ve Kant arasında belirgin düşünsel ayrımlar düşünülürse, ortak olarak Haakonssen da gelenekçi, liberal ve toplumcu (sol) bir doğal haklar ve Aydınlanma anlayışına ulaştığı söylenebilir. Buna ilaveten bir diğer çalışmada, Adorno ve Horkheimer'in

Aydınlanmayı, atomistik, bireyci bulduğu yerlerde; tam tersine, Diderot ile Rousseau'nun burjuva kapitalizme ilişkin olan burjuva toplumun ve ideolojisinin çelişkilerini ortaya koyduğu, Frankfurt okulunun öncüsü olan ilk “eleştirel filozoflar” oldukları, bu yazarların başta yabancılaşma olmak üzere temel birçok noktada, Habermas, Adorno ve Marx'ın düşünce ve fikirlerini benimsedikleri ifade edilmekte, kitlesel ve eleştirel bir Aydınlanma hareketinin varolduğundan da bahsedilmektedir (Simon 1995: 1-23,173).

Bir başka Aydınlanma yorumu da Darrin McMahon'un “Counter -Enlightenment” adlı yapıtında bulunur. Bu yapıtında McMahon, Fransız devriminin, çok öncesinde meydana gelmiş bir “sağ söylem”den” bahseder. Bu “sağ söylemin” karşı bir Aydınlanma hareketinin oluşturduğunun söylendiği bu çalışmada Antoine Adam'ın “Katolik Aydınlanmacılar” olarak ifade ettiği 17. Yüzyıl sonu filozoflarının bu karşı-Aydınlanma hareketinin sözcülerini etkiledikleri, bu sözcülerin, birçok yerde bu 17. Yüzyıl filozoflarını övdükleri, onların fikirlerini paylaştıkları ve yine Aydınlanma filozoflarından Montesquieu'yu diğer filozoflardan ayrı görerek onun fikirlerini benimsediklerine işaret edilmektedir. Ayrıca sağ nitelikte bu Karşı-Ayaklanma hareketinin karşısında konan Aydınlanma düşüncesi içinde de Sol'un tek bir Sol olmadığı dile getirilmekte, “ılımlı sol” ile “jakoben sol”, “aşırı sol”, “radikal sol”, “komüniteryan sol” gibi aynı anlamlara gelen sol tanımları arasında bir ayrım yer verilmektedir (McMahon 2002: 15,64,76-77,137,198).

Grahame Garrard da yine “Republican Critique of Enlightenment” adlı kitabında Rousseau'nun ortak çıkara dayalı komünal anlayışının liberal bir burjuva Aydınlanma anlayışının karşısında yer aldığından (tabii Rousseau bunu savunurken yalnız olmadığını da ifade edilerek) liberal Cumhuriyetçiliğe ve o dönemdeki Edebiyatçılar Cumhuriyeti (Republic of Letters)¹ anlayışına karşıt olan, erdem anlayışına dayalı cumhuriyetçi bir Karşı-Aydınlanmanın varolduğundan bahsedilir (Garrard 2003: 1-27, 42, 118). Garrard'a göre, Rousseau, kilise ve devletin ayrılığından çok, toplum dini şeklinde olmak kaydıyla kilise ile devletin birliğinden yanadır.

Arthur Melzer'e göre de Rousseau, bir yandan Aydınlanmanın Hristiyan dinine yönelik eleştirisini benimseyerek, temelde bir Aydınlanma tutumuna katılırken, bir yandan da dini geleneksel Hristiyanlığın ortaya koyduğu mevcut tehlikelerden kaçınarak, dini

¹ Edebiyatçılar cumhuriyeti kavramı filozoflar arasındaki ortak anlayışı ifade eden bir kavram olarak D' Alembert tarafından kullanılmıştır. Filozoflar arasındaki ayrılıklar bu kavramı geçersiz kılmıştır.(Garrard 2003:11-27).

dönüşüme uğratmak isteğiyle birlikte, dine yeni bir önem vererek, bu şekilde, bir çeşit modern rasyonalizme karşıt daha sonraları, “Romantikler”, “Varoluşçular” ve “Post-modernistler” tarafından benimsenen bir karşıt Aydınlanma hareketini savunmaktaydı. Melzer, Rousseau’nun öğretisindeki, kendine has bu laiklik biçiminin, siyasal alanda Cumhuriyetçi bir erdem ilkesine bağlı olduğunu, bu çerçevede Hristiyanlığa karşı çıktığını ve Rousseau’nun, Aydınlanmanın dine ilişkin kritiğini Aydınlanmanın yabancılaştırıcı etkilerinin bir kritiğine çevirdiğini söylemektedir (Melzer 1995: 344).

Margaret Jacob da Montesquieu ve Voltaire ile ilişkili iki tür Aydınlanma hareketinden farklı olarak radikal bir Aydınlanma hareketinden bahsetmişti (Jacob 1981). Jacob, yine bir diğer çalışmasında da Newtonculuk ile Aydınlanma ilişkisine dikkat çekmiştir. Jacob’a göre, Aydınlanma felsefesi içinde özgür düşünceli düşünürler Newton’un matematiksel ve optiksel başarılarını alkışlarken onun doğal felsefesini reddetmişlerdi. Diğer yandan Newtoncular ise, Newton’un elde ettiği sonuçları, akla dayanan felsefeleri ve kilisenin müdahalesinin olmadığı bir yönetimi, ifade özgürlüğünü, dini olmaya bir çoğulculuğa izin veren bir din özgürlüğünü savunanlar karşısında, savaşmak için yalnızca kullanmaktaydılar ve bu yüzden tarihsel gerçeklerini gösterdiği üzere Cassirer’in Aydınlanmanın, çağdaş doğal bilinen yapısına ve modeline, yani Newtoncu bilime göre kendi idealini oluşturduğunu ifade eden yargısı değiştirilmelidir (Jacob 1977: 4). Daha ötesi de yine Cassirer’in D’Holbach ve La Mettrie’nin materyalizminin, aydınlanma düşüncesi içinde karakteristik bir önemi olmayan izole bir durum arzettiğiyle, Holbach ile La Mettrie’nin çalışmalarının, 18. Yüzyılın bilimsel kafalı lider zihinlerinin karşı çıktığı ve ortadan kaldırmaya gayret ettiği dogmatik düşünce moduna bir geri dönüşü örnekleyen, istisnai durumları temsil eden çalışmalar olduğu iddiaları reddedilmelidir (Jacob 1977: 4) Jacob’a göre, Newton ile takipçileri materyalizme karşı çıkmışlar ve Materyalistler de buna cevap vermişlerdi. Bir başka deyişle Newtonculuk, Voltaire’e entelektüel özgürleşme ve hoşgörü için bir güç olarak görünmüş, ama Newtonculuk, Aydınlanmanın savunucuları için tek mevcut kaynak olmamıştır (Jacob 1977: 4-5) ve aksine hem Fransa’da hem de İngiltere’de Newtonculuk’un yerine materyalizm, özgürlük ve reformun gerçek ifadesi olduğunu kanıtlamıştır (Venturi 1971: 49-69).

Clarke Garrett’e göre, Aydınlanmayı tutarlı bir laik fikirler ve davranış tarzı olarak tanımlayan yazarların akıla, klasik, liberal, neo-pagan kelimelerini kullanarak, yüzyıla muazzam bir hayatiyet veren birçok filozofun ve hareketin dini kaygılarını gözardı

etmişlerdir (Garrett 1984: 67). Bu tür bir dini Aydınlanmaya örnek olarak Swedenborg'un öncüsü olduğu Mistik bir Aydınlanma hareketi verilebilir. Bu Aydınlanma da peygambervari ve İncilci binyıla hareketler gibi gelenekler ile insan gayretiyle sosyal ilerlemelerin sağlanabileceğine dair düşünceler birbiriyle birleştirilmişti (Garrett 1984: 67).

2. Aydınlanma Sorunsalı

Birbirini tutmayan yaklaşımların gösterdiği üzere Aydınlanmanın kompleks bir durum arzettiği ve kendine has sorunsalları içerdiği söylenebilir. Gerçekten, Aydınlanma tek çizgili bir "hareket midir?" Eğer tek çizgili bir hareketse, Aydınlanma yazarlarının farklı görüşlerini nasıl değerlendirebiliriz: Örneğin, Montesquieu, her ne kadar zamanın kilisesini eleştirse de Bayle'nın şüpheciliği hakkında çeşitli yerlerde şöyle demektedir:

"Mösyö Bayle Putlara tapmaktansa, dinsiz olmanın daha iyi olacağını ispatladığını iddia ediyor; yani, başka bir deyimle, kötü bir dine girmenin, hiçbir dine girmekten daha tehlikeli olacağını anlatmak istiyor. "Bana kötü insan diyecekleri yerde, yok böyle bir insan demelerini tercih ederim," diyor M. Bayle. Bu, doğrudan doğruya bir safsatadır; çünkü, şu ya da bu adamın var olduğuna inanmak insanlığa hiçbir çıkar sağlamaz; Tanrı'nın varlığına inanmak ise son derece yararlıdır. Onun yokluğuna inanmanın arkasından hemen bizim özgürlüğümüz fikri gelir; böyle bir fikri edinmek gücünden yoksunsak o zaman da başkaldırma fikri gelir. Her zaman bastırıcı olmadığından, dinin baskı altında tutmak için bir araç olmadığını söylemek, medeni kanunların da baskı altında tutmak için bir araç olmadığını söylemek demektir. Dinin yeryüzüne getirdiği iyiliklerden hiç söz etmeden, salt ettiği kötülükleri büyük bir kitapta bir bir saymak, ona karşı kötü bir şekilde muhakeme yürütmek demektir. Yeryüzünde medeni kanunların, saltanat idaresiyle Cumhuriyet idaresinin ettiği kötülükleri saymaya kalksam korkunç şeyler söylerim. İnsanların bir dini olmayabilir; bu, hükümdarların da bir dini olmasına gerek yoktur demek değildir; toplum kanunlarından korkmayanların kendi kendilerine edinebilecekleri biricik freni hükümdarların yok etmeleri hiç faydalı olmaz da ondan. Dinini seven ve ondan korkan bir hükümdar, kendisini okşayan bir el, ya da teskin eden bir ses karşısında boyun eğen bir arslandır; dinden korkup da ondan nefret eden kişi, gelip geçenlerin üzerine atılmasını önleyen zinciri dişleriyle kemiren vahşi hayvanlar gibidir; hiç dini olmayan kişi ise, özgürlüğünü ancak parçalayıp yuttuğu zaman anlayabilen o korkunç hayvandır. Bir insanın ya da bir toplumun mensup olduğu dini kötüye kullanması mı, yoksa hiç dini "olmaması mı daha iyi?" Mesele bunu bilmekte değil; mesele, daha az kötü olan hangisi, dini insanların ara sıra kötüye kullanması mı, yoksa insan toplumlarında hiçbir dinin bulunmaması mı; işte bunu bilmekte. Bazı

tanrılardan, suç ilham etmemesi, bazılarında da suçu kişiden uzaklaştırması istenirdi (Montesquie 1998: c.:2: 166-167)."

"M.Bayle, Bütün dinleri küçümsedikten sonra Hristiyan dinini de baltalıyor: Gerçek Hristiyanların devamlı bir devlet kuramayacaklarını ileri sürmek cesaretini gösteriyor. Neden "kuramayacaklarmış?" Pekâlâ kurarlar. Her biri, görevini iyice anlayan, hepsini yerine getirmek için de canla başla çalışan bir yurttaş olurdu; doğal savunma hukukunu iyice anlardı; dine borçlu olduğuna ne kadar inanırsa, vatana da o ölçüde borçlu olduğuna inanırdı. İyice kalbine yerleşen Hristiyanlık ilkeleri, saltanat idarelerinin aşıladığı sahte şeref duygusundan, cumhuriyetçilerin telkin ettiği o insanca erdemlerden, istibdat idarelerinin ilham ettiği o hayvancı korkudan çok daha kuvvetli olurdu. O büyük adamı, kendi dininin ruhunu yanlış anlamamış olmakla, Hristiyanlığın yerleşmesinde verilen emirlerle Hristiyanlığın kendisini, İncil'deki derslerle öğütleri birbirinden ayıramamış olmakla suçlamak insanın tuhafına gidiyor. Kanun yapıcı, kanun verecek yerde öğüt verdiyse, bunu, öğütleri kanunlar gibi düzenli olduğu takdirde kanunlarının ruhuna aykırı hareket edeceğini sezmiş olduğu için yapmıştır (Montesquie 1998: c.: 2: 170)."

"Tanrıların varlığını inkâr edenler, bir; bu gerçeği inkâr etmedikleri halde Tanrıların dünya işlerine karışmadıklarını ileri sürenler, iki; birtakım tutkularla Tanrıların yatıştırabileceğini sananlar, üç; Tanrılara karşı gelmiş olurlar: Üç tehlikeli kapıdır bunlar," der Eflatun. Burada Eflatun'un söylediği şey, şimdiye dek din konusunda edilmiş sözlerin en akıllısı, en doğrusudur (Montesquie 1998: c.: 2: 196-197)."

Montesquie'nun Tanrının dünya işlerine karışmadığına karşı çıkan fikirleri, Voltaire'in Tanrının dünyayı düzenleyip karışmadığına ilgili görüşleriyle nasıl bağdaştırılabilir. Voltaire bunu felsefe sözlüğünde şöyle ifade ediyor:

"Birçok fizikçiler, ortada mucize diye bir şey olmadığını savunuyorlar; işte öne sürdükleri kanıtlar : Bir mucize matematik, tanrısal, değişmez, ilksiz yasaların zorlanmasıdır. Yalnız bu açıklamayla bile, mucize terimler arasında bir çelişmedir. Bir yasa aynı zamanda hem değişmez, hem de zorlanabilir bir şey olamaz. Onlara diyorlar ki, iyi ama, bir yasa Tanrının kendisi tarafından kurulmuş olduğuna göre, gene kurucusu tarafından ortadan kaldırılamaz mı? Onlar da hayır, bilgeliği sonsuz olan Varlığın, hiçe saymak için yasa kurmuş olmasına olanak yoktur, diye karşılık vermek cüretinde bulunuyorlar. Tanrı, makinesini ancak daha iyi işletmek için bozabilirdi; oysa, Tanrı olduğu için, bu koskoca makineyi ne kadar iyi yapmak olanağı varsa o kadar iyi yapmıştır: Maddenin özünden gelen herhangi bir eksiklik olacağını görmüşse, bunu daha başlangıçta kendisi ona katmıştır; onun için hiçbir zaman, hiçbir şeyini değiştirmeyecektir. Tanrı ne diye bir mucize "gösterebilir?" Kimi canlı varlıklar üzerinde, herhangi bir amacına varmak için! Demek Tanrı şöyle diyecek: "Evren makinesiyle, tanrısal kararlarım, ilksiz yasalarım, amacıma eremedim; onlarla yapamadığım şeyi yerine getirmeye çalışmak

için ilksiz fikirlerimi, değişmez yasalarımı değiştireceğim.”, “öyle mi?” Bu onun güçlülüğünün değil, güçsüzlüğünün bir itirafı olurdu. Bu halde, Tanrı da en akıl almayacak bir çelişme olurdu. Şu halde, Tanrının mucizeler göstereceğine olasılık vermeye cüret etmek, (eğer insanlar Tanrıyı aşağılayabilirlerse) gerçekten onu aşağılamak; ona : “Siz zayıf, bir davranışı öbür davranışına uymayan bir varlıksınız,” demek olur. O halde mucizelere inanmak saçma bir şeydir, hemen hemen Tanrının onurunu kirlletmektir. Şu dünya, ya kendi yaradılışı sayesinde, kendi fizik yasalarıyla ayakta duruyor, ya da bir yüce Varlık, onu kendi yüce yasalarına göre meydana getirmiş: Öyle olsa da, böyle olsa da, bu yasalar değişmez; öyle de olsa, böyle de olsa her şey zorunludur; ağır cisimler, havada durup dinlenmeye yönelmeden, yerin merkezine doğru yönelirler. Armut ağacı hiçbir zaman ananas vermez. Bir İspanyol köpeğinin içgüdüğü, bir devekuşunun içgüdüğü olamaz. Her şey düzenlenmiş, birbirine bağlanmış, sınırlandırılmıştır (Voltaire 1977b: 285).”

Bu görüşleri ise Tanrı ve metafiziğe ilişkin görüşleri reddeden, Holbach, Helvetius, Diderot, Meslier gibi filozoflarla nasıl “uzlaştırabiliriz?” Ya da Rousseau’nun yorumlarıyla nasıl “bağdaştırabiliriz?” Rousseau Voltaire’n yorumlarına tezat biçimde, ruhun ölmezliğine, öte dünyada iyileri ödüllendiren ve kötülerini cezalandıran ve varlığı, doğanın harikalarının manzarası, kendi bilincinin sezgisi ile kanıtlanan bir “tanrısal içgüdüye” inanır. Rousseau da Voltaire gibi deisttir. Voltaire gibi, Tanrının her türlü görünüm şeklini, tapınma ve ayinleri şu veya bu kiliseye özgü dogmaları reddeder. Bununla birlikte, Rousseau’nun Yaradancılığı, Voltaire’in özlem ve isteklerinden çok farklı özlem ve isteklerin doğar, Voltaire materyalizmi hiç değilse resmen reddeder. Çünkü öte halka söz dinletecek ve özel mülkiyeti koruyacak bir Jandarma tanrıya gereksinimi vardır. Rousseau ise tersine, halkı teselli edecek, ezilenlerin öte dünyada ödünü alacak ve kötülerini, yani zenginleri cezalandıracak bir Tanrıya gereksinim duyar. “Deleyne’ye Mektup” ta Rousseau şöyle der: “Kodamanlar, zenginler, yüzyılın mutluları, Tanrı yok olduğunda rahatlayacaklardır; fakat ne var ki, bir öte dünyayı beklemek halkı ve yoksulları teselli etmektedir” (Leclerc 2001a: 30). Rousseau’nun dine yönelik bu tavrı zamanın Katolikliğinin güçlü etkisi altındaki küçük burjuvazisi ve bununla birlikte halkı için daha yaklaşılabılır kılmaktadır (Leclerc 2001a: 31). Ancak, Rousseau’nun yaklaşımı bir yandan da Hristiyanlığı benimseyen Montesquie’ye karşıt olarak da toplum dinini önerir ve bu çerçevede Hristiyanlığa karşı olumsuz görüş bildirir:

“Hristiyanlık tümüyle ruhani bir dindir, öbür dünya işleriyle uğraşır; Hristiyanın yurdu bu dünyada değildir. Ödevini yapar gerçi, ama gösterdiği özenin başarısına ya da başarısızlığına hiç mi hiç bakmadan yapar onu. Elverir ki, kendi kendini kınayacak hiçbir şeyi olmasın, bu dünyada her şey yolunda gidiyormuş ya da gitmiyormuş umurunda değildir. Devlet gelişme halindeyse, halkın mutluluğundan yararlanmaya

pek cesaret edemez; yurdunun şanıyla övünmekten korkar; devlet yok olmaya yüz tutarsa, kullarının tepesine inen Tanrı eline rahmet okur (Rousseau 1993: 154).”

Din ve ona bağlı olarak laiklik inancında bir birliktelik bulmanın güçlüğü hoşgörü konusunda da kendini gösterir. Filozoflar aynı “şeylere mi hoşgörü göstermekteler?” Örneğin şu sözleri söyleyen ve Kraliyet Sansür Kurulu başkanı olan Montesquie’nun halkçı harekete hoşgörü gösterdiği “söylenebilir mi?”

“Avrupa’ya da bazı ülkelerde adaleti senyörlerin elinden almayı düşünen kimseler var. Bunlar İngiltere Parlamentosunun yaptığını aynen yapmak istediklerinin farkında değiller. Saltanatla idare edilen bir ülkede, papazların, soyluların ve şehirlerin ayrıcalıklarını ortadan kaldırır, çok geçmeden halkçı bir devletle ya da istibdatla idare edilen bir devletle karşılaşsınız (Montesquie 1998:c.: I: 67).”

Ya da, Voltaire’n halk yığınlarına güvenmeyen yaklaşımıyla, Rousseau’nun küçük burjuva ve daha alt katmanlara yönelik duyarlılığı nasıl “bağdaşabilir?”

İlerleme konusu da bundan bağımsız olarak düşünülmeyebilir. Kuşkusuz bilimlerin ilerlemesine duyulan inanç Aydınlanmanın tümüne sinmişti, ancak, acaba, her filozofun ilerlemeden algıladığı aynı “şey miydi?” Mesela Montesquieu için ilerleme herhalde Fransa’nın monarşik yapısının despotizme karşı bir yapıda olması gerekliliği idi. Öte yandan Voltaire için Aristokratların temel ayrıcalıklarına karşı çıkan bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler liberalizmine bağlı bir krallık rejimi bir ilerleme olarak görülebilirdi. Rousseau, Diderot, Holbach ve Helvétius içinse Voltaire’in liberalizmi bir gerileme “değil miydi?” Çünkü bu filozoflar bu anlayışa karşı devletçi bir toplum ve devlet anlayışını savunmaktaydı. Sıklıkla ilerleme karşıtı olduğu ileri sürülen Rousseau’nun aslında bilimlerin ve sanatların kullanılış biçimine karşı çıktığı ve manada bilime verilen öneme, ilerlemeye karşı çıkmadığı, ilerlemeden insanın kendi evrimsel gelişimi içinde saptığı ve buna genel irade de oluşan bir düzenle geri dönülebileceği şeklinde kendine has ilerleme anlayışı (Nispet 1980: 244,245) diğer ilerleme yorumlarıyla nasıl “bağdaşabilir?”

Bu güçlülüklerin yanı sıra, üstelik, Aydınlanmaya ait olduğu ileri sürülen laiklik, ilerleme, hoşgörü, akılcılık gibi fikirlerin bir şekilde Aydınlanma içinde sürdüğü kuşkusuz olmasına rağmen, Aydınlanma öncesi Rönesans ve Reform döneminin hatta Ortaçağ’da kilise ile Devlet arasındaki başlayan çatışmanın devam edegelen bir sonucu olduğu, Aydınlanmada bulunan bu fikirlerin temelde bu hareketlerde bulunduğu düşünüldüğünde,

Aydınlanmayı bu kavramlarla tanımlamak ne kadar “anamlıdır?” Bu sorunun cevabı ilerleme kavramına modern düşüncede nasıl yaklaşıldığıyla ilişkili olarak açıklanabilir. Belli başlı iki yaklaşım burada sözkonusudur. Bu yaklaşımlardan ilki, ilerlemeyi son iki yüzyılın yani 18. Yüzyılın sonundan itibaren asıl anlamını kazanmış, 18. Yüzyıla ait bir kavram olarak alan yaklaşımlardır. Örneğin Lovejoy’da insanların geçmiş zamanlardan başlayarak ilerledikleri ama ilerleme olarak bilinen fikre insanların ancak 17. ve 18. Yüzyılda ulaştıkları ifade edilerek bu fikir, bu yüzyıllarla ilişkilendirilir (Lovejoy ve Boas 1997: 3). Bu savın önemli destekleyicilerinden ve ilerleme fikrinin önemli savunucularından biri Comte’du. Comte’a göre, ancak teolojik ve metafiziksel bakış açılarının başarısızlığıyla ilerleme fikri, kamusal aklın sahip olduğu genel bir şeye dönüşebilir ve pozitif felsefe yalnızca ilerlemenin yasalarıyla geliştirilebilirdi (Comte 1854: cilt:2: 3, 46-47). Buna göre, ilerleme fikri modern zamanlardan önce ortaya çıkmamıştı. Comte’un karşıtı bir düşünür olan Renouvier da, ilerleme duyulan modern inancın Leibniz’de kökenlerinin bulunduğu, sonsuz ve genel olan ilerleme inancının Hristiyan fikirleriyle uyumlu olmayan bir şey olduğu Hristiyanlığın öbür dünya üzerine kendi vizyonunu kurarken modern inancın ise, ancak dünya üzerinde ve zaman içerisinde bir ilerlemeyi tasarladığı belirtilmektedir (Renouvier 1896: cilt:3, 359). Ferdinand Brunetiére ise, her ne kadar, ilerleme fikrine Epikür’de ve Hristiyanlığın ilk dönemlerinde varılsa da ancak Aydınlanma boyunca genel bir yaygınlığa ulaştığını, 18. yüzyıla kadar felsefi bir varlığa sahip bulunmadığını vurgulamıştır (Brunetiére 1911: 186).

İlerleme ile ilgili ikinci tür yaklaşımlarda kendi aralarında üç ana başlıkta gruplanabilir. Birincisi, ilerleme fikrini Rönesans’la ilişkilendiren yaklaşımlardır. Buna örnek olarak Robert Flint verilebilir. Flint’e göre, ilerleme fikrinin Ortaçağ’da ve antik dönemde kökleri yoktu. Yunanlılar ve Romalılar bir ilerleme fikriyle dolu olmalarına karşı tarihi diğer biçimlerde algılayan bir anlayışa sahiptiler. Hristiyanlık da ilk başlarda, insanlığın Tanrı tarafından tinsel eğitimini savunmuşsa da, Hristiyanların tarih anlayışı; tarihin nihai amacını, sonsuz günah ve ızdıraptan başka bir şey olarak görmeyen şeytanın bir krallığını temsil etmekteydi. Augustinus’un teorisi görünüşte insanlığın birliği ve ilerlemesini kabul ederken, bir dereceye kadar da onu reddetmişti. Ayrıca Roger Bacon’a ve Joachim of Floris’e yönelik güçlü vurgularına rağmen, ortaçağda, Flint’e göre ilerleme fikrinin varolduğu bir dönem değildi. Ancak Rönesansla birlikte, “ilerleme fikri, kendisinin bilimin ve varoluşun tüm bölümleri içindeki tüm öneminin yavaş yavaş kabul edilmeye doğru geldiği gelişme safhasına girebilmişti” (Flint 1894: 88,90).

İkinci Ana gruptakiler ise ilerleme fikrinin uzun ve saygı değer bir tarihten geçtiği ve tüm batı kültüründe bir biçim içinde geliştiğini ileri süren, ancak bunun Antik dönem ve Ortaçağ'da köklerinin bulunduğunu belirten yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlardan ilki De Greef'in yaklaşımıdır. De Greef, Comte'un yaklaşımına tezat olarak, ilerleme fikrinin, yalnızca, son birkaç yüzyıla ait olduğu gerçeğine saldırmıştır. Ona göre, ilerleme fikrinin ilk savunucuları kuşkusuz, Comte, Turgot ve Condorcet'tir. Ama Onların düşünceleri de "Altın Çağ", "Organik Evrim", "Evrimin sürekliliği ve düzenliliği", İsa'nın Cennet Krallığına yavaş yavaş geçileceğine ilişkin kehaneti gibi, temelde Antik dönemde varolan temel kavramlardan kaynaklanarak ortaya çıkmıştır. Antik dönem ya da Ortaçağda, ilerleme fikri; tümüyle batıl itikatlardan, pesimizmden ve öbür dünyacı eğilimlerden kurtulmamakla beraber, derece derece gelecek bir yaşama dair hayali konsepsiyonlarından 19. yüzyıl sosyolojisinin bilimsel yasalarına doğru gelişirken, sürekli olarak varolmak için mücadele etmekteydi (De Greef 1895:8-306) Buna benzer bir diğer yaklaşım Jules Delvaille'ın yaklaşımıdır. De Greef Antik dönemde modern ilerleme kavramının tohumlarını ya da embriyonunu keşfetmesine rağmen, Delvaille ilerlemenin kendisini bulmuştu (Guyer 1921:258-259). Yahudilik içindeki, kurtuluşçu peygamber, Mesihe duyulan iman, ilerleme inancına duyulan inançtan başka bir şey değildi. Epikürcü ilerleme inancı, Condorcet'ın, insan zekasının ilerlemeleri üzerinde Tarihi bir Tablo adlı yapıtının kaba bir taslağından başka bir şey değildi. Jesus, Augustinus, Joachim, Roger Bacon gibi Hristiyan düşünörlere bu çerçevede Delvaille tarafından özel bir önem verilmiştir (Delvaille 1910:16,75).

Üçüncü alt başlıktaki yaklaşımlar ise ilerleme kavramını, Ortaçağla Hristiyanlıkla ve reform dönemiyle ilişkilendiren yaklaşımlardı. Bu yaklaşımlara göre, Aydınlanma temelde, Ortaçağa ait ruhun yeni bir sözlükle ortaya çıkışıydı. Yeni Ortodoks bir yaklaşım olarak değerlendirebilecek bu yaklaşımlar, özellikle ikinci dünya savaşından sonra Karl Lowith'in "Meaning'in History", Reinhold Niebuhr'un "Faith and History", John Baillie'nin "The Belief in Progress", Eric Voegelin'in "New Science of Politics" ve Emil Brunner'in "Eternal Hope'un" da bulunabilir. "Bütün bu yazarlar Modern ilerleme fikrinin, Antik Dönemin ve ortaçağ'ın zihniyetine en nüfuz edecek bir araştırma süreci olmaksızın, anlaşılamayacağı ya da tarihin yazılamayacağı fikrindedir." (Wagar 1967: 64). "Böyle bir araştırma yapıldığında, bu araştırma modern öncesi ve modern tarih kavramları arasında organik bir bağlantıyı açığa vurur." (Wagar 1967: 64). "Ama tabi burada De Greef tarafından çizilen ilerici bir gelişme biçiminin yerini mücadele ve çürüme almıştır." (Wagar 1967: 64). Pagan ve Hristiyan bakış açıları arasındaki mücadeleyi; Hristiyan bakış açısının genellikle

ortaçağ ve reform dönemindeki Hristiyan yetkinlikçilerinin çok önemli yardımlarıyla, modern ilerleme fikrine dönüşmesi takip etmişti (Wagar 1967: 63).

Bu anlayışın en önemli iddiası klasik uygarlığın tarih dışı dünya görüşüne sahip olduğuydu. Klasik düşünce, tüm tarihsel süreçlerin döngüsel olduğu yargısındaydı. Diğer taraftan, temel gerçeklik dünyevi iniş çıkışlara bağışık olduğundan tarih yalnızca en izafi ve sınırlı bir öneme sahipti. Niebuhr'a göre, "Platon, Aristoteles ve Stoacılar tarafından ele alınıp, işlenmiş Klasik kültür, evrensel bir çeşit spiritualizmin batılı ve entelektüel bir versiyonuydu." (Niebuhr 1949: 16) ."Klasik Kültür için, değişme ve varoluş dünyası, ancak bu dünya değişmeyen bir dünya döngüsü aracılığıyla bu değişmezliğe dahil olduğu ölçüde, anlaşılabilir ve gerçektir." (Niebuhr 1949: 38). Klasik kültürden insanoğlunun karakteristik yaklaşımı boyun Eğme (ya da vazgeçme), fatalizm ve karşı koymama gibi üç temel nitelik göstererek Stoacı bir biçimdeydi. Buna göre, dünya anlaşılabilir ama kökten değiştirilemezdi (Baillie 1950: 42,57; Brunner 1954: 15-16 , 46-47; Löwith 1949: 199-200; Voegelin 1952: 118-119; Voegelin 1957 cilt:2 : 49-52; Wagar 1967: 64).

Erken dönem Hristiyanlık bu zaman ve tarih kavramsallaştırmalarıyla çok şiddetli mücadeleye girmiş, bunu yaparken kendisine ait Yahudi kalıtımı kullanmış ve olayların akışı içinde karşıtları tam bir yenilgiye uğramıştı. (Wagar 1967: 65). "Augustinus'un Tanrı Şehri, belki de en belirleyici olmasına rağmen, bu mücadele içindeki yalnızca bir olaydı. Hristiyanlık paganlara umut dolu ve anlamlı bir tarih konsepsiyonu sunmuştu." (Wagar 1967: 65). "Yorgun ve umutsuzken, paganlar, bunu can atarak kapmışlar, böylece insanoğlunun tinsel yaşamı, radikal, olarak dönüşmüştü." (Wagar 1967: 65). Emil Brunner'e göre, "Yahudi devleti (İsrail) ulusunun aracılığıyla ve sonraları Yahudi kavminin vahiye dayalı dininin takipçilerinin yardımıyla, insanoğlunun geleceğe doğru yönelmesi gerçekleşmişti." (Wagar 1967: 65). "Zaman şimdi, yaradılıştaki olaylardan, İsa'nın çarmıha gerildiği ana ve bu noktadan zaman doğrusu ile zamanın kendisinin sonundaki nihai sonlanışa kadar ilerleyen geri çevrilemez, doğrusal bir şey olarak düşünülür." (Wagar 1967: 65) Böylece Klasik dünyayı ortadan kaldıran modern düşünceden önce Hristiyan düşünüşüdür. "Modern bir dinamik ve yaratıcı tarih anlayışının klasiklerin sahip olduğu anlam şemalarını şüpheli kılmasından çok zaman önce, Hristiyan inancı bu dünyaya meydan okumuş ve onu ezmişti." (Niebuhr 1949: 65, Baillie 1950: 57-84; Löwith 1949: 160,190; Voegelin 1952: 107,110).

Bu noktalardan hareket ederek, bu yeni Ortodoks yaklaşımların savunucularına göre Hristiyanlar veya Hristiyan uygarlığı içinde önceleri Hristiyan olmakla birlikte bunu terkedenler tarafından formüle edilen modern ilerleme fikri, yalnızca, Hristiyan Epiğinin seküler kavramlar içinde temsiliydi; “kutsal tarihin öznesi üzerine kilise öğretilerinin, kutsal olmayan tarihi izah eden Hristiyanlık sonrası ideolojiye ithal edilmesi idi.” (Wagar 1967: 65). Bu ilerleme fikri “Hristiyan doktrini ile modern, aşırı kendine güvenmenin birlikteliği idi. Brunner’e göre ilerlilik, iyimser Antropoloji ile Hristiyan eskatolojisinin gayrimeşru çocuğuydu.” (Brunner 1948-1949:cilt I: 55). “İlerlemeye inanç ancak Hristiyan Avrupa’da mümkündü” (Brunner 1954: 10) ve “Hristiyan inancının düşüşe geçmesine oranla, modern düşünce onun bir biçim değiştirmiş şekli ya da ikâmesi, onun paraziti olarak ortaya çıkmıştı.” (Brunner 1954: 10). “Modern düşünce tam da yıkmaya çalıştığı güçlerde yaşamını sürdürüyordu “(Brunner 1948-1949:cilt I: 55).

Benzer bir argüman, John Baillie tarafından dile getirilmiştir. İlerleme fikri, “Hristiyan incili tarafından hazırlanmış bir temelin üstünden başka bir yerde doğup büyüemeyeceğinden” (Baillie 1950: 95), “ancak Batı uygarlığında ortaya çıkmıştı.” (Wagar 1967: 66) “Böylece, şimdiye kadar yanlış olduğu düşünüldüğü kadar, ilerleme doktrini aynı zamanda bir Hristiyan sapkınlığıydı ve tüm sapkınlıklar gibi temelde dengesiz bir gelişmeydi.” (Baillie 1950: 106). “İlerleme fikri, kabul edilmiş bir doğrunun bir yönünün, diğer yönlerin ihmaline doğru bir gelişimiydi.” (Baillie 1950: 106). Baillie’ye göre “ilerleme inancı, yerine almaya çalıştığı Hristiyan fikirlerinin yeniden bir kullanımıydı.” (Baillie 1950: 113). Karl Löwith de ilerleme inancını; belirli ve aşkın olan yerine, belirsiz ve kendiliğinden varolan bir eskatonu ikâme etmesine rağmen gelecekteki bir hedefe doğru duyulan bir Hristiyan inancından kaynaklanan bir çeşit din olarak görürken, tüm modern felsefe ile Hristiyan düşüncü arasında yakın bir ilişkinin varolduğunu ifade eder. Löwith’e göre “ilerleme fikri pratikte anti-Hristiyan olduğu kadar çıkışında da Hristiyan’dı ve kesinlikle antiklerin düşüncesine yabancıydı.” “Seküler tarihin kıyamet ve kurtuluş terimleri içinde, eskatolojik yorumu aslında antik dönem tarihçilerin zihnine girmemişti.” “İlerleme fikri Hristiyan umudu ile Yahudi beklentisinin uzak ama derince bir sonucuydu.” Löwith bu çerçevede Hristiyan ya da Yahudi inancının Deist retorik içinde modern düşünceler arasında kendini gösterdiğini söylemekten de çekinmez. Marx “Eski Ahit yasasının” bir yahudisiydi ve onun idealist mesajının temelini eski Yahudi Mesihçiliği ve kehanetçiliği, mutlak dürüstlüğü isteyen Yahudi ısrarcılığı oluşturmaktaydı.” “Ümidi vazettiği ve takıntılı biçimde geleceğe baktığı ölçüde Nietzsche de Dionysos’un talebisinden çok İsa’nın ilk radikal

havarisiydi.” (Löwith 1949: 61,114). Bu tür düşüncelere koşturucu olarak Voegelin’in toplumun ve insanoğlunun yeniden ilahileşmesi olarak moderniteyi tanımladığı ve Niebuhr’un, modern ilerleme fikrinin insanoğlunun kurtuluşu olarak İsa’nın yerine tarihi koyduğu düşüncesinde olduğu ifade edilebilir (Voegelin 1952: 107-110,128-132; Niebuhr 1949: 209-213).

Çoğu yazarda bu çerçevede Protestan reformu sırasında ortaya çıkan çeşitli ortaçağ sapkınlıklarına ve hareketlerine, Hristiyan doktrininin, Aydınlanma boyunca ve sonrasında ilerleme fikrinin havarilerine geçişinde, araçlar olarak oynadıkları rol nedeniyle, özel bir ehemmiyet gösterirler.(Wagar 1967: 67) Voegelin, Joachim of Floris’i buna örnek gösterir. “Joachim’ın tarihin üç çağdan geçtiğine dair fikri, Teslis’in üçlemeci anlayışına bağlı olarak, Augustinusçu iki şehir doktriniyle kesin biçimde bozuşmuş” (Wagar 1967: 67) ve “Batı düşünsel akımının içine, sonradan tamamıyla hazır biçime sokulmuş ve Aydınlanma filozofları tarafından sekülerleştirilmiş, dünyanın yetkinleşebilirliği inancına sokulmuştu.” (Wagar 1967: 67). “Joachimci eskatoloji, gnostisizmin bir yeniden canlanması olarak yorumlanabilir ve modern uygarlık, tinsel olarak Joachim’in gnostik hayal dünyasının üç sekülerleştirilmiş ürünüyle yönetilir.” (Wagar 1967: 67). “Aydınlanmanın ilerleme fikri, ütopyacılık ve an iyi örneği Marksizm olan devrimci yetkincilik.” (Wagar 1967: 67). Voegelin bu çerçevede bir bölümde de modern düşüncenin akışını etkileyen püritan bir programdan bahseder (Voegelin 1952: 113-162). Baillie de aynı şekilde analizlerde bulunur. Bununla birlikte, Baillie Joachim’i daha çok özel bir çeşitlilikteki Hristiyan ilerlemeciliğinin bir örneği olarak değerlendirir (Baillie 1950: 258,191 no’lu dipnot).

Bu bağlamda, bu yeni Ortodoks düşüncenin fikirleri diğer birçok yazar tarafından destek bulmuştur. Örneğin Lee Tuveson, “Millenium and Utopia” adlı çalışmasında ilerleme fikrinin dinsel arka planını inceler ve Descartes ile Newton modern Natüralizm yüzünden itibar kazanırken, modern insanoğlunun tarihi ileri yorumlayışının teolojiden kaynaklandığını ifade eder (Tuveson 1949: X). 18. Yüzyılın ilerleme fikri, “kısmen dinsel fikirlerin dönüşümünden, büyük bin yıla dair beklentilerden kaynaklanır” (Tuveson 1949: X). Charles Frankel ve R. V. Sampson da Ortaçağ felsefesinin metodları ve ruhu ile Descartes’den beri süregelen ilerleme inancı arasında organik bir ilişki olduğuna dikkat çekmişlerdir (Frankel 1948: 13-29, 153-158; Sampson 1956: 13-29). Frank Manuel de Aydınlanmanın ilerleme öğretisinin “Hristiyanlığın göğsünde doğduğunu” belirtmiştir . Bu, Manuel’e göre, “Turgot’un ilerleme ilgi görüşlerinin açığa vurulduğu Sarbonne’daki

derslerin Hristiyan Apolojeticinin içinde egzersizler olarak niyetlenilmesinde kendini en iyi şekilde örneklemiştir” (Manuel 1962: 45-52).

Wagar’a göre, tüm bu yaklaşımların mantıksal neticesi, zamanın bir döneminde ortaya çıkmış, monolitik ya da altın bir sofraya takımı şeklinde bir ilerleme fikrinin bulunmadığı gerçeğidir (Wagar 1967: 69-170). Kısacası bu son yaklaşımlar iki önemli anlam içermektedir. Bunlardan birincisi ilerleme fikrinin Rönesans’a, reforma ve Ortaçağ’a kadar gidebildiği ve temelde bu periyotların bir ilkesi olduğudur. İkincisi, buna bağlı olarak, (bu son yaklaşımlara ilaveten, Aydınlanması son iki yüzyılın olgusu olarak gören veya böyle görmekle birlikte köklerini Antik döneme ve Ortaçağ’a kadar götüren yaklaşımlarda bir bütün olarak düşünüldüğünde) farklı ilerleme kavramsallaştırmaları ve farklı laiklik anlayışlarının bulunduğu ve böylece, örtük bir biçimde, Aydınlanmanın heterojen bir nitelik gösterdiğidir.

3. Aydınlanmanın Siyasal Boyutu ve Yeni Bir Kavramsallaştırma

Bu çerçevede, Aydınlanmanın heterojenliğini destekleyen önemli bir savın Aydınlanmanın siyasallığı olduğu söylenebilir. Gerçekten laiklik ve ilerleme kavramlarında olduğu gibi siyasal felsefe açısından (hatta ilerleme ve laiklik kavramlarının hepsinin siyasal açıdan düşünülebileceği de göz önüne alınırsa) bütünlük “göstermektedir mi?” Örneğin, Mason, Aydınlanma filozoflarından Diderot’un ahlâki determinizminin onun politik muhafazakârlığının kanıtı olamayacağını, onun Rousseau tarzında bir radikal olmasına karşılık, muhafazakâr olmadığını, hatta hümaniter anlayışındaki keskin izlerden dolayı, onu liberal olarak nitelendirmenin bütünüyle yanlış olacağını kaydetmektedir (Mason 1982: 322). Strugnelli de Diderot’un kendi siyasetinin devrimci yönüyle Rousseau’yu bile aştığını, reformculuğu reddettiğini, yani radikal olduğunu, onun siyasal düşüncesinin fiyokratik-liberal düşünceye karşı çıktığını ve Rousseau’nun tamamlayıcısı olduğunu savunuyordu (Strugnelli 1973: 229-232). Öyleyse Rousseau ve Diderot gibi filozofların içinde bulunduğu Aydınlanma felsefesini liberal olarak nitelendirmek ne kadar “anamlıdır?” Bunu Porter da Aydınlanmayı homojen olarak gören yaklaşımların, burjuva kökenlerden gelen Rousseau’nun neden Burjuva-Liberal ideolojiyi reddettiğini ya da Soylu sınıftan gelen Mirebau’nun muhafazakâr liberalizmi benimsediğini açıklayamadığını ifade ederek konuya dikkat çekmektedir (Porter 1990: 42). Gerçekten, Venturi’ye göre, Aydınlanmayı homojen

bir olgu olarak gören Kant'dan Cassirer'e kadar olan Alman Aydınlanmasının felsefi yorumlarının hakimiyetinde olan bu yaklaşımlar, tarihçileri Aydınlanmanın siyasal boyutuna karşı körleştirmektedirler (Venturi 1971: 1-17). Bu son boyut (Aydınlanmanın siyasallığı ve onun heterojenlikle bağı), Aydınlanmaya dair çalışmaların verdiği sonuçların karşılaştırmalı bir analizi aracılığıyla Aydınlanma düşüncesinin siyasal olarak ne anlama geldiği ve bu Aydınlanma hareketinin Fransız Devrimiyle ilişkisinin ne olduğu gösterilerek açığa çıkarılabilir. Bu bağlamda bu konuya ilişkin ilk görüşleri Tocqueville'de görürüz. Tocqueville'in Aydınlanmaya ilişkin analizi şöyle bir yapıya dayanır:

“Biz, nerdeyse hiçbir sınırlama olmasızın, toplumun kökenleri, yönetimin doğası ve insanoğlunun temel hakları üzerine eğitsel tartışmalara kapılabiliriz. Sonuç olarak, filozofun saati günün tutkuları için güvenli bir örtü sağlar. Siyasi heyecanlar edebiyata kanallize edilir, Bunun sonucu yazarlarımız, şimdi kamuoyunun liderleri olurlar ve normalde özgür ülkelerde politikacılara düşen rolü oynarlar (Tocqueville 1955: 141-142).”

Tocqueville'nin bu fikirleri siyaset biliminde iki önemli etkide bulunmuştur. Bunlardan birincisi, Aydınlanmanın siyasal düşüncelerinin temsil edildiği edebiyatın; o dönemdeki daha liberal rejimlerinin normal siyasal fikirlerinin yerini aldığı ve Fransız devrimindeki siyasetin, eski rejim altındaki siyasal düşüncelerin bir uzantısı olduğudur. Bununla birlikte bu görüş, ironik olarak, temelde filozofların sapkın oldukları ve eski rejimdeki siyasal yaşama çok az katkıda bulundukları, onların öneminin temelde dinsel heterodoksilerinde ve edebi başarılarında yattığı şeklindeki görüşleri desteklemeye de hizmet etmiştir. Norman Hampson'a göre “Aydınlanma anti-klerikalizmin bir çeşit siyasal program olması hariç siyasal bir hareket değildir.” (Hampson 1968: 252).

Bu son ifade edilen görüş, “uzun yıllar boyunca edebi eğilimlerin Aydınlanma çağını yorumlayan yazarlarda yaygınlık taşımasının kısmen bir sonucu olarak, okur-yazar kişiler tarafından savunulan temayülleri açıkça yansıtmaktaydı.” (Kaiser 1988: 551). Tocqueville'den beri Taine, Mornet, Hazard, Cassirer, Gay, Crocker, Wade gibi yazarlar bu tür standart yorumlamalarda bulunmaktaydılar. “Ancak bu yazarlardan hiçbirinin uzmanlık alanı siyasal tarih değildi ve dördünün en güçlü disiplin bağıntısı Edebiyatlaydı.” (Kaiser 1988: 551). Hatta Voltaire'in siyasal düşüncesi üstüne bir kitabı varolan ve fikirlerin toplumsal tarihinin bir savunucusu olan Peter Gay bile “iki ciltlik Aydınlanma çalışmasında, zamanın politik mücadelelerinde filozofların oynadığı role çok az yer vermiş, bunun yerine, Aydınlanmanın modern paganizmini vurgulamayı tercih etmiştir.” (Kaiser 1988: 551).

“Mornet gibi, Gay de filozofların siyasi sonuçlara sahip değerlerle inançlar üzerinde bir savaşıma tutuştuklarını kabul eder, ancak yalnızca zaman zaman fikirler düzeyinden siyasi pratiğe çıkar” (Kaiser 1988:551)., “dikkat çekecek derecede, Aydınlanma ve Fransız devrimi arasında ilişki kuran hiçbir analizde bulunmaz.” (Kaiser 1988: 551) Tabii ki çok uzun zaman önceki kayda değer çalışmalardan Kingsley Martin’in Fransız Liberal düşüncesi ve Ely Carcassone’nin Montesquie ve Fransız anayasasına ilişkin çalışmaları göz önüne alındığında, Aydınlanmanın siyasal düşüncesi üzerinde son dönemlere kadar bir çalışmanın yapılmadığını söylemek yanlış olacaktır. (Kaiser 1988: 551) “Bununla birlikte, Aydınlanmayı edebi bir fenomen olarak görme eğiliminin baskınlığının bir sonucu olarak, son zamanlara kadar” (Kaiser 1988: 551), “sık sık filozoflara isnat edilen radikalizmin pratikte ne olduğunu ve filozofların siyasi dilinin siyasal ihtilaflarla ne kadar kesiştiğini göstermek için göreceli olarak çok az çaba gösterilmiştir.”(Kaiser 1988: 551).

Bütün bunlara siyasal ve toplumsal tarihçiler ne söylüyordu, Fransız devriminin sosyal yorumlanışı gibi yeni bir yaklaşımla, 18. Yüzyıl siyaseti temelde, bir toplumsal sınıf dinamiğinin, Feodal Aristokrasinin Kapitalist Burjuva sınıfı tarafından devredilmesi gibi bir toplumsal sınıf dinamiğinin konusuydu. Bu yaklaşım 20. Yüzyıl başlarından 1960’lara kadar savunulagelmıştır. Bu yaklaşımda, Aydınlanma, kesin bir biçimde Burjuva bilincin temel bir katkı sağlayıcı, bu bilincin yansıması olarak yerini korumaktaydı ve sonuçta Aristokrasinin karşısındaki mücadelenin ekonomik faktörler tarafından belirlendiği düşünülmesine rağmen, bu savın savunucuları; Jaures, Mathiez, Lefebvre ve Soboul, Devrim sırasında ve öncesinde Aydınlanmaya siyasal bir güç olarak tanıyorlardı. Gerçekten bu yaklaşımlar özellikle, Aristokrasinin ve Burjuvazinin karşısında yer alan küçük Burjuva ve daha alt katmanlardaki halkın çıkarlarını temsil eden, sonraki yıllarda da sosyalist düşünceye kaynaklık sağlayan ve temellerini yine Aydınlanma felsefesi içinde bulan Jakobin bir Devrimci anlayıştan bahsetmişlerdir. Lefebvre bunu şöyle ortaya koymuştur:

“18. Yüzyıl yazarlarının düşüncesi, Burjuvazinin içine sinmiş ve ona tarihsel bir misyon vermiştir. Tarihçiler uzun süre bu ideolojik ve ahlaki hazırlığın önemini, onu Devrimin tek sebebi olarak görme noktasına kadar götürerek abartmışlardır. Son yüzyılın yarısı boyunca öğrenciler kendilerini devrimci ruhun nasıl toplumsal ve ekonomik harekette köklendiğini gösterme işine vermişlerdir. Bununla birlikte, biz, tek başına, kendini kurban etmeyi teşvik etmeyen bir idealizm olmaksızın gerçek bir devrim ruhunun olamayacağını unutma hatasına daha az düşmeliyiz (Lefebvre 1947: 43).”

Jaures ve Soboul da, Fransız devrimi sırasında üç zümrenin dışında, küçük burjuva ve proleter alt yığınlardan oluşan bir dördüncü zümreden ve bu zümreyi etkileyen Aydınlanma içindeki siyasal fikirlerden bahsederler (Furet 1981: 89,90). Bu yaklaşımlar böylece, örtük bir biçim de, proleter yığınları üzerinde etkili olmuş bir çeşit Aydınlanmayı dile getirmiş olurlar. Aynı noktaya Emre Kongar ve Eliçin de parmak basmışlardır. Emre Kongar'ın ifade ettiği gibi, “genellikle kısır bir görüşle yalnızca bir Burjuva devrimi olarak nitelenen ve incelenen Fransız Devrimi aslında bağrında burjuvazinin zorunlu ikizi olan işçi sınıfının yükselişini simgeliyordu (Kongar 1980: 36), Fransız Devrimci Danton'un şu sözleri bunu açıkça göstermektedir: Kendini Aristokrasiye ve ruhbana eşit kılmak için monarşiyi deviren üçüncü sınıf, dördüncü sınıfın genel eşitlik ilkesi karşısında yenilme tehlikesiyle karşılaşmış bulunuyor” (Eliçin 1967: 298'den aktaran Kongar 1980: 36).

Bununla birlikte, 1960'larda toplumsal yorumların revizyonist bir eleştirisi, “18. yüzyılın temel politik ritimleri ile varsayılan burjuvazi-Aristokrasi diyalektiği arasındaki ilişkiye duyulan inancı aşındırmakla, konunun yeni bir kavramsal çerçeve içine sokulmasının yolunu açmıştı” (Kaiser 1988: 553)¹ Alfred Cobban, bu revizyonizmin en büyük temsilcilerinden biri olarak, “birçok tarihçiye inandırıcı gelmeyen yarı-sosyal bir teori önermişti” (Kaiser 1988: 553) “ve Aydınlanmanın çok az bir politik içeriğe sahip olduğunu iddia ederek”, Aydınlanmanın temelde Fransız devriminden farklı bir hayvan olduğunu” (Kaiser 1988: 553) savunmaktaydı (Cobban 1974: 183-194). Bununla birlikte, Cobban ve onu takip eden diğer tarihçilerin sebep olduğu yıkım George Taylor'un acı verici bir boşluk hissi olarak adlandırdığı duyguyu yaratmış (Kaiser 1988: 553) bu da tarihçilerin genelde, eski rejim sırasında, olağan politik rekabetin önemini tekrar değerlendirmeleri ve özelde de, Aydınlanmanın siyasal rolü üzerinde tekrar düşünmeleriyle sonuçlanmıştır. (Taylor 1967: 440).

Bu bakış açısından gelen özel bir yaklaşımın tipik örnekleri Fransa'da François Furet (1981) ile ABD'de Keith Baker (1978: 281-303)'ın yaklaşımıdır. Ayrıca bu yaklaşımın içine J. G. Pocock, Quentin Skinner, Bernard Bailly, Gordon Wood gibi erken dönem Amerikan siyasetin ideolojik boyutu üzerine yeni bir ışık tutmaya gayret eden yazarlar da

¹ Furet; Jaures, Mathiez, Lefebvre ve Soboul'un temsilcisi olduğu bu Marksist yaklaşımı tanımlamak için Jakoben terimini kullandığını, bu terimin Marksist terimin eşdeğeri olup yerini tuttuğunu belirtmektedir (Furet 1981:82). Ayrıca bu yazarların Fransız Devriminin sol kanadının tarihini anlatan sol kanattaki tarihçiler olduğunu ve Leninci -Halkçı- bir söylemle çalışmalarını yürüttüklerine işaret etmektedir(Furet 1981: 86,89).

dahil edilebilir. “Furet ile Baker ve onlar gibi tüm yazarlar, Fransız Devriminin İdeolojik boyutu üzerine dikkati tekrar odaklanmaya giriştiler.” (Kaiser 1988: 553). “Burada, İdeoloji, sosyal çıkarların entelektüel bir yansımasından ziyade daha çok toplumsal manalar içeren bir sistem olarak düşünülür.” (Kaiser 1988: 553). “Furet ve Baker’a göre, Devrimi yorumlamak, Fransız siyasal topluluğunun bir sınıf yapısı olarak değil de, bir söylemsel pratikler kümesi olarak tekrar tanımlandığı bir süreci tekrar inşa etmeyi gerektiriyordu.” (Kaiser 1988: 553) Furet’in vurguladığı gibi, “Devrim, çıkarların iktidar için çatışmasının yerine, meşrutiyeti sağlama peşindeki söylemlerin rekabetini geçirmişti.” (Kaiser 1988: 554). “Devrim liderleri bu eylemin farklı zanaatkarlarıydı. Onlar bu eylemin farklı yorumcularıydılar.” (Kaiser 1988: 554). Böylece, Furet; Devrimi, “politik söylem” üzerindeki bir savaş olarak kavramsallaştırarak tanımladığında, Terörü, erken dönem devrim ideallerinden bir sapma olarak değerlendiren önceki yaklaşımından bir ölçüde olsa da vazgeçiyor ve “onu, Devrimci söylem içinde boylu boyunca örtük bir biçimde varolan bir şeyin gerçekleştirilmesi olarak görmeye başlıyordu.” (Kaiser 1980: 554).

Furet ve Baker’ın yanı sıra Mona Ouzuf (1988) gibi Devrim festivallerini ya da Partice Higonnet (1981) gibi devrim döneminde soylu karşıtlığını veya devrimin siyasi kültürünü inceleyen yapıtlar (Hunt 1984) vardır. Tabii ideolojik okul içinde tam bir konsensus olduğu da söylenemez. Higonnet ve Hunt, çıkarlar zaman zaman da koşullar gibi çeşitli öğelerin gücünü, ideolojiye bir çeşit özerk bir yer vermekle beraber kabullenmiş görünürler (Kaiser 1988: 554).

Furet ise her ne kadar yukarıda ifade edildiği gibi son görüşü biraz değişik olsa da eski rejim ile Thermidor döneminin normal siyasetini, 1789-1794 arası dönemden -bu 1789-1794 arası dönemin kendine has bir ideolojik mantığa ve mevcut çıkarlar ile doğrudan doğruya koşullardan kendine has bir ideolojik bağımsızlığa sahip olması nedeniyle- ayırmaktadır. Buna karşın Baker, Furet’den ayrı olarak daha büyük bir süreklilik görür ve çıkarlar ile fikirler arasında daha az bir ayırmda bulunur. Hatta ideolojiyi toplumsal gerçekliğin kurucu ögesi olarak değerlendirerek Furet’ten daha ileri bir noktaya varır (Baker 1981: 282-288).

Devrimi, ideolojik terimlerle algılamaya yönelik eğilimlere paralel olarak Aydınlanmayı siyasal bir hareket olarak yeniden düşünen çalışmalarda 1960’larda ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri Lionel Rothkrug’un XIV. Louis’e duyulan muhalefetin uzantısı

olarak Fransız devriminin kökenlerini tekrar yorumlayan bir çalışmasıydı (Rothkrug 1965). Bir değerinde Furio Diaz, Eski rejimin siyasal çelişkileri hakkında filozofların nasıl bir duruşa sahip olduğunu anlatmaktaydı (Diaz 1962) ve Sergi Moravia da ideolog filozofların siyasal düşünceleri üzerine bir çalışmada (Moravia 1968) bulunmuştur (Kaiser 1988: 553). Sonraki 10 yıl içerisinde Franco Venturi'nin Aydınlanma düşüncesinin reformcu ve ütöpik fikirleri üzerine denemesi (Venturi 1971) Rabert Darnton'un 18. Yüzyıl Grub Street¹ adlı çeşitli Aydınlanmacıların görüşleri üzerine makalesi (Darnton 1971: 81-115), Charles Stricklen'in filozofların kendi politik rollerine ilişkin görüşlerini inceleyen yapıtı (Stricklen 1971: 137-228) ve Alan Kors'un, genellikle dini görüşler üzerine durmakla beraber bir çok siyasal görüşe de değinen D'Holbach ve onun çevresi üzerine eseri (Kors 1976a) ile Keith Michael Baker'ın Condorcet ve Aydınlanmanın "toplum mühendisliği siyaseti" üzerinde duran çalışması (Baker 1976) yayınlanmıştı. Hatta 1980'lerde İtalyan, İngiliz, Amerikan, Fransız yazarları yanı sıra, Fransız devrimi üzerine yazan Alman yazarlar da bulunmaktadır. (Popkin 1987: 737-750). Bütün bu çalışmalara ilaveten yayım endüstrisi, 18. Yüzyıldaki mevcut okuyucu sayısı, Kraliyet yönetiminde Aydınlanmanın reform siyasetlerinin yeri, Kraliyet akademilerinin siyasal rolü üzerine önemli çalışmalarda bulunulmuştur.² "Tabii bu çalışmalar, Aydınlanma üzerinde tam bir konsensusa varmakla beraber, geleneksel görüşle uyuşma karşılıklı ilişki halinde iki kuvvetli sonuca işaret ederler." (Kaiser 1988: 555).

Bunlardan ilki "filozofların politik gerçeklikle, temâsı olmayan umutsuz salon entelektüelleri olarak ya da yalnızca soyut politik vizyonların uyduruk anlatıcıları olarak bir yana atılamayacağıdır." (Kaiser 1988: 556). Aksine Peter Gay'in, tamamıyla göstermeyi başarmaksızın ifade ettiği gibi, filozoflar bilinçli bir şekilde zamanlarının siyasal

¹ "Grub Street" adı 18. yüzyılda haçlı bir Aydınlanma hareketi olarak nitelendirilen Aydınlanma hareketinin yazarlarının tanımlamak için kullanılmaktadır. Bunu Porter şöyle ifade etmektedir:

"1780'lerde yeni bir çeşit Aydınlanma ortaya çıktı; hırçın bir popüler gazetecilik stili. Onun yararları, kaba ve gürültücü, kışkırtıcı terimler içinde, rahipler ve saray mensupları gibi geleneksel hedeflerle, yalnızca, savaşımadılar; ayrıca genelde yüksek toplumun ayrıcalıklarına yürekten bir nefret göstermekteydiler. Bu yeni grup sokak gazeteciliği, haksızlıkları ve rezaletleri ortaya çıkarmaya ve seks skandallarını ifşa etmeye girişen kinli basın tekniklerinin Fransa'da öncüsü olmuştu. Ama ayrıca süreç içinde basitleştirilmiş Aydınlanma değerlerini topluma satmaya girişmişti. Filozofların moda bir toplum içinde büyük oranda yutulduğu bir anda Sebastien Mercier ve Restif de la Bretonne gibi yazarlar Aydınlanma politikacılarını memnun olmayanlara ve mülksüz olanlara taşımışlardı. Bu memnuniyetsizler ve mülksüzler daha keskin mesajlar verelerken kendi aziz koruyucuları için Voltaire'ye değil, ama mandar bir şekilde kibar toplumdan yakınan, kibar toplumu azarlayan "halkçı bir kişiye" Rousseau'ya bakmaktaydılar (Darnton 1982 ve Eiseinsten 1982: 186-205'den aktaran Porter 1990:48-49)."

² Bunların Önemli örnekleri şunlardır: Robert Darnton The Business of Enlightenment A Publishing History of Enclpedie 1775-1880 (Cambrige Mass: 1979).Steven L Kaplan; Bread, Politics and Political Economy in the Reign of Louis XV 2 vol (Hague:1976). Roger Hahn, The Anatomy of Scientific Institution: The Paris Academy of sciences 1666-1803 (Berkeley 1971)

ihtilaflarıyla uğraşan ve ütopyacı düşüncelerin yanı sıra pratik reformlara da eğilim gösteren siyasal aktörler ve politika yazarlarıydılar. Keith Baker da, bu misyonun yeni bir kavramsallaştırılması içinde, “filozofların, 1750’den sonra, Fransız devrimcileri arasında Cumhuriyetin doğası üzerine süregelen tartışmaları haber veren biçimde yeni bir siyasal dilin tanımlayıcıları olarak bağımsız bir kamusal işlev üstlendiklerini” (Kaiser 1988: 556) dile getirmiştir. Baker her ne kadar filozofları kamuoyunun görüşlerinin uygulayıcıları olarak görmesine rağmen, “Tocqueville’den filozoflarının söylemini, eski rejimin normal politik rekabetine temel olarak saymak suretiyle ayrılır.” (Kaiser 1988: 556).

İkinci olarak, Paris’in bu “küçük sürü”¹’sünün yaşam çalışmaları, inkar edilemez biçimde, Aydınlanmanın merkezi çekirdeğini meydana getirmesine rağmen, -bu nokta Mesmerizm, Grub Street ve yayınların ticareti gibi konular üzerinde duran Robert Darnton tarafından desteklenir (Darnton 1979: 528-531).- “Aydınlanma bunun çok ötesine uzanmaktaydı.” (Kaiser 1988:556). “Yavaş yavaş Aydınlanmayı “küçük sürü”nün karanlık güçlere karşı manyakça bir çabası olarak değerlendiren eski görüşü terk etmeye başlıyoruz.” (Kaiser 1988: 556). “Yerine Biz, onu, Foucault tarafından ifade edilen çok daha ince, esrarengiz , karmaşık ve imzasız bir sürecin diliyle onu tasarlamaya başlıyoruz” (Kaiser 1988: 556) “ki bununla, Doğru, genel bir siyaset konusu gibi tasvir edilir.” (Kaiser 1988: 556).Yani tüm bir toplumun nasıl bilgi olarak atfettiği şeyleri dile getirdiği, bu şeyleri tarif ve test ettiği üzerinde politik bir mücadele, genel bir doğruluk siyaseti olarak Aydınlanma algılanır (Goodwin 1987: 159). Geniş bir siyasal kültür içinde meydana gelmesinden dolayı, Aydınlanma, yalnızca, orta sınıfın toplumsal bilincini oluşturmaktan çok uzakta, bütün olarak değerlendirildiğinde burjuva olduğu kadar soylularında katılımını içeren, söylemsel pratikleri, entelektüel değişimleri, bürokratik süreçleri ve ticari işlemleri içeren kompleks bir sosyal ve siyasal ağdan kaynaklanmaktaydı (Foucault 1984: 43; Nogaret 1985: 11-22). Hatta Aydınlanmayı Burjuva yaşamın ilk kültürel ifadesi olarak değerlendiren Patricia Higonnet bile, Avrupa’nın en büyük ironisi olarak Aydınlanmanın büyük oranda ne Burjuvazi ne de işçiler tarafından değil, Aristokratlar tarafından geliştirildiğini ileri sürmekteydi (Higonnet 1981: 45).

“Bütün bu sonuçlar Aydınlanma ve Fransız devrimi arasındaki ilişkiler için nasıl bir anlam içerirler, okur-yazar topluluk arasında konunun çeyrek yüzyıl önce olduğundan daha kolay işlenir bir dille tartışılmaya başlandığı açıktır (Kaiser 1988: 557).”

¹ Bu terim Peter Gay’ın eserinde, 18. Yüzyıl filozoflarını tanımlamak için kullanılmıştır (Gay 1966 : 43).

“Bir yandan, kesinlikle, Aydınlanmanın politikalarının, genel olarak eski rejimdeki siyasetin, yaygın olarak İngiliz ve Amerikan siyasal rekabetine atfedilen içerikten yoksun olmadığını kabul etme noktasına gelirken;” (Kaiser 1988:557) “bir yandan da Devrimin güçlü bir ideolojik boyutu olduğunu benimserken biz yeni bir yaklaşımın temelini oluşturmaya başlarız.” (Kaiser 1988:557) Robert Darnton’un Grub Sreet entelektüelleri üzerine, Steve Kaplan’ın o dönemde ki erzak politikalarıyla ilgili, Dale Van Kley’in “Jansenizm’e” ilişkin çalışmaları, Voltaire’ın okuyucuları ile cahil köylüler tarafından benzer biçimde paylaşılan, politik sürecin komplocu bir şekilde kavramsallaştırılmasının varolduğuna dikkat çeker (Kaplan 1976; Darnton 1971; Kley 1984). Bu kavramsallaştırma büyük korku olarak adlandırılan olayların ve Furet’in “devrimci siyasal bilincin temel ögesi olarak nitelendirdiği Aristokratik komplo fikrinin öncüsüydü (Furet 1983: 78-84). Higonnet, Aydınlanmanın burjuva evrenselliği olarak adlandırdığı şeyin kendi kendisiyle çelişen doğasına işaret ederek devrimci-soylu karşıtlığının dinamiklerini algılamamıza katkıda bulunmuştur. Keith Baker da genel bir çerçevede, mutlakçılık üzerindeki tartışmayı 1789’daki devrime kadar sürdüren, Eski rejimin siyasal rekabetinin, söylemsel analizi aracılığıyla Devrimin ideolojik kökenleri izah ederek yeni açılımlarda bulunmuştu (Baker 1981: 282-288).

“Bu gelişmeler ne kadar önemli olursa olsun Aydınlanma ile Fransız devrimini ilişkilendirirken, henüz çözümlenmemiş konular vardır.” (Kaiser 1988: 557-558). “Bunlardan biri filozofların muhafazakârlığının iddia edilmesidir.” (Kaiser 1988: 557-558). “Birkaç bilim adamının ; Abbe Barruel’in filozofların komplosunun devrime sebep olduğu şeklindeki fikrini ciddiye almasına rağmen” (Kaiser 1988: 558), Mornet’in filozofların Eski rejimin otoritesini yıkmaya çalıştıklarını ifade eden ve yazar Henri Peyre’nin de desteklediği fikirler (Peyre 1949: 63-87) Aydınlanmaya ilişkin çoğu eserde sıklıkla dile getirilir. “Bu hala da öyledir.” (Kaiser 1988: 558) Bununla birlikte, son yirmi yıldır, sadece zaman filozofların Aydınlanmış monarklara dalkavukluk ettiğini değil, aynı zamanda filozofların genel siyasal amacının Eski rejimi yıkmaktan ziyade onu güçlendirmeyi hedeflediğini söyleyen yeni kanıtlar açığa çıkmıştır. Hannaway (1972: 257-273)’in Kraliyet Tıp Derneğine ilişkin, Roger Hahn (1971)’in Kraliyet Bilim Akademisi üzerine çalışması ve Daniel Roche (1978)’un taşra akademilerine ilgili yapıtlarında, Aydınlanmanın havarilerinin, eski rejim sistemine ve onun ödüllendirmelerine ne kadar yakından bağlı olduğundan bahsedilmiştir (Kaiser 1988: 558). Böylece, çıkarların, Aydınlanmanın toplumsal reform programını

ılımlılaştırmasına yardımcı olduğu gerçeği, Harvey Chisick (1981)'in halkçı bir eğitim konusunda Aydınlanmanın planlarını inceleyen çalışmasında bir defa daha vurgulanmıştır. “Bu çalışma, birçok Aydınlanma yazarının halkın aşırı eğitimiyle doğabileceğini algıladıkları tehlikelerin altını iyice çizer” (Kaiser 1988: 558) “ve böylece Harry Payne’in halk yığınlarından duyduğu korkunun filozofların demokratikleşmeye karşı koymaya neden olduğu şeklindeki genel yargısını destekler” (Kaiser 1988: 558). Benzer biçimde, Robert Darnton da Ansiklopediciler ile Jakobenizm arasında ne kadar bir süreklilik bulunursa bulunsun, Kitap ticaretine bağlı bulunan kültürel sistemde aynı derecede önemli kopuşlar olduğundan bahsederken, Yüksek Aydınlanma hareketinin filozoflarını radikal olarak telakki etmenin doğru olmadığını ileri sürmüştür (Darnton 1979: 555) “Bu nokta üzerinde Eisenstein (1986: 22-23) de aynı fikirdedir.” (Kaiser 1988: 558). Bir diğer perspektiften, Dale Van Kley, eski rejimin çözülmesinin, geleneksel monarşik ideolojinin, jansenist ve onların parlamentlerdeki taraftarları tarafından aşındırılmasından daha az filozoflardan kaynaklandığını ortaya koymuştu (Kley 1979: 629-666; Kley 1984). Son olarak Frank Kafker ve Alan Kors devrime tanık olmuş birçok filozofun siyasal memnuniyetsizliklerini dile getirmişlerdi (Kaiser 1988: 559). Bu filozoflara göre Devrim, devrim öncesi umutların bir gerçekleştirilmesinden çok bir ihanet demektir (Kors 1976a: 5; Kafker 1967: 284-95).

Kuşkusuz, çalışmaların çoğu, filozofların neden oldukları, tabii ki hayli farklı olabilen tesirler üzerine değil de onların niyetleri üzerinde yoğunlaşmışlardır. Ancak, Aydınlanmanın tesirleri bir diğer sorunsalı oluşturmaktadır. Çünkü, onun kapsamı ve doğası hakkında yaygın bir tartışma vardır. 1789’un şikayet defterlerini inceleyen Furet ve George Taylor, onlarda Kralla, kralın halkı arasında geleneksel bir diyalogun sürmesinden daha az filozofların izlerine yada devrimci demokrasinin gölgesine rastladıklarını ifade ederler ve bunu dile getirirken, Eski rejim sırasında, Aydınlanmanın siyasal söyleminin yayılmasının karşısında gerçek sınırların bulunduğunu gösterirler. Ayrıca, Furet, Devriminin bir açıdan filozofların çocuğu olduğunu iddia ederken, bu çocuğun, kendisini üretmek için farklı yeni bir siyasal toplumsallığı gerektirecek kadar tuhafça olduğunu gösterir. Furet buna dayanarak ancak 1789’un seçim savaşlarında, metaforların değişmesi, Devrim öncesi materyallerin, Furet’in görüşüne göre, devrimin özünü oluşturan yeni, demokratik bilinç içinde kristalleşmesi meydana geldiğini ileri sürer (Furet 1983: 45, 56-68). Taylor’a göre, devrimci ideoloji o kadar yenidir ki, insan hakları beyannamesi standart bir Aydınlanma söylemini içermez. Taylor, Cobban’ın bile kabul ettiği sürekliliğe karşı çıkar ve Beyannamenin oluşumundan ve onu takip eden birçok şeyden, küçük devrimci bir öncü grubun radikal

zihinli bir zümresini sorumlu tutar. (Taylor 1972: 479-502). “Az da olsa Leninist siyasallaşma problemi görüşünü alsa ve devrim öncesi tarihin, komplocu siyasal düşünce üzerindeki etkisini kabul etse de” (Kaiser 1988:560) Lynn Hunt da devrimci söylemin yeni bir şey olduğunu dile getirerek Taylor ve Furet’i izler (Hunt 1984: 34; Kaiser 1988:560)

Sonuç olarak Hunt’a göre, “Fransız devrimcileri, reform ve muhalefet anlayışını filozoflardan ve parlamenterlerden öğrenmelerine” rağmen, “onlar kendileri için devrim dilini icat etmek zorunda kalmışlardı.” (Hunt 1984: 34). “Bu yazarlara karşıt olarak Nogaret Aydınlanmayı, Devrim arifesinde soyluların siyasal bilincini billurlaştırmakta rol oynayan zorunlu bir öge olarak tarif etmiştir.” (Nogaret: 1985: 11-22, 73). William Sewell, Fransa’nın devrimci yeniden inşasını “zaman zarfında Aydınlanma siyasal düşüncüsü içinde varolan birbiriyle çelişen ihtimallerin su yüzüne çıktığı, Aydınlanma siyasal teorisine¹ dayanan yeni bir politik düzenin yaratılması olarak” tarif etmeye çalıştı (Sewell 1985: 57-85). Jeremy Popkin ise devrim boyunca çeşitli ‘sağ kanat’ gruplarda Aydınlanma fikirlerinin varolduğunu ifade etmişti (Popkin 1979: 688-689; Popkin 1980: 100-123). “ve nihayet hepsi olmamakla birlikte son dönem araştırmaların çoğu, Tüm devrim boyunca, Aydınlanma Liberalizminin çeşitli formlarıyla, Epistemolojinin çeşitli biçimlerinin süregeldiğini vurgulamıştır.” (Kaiser 1988: 560).

Sonuçta, Aydınlanmanın tesirlerinin kapsamı ve doğası üzerine bir uzlaşma bulunmayışı önemli bir çözülmemiş sorun doğurur. “Aydınlanmayı nasıl tarif edebiliriz?” (Kaiser 1988: 560). George Lefebvre örneğinde olduğu gibi “biz devrimi bir blok olarak görmekten ziyade, tam olarak olmasa bile geniş ölçüde, özerk toplumsal ve siyasal hareketlerin mirasçısı olarak görmeye alıştık.” (Kaiser 1988: 560). Sınıf farklılıklarının önemi olmadığını vurgulayarak ve siyasal aktörleri az yada çok tutarlı Devrimci ideolojinin savunucuları gibi rollerine ilişkin olarak değerlendirerek, “Revizyonistler, Devrim güçleriyle ilgili yeni bir birleşik zemin teorisi olarak adlandırılabilir yeni bir taslak meydana getirmişlerdi.” (Kaiser 1988: 560-561). Bununla birlikte son araştırmalar bizim Devrim

¹ Burada Aydınlanma siyasal düşüncüsü ya da teorisi tabiri kullanıldığını, Aydınlanmanın denilmediğine dikkat çekmek isteriz. Çünkü Aydınlanma dendiği zaman, Aydınlanma hareketinin tek bir siyasal söylemi varmış gibi bir anlam çıkmaktadır. Halbuki Aydınlanma birbirinden farklı siyasal görüşleri barındırdığından burada “Aydınlanma siyasal teorisi denerek, Aydınlanma, birbirinden farklı siyasal görüşleri barındıran genel bir manada kullanılmıştır. Aydınlanma siyasal teorisi dendiğinde, Aydınlanmanın içinde birbirinden farklı siyasal görüşlerin bulunduğu bu görüşlerin bir bütün olarak Aydınlanma siyasal teorisini oluşturduğu kastedilmektedir. Böylece Aydınlanma siyasal teorisi kapsayıcı anlamda o dönemde ortaya atılan tüm farklı siyasal düşünceleri içeren bir mana taşımaktadır.

ideolojisine ilişkin olan görüşümüz yeni bir tutarlılık görünümü kazansa da, “Aynı şey terazi kefesine konduğunda, Devrim’in olduğundan daha az birlikli (birleşik) bir olgu olarak görünen aydınlanmayla ilişkin görüşümüz için söylenemez.” (Kaiser 1988:561). Modern Paganizm, Holbach’ın çevresindeki bir çok yazar tarafından ateizmin reddedildiğinin (Kors 1976a: 41-49; Kors 1976b: 573-595) ve Aydınlanma yazarlarının halkın eğitime ilişkin planlarında vahiye dayalı dinlerin propagandasının yapıldığının anlaşılması (Chisick 1981: 38) ile Jansenizm ve filozoflar arasında bağların varolduğunun (Schackleton 1967: 1387-1397) ve Necker gibi inançlı kişilerin Aydınlanma kültürünün aktif katılımcıları olduğunun keşfedilmesiyle (Harris 1971:41,193,242) birlikte, “birleştirici bir kavram olarak artık yeterli görünmemektedir.” (Kaiser 1988: 561) “Dinsel heterodoksiyle, kayıtsızlığı Aydınlanma tanımı için bir temel olarak kullanma güçlüğü de” Fransa ve Almanya gibi Aydınlanmanın Protestanlıkla ve Katoliklikle derin bağlarının varolduğunu ileri süren çalışmalar- örneğin Porter ve Teich (1981: 106-140)- “çıktığından beri daha da artar”. (Kaiser 1988: 561). Çeşitli söylemsel pratiklerin var olduğu gözönüne alındığında, Devrim öncesi ve sonrası boyunca, filozoflar, üzüm ticaretinin serbest bırakılmasında, Maupeou’nun Devrim öncesinde meclisteki soylu temsilcilere karşı yaptığı darbeye ve Napeléone rejimine kadar tüm önemli siyasal tartışmalar konusunda karşıt konumlarda yer aldıkları gerçeğinden başka bir şey kalmaz (Kaiser 1988: 561), “Kısacası Aydınlanmanın Fransız devrimi üzerinde etkisini etkin bir biçimde tartışmadan önce aydınlanmayı bir ideolojik varlık olarak yeniden kavramsallaştırılması ihtiyacında bulunuyoruz” (Kaiser 1988: 561).

Bu yeni kavramsallaştırmayı oluşturmak için, Aydınlanmaya ilişkin farklı bulguları tutarlı biçimde birleştiren sınıfsal-siyasal-ideolojik bir model kullanılmalıdır. Sınıf kavramına güçlü vurgusuyla K. Marx’ın böyle bir kavramsallaştırmaya yaklaştığı söylenebilir. Bununla birlikte her ne kadar sınıf kavramını kullansa da Marx ve takipçileri bunu Aydınlanma düşüncesini açıklamak için yeterli bir biçimde kullanmamıştır.¹ Ancak Marx ve Engels’in yaklaşımının ortak bir biçimde zaman zaman Aydınlanmanın Aristokratik olduğuna veya burjuva nitelikte olmasının yanısıra Robespierre’i küçük burjuva veya Proleter hareketin bir temsilcisi olarak nitelendiren yaklaşımlarının gösterdiği üzere ortak

¹ Örneğin Jaures. Soboul, Lefebvre gibi tarihçiler, Aydınlanma ile Fransız Devrimi sırasında sosyalist düşüncelerin çeşitli alt katmanlarda varolduğunu dile getirirler de Marksist anlayış içerisinde bunun zamanı henüz gelmemiş bir anlayışın ifadesi olarak görerek Aydınlanmayı ve Fransız Devrimini burjuva devrim olarak nitelendirirler.

olarak üç sınıfa ilişkin bir Aydınlanmadan bahsetmiş olmaktadır.¹ Bu bağlamda, Bizim yeni yaklaşımımıza göre, Aydınlanma, yeni bilimsel gelişmeler ile ekonomik ve siyasal dönüşümler karşısında, her bir sınıfın kendi siyasal dünya görüşünü oluşturma süreci, her sınıfın ulaştığı siyasal olgunlaşma aşamasıdır. Bu anlamda üç tür Aydınlanmanın siyasal açıdan birbirini takip ettiği söylenebilir. Önce 17. Yüzyılın ikinci yarısından 18. Yüzyılın birinci yarısına kadar mutlak monarşiye karşı tepki duyan Aristokratların Aydınlanması ortaya çıkmıştı. Buna ilaveten Aristokrasiye ve onların yerleşik çıkarlarına karşı Burjuva-Liberal Aydınlanma geleneği bunu takip ederek meydana gelmişti. Bu ilk iki Aydınlanma türü, siyasi yelpazede konumları açısından sağda yer aldıklarından Sağ Aydınlanma başlığı altında belirtilebilir. Bu iki tür Aydınlanmanın mülkiyet gibi bireysel hakları savunması ve din konusundaki idealizm açısından ortak bir tabanı olduğu söylenebilir. Ancak elbette, birinin haklar söylemi hiyerarşik bir sosyal etiğin etkisi altındayken diğerinin, ki soyut doğal haklar kuramına bağlıdır. Yine ikisi de ticareti desteklese de Burjuva Liberal Aydınlanma “Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” felsefesine yaptığı vurguyla diğerinden ayrılır. Bu iki Aydınlanma türünün din ve aile konusundaki yaklaşımları da birbirinden farklıdır. Bir başka deyişle birbirini dışlayan konumda oldukları kadar ortak bir zemine de sahiptirler. Bu iki Aydınlanma türünün dışında son olarak da 18. Yüzyılın ikinci yarısından sonra uygulanan Liberal ekonomik politikaların sonucu küçük burjuva ve daha alt katmanlara yakınlık duyan sol olarak nitelenebilecek bir Aydınlanma türü vardı. Bu bakımdan Aydınlanma heterojen bir düşünsel harekettir.² Bir başka deyişle bir tek Aydınlanmadan çok, üç tür Aydınlanma vardır. En sağda Aristokratik bir düzeni, Aristokrasinin yeni bir yer edindiği parlamentonun etkin gücü olduğu (özellikle bu parlamentonun soylulardan oluştuğu düşünülürse) bir rejimi özleyen aristokrat aydınlanmacılar, Montesquieu gibi aydınlanmacılar vardı. Sağda, Voltaire ve İngiliz liberalleri vardı. Voltaire, Laissez La Faire liberalizmini büyük burjuvazinin çıkarlarını savunuyordu. (Voltaire ve onu Fransız devriminde takip eden Voltaireciler, burjuvazinin çıkarlarını halkın çıkarları olarak sunuyorlardı). Yani, Aristokratik ve burjuva

¹ Gerçekten Marx’ın Alman ideolojisinde dile getirdiği görüşlerden biri, Cumhuriyetçi “Robespierre’e muhalif olan Jirondinlerin ve Robespierre’i deviren Thermidorcuların, mülk sahibi olan sınıfların temsilcisi olduğu ve Robespierreci diktatörlüğün “gerçek devrimci sınıftan”, sayısız yığınlardan kaynaklandığı, bu diktatörlüğün, burjuva hakimiyetin proleterya tarafından devredilmesi olduğu şeklindeydi (Furet 1986: 38-39, 40). Bununla birlikte, Marx kimi yerlerde Robespierreci diktatörlüğü küçük burjuva bir hareket olarak görmüş (Furet 1986: 47), Robespierre takip eden 1848 Fransız Cumhuriyetçilerinin ılımlılarını Burjuva, radikallerini de küçük burjuva olarak görmüştür. Ancak Moss’un ifade ettiği gibi, “Cumhuriyetçi ideolojinin idealist doğası onu burjuva ya da küçük burjuva olarak nitelermeyi imkansız kılmaktadır (Moss 1975: 76). Ayrıca Aydınlanma düşüncesinin temelde Aristokratik nitelikte olduğuna zaman zaman Engels işaret etmiştir (Lecercle 2001a: 31).

² Burada Aydınlanma kelimesini; olgunlaşmak, bir bilinç düzeyine ulaşmak olarak alıyorum, dolayısıyla Aydınlanma bu şekilde soyut düşünüldüğünde birbirinden farklı olan Aydınlanmalar, bu Aydınlanma teriminin değişik görünümleridir. Yani, Aydınlanma, hem bir tanım olarak ortak bir manayı taşımakla hem de bu manada sınıf kavramının aracılığıyla birden çok Aydınlanma türünün varolduğunu ifade etmektedir. Böylece heterojen, homojen çatışması aşılmış olmaktadır.

humanizmayı da bu bütün Aydınlanmanın bir özelliği olarak değerlendirme yanlısına düşmesine rağmen¹, 18. Yüzyılda burjuva aydınlanma anlayışını benimsemeyen kesimlerin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim Fransız devrimi sırasında bu burjuvazinin büyük çoğunluğu (büyük burjuvazi ve orta burjuvazi tarafından desteklenen) tarafından desteklenen dünya görüşüne karşı çıkan, Rousseau'nun takipçisi Robespierre ve arkadaşlarının bulunması, Holbach ve Morelly gibi kuramcılardan etkilenen Hebert ve arkadaşlarının varolması bunun en açık kanıtıdır. Gerçekten aydınlanma toplumun tüm kesimleri için farklı bir mana taşıyor, her sınıf kendi sınıfsal eğilimlerinin bir sonucu olarak farklı filozofların düşüncelerini benimsiyorlardı. Tüm sınıfları birleştiren şey ise kendi özledikleri dünya anlayışı içinde bir şekilde eski rejimin politikalarına karşı çıkmalarıydı. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Tek bir aydınlanmadan çok üç tür aydınlanma hareketi vardır Bunlardan biri ise Aristokratik dünya görüşünün temsil edildiği Aristokratik aydınlanma hareketidir.

¹ Gerçekten Foucault, Aydınlanmayı “bir bütün olarak” hümanizmayla ilişkilendirmenin sorunlu olduğuna işaret eder ve buna gerekçe olarak hristiyan hümanizması ya da 19. Yüzyılın bilime eleştirel ve düşmanca yaklaşan hümanizma türü ve Marksist olmak üzere çeşitli hümanizma biçimlerinin varlığını gösterir. (Foucault 1984: 43-44.) Bu yüzden Foucault Aydınlanma ile Humanizma ilişkisini bir özdeşlikten çok karşıtlık biçiminde gördüğünü belirtmektedir (Foucault 1984: 44)Foucault'un bu yorumu Burjuva-liberal Aydınlanma geleneğinin Amaç- Araç aritmetiğine dayalı insanı ikinci planda gören anlayışı gözönüne alındığında doğru bir noktaya dikkat çekmektedir. Ancak, Öte yandan Hristiyan hümanizmasının Aristokratik dünya görüşüyle ve Marksist Humanizmanın Sol Aydınlanma geleneğiyle ilişkisi dikkate alındığında Foucault'un yargısını daha doğru ifade ederek tamamlamak mümkün görünmektedir. Buna göre Aydınlanmanın çeşitli türleriyle Anti- hümanist olduğu kadar hümanist bir nitelik gösterdiği söylenebilir.

II. BÖLÜM

SAĞ AYDINLANMA

1. ARİSTOKRATİK – DİNSEL AYDINLANMA BİLİNCİNİN OLUŞUMU VE TEMEL NİTELİKLERİ

17. ve 18. Yüzyılın Rönesans ve Reformasyon'dan itibaren gelişen modernite'nin halkalarından biri olarak, toplumsal, ekonomik ve bilimsel gelişmelerin nedeni olan yeni fikir ve görüşlerin ortaya atıldıkları bir dönemdi. Meydana gelen bilimsel ve toplumsal siyasal gelişmeler 17. Yüzyılda doruk noktasına varmaya başlamış ve bu tarihten itibaren Avrupa'daki tüm sınıfların siyasal düşüncülerinin belirginleşmesine ve olgunlaşmasına neden olmuş, çerçeve de Aristokratların da dünya görüşünün biçimlenmesi meydana gelmiş Aristokratik-dinsel bir Aydınlanma ortaya çıkmıştır (Böyle bir politik oluşumun kaynağında veya böyle bir politik oluşumun meydana gelişinde, rol oynayan sosyal-bilimsel ve sosyal dönüşümleri nihai etkisi Kartezyenizm ve Empirizm gibi yeni bilimsel akımlar olmuştur).

Aristokratik-Dini Aydınlanma hareketinin bu akımlara dayalı olarak, bir ölçüde dönemin, geleneksel Ortodoks bazı yaklaşımlarına karşı çıktığı söylenebilir. Genelde Descartes mirasçı olarak, bu Aydınlanma hareketinin temsilcileri şu temel prensiplerini benimsemişlerdi. Descartes'in ifadesiyle;

“Birincisi, doğruluğunu apaçık bilmediğim bir şeyi doğru diye almamak, yani acelecilikten ve önyargıdan özenle kaçınmak, yargılarımda zihnime açık ve seçik bir biçimde gelen ve hiçbir biçimde kuşkuyla koyamadığım şeylerin dışında herhangi bir şeyi tanımamak. İkincisi, inceleyeceğim güçlüklerden her birini olabildiğince parçalara ayırmak ve onları en iyi çözümlenebilecek duruma getirmek. Üçüncüsü, düşüncelerimi en basit ve tanınması en kolay nesnelerden başlayarak ve yavaş yavaş, derece derece ilerleyerek en karmaşık bilgilere kadar götürmek ve doğal olarak birbiri ardından gelmeyen şeyler arasında da bir düzen varsaymak. Sonuncusu her yerde bütünsel saymalar ve en genel gözden geçirmeler yaparak hiçbir şeyi dışta bırakmadığımdan güvenli olmak (Descartes 1998 : 46)”.

Böylece bu düşünürler Descartes gibi bir ölçüde gerçeğe ulaşma metoduna, bilimsel araştırma metoduna sahip olduklarına inanmışlardı. Bu metodunun prensipleri, Bacon ve Galileo'ya hatta daha öteye gitmekle beraber, açık bir şekilde Descartes'in “Yöntem Üzerine Konuşması”nda kesin bir şekilde dile getirilmişti. Bu prensipler 17.

Yüzyılın akışı içinde değişime uğramaktaydı ve Newton ile Locke'un yapıtlarında da son noktaya erişmekteydi (Hampson 1981: 28-29).

Bununla birlikte Descartes'in Kartezyenizmi, Aristokratik-Dini Aydınlanma düşüncesinin parçası olmakla birlikte bu aydınlanma düşüncesi akımı tümüyle kartezyen değildi. Rönesanstan kaynaklanan bir şüphecilik (Skeptisizm) akımı ve Montaigne ile Mothe La Vayer gibi 17. Yüzyıl özgürcülüklerinden Saint Evramond gibi anlayışlı bir tarih ve insan doğası kritiğine geçiş ayrıca önemli bir rol oynuyordu (Adam 1974: 115-127).

Aristokratik Dini Aydınlanma düşüncesi üzerinde etkili olan filozoflardan Bayle de kartezyenizmden hayli etkilenmiş, "Kuyruklu Yıldız Üzerine" düşünceler adlı kitabında yaptığı gibi, dinle ilgili birçok mite karşı yıkıcı bir duruş almıştır. Bu yapıtında Bayle, kuyruklu yıldızın çıkışıyla veba salgınlarının ve savaşların patlaması arasında gözlemlenebilir bir ilişkinin bulunmadığını söylüyordu. Bayle'nin "Sözlük" adlı yapıtı da belirsiz tarihsel efsanelerin çürütülmesine ve dikkatle incelenmesine adanmıştı (Robinson 1931; Brumfitt: 1972).

Bütün bunlara karşın, zaten kendisi de Protestan teologlarla yakın ilişkileri bulunan inançlı bir Protestan olan Bayle, dine muhalif değildi. Ama Hristiyanlığın mantıklı, aydınlanmış ve fanatizmden kurtulmuş olmasını istiyordu. Ayrıca, Bayle'nin yeni fikirleri Aristokratlar ve örneğin Montesquieu üzerinde etkili olmakla beraber, Montesquieu'nun Bayle'den ayrılan görüşleri gözönüne alındığında, bu etkinin bütün bir şekilde olmadığı söylenebilir. Bu son durumun 17. Yüzyıldaki farklı bilimsel topluluklar içinde geçerli olduğu görülür. Hitabet, matematik, tıp konusunda varolan akademilerin üyeleri, astronomi, ahlâk, teoloji gibi alanlarda tartışmalarda bulunuyorlardı. Toplulukların her bir üyesi tüm disiplinlere ilişkin aynı kanıyı paylaşmamakla birlikte tüm diğer problemleri sorunlarda ortak bir mentaliteye sahiptiler (Lenoble 1943). Bu ortak mentalite dönemin insanoğlu hakkındaki metafiziksel öğretisine karşı olmakla birlikte, bu toplulukların hiçbir üyesi ateist değildi. Skeptisizm bu topluluk üyelerini birbirine bağlayan bir davranış tarzıydı (Adam 1975 : 125).

Bir Aristokrat olan Fontenelle de Bayle gibi Aristokratik Dini Aydınlanma hareketinin bir filozofuydu. En önemli yapıtı "Dünyaların Çokluğu" adlı kitabıydı. Bu yapıtın konusu Kopernikçi ve Kartezyen astronomiydi. Bu yapıtta gezegenlerin ve yıldızların cennetin gövdeleri olmadığı, bunların her birinin birer dünya olduğu ve bu sayısız dünyaların

bizim dünyamız gibi bir yere sahip olduğu belirtiliyordu. Fontenelle hiçbir yerde kendi görüşü ile kiliseninki arasında bir çatışmanın ipucunu vermiyor, ama okuyucu bunu kolaylıkla anlıyordu. Gerçekten diğer zeki varlıklarla dolu diğer gezegenlerin bulunma olasılığı Ortodokslar için birçok güçlük doğurmuştur. Onların ruhları “var mıydı?”, İlk günah suçuna maruz kamışlar mıydı? Gibi sorular muhtemelen Kopernikçi Devrimin kendisine olduğundan çok daha fazla olarak kilisenin insan merkezli varsayımlarına rahatsızlık vermekteydi (Carré 1932 : 23-28 , 139-141).

Kartezyenizm önemli bir akım olmakla birlikte Locke’un ve Newton’un felsefeleri de yüzyıl içinde ağırlık kazanmaya başlamıştı. Bununla birlikte Newton ve Locke’un felsefeleri de tümünden yeni bir şey olmaktan ziyade bir farkla yine kartezyenizmdi. Evrenin bir anlamı var diyen rasyonel varsayımla empirik yaklaşım arasında bir uzlaşmaya dayanıyordu. Ayrıca Kartezyenizm Montesquieu ve Condillac’ın düşüncesinde de önemli bir rol oynamıştır (Brumfitt 1972: 43).

17. ve 18. Yüzyılda Aristokratlar büyük kütüphanelere sahiptiler ve yukarıda ifade edilen felsefi yeni fikirlerle bu fikirlerin etkisindeki siyasal tutumlar Aristokratlar arasında yayılmıştı. 18. Yüzyıl giysi soylularının düşünce yapısı bunu açıkça göstermektedir. Bu düşünce yapısı bir yandan klasik yorumlar tarih üzerine 17. Yüzyıl yorumlarının inançlı bir sürdürümü, öte yandan seyahat, bilim, yeni politik fikirler gibi moda olan 18. Yüzyıl konularının artan bir karışımı olan ikili bir nitelik göstermektedir. Giysi soylusu bilginlerin mektuplarında aydınlanma ile ilgili şaşırtıcı bir verimlilik görünür; bilim, din, siyaset, resim, dedikodu, ebedi eleştiri gibi mektup yazarlarının yararlandığı şeylerdir (Ford 1953: 218).

Tabi Aristokratların ve din adamlarının yeni fikirleri benimsediği belirtilirken bu yeni fikirlerin çağın bilimsel gelişmelerini Aristokratlar ile din adamlarının kendi dini ve geleneksel değerleriyle kaynaştıran, birleştiren temelde metafiziksel bir hareket olduğu ifade edilmelidir. Yeni bilimsel gelişmeler Aristokratlar ve din adamları üzerinde etkili olmuş, bu fikirleri kendi görüşleriyle birleştiren Aristokratlar ve din adamları mutlak monarşiye karşı çıkan bir bilinç oluşturmuşlardır. 17. ve 18. Yüzyıl içinde meydana gelen ekonomik (sanayileşme) ve ticari (sömürgeleşme) gelişmeler bir yandan Aristokratik – dini kurumların zayıflamasına, mutlak monarşinin güçlenmesine neden olurken; bir yandan da, ironik olarak, yeni bilimsel gelişmelerin kendi geleneksel anlayışlarıyla birleştiren Aristokratların kendi siyasal çıkarlarını mutlak monarşiye (ekonomik ve toplumsal gelişmeye) karşı

savunmalarına yol açmıştır. Bu bağlamda Aristokratik dini aydınlanma geleneği Aristokratların mutlak monarşiye karşı tepkisi çerçevesinde ortaya çıkmıştı. Bu tür aydınlanmanın görüldüğü yerlerden en önemlisi Fransa'ydı. Ama bu aydınlanma Fransa'yla sınırlı değildi. Fransız siyasal düşüncüsü diğer ülkelerin Aristokratik elitleri üzerinde de etkisi olduğundan ve onlar üzerinde de aynı etkilere sahip olduğundan Fransa bu aydınlanma hareketinin bir prototipi olarak görülebilir. Mutlak monarşilere duyulan tepki 17. Yüzyıla kadar götürülebilir. Bu yüzyılda Fransa'da Aristokratların Krala karşı Fronde isyanı başarısızlıkla son bulmuş, Kral mutlak monarşi kurumlarını yerleştirmeye çalışmıştı. Fransa'nın 17. Yüzyılın sonunda Colbert'le beraber Merkantilist politikaları uygulamaya başlaması tüm Avrupa'yla savaflara yol açmış ve barış yıllarının ekonomik başarısını yok etmişti. Ayrıca 1685'te Nantes Fermanı'nın iptalini ülkeden yetenekli Protestan zanaatkâr ve tacirlerin ülkeden kaçışına neden olarak ekonomik durumun kötüleşmesine neden olmuştu. Fransa'nın bu olaylar sonucunda yaşadığı mali yıkımda Fransız aydınlanmasının temel pozisyonlarını aramalıyız (Brumfitt 1972: 46-49).

Tüm bu olayların neticesi yeni fikirlerle dolu Aristokratlarca mutlak monarşinin yani Despotizmin eleştirisiydi. Yeni fikirleri benimseyen Aristokratlar kendi aralarında birçok yeni gruplaşma meydana getirmişlerdi. Fenelon ve arkadaşları 14. Louis'nin son yıllarında en güçlü ve en muhalif gruplarından birinin üyesiydi. Ama diğerleri de vardı. Mesela Dük Orleans'ın çevresi ve bunun dışında özgürlük tapınağı derneği adlı Vendome ailesinin korumasında bir organizasyon vardı. Ayrıca Dük Noailles ve çevresi vardı ki onlara yakın olanlardan biri de Deist inanca sahip feodalizmin felsefi savunucularından olan Henry de Boulainvilliers'ti (Brumfitt 1972: 59).

Bu yukarıda bahsedilen gruplar Fransa'da Lordlar sınıfı (Peearage) olarak adlandırılan Aristokrat gruplardı. Bunların çoğunluğunu Kılıç Soyluları oluşturmaktaydı. Bunun dışında idari ve yargı işleriyle görevli giysi soyluları diye adlandırılan bir grup vardı. Bu iki grup arasında 14. Louis'nin ardından bir iktidar çatışması başlamıştı. Bu gruplar siyasi güvenliğin ancak politik iktidarın icrası ile gerçekleştirilebileceğine inanmışlardı. Bu mesaj Boulainvilliers, Fenelon, Saint Simon ve soylular için önemli diğer yazarlar tarafından sürekli dile getirilmiştir. Yüzyıllar boyunca kanundan muaf olan bu sınıf şimdi amacının kanun yapmada parmağı olması gerektiğinin farkına varmıştı. Yasamaya katılma yeterliliği sadece müdahale etme şeklinde bile olsa Aristokrasinin bir bütün olarak arzusu olmuştu (Ford 1953: 20). Bu çerçevede, Aristokratik Aydınlanma beş ana alt başlıkta tanımlanabilir.

A. Kraliyet Despotizmine Muhalefet: Hiyerarşik Haklar Söylemi ve Patriarkializm

Aristokratik Aydınlanmanın birinci özelliği Kraliyet despotizmine muhalefetti (Lefler 1985: 1) Dönemin bu anlayışın izlerini birçok edebiyatçı, tarihçi Aristokratların yapıtlarında gözlemlemek mümkündür (Leffler 1985: 2). Bunlardan biri olan ve kendini inanmış bir katolik monarşist olarak gören La Bruyere'in "Characters" adlı yapıtında tanımladığı ideal monark 14. Louis gibi biri değildi. Bu yapıtında La Bruyere toplumun tutku ve gücün çürümesiyle dopdolu bir halde olduğunu asilliğin bir pazar malı gibi alınıp, satıldığını, yeni Aristokratların acımasız ve vicdansız olduklarını, otoritenin kötüye kullanılmasına birinin açlığa mahkum edilmesini örnek olarak verirken, köylülerin çektiği ızdırapları belirtiyordu (Adam 1974: 10, 271-273). Kraliyet despotizmine yönelik üstü kapalı saldırılardan birinin bazılarının Fransız Tragedya olarak saydığı Racine Athalie'sinde bulunduğu söylenebilir. Athalie tarafından Yahudiler üzerinde işkence yapılması ile Raccine'nin Jansenist dostlarına Louis'in işkence yapması arasındaki benzerlikler açıktı. Ve çürüten gücün mahkum edilmesine ilişkin çağdaş mesajı görmemek güçtür (Brumfitt 1972: 51). Daha etkili bir saldırı Fenelon'dan gelmiştir. Fenelon, "Telemaque" (Telemak) adlı yapıtında herkesin çıkarlarının idarecilerin çıkarlarının üzerinde olduğu bir Salente şehrini tarif ediyor ve bu şehirde yasanın, yasa koyucudan güçlü olduğunu ifade ediyordu. Yine bu yapıtta savaştan ve gösterişli lüksten nefret ediliyordu (Carcassone 1946: 89-90).

Kraliyet despotizmine muhalefet eden önemli kişilerden biri olan Fenelon'da yeni fikirlerle dolu bir Aristokratik şahsiyetti. Protestanlara karşı hoşgörüden yana olması, din alanında 18. Yüzyıl Deizminden uzak olmasına rağmen herhangi bir oranda, kuramsallaşmış dinin bazı yönlerini reddeden Quitezmi benimsemesi onun yeni görüşlerle dolu olduğunun göstergesidir. Onun politik fikirlerinin çoğu "Telemaque (Telemak) tan" çıkarılabilirdi. Ama daha sonraları D'Alembert tarafından yayınlanan "Kral'a Mektup" ta daha açık bir şekilde görülebilir. Burada Kral'ın despotizmine karşı çıkılıyor, Kral'ın otoritesi ile devletin eski değerlerini ortadan kaldırdığı, Kral'ın dininin batıl inançlardan ve yüzeysel pratiklerden ibaret olduğu dile getiriliyor, çok aşırı bir lüks anlayışı ve sürekli savaşlara girilmesi eleştiriliyordu (Carcassone 1946: 88).

Fenelon Dük Burgogne'ye sunulmak için bir hükümet planı da hazırlamıştı. Bu plan Fenelon'un siyasi düşüncesinin daha pozitif yönlerini ortaya çıkarır. Bu planlar

Aristokratik Aydınlanma düşüncesine hitap eden birçok şeye sahiptir: Barış için önemli bir arzu Avrupa'nın geri kalanı ile savaşa girmeme kararı, saray harcamalarında önemli kısıntılara gitme talepleri, iktidarın yerinden yönetime dönüşmesi ve devlet meclisinin toplantıya çağırılması önerileri, kilisenin dünyevi gücünün bir ölçüde olmak kaydıyla kısıtlanması, daha fazla ticaret özgürlüğü ve birçok benzer önlemler (Carcassone 1946: 73-98).

Despotizme karşı çıkan kartezyenizmden ve Spinozadan hayli etkilenmiş bir diğer Aristokrat düşünür Boulainvilliers'ti (Simon 1975: 11, 53). Boulainvilliers birçok Fransız tarihçi gibi Fransız toplumunun kökenlerini Cermen kabilelerine kadar götürüyordu. Ve Frankların kendi krallarını seçtiklerini ve Aristokratik meclislerde toplandıklarını iddia etmekteydi. Bu düşünce Boulainvilliers tarafından asaletçi tez için bir temel oluşturmaktaydı (Keohane 1980: 347). Boulainvilliers birçok tarihçiyle, tarihin çalışılmasını Fransa'da siyasal otoritenin temelini izah edebileceği inancını paylaşmaktaydı. Fikirleri birçok salon ve klüplerde konuşulduğu için yaygınlık kazanmıştı. Boulainvilliers bir tarihçi olmaktan çok siyasal teorisyendi. Onun asaletçi olarak adlandırılan tezi Montesquieu'nun siyasal fikirlerinde bütünüyle gelişmiş şekilde ortaya çıkan, 16. Yüzyılın Anayasacı argümanlarının devam edegelen bir şekliydi (Gosmann 1968: 110). Eski bir soylu ailenin bir üyesi olan soyluların feodal ayrıcalıklarını kaybetmesine üzülmekte ve soyluların monarşiyle otorite ve gücü paylaştığı zamanlara özlemle bakmaktaydı (Leffler 1985: 14). Kendinden önceki La Gendre ve Daniel gibi tarihçilerle, tarih aracılığıyla Fransız gelenek ve kurumlarının kökenlerinin anlaşılabilirliği konusunda aynı fikirdeydi. Boulainvilliers'in eski geleneklerden biri olan soylu imtiyazlığı teması Fransız mutlakîyet rejimi için en tehlikeli şeylerden birini oluşturmaktaydı. Aristokratlar Frankların soyundan, üçüncü zümre (Third Estate) ise Galya Romanlardan gelmekteydi. Franklar, Galya'nın fethi ile belirli haklara ve ayrıcalıklara sahip olmuşlardı (Barzun 1932: 138-140). Soylular zamanla Fransız bürokrasisinin ve mutlakîyetçi bürokrasisinin büyümesiyle aşağı konumlara düşmüşlerdi. İntendantlar ¹ vekillerin vekilleri (Sapdelegues) ve Kraliyet memurları geleneksel hakları gaspetmişlerdi. Mutlakçılık Fransız halkının orijinal niyetinin çarpıtılmasıydı. Boulainvilliers tarih disiplini ile siyasal analiz arasında bir ayrım yapmayı imkansız buluyordu. Mevcut Fransız kültürü ve değerleri geçmiş gelenek ve kurumlar olgusunda meşruiyet elde etmekteydi (Leffler 1985: 15). Boulainvilliers tarihi geniş ölçüde kullanmakla birlikte onun

¹ Kral tarafından taşrada Kral'ın emirlerini uygulamakla görevli vekiller (Behrens 1968: 99-100).

esas katkısı siyasal teorilere olmuştur. Açıkça mutlakiyet karşısında anayasal argümanlarda bulundu ve bu argümanları tarihsel kanıtlarla meşrulaştırdı (Leffler 1985: 15).

Mutlak monarşiye karşı çıkıp Aristokratların çıkarlarının, ayrıcalıklarının ön planda olması gerektiğini savunan diğer düşünürlerden ikisi de Saint Simon ve Saint Pierre'di. Saint Simon 14. Louis'nin ölümünden sonra Kral Naibi Pihilip de Orleans'sa karşı "Polysynode" adlı yönetim tarzını savunmuştu. Kral Naibi döneminde bir süre bu Aristokratik yönetim sistemi uygulanmaya çalışılmıştı. Dört tane devlet bakanlığından üçü Naib tarafından elde tutulurken altı konsül "Polysynode" sistemine bağlı olarak, savaş, donanma, maliye, içişleri, dışişleri ve din olmak üzere altı konsülden oluşan bir sistem kurulmuştu. Her bir konsül yarısı memur yarısı da soylu olmak üzere on üyeden oluşmaktaydı, ancak bu sistem 1718'de lağvedilmişti (Cobban 1962: 21).

Saint Pierre çağın Aristokratik aydınlanmasının bir düşünürüydü. Saint Pierre'e göre, siyasal meşrutiyyetin temelinde ilahi yasa değil de tarihsel gelenek, hatta yönetilenlerin rızası, ama daha çok hükümetin yönetilenlerin hazlarını minimum masraf içinde en yüksek seviyeye çıkarma kapasitesi yatmaktaydı. Saint Pierre'in reforme edilmiş monarşi için önerileri yararlı bir söylem içinde ifade edilmişti. Ve yine onun siyasal ve sosyal teorileri psikolijinin prensiplerinden ileri gelmekteydi. "Saint Pierre, La Rochefauld ve Jansenist Nicole gibi kişilerin etkisinde zevk için duyulan arzu ile acı korkusunun toplumda insanoğlunu motive eden iki genel güç olduğu varsayımına inanmaktaydı." (Kaiser 1983: 626). "Saint Pierre tüm insanların toplum içinde, toplumun dışında olduğundan daha iyi biçimde hâkiki çıkarlarını gerçekleştirebileceğini kesinlikle benimsemekteydi." (Kaiser 1983: 626). "Ama toplum halinde bile kısa dönemli çıkarların birbiriyle çatışmasının sürdüğünü kabul etmekteydi." (Kaiser 1983: 626). "Bu yüzden toplum çözülme ve iç savaşa doğru düşmeye neden olan bulaşıcı bir eğilimden, ki bu eğilimi, Saint Pierre tiranlıktan daha korkutucu bulmaktaydı, ızdırap çekmekteydi." (Kaiser 1983: 626). "Saint Pierre'ye göre devletin başlıca fonksiyonu bu sosyal anarşiye doğru temaülü sınırlamak ve tersine öyle bir şekilde çevirmektir ki tüm bireyler sosyal düzenden yararlanabilsin." (Kaiser 1983: 626). "Bireysel çıkarların çatışmasında arabuluculuk etmekten ve toplumun varlığı için gerekli sosyal bağlılığa zorlamaktan sorumlu olan devlettir." (Kaiser 1983: 626). "Devletin gücü zorunlu olarak geniş olmalıydı." (Kaiser 1983: 626). Saint Pierre uyrukların devletin nihai amaçlarını kararlaştırma hakkını kabul etmekle birlikte, "Devletin sorumluluklarının başarılıca yerine getirilmesini, yavaş yavaş devletin eylemde bulunmasına izin verilmediği

özel görev alanlarının tasfiyesini gerektirdiğine inanmıştı.” (Kaiser 1983: 627). “Saint Pierre, bireylerin yönlendirilmedikleri zaman, çoğu kez kendi gerçek çıkarlarının karşısında hareket ettiklerini düşünmüştü” (Kaiser 1983: 627) ve “ona göre, ticaret gibi bazı girişimler de belli miktarlarda özgürlük ile genel refahın artmasına yol açsa bile”(Kaiser 1983: 627), “bu -yurttaşların doğal eğilimleri, kollektif iyiliğe ne kadar engel olursa olsun- devletin yurttaşları eğitmekle yükümlü olmadığı anlamına gelmezdi.” (Kaiser 1983: 627). Saint Pierre gerçek özgürlüğün, bu tür eylemler diğer insanların görünür çıkarlarıyla çatıştığında meydana gelen sonuçlardan korkmaksızın insanın eylemde bulunabilme özgürlüğünden ibaret olduğuna inanmıştı. “Sonuçta birey yalnızca hukuk devletine tabi olduğu sürece özgürdür, yani devletin kendisinin geniş bir alandaki insan aktivitelerini düzenlemeyi dahil olması ölçüsünde özgürdü.” (Kaiser 1983: 627). Saint Pierre göre insani kurumlar, zaman zaman elden geçirilmesi gereken saatlere benzemektedir. Sonuç olarak insani kurumlara hükümet tarafından sürekli bir dış yönelim verilebilirdi. “Devlet kendi misyonunda başarılı olmak için, çıkarların ara bulucusu olarak yurttaşların kendi otoritesini kabul etmesine” (Kaiser 1983: 627), bir başka deyişle, “kendi yasalarına itaat etmesine, onları kendi gerçek çıkarlarının çözülmez biçimde herkesin iyiliği ile bağlı olduğuna inandırarak ikna etmek zorundaydı.” (Kaiser 1983: 627). Bunu sağlamak için Saint Pierre kısmen korku verecek güç kullanımını tavsiye etmekteydi. Bununla birlikte nihayetinde halkın desteğini kazanmak arzusundan dolayı korkuya kendi düşüncesinde daha az yer vermektedir. “Saint Pierre devletin, en büyük sayıda aileye, en büyük yarar sağlamayı aramakla gerçekleştirilen (Kaiser 1983: 628), “herhangi bir bireyin iyi olma (refah içinde bulunma) olasılıklarını en yüksek seviyeye çıkarma iddiasında bulunabileceği bir tarzda yönetilmek zorunda olduğunu ileri sürmekteydi.” (Kaiser 1983: 628).

“Devlet ancak, genel refahı mümkün olduğunca teşvik edecek bir şekilde kurulduğunda” (Kaiser 1983: 628), “yurttaşlarından, düzensiz hayaller, yanlış hırslar ve boş umutlar gibi sosyal düzeni aşındırmakla tehdit eden görünürdeki çıkarlarını terk etmeyi bekleyebilir.” (Kaiser 1983: 627). Saint Pierre bir bakıma halkın, tarih boyunca, zaman zaman krallardan nefret ettiğinin farkındaydı. Monarşi, halkın desteğini kazanmak için bir yönetim sistemi oluşturmalıydı. Devlet, hem etkin bir biçimde çalışmalı, hem de siyasal otoritenin yurttaşların algısında meşru bir yer kazanabilmesi ve kendisinin, büyük sayıda ailenin, büyük yararını takip ettiği şeklinde görünmesi için, önlemler almalıydı (Kaiser 1983: 626-628). Böylece Saint Pierre diğer Aristokratik düşünürler gibi hukuk devleti ile bireysel haklar söylemini Aristokratik-monarşik devlet yapısını meşrulaştırmak amacıyla kullanmış

oluyorlardı. Aristokratik aydınlanmacılar hukuk devleti derken mutlak monarşiye karşı çıkan Aristokratların siyasal haklarını savunuyorlar, hiyerarşik toplum düzenine böylece bir anayasal güvence sağlıyorlardı. Dolayısıyla Aristokratların anayasal kuramı temelde kendi haklarını savunmak için kullandıkları bir araç oluyordu.

Saint Pierre'nin görüşüne göre, Ludovican monarşinin büyük sayıda ailenin, en büyük yararını sağlamadaki başarısızlığı onun herhangi bir başarılı devletin üç vazgeçilmez niteliğini kurumsallaştıramamasından ileri gelmekteydi. Bunlar; şahsiliyetten çıkma (Depersonalisasyon), aydınlanma ve şeffaflıktı. Bu çerçevede Saint Pierre 14. Louis döneminde, hukuk devletinin, Kralın kendi şahsi kültürüne bir kurban olduğu, hükümetin olağan projelerine, sarayın küçük bir gözde kliği tarafından müdahalede bulunduğu şeklinde kamuoyunda sıklıkla dile getirilen görüşlerin en açık sahiplerinden biriydi. Yine Saint Pierre'ye göre; Kral nazırları tarafından askeri yayılmacılığa ikna edilmiş, bu gibi ve bunu benzer birçok kötü şey, örneğin Kralın kendi gücünün kötüye kullanımı gibi saray nazırlarının kişisel müdahaleleri ile meydana gelmiştir (Saint Pierre 1912: 136,152).

Gücün kötüye kullanımını engellemenin en iyi yolu Saint Pierre'ye göre; yürütmeyi şahsi olmaktan çıkarmakta yani devleti öyle bir biçimde yeniden inşa etmekte yatmaktaydı ki "bürokratik ussallık ve süreklilik her zaman bir insanın keyfiliği ve kaprisi üzerinde egemen olsun." (Kaiser 1983: 629). "Devlet bireylerin talihlerine ve iradelerine güvenen çok önemli bir kurumdur." (Kaiser 1983: 629). "İyi bir Kralın ani ölümü ve zayıf kolaylıkla pohpohlanan bir kralın tahta çıkışı devleti iktidarsızlığa açık bırakabilir; toplumu yanlış yönetimin kurbanı yapabiliirdi." (Kaiser 1983: 629). Saint Pierre'ye göre; bunun yerine devlet, bireylerin onun misyonundan saptırma girişimlerine ve alın yazısının tuhafliklarına karşı dayanmak için tasarlanmış bir siyasal makineye dönüştürülmeliydi. Descartes'in yakın bir okuyucusu ve kendince doğal bilimlerle uğraşan bir kişi olarak Saint Pierre, "siyasal makinenin detaylarını kartezyen evren gibi temelde kendi kendini düzenleyen ve hukuka tabi bir sisteme bağlı olarak çizmişti." (Kaiser 1983: 630). Saint Pierre her ne kadar devleti Kraliyet iradesiyle bağlı olarak düşünmesine ve krala yönlendiriciliği içeren bir birleştiricilik görevi vermesine rağmen devletin olağan işlemlerini yalnızca liyakat temeline dayanan ve işleri, maliye ile dışişleri gibi bölümlerden oluşan idari bir personele bırakmayı ümit etmekteydi. Hükümetin tüm ağırlığı, makinenin kendi kendine ve en iyi şekilde hareket edilmesini temin eden bürokratik kurumlara bırakılmalıydı. "İyi işlemek, Saint Pierre göre; her şeyden önce, kişisel kazanç için hükümet işlemlerini saptırmaya çalışan herhangi birinin

girişimlerini, diğer devlet görevlileri ile kamuoyuna kapatan bir tutarlılıkla” (Kaiser 1983: 630) ve “basit, özdeş mekanîğe uyarak hareket etmek demektir.” (Kaiser 1983: 630). “Kollektiviteye yararlı eylemler aracılığıyla, bireyleri kendi kişisel çıkarlarını takip etmeye zorlayan hukuk devleti” (Kaiser 1983: 630), “yalnızca iyi kurulmuş bir devletin değil, ayrıca tüm toplumun üzerinde inşaa edildiği bürokratik ussallığın kusursuz bir biçimde işleyişini temsil etmekteydi.” (Kaiser 1983: 630).

Saint Pierre, “toplumun tümünün, kendisini oluşturan üyeleri geçici olarak birbirinden ayıran problemlere rağmen, üyeler arasındaki fikir ayrılıklarını yönetebilen ve onları birleşik tutabilen yasalar aracılığıyla varolabileceğine” (Saint Pierre 1712: cilt: 1: 29) inanmaktaydı. “Bu yasalar toplumun hukuki bağlarıydı.” (Saint Pierre 1712: cilt: 1: 29) Hukuk devletini empoze ederek ve buna uygun olarak işleyerek devlet toplumun bağlarını güçlendirmişti” (Kaiser 1983: 630), “hukuka uygun hareket etmekte başarısız olarak devlet onları zayıflatmayı göze almış ve kendi kendisinin çok sayıda ailenin en büyük yararını izlemediği suçlamasına açık bırakmıştı.” (Kaiser 1983: 630). “Saint Pierre, kralın, adil görüşlüğe ve ussallığa dayalı kamusal imajını korumak için, hukuk devletinden iyi niyetli sapmaların bile ortadan kaldırılması gerektiğine inanmıştı.” (Kaiser 1983: 630). Saint Pierre’in söylediği gibi “kralın gösterecek teveccühü yoktur, yalnızca verecek adaleti vardır.” (Kaiser 1983: 630). Saint Pierre’in yönetimin kişisel olmaması ve düzenli olması gerektiği şeklinde düşünceleri varolan mali krize ve buna ilişkin önerilerinde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Ona göre; 14. Louis’in mali politikası zikzaklı bir politikaydı ve halk içinde güvensizliğe yol açmıştı. Önemli olan bu güvensizliği ortadan kaldıracak bir devlet yapısının ortaya çıkmasıydı (Kaiser 1983: 631).

Saint Pierre’in, devletin bir siyasal makineye dönüşmesi ile ilgili önerilerine bağlı olarak önemli bir fikri de ışıkla (Aydınlanma ile) hükümetin kurumlarını aydınlatmak, onları kusursuzlaştırmaya çalışmaktı. Işık ya da Aydınlanma, görünürdeki sosyal fenomenlerin karmaşıklığı içindeki düzenlilikleri açığa vurmakta ve “böylece toplum ve devlette tutarlılığı elde etmek için mekanizmaları göstermekteydi.” (Kaiser 1983: 632) “Aydınlanma ve ondan kaynaklanan tutarlılık” (Saint Pierre 1729-1741: cilt:3: 203); “hükümeti, sadece, kamusal iyiliğin en etkili ve en güvenilir merci yapan değil, aynı zamanda onu Aydınlanmanın bizzat kendisi olarak gösteren, en temel bileşendi.” (Kaiser 1983: 631) Devlet, kamuoyu içinde en kolay biçimde, kendisi için iyi duyguları yaratabilirdi. Saint Pierre bu Aydınlanma sürecini sonu olmayan bir süreç olarak görmekteydi. Saint Pierre kuşaklar boyunca birçok keşiflerin

yapıldığını ve son keşiflerin siyaset bilimi ve yönetim bilimi bilgi dallını ortaya çıkardığını düşünmekteydi. Bu son bilim dallarıyla yeni bir “yönetim sisteminin” ortaya konması gerektiği düşüncesinde olan Saint Pierre, bu bilimi ve buna dayalı sistemi yararlı bir akıl kavramının uygulanmasından kaynaklanan bir yeni anlayış olarak görmekteydi. İdari mantık, bu sistemin ve siyaset biliminin arkasındaki güçtü. Siyaset bilimi de esasen bireylerin şahsi okullarının evrensel akla dönüştüğü bir kamusal sorunların tartışılmasından meydana gelmişti. Bireylerin kamu yararına zarar vermeksizin birbirleri üzerinde üstünlük kurmaya çalışmaları Evrensel aklın birleştirilmesini hızlandıracak, katılımcıların kendi argümanlarını oluşturdıkları tartışma sürecini açacak ve gerçeğin, fikirlerin çatışmasıyla ortaya çıkmasını sağlayacaktı. Çelişki, Saint Pierre’in sözleriyle “Aydınlığın en verimli kaynaklarından biriydi” (Saint Pierre 1718: 12) ve “fikirlerin birbirlerini aydınlatmasını mümkün kılmaktaydı.” (Saint Pierre 1718: 12). “Siyasal rasyonalite, hükümetin karar alma süreçlerini sınırlamasına değil bunu genişletmesine dayanmaktaydı.” (Kaiser 1983: 633) Bu politik süreçleri devlet aracılığıyla başlatmayı Saint Pierre öngörmekteydi. Saint Pierre, devleti, kendi Polysynodie adlı Aristokratik yönetim sisteminin savunun bir temeli olarak görmekteydi. Buna bağlı olarak, Saint Pierre, siyasal toplantıların yapılması ile bu siyasal akademinin kurulmasını öngörmekteydi ve parlamentelerin itiraz etme haklarını savunmaktaydı. Şeffaflık, yani kamu incelemesini açıklık hükümetin üçüncü vasfıydı. “Eğer Aydınlanma kamusal konuların tartışılmasını genişletilmesine bağlıysa Devletin işlemleri gizem içinde örtülemezdi.” (Kaiser 1983: 634). Çok az şey devlet işlerinde gizli kalmalıydı. “Devletle ilgili bilgileri serbestçe giriş, devletin ilerlemesi için yararlı bilgileri sadece sağlamayacak” (Kaiser 1983: 634), “aynı zamanda devleti harekete geçiren motivleri ile onun metodları hakkında şüphelerin bertaraf edilmesini sağlayacaktı.” (Kaiser 1983: 634). Bilginin kamuoyu içinde yayılmasını sağlamak için tüzükler yayınlanmalıydı. Bu tüzükler iki çeşit olmalıydı. Birinci genel kamuoyu için tüzüklerin kendisiyken ikincisi tüzüklerin ardındaki rasyonalite açıklayan bir biçimde olmalıydı. Böylece hükümet politikalarını kamuoyu ile paylaşabilir, cevaplar alıp, şikayetleri duyarak politikalarını düzeltebilirdi. Bu şekilde Saint Pierre içinde kamusal organlar tarafından aydınlatılan yurttaşların hükümet işlerine katıldıkları ve bu işlemleri değerlendirdikleri bir akıl imparatorluğuna destek veriyordu (Kaiser 1983: 634).

Saint Pierre siyaset bilimi aracılığıyla politik söylemi bir aklın diline ve siyasal süreci bürokratik idarenin ussallaştırmasına indirgemekteydi. “Keyfilikten uzaklaşma (kişisel olmama), Aydınlanma ve şeffaflık (açıklık), akıl ve gücü biraraya getiren bağıntının üstünde

inşa edilen devletin karakteristik nitelikleriydi.” (Kaiser 1983: 635). Saint-Pierre’in düşüncesinde, İktidar, akılla meşrulaştırılıyordu. İktidar insanlığın yararına kullanıldığı sürece sınırlı olmamalıydı. Akılla donanmışsa despotizmin hiçbir zararı yoktu. “Eğer iktidar akılla birleşik durumdaysa, iktidar toplumun yararı için çok fazla despotik olamazdı.” (Saint Pierre 1729-1741: cilt:3: 203) Tabii bu aklın Aristokratları yönetime katarak kralın despotizminin ortadan kalkması anlamına geliyordu. Saint Pierre pratikte krala monarşinin bir siyasal makine olup olmamasına karar vermeyi bırakırken kral devlet işlerine karışmama hakkını çok görmemişti. Bununla birlikte iyi kurumlanmış bir devlete Kraliyet idaresi kendisine yöneten bürokratik aleti harekete geçiren bir ilk hareket ettiriciden başka bir şey olmamalıydı. Saint Pierre kralın devlet işlerinin arabulucusu olarak otoritesine çoğunlukla yargıçlara bırakmasını tavsiye etmekteydi. Çünkü onlar kraldan daha vasıflıydılar. Böylece Saint Pierre yetkileri çoğunlukla parlamentolara tanıyordu. Gerçekten her ne kadar hükümet görevlerine seçilmekte soy veya servet üstünlüğüne yer verilmesini istememekle birlikte bu görevlerin seçiminde, Saint Pierre en iyi yargıçlar olarak tanımlandığı büyük lordlar tarafından belirlenen bir ulusal liyakat sistemine yer vermektedir (Kaiser 1983: 638).

Sonuçta Saint Pierre ve tüm Aristokratlar, hiyerarşik düzene dayalı bir doğal haklar ve anayasa kuramına ulaşıyorlardı. Bir başka deyişle doğal haklar söylemi içinde Aristokratlara yönetim kadrolarında genişçe yer veren ve ayrıcalıklarını korudukları bir sisteme varılıyordu. Bu açıdan Saint Pierre’in sistemi kraliyet politikasının icrasına ve oluşumuna kılavuzluk eden geniş kolektif organların devleti idari aletine bağlandığı danışçı (konsültatif) bir despotizm olarak görülmelidir ve görüşleri daha çok Montesquieu tarafından monarşik despotizme karşı olarak benimsenmiştir. Bu yüzden Montesquieu de 18. Yüzyılda Aristokratların, monarşik despotizme karşı olan söyleminin yeni bir halkasıydı. Montesquieu’nun düşüncesi birbirini tamamlayan felsefi ve siyasal olmak üzere iki yöne sahiptir. Felsefi yönde Montesquieu doğada varolduğunu ve bunun Hristiyan dini ile ve onun öncesinde varolan dini düşüncede belirlediğini ifade eden Tanrısal ilkedен hareket etmektedir. Montesquieu’nun bu felsefi yönü kendi siyasal düşüncesi uyumludur ve etkin biçimiyle bu iki yön yasaların ruhunda görülebilir. “Yasaların Ruhı”, “genellikle yasalar” ya da şeylerin doğasından çıkarsanan gerekli ilişkiler konusunda yeğin bir tartışmayla başlar. Plutarch’ın dinbilgisel yetkesine dayanarak, yaratıcı Tanrının bile Tanrıtanımazlarca öğretilen, yazgıya bağlılık denli değişmez kuralları izlemek durumunda olduğunu okuruna inandırır. İnsan davranışının doğal yasaları, en güçlü ve direnilmesi en zor insancıl gereksinimleri (yaşamı güven içinde sürdürme ve yaratıcılığı) tanımlar ve doğrudan doğruya bunlardan kaynaklanır.

Bu anlamda da varoluşumuzun temel sınırlarını, ereklerini, dolayısıyla normlarını betimlerler. İnsan türü, hem hayvancıl, hem de tanrısal olandan ayrıdır. Çünkü insanın varoluşu, başlıca dürtülerce değil zekaca yönlendirilir. Zekanın us yürütme gücü, rastlantıya ya da dış baskı sonucu harekete dönüşmedikçe gelişemez. İnsanlar, doğaları gereği doğa yasalarının gereklerini yerini getirmek için en iyi, dahası yeterli yöntemlerin hangisi olduğunu ayırt etmeyi sıklıkla beceremezler. Doğa yasaları, özelden pozitif yasadan önce gelen denklik ilişkileri karşısında önceldir ve onlardan ayrılır. Çünkü denklik ya da adalet, toplum ve zekayı varsayar. Oysa insanlık, doğada ikisinden de yoksundur. Doğal oluşumumuzun merkezinde, kökten bağlantısız, ussallık öncesi bir bireysellik vardır; kaygılıdır, umarsızca barış ve güvenlik özlemi duymaktadır. Bu görüşleriyle Montesquieu, Hobbes'in doğa durumu betimlemesini yadsır; bu durumda onur ve egemenlik için savaşçıl arzular duyan insan, daha şimdiden fazlasıyla toplum içinde yaşamaya yetenekli bir varlıktır. Ayrıca Montesquieu buna karşın Rousseau'yla karşıtlık ve Hobbes'la temel bir oydaşma içinde, doğa durumunun bir terör ve sefalet durumu olduğunu öğretmektedir (Pangle, 1987:345). Montesquieu'ya göre,

“Kısmen bunun sonucunda doğa durumu, durağan bir koşul değildir. İnsanlık, kısa bir süre içinde toplumsal yaşamın getireceği haz ve avantajların ayırdına varır. Ne yazık ki, bu doğal isteğin toplum açısından ilk sonucu yıkıcıdır. İnsanlığı doğa durumundan çekip çıkarmakla insan türünü derhal bir savaş durumuna sürükler. Öteki insanlara karşı ezici korkumuzdan bir kez kurtulanca, güvenlik ve maddi gönenç yönündeki bencil gereksinimlerimiz baskın çıkma eğilimi gösterir (Pangle 1987: 340-345).”

Böylece Montesquieu Rousseau'dan ayrılarak insanların zorunlu olarak değil kendi doğal ihtiyaçlarını tatmin etmek için biraraya geldiklerini belirterek, “despotizm ya da teröre dayalı yönetimin doğaya aykırı olduğunu” ifade eder (Pangle 1987: 340-345). Bu noktadan sonra, Montesquieu'nun siyasal düşüncesini görmeye başlarız. Montesquieu, hükümet biçimini sınıflandırır ve korku dışında ilkeye dayanan despotik olmayan hükümet biçimlerinin yalnız Avrupa'da geliştiğini, bunun iki farklı biçimde olduğunu dile getirir. Bunun ilki, Antik Polis ve Venedik gibi Cumhuriyetlerdir. İkincisiyse, Kral, soylular ve ruhban sınıfı arasında duyarlı ve sıklıkla değişen bir dengeye dayanan Feodal monarşidir. Montesquieu'ya göre, monarşinin ilkesi onur ya da gururun yanısıra keskin bir konum ve yer duygusudur. Cumhuriyetin ilkesi ise ahlaki ve düş olmayan bir erdem ilkesidir. Ancak Montesquieu erdemın insanlık ile usdışılığını belirterek benimsemez. Çünkü; Erdem Konformizi var olan koşullara sessizce ayak uydurmayı gerektirir. Bu da katı ve sansürcü bir

gözetleyicilikle dayatılır ve insanlığımızın en güçlü doğal dürtülerini bastırır. Montesquieu bu yüzden Cumhuriyet kentini en iyisinden bir manastıra benzetir ¹ (Montesquie 1998: c.: 1: 98) ve monarşik onur ve kibri yüceltir, kuvvet ayrılığına dayalı despotik olmayan bir sistemi savunur (Montesquieu 1998: c.: 2: 441- 443).

Montesquieu'nun monarşiye, despotizme karşı koyması da Saint Pierre'in Aristokratik çıkarlarını savunması temelinde benzer fikirlere dayanmaktadır. Bu fikirleri Montesquieu'nun monarşilerin bozulma sebepleri üzerinde durduğu yerlerde görebiliriz. Burada ileri sürülen bozulma nedenleri şunlardır:

“Seçkinlerin imtiyazlarının ve şehirlerinin yetkilerinin kaldırılması, hükümdarın her şeyi kendisinin yapmak istemesi, bazılarının tabii olan vazifelerinin bir başkasına geri verilmek için geri alınması, hükümdarların keyif ve heveslerini iradesine tercih etmesi, kendi iktidarını, yerini, halkın sevgisini kötüye kullanması, bazı kimselerin kendilerini vatana değil de hükümdara borçlu sayması, namusun, şerefın rütbe ve dereceyle zıtlık halinde bulunması, büyük bir rütbe ile namussuzluğun bir kimsede aynı zamanda birleşmesi, hükümdarın adaletini şiddete döndürülmesi, halkı korkutmaya çalışması (Tütengil 1956: 19-20).”

Birbaşka deyişle Montesquieu, monarşiye değil despotizme karşı çıkmaktadır. Montesquieu monarşiye yönelik desteğini birçok yazarın ifade ettiğini görmek de mümkündür. Aster'e göre; Montesquieu'nun cumhuriyete karşı mahsus bir teveccüh gösterdiği açıktır (Aster 1927: 27). Dedieu'ya göre; arabulucu organlarda ılımlılaştırılmış ayrıcalık organlarla korunmuş Fransız monarşisi ülküsünü gerçekleştirmek Montesquieu'nun amacıdır. Saint Beuve, daha da ileri giderek Montesquieu'nun parlamentolarla ve ıslahatlarla yumuşak hale getirileceğini hesaba kattığı 15. Louis'in monarşisinin bile harap olmasını istemiyordu demektedir (Dedieu 1943: 174). Faguet Despotizme doğru kayması çok kolay olan demokrasi onun rüyasını gerçekleştirmeye yetmez diyerek Montesquieu'nun bazı demokratik kurumlara çevrilmiş Aristokratik monarşiye taraftar olduğu dile getirmektedir (Faguet 1932: 132).” Nitekim Montesquieu'nun kuramı, Kralı kraliyetin parlamentonun asıl üyelerince tanımlanan yasalarla ve kilisenin yorumladığı biçimiyle Tanrı emirleriyle bağlı,

¹ Shklar ve Wright, Bu konuya şöyle açıklık getirmektedir: Montesquieu'nun Fransa'da civic (Sivil) humanizm tarihinin merkezinde yer alması, kelimenin doğrudan anlamı içinde Cumhuriyetçiliğin yüzyılın geri kalanı içinde tartışılacağı terimleri ortaya atmasında yatar (Shklar 1990: 265-279). Bir başka deyişle Montesquieu Cumhuriyetçi değildir. Sadece konunun içinde tartışılacağı terimleri önceden ortaya atmıştı. Bu bağlamda, Cumhuriyetçilik Wright'e göre ancak Montesquieu'nun ölümünden sonra görülen bir program olarak ortaya çıkmıştır (Wright 1990: 202).

bir üyesi olarak kabul eden eski Fransız anayasasının dayandığı “Asilci tezin” yeniden ifadesi olarak görülebilir (Cranston 1987a: 167). Aristokrasiyi monarşinin despotizme dejenerasyonunu engelleyebilecek tek sınıf olarak gören bu “Asaletçi tezin” taraftarları (Fenelon Boulainvilliers, Saint Simon, Saint Pierre, Montesquieu) kendi gerici yakarışlarında, Aristokratik bir liderlik meydana getiren Frank fatihlerinin Kralla otoriteyi paylaştıkları ortaçağın ilk yıllarına kulak vermekteydiler (Anchor 1967:15)

Bu çerçevede Aristokratik Aydınlanmanın bir diğer özelliği Ataerkillik (patriarkalizm) ti. Hiyerarşik, patriarkil bir doğal haklar ve anayasa söyleminin bu açık yönünü Montesquieu’dan başka Fransız devriminde giyotine giden Aristokratik bir diğer Aydınlanma düşünürü Malesherbes’te bulabiliriz. “Malesherbes’in doktrini çok yönlü bir durum arzlemektedir. Bir yanda tarih ve gelenek onun için çok fazla bir anlam ifade etmekte, mantıksal soyutlamalar ise çok az hitap etmekteydi.” (Kelly 1979: 486). Diğer taraftan yenilikte yarar görüyordu ve toplumsal dünyayı zaman içinde yeni olan bir ana götürmek istemiyordu. Belki de felsefesinin en iyi şöyle özetlemek mümkündü; adalete ve akla itaat eden şeylerin geçmiş yüzyılların otoritesiyle desteklenmesinde büyük yarar vardır (Kelly 1979: 486). “Malesherbes hiyerarşiyi onaylamaktaydı. Kendi sınıfının imtiyazları, kendi saygıdeğer ve kutsal soyluları ulusa yararlı olabildiğine inandığında onları sınıksız bir şekilde savunmuştu.” (Kelly 1979: 486). Malesherbes en az ütopyacı olan şahsiyetlerden biri olmasına rağmen ilerlemek için hayli mümkün bir alanın varolduğunu öngörmekteydi. Bununla birlikte Malesherbes’in ilerleme bahsi “Montesquieu gibi sınırlanmayan gücün sadece despotizme ilerlemediği aynı zamanda bunu arzuladığı şüphesiyle ciddi bir şekilde örtülü bir haldeydi.” (Kelly 1979: 486). “Despotizme bayılmayan bir kral yoktur.” (Kelly 1979: 486). Ancak, Malesherbes devrim döneminde, ıslah olmaz bir kralcıydı. Kralcılık “Kalbimin en aziz tuttuğum hissidir” demiştir.¹ (Kelly 1979: 486). Birçok yüksek konumdaki giysi soylusunun çıkarlarına karşı kuşku beslemesine rağmen Malesherbes, adaletin somut ideallerinin, eski rejimin parlement adlı Aristokratların denetiminde ve yönetiminde olan sivil yönetim divanlarında içerildiği kanısındaydı. Malesherbes’e göre adaletin barışçı icrası kendileri ve sahip oldukları erdem hariç, hiçbir kimseye ya da hiçbir şeye borçlu olmadan yapılan askerlik mesleği gibi kahramanca bir iştir. (Kelly 1979:487).

¹ Esasen bu şaşırtıcı değildir. Çünkü Malesherbes ve diğer Aristokratik Aydınlanmacılar monarşiye değil, despotik monarşiye karşıydılar. Bir başka deyişle, karşı çıktıkları büyük soylu aileleri yönetimden dışlayan despotizm diye adlandırılan sistemdi. Bu yüzden Aristokratik söylemin, krallığın zaman zaman Aristokratik aileleri gözönüne almayan bu yönünü benimsemediği, bunun dışında olmak kaydıyla kralın mutlak gücünü kabul ettiği, bu çerçevede hatta kendilerini, en üstte kralın yer aldığı bir hiyerarşik patriarkil sistemin temsilcisi olarak gördükleri söylenebilir.

“Montesquieu ve Malesherbes bir despotizm korkusunu Fransa’nın onun yıkımlarından uzakta kalamayacağını gösterme iddiasını paylaşmaktaydılar.” (Kelly 1979: 487). Her ne kadar iki yazarın üslubu ve verdikleri mesaj benzer olsa da Montesquieu dikkatli bir şekilde monarşi ve despotizm arasında ayırım yapmakla birlikte Malesherbes despotik monarşinin çıkartılamayacak bir sonuç olmadığına inanmış görünür. Montesquieu’nun yazdığı gibi;

“Bir hükümdar kuvvet ve kudretini göstermek için devlet işlerinin mevcut düzenini uygulayacak yerde bu işleri değiştirmeye kalktı mı, bazı görevlileri ellerinden alıp keyfi bir şekilde şuna buna dağıttı mı, hele iradesiyle değil de duygularıyla ülkeyi yönetmeye kaktı mı, saltanat iradesi yıkılıp gider (Montesquieu 1998: 186).”

Bu pasaj, Malesherbes 1765 ile 1774 yılları arasındaki anlayışını zarifçe tarif etmektedir. Fakat Malesherbes, Montesquieu’nun tipolojisine bağlı olmadığından Monarşinin kaybı konusunda bu kadar cesurca konuşmamaktaydı. Bununla birlikte bu iki yazar arasındaki farklılık büyütülmemelidir. “Çünkü Malesherbes’in despotizm fikri kuralların dışında olan, bir modu, monarşi ile buyrukları arasında hiçbir ortak çıkarın olmadığı bir durumu kapsamaktaydı.” (Kelly 1979: 487). “Ardes parlamentosunun ilk başkanı olarak, Malesherbes birincil işini ülkeyi ve yargıçlığı, halkı korkutan “bu otorite aleti (despotizm)” karşısında korumak olarak tanımlamaktaydı.” (Kelly 1979: 487). “Aksi taktirde sonuç insanlığın haklarının karşısında yer alan halkı korkutan bu yönetim biçimiydi.” (Kelly 1979: 487). “Malesherbes kendi parlamenti’nin, “despotizmi Majestenin emirlerinin bir sonucu olarak icra edilen bir güç tanımlayacak kadar cesaretinin varolduğunu itiraf etmişti”. (Kelly 1979: 487). 1763’te de Paris parlamenti despotizmi baskı altında kalmış halkın küçük düşürülmüş hali olarak tarif etmekteydi. Aynı düzlemde Malesherbes de despotizmin, ataerkil patriarkil düzenle uyummadığını söylemekteydi:

“Despotizm, paternalist yönetim sürecini düzenleyen ve onu ani devrim tehlikelerinden koruyan biçimleri (formları) gözardı eder ve hatta tahtın, başarısını, uyrukların servetini, özgürlüğünü, yaşamını, onurunu teminat altına alan daha genel yasaları inkar eden Despotizm itirazları dinlemeyecektir (Kelly 1979: 487-488).”

B. Paternalizm ve Aile Kavramına Güçlü Vurgu

Aristokratik aydınlanmanın patriarkil olduğu kadar bu kavramla yakın bir şekilde paternalist olduğu söylenebilir. Ataerkil paternalist yapısıyla sıkı ilişkili olan bir diğer özelliği aile kavramına güçlü bir vurguydu. Gerçekten, 17. Yüzyıldan itibaren birçok Aristokrat ve Din adamı devleti, en üstünde Kral'ın yer aldığı kutsal bir aile örgütü olarak görmekteydi; Saint Pierre'in örneğinde de gördüğümüz gibi bir bakıma toplum ve devlet aslında bir sıra aileden oluşan yönetim birimiydi; Aristokratlar özgürlük dediklerinde ve bir takım hakları savunduklarında temelde bu ailelerin iyiliği ve mutluluğunu kastediyorlardı. Ama makro ölçeğe, Aile, sadece hiyerarşik yapıda üst konumda yer alan soylu aileleri ifade ettiği gibi mikro ölçeğe, Kral'ın tinsel ve dinsel bir biçimde Baba olarak gören diğer, hiyerarşik toplumda en üste bağlı olan diğer aileleri de ifade etmekteydi, çünkü doğal olarak onlar da hiyerarşik toplumun bir parçasıydılar ve krallığın geniş bağlarını içinde toplumsal birlik modeli olan temel bir birim olarak aile görüldüğünden bu doğaldı.¹ Bir başka deyişle, aile kavramıyla genel olarak toplum hiyerarşik ataerkil bir toplum örgütlenmesi anlaşılmaktaydı. Böylece birçok Aristokrat ve Din adamı için Aile toplumun temeli olan kutsal bir aileydi. Aile kavramına ve aile değerlerine, patriarkil yapıya vurguya Fransız Devrimi öncesi ve sonrasında bir çok Aristokrat ve dini düşünürde görebiliriz. Bu Aristokratlara göre, Toplum bir bütün olarak aile düzeninin taklitinden başka bir şey değildi. Örneğin; dönemin gazetelerinden "Journal Ecelesiastique"ın adı bilinmeyen bir yazarı eve ait erdemlerin sosyal erdemleri hazırlayacağını, bir koca, bir baba, bir oğul, bir arkadaş olunacağı bilinmeden, bir yurttaş olunamayacağını belirtmekteydi (McMahon 2002: 40). Abbe Liger de, açık kalplilikle, aileler; içinde ataların (fathers) hükümdar olduğu bir monarşi haline geldiğinde ve imparatorluklar içinde prenslerin atalar olduğu geniş ailelere dönüştüğünde, bunlardan herhangi birinin zayıflatmanın, diğerini de altüst etmek anlamına geldiğini ifade etmekteydi. Vatan'ın (patrie) gücü, karşılıklı olarak vatanın yöneticisinin (patriarc) gücüne dayanmaktaydı (McMahon 2002: 40). Bu çerçevede aile değerleri retoriği ilahi krallık ve toplumsal düzen fikirlerini İncil'de ortaya konulan paternal otoriteye dayandıran geleneksel monarşik kavramlardan yararlanmaktaydı (Merrick 1993: 281-303; Merrick 1998: 11-31; Hanley 1989: 4-27). Bu kavramlar, Hane (ev) yönetimini Tanrı tarafından verilmiş, mutlak ve bölünmez bir patriarkil erke sahip olan kamusal yönetim modeli olarak telakki ettiği sürece, birçok Aristokrat ve Teolog'un birçok "diğer düşünürün"

¹ Jean Bodin de Devletin Altı kitabında aileyi Fransız Krallığının bir modeli olarak Krallık tarafından hükmedilmesi gereken bir siyasal birim olarak görmekteydi (Ağaoğulları, Köker 1994: 19-20).

aile üzerine yönelttikleri saldırıdan korkmaları hayli doğaldı. 18. Yüzyılda birçok düşünür tarafından boşanmayı, siyasal sürece paralel bir biçimde, bir görüşülebilir sözleşmeye indirmeye çalışan anlayış, Ataların sınırsız gücünü ve eski rejimin yasasında ifade edilen paternalist hakimiyeti tartıştığı için (Traer 1980: 48-78; Edmiston 1985) bir çok hiyerarşik-patriarkil, paternalist toplum anlayışına bağlı Aristokrat ve teolog tarafından paylaşılmamıştır (Mc Mahon 2002: 40). Örneğin Montesquieu'de boşanma konusunda karar verecek hükmün din kuralları olduğunu söyleyen şu fikirleri bu hiyerarşik patriarkil anlayışın tipik bir özetidir:

“Hemen her zaman, her yerde dinin evlenme işlerinde karıştığı olmuştur. Herhangi bir şey bir yandan uygunsuz ve ahlaka aykırı, öte yandan da zorunlu nitelikte görünürse, o şeyi kimi durumda kanuna uygun, kimi durumda kanuna aykırı bir hale sokmak için dine başvurmak kadar doğal bir şey olamaz. Öte yandan evlilik, insanca davranışların toplumu en çok ilgilendireni olduğundan, medeni kanun hükümlerine göre düzenlenmesi gerekti. Evlenme, şekil bakımından olsun, usul bakımından olsun, döl bakımından olsun, özel bir takdis işinin kimi zaman üstün bir kuvvete bağlı olduğunu bütün insan topluluklarına kabul ettirmiş olmakla doğrudan doğruya din alanına girdiğini ispatlamıştır. Bu birleşme, mal ve mülkle olan ilgisi bakımından, tüm medeni kanunlara bağlıdır. Evlenmenin en büyük amaçlarından biri, gayri meşru birleşmelerdeki karasızlıkları ortadan kaldırmak olduğu için, din evlenmeye kendi damgasını vurur; medeni kanunlar da, gerekli gerçekliği iyice kazansın diye kendi damgalarını eklerler. Böylece, evlenmenin geçerli olması için dinin gerektirdiği şartlardan başka medeni kanunlar da bazı şartların varlığını isteyebilirler. Medeni kanunların bazı şartları böylece ortaya atabilmesi, bu şartların dinsel şartlara aykırı nitelikte değil, onları kuvvetlendirici nitelikte olmasından ileri gelmektedir. Dinsel kanun, bazı törenlerin yerine getirilmesini ister; medeni kanunlar ise babaların rızasını gerektirir; burada medeni kanunlar, dinsel kanunun istediğinden fazla bir şey isterler ama, istedikleri şey ötekinin isteğine aykırı değildir. Bundan da şu sonuç çıkar: Birleşmenin bozulup bozulmayacağına karar verecek olan dinsel kanundur; çünkü dinsel kanun birleşmenin bozulmayacağına, medeni kanun da bozulabileceğine karar verirse o zaman bu iki kanun birbirini bozmuş olur (Montesquieu 1998: 219-220)”.

Ayrıca, mutlak egemenlik için açık bir metafor, Atalara (babalar, fathers), kişiler ve kendi çocukları ile eşlerinin mülkiyeti üzerinde sınırsız bir güç tanımaktaydı. Bu yüzyılda, birçok Aristokrat ve teolog için, sosyal görevlerin zararına, çocukların haklarını vurgulayan, onların ana ile babanın tiranlığından bağımsız olmalarını savunan düşünürler, uyrukları, hükümdarlara ve Tanrıya bağlayan hiyerarşik otorite içindeki bağlantıyı koparmışlardı. Buna karşıt olarak, hiyerarşik aileyi bir mülk olarak gören, çocukların söz

hakkını tanımayan hiyerarşik patriarkil anlayışı Montesquieu'nun şu sözlerinde görmek olasıdır:

“Evlenme sonunda kadın, erkeğin ailesi arasına girer; her yerde bu böyledir. Bunun tersi, hiçbir sakınca görünmeden Formoza’da gelenek halini almıştır; erkek kadının ailesi arasına girer. Aileyi, aynı cinsten olan birçok insanın devamı olarak tespit eden kanun, ilkel nedenler bir yana, insan türünün çoğalmasına çok yardım etmiştir. Aile bir çeşit mülktür: Bu mülkü sürdüremeyecek cinsiyetten çocukları olan bir insan, sürdürecekt cinsiyetten bir çocuğu oluncaya kadar uğraşır. İnsanlara yok olmanın tek çaresi gibi görünen şu ad düşünüşü var ya, her ailede sürüp gitme isteğini uyandıracak nitelikte bir düşündürdür. Adların aileleri birbirinden ayırdığı insan toplulukları vardır: Buna karşılık yalnız insanları birbirinden ayırdığı topluluklar da vardır: Bu ise öteki kadar iyi bir şey değildir. Bu konuda [Çocukların evlenmesine babaların karışması üzerine] babaların ‘evet’ ya da ‘hayır’ demeleri, çocukları üzerindeki egemenliğe, yani mülkiyet haklarına dayanan bir şeydir; bundan başka, hem çocuklarına karşı duydukları sevgiye, hem de yaş gereği akıl ve mantıklarının üstünlüğüne dayanan bir şeydir; çocuklar âşık oldukları için sarhoş, tecrübesiz oldukları için de bilgisizdirler; kararsızlık içinde yüzerler; bundan ötürü de en doğru, en yerinde kararı verecek olan kesinlikle babadır (Montesquieu 1998: c.: 2: 133, 136).”

Hiyerarşik, patriarkil toplum anlayışına bağlı olarak devrim öncesinde birçok Aristokrat düşünür devlet ile ailenin temel birliğini ısrarla vurgulamış, aileyi monarşi, monarşiyi aile olarak tasvir eden patriarkil otorite modellerini dile getirmişlerdir. Ama aynı zamanda bu Aristokratlar, diğer birçok düşünürün, seküler evlilik, cinsel özgürlük, boşanmayı destekleyen ve Ataların iktidarını sınırlamayı savunan fikirlerinin sosyal bütünü parçalayacağı konusunda birçok uyarılarda bulunmuştur. Bu hiyerarşik paternalist patriarkil yapının izleri Montesquieu'nun cinsel özgürlüğe karşı çıkan, ahlaki ve ailevi değerlere önem veren evlenmelere dair, çocukların durumu ile çeşitli hükümetlerde piçler üzerine adlı yazılarında görebilir. Sırasıyla bunlar şöyledir:

“Çocuklarını beslemek babanın doğal görevlerindendir; işte bu görevi yerine getirecek kişiyi belirtmek için evlilik kurumu diye bir kurum ortaya konmuştur. Pomponius Mela'nın, sözünü ettiği toplumlarda, bu görevi yerine getirecek olan kişi benzetme yoluyla belirtilmiş. Uygarlığı iyice benimsemiş insan topluluklarında baba, kanunun, evlenme töreni ile baba olduğunu belirttiği kişiye derler; kanun, aradığı insanı böyle bir kişide bulur da ondan. Hayvanlarda bu görev, genel olarak, tek başına anne tarafından yerine getirilebilecek bir özellik gösterir. İnsanlarda ise görevin özelliği çok daha geniştir: Çocuğun akli vardır, ama bu akıl, yavaş yavaş gelişir; şu halde çocuğu yalnız beslemek değil, yönetmek de gerekir; kendi kendilerini besleyecek bir çağa geldikleri zaman bile kendi

kendilerini yönetmekten acizdirler. Kanun dışı birleşmeler insan türünün çoğalmasında pek öyle önemli bir rol oynamazlar. Çocuklarını doğal olarak beslemek ve yetiştirmekle görevli olan baba belli değildir bu çeşit birleşmelerde; bütün yükü üzerine alması gereken anne ise, duyduğu utançtan, vicdan azabından, kadın olmanın yarattığı sıkıntılardan, kanunların ağırlığından ötürü binbir engelle karşılaşır: Çoğu zaman, gerekli olanaklardan yoksundur. Kötü yola sapmak zorunda kalan kadınlar da, çocuklarını büyütmek için gerekli olanakları elde edemezler. Çocuklarına verecekleri eğitimden doğacak güçlükler, içinde bulundukları yaşantıyı koşullarıyla bağdaşamaz; hem bu çeşit kadınlar, öylesine bozulmuşlardır ki kanunun bu konuda onlara güvenmesine olanak yoktur. Bütün bu söylediklerimizden şu sonuç çıkıyor ki, insan türünün çoğalması için tüm insanların, cinsel bakımdan, kendilerine hakim olmaları şarttır. Evlenme sonunda doğan çocukların babaya bağlı olmaları akıl ve mantığa en uygun düşen yoldur. Eğer, evlenme yoksa, o zaman çocuklar anneye bağlı olurlar. Demek oluyor ki, çok evliliğin yasak edilmediği ülkelerde piç diye bir şey yok. Kanunun yalnız bir kadınla evlenmeye izin verdiği ülkelerde ise, var olması söz konusudur. Şu halde asıl amaç, bu sonuncu ülkelerde erkeklerin nikahsız kadınlarla yaşamasına engel olmaktır; bunun için de en iyi çare bu çeşit ilişkiden doğan çocukları küçümsemek, küçük düşürmektir (Montesquieu 1998: c.: 2: 132-135).”

Devrim öncesi varolan hiyerarşik patriarkil söylem karşısında yer alan devrimciler aile ile ilgili yasaları şiddetle gözden geçirmeye girişmişlerdir. Evlilik birliğinin ilahi temelini ortadan kaldırırken, Devrimciler, evliliği, tamamen sivil bir kuruma, taraflardan birinin ilahi yaptırımı saygı göstermeksizin evliliğe katılmasına izin veren bir sözleşmeye yalnızca indirgediler. Boşanmayı yasallaştırırken, kutsal bağın çözümlemeyeceği inancına eşlerden herhangi birinin, karşılıklı izin ya da her iki taraftan biri tarafından ileri sürülecek kişilik uyuşmazlığı nedeniyle ayrılmasına imkan vermek suretiyle burun kıvrımışlardı. Eski rejimin Babasının egemenliğini, onun paternalist egemenliğini azaltırken, devrimciler, babanın hatalı çocuklarını hapsedme hakkını, kendi mülkiyeti ve miras ile çocuklarının evlilik tercihleri ile kariyerleri üzerindeki kontrolünü belli bir dereceye indirgemişlerdi. Tüm bu çabaların sonucu, Devrim sonrasında da bu hiyerarşik, patriarkil söylemi devam ettiren Aristokratlara göre devrimci anarşi olmuştur. Nitekim Devrim sonrası Aristokratların ve din adamlarının yayınları, Aileyi devletin yansıması olarak görmüşler ve ailenin yönetiminin yakın bir şekilde kamusal yönetime bağlı olduğunu biri ızdırıp çekmeksizin diğerinin değiştirilemeyeceği iddia etmişlerdir. Devrimin patriarkil aileyi yıkıma uğrattığını ileri süren bu söylem 20. Yüzyıla kadar muhafazakâr düşüncenin en önemli esaslarından biri olmuştur (McMahon 2001: 134).

C. Dini ve Seküler Değerler Düalizmi

Aristokratik-Dinsel Aydınlanmanın 17. Yüzyıldan itibaren ikinci özelliği dini ve seküler değerlerin bir düalizmiydi (Boss 1973: 577). Yeni fikirler geleneğe bir ölçüde karşı çıktığı gibi gelenekçiydi. Aristokratik Dini Aydınlanmayı etkileyen tüm felsefi akımlar böyleydi. Descartes bir açıdan çağının ana akımlarının dışındaydı. Aristotelesçi ve skolastik akımı kınayan bir anlayışı vardı. Ama öte yandan Descartes kartezyenizmi dinsel inançsızlığın karşısında en etkili bariyer işlemi görmekteydi (Adam 1974: 130). Port Royal Teologlarından Bossuet, Descartes'in metafiziğini Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü gösteren bir araç olarak görmüştü. Arnaud ve Nicole gibi, Bossuet için Kartezyenizm, Platon'un düşüncesi ile Augustinus'un Hristiyan felsefesinin modern bir ifade edilişi anlamını taşıyordu (Adam 1974: 130). Gerçekten de Kartezyenizm kendisini Hristiyan düşüncüne muhalefet içinde koymayı aramamış aksine onun tamamlayıcı olarak görmüştür. Bu durum Descartes takipçilerinden Malebranche felsefesinin 17. Yüzyıl sonunda Fransız toplumu içinde neden popülerlik kazandığını en iyi şekilde izah eder (Bouillier 1868: 328-402). Malebranche, Augustinusçu doktrini Kartezyen bir biçimde yorumlamaktaydı. Malebranche'ın metafizik sistemi dinsel inançların ötesine giden prensipleri ortaya koymuştu. Malebranche'ın temel savlarından biri Tanrı'nın bireylerin iradeleriyle hareket etmeyeceğiydi. Hristiyan inancı ise bu bireysel iradelere dayanmaktaydı. Bireyin lehinde bir eylem arzusu yüzünden Tanrı dirilişi ve kefareti istemişti. Bu duada Tanrı'ya yöneltilen bireysel isteklerin bir sonucuydu. Aynı sebepten mucizelere inanç vardı. Malebranche, bu Ortodoks görüşe karşı çıkmakla birlikte felsefesi temelde dinsel idi (Adam 1974: 131). Gerçekten, Malebranche'ın felsefesine göre, Tanrı, doğada büyük bir basitlikle genel yasalarla uyum içinde hareket etmekteydi ki Malebranche'ın felsefesinin bu görüşünü Skolastik felsefeciler, yaratılanların, yaratıldıkları zaman, bir doğa içinde yaratılmış olduklarını dile getiren ve yine yaratılmış varlıkların doğal nedenselliğini ileri süren teorilerle dile getirmişlerdi. Malebranche'ın genel yasal teorisi, özünde skolastiklerin bu kavrayışının Okkasyonalist terimler içinde bir dönüşümünden çok az farklıydı. Böyle bir görüş, Hristiyan inayet fikrini kesin bir biçimde dışarıda bırakmaz, çünkü, Tanrı, sonsuz sayıda olası dünya düzenlerinden, içinde özel çeşitlilikteki olayların meydana geldiği bir tanesini seçebilir. Bununla birlikte, Allah'ın takdiri (inayet) teorisi, Malebranche'ın, Tanrı'nın doğal dünyada, basit genel yasalarla hareket ettiğini ileri süren teorisi tarafından dışarıda bırakılmazsa da büyük ölçüde Malebranche, diğer iki prensibi tarafından

reddedilmişti: Okkasyanalizmin inayetin alanına doğru uzanması ve özgecilik ya da Tanrı'nın yansız hayırseverliğinin inkâr edilmesi.

Malebranche'ın, Okkasyanalizm ya da genel yasalarla ilgili teorisinin kendisi Hristiyan inayet fikrini aşındırmamakta, ama onun bu izahının, inayetin (lütuf; grace), lütufun dağıtılması problemine doğru genişlemesi buna neden olmaktadır. Malebranche'ın, doğa ve lütuf teorisi, özellikle de Tanrı'nın ancak kendi şerefi içinde ve yarattıklarına hiçbir şekilde tarafsız bir sevgi göstermeyerek hareket ettiğine dair prensibi bireysel, şahsi lütuf ve Tanrı sevgisine bağlı geleneksel Hristiyan inancını bertaraf etmekteydi (Acworth 1977: 674-675).

Bir diğer Aristokratik-Dini Aydınlanma düşüncesinde etkili olan Epikürcü düşünür Gassendi'ydi. Gassendi, bir rahip ve Digne'de Katedralde görevli resmi bir teologdu ve kesin olarak bilinir ki yaşam boyunca, kilise, onun dogmalarına ve emirlerine, samimiyetle bağlı kalmıştır. Yaşam boyunca metafizik yaklaşımlarına mücadele etmesine rağmen, inancın, bizim doğal bilgi yollarına kapalı alanlara girmemize izin verdiğine inanmaktaydı (Adam 1974: 126). Nitekim, Gassendi, Epikür'ü Hristiyanlaştırmakta samimiydi ve teolojik konular Gassendi'nin, doğal felsefe ve bilimsel metod hakkında fikirlerinin gelişiminde biçimlendirici bir rol oynamaktaydı (Osler 1983 : 549-552).

Gassendi'nin hem geleneksel metafiziğe karşı çıkan ama hem de geleneksel bir metafiziği savunan felsefesi, Tanrı ile onun yaratması arasındaki ilişkiye işaret eden, entelektüalizm ve volontarizm gibi felsefi okulla ilişkilendirilerek açıklanabilir.¹ Her iki akım da Tanrı'nın her şeyi bilme gücünü ve mutlak kudretini kabul etmesine rağmen Entelektüalistler, Tanrı'nın zihninin önceliği fikrine bağlıyken, Volontaristler, onun iradesinin mutlak gücünü ve özgürlüğünü vurgularlar. Entelektüalistler arasında Platoncu bir tavır alıp, Tanrı'dan bağımsız rasyonel bir düzenin varolduğunu iddia edenler de vardır. Aquinas gibi entelektüalistlere (zihincilere) göre, tanrı dünyayı yarattığında, aynı zamanda tikel olayların akışını belirleyen birbirine bağlı farklı adlarla, yasalar, sebepler, formlar ile doğal nitelikler içinde dünyayı meydana getirmişti. Volontaristler; Tanrı'nın özgür iradesinin mutlak olduğunu ve hiçbir şeyin onu engelleyemeyeceği kanısındaydılar. "Herhangi bir entelektüalizm biçimini Volontaristler, Tanrı'nın özgürlüğünü sınırlamak olarak algırlar."

¹ Birçok yazar, Volontarist teolojiyle bilim emprisist yaklaşım arasında derin bir bağ olduğu iddiasındadırlar (Foster 1996 : 1-28; Oakley 1961: 433-437).

(Osler 1983: 551). “Tanrı’dan bağımsız rasyonel düzen fikri kesinlikle Tanrı’nın yaratma eyleminin kapsamını azaltacak ve onun dünyadaki eylem gücünü sınırlayacaktır.” (Osler 1983: 551). “Tanrı’nın özgürce meydana getirdiği Kanunların “neden-sonuç ilişkisi” şeklindeki zorunluluğu, onun özgür iradesini ve mutlak kudretini sınırlayacaktır.” (Osler 1983: 551). “Volontaristler Tanrı’nın yaratma işindeyken özgürce ve doğrudan eylemde bulunabileceğini iddia etmekteydiler.” (Osler 1983: 551). “Varolan tüm düzenlilikler esasında gözlemlenmiş verilerdi.” (Osler 1983: 551). “Volontarizmde Nominalist bir ontolojici örtük olarak mevcuttur.” (Osler 1983: 551-552). Bu anlayışa göre, “şeyleşmiş (reified) tikel biçimde varolan formlar, yasalar (tümeller) bulunmamaktadır.” (Osler 1983: 552). “Sadece Tanrı ve tikel varlıklar vardır.” (Osler 1983: 551). Tanrı’nın özgürlüğü hiçbir sınırlamayla alıkonmadığı için (Osler 1983: 551), “Tanrı, herhangi bir anda, gözlemlenen düzenlilikleri değiştirebilirdi.” (Osler 1983: 551). “Sonuç olarak yaratılış hakkındaki herhangi bilgi gözleme dayanmalıydı. Çünkü doğa akışını sabit olacağının hiçbir garantisi yoktur.” (Osler 1983: 551).

Entelektüalistler ontolojide realist bir tutum alırlarken, Volontaristler, nominalistti. Entelektüalistler, epistemolojide rasyonalistken, Volontaristler empiristtiler. Entelektüalistlere göre yasalar yada formlar doğada kendiliğinden mevcutken, Volontaristlere göre, onlar ancak ilahi iradenin eylemiyle doğada harekete geçerlerdi. Bu farklılıklar ilahi irade ile ilgili farklı anlayışlara bağlı olarak daha iyi açıklanabilir; Entelektüalistler, Tanrı’nın düzenleyici (olağan) gücünü vurgularken, Volontaristler Tanrı’nın mutlak kudreti üzerine vurguda bulurlar (Klaaren 1977: 122,123; Dales 1980: 535). Volontaristlerin, Tanrı’nın mutlak kudretine ve özgür iradesine yaptıkları vurgu, Entelektüalistlerin, Tanrı kavranışına ve değişmezliğine olan odaklanmalarına tezatlık teşkil eder. Tanrı’nın değişmezliği Entelektüalistlere için, doğal düzen hakkında gösterici (demonstrative) bir usamlama için bir garanti işlevi gördüğü yerde, Volontaristler için Tanrı kudreti, radikal biçimde insan aklının gücü ve kapsamını zayıflatmaktaydı (Osler 1983: 552). Volontaristler, Tanrı’nın mutlak irade özgürlüğünün, insanoğlunun yaradılışı bilme kapasitesinin üzerinde radikal sınırların varolduğuna işaret ettiği kanısındaydılar. İnsanın doğal düzenin nedenleri üzerindeki bilgisi o kadar sınırlanmıştı ki, insanoğlu boşu boşuna ikincil derece, olası ilahi dürtülerden ziyade, gerçekte meydana gelen şeylerin gözlemlenmesine ancak güvenmeliydi. “Düzenlilik, zorunluluk ve sonluluk gibi niteliklerin gözlemlenen olayların altında yattığına dair varsayım bir rasyonel bilgiyi değil de bir inanç eylemine dayanır.” (Osler 1983: 553). “Tanrı’nın mutlak kudretinin üstünlüğü

Volontaristlerin insan bilgisinin sınırlarını ileri süren savlarında arkasında yatan şeydir.” (Osler 1983: 553).

Bu çervede, Gassendi de samimi biçimde “Tanrı’nın dünyanın yaratıcısı olduğuna ve onu hem genel olarak hem de insanlık için özel olan bir inayetle (lütuf) yönettiğine inanmaktaydı.” (Osler 1983: 553). Ona göre, “Tanrı radikal olarak yarattığından farklıdır ve biz onu bilemeyiz (Osler 1983: 553); “çünkü herhangi kusuru olmadığı için onu tarif edebilmekte kullanabildiğimiz kelimelerdeki hiçbir vasma, Tanrı benzemez.” (Osler 1983: 553). “Tanrının yetkinliği anlayabileceğimiz her şeyi aşar, Tanrı’nın nedenleri ve zamanlaması bizim tarafımızdan bilinemez.” (Osler 1983: 553). “Tanrı’nın dünyayı kendisini memnun eden memnun olduğu herhangi bir sonsuz zaman durağında yarattığını söylemek yeterlidir.” (Gassendi 1964: cilt: 1, 317). Çünkü, Tanrı’nın bunu yapmakta bir nedene sahip olmasına rağmen bu sebep bizim tarafımızdan bilinemeyecektir.” (Gassendi 1964: 317) “Bununla birlikte Tanrı hakkında bilebileceğimiz tek gerçek onun herhangi bir zorunluluktan ve sınırlamadan özgür olduğudur.” (Gassendi 1964: cilt:1, 308). “Tanrı’nın evrende yok edemeyeceği, meydana getiremeyeceği hatta tam tersi niteliklere kadar değiştiremeyeceği hiçbir şey yoktur.” (Gassendi 1964: cilt: 1, 309). “Tanrı, ‘çelişme’mezlik yasasını bozmak haricinde her şeyi yapabilirdi.” (Osler 1983: 553). Tanrı’nın kudreti yalnızca onun mutlak irade özgürlüğü tarafından değil, aynı zamanda onun inayetiyle açığa vurulur. Burada Gassendi Volontarist teolojiyle uyum içindedir. Tanrı dünyayı yarattıktan sonra, dünyayı, dünyanın kendisinde varolan prensiplere göre işlemeye terketmedi. Dünya mutlak biçimde, sürekli olarak varolmak için Tanrı’ya bağımlıdır (Gassendi 1964: cilt 1, 323). “Dünya’nın, mutlak olarak Tanrı’ya bağımlılığı ile bağımsız varlığının yoksunluğu, Tanrı’nın yarattığı dünyanın hiçbir şekilde onun özgür ve kudret dolu eylemine karışamayacağını ima etmekteydi.” (Osler 1983: 554). “Dünyanın varlığını devam ettirirken, Tanrı, doğal düzenin olağan akışını meydana getiren ikincil nedenlerden yararlanmaktaydı.” (Osler 1983: 554). “Bununla birlikte Tanrı’nın ikincil nedenleri kullanması onun kudretinin sınırlılığını değil, akıl iradesiyle arzuladığı için onları kullandığını gösterir (Osler 1983: 554).”

İkincil nedenler sorununu tartışırken ve onları ilk nedenden ayırt ederken Gassendi Tanrı’nın mutlak gücü ile olağan (düzenleyici) gücü arasında bir ayrımı başvurur. Gassendi Tanrı’nın ilahi özgürlüğü ve kudreti üzerinde dururken, onun mutlak gücüyle, ikincil nedenlerin yerleşik düzenini ihlal edebileceğini iddia eder (Osler 1983: 557) ve “Tanrı

tamamen ne herhangi bir şeyle sınırlıdır ne de kendisini memnun etmeye bozamayacağı bir yasayı uygulamaya mecburdur.” (Gassendi 1964 :cilt 1, 309). “Bu yüzden, Tanrı özgürdür ve arzulamadığı hiçbir şeyi yapmakla yükümlü değildir.” (Gassendi 1964 : cilt 1, 309). Bu çerçevede, Nominalizm, Gassendi’nin filozofik görüşlerinin merkezi bir temasıdır. Bu durum bilinçli ya da bilinçsiz Gassendi’nin Volontarizminden kaynaklanmaktadır ve onun epistemolojisi ile bilim felsefesini birleştiren bir varsayımdır. Gassendi Nominalizmin ana prensibini açıkça benimser; Ona göre, ancak tikellerin varlığı gerçektir. Tümler zihin tarafından oluşturulan kavramlardır:

“Zihin tarafından intikal ettirilen her fikir tekildir”. Bununla birlikte, zihin genel fikirleri tekil olanları birleştirerek elde eder. Ama dünyada olan ve duyulara tesir eden tüm niteliklere sahip oldukları için, onlar Sokrates, Bucephalus, ‘bu taş’, ‘bu bitki’ ya da işaret edilerek gösterilebilecek her şey kadar tekildirler (Osler 1983: 555).”

Sonuçta Gassendi’nin dünyası, Platoncu yada Aristotelesçi manada hiçbir form, tümel ya da doğanın şeyleştirilmiş (reified) yasalarını içermez. Sadece atomlar vardır ve nesneler bu elementlerden oluşur. Gassendi’nin epistemolojisi, bu açıdan doğrudan doğruya Emprisist’tir ve Empirizm onun nominalizminden çıkmaktadır. A priori bir bilginin bir çeşit zorunluluğu getirmesi, doğanın zorunlu a priori kavramsallaştırmaya bağlı olması gibi şeyler Gassendi’nin nominalizmiyle ortadan kalkar. Onun bilgi teorisi Empirizmin klasik ifadesiyle başlar. “Zihinde içerilen tüm fikirlerin kaynağı duyumlardır. Akıl ya da zihin içine duyumlar olmaksızın hiçbir şeyin nakledilemeyeceği ve hiçbir şeyin tasarlanamadığı bir Tabula rasaydı.” (Gassendi 1964: 92). İdealar zihne duyum yada duyumdan önce gelmek suretiyle iki yoldan girerler.” (Osler 1983: 555). “Duyum sadece ideaların kaynağı değildir, aynı zamanda kendisi bu işi yaparken, asla başarısız olmaz.” (Osler 1983: 555). “Yani başka bir şeye gönderme yapmaksızın duyumun içeriği düşünüldüğünde, duyum neyse odur.” (Osler 1983: 555). Bu tür düşüncelerine bağlı olarak, Gassendi, Emprisist felsefenin gelişiminde ve mekanik felsefenin üzerinde önemli etkileri olan, Newton ile Bayle’nin düşüncü üzerinde ciddi tesirlere sahip bir filozoftu ve Gassendi’nin felsefesi bu biçimde kendi yüzyılının geleneksel Stoacı anlayışına dayalı rasyonalizmine karşı çıkmaktaydı (Adam 1974: 126). Gassendi’nin fikirleri Aristokratlar ve dini çevrelerde de etkili olmuştur. Örneğin Dük Noailles ve çevresi bunlardan biridir. Aynı şey Descartes’ın Kartezyenizmi içinde söylenebilir. Descartes’ın fikirlerini benimseyen Port-Royalistler dışında birçok Aristokrat aile akademiler kurmuşlardır. Mesela bunlardan biri. Zengin bir soylu Herbert de Montmort’tur. Yine Rohault ve Cordemoy gibi Kartezyenler, Conde ailesinin evinde

toplanan bir akademiye üyeydiler. Burada bahsedilen filozof ve din görevlilerinden çoğu da bu akademiler etrafındaki salonlara ve Klüplere üyeydiler. Burada bahsedilen tüm bu filozofların felsefesi temelde diniydi.¹

Aristokratik Dini Aydınlanmanın dördüncü özelliği, dine verilen yüksek değer, din üstüne sıkı bir vurguydu. Din üstüne vurguyu dini değerlerin seküler değerlerle bir araya getirilip kullanılmasını, Bayan Sévigné'nin kızına yazdığı mektuplarda görmek olasıdır. Mr. Sévigné, Tanrıyla başbaşa kalacağı ay Lenton² dönemi için kızından ayrılır ama kızını çok özler ve onu düşünmeden geçirdiği dönem içerisinde kızına mektuplar yazar. Kızına olan sevgisi ve bazı din adamları için puta tapmak gibi adlandırılmıştır. Sévigné'in bu annelik (maternity, motherhood) duygusunu dile getirdiği bu mektuplar Montaigne'in çocuklara ilgi gösterilmesi ve Rousseau'nun analık duygusuna bağlılığı arasında konumlandırılabilir bir sekülerizmdi (Wolff 1993: 361). Bununla birlikte, buradaki seküler anlayış kuvvetli dini duygularla ve düşüncelerle uyumlu bir biçim arz etmektedir. Dua etmesi gereken bir dönemde kızına mektup yazan Sévigné dini, kendi annelik duygularını bastıran bir şey olarak değil de, bu duyguları ifade eden bir araca dönüştürmüştü. Mektuplarında Tanrı'ya dua eder biçimde kızına yazıyor, Tanrı'dan kızına iyi bakmasını, dikkat etmesini istiyordu. Böylece aslında iki kişiye yazar gibiydi. Sévigné aynı zamanda Katolik reformunun önemli kendini adamaya dayanan geleneklerini kendi duygusal annelik anlayışını işlemek ve dile getirmek

¹ Gerçekten burada yeni fikirleri benimsediğini söylediğimiz yazarların hepsi temelde dini geleneksel muhafazakar bir düşünceye sahipti. Örneğin Fenelon Kralın ilahi hakkını savunan Bossuet'in uzun süre takipçisi olmuştu. Ayrılığa düştüklerinde de Fenelon'u görüşlerin dini temalara dayanmaktaydı. Fenelon tinsel konulara felsefi bir meşruiyet kazandırmıştı. Fenelon insan içinde Tanrı'nın kendisi gibi, basit, sonsuz, değişmez bir kıvılcımın insanın içinde varolduğuna inanmaktaydı. Onun için tek kayda değer felsefe vardı. Bu Plato ve Augustinus'un ebedi nitelikteki felsefeleriydi. Fenelon Bossuet'i bu saf doktrini terketmekle ve ahlaki yaşam bir hissizlik düzeyine, özel çıkarlarının tatminine indirgemekle suçluyordu (Adam 1974: 113). Aynı şekilde akılcılığa düşüncesinde yer verdiğini gördüğümüz Fontenelle de bir yaratıcının, Tanrının varlığına kesin olarak inandığını belirten kartezyen bir filozoftu. Aynı şekilde Saint Pierre de akıl kavramına vurgusuna karşılık din ve kiliseyi eleştirmekten kaçınan kartezyen bir filozoftu (Kaiser 1983: 630-642). Gerçekten dini söylem daha sonraları ortaya çıkan Burjuva-liberal ve Sol Aydınlanma gelenekleri karşısında Katolik dininin sosyal düzeni devam ettirmekte temel olarak gören 18. yüzyıl Aristokrat ve din adamlarının düşünce dünyasında devam etmiştir. Bu Aristokratlar ve din adamları, Burjuva liberal ve Sol Aydınlanma filozoflarını insanların çektikleri acıyı yalnızca bireyci söylem içinde dile getirdiklerini, bunun sosyal bütünü zararına olduğunu söylemişlerdir. Bu Aristokratlar ve Din adamları sosyal bütünü muhafaza etmek için Katolik dinin kesinlikle temel olması konusunda da hem fikirdiler. Bu çerçevede yükümlülükleri ve sorumlulukları savunuyorlar, Katolik dininin hiyerarşiyi ve iktidarı destekledikleri belirtiyorlar, toplumun ahlaki birliğini sağlamakta dine zorunlu bir rol veriyorlar; dini monarşinin doğal müttefiki olarak görüyorlardı. Gerçekten, bu çerçevede de bu Aristokratlar ve din adamları 17. yüzyılın felsefesini 18. Yüzyılın –bireyci, materyalist, ateist olarak nitelendirdiklerini felsefesinden ayırıyor, 17. Yüzyıl düşünürlerinin (Bossuet, Racine, Corneille, La Bruyere, La Fontaine, La Rochefauld ve Pascal ile diğer tüm düşünürlerin) yazılarını yüksek bir zerafet, üstün bir beğeni ve yüce düşünceyle dolu modeller olarak görüyorlardı (Mc Mahon 2002: 48, 145-146). Bu Aristokrat ve din adamlarının fikirleri de daha önce de gösterdiğimiz gibi, belli başlı düşünürlerin (Bouillainvilliers, Saint Pierre, Saint Simon, Montesquieu) gibi felsefesiyle paralellik içindeydi.

² Paskalya öncesi Hristiyanların inzivaya çekildikleri zaman dönemi.

için kullanmaktaydı (Wolff 1993: 381). Özellikle, bir yandan Kartezyen dini görüşü devam ettiren, bir yandan da cizvitlerin tutkuların sınırlamasını savunan daha geleneksel görüşlerine karşı daha seküler değerleri savunmuş olan Jansenistlerin teolojik görüşleri, Sévigné'nin mektuplarında açığa çıkar. Örneğin Jansenist Nicole'in görüşlerinin Sévigné'in anlayışı üzerinde ciddi tesirleri vardı. Bu dönemde, Jansenist Nicole, aziz insanların bile kendilerini duygular ve tutkular içinde bulabileceğini belirtmiş hatta kendini dinleyen insanlar birçoğunun tanrı tarafından doğal olarak öyle yaratıldıkları için buna karşı koyacak güçleri olmadığını ifade etmişti. Ona göre, bu eğilim onların doğal niteliğiydi. Bununla birlikte, Sévigné'nin mektuplarında, Jansenist Nicole'un yanısıra onların karşıtları Cizvitlerin dini düşüncelerinin etkisi de görülür (Wolff 1993: 377). Bu çerçevede, Wolff, Victorya döneminde annelik anlayışının sekülerleşmiş bir din olarak yerleştiğini ifade ederken Sévigné'nin, Seküler annelik anlayışında da Dinsel faktörlerin rol oynadığının ve bu annelik duygusunun, inancın kutsal olduğu Katolik reformcu bir kültürden meydana gelişinin, şimdiye kadar Aydınlanma tarafından iyice açıklanamadığına işaret eder (Wolff 1993: 366).

Dini duyguları olan vurguyu Montesquieu'nun düşüncesinde de gözlemlemek mümkündür. Sanılanın aksine Montesquieu olabildiğince dinsel fikirlerle yoğrulmuş bir zihne sahipti (Oake 1953: 548). Kanunların ruhunda dinin varolmadığı bir toplumun düşünemediğini belirterek şunu söyler :

“Politik çıkarları hiçbir zaman dinin üstünde tutmadığımı, salt ikisini birleştirmeye çalıştığımı her insafli okuyucu hemen görüp anlar; birleştirmek için ise ikisini de iyice bilmek gerekir. İnsanlara, ‘birbirinizi sevin’ diyen Hristiyan dini, hiç kuşku yok ki, her milletin çok iyi politik kanunları ile, çok iyi medeni kanunları olmasını ister; insanların dinden sonra, birbirlerine verip alabilecekleri en büyük nimet bu iki kanundur da ondan (Oake 1953: 549).”

Gerçekten Montesquieu devletin dininde aralarında bulunduğu beş temel şey (değerleri, hükümetin genel kaideleri, özel kanunlar, töreler, görenekler) tarafından yönetildiğini belirtir (Tütengil 1956: 21). Kanunların ruhu bu çerçevede din üzerine sürekli vurgusuyla kendini gösterir. Montesquieu, kanunların ruhunda mağara adamlarında bile kendi doğaları yüzünden onları vahiy yoluyla bildirilmiş, onlardan kaba şeyleri alıp onları uygarlaştıran bir dinin bulunduğunu belirtir (Oake 1953: 549). Kanunların ruhunun açılış cümlesi bu açıdan çarpıcıdır: “İçimize bir yaradan fikrini aşlamak suretiyle bizi on doğru yönelten, kanun, önemi bakımından tabiat kanunlarının birincisidir; yoksa bu kanunların sırasına göre değil.” (Montesquieu 1998: c.: 1: 52).

Montesquieu bu anlayışına bağlı olarak dinin etiksel niteliği ve yararlılığı üzerinde durmuştur ve felsefesi bu yüzden dine bilimsel yasalarla meşruiyet kazandırmak, dini temellendirmek olarak yorumlanabilir. Nitekim, felsefesi de Descartes'in gelenekçi kartezyen felsefesinin madde-ruh düalizmini, vahiyin iletildiği en yüksek aşama olarak saymaktadır (Oake 1953: 556).

Dine dayalı bu Aristokratik anlayışın örneklerini Avrupa genelinde de görürüz. Gerçekten son yirmi yıldır Aydınlanmayı, yalnızca, anti-klerikalizm ve ateist olarak tarif etmeyen Kıta Avrupa'sının klerikal ve Katolik Aydınlanmaları incelemeye başlayan çalışmalar olmuştur. Gerçekten buna örnek olarak İskoç Katolik Aydınlanmacıları verilebilir. İskoçya'da Evanjelik bağımsızlar ile bunların karşısında yer alan David Hume yanlılarında arasında geniş bir alanı dolduran Kalvinci dogmayı yumuşatmak isteyen ve yeni ateistik skeptisizmle mücadele eden ılımlı olarak adlandırılacak edebiyatçılar vardı ve İskoç katolik Aydınlanmacılar da bu ılımlı çevrenin parçasıydılar. İlimliler, bir başka deyişle, katolik Avrupa'da Jansenistler, zaman zaman Fransa'daki cizvitler, Almanya ve Avusturya'da Febroniusçular, Josephçiler, İtalya'da Muratoryancıları kapsayan, papacı tutucularla, inançsız Ansiklopediciler arasında yer alan bir grup Aristokratik dini Aydınlanma hareketinin parçasıydılar (Goldie 1991: 20-21).

İskoç Katolik Aydınlanmacılardan önemli şahıslarından bazıları George Hay ve Alexander Geddes ve John Geddesdi. Bu Aydınlanmacılar ultra olamamak kaydıyla Papa'cıydılar ve ateistik Skeptisizmi, İncilin ışığında çürütmekle alakalıydılar. Bu din adamları 18. Yüzyıl içinde bir çok Aristokrat devlet adamıyla ve Aristokratların çoğunluğu oluşturduğu Krallık kurumlarıyla yakın ilişki içindeydiler. Felsefelerinde dini hoşgörünün sağlanması Aristokrat düşünürlerin fikirlerinin izleri görünür. Örneğin Bu dini Aydınlanmacılardan Hay, dük Buccleuch'a adanmış, "Faiz ve tefecilik üzerine Mektuplar" adlı bir yapıt yazmıştı. Bu yapıtında, Hay döneminin faize karşı çıkan yaklaşımını eleştiriyor ve içsel bir fırsat maliyeti ilkesine dayanarak, tıpkı 17. Yüzyıl içindeki cizvitler gibi Katolikleri modern ticari işlemlerle uzlaştırıyordu. Yine A. Geddes de faizin modern toplum için yararlı bir şey olduğunu söylüyor ve bu konuda Montesquieu'nun okunmasını salık veriyordu (Goldie 1991: 32). Bu yazarların, bu çerçevede modern Kapitalizmi kutsal geleneklerle uzlaştırmaya çalıştıkları söylenebilir. Ayrıca Hutcheson'un ahlak felsefesinden etkilenen Hay ve John Geddes'in düşünceleri, Fransız Devrimiyle birlikte Aristokrat Dini

Aydınlanmanın temel niteliklerini daha açık bir şekilde göstermeye başlar. Gerçekten bu çevrelerde Din, ahlak ve sosyal düzen kavramlarının anarşi ve ateizm karşısında kullanıldığı ve savunulduğunu görürüz. Gerçekten Hay'ın 1793 yazdığı bir mektupta, diğer soyut doğal haklar kritiğini dile getiren Aristokrat dini düşünürler gibi insan hakları, eşitlik ve serbestlik gibi düşünceler mahkum edilir ve böylece Burke'un yaklaşımı benimsenir. John Geddes'de Fransız devrimini ilişkin aynı tutumu paylaşır ve Fransa'daki olayların sonunda Katolik dininin güçlenmesine ve toplum ile hükümetten daha önemli olmasına yol açmasını umut ettiğini bildirir (Goldie 1991: 58).

Aynı şekilde, İtalya ile bu ülkenin matematikçilerinden Maria Gaetana Agnesi de bu tür Aydınlanmanın örnekleriydiler. Gerçekten 18. Yüzyılın ikinci yarısında birçok Katolik entelektüel İtalya'da ve dışarıda, Katolik ortodoksiyi terketmeksizin hem kilisenin hem de bilginin yapısında reform yapmayı arayan bir yol içindeydi. Agnesi de bu kültürel sistem projesinin odağında yer alır. 18. Yüzyılın başlarından itibaren, geleneksel sistemleri deneysel bilimler gelişimine ve deneysel, bilimsel pratikler ile rasyonalist felsefeler arasındaki bağıntıya bağlı olarak birçok meydan okumayla karşılaşmıştı. Agnesi ve diğer Reformist Katolikler yüzyılın (dinsel, kültürel ve sosyal) meydan okumalarına sofistike cevaplar bulundular. Çok yönlü kültürel ve dini bir hareket olarak bu Katolik Aydınlanmanın hareketinin filozofları öğreti de, genel dinsel çerçeveyi değiştirmeksizin, modern bilimlerden metaryeller ve metodlar içeren bir tarzda, reform yapma arzusundaydılar. Rampinelli ve Agnesi bu modern analizi uygulayan düşünürlerken, Manara ve Belloni de fizikte deneysel metodların uygulanması gerektiğini savunan filozoflardı (Mazzotti 2001: 661). Manara'nın Pavia Üniversitesinde yaptığı konuşma, bu Katolik Aydınlanma hareketinin perspektifini yansıtır. Manara kendisini skolastik öğretiden ayırdığı gibi, Doğa biliminin fenomenlerle sınırlı olduğunu iddia etmiş ve a priori bir yaklaşımın, tam anlamıyla betimleyici olanın lehine reddedilmesi gerektiğini, Newtoncu gelenekten ve Hollandalı deneyci bilim adamlarından Willem Jakob Gravesende ile Petrus Van Musschenbroeck'ten esinlenerek ileri sürmüştü. Aynı zamanda Manara, metafizik gerçeklik alanına ve dinsel dogmalara yeni deneyci anlayışın ışığında değinilmediği üzerinde ısrarla durmuştu. Farklı varlık alanlarında (metafizik, matematik, empirik dünya) keşfedilen doğruların arasındaki çatışma matematikçinin işini soyut nesnelerin özelliklerinin düşünülmesine sınırlamakla, dikkatli bir skeptisizm ve empirik gerçekliliğin özellikleriyle ilişkili olarak hoşgörülü bir eklektisizm göstermekle, engellenebilirdi (Mazotti 2001: 661). Ancak, Mazotti'nin ifadesiyle,

“Tüm bu yazarların yapıtları Descartes ve Malebranche gibi yazarlardan kaynaklanan teolojik ontolojiyle, Newton’un doğa felsefesinin apolojetik bir okunuşu ve empirik olaylar alanında kesin bir bilginin mümkünlüğüne karşı skeptik bir duruşla karakterize edilebilir (Mazotti 2001: 661).”

Bu çerçevede Muratori’dan de bahsedilebilir. Muratori düşünce özgürlüğü ile dinsel inanç arasındaki sınırlar konusuyla ilgiliydi ve mantıklı anti-barokçu bir Katolikliği savunuyordu. Muratori ayrıca Hristiyan doktrinini halka ana diliyle öğretilmesini sağlayacak okulların kurulmasını istiyordu. Yapıtlarının felsefi temeli de genel metodolojisinden mekanik doğa kavramsallaştırmasına kadar temelde Kartezyendi. Ancak bu, Kartezyenizmin Malebranche tarafından apolojetik yorumlanmasıyla kaynaşık bir biçimdeydi (Mazotti 2001: 662). Agnesi de Kartezyen felsefesinin özellikle de Malebranche’nin apolojetik versiyonunun (Okkasyanalizm öğretisinin) tipik bir temsilcisiydi. Agnesi de Malebranche’da inanç ile akıl uzlaştıran mantıklı bir öğretiyi bulur. Agnesi’nin bu bağlamda dinsel yazılarında gelenekçi bir düşünceyi savunduğu söylenebilir. Agnesi, “Mistik Cennet” adlı makalesinde, “düşünen ruhu” İsa’nın yaşamından, onun çektiği ızdırapları ve onun sahip olduğu değerleri paylaşmak, aşama aşama İsa’yla mistik bir evliliğe doğru yükselmek gibi temalara doğru yönelmeye davet etmişti. “Bu makale İsa’ya duyulan sevgiyi ve onun ölümü ile dirilişi hakkındaki vecitçi düşünceyi yücelten 18. yüzyıl mistik trendinin içinde konumlandırılabilir.” (Mazotti 2001: 673). “Bu geleneğe göre, bilginin elde edilmesi tek başına kıymet taşımaz. Bilgi, daha çok, daha yüksek bir akıl arayışındaki Platoncu - Augustinusçu arayış içinde sınırlandığında ilgiyi hakeder.” (Mazotti 2001: 673). “Bu Tanrı’nın rasyonel bilgisiyle başlamıştır ve İsa sevgisiyle aşama aşama sonal hedefine, ilahi teslis inancının üzerinde uzun uzun düşünülmesinin mistiksel bir şekilde tecrübe edilmesiyle, yükselir.” (Mazotti 2001: 661). Sonuçta Agnesi zihinle duyarlılık arasında kesin bir ilişkiyi kabul eder ve inanan insanın zihnini çalıştırmasının önemini savunur. Bu gelenek ve Malebranche’çı eğilimleriyle uyumlu olarak Agnesi Tinsel yaşamın, düşünen zihin ile seven irade tarafından oluşturulduğunu belirtir (Mazotti 2001: 669, 673).

D. Gelenek ve Göreneklere Verilen Üstün Değer

Aristokratik dini Aydınlanmanın altıncı özelliği, önyargı olarak da adlandırılan, geleneklere, göreneklere verilen üstün değerdirdi. Bu yaklaşımı 18. Yüzyılda Aristokratlarda ve

din adamlarında görmek mümkündü. Joseph Michaud bunu bir makalesinde şöyle dile getiriyordu:

“Önyargısız yaşam arayışında olan bir adamı düşünün ve bu adam sonuçta en farklı geleneklerinin bilindik fikirlerin, en basit eylemlerin arasındaki dürtüleri incelemeye zorlanır. Bu adam her adımda mahcup edilecektir. Zamanın ve deneyimin kutsadığı tüm şeyler onun için kaybolacaktır. Bu insanoğlu, düzenlenmiş bir toplumun varlığından habersiz, yaşadığı ormanı terkeden bir vahşiden daha gelişmiş olmayacaktır (McMahon 2001: 142).”

Michaud ve onun gibi Aristokratlar, doğumdan itibaren tüm gelenek ve göreneklerin otoritenin kaynağı olduğunu düşünmekteydi. Her ne kadar önyargıların hataya düşebileceğini ifade etse de Michaud bu önyargıların hiç olmadığı zamanlardan, daha fazla olduğu durumlarda, birçok Aydınlanmış insanın ve kuşağın deneyimlerini temellendiren şey olduğunu belirtmekteydi. Aynı Yaklaşımları Montesquieu’de görebiliriz:

“En gerçek ve en kutsal dogmalar, toplumun ilkeleriyle bağdaştırılmadı mı çok kötü sonuçlar meydana getirebilirler; tersine, en sahte dogmalar da, söz konusu ilkelerle bağdaştırıldı mı çok iyi sonuçlar meydana getirebilirler. Konfüçyus dini, ruhun ölümsüzlüğünü inkâr ederdi; Zenon’un okulu da böyle bir şeye inanamazdı. Bu iki dinin kendi kötü ilkelerinden, gerçek olmayan ama toplum için son derece yararlı olan sonuçlar çıkardığını söylesem kim inanır bana? Dinin bir dogma ortaya atması yetmez; o dogmayı yönetmesi de gerekir. Sözünü ettiğimiz dogmalar konusunda Hristiyan dini bu işi harikûlade bir şekilde başarmıştır; duyduğumuz ya da bildiğimiz bir durum değil, inandığımız bir durumu umdurur bize; her şey, vücudun dirilişine varıncaya kadar her şey bizi tinsel düşünelere götürür (Montesquieu 1998: 181-182).”

E. Geçmişe Duyulan Özlem, Altın Çağ Miti ve Doğal Haklar Kritiği

Aristokratik Dini Aydınlanmanın yedinci özelliği efsanevi bir altın çağa duyulan özlem. Gerçekten, geçmiş tarihe, feodal zamanlara duyulan özlem, 18. Yüzyıl bu birçok Aristokrat ve Din adamının yaklaşımlarından biridir (McMahon 2002: 52). Bir başka deyişle, geçmiş tarih, gelenek, ahlaklılık, törelerin ve hiyerarşik toplum mitinin yaşadığı dönem olarak artan bir vurguyla dile getiriliyordu (McMahon 2002: 38). 17. Yüzyılın ortalarından beri bu geçmiş zaman olan feodal döneme duyulan övgü Aristokrasinin mevcut sosyal gelişmelere olan tepkisini yansıtan bir öğeydi. Bu yüzyıldaki sosyal ve ekonomik gelişmelerin eleştirisi, esasında Aristokraziyle başlamıştı. Bu açıdan Aydınlanma olarak adlandırılan hareket, Thiers Etat (üçüncü zümrenin) siyasal arzularının bir neticesi olmasının

yanısıra Aristokratik bir muhalefetin neticesiydi. Bu bağlamda, Aristokratların feodal ayrıcalıklara dayalı Korparatif devlet sistemini savunduğu söylenebilir (Brumfitt 1972: 51). Böyle bir yaklaşımın tipik temsilcilerinden birinin 18. Yüzyılda Montesquieu (Williams 1933: 414) diğerrinin ise 19. Yüzyılda Montesquieu'nun takipçisi olan Tocqueville olduğunu belirtmelidir (George 1922: 10-21).

Gerçekten, Montesquieu'nun başını çektiği Aristokratik dini söylem, diğerr ülkelerdeki Aristokratlar üzerinde de etkiliydi. Montesquieu'nun “Kanunların Ruhu” adlı eseri tüm Avrupa’da soyluların İncil’i olmuştı (Behrens 1967: 78). Ancak burada Fransa ile kıta Avrupa’sı arasında bazı farklara işaret edilmelidir. Temelde Kralcı olmakla birlikte Kralın mutlak despotizmine, Aristokratik ayrıcalıkları koruma temelinde Fransa’da, Aristokratlar karşı çıkarken, Almanya ve Avusturya’da Aristokratların Kralla işbirliği yaptığı görülür. Gerçekten Prusya ve Avusturya’da Aristokratlar kendilerini Kralla özdeşleştirmişlerdir. Gerçekten Prusya’da Kral I. Frederick William ile II. Frederick arası dönem bir mutlak monarşi dönemiyken ve soylularla kral arasında bir çatışma ve zıtlasma periyoduymken, Aristokrasinin içinde yetişen II. Frederick zamanı da Aristokrasi ile Kral arasındaki ilişki kendini işbirliğine ve anlayışa bırakmıştı (Goodwin 1971: 89). Aynı şekilde Avusturya’da Aristokrasinin birçok ismi örneğin Kaunitz, Kolowrat, Seilern, Esterhazi ve Zinzendorf, önemli mevkilerde bulunuyordu (Schenk 1971:109) Bu farklılığın nedeni neydi?, bu farklılık, Fransa’da Kapitalizm seviyesinin gelişmesinden ve Kral’ın da farklı sınıfların baskısı altında kalmasından kaynaklanır. Aristokratlar ve Burjuvazinin bu dönemde yapmak istediği Kralı yönlendirmektir. Bu bağlamda Kralın nasıl olması gerektiği farklı sınıflar tarafında farklı bir biçimde dile getirilmekteydi. Bu çerçevede Aristokratların Kralla karşı değillerdi ama kendi çıkarlarını savunma temelinde despotizme karşı çıktıklarını belirten bir söylemle konuşuyorlardı.¹

Aristokratik Dini Aydınlanmanın son özelliği doğal haklar nosyonuna yönelik eleştirilerdi. Aristokratlar ve Din adamları bu fikri soyut bulmuşlar ve hiyerarşik düzene tehdit olarak algılamışlardır. Bu haklar kuramı geleneksel monarşik değerleri bir saldırı olarak görmüştür (McMahon 2001: 66). Burke, bu gelenekleri savunan tezi 1791’de dile getirmiştir ama Burke’un bu fikirlerini, Fransız Devriminden ona yukarıda belirtilen

¹ Nitekim, daha ona da söylediğim gibi, Malesherbes örneğinde olduğu gibi Fransız Devrimi sırasında daha önce Kralın despotizmine karşı çıkan Aristokratlar Kralcıdır, Kralın, muhafazakar değerlerini savunmuşlardır. Söylemleri Monarşiye değil de Aristokratları gözönüne almayan despotizmine karşı olduğundan bu doğaldır. Ama bu önemli bir şeyi göstermektedir. Bu gerçek, Fransız devriminin bir halk devrimi olduğudur.

Aristokrat ve Din Adamlarından¹ aldığı kanıtlar vardır (McMahon 2001: 68). Bu Aristokrat ve Din adamlarının bu fikirlerinin aynısı Montesquieu’de bulunur. Montesquieu de bu yazarlar gibi gelenek görenek kavramları üzerinde durmuş, bu yüzden İngiltere’nin Anayasal sistemini Fransa için uygun görmemiştir. Gerçekten bu Aristokratlar, bu yüzden Montesquieu’yu diğer filozoflardan ayrı tutmuşlardır (McMahon 2001: 239).

2. BURJUVA – LİBERAL DÜNYA GÖRÜŞÜNÜN SOSYO-EKONOMİK TEMELLERİ VE KLASİK LİBERALİZMİN ANA NİTELİKLERİ

18. Yüzyıl, büyük ekonomik değişimlerin sonucunda toplumsal yapıyı oluşturan sınıfların dünya görüşlerinin şekillendiği bir yüzyıl olarak yükselen bir burjuva sınıfına da tanıklık etmekteydi. Bu yüzyılda Avrupa genelinde nüfus artışı olmuş, ticari kapitalizm sınai kapitalizme dönüşmüş, tekstil, metal ve enerji sektörlerinde önemli değişiklikler olmuş, nüfus artışı ve buna ilaveten toprak sahiplerinin topraklarını çitlemesi toprakta istihdam fırsatının azalmasına, kasaba ve şehirlere gitmeye hazır bir emek arzıyla sonuçlanmıştı (Anchor 1967: 11,28). Bu dönüşümlerin sonucu İngiltere’de toprak Aristokrasisi tüccar sınıfla daha yakın hale gelmişti. Ama yine de Aristokratlar (Tory) ile Whigler (liberal burjuvazi) arasında belli bir ayrım politik ve ekonomik düşüncede devam etmiştir (Jupp 1994: 54). İlk bölümde Burke’un muhafazakâr bir hareketin sözcüsü olarak 18. Yüzyılda ortaya çıkması, aslında İngiltere’deki 1688 uzlaşmasının birbirinden farklı dünya görüşlerinin sınıflar içerisinde varlığını açık bir kanıtıdır. Fransa’da da Kapitalizmin ilerlemesi sınıflar arasındaki ayrılıkları keskinleştiren bir etkiye sahipti. Varolan sınırlı sosyal hareketlilik yalnızca sınıfların içinde bir katmanlaşmayı teşvik etmeye yönelikti. Bir taraftan da özellikle Aristokrasinin yaşam tarzını benimseme arayışında olan Burjuvazi içinde bir plütokrasi ortaya çıkmış ve böylece burjuvazinin kendisinin kendi sınıfının geri kalanından ayırmaya başlamıştır (Anchor 1967: 31,33).

Anchor’un vurguladığı gibi, ‘orta sınıfını’ ve ‘Kapitalizm’ 18. Yüzyıla yaşamın tüm yönlerinde hakim değildi. Aksine Burjuvazi hala yarı-feodal bir topluma hakim ve sosyal güçler olmaya başlamıştı. Sonuç, bu güçler ile siyasal yaşam, kurumlar ve toplumun ideolojisi arasında gitgide artan bir çatışmaydı. Burjuvazi kendisini geleneksel hakim

¹ Bu Aristokrat ve Din adamları için bkz. (Mc Mahon 2002: 68-70; 316; 141-145).

soylulukla özdeşleştirme arzusuyla bireysel değer düzeyine yükselmiş kendi yararçı bakış açısına bağlılık arasında parçalanmış bulmuştur. Ama Anchor'un ifade ettiği gibi, sonuçta Burjuvazi ve Aristokrasi arasındaki ittifak çatlayacaktır ve burjuvazi devrimci olacaktır. Nitekim Server Tanilli de 18. Yüzyılın ikinci ve sonuncu çeyreği arasında sanayi üretiminin değerinin iki katını aştığını, koloni ticaretinin beş misline çıktığını, altında artış meydana geldiğini ve nüfusun çoğaldığını buna bağlı olarak burjuvazinin yükselen bir sınıf olduğunu, Fransa'nın o günkü toplumsal ve ekonomik sisteminin burjuvazinin önünde bir engel olduğunu ve burjuvazinin siyasal iktidara ulaşmaya çalıştığını söylemektedir. (Tanilli 1993: 399-403).

Bir başka deyişle, Burjuvazinin ve burjuva değerlerinin yükselişinin bir sonucu olarak, 18. Yüzyılda ortaya çıkan önemli bir pratik ya da düşünce akımı klasik Liberalizm'di, ki Klasik Liberalizm dört ana alt başlıkta tanımlanabilir.

A. Bireycilik; Özel Mülkiyetin Kutsallığı; İlerleme, Gelişme ve Ticari Etkinliğe Verilen Önem

Klasik Liberalizmin en temel özelliği bireyciliktir. Bireycilik toplumsal ve siyasal kullanımında atomizm olarak da adlandırılan toplumun gözünde bireysel olan ereklere gerçekleştirmek isteyen bireylerden oluştuğunu varsayan, her tür toplumsal yaşam biçiminden önce bile varolan bireye ve onun haklarına öncelik tanıyan görüşü ifade eder. Bu bakış açısının, 17. Yüzyıl kökenli olduğu ve Hobbes ve Locke'nin 'toplumsal sözleşme' kuramlarında ve daha sonra 'yararçı' gelenekte örneklenildiği genel kabul görmektedir (Lukes 1987: 240). Bu nedendir ki Charles Taylor, atomizmin köklerini "bilgi kuramsal" açıdan bir "tabula rasa (boş levha)" ve politik açıdan önkabulsüz hak sahibi olan boyutsuz bir öznenin boyutlanmasıyla başlayan felsefi geleneklere dayandırır (Taylor 1988: 210). C. B. Macpherson ise köklerini yine 17. Yüzyılda bulduğu "sahiplenici bireyciliğin", kendi kişiliğinin ve kendi yeteneklerinin asıl sahibi olan, bunlar için topluma hiçbir borcu bulunmayan birey kavramına dayandığını yazar (Macpherson 1962: 3).

Gerçekten klasik Liberalizm her bireyin hazlarını arttırmak ve acılarını da azaltmakla, kendi çıkarlarını arayan özerk bireylerin toplamı olarak insan dünyasını tasarlamıştı. Toplum, bireysel çıkarlara karşılıklı olarak hizmet edilmesi için, sözleşmeci

ilişkiler içine giren eşit konumdaki yarışmacılardan oluşan bir organ topluluk olarak düşünülmüştür ve sosyal iyilik bireysel iyiliklerin aritmetik toplamını temsil etmekteydi. Bu çerçevede toplumun hakiki amacı, en büyük çoğunluğun en büyük mutluluğunu sağlamaktır ki bu fikri J. Bentham yaracılığın prensibi yapmıştı. Klasik liberalizm için bencillik hayırseverliği içerebilirdi, bununla birlikte bu, özel ahlaki sosyal görev değil, yalnızca mutluluğu sağlamanın diğer bir yoluydu (Hobsbawn 1962: 278-280).

Liberalizm siyasi ve iktisadi olmak üzere birbirini tamamlayan iki yönde gelişmekteydi. İktisadi açıdan liberalizm Ortaçağa gizli el fikirlerinin revize edilmiş bir biçimini almıştı. Bu fikre göre dünyanın görünüşteki düzensizliğinin altında temel ve gizli bir uyum yatmaktaydı. Orta sınıf Aydınlanmacılara göre, gizli el kamusal erdemi sağlayacak görünmeyen güçtü. Yurttaşlık zorunlu ve otomatik olarak özel bireysellikten bencillikten doğmaktaydı. Bu görüş fizyokratlarda ve Adam Smith'de mevcuttu. Siyasal açıdan liberalizmin temel savı özel mülkiyetin kutsallığıydı. Bu hakkın önemli savunucularından Locke'a göre dünya ve tüm diğer canlılar insanoğlunun ortak malı ise ve her insan bir mülkiyete sahipse bu demekti ki doğa durumunda, doğanın ona verdiği ve onda bıraktığı durumdan ne çıkarsa çıkarsın, insanoğlu kendi emeğini, kendisinin olan bir şeyle karıştırıp bağlayarak onu kendi mülkiyeti yapmıştı (Lebovics 1986: 569). Buna bağlı olarak kapitalizm ve ticari aktivite (etkinlik) ilerlemenin en akılcı yolu olarak görülmekteydi. Gerçekten Hume'un ifadesi İskoçya için standarttı. Hume, artan bir ticari etkinlikle ilkel, kaba toplumlardan kibar ve uygar bir topluma doğru bir gelişme gözlemlemişti. İlkel toplumlarda tarım sınıfı köleliğe ve boyunduruğa mahkumdu. Bununla birlikte, lüksün ticareti ve sanayiye beslediği uygar (polished) toplumlarda, esnaf ve tüccarlar bir mülkiyet payını elde ederken köylüler toprağın doğru ekilmesiyle zenginleşmiş ve bağımsızlaşmışlardı (Hume 1953: 128).

Toplumun siyasi ve ekonomik olarak genişlemesiyle devrim akla uygun değildi. Siyasi gelişme yavaş yavaş toplumun gelişmesinin süregelen bir sayfasının bir parçası olmalıydı. "bazı değişimler zorunlu olarak her insani kurumda yere sahip olmalı ama hiçbir birey şiddetli değişimleri gerçekleştirmekle görevli değildir". Hume, yaygın görüşlere karşıt olarak Cumhuriyetçi hükümet biçimini küçük genişlikteki bir bölgeden ziyade büyük genişliğe sahip bölgelere uygun olduğunu düşünüyordu. Çünkü genişlik Cumhuriyet içinde herhangi bir grup tarafından girilen ani değişiklikleri ılımlılaştırabilirdi (Hume 1953: 158). Yine Adam Smith, klasik liberallerin takipçisi olarak rekabet halindeki kişisel çıkarların peşinde koşulmasının eğer müdahale edilmezse doğal bir toplumsal düzenle sonuçlanacağı

gibi ayrıca en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlamanın en iyi yolu olarak varsayılan hızlı bir servet artışına yol açacağını göstermeye girişti. Emeğin iş bölümüne uğraması onun sisteminin temelidir ve Adam Smith, emeğin iş bölümünün, eğer üretim araçları, sermayenin birikimi ve sermayenin tekrar yatırıma dönüşmesi tümüyle özel ellerdeyse, en iyi şekilde işleyeceğini iddia etti. Kapitalizm bu yüzden ilerleme kadar doğaldı ve ilerlemeyi sağlamanın en iyi yoluydu (Anchor 1967: 9). Bu çerçevede Adam Smith ve onun öğrenci John Millar, İlkel toplumdan uygar topluma geçişte David Hume'dan daha açık sözlüydüler. Adam Smith'e göre, insan toplumun periyodlarına göre değişen dört aşamada bu gelişme meydana gelmişti. Özel hukuk dersinde ifade ettiği gibi, bu aşamalar avcılık, toplayıcılık, tarım ve ticaretti. Adam Smith'in bunu açıklamasından birkaç yıl sonra Millar'da katmanlar arası farklılaşmanın kökenlerinde aynı safhalardan bahsetmişti. Millar birkaç aşamaya özel yasa ve törelerin eşlik ettiğine inanmıştı (Millar 1969: 176). Toplumun ilkel Safhasında, ilkel insan yiyeceğini avlamak ve balıkçılık yapmak ya da dünyanın meyvelerini kendiliğinden toplamakla geçiniyordu. Daha sonra ilkel yaşamın olağanüstü gelişimi olarak sayılabilecek sığırları otlatmak ve evcilleştirmenin icadı meydana gelmişti (Lehmann 1969: 204).

Sığır evcilleştirme ve yetiştirmenin sonrasında dünyanın birçok yerinde tarımın ilerlemesi toprakta mülkiyete ve eşitsiz dağılımıyla büyük bir oransızlığının bireylerin zenginliğin ve sınıfsal konumlarına katıldığı en değerli ve kalın servet türlerine yol açar. Tarım bir erzak bolluğu yarattığında halk iyi halde tutulmaya çalışılmasının yanı sıra giydirilmeye ve daha rahat bir tarza sokulmaya gayret edilir. Farklı çeşit mallar üretilir. Bunlar farklı bireylerin arzusıyla birbiriyle değiştirilir ve sonuç olarak imalatçılar ticaretle birlikte uzun vade de ülkenin içine girmiş olurlar (Branson 1979: 240). Millar, insanoğlunun, kabiliyetlerinin, becerilerinin ve arzularının bir toplumu bir ilerleme aşamasından diğerine sürekliliğe inanmış ve endişelenilmesi gereken şeyin bir uygar toplumun ilkel bir kalabalık ve barbarlığa düşmesini sözkonusu olduğu kanısına varmıştı (Branson 1979: 92,40,241).

Adam Ferguson da diğer İskoç meslektaşları gibi toplumun gelişmesini, daha iyi olma (improvement) ve ilerleme (progress) gibi kavramlarla tanımlamıştı. Ferguson, Smith'in ve Millar'ın dört aşamasını kullanmamakla birlikte "Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Yazı" adlı yapıtında ilkel, kaba toplumları vahşice ve barbarca durumlardan uygar, kibar ticari uluslara doğru ilerlemesini tartışmaktaydı (Branson 1979:241).

Amerikan devrimcilerinden Madison da sosyal değişikliği aynı şekilde benzer olarak evrimcil sözcüklerle tanımlamaktaydı. Madison İskoç düşünürlerin kavramlarına ve terminolojisine sık sık başvurmaktaaydı. Madison Virginia'daki başkanlık söylevinde (doğal) uygar olmayan safhayla ilgili görüşünü tekrarlamış ve insanoğlunun en doğaldan daha karmaşık hayat biçimlerine ilerleyişini takdir etmişti. "Avcı çoban oldu daha sonra sabanın takipçisi ve sonunda fabrikaya ya da atölyeye ulaştı". Bu temel taslak Adam Smith'in ve Millar'ın toplumun evrimindeki tarif ettiği dört aşamaya dayanıyordu (Madison 1884: 66).

B. İyi Bir Yaşam Oluşturma İdeali ve İnsan Hakları Söylemi

Ticari etkinliğe ve buna bağlı 'ilerleme' ve 'gelişme' kavramlarına vurgusu ışığında orta sınıf Aydınlanmacılarının en önemli sorun aklın ve deneyimin ışığında iyi bir yaşam nasıl sağlanabilir? sorusuydu. Bu temelde onlar hukuk devleti, kanun önünde eşitlik, temel insan hakları, düşünce ve ifade özgürlüğü, mutluluğun takibi gibi evrensel olduğunu iddia ettikleri değer ve prensiplere başvurmuşlardı. Ama dünya üzerinde iyi bir yaşam gerçekleştirme görevini Burjuvaziye vermekle onlar bu ideali bu sınıfın iyi yaşamıyla eşdeğer görmeye eğilimliydi. Bu Aydınlanmacılardan Voltaire filozoflar arasında 'hoşgörü' nün aklın ve adaletin sağlanması için çalışan en önemli filozoflardandı. Yaşamının ilk yıllarından itibaren düşünmenin ayrıcalığında ısrarcıydı ve hiçbir insanın fikirlerine kölece bir boyun eğme içinde yaşayamazdı. Voltaire, bütün insanlar için Özgürlük istediği iddiasındaydı. Yüzyıllar, akıl kabul edilip, kendisine saygı gösterilmediği için sayısız kötülükle doluydu. Batıl itikat fanatizm ve hoşgörüsüzlük her şeyi mahvetmişti. Voltaire'in kendisinin de söylediği gibi "Batıl itikat ırkın en korkunç düşmanıydı. Bir prensi yönettiğinde onu halkın iyiliğine başvurmaktan alıkoyuyordu. Bir halkı yönettiğinde onu prensi karşısında asi pozisyona sokuyordu (Neserius 1926: 832). Batıl itikat uzun süre prens üzerinde hakim olmuş, ulus korkunç ve perişan bir durumda kalmıştı. Yasalar haksız ve yetersizdi. Adalet ayrıcalıklı sınıfların bir manivelasıydı, vergiler keyfiydi, insanlar cehalet ve fakirlik içindeydi. Bu canavarca batıl itikat fanatizmin doğuşuyla birlikte yalnızca devlete değil, aynı zamanda kiliseye de hakimdi. Dünya sonuçlarını biliyordu: tarih sayfalarında yazan sayısız, vahşice kıyımlı savaşılar. Ülke çelişkilerle dolup taşmaktaydı, yani, akıl ile aptallığın sanayi ve tembelliğin felsefesi ile küstahlığın karşı karşıya geldiği bir bölgeydi. Siyasal, toplumsal ve dinsel dünyadaki her kurum çelişikti ve tüm bunlar akılcı devletin otoritesinin yerinde yüksek bir yer verilmediği içindi (Neserius 1926:32).

Muazzam karışıklığa ve yıkıma yol açmış bu hastalıklı delilikten kurtulmanın tek çaresi, eğer izin verilirse Fransa'nın bir ucunu diğerine bağlayacak insanların davranışlarını ve önyargılarını yumuşatacak, ölümcül bir hastalık olan batıl itikâtin ilerlemesini engelleyecek felsefenin ruhuydu. Çok daha fazla yasa ve din yalnız başına bu gerekli değişikliklere yol açmayacaktır. Akıl yasaları, din adına yapılan kötülükleri düzeltmeliydi. Sonuçta Voltaire her zaman insanoğlunu batıl itikattan ve adaletsizlikten nefret ettirmeye girişmişti. Voltaire, ellerinde, yönetimin dizginlerini tutanlardan ve devlette en yüksek kademede bulunanlardan, hoşgörünün ve adaletin, isyan ve acımasızlık gibi çeşitli ızdıraplara yol açıp açmadığını incelemelerini ısrarla istemişti. Bazılarına göre insanlık, müsamahalı olma ve vicdan özgürlüğü en korkunç şeylerdi. Voltaire böyle düşünenlere bunların baskı ve kısıtlamanın getirdiği kadar kötülük ve intizamsızlığa yol açıp açmadığını sormaktaydı. Bu şekilde Voltaire akla başvuruyor ve aklın ihmal edilmesiyle çarpıtılan, çürümüş şeylerin akılcı bir düzenlenişini savunuyordu (Neserius 1926: 33).

Voltaire'nin kendi felsefesinin en büyük gerekçesi akli Avrupa'nın yönetimlerinde evrensel bir yok oluşuydu. Adaletsizlik ve keyfilik devlet aktivitelerinin yönetmesi ve hayatın olayları onu mevcut baskıya karşı nefretini ve karşı koyuşunu arttırmıştı (Tanilli 1994: 11-13).

Voltaire'i keyfi yönetimle çatışmaya sokan -İngiltere sürgünü gibi- bir durumdan başka hiçbir şey onun siyasi fikirlerini ve prensiplerini etkilememişti. İngiltere Voltaire kendi liberal düşüncesini meydana getiren öğelere rastlamıştı. Voltaire İngiltere'de halkla kral arasında bir uyum görmüştü. Kral iyiyi yapmak için kuvvetliydi ve aynı zamanda kötülük yapması da engellenmişti. Kral önemli soylularla tanışıktı ama aynı zamanda tiran ve küstah değildi. Parlamente'nin belli bir gücü vardı ama bunun dışında çok az bir ayrıcalıktan kral ve parlamento yararlanmaktaydılar. Ayrıca, onlar Voltaire'n ülkesinin soylularından daha esaslı ve sağ duyulu fikirlere sahiptiler. Saygınlıklarının ötesinde bir güce sahip değildiler. Onlar, ticareti küçümsemiyor, tersine ticari girişimlerde bulunuyorlardı (Brumfitt 70-72).

Doğal olarak Voltaire, insanoğlunun yararı konusunda kendi fikrine sahipti. Kral yatmaya gitme ve uyanma zamanı kesin olarak asla unutmayan soyluların tersine, İngiliz tüccarı, ülkesini zengin kılmak ile vatandaşları mutlu ve servet sahibi yapmaya girişmişlerdi

(Voltaire 1980; 40-41). Voltaire İngiltere’de Fransa’da olduğu gibi köylülerin, baskı ve vergi yükü altında olduğunu görmemişti, aksine köylüler iyi giyimli, zengin ve mutluydu. Soylular ve din adamları halk tarafından kontrol ediliyorlardı ve gelir oranlı vergiden muaf değillerdi. Ticaret tüm halkı zenginleştirmiş ve özgürlüğün sağlanmasına katkıda bulunmaktaydı (Brumfitt 1972: 72). İngiltere’de gördüğü basın özgürlüğü, edebiyata duyulan saygı ve din konusunda görülen hoşgörü gibi tüm bu çeşit olaylar Voltaire derinden etkilemişti (Tanilli 1994: 49).

Voltaire felsefesinin temeli Aristokratlara karşıydı ve tüm ulusun iyiliği için daha yeterli ve adil yasaları sağlamaya çalışmak ve onu uyandırmak amacındaydı. Kanunlar, amacı tüm yurttaşları korumak olması gereken yasaların keyfiliklerinden halkın büyük çoğunluğunun ızdırap çekmesine izin vermemelidir (Neserius 1926: 36). Voltaire göre; iyi yasalar altında yaşayan tek bir ulustan bahsetmek çok güçlü (Voltaire 1977a : 175). Voltaire’e göre, insanların çoğu yasalar çıkarmak için doğadan yeterince sağduyu almışlardı ama yine dünya iyi yasaları çıkarmayı başaramamıştı. Yasalar, her durumda, yasa koyucudan, durumun aciliyetinden, cehalet ve batıl itikâttan türemiş ve düzensiz, rasgele olarak uygulanmıştı. Fransa’da yasalar keyfi olduğu kadar çeşit çeşitti (Voltaire 1977: 172,173). Yalnız Paris’te yasalar yirmi dört değişik şekilde yorumlanmıştır, ki bu onun yalnız anlaşıldığının yirmi dört kez kanıtıdır. Onun esnekliği neredeyse ‘kırılma noktasına’ kadar uzanmasına olanak vermişti (Neserius 1926: 36). Paris’teki töre aynı ulusta yasa hükmünde olan başka yüz kırk töreyle çelişme halindedir (Voltaire 1977a: 467).

Böylece bir adam atlarını değiştirir gibi kanunları değiştirmeye zorlanmış oluyordu ve yalnızca akıl ile aydınlanma böyle bir kanun sisteminin kesin olan etkisizliğini insanların kafasına sokabilirdi ve yalnızca onlar sürekli bir kamuoyu yaratabilir, gerekli reformları talep edecek kadar saldırgan olabilirdi (Neserius 1926: 36).

Fanatizm ve batıl itikat ile bunların utanç verici yasalarda yansımalarının yanı sıra, mahkemelerin adaletsizliği, Voltaire’in küçümsemelerine hedef olmuştu (Voltaire 1977b: 384-392). Paris’te ve taşrada yasal katiller, yasal vahşetleri icra etmiş, haklılığı ve adaleti saptırmıştı. Yasal cinayetler muazzam bir kolaylıkla işleniyor ve korkunç işler iyi bir düzen ve huzur adına gerçekleştiriliyordu. Bunları Voltaire İngiltere’yle karşılaştırıyor ve orada yargıçların yasaların ötesine sapamayacağı ölüm cezalarının kral’a sunulmadan gerçekleştirilmediğini suçlanana bir af şansının tanınabildiğini belirtiyordu. Yasalar suçlu ve

masum olanlar için eşitti (Neserius 1926: 37). Eğer tesadüfen bir yasal olmayan hapis cezası verilmişse, haksız bir hüküm kararı yerine getirilmişse, zararların ödenmesi ve insafsız yargıçlara ceza verilmesi zorunluydu. Fransa'da süregelen adaletsizliklerin önleyebilecek bu akılcı önlemleri Voltaire kendi ülkesinin insanları için de öneriyordu (Voltaire 1977c: 280,281). Fransa mahkemeler maskaralığa dönüşmüştü, çünkü yargıçlar çoğu zaman batıl itikatlıydı ve rahiplerin hakimiyetinde kalıyorlardı. Suçlanan insanlar işkenceye maruz kalıyordu (Voltaire 1977d: 391-397). Cehalet en son safhada olduğu için masum kurbanlar belirsiz kanıtlarla zor durumlara sokulmakta, yaşamlar hiç uğruna kurban edilmektedir. Voltaire tüm adaletten sapmaları liberalizmin temel temalarından biri olduğu yukarıda ifade edilen bireysel güvenliğe ve mutluluğa yıkıcı bir etkisi olduğunu söylüyor ve ancak devlet aklın sesine kulak verip, hoşgörü, ılımlılık ve aydınlanma kanunlarda ve yargılamalarda hakim olursa toplumsal mutluluğun doğacağını ifade ediyordu. Voltaire, bu çerçevede üçüncü meclis üzerindeki vergi yüküne karşı çıkıyor. Hükümetin avantajlarından yaralanan herkesin devletin yükümlülüğünü katkıda bulunması gerektiğini savunuyordu. Soylular ticarete engel olmakta ve tüccarların mesleğine önem vermemektedirler. Ulusun zenginliği büyümemekte, yığınlar fakir kalmaktaydılar. Soylular, din adamları, köylüler ve kral, Fransa'da varolan sosyal kurumların doğurduğu kötülüklerin farkında olmadıkları ve aklın direktiflerine karşı sağır kaldıkları ve her çeşit suistimalleri hoş gördükleri için devlet kendi misyonuna sadık değildi. Her yerde hırsızlıklar, tecavüzler, iflaslar, birçok tüccarın yıkıma uğraması gibi olaylar meydana gelmekteydi, birçok suç ve kötülük en ufak bir sitem olmaksızın gerçekleşmekteydi. Voltaire, bunları protesto ediyor ve aklın zor kullanmadan daha güçlü olduğunu ve aydınlanmanın kılıçtan daha fazla mutluluğu ve zenginliği sağlayacağını düşünüyordu. Voltaire, bunu sağlayabilmek için üçüncü meclise yönetimde söz sahibi olmasının bunu sağlayabileceğine inanıyordu. Bununla birlikte o monarşiyi yıkmak ve yerine demokrasiyi getirmek düşüncesinde değildi (Cranston 1987a: 542). Cumhuriyet ancak küçük bir bölgede etkili bir biçimde işleyebilirdi (Neserius 1926: 41).

Bu bağlamda, Voltaire her zaman monarşik devlete inanmıştı (Neserius 1926: 42) ve felsefesiyle kanunların özüne göre yargılanma, mülkiyet güvenliği ve dinini serbestçe seçebilme haklarını savunmasıyla, özgürlüğün yaşamın ve mutluluğun takibi için arzu duyma içinde herkesin eşit haklara sahip olması gerektiği fikirleriyle liberal çerçevede doğal haklar kuramının savunucularındandı. Bu bağlamda o kilise ile devletin ayrılığını da savunmuş, kralın kilise üzerinde hakim olması gerektiğini belirtmiş, kilisenin dünyevi işlere karışmamasını, devletin kilisenin müdahalesinden kendisini kurtarmasını devletin ne de

kilisenin insanları dinleri üzerinde baskı yapmamasını, rahipler kral tarafından atanmasını kısacası dini sivil otoriteye tabi kılmayı arzulamıştı. Kilise tinsel bir makama sahipti ve ancak ikna yoluyla otoritesini genişletmeyi deneyebilirdi. Baskı ve zorlama kullanma aklın özgürlüğüne, ruhun doğasına, vicdanın değiştirilemez haklarına, dinin özüne ve dinin tinsel makamına, egemen gücün haklarına aykırıydı. (Neserius 1926: 44-45)

Voltaire'in yanı sıra, ahlak kavramına dayanan, doğal ahlak temelli bir liberalizmin birbirinden farklı iki yönde geliştiği görülür. Bunlardan birincisi; ahlak, doğal ahlak savlarına dayalı liberalizmin bir örneği olan anti-rasyonalist liberalizm'dir. Bu siyasi ve felsefi düşüncenin en önemli temsilcisi Hume'dur. Hume'un felsefesi, tüm mevcut bilginin nihai olarak duygu deneyimin kaynaklandığını ileri süren duyumcu varsayımına başlamıştır. Bununla birlikte, bu gelenekten bir takım filozoflar ve düşünce akımları sıradan birçok (örneğin maddi nesneler gibi) inancımız için ussal bir güvence sağlamaya çalışmışken, Hume'un kuşkuculuğu neden-sonuç ilişkisi de dahil olmak üzere böyle bir güvence içermediği iddiasındaydı (Hume 1945: 94). Bunun yerine onlar (uygulamada karşı konulmaz olsalar bile) ussal olmayan türdeki zihinsel süreçlerin sonuçları olarak, psikolojik terimlerle açıklanmalıydılar. Hume inancı genelleştirirken, tasarımların geleneksel çağrışımlarıyla yönlendirilen imgelemin oynadığı role özellikle dikkat çekmiştir (Hume 1945: 39; Copleston 1990: 41-45; Hume 1951: 3).

Hume ahlakta da benzer şekilde ahlaki değerlendirmelere ussal bir temel sağlanabileceği şeklindeki yerleşik görüşleri sarsmaya çalışmıştır (Hayek 1967: 111). Ahlaki inanç başkalarını ve onların davranışlarını değerlendirirken bir tür kişisel deneyimle ya da etkilenen tarafların sempatileriyle oluşan duygulara dayanıyordu. Hume'un felsefesi nihai sonucu hafifçe bir kuşkuculuktur. İnsan aklı günlük yaşam için hayati nitelikteki inanç türlerini oluşturmada güçsüzdü. Fakat, kimi anlar dışında inançtan kuşkulanmayı olanaksız kılan imgesel ve duygusal olma üzere doğal süreçler işbaşındaydı. Ayrıca, insan zihnine benzerlikleri, hem empirist hem de ahlaki savlar üzerine insanların inançlarının en azından nesnellik görünümü yaratarak birbirine yaklaşma eğiliminde oldukları anlamına geliyordu. Filozoflar, herhangi bir inancın ussal olduğunu göstermeksizin, hala daha az ya da çok yeterli inançlar arasında ayrım yapabilirdi (Miller 1987: 227).

Bu öğretinin siyasi düşünüşe katkısı, ussalcı temelleri olan tasarımların (geleneksel doğa yasası ya da toplum sözleşmesi gibi) bir yana bırakılması gerekliliğiydi

(Copleston 1990: 126). Bunun yerine, insan zorluklarına cevap veren, gelişen aygıtlar olarak toplumsal ve siyasal kurumlar görülmeliydi. Hume'ye göre insanlar, malların gereksinimlere göre kısıt olduğu bir ortama yerleştirilmiş iyilikseverlik duyguları sınırlı yaratıklardı (Barry 1986: 24; Hume 1951: 37). Doğal olarak, toplumsallaşabilirlerse de, ilk olarak kendilerini ve aile ile arkadaşlarını düşünme eğilimindeydiler (Hume 1951: 35-36). Bu nedenle, kendilerini sınırlı olan kaynakları elde etmek için yabancılarla çatışma durumunda buluyorlardı. Toplum barışını korumak için az yada çok kendiliğinden (spontaneuos) bir düzen, mülkiyetin istikrarı ve sözleşmelerin korunması için gerekli geleneksel kurallar oluşmuştu. Hume bunları adalet kuralları olarak adlandırıyordu (Miller 1987: 227). Hume'a göre, ayrıntılarda uzlaşmak, insanlar ve belli maddi mallar arasında bağlılık oluşturan imgelemenin ortak unsurlarına rağmen, bunlara sahip olmak herkesin çıkarıydı. Böylece, uylaşımlara bağlı olduklarından, fakat aynı zamanda insan doğasında köklendiklerinden, adalet ve mülkiyet yapay aygıtlardı (Hume 1951: 46).

İnsanlar genellikle, çıkarlarının en iyi şekilde adalet kurallarına uymaları şartıyla sağlanacağını fark etmek açısından basiretsiz olduğundan, hükümet gerekliydi. Bu iyi düşünülmüş bir karardan çok halkın kuralları etkin biçimde dayatan herhangi bir otoriteyi desteklemelerinin kendilerinin yararlarına olduğunu görmeleriyle meydana gelmişti (Yayla 1992: 57,59). Tabi Hume, bütün bir liberal felsefeyi savunmakta yalnız değildir. Adam Smith de Hume gibi anti-rasyonalistti ve onun gibi akıldan ziyade tabiata dayanan kompleks ahlak ve siyaset teorileri oluşturmuştu (Barry 1986: 28).

Hume ve David Smith'te de örneklenen ahlakı doğayla eşdeğer görüp, doğal hakları aklın değil pratik deneyimin ürünü olduğunu söyleyen anti-rasyonalist liberalizm örneklerinin karşısında, Kant gibi bir filozof tarafından savunulan, ahlakı akılla ilişkilendirip meşrulaştıran rasyonel bir ahlak anlayışına dayalı rasyonalist bir ahlakçı liberalizmden bahsedebilir. Kant ahlaki eylem üzerinde akıl ve iyi irade dışında hiçbir otoritenin etkisi olamayacağını, iddia ederek ve dolayısıyla, geleneğin, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini yok sayarak kendi kendisini mutlak ve koşulsuz olarak belirleyen ve kendisi ve tüm diğer insanlar için yasa koyan özgür ve bağımsız bir modern özne ya da ahlaki farkı öne sürmekteydi. Böylece de Kant tarihte gelecek ve otorite tarafından sınırlanmamış ya da koşullanmamış bir yeni başlangıç yaptığının bilincindeydi (Pippin 1991: 46,47). Kant liberal felsefesi bu bağlamda ahlak ve siyasetin ilişkisine dayanır. Kant'a göre gerçek siyaset özellikle törelere saygılı olmasının bir adım atamaz. Bununla birlikte Kant ahlaki içgüdülerle

(iyi istenç ya da ahlaki yasaya saygı duyarak yaşamak) yasal içgüdüler arasında katı bir çizgi çekmiş ve ahlaki, yasal içgüdülerin asla birbirine karıştırılmaması gerektiğinde de ısrar etmiştir. Çünkü Kant aydınlanma ve cumhuriyetçiliğin gelişmesiyle bile dünya üzerinde ahlaka uygun eylemlerin olmayacağını ama yasaya uygun eylemlerin, salt ahlakın elinde olsa amaçlayacağı düzeye hemen hemen denk bir seviyeye ulaşabileceğini ileri sürmüştür. Kant'a göre zamanın sonunda tek olarak bir ahlaki amaçlar ülkesi gerekliyse de, ortaya çıkmayabilir ama ahlaka kendi zamanından daha yakın olan yasal bir dönem kurulabilirdi. Böylece Kant ahlak ile kamusal ve yasal adaleti ahlakın siyaseti biçimlendirdiği bir tarzda ilişkilendirmekteydi (Riley 1987: 265).

Bu ikisi arasında Kant için 'amaç'lar kavramı bir köprü oluşturmaktaydı. Kamusal yasanın yasaya uygun bir dürtüyle yetinmek doğrultusunda olsa bile, bazı ahlaki amaçları, örneğin cinayet yasağı kesindi. Kant ahlaki alanı siyasal yasal alanla ilişkilendirmek için erekselliğe (amaçsallığa) başvururken, doğanın; mekanik nedenselliğin amaçlamayı başaramadığı, amaç işlevler aracılığıyla, asla tam olarak bilinemez olmasına rağmen, öngörülebileceğini, özgür bireyler olarak kişilerin hem gerçekleştirmek için uğraştıkları amaçları olduğunu hem de kendilerini bir yaratılmış varlık olarak gördüklerini, sanatın kendini doğrudan ahlaki kılmaya da ahlakın bir simgesi şekline sokan bir amaçsız ereksellik sergilediğini ileri sürmekteydi. Böylece eğer amaçlar doğa, insan özgürlüğü ve sanat arasında bir bağlantının oluşturmasını sağlayabiliyorsa, ya da böyle olduğu düşünülüyorsa, insan özgürlüğünün iki yönü, ahlaki ve siyasal alanlar arasında da ilişki kurulabilirdi (Heimsoeth 1986: 157-181).

Böylece ahlaki alanda iyi istenç, kişileri kendilerinde erekler (amaçlar) olarak ele almakta başarısız kalan bir eylem ilkesini evrenselleştirmemek anlamına gelebiliyorsa, ahlak ile siyaset-yasa kantçı ereksellik aracılığıyla ilişkilendirilebilirdi. Eğer tüm insanlar iyi istence sahipler, diğer tüm insanlara da kendilerinde erekler –gerçekte erekler krallığının üyeleri- olarak saygı duyabilirlerdi. Bununla birlikte, böyle olması gerekliyse de bu pratikte gerçekleşmez. Çünkü patolojik olarak insan olabildiğince kötüdür. Ancak Kant'a göre, eğer iyi istenç kişilere kendilerinde erekler olarak saygı duymak anlamına geliyorsa, eğer kamusal ve yasal adalet bazı ahlaki ereklere (örneğin, kimseyi öldürmeyeceksin) uyulmasını sağlıyorsa Kant kamusal yasal adaleti tüm istençlerin iyi olduğu durumun kısmen gerçekleştirilmesi gibi değerlendirilebilir (Riley 1987: 266).

Kant'ın siyaseti ahlaki amaçların yasal bağlamda gerçekleştirilmesi olarak gören tavrını ilkin “Erdemin metafizik ilkeleri” adlı yapıtın şu sözlerinde açıkça bulabiliriz:

“Doğanın sisteminde insanın... pek az önemi vardır... yerkürenin ürünleri gibi düşünülen öbür hayvanlarla birlikte sıradan bir değeri vardır... Ama kişi olarak insana, başka bir deyişle ahlaki açıdan pratik aklın öznesi olan insana, değer biçilemez. Bu anlamda tek başına (homo noumenon) başkalarının ereklerine, hatta kendi ereklerine araç olarak görülemez; kendinde bir erek olarak değer verilmelidir (Kant 1964: 96-97).”

Kant, bu pasajı “Yetilerin Çatışması” nda siyasal dile çevirmiştir:

“Doğanın her şeye gücü yeterliği veya anlayamayacağımız en üstün ilk nedeni karşısında insan, yalnızca bir zerredir. Ama kendi türünün egemenlerinin de kişiyi kendi tasarıları için bir araç gibi görmeleri, bir hayvan gibi yüklemeleri, onu kendi mücadelelerine sürüp katletmeleri – işte bu hiç de küçük bir olay değildir; bu, yaratılışın nihai amacına ihanettir (Kant 1991: 185)”.

Bu ereksel görüşe göre, egemenler insanı yalnızca kendi görelî amaçları doğrultusunda araç görmekle insanın haklarını yadsımaktadırlar. Kant’a göre; insanın ahlaka aykırı bir araç olarak kullanıldığı savaş, devletin ahlaka saldırmasına ve yıkıma uğramasına kaçınılmaz bir şekilde yol açar. Bunun aksine devletin insanoğlunun iyi istenci uygulayabileceği istikrarlı bir barış ve güvenlik ortamını sağlaması gerekir. Böylece, kişilerin asla keyfî amaçlar için araç olarak kullanılmaması zorunlu olan kendinde erekler olduğu düşüncesi, iyi istence kategorik buyruğun kaynağı olan nesnel bir erek sağlar ve siyasetin meşru sınırlayıcı bir koşul getirir. Sonuçta Kant’ın bu felsefesi görüşünü ahlak metafiziğin temellendirilmesinde şöyle özetlemiştir: “Her defasında, insanlığa kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak bir biçimde eylemde bulun.” (Kant 1982: 45-46).

Böylece Kant bireyi toplumdan önce var olan en önemli değer olarak görür, bireysel hakların toplumdan önce varolduğu ileri sürülmüş olur. Kant’ın ve gerekse tüm klasik liberalizmin bireyin temel ontolojik gerçeklik olarak olduğunu vurgulaması, toplumun varlığının bireye nispeten ikinci planda düşünülmesine yol açmıştır (Yayla 1992: 141).

C. Anayasacılık, Liberal Cumhuriyetçilik ve Çoğulculuk Anlayışı

Bireycilik (1), ticarete duyulan övgü (2), buna dayalı kapitalizme ve ilerlemeye duyulan inanç (3), dinsel hoşgörü (4), bireyci anlayışın gereği doğal ahlak temelinde anti-rasyonalist ve rasyonalist doğal haklar (kanun önündeki eşitlik temel insan hakları ile düşünce ve ifade özgürlüğü mutluluğun takibi gibi evrensel prensipler) kuramlarının hararetle savunulması (5) gibi özelliklerine bağlı olarak Burjuva liberal Aydınlanmanın altıncı özelliği Anayasacılıktı. Gerçekten 1688 İngiliz devriminin öne çıkardığı, ticari etkinlik, dini hoşgörü ile anayasacılık 18. yüzyılda Avrupa ve Amerikan liberalleri için bir ölçüt olmuştur. (Zwesper 1987a: 286)

Anayasacılık Kıta Avrupa’da İngiltere (Locke), İskoçya (David Hume), Fransa (Voltaire), Almanya (Kant)’da örneklenmesinin yanı sıra, Amerikan devrimi ve devrimcileri için bir ölçüt olmuştur (Zwesper 1987a: 286). Ancak, Amerikan devrimcileri üzerinde İskoç Aydınlanmasının yanı sıra bunun nedeni İngiliz radikal muhalefatinin halk egemenliğinin, doğal hakların ve siyasetin sözleşmecî bir biçimde yorumlanması gibi özellikleriyle İngiliz radikal liberal muhalefeti de önemli etkide bulunmaktaydı (Branson 1979: 237). Bu etkileri Amerikan bağımsızlık bildirgesi ile Hutcheson ve Locke’un felsefesi arasındaki paralelleri yakından gösteren üç kısa alıntıyla ifade etmek olasıdır:

Hutcheson: “Ama, sivil iktidarın sonlanması herkes tarafından bütün topluluğun güvenliği ve mutluluğu için kabul edildiğinde, doğal olarak bu amaca hizmet etmeyen herhangi bir iktidar haksızdır. Aciliyetten hata yaparak ona güvence veren halk, kendi güvenliği için gerekli gördüğünde onu yine lağvedebilir (Hamowy 1979: 506).”

Bağımsızlık bildirgesi: “Ne zaman herhangi bir hükümet biçimi bu amaçların yokoluşuna neden olursa halkın hükümeti değiştirmek yada ona son vermek ve halkın güvenliği ile mutluluğunu sağlayacak gibi görünen bir biçimde güçlerini organize etmek, böyle prensiplere dayanan bir hükümet kurmak hakkıdır (Hamowy 1979: 507).”

Locke: “Ne zaman yasama toplumun bu temel kuralını çiğnerse yada hırs, korku, aptallık yada çürüme yoluyla bunu elde etmeye çalışırsa yada herhangi birinin eline diğer insanların yaşmaları, özgürlükleri ve mülkiyetleri üstünde mutlak bir güç verisi, bu güven ihlali ile onlar halkın, gayet farklı amaçları için, kendilerine verdiği iktidarı kaybederler ve iktidar, gerçek özgürlüğü başlatma hakkına sahip olan halka, toplumda

kendileri için amaçladıkları güvenlik ve selametini sağlayan yeni bir yasamanın kurulmasıyla, intikal eder (Locke 1960: 222).”

Görüldüğü gibi burada mutluluğun takibinin, insanların yaşamlarının, özgürlükleri ve mülklerin güvenliğinin sağlanması gibi doğal hakları ve bunları ortadan kaldırmaya çalışan zorba ve haksız hükümetlere karşı halkın direnme hakkı savunulmaktadır. Liberal sağ bir cumhuriyetçilik, bu bağlamda Burjuva liberal Aydınlanmanın yedinci özelliği idi. Bu liberal cumhuriyetçiliğin Kıta Avrupa’sındaki temsilcisi Kant’tı (Aydın 1999: 182). Kant buyurgan otoriteden halk yönetimlerine doğru akan tarihsel evrim sürecinde önemli bir kırılma noktasıydı. Yaşadığı dönemin karmaşık sorunları ve çekişmeleri onu yeni bir devlet örgütlenmesine ve yönetim anlayışına taşımıştı ve ilginç olarak Kant katı bir devletçilik ve yasa egemenliği yerine halkın etkin denetiminin ve ahlakın ortak ilkelerini ortaya koymuştur (Aydın 1999: 184). Kant Cumhuriyeti de yasama ve yürütme organlarının ayrılığı üzerine temellendirmekteydi (Aydın 1999: 184). Kant kendi ahlaki ilkeleri ile politik ilkeleri bağdaştıran liberal felsefesine bağlı olarak Cumhuriyette yurttaşların, yönetilen olmanın ötesinde, kendini sevmeye etkisiyle savaştan kaçındıkları düşüncesindeydi. İçeride cumhuriyetçilik ve dışarıda sürekli barış bu yüzden Kant için birbirine bağlıydı. Kesinlikle birbirinden ayrılamazdı. Kant bu yüzden “en yüksek ahlaki yasama gücü olan usun, bir hak sınama yönetimi olarak savaşı kesinkes yasaklamasına” karşın “yönetilenlerin yurttaş olmadığı, bu nedenle de Cumhuriyet olmayan bir anayasada savaşa girmek dünyanın en basit işidir” demektedir. Bu açıdan Cumhuriyet yurttaşlığın, iyi istencin insan patolojisi yüzünden kendi başına asla gerçekleştiremeyeceği temel bir ahlaki amaç açısından araçsal bir değeri vardır. Kant için dışarı, içerisi tarafından biçimlendirildiğinden, Kant’ta sürekli barışın ilk tanımlayıcı maddesi “her devletin anayasası cumhuriyetçi olmalıdır” şeklinde belirlenmiştir (Riley 1987: 267).

Kant’a göre, savaşı (kuşkusuz amaçları yalnızca araç, kişileri yalnızca şey olarak ele almaması nedeniyle) ahlakın kendisidir. Ahlaki bir amaç olarak barışa, özsevgisi olan ussal yurttaşların savaşa karşı çıkmasını sağlayacak anayasanın (bireysel ve kolektif olarak tüm devletlerde cumhuriyetçilik) kurulmasıyla yasal olarak yaklaşılabılır (Riley 1987: 268).

Kant’ın haricinde “Liberal Sağ Cumhuriyetçiliğin” en önemli temsilcileri arasında Madison ve Jefferson gibi şahısların bulunduğu Amerikan devrimcileriydi (Zwesper 1987b:307; Canovan 1987: 435). Bu devrimcilerden Madison’un siyasal ilkeleri bir İngiliz sömürgesi olan Amerikan devletlerinin Cumhuriyetçi dünyasına uyarlanmış Lockegil doğal

haklar kuramının ana dayanaklarıdır ve bu nedenle siyasal düşüncesi liberal Cumhuriyetçiliğe kararlı ama iyi gerekçelerle savunduğu adanmışlığıyla diğer Cumhuriyetçi ekollerden ayrılır (Canovan 1987: 435). Madison'a göre meşru hükümet öteki dünyalık bir kuruluş için değil, bu dünyanın yararına yönelik bir sözleşme olarak kurulmuştur. Bu sözleşme, oybirliğiyle ulaşılmış bir anlaşma olarak görülmemelidir. Sözleşmeye dayalı hükümet anayasasının meşrutiyetini sağlamak için belli bir yaşa gelen her bireyin hiç değilse ortak bir rızası, kurul bir hükümet yönetimi altında gereklidir. En mükemmele yakın anayasa biçim açısından Cumhuriyetçil bir temsil şeması uyarınca çoğunluk yönetimini öngörür (Zwesper 1987b: 307-308). Bununla birlikte Madison'un Cumhuriyetçil anayasasının, çoğunluk iktidarını dengelemek isteyen çoğulculuk anlayışına dayalı olduğunu kaydetmek gerekir. Çoğulculuk, bu açıdan Burjuva liberal aydınlanmanın bir diğer özelliğidir. Madison bu ilkeye bağlı olarak Amerikan Cumhuriyetinin daha önceki halk hükümetlerinden daha avantajlı olduğu iler sürer ve bu avantajları tek tek belirtir. Halk yönetiminde önünde, sonunda çoğunluk egemenliği üstün gelir. Halk hükümetinin temel kötü yanları, çoğunluğun aptallığı (dar görüşlülük ve istikrarsızlık) ve çoğunluk istibdadıdır. Madison'a göre bunun tedavisi geleneksel Cumhuriyetleri küçük ve yalın tutmak yerine bu toplumları genişletmek ve farklılaştırmak (Pluralist bir hale sokmak) gerekir (Zwesper 1987b: 307). Bu şekilde, parti ve çıkarların çeşitliliği belli bir çoğunluğun öteki yurttaşların haklarını çiğnemeye yönelik, ortak bir tutum belirlemeleri olasılığını azaltacak veya böyle bir tutuma girişmeleri zorlaşacaktır (Madison 1961: 83). Aynı çoğulculuğa dayalı doğal haklar temelli halk egemenliği düşüncesini Jefferson da savunmaktaydı. Jefferson, özellikle, kendisinin gücünden korktuğu ve tiksindiği bir kamuoyunun buyurgan sorgulayıcı niteliği konusunda uyarıda bulunuyordu. Jefferson, hayatının sonuna kadar çoğunluğun iradesinin genellikle doğal hakların bir savunucusu olduğu inancında olmakla birlikte halk egemenliği ilkesiyle doğal haklara saygı göstermek arasında olabilecek bir çatışmadan kesinlikle habersiz değildi; doğal haklara saygının temel olduğu konusunda açık sözlüydü ve kendi halk egemenliği teorisi Rousseau'nunkinin tam zıddıydı (Schneider 1943: 252). Bu bağlamda, Burjuva liberal aydınlanmanın doğal haklar temelli halk egemenliği düşüncesinin sol aydınlanmanın anti-liberal toplumcu içerikteki halk egemenliği fikrinin karşısında yer aldığı söylenebilir.

Amerikan devrimcileri üzerindeki bu çoğulculuğa dayalı halk egemenliği fikri İskoç Aydınlanmasının etkisiyle de açıklanabilir. Madison'un halk egemenliği fikri, Ferguson'un toplumun yozlaşmasıyla ilgili duyulan bir endişeyi paylaşmaktaydı. Madison

toplumun daha iyi bir durumdan, ilkel bir duruma dönüşmesinden endişe etmekteydi (Branson 1979: 241).

Çoğulculuk fikri aynı şekilde partiler ve gruplar ışığında da izah edilebilir. David Hume, partileri ve hizipleri (siyasal grupçuklar faction, bölünmüş grup, taraf) tıpkı Madison gibi tarif etmiştir. Madison grupçuk ile ilgili tartışmasına ekonomik olmayan gruplarla başlamıştı. Ona göre kuvvet ve önem peşinde koşan farklı liderlerin takipçisi gruplar vardı. Ayrıca yine insanları cezbeden servetlere sahip insanların peşinde olan gruplar vardı ve yine çeşitli dinsel grupların yanı sıra, spekülasyon üretmeye gayret eden gruplar vardı. Bu yaklaşımın aynısı partileri ve grupları (faction) Madison'la benzer bir şekilde tarif eden David Hume'de Adam Ferguson'da da bulunabilir (Branson 1979: 244-246).

D. Dine Yönelik İkirlikli Tutum ve Sivil Hımanist Anlayış

Burjuva liberal Aydınlanmanın sekizinci özelliği, din konusunda Aristokratik Aydınlanmanın dini hoşgörüsüzlüğü eleştiren ama sonuçta dini yaklaşımları kendi felsefesi anlayışıyla birleştiren, bu yüzden hatta temelde Hristiyan dininin temel bir savunusu olan yaklaşımına oranla daha özgürlükçü olan ancak bir açıdan konformist olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşımdı (Schilling 1943: 193-216)¹. Gerçekten Burjuva-liberal Aydınlanma'nın dini düşünce ve metafizik konularda sınırlılığını, idealizmini Voltaire'de görebiliriz. Voltaire, Newtoncu dünya görüşünün sonucu olarak fiziksel yasaların sabitliğine ve özdeşliğine, maddenin edilgen bir yapıya sahip olduğuna, evrenin yaratıcı ve zeki bir yaratıcısı bulunduğuna inanmaktaydı (Roe 1985: 69). Voltaire'e göre, insan aklı evreni sınırlı bir şekilde anlayabilirdi. Maddeye hareket Tanrı tarafından verilmişti. Bu bağlamda Voltaire Needham ve Buffon gibi evrimci materyalist düşünceye karşıydı (Roe 1985: 65-87). Aynı şekilde, dine yönelik şüphecî yaklaşımına rağmen, Hume da Tanrının varlığını yadsımiyordu; dinler tarihinin dinin boş inananlarla dolu korkularda temellendiğini gösterdiğini iddia ediyordu (Hampson 1981: 92). İdealist yaklaşım Madison üzerinde etkili

¹ Gerçekten, Aristokratik- Dini Aydınlanma ile Burjuva (liberal) Aydınlanma arasındaki farklılığı Burke'un bu konudaki düşünceleri ortaya koyar. Burke, kilise ve devletin insanların zihinlerinde ayrılmaz fikirler olduğunda ve birinden bahsetmeksizin diğerinin dile getirilmesinin çok nadir meydana geldiğinde ısrar etmiştir (Schilling 1943:194). Burke'un bu tutumu birçok çağdaşı muhafazakar yazarın tutumunu yansıtmaktaydı. Burjuva-liberal Aydınlanmacılar, kilise ve devletin ayrılığını isteyerek bu tutumdan bir parça da olsa ayrılmaktaydılar. Ancak, Burjuva-liberal Aydınlanmacılar bir yandan da dinin gerekli bir kurum olduğunda hemfikir idiler. Bu yazarlara Gibbon ve Voltaire örnek verilebilir (Schilling 1943: 194).

olmuş Witherspoon'da da bulunabilir. Witherspoon'un felsefî yaklaşımının merkezi noktası vahyi, insan aklı ile keşfedilen bilgiyle uzlaştırmaya dayanmaktaydı (Conniff 1980: 381).

Burjuva Liberal Aydınlanmanın son özelliği bir çeşit sivil (civic) hümanist anlayıştı. Mesela, Hume'un yeni olan milli borçların etkisi üzerindeki endişeleri tipik bir sivil humanist anlayıştır (Howe 1989: 579). Gerçekten Ferguson'da da mesleklerin uzmanlaşmasının ticari toplumun aşağı katmanlarını geri dönüşsüz bir biçimde değersizleştirdiğini, bu durumda üst katmanları çok yakın gelecekteki ahlaksal çürüme ile tehdit ettiğini ileri sürdü ve bu çerçevede klasik erdem düşüncesini yüreklilikle yineledi ve askerlik görevinin ardındaki nedenin bu erdemi aşlamak olduğunda ayak diredi (Robertson 1987: 470). Bununla birlikte Ferguson ticari toplumun ahlaksal koşullarına ilgisi ve bu temelde sivil hümanist anlayışı sözkonusu toplumun temellerine uzanmamıştır (Robertson 1987: 470). Bu Burjuva Liberal Aydınlanmanın bu sivil hümanist anlayışının temelde ticari değerlerle uyum içinde bulunan bir anlayış olduğunu kaydetmek gerekir. Gerçekten Pocock'un söylediği gibi, sosyolojik tarihçilerin İskoç okulunun en büyük başarısı, toplumun ticari örgütlenişinin toplum hakkında önceden inanılan şeyleri değersiz kıldığına dair kabulüydü (Branson 1979: 237). Bu açıdan Burjuva-Liberal Aydınlanmanın Sol Aydınlanma filozoflarının sivil hümanist geleneğinden ayrı olduğu söylenebilir.¹

¹ Bu konuya Sol Aydınlanma konusunda daha fazla değinilecektir.

III. BÖLÜM

SOL AYDINLANMA

1. SOL AYDINLANMANIN FELSEFESİ

18. Yüzyıl, Burjuva sınıfının ortaya çıkışına kadar, proleter köylü ve küçük burjuva alt katmanların yükselişine tanık olan bir dönemdi. Wallerstein'ın ifade ettiği gibi, 18. Yüzyıl, Kapitalizmin, yeni yeni gelişmeye başladığı zaman dilimi değildi. Kapitalizm, 13. Yüzyıldan beri gelişmekteydi, bu yüzden, 18. Yüzyılda eski yapılar bir ölçüde varlığını sürdürse de, Kapitalizm zaten, ana siyasal ve ekonomik yapıydı. Bu bağlamda Fransız Devrimi de Burjuva olmaktan çok, bu yapıya karşı çıkan, küçük burjuva, proleter ve köylü yığınlarının dahil olduğu bir halk devrimiydi (Wallerstein 1991: 8-9, 162). Gerçekten, 18. Yüzyıl sonunda, (Fransız devrimiyle birlikte) örtük bir biçimde anti-kapitalist programa sahip bir jakoben diktatörlüğü ortaya çıkmıştı (Hobsbawn 1962: 284). Böyle bir programı ortaya çıkaran, siyasal, kültürel, ekonomik bir temel “yok muydu?”, bu programa neden olan bir “Sol Aydınlanma” diye adlandırılabilir bir Aydınlanma türü “yok muydu?”, bu sorulara verilecek cevaplar ilk bakışta “Althusser’in Epistemolojik Kopuş” adlı teorisiyle ilgili bir güçlkle karşılaşılıyor gibidir. Althusser’e göre, Marx, 1850’den sonra, Aydınlanmanın hümanist anlayışından kopmuş yeni bir doğa ve toplum anlayışına ulaşmıştır. Öyleyse, Marx, Aydınlanmadan koptuğuna göre, bu çerçevede Sol düşünce üzerinde etkili olan bir sol Aydınlanmadan bahsetmek “ne kadar anlamlıdır?”, sorusu akla gelmektedir. Ancak, Althusser’in olayı böyle gördüğü yerde, Lecercle, Rousseau ile Marx arasında tam bir süreklilik görür:

“Rousseau da, sadece Marx’ın Kapitalinde izlenen düşünce gidişine insanı şaşırtacak kadar benzeyen bir düşünce gidişi değil, hatta ayrıntıda bile Marx’ın kullandığı bütün bir diyalektik gelişmeler dizisinin kullanıldığını da görüyoruz; özü gereği karşıt olan ve bir çelişki içeren süreçler, bir ucun kendi karşıtına dönüşümü ve de bütünün çekirdeği olarak yadsımanın yadsınması (Lecercle 2001b: 52).”

Yine başka bir yerde Lecercle şunu söyler:

“Rousseau hemen de diyalektik bir yöntemle, toplum tarihinin taslağını çizmiş olmak değerine sahiptir. Düşüncesinin açıklığı ve kesinliğiyle, tahlillerinin inceliği ve derinliğiyle, formüllerinin parlaklığıyla, tutkulu,

heyecan dolu üslubunun sıcaklığıyla, zamanının en yüce eserlerinden birini [İnsanlar arasında eşitliğin kaynaklarının kökenini] yaratmıştır. Bu yapıt, bugün ilerici insanların yüreğine seslenir; çünkü, Marx'ın yabancılaşma diyeceği, özel mülkiyete dayanan bütün toplumlarda insanın manevi yoksulluğunu bu kadar derinlik ve uzdililikle anlatan az kitap vardır (Lecerle 2001b: 56)."

Lecerle, ayrıca Engels'in "Eşitsizliğin Kaynağı" ile Diderot'un "Rameu'nun Yeğeni" adlı eserlerinin 18. Yüzyıl diyalektiğinin yapıtları olduğunu ve Anti Duhring'de, Marx ile bu yapıtların felsefesi arasında süreklilik bulunduğunu ifade ettiğini belirtir (Lecerle 2001b: 50,52).

Aynı şekilde Althusser'in yaklaşımının hayli sorunlu olduğunu kaydeden (Moss 1985: 539) Moss, işçi hareketinin Marx ve Marksizmin ortaya çıkışından çok önce sosyalist olduğu olgusunun nadiren, ciddi bir tarihsel dikkat çektiğini belirtir (Moss 1976: 69). Ayrıca, Marx'ın bir teorisyen olarak, işçi hareketinin devrimci burjuvaziyle uyumlu bir biçimde sosyalist program geliştirdiğine inandığı gerçeği de aşıkârdır (Moss 1976: 69).

Noland (1967: 33) da, 19. Yüzyıl boyunca Sosyalist hareketlerin ve diğer radikal reform akımlarının, Rousseau'nun havarileri, oğulları, torunları olarak sayılırken, Rousseau'nun da bu sosyalist hareketlerin "babası", "büyükbabası"¹ olarak adlandırıldığını kaydeder. Tonnesson'a göre de, 18. Yüzyılda devrim öncesi sosyalist düşüncenin karakteri birçok farklı konuda görüşlerini dile getiren filozofların felsefelerinde de görülebilir. Tabi, bu konuların temel nitelikte ve tehlike arzeden konular olduğu belirtilmelidir. Bu konular arasında eşitliğe dayalı ve Kollektivist bir komün fikri, sık sık argüman zinciri içinde bir bağıntı olarak ortaya çıkar (1962: 7).

Gerçekten 18. Yüzyılda filozoflar, "İlmîliler ve Radikaller" olarak ikiye bölünmüştü. Radikaller radikal bir eşitlik fikrini savunmuş emprizmi materyalist bir yöne doğru götürmüş, Tanrı'nın varlığını ve insanoğlunun ruhsuz bir makine olduğunu iddia

¹ Bu yapıtlardan bazılarını Noland şöyle belirtiyor: "Saint-Rene Taillandier, "L'Atheisme allemand et le socialisme français," *Revue des deux mondes*, XXIV (October 1848), 282; Pierre Leroux, "Aux Politiques," in *Oeuvres* (Paris, 1850), I, 114; Leon Walras, *L'Economie politique et la justice* (Paris, 1860), iv; L.-F. Jehan, "Psychologie," in *Nouvelle Encyclopedie theologique morale et d'economie politique* (Paris, 1858), 68; Paul Janet, *Les Origines du socialisme contemporain* (Paris, 1893), 119-120; Maurice Bourguin, *Les Systemes Socialistes et l'evolution economique* (Paris, 1906), 339-341; Rene Gillouin, "Le Mysticisme social: Fourier et Proudhon," *La Grande Revue*, CV (Mars-Juin 1921, 57, 59; J. A. R. Marriot, "Editor's Introduction" to *travail* (Oxford, 1913), xviii; Andre Lichtenberger, *Le Socialisme auteur XVIIIe siecle* (Paris, 1907), 153, 156n. 325; Albert Schinz, *Etat present des travaux sur J. - J. Rousseau* (New York, 1941), v; and John Plamenatz, *Man and Society; Political and Social Theory* (New York, 1963), II, 37." (Noland 1967:33).

ederek Deist yaklaşımı reddetmişlerdi (Garrard 2003: 26). Öte yandan materyalist olmamakla birlikte diğerleri gibi radikal felsefi görüşlere sahip Rousseau da bu kanat içinde yer alıyordu.

Bu çalışma kapsamında Sol Aydınlanma olarak adlandırılan bu çizginin temel nitelikleri aşağıda dokuz alt başlık içinde ifade edilmektedir.

A. Materyalizm

Sol Aydınlanmanın birinci özelliği materyalizmdi.¹ Rousseau ve onu takip eden birkaç filozof hariç², sol Aydınlanma içinde konumlanan tüm filozoflar materyalist

¹ Burada (emprisizm, pozitivizm, materyalizm) birtakım kavramlara açıklık getirmekte yarar vardır. Pozitivizmin, aydınlanmanın, materyalist felsefesinden kökenlendiğini, kökenlerinin bu materyalist felsefede yattığı sıklıkla dile getirilen bir görüştür (Swingewood 1984: 32). Swingewood bu ayrımı yaparken Aydınlanma felsefesi içinde Montesquieu'dan Hume kadar, birçokları için bir pozitivizm anlayışından bahsetmektedir ve geniş bir manada materyalizm kelimesini kullanmaktadır (Swingewood 1984: 32). Esasında pozitivizmi besleyen kaynaklar arasında materyalizm ve emprisizm şeklinde bir ayrım yapmak gereklidir. Yukarıda ifade ettiğim gibi Swingewood için materyalizm geniş bir manada Pozitivizmin kökenlerini açıklamak için kullanılmaktadır. Halbuki Aydınlanma filozofları incelendiğinde Tanrının ve doğanın, maddi süreçlerin, maddenin bilimsel yasalarıyla bilinebileceği ve bu maddi gerçeklik dışında doğaüstü metafizik varlığın bulunmadığı şeklinde bir Materyalizm, Diderot, Holbach, ve Helvetius gibi filozoflar tarafından savunulmuştur. Diğer Aydınlanma eğilimlerine bakıldığında Aristokratik ve sağ aydınlanma filozoflarında Tanrı'ya yer veren, yada bu konuda bilinemezci bir tutuma sahip bir emprisist eğilimin varlığı görülür. Belki bu iki eğilim arasındaki farkı, Pere.J.N.Hayer'in 12 ciltlik eserinin affaire kısmında vardığı yargı açıklıkla göstermektedir: "Hayer burada Helvetius'un duyumculuğunu incelemiş ve temelde materyalist olmayan Locke'un teorisinin Helvétius tarafından katı bir materyalist sistemle değiştirildiğini göstermişti (Smith 1965: 79)." Gerçekten Locke'un doğal yasa konusunda "İlham Kaynağı" kitabı mukaddestir (Gough 1950: 22). Locke da emprisisttir. Aynı şekilde, Hume de, emprisist filozoftur (Yayla 1992:48,499). Locke'dan etkilenen Montesquieu ve Voltaire de yaradancı emprisistlerdi. Yine, Emprisist bir filozof olan Hume'un Tanrı gibi, metafizik konularda tutumu bilinemezcilik denen bir anlayıştır ki bu bilinemezcilik anlayışı, Comte tarafından benimsenmiştir. Dolayısıyla şunu söylemek lazımdır ki Skinwood'un "Pozitivizmin Aydınlanmanın materyalist felsefesinde yattığı" şeklinde ifade ettiği yargı Aydınlanmayla ilgili bilimsel ve açık bir yargı değildir. Aydınlanma açısından Emprisizm ve Materyalizm ayrımını yapmak ve bu iki ayrımın bir bütün olarak pozitivizmin temelini oluşturduğunu söylemek daha doğrudur. Emprisizm de, Materyalizm de bir bütün olarak bilime ve akla inanıyordu ki bu da pozitivizmin temel anlayışı olmuştur. Bu anlamda pozitivizm, geniş bir manada bilimsel ve felsefi bir tutumdur. Şerif Mardin'in Beşir Fuat'a ilişkin yargısı bunu açıkça göstermektedir: "Fakat Beşir Fuat hakkında pozitivizm ifadesini kullandığımız zaman onun pozitivizminin Comte'dan esinlenmiş bir görüşten çok, bu kelimenin 19. yüzyılın ortasından itibaren daha genel ve popülerleştirilmiş anlamında, maddi vakıalara ehemmiyet verme şeklinde anlaşılması gerektiğini hatırlamalıyız. Bu anlamında pozitivizm 19. yüzyılın sonunda Avrupa'da tüm düşünce alanlarına nüfuz etmişti (Mardin 2001: 34)." Yani, pozitivizm bir bakıma bütün felsefi akımların, örneğin marksizmin buna diyalektik materyalizmi de katarak benimsediği bir akımdır. "Bu açıdan bakıldığında, belki de Marx'çı düşüncenin temelleri arasında Fransız sosyalizmi ile birlikte Fransız pozitivizmini de saymak gerekir. (Kongar 1980: 43)."

² Aslında bu konu da tartışmalıdır. Örneğin, Lecercle, "Rousseau'nun psikolojisinin materyalist kaynakları olduğunu göstermek ilgi çekici olacaktır; O Rousseau ki; 1756'ya doğru "La Morale Sensitive QuLa Materialisme du Sage" adlı bir eser hazırlamaktaydı, bu eser, Rousseau Ansiklopedistlerle kesin olarak bozuşunca, bir yana bırakılmıştı" demektedir (Lecercle 2001b: 47). Garrard'da, Rousseau'nun edilgin ve ölü görünür madde evreni ile onu hareket ettiren aktif ve yaşayan töz arasında bir ayrım yapan, dualist bir filozof olduğunu söyler. Lucien Goldman ise Mably, Morelly ile Meslier'in Fransız Aydınlanmasının en radikal kanadı olduğunu, Rousseau'nun Ansiklopediciler ile bu filozoflar arasında bir yerde olduğunu, Mably, Morelly ile Meslier'in modern anlamda materyalist, sosyalist sayılamayacağını, çünkü bu filozoflarda doğanın ve evrenin arkasında bir tının bulunduğu dair inanış olduğunu söylemektedir. Öte yandan Jahson Kent Wright, birçok

düşünceleriyle diğer Aydınlanma eğilimlerinden ayrılıyorlardı. Örneğin materyalist Holbach, gerçekten varolanın, kendisinin Doğa adını verdiği maddi varlık alanı olduğunu söyler:

“Evren, varolan her şeyin, bu geniş bütünü, bizi hiçbir yerde herhangi bir şeyle değil, fakat madde ve hareketle tanıştırır: O hiçbir şey değil, fakat neden ve sonuçların büyük ve kesintisiz bir sürecini sergiler: Bu nedenlerden bazılarını biz, onlar duyularımıza dolayimsız olarak çarptıkları için, biliyoruz; maddenin kendisinin, onun özelliklerinin ve eylemde bulunma tarzının, bütün bunlar tarafından oluşturulan sistemlerin toplamına doğa adını veriyoruz... Şu halde, bu geniş anlamıyla, doğa evrende gördüğümüz farklı malzemelerin, onların birleşimlerinin ve farklı hareketlerinin bir sonucu olan büyük toplamdır (Holbach’tan aktaran: Gellner;1964:286).”

D’Holbach, şu halde mutlak materyalizmden yola çıkarak evrende yalnızca tek bir tözün varolduğunu öne sürer. Cevizci’nin ifadeleriyle, Holbach’ın bu materyalist anlayışını şöylece özetlemek mümkündür: Holbach’a göre,

“Maddenin tüm mekanı kapladığı evrende, tinsellikten veya tinsel bir tözden söz etmek de ne mümkün, ne anlamlıdır. O işte aynı bağlamda, insanın bilgisizliğinden ve güçsüzlüğünden dolayı, doğal nedenleri bulamadığı her seferinde işin içine Tanrı ve ruhu karıştırmış olduğunu söyler. Başka bir deyişle, insanlar başlarına gelen ve nedenlerini bilip anlayamadıkları felaketleri tinsel bir varlığa bağlamış, bunları Tanrı’nın yaptığına inanmışlardır. Bu da D’Holbach’a göre, ilkel insanın doğal olayları, cinler ve periler yoluyla açıklamasından miras kalmış bir şeydir. Doğa sisteminin ikinci kitabında, Tanrı tanımının kendi kendisiyle çelişik, Tanrı teriminin de anlamsız olduğunu öne süren Holbach tanrıları yaratan şeyin korku ve cehalet, tanrılara tapınmayı yol açan nedenin insani zaafiyet olduğunu, politik despotizmde Tanrı inancını teşvik edip desteklediğini belirtir (Cevizci; 2002:171).”

Bir diğer materyalizme varan düşünür Helvétius da maddenin bilme sürecindeki bağımsızlığına ve önceliğine olan inancını belirtir.

“Doğa bizi nesnelerle tanıştırır. Bu nesnelerin hem bizimle hem de kendi aralarında ilişkileri vardır. Bu ilişkilerin bilgisi, bu tikel durumda bilginin daha az ya da daha fazla ayrıntılı olmasına bağlı olarak daha az ya da geniş kapsamlı olan, zihin dediğimiz şeyi meydana getirir. İnsan

kaynaktan (Lerminier 1833; Franck 1848; Marx 1978; Engels 1947 gibi) aktararak bu filozofların ilk sosyalistler olduğuna işaret eder (Wright 1997: 9). Aynı şekilde Harpaz da Ansiklopediciler ile Mably’nın felsefesinin siyasal felsefe de dahil olmak üzere uzak olmadığını, benzer temeller üzerinde kurulu olduklarını ifade eder (Harpaz 1954: 25-40; Harpaz 1955: 352-366; Harpaz 1956: 411-25).

zihni bu ilişkilerin bilgisine yükselir, ama bu sınırların ötesine geçemez (Helvétius'tan aktaran Horowitz 1998: 158)."

Bununla beraber filozoflar arasında materyalizmiyle, yüzyılın kalıplarının dışına çıkan Diderot'tu. O, dinamik ve organik biçimdeki materyalizmiyle tüm filozofların arasında ayrı bir yere sahiptir. Bu bağlamda Diderot evrenin birliğini, varlığın sürekliliğini öne sürer. Cevizcinin ifadesiyle,

"Ansiklopedinin "hayvan" maddesinde, tek ve eşsiz bir makine olarak tanımladığı evrende, ona göre her şey birbiriyle bağlantılıdır. Demek ki, Diderot, organik varlıkla inorganik varlık, bitkilerle, hayvanlar, insanla diğer mahlukatlar arasındaki bölünme ve ayrımlara karşı çıkmakta, bu farklı varlık düzeyleri arasında bir süreklilik bulunduğunu ileri sürmektedir. İnsanlar ve hayvanlar, onların organizasyonları farklılık gösterse bile, gerçekte doğaları aynı olan varlıklardır. Başka bir deyişle, doğanın genel düzeni içinde, insan, asla bir istisna meydana getirmez. Düşünceyi ve dili açıklamak için, maddi olmayan bir tözün varoluşunu öne sürmenin ne gereği, ne de yararı vardır. Dil, insana Tanrı'nın armağanı olmayıp, sadece alışkanlık ve ihtiyacın bir sonucu olmak durumundadır (Cevizci 2002: 158)."

Doğadaki farklılık varlık düzeyleri ya da kategorileri arasındaki bölünmeler değil de, süreklilik bulunduğu düşüncesi, Diderot'un, ayrıca duyarlılığın, yani hissetme yeteneğinin, maddenin genel bir özelliği olduğu hipotezini benimsemesine neden olmuştur (Cevizci 2002: 158). Ona göre, "Duyarlık, maddenin evrensel bir özelliğidir, cansız cisimlerde âtil olan bir niteliğidir...Hayvan duyarlılığın başlangıçta âtil olup, aktif hale geldiği laboratuardır." (Diderot'tan aktaran Wade 1977: 573-574'den aktaran: Cevizci 2002: 158).

Bu anlayış temelinde, duyarlılığı âtil ya da durgun duyarlık ve etkin duyarlık olarak ikiye ayıran Diderot, sözelimi maden parçasının, bir duyarlılığı olduğunu söylemekten kaçınmamızın nedeninin bizim bu ayrımı yapamayışımız olduğunu ileri sürer. Ona göre bunu yapamayışımızın nedeni durgun duyarlığın görülen tepkilerle ortaya çıkmamasıdır. Etkin duyarlık ise, tersine görülen tepkilerle kendini gösterir (Cevizci 2002: 158).

Diderot'a göre, kendi materyalist anlayışıyla tutarlı olarak, atıl duyarlık, etkin duyarlığa dönüşebilir veya tam tersi olabilir. Evrendeki tüm maddeler, dinamik bir devamlılık bağlantısı içindedir. Diderot'un bu düşüncesi, Marx'ın üretim ve tüketim arasında kurduğu ilişkiye benzer bir nitelik göstermektedir (Simon 1995: 104-106). Marx, "Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı"da şöyle yazar:

“Tıpkı doğada kimyasal öge ve tözlerin tüketimi, bitkinin üretimi olduğu gibi, tüketim de, aynı biçimde, dolaysız üretimdir. Belli bir şeydir ki, örneğin tüketimin özel bir biçimi olan beslenmede, insan, kendi vücudunu üretir. Ama bu, şu ya da bu tarzda, herhangi bir yandan insanın üretimine katkıda bulunan bütün öteki tür tüketimler için de doğrudur. Tüketici üretim....Demek ki, üretim dolaysız tüketimdir ve tüketim de dolaysız üretimdir. Her biri, dolaysız kendi karşısına bürünür. Ama aynı zamanda, bu iki terim arasında, aracı bir hareket de meydana gelmektedir. Üretim, tüketimin aracıdır ve onun maddi öğelerini yaratır ki, bunlar olmadan üretimin bir nesnesi olamazdı. Ama tüketim de ürünlere, uğrunda üretildikleri özneyi sağlamakla, üretimin aracıdır. Ürün, en yüksek tamamlanmasını ancak tüketimde bulmaktadır.” (Marx 1979: 227-228).

Marx’ın analizi, diyalektik materyalizmin klasik bir örneğidir. İlk, normalde zıt şeyler olarak algılanan tüketim ve üretim birbiriyle ilişkilendirilir ve gerçekten birbirine bağımlıdır. Bu zıt şeyler sürekli olarak diyalektik bir dinamik içinde birbirlerinin amaçlarına yardım ederler. İkinci olarak, Marx’ın düşüncesi, ekonomik süreçlere uymakla beraber, yine de konuyu örneklemek için vücut örneğini verir. Tüketimin yok etme süreci ayrıca vücudun üretimi olarak anlaşılabilir. Ters olarak, vücudun üretimi, yiyeceğin tüketimini yada ortadan kalkmasını zorunlu kılar. Bu diyalektik güçleri en temel süreçleri göstermek için kullanılabilir. Marx’ın, bu yapıdaki üretim ile tüketim arasında kurduğu ilişkiyi, D’Alembert’in rüyasında materyalizmin fantastik savunusuyla mükemmel biçimde çakışmaktadır. Ruh-madde dualizmin karşısında, yukarıda da ifade edildiği üzere, Diderot, tüm maddenin duyarlı olduğunu ileri sürer ve maddenin etkin duyarlılığa yada atıl duyarlılığa sahip olan maddeler olarak ikiye ayrıldığını belirtir. Ayrıca yine yukarıda belirtildiği üzere atıl duyarlılığın nesnesinin aktife dönüşebileceği ya da tersi olabileceğini belirtir. Tüm bunları ifade ettikten sonra, bizim, Diderot’un Marx’la ilişkisini göstermek için bahsetmemiz gereken görüşlerini dile getirir. Girişi D’Alembert’le açtıktan sonra Diderot, besinsel tüketim sürecini buna örnek olarak verir:

“Yemek yediğinizde neyi ortadan kaldırırsınız, siz yiyeceğin aktif duyarlılığına karşı koyan engelleri yok ederseniz. Siz onu kendi kendinize özümleyersiniz; onu sindirim yoluyla ete, hayvani maddeye dönüştürürsünüz, senin bu yiyeceğe yaptığını, ne zaman istersen mermere yapacağım.” (Simon 1995: 105).

D’Alembert, durgun duyarlılıkta bir heykelin yenilebilirliğini ve dolayısıyla, onu diriltme olasılığı şüphesiyle karşılarken Diderot’un düşüncesine meydan okur:

“D’Alembert: Mermeri yenilebilir yapmak...bana çok kolay görünmüyor.
Diderot: Sana bunun nasıl olduğunu göstermek benim işim. Bu heykeli
gördüğün gibi alıyor, havanın içine koyuyorum ve biraz güçlkle, havan
eliyle dövüyorum.

Diderot: Mermer blok en iyi biçimde toza indirgendiğinde, bu tozu
humus yada fosille karıştırıyorum, onlara birarada iyice biçim veriyorum,
karışımı suluyorum bir yıl, iki yıl, bir yüzyıl boyunca çürümeye
bırakıyorum, çünkü zamanla ilgilenmiyorum. Bütün az yada çok homojen
bir töze, humusa dönüştüğünde, Ne yaptığımı biliyor musun?,
bezelyeleri, fasulyeleri, lahanaları ve diğer bakla türü bezelyeleri ekip
biçiyorum. Bitkiler dünyayı besliyor ve ben bitkileri besliyorum. (Diderot
1966: 151-152).”

“Marx’ın teziyle tutarlı olarak, Diderot’un örneği, üretim ile tüketim arasındaki ara
hareketi örnekler. Marx’ın tüketim üretimin aracıdır ve onun maddi öğelerini yaratır ki
bunlar olmadan üretimin bir nesnesi olamazdı, ama tüketimde ürünlere uğrunda üretildikleri
özneyi sağlamakla, üretimin aracıdır, yargısıyla Diderot’un örneğinde, Diderot’un
heykeli toz haline getirmesinin ve humusu üretmesinin, kaderleri yenmek olmak sebzeler
halinde sonuçlanarak üretimi kolaylaştırdığı şeklindeki yargısı aynı görüşü dile
getirmektedir. Sıra ile, birey için ürün olan sebzeleri yemesi, bireyin hayatta kalmasına
neden olmaktadır. Sonuçta hem Marx, hem de Diderot için diyalektik materyalizm üretim ve
tüketim süreçleri arasında temel bir karşılıklı bağımlılığı ima eder. Tüm bu yukarıda ifade
edilen organik madde ile inorganik maddeyi bir bütün sayan düşüncesine bağlı olarak
Diderot, evrim ve evrende sürekli hareket teorilerini birleştiren sürekli akış (akışkanlık)
metafiziğini savunmuştur (Simon 1995: 106-110). Bu sürekli akışkanlık tezine göre, özel
hiçbir tip ve öz yoktur. Bu anlayış içinde Diderot’a göre, bilgi sürekli değişir, ancak bu
Diderot’u, bilginin mümkün olmadığını iddia etmeye götürmez. O, daha ziyade bilginin
dinamik bir kavramsallaşmasını teşvik eder. Ona göre, bilgi kişiden kişiye değişir; bir sürekli
değişiklik ve mutasyon sözkonusudur. Bir başka deyişle, bilginin sürekli akışı, maddenin
akışıyla çakışır (Simon 1995:110). Diderot’un, bu materyalist düşüncesi, yine Marx’daki
üretim-tüketim-üretim ilişkisine benzer biçimde, özne ve nesne arasında kurulan diyalektik
ilişki esasında dayanır (Simon 1995: 111-112). Nihayetinde Diderot’un epistemolojisi
hermeneutik bir holizme vardıgı için, bilginin dinamik bir kavramsallaştırmasına izin verir
(Simon 1995: 113). Bir başka deyişle, bilgi sürekli bir yorumlama süreci gerektirdiği için
sürekli bir revizyona tabidir. Tüm bu özelliklerinin yanısıra, Diderot’un düşüncesi,
kullandığı mecaz örneklerde sergilendiği üzere, Adorno gibi özdeş (bir) tutmayıcı
(nonidentitarian) bir düşünce niteliği de gösterir (Simon 1995: 115).

B. Erdem Etiği

Sol Aydınlanmanın bir başka önemli kavramı Erdemdi. Yüzyılın sonlarına doğru, Sol Aydınlanma filozofları, bireysel çıkarlara ve ona dayalı bireyci liberal anlayışa karşı bir erdem etiği geliştirmişlerdi. Bu etiğe göre, toplumsal yükümlülükler bireysel yükümlülüklerle aynı oranda ya da daha fazla değerliydi. Örneğin Helvétius'a göre, ahlaki bir eylem, genelin çıkarına, genelin mutluluğuna, toplum adı verilen büyük makinenin dirliğine zarar veriyorsa eğer, o kötü, yanlış ve değersiz bir eylem olarak görülmek zorundadır. Burada eylem insanlığın mutluluğu için duyulan arzuya eşitlenmiştir. Helvétius için, nesnel anlamı içinde erdem, toplumun tam ve eksiksiz genel mutluluğunu, insanlığın genel eşitliğini temin etmeye yönelik pratikleri tanımlar (Horowitz 1998: 79). Bir diğer Erdem anlayışına dayalı siyasal ve toplumsal felsefeye sahip düşünür, Holbach'tı. Holbach'a göre, erdem ve erdemsizlik, bireyle toplumun mutluluğuna katkıda bulunan ya da engel olan davranış tarzlarını betimler. O yükümlülüğün de, ancak çıkara dayanabileceğini, erdemin, kişinin kendisini başkalarının mutluluğu yoluyla mutlu kılma sanatı olduğunu ifade ederek, erdem ve mutluluğu birbirine bağlar. Erdem toplum için özsevidir, dolayısıyla çıkar da. Ahlaken kötü olan insan, Holbach için, işte bundan dolayı kötü olan insandır. Böyle bir kimse yalnızca erdemin güzelliğine karşı kör kalmayıp, gerçek çıkarını da göremeyen biridir. Ahlaken kötü olan insanı ayıplamak yerine, dar görüşlü olduğu, mevcut olanın ötesini göremediği için, ona acımamız gerekir (Jimack 1996: 259). Aynı şekilde Diderot da kendi etik anlayışını belirttiği sonsözde erdemi ve toplumsal yükümlülüğü destekler:

“Tek bir erdem vardır- Adalet; tek bir ödev vardır- mutlu olmak; çıkartılabilecek tek bir sonuç vardır- hayatı bazen kişinin kendisini, toplumun refah ve mutluluğu için feda etmeyi isteme noktasında hakir görmek (Wade 1977: 277).”

Bir başka deyişle, kişi kendisini toplumun refahı ve mutluluğu için feda etme noktasında hayatı hakir görmeli, değersiz kabul etmelidir ki kendisini toplumun mutluluğu ve refahı için feda edebilsin, ki bu Diderot'a göre erdem anlayışından çıkabilecek tek sonuçtur.

Helvétius, Holbach ve Diderot'un dışında erdem fikrinin, özellikle Erdem Cumhuriyetine dayalı bir sistemin savunuculuğunu yapan (Garrard 2003: 55). Rousseau'da da, bu temel düşüncenin izleri mevcuttur. Erdem Cumhuriyeti kavramıyla, Rousseau,

duyguların, sosyal bağları güçlendiren ve biçimlendiren bir tarzda, bireyin sistematik olarak anti-sosyal tutkularını tekrar biçimlendiren inanışlar ve kurumlar aracılığıyla güçlendirilebileceğine inanıyordu (Garrard 2003: 55). “Emile”de yazdığına göre, iyi kurumlar, insanı doğa durumundan nasıl çıkaracağını bilen, ortak birliğe taşıyan kurumlardı ve bunu sağlamak için devletin aktif müdahalesi söz konusu olmalıydı (Garrard 2003: 55). Rousseau’nun erdeme dayalı Cumhuriyeti, genel irade, genel menfaat anlayışına bağlı, halkçı bir yönetim sistemine ve halkçılık anlayışına dayanıyordu. Rousseau’nun halkçı ve devletçi düşünceleri kozmopolit ticari topluma muhalefet eden, toplumdaki ortak ve sosyal bağları vurgulayan ve yücelten bir milliyetçilik anlayışıyla da birleşmişti.

C. Evrensel Ahlâki Haklar Söylemi

Bu Sol Aydınlanmanın üçüncü özelliği, gelenekçi ve liberal doğal haklar söyleminden ayrı bir evrensel moral ahlâki haklar söylemiydi. Bu söylemin örneklerini tüm Sol Aydınlanma filozoflarını da görebiliriz. Bu filozoflardan Diderot, bu felsefi anlayışın tipik bir örneğidir. Diderot, Shaftesbury gibi, ahlakı, dinden ayırmış ve yine onun, insanoğlunun sosyalleşebilir, Erdemin gerçek mutluluk olduğu inancını benimsemiştir. Bununla birlikte, Diderot kendi felsefesini, Shaftesbury’nun, metafizik nosyonlarından bağımsız olarak oluşturmuştur. Bu şekilde Diderot, materyalist bir Etik teorisi oluşturmuştur. “Güzellik” adlı makalesinde, Diderot, Shaftesbury’un düzen fikrinin (Shaftesbury’a göre, Evrensel olarak düzenlenmiş bir yaradılışın integral parçası olarak insanoğlunda doğuştan bir eğilim vardı.) doğuştan olmadığını, yavaş yavaş geliştiğini göstermekteydi (Mason 1982: 284):

“Biz hissetme ve düşünme yetisiyle doğarız. Düşünme yetisinin ilk adımı, sezilen algıları incelemek, onları biraraya getirip, birbirleriyle karşılaştırıp, bütün hale getirerek aralarındaki ayrılık ve uzlaşmak ilişkisini görmektir. Biz kendimizi farklı çarelere başvurmaya zorlayan ihtiyaçlarla birlikte doğarız; Biz, bu çarelerin sahip olduğu ve görmeyi ümit ettiğimiz etkisi tarafından, onlar (bu çareler) arasında iyi, kötü, hızlı, kısa, tam ya da eksik şeylerin bulunduğu sıklıkla inandırılırız. Bu çarelerin çoğu, bir alet, makine ya da bir çeşit icattır. Ama her makine, bir ve aynı olan amaca yönelmiş parçaları, birazda olsa düzenlemeyi, biraraya getirmeyi gerektirir. Öyleyse, bu; yetilerimizin en doğrudan ifasının ve ihtiyaçlarımızın; doğduğumuz andan itibaren bize; düzenlilik, sıraya koyma, simetriklik, mekaniklik, orantılılık, ahenklilik gibi fikirleri vermek için nasıl işlediğiyle ilgilidir. Bu nosyonlar diğer fikirler gibi deneyimin konusudurlar (Diderot 1956: 415-416).”

Abbe de Prades'in, teoloji üzerine makalesine katkıda bulunan Diderot, burada da Doğa durumundaki insanı tartışmaktaydı. Doğa durumuyla, Diderot, insanın toplum içinde değil, sürü içinde düşündüğü, neredeyse yaşayan tüm vahşileri kapsayan ve şimdiki insanın, insan bilgisinin gelişimini ve kaynağını keşfetmeye niyetlendiğinde başlangıç noktası olarak alınabilecek bir durumu keşfetmekteydi. Bu durum, insanların basit bir doğal etkiyle, maymunlar, geyikler, kargalar gibi, onları, görevlere tabi kılan, hiç görenek olmaksızın ya da onları bu görenekleri yerine getirmemeye zorlayan hiçbir otorite olmaksızın, biraraya geldikleri bir andı. Bu durumda adaletsizlik üzerindeki tek kontrol mekanizması kızgınlık duyma ile olur. Canlıların yaşamlarının muhafazasıyla ilgilenen Doğa bu duyguyu herhangi birinin kendi akranından korku duymasını sağlamak içinde her bir bireye yerleştirmişti. Doğuştan hiçbir ahlaki nosyon yoktu. Ahlak (Ahlaklılık) fiziksel açıdan iyilik ile kötülüğün doğrudan bir biçimde kendi kendilerini tamamlamalarından doğarlar, memnuniyetsizlik zarar ya da acıya neden olan iç güdüsel kızgınlığımızdan ilk ahlaki fikirlerimizi oluştururuz (Mason 1982: 284).

“Doğal haklar” adlı makalesinde Diderot daha da ileri gider. Bu makale, evrensel olarak geçerli bir ahlaki kod üzerinde, insanoğlunun genel bir uzlaşımına inancı ifade eder:

“Sizin diğer insanlarla uyumunuz ve diğer insanların sizinle uyumu, sizin diğer insanlardan ayrı fikirde olduğunuz ve hem fikir olduğunuz anı, size gösterir. Bu yüzden asla onu gözünüzün önünden ayırmayın, aksi takdirde iyilik, adalet, insanlık, erdem gibi fikirlerin zihninizin içinde uflanmaya başladığını görürsünüz. Kendinize sık sık şunu söyleyin, ben bir insanoğluyum ve insanlığın haklarından başka devredilemez hakkım yoktur (Diderot 1963'ten Aktaran France 1983: 62).”

Diderot'a göre, ahlakın (Ahlaklığın, moralitenin) kaynağı, bireylerin diğer insanların davranışlarına karşı reaksiyonuna ve bu davranışlara ilişkin yargısına bağlıyken, hiçbir sabit sağlam, bir ahlaklılık anlayışı, tamamıyla kişisel bir temele dayanamaz. Etkili bir ahlaklılık anlayışı tüm zamanlarda ve tüm yerlerde geçerli olan, insanların; genel nitelikteki sosyal pratiğine dayanmalıdır. Diderot, bu genel pratiği genel istenç olarak adlandırır ve her bireyin kendi doğal haklarını kabul ettirirken ve buna göre nasıl davranacağını belirlerken, genel istence danışmasının ahlaki bir görev olduğunu belirtir (Mason 1982: 284). Bir başka deyişle, Diderot ahlaklılığı, metafizik geleneklerden, temellerden koparır ancak, Erdemi, insanlığın iyiliğini, mutluluğunu sağlamak için kendini feda etmeyi, sosyal yükümlülükleri vurgulayan genel bir ahlaki anlayışı, bunun yerine geçirir (Cevizci 2002: 165).

Diderot, bu genel istenç diye adlandırdığı fikri, çeşitli yerlerde “Morale Universella (Evrensel Ahlaklılık)” olarak da adlandırır. Diderot’a göre, Evrensel ahlak (ya da ahlaklılık) çifte bir amaca sahiptir. İnsan ırkının dünya üzerindeki mevcudiyetinin devam ettirilmesi ve mutluluğunun sağlanması ve esasında, Diderot’un bu düşüncesi, bir etik sisteminden daha fazla birşeydi (Strugnell 1973: 19), çünkü, Diderot, bu terimle, insanlar arasında, özel ya da kamusal tüm ilişkileri temellendiren kuralları kasteder (Strugnell 1973: 19). Bu, evrensel ahlakın, tüm siyasal prensiplerin altındaki temel olduğu anlamına gelmektedir ve felsefeden, etik aracılığıyla siyasete doğru devam eden bu fikir akışı birbirinden kopartılamaz bir nitelik göstermektedir (Strugnell 1973: 20).

Bununla birlikte, Diderot’a göre, bireyler arasındaki psikolojik farklar, bireylerin farklı mizaca ve zihne sahip olmasına neden olur. Akıl, hafıza, imgelem gibi zihinsel aktiviteler; delilik ve ahmaklık gibi patolojik ve arızalı durumlar, insanların bu tür farklılıklara sahip olmasına neden olur. Ortak duyu; yani beyin, kendisinden bilgileri aldığı sinir sistemi üzerinde bir kontrole sahiptir ve insanın mizacı ile zekasını belirler (Diderot 1956: 354).

Bu durum, birbirinden farklı iki grup insan doğurur. Bunlardan birincisi, evrensel ahlakla tam bir uyum içinde ahlaki bir vicdana sahip olan insanlardır. İkinci grup ise Diderot’un “Morale Particuliere” (bireysel ahlaklılık) diye adlandırdığı, bireyden bireye değişen, bütün ihtilafların ve sosyal uyumsuzluğun kaynağı olan ahlaki bir vizyona sahiptir.

Diderot’un, insan ırkının durumuna ilişkin bu vurguları eğer onun değişim (dönüşüm, modifiability) fikri olmasaydı, karamsar bir fatalizmin ifadesi olarak görülebilirdi. Ancak, Diderot, değişimi insan ruhunun oluşumunda belirleyici bir faktör olarak adlandırmıştır. Ona göre, ödül, iyilik dolu bir huyla doğmuş bireyi daha iyiye teşvik etmenin bir aracıdır; ceza ise, doğal olarak kötülüğe eğilimli olan insanların davranışlarını düzeltmeye hizmet etmektedir (Diderot 1955: c.1, 214). Böylece Diderot, değişim (dönüşüm) ilkesine bağlı olarak bu araçları, evrensel ahlak ile bireysel ahlaki ilkesini uzlaştırmanın vasıtaları olarak görür. Diderot’un daha öncede diyalektik materyalizmin temeli olduğunu gördüğümüz, değişim ilkesini Alembert’in rüyasında da açıkça görebiliriz.¹

¹ Burada bir hususa dikkat çekmek gerekir. D’Alembert’in rüyasında Bordeu Evrendeki maddelerin sürekli hareket halinde olduğunu, korkutucu ve kışkırtıcı bir evrensel akışın var olduğunu belirtir. Bununla birlikte bu evrenin yine de düzenlenmiş (düzenli) bir dünya olduğu vurgulanmalıdır. Bu dünya fizik yasalarına ve neden-

Diderot'a göre, insanoğlunun zihinsel süreçleri davranışlarını kontrol eder; duyularla alınan ve cesaretlendirmek yada düzeltmek için tasarlanmış dış bir uyarıcı ile insanoğlunun davranışları ve eylemleri, evrensel ahlaklılığın prensiplerini tatmin edecek biçimde değiştirilirdi. Diderot, beyin hücrelerinin, ya da onları isimlendirdiği şekilde liflerin etkileşimini, bir seri fikrin çağrışım süreciyle hatırlanması gibi, titrediginde diğerlerin üzerinde de resoransa (titreşime) neden olan bir seri tele, benzetmekteydi (Diderot 1956: 271-272). Bu şekilde Diderot; düşünür ile Klavsen aleti arasında bir analogi kurmuştur. Burada, Diderot, beynin tüm işlemleri duyular yoluyla alınan izlenimlerin etkisine açık olduğundan zihinsel yapılara müdahale edebileceğini, onların değiştirilebileceğini belirtir. Böylece Diderot'ta belirlenmiş ve değişebilir birey paradoksunu aşmıştır: Fiziksel yapısı insanoğlunun ahlaki karakterini belirler; duyum izlenimlerine cevap verecek zihinsel yetilerle onu donatır (Diderot 1955 : c.1, 214).

Diderot'un, bu çalışmasında (D'Alembert'in rüyasında) vardığı genel sonuç, Sol Aydınlanma filozoflarının temel ahlaki haklar söyleminin tipik özetidir. Diderot'a göre, medeni insan, bir yandan, içinde bireyin iyiliğinin, kamusal iyilikle birleştiği evrensel haklar ilkesiyle uyumlu, iyi düzenlenmiş bir toplum arzusuyla, diğer yandan, bireylerin çoğunun evrensel ahlaklılık ilkesiyle çatışan davranış tarzlarını gerçekleştirdikleri bir toplum gerçeğiyle karşı karşıyadır. Bu yüzden toplumun dönüşümü bireysel ahlaklılığın evrensel ahlaklılıkla birleştirilmesiyle gerçekleştirebilir. Bu çerçevede Diderot için her yurttaş genel iyiliğin buyruğu altında kalmaktadır. Diderot bu yaklaşımı "Babalar ile çocukları arasında" da ve "Bougaiville Seyahatnamesine Ek" adlı çalışmalarında da görülür. Diderot'un materyalist Etiğinde birey tam anlamıyla Kollektivitenin kölesi durumuna indirgenmiştir, yaklaşımı bu yönden bireysellik ve sosyalleşme süreçlerini birbiriyle bağlantılandırıldığı bir görünüm arzeder. Çünkü, insanoğlunun bireyselliği ancak tamamıyla bir sosyal varlık olduğunda gelişebilir (Strugnell 1973: 42,72).

Diderot, bireysel çıkarları toplumsal çıkarlarla uzlaştırmakta, fert ile toplum arasında bir sentez yakalama arzusunda, bireyi kollektif bütünün parçası olarak görme çabasında hiç de yalnız değildir. Bu tema, Rousseau'nun yazılarının da bir "tema"sıdır (Strugnell 1973: 73). Bu temayı özellikle, "Toplum Sözleşmesi" yapıtında görürüz. Bu

sonuç yasasına tabi bir dünyadır. Biz hiçbir yerde Diderot'ta Hume'un nedensellik kritiğine benzer bir şey bulabiliriz. Aksine Diderot yasaların eylemlerimizi ve düşüncelerimizi yöneten maddi dünyanın bir parçası olduğumuzu, bu dünyanın içinde yaşadığımızı ifade eder. Bu yüzden Diderot için evrensel genel bir toplumsal ahlaklılık vardır ama bu, doğanın içindeki değişim ilkesiyle ortaya çıkar (France 1983:59).

yüzden önce bir parantez açarak Rousseau'ya dokunalım. “Rousseau, “insanlar özgür doğarlar, yoksa her yerde zincirlere vurulmuşlardır” sözleri ile başlayan “Toplum Sözleşmesi” yapıtında....uygar topluma geçiş resmini çizmektedir. Bu resim kuramsal bir amaca hizmet etmesi için çizilmiştir. Rousseau bununla, özgürlüklerin ve eşitsizliklerinin kaynağının doğa durumunda olduğunu, ancak eşitliğinin ve özgürlüğün uygar toplumda da sürmesi gerektiğini göstermek istemiştir. Doğa durumundan uygar topluma geçiş, “Toplum Sözleşmesi”nde çizilen resme göre, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı’nda söylediği gibi mülk sahiplerinin bir komplosu değildir. Doğa durumunda ilkel insanlar az sayıdaki gereksinimlerini kolaylıkla karşılayabiliyorken, zamanla gelişip, evrim geçirip ilkelikten uzaklaşınca karşılayamaz olurlar. Çünkü evrim mülkiyeti, mülkiyet kavgaları doğurmuştur. Kavgaları önleme için kuvvetin yerine hakkın konması gerekir. Çünkü kaba kuvvet kavgaları önleme niteliğine sahip değildir. Kuvvete dayanılarak barış durumu kurulduğunda, onu aşan bir başka kuvvetin çıkması her zaman barış durumunu bozabilmektedir. İnsanlar işte bu kavga durumuna son verebilmek ve kuvvete dayanmayan bir barış düzeni kurabilme için aralarında bir sözleşme yapmaya karar verirler. Böyle bir karar durumunda kalan insanların birbirleriyle uyuşmaz görünen iki amaçları vardı. Biri doğa durumundaki özgürlüklerini korumak, ötekisi, doğa durumunda ortaya çıkan kavgalara son verecek bir egemenin yönetimi altına girmek. Hem bir egemenin yönetimi altına girdikleri halde özgürlüklerinden olmak istemiyorlar. Öyle bir formül arıyorlar ki (anlayacağınız gibi bu formülü arayan onlar değil, onlar adına Rousseau’dur) herkes bir egemenin yönetimi altında birleşmekle birlikte, gene de kendine itaat ediyor olsun ve eskisi kadar özgür kalsın. Sonunda bu uyuşmaz görünen iki amacı uyuşturan formülü buluyorlar (elbette Rousseau’dur. aslında formülün bulucusu.)....Rousseau’nun kendisinden dinleyelim bu sihirli formülü:

“Sorun, tüm olarak ortak güçle kişiyi ve her bir üyenin çıkarlarını koruyacak ve savunacak bir birlik şekli bulmaktır, ki bu birlikte her bir üye, bir yandan kendini diğerlerine bağlarken, diğer yandan yalnız kendine itaat edebilsin ve önceleri olduğu kadar özgür kalabilsin, işte toplum sözleşmesinin çözüm yolunun bulunduğu ana sorun budur (Rousseau 1993: 19-26).”

“Rousseau bu formülü ile tam bir birey- toplum sentezi yapmaya, bireysel çıkarlarla toplumsal çıkarları çakıştırmaya çalışmaktadır. Bu sihirli formülün anahtarı ise genel iradedir.” (Şenel 1991: 471-473).

Aynı şekilde, kamusal çıkarları bireysel çıkarlarla uzlaştırmaya çalışan, kamusal çıkarları bireysel çıkarlardan üstün tutan yaklaşımı Helvétius'da da görebiliriz. Bu felsefesini, Helvétius'un "Ruh Üzerine" adlı yapıtında gözlemleyebiliriz. Helvétius bu kitapta, bilimle felsefenin ilişkisini kurar. Diderot da olduğu gibi Helvétius da ahlakı, metafizik temellerden koparır. "Bana öyle görünüyor ki, ahlak da diğer bütün ilimler gibi ele alınmalı ve deneysel fiziğin kurulduğu biçimde deneysel ahlak kurulmalıdır." Ve Ayrıca yine Helvétius, Diderot gibi, determinist bakış açısıyla özgür iradeyi yadsır. Helvétius'a göre, kamunun çıkarını gözeten ilkelere sahip bütün ahlak sistemleri, insan ahlakının mükemmelleşmesini öngören din ilkeleriyle de uyum içindedir. Helvétius, bu savlarını ifade ettikten sonra da, lüks konusunda eleştirilerde bulunur, sade, savaşçı ve saldırgan "Isparta erdemlerine" olan kişisel tercihini belirtir. Helvétius'un bu fikirleri, gelişen yeni antikite kavramının sahip olduğu çekiciliği gösteren en iyi örnektir ki, bu antikite kavramının cazibesi, Fransız devrimine kadar kuvvet kazanmaya devam etmiştir (Hampson 1981: 95). Bu antikite kavramını, Helvétius'un kitabının ikinci bölümünde daha da açık bir biçimde görürüz. Burada Helvétius, zihinle toplum ilişkisi üzerinde durur. "Kamu yararı, bütün ahlaki değerlerin temelini oluşturur." (Hampson 1981: 95). "Bu yüzden birey, aile çıkarlarıyla devlet çıkarlarının çatıştığı bir konumdadır ki bu çatışma ancak bütün çocukların devlet tarafından yetiştirilmesine razı olunarak çözülebilir." (Hampson 1981: 95). Bu fikri 1794'de Saint-Just yeniden ele almıştır. Helvétius'a göre, insan davranışları koşullarla belirlendiğine göre, insanın çıkarlarının toplumun iyiliğiyle örtüşmesi raslantısaldır. Her ne kadar yasalarla toplumun gelenekleri arasında bağlantı kurarak, Montesquieu'yu ¹ izlemişse de, Helvétius, yasaları toplumsal dünya görüşünün ürünü değil de, bu görüşe egemen olan bir kurum olarak gördüğü için, yüzyılın ikinci yarısının yazarları (sol Aydınlanma yazarları) arasında sayılabilir.² "Böylece, hükümet, toplum yararına istenilecek değerlerin hangileri olduğuna karar verir (Hampson 1981: 95) "ve eğer bu hükümet kamu yararlarıyla kişisel çıkarı özdeşleştirmekte başarılı olabilirse, bütün insanlar erdeme zorlanacaktır." (Hampson 1981: 95). Bu çerçevede Helvétius insanoğlunun kendi durumunu sosyal yapıyı değiştirmekle ilerletebileceğine inanmaktaydı ve Sosyalizmin tarihine katkıda bulunan Fransız

¹ Wickwar'ın söylediği gibi Montesquieu'nun yasama teorisine karşılaştırmalı ve muhafazakar yaklaşımı tek seçenek değildi (Wickwar 1935: 154).

² Gerçekten, Rousseau'nun genel istenç ilkesinin aynı sonucu verdiği söylenebilir: Bu sonuca göre; siyasi kararların yalnızca egemen olan halk tarafından yapılması değil, aynı zamanda tüm yurttaşlar için eşit derecede bağlayıcı olması bir toplumun meşrutiyeyle sahip olabilmesi için gereklidir. Rousseau'ya göre, her bireyin kendi çıkar ve gereksinimleriyle çelişmeksizin, ortak yararın bir ifadesi olarak yasalara oy vermesinin ve boyun eğmesinin tek yolu yasal kuralların herkes için geçerli olmasıydı. Bu bakımdan Rousseau tüm hükümet eylemlerinin halk tarafından çıkarılan yasalara bağlı olması, yasaların tüm yurttaşlar için eşit geçerliliği bulunması gerektiğini savunuyordu (Masters 1987: 457). Holbach da aynı ortak refah duygusunu kanunun sebebi olur ve şöyle der: "Kanun sadece adil olarsa, toplumun genel çıkarını hedeflemelidir." (Wickwar 1935: 168).

Ansiklopedicilerinin en etkili şahsiyetiydi (Cumming 1998: 168). Çoğunluğun, az sayıda insanın mutluluğu için baskı altında tutulduğu uygar ülkelerde, Helvétius, insanlığın haklarının ihlal edildiği kanısındaydı. Tabi, insan hakları, Helvétius için toplum kavramına, genel yarar ilkesine bağımlı olmalıydı. Helvétius, yasama görevinin gerçek amacının genel mutluluk ilkesi olduğunu söylemişti. Tüm kurumlar bu temel hedefe yönelmeliydi. Helvétius, genel iyiliği sağlamakla görevli birçok hükümetin, baskı ve felaket getiren düzenlemelere girişmesine şaşırıyordu. Helvétius bu felaketlerin, kırsal yaşamın yeniden kurulması ile engellenebileceğini düşünmüştü. Toplumsal devrim, birçoklarının kendisini feda etmesi demekti. Genel iyilik bunu gerektirdiğinden bunlar birer görevdiler. Eğer bir insan, kamusal çıkara başvurursa, bu tüm eylemlerinin kamu yararına ve tüm insanların lehine yönelmesi anlamına gelmekteydi. Bu çerçevede Helvétius “Ruh Üzerine” adlı yapıtında, bilginin ışığıyla, ruhun büyüklüğünü birbiriyle birleşebileceğini insanoğlunun her zaman rotasını kamu yararı doğrultusunda bir pusulayla belirlediğini ifade etmiştir. Helvétius bu temelde aynı felsefi görüşleri “İnsanoğlu Üstüne” adlı eserde de dile getirir. “İnsan Üstüne” adlı yapıtında, Helvétius, bireyler arasında mutluluğun eşit bir biçimde dağılımının mümkün olduğunu göstermeye çalıştı. Helvétius, bunun yapılması gereken ilk iş olduğunu düşünmekteydi. Mantıklı yasaların, en tatmin edici evrensel mutluluğu sağlayacağına inandıktan sonra, Helvétius iyi yasalar kurulduğunda; düşünülmesi gereken bir çok soruyu ortaya atmıştır. Helvétius başlıca şu soruları sormaktaydı:

“Mülkiyete İngiltere’de olduğu gibi, çeşitli yurttaşlar arasında belirli bir iktidar dengesi sağlamadığında saygı ‘duyulabilir mi?’, bu dengeyi, fakirlerin mülkiyetine sahip varlıkların devamlı çabaları karşısında, muhafaza edebilmenin bir yolu ‘var mı?’, paranın bir cumhuriyete girişi, güçlü olanların kendi yurttaşlarını prangaya vurmasına neden olarak servetin eşitsiz dağılımına yol ‘açmaz mıydı?’, mülkiyeti olmayan bir adam, içinde hiçbir şeye sahip olmayarak yaşadığı ülkesine herhangi bir şey ‘borçlu muydu?’, ve bu durumda, yoksul insan erdemli olmak için fazla bir istek ‘duyacak mı?’ (Cumming 1998: 169).”

Helvétius mutluluğun eşit oranda dağılımın milli servetin eşitsiz dağılımının daha az olmasına dayandığını anlamıştı. Helvétius, ayrıca şu soruları da sormuştu:

“Yasalar çoğunluğun çıkarlarını, mülkiyetin paylaşımı ile ülkelerin çıkarlarıyla ‘birleştirilebilir mi?’, toprağın ve servetin daha az eşitsiz dağılımı, zenginlerin mutluluğunu isteyen abartılı bir fikir oluşturulduğu zaman insanların sınıfsal nefret içine düşmelerini ‘engelleyecek mi?’ (Cumming 1998: 170).”

Helvétius, tüm bunlara cevap olarak, devletin Cumhuriyet niteliğinde, küçük, yarı özerk illerden oluşan bir biçimde düzenlenmesini, toprağın aile sayısı kadar parsel bölünmesini öneriyordu (Cranston 1987b: 202). Helvétius'un siyasal, sosyal, ideolojik felsefesi, sonraları Marksizmin üzerinde inşa edildiği bir felsefeydi (Cumming 1998: 170)¹. Felsefesiyle, toplumcu haklar söyleminin bir diğer düşünürü de Holbach'tı. 18. Yüzyılda, genel olarak toplumun, atomcu bir çekimle biraraya gelen farklı elementlerden oluştuğu yaygın kanılardan biriydi. Öte yandan bunun aksine, Holbach için, dişi ve erkek türleri arasında oluşturulan bir sözleşmenin sonucu olarak insanoğlu, her zaman toplum içinde yaşamaktaydı. İnsanoğlunun ihtiyaçları, huyları ve deneyimi, toplumu insanoğlu için zorunlu kılmıştı. Sonuçta toplum insanoğlu için en doğal şeydi. Toplusallaşabilirlik, insanoğlunun doğal bir hissiydi. Holbach'a göre, birisi, toplumsallaşabilirliğin doğal bir his olduğunu söylüyorsa, kendi mevcudiyetini ve mutluluğunu sağlamakta istekli olan bireyin, bu amaca hizmet eden amaçlara üstün bir yer verir, ki duyumsama yetisi ile doğduğu için iyiliği kötülüğe tercih eder ve sosyal yaşam tarafından kendisine sağlanabilen avantajları, toplumsal yaşamdan mahrum olduğunda çekeceği ızdıraplarla karşılaştırılabilir yeterliliğine sahip, mantıklı bir kişi olur (Holbach 1773:c.I:1). Böylece Holbach, liberal fizyokratların yaklaşımından ayrılır. Ona göre, doğal olarak adlandırdığımız yasaları, bize öğreten aklımızdır; çünkü yasalar, bizim doğamızdan, özümüzden, yaşam sevgimizden, varlığımızı sürdürme arzumuzdan, yararlı ve hoş olan şeylere duyduğumuz çekimden, bela dolu ve zararlı şeylerden olan nefretimizden kaynaklanır (Holbach 1773:c.I: 7). Bu çerçevede, kendisine davranıldığı gibi başkasına da davranmak, toplumsal yaşama katkıda bulunmak her insanın çıkarıdır. Bu altın kural Holbach'ın özgeciliği, egoistlere kabul ettirme girişiminin özünü teşkil eder ve ahlaki bir eğitim ile sosyal reform anlayışına inandırıcı bir temel sağlar (Wickwar 1935: 174). Holbach bunu şöyle ifade ediyor:

“Arkadaşlarını severken, insanoğlu tam da kendisini seviyordu. Kendisini onlara feda ederken, kendi mutluluğundan da fedakarlık yapar. Bu aydınlanmış kendini sevme, sosyal erdemlerin temelidir; insanoğlunun kendi akranlarının hizmetini sağlamak için yaptığı şeylerin temelindeki gerçek dürtü, erdem, tamda, toplum içinde yaşayan insana yararlı olan şeydir. Erdemli olmak, toplumcul olabilmek, kaderleri bize bağımlı olan insanların mutluluğuna -bizim kendi mutluluğumuza yardımcı olmalarını sağlamaya teşvik etmek için- katkıda bulunmaktır (Holbach'tan aktaran Wickwar 1935: 174).”

¹ Helvétius'un felsefesi bu açıdan yararcılıktan ötede bir görünüm arzeder. Wootton'un ifade ettiği gibi, Helvétius'un görüşleri üzerinde ciddi bir araştırma yapılmaksızın ve yine onun görüşleri gözönüne alınmaksızın, Helvétius'u Bentham'ın bir öncüsü olarak adlandırmak olağan hale gelmiştir. Halbuki, Helvétius, Thomas Paine'in “Sağduyu ve “Tarımsal Adalet” adlı kitaplarının oluşumuna yardımcı olan bir entelektüel bir çevrenin ürünüydü ve felsefesiyle de radikal bir Aydınlanmanın temsilcisiydi (Wootton 2000:307-308, 308-336).

Bu çerçevede diğer Sol Aydınlanma filozoflarında olduğu gibi, Holbach'ta da ortak yarar, bir sosyal pakt (sözleşme) biçiminde ifade edilebilir (Holbach 1776: cilt.: I: 86; Echevria 1972: 556-557), bu sözleşme, toplumun, üyelerine yararlı olması gerektiğinden başka bir prensibe dayanmıyordu ve bu şekliyle, aynı zamanda varolan topluma ilişkin vereceğimiz kararı belirleyen normdu:

“Bu sözleşme her an yenilenebilir. İnsanoğlu toplum içinde yaşamasından kaynaklanan avantajları ve dezavantajları karşılaştıran ve ölçüp, biçen bir dengeyi sürekli muhafaza eder. Eğer iyilik kötülüğe daha ağır basarsa, birey kendi payından memnun olacaktır...Diğer taraftan kötülük dengeyi kırdığı zaman, toplum insanoğlu üzerindeki haklarını kaybeder; insanoğlu sözleşmeyi bozar. Yalnız kalma içgüdüsel olarak akla gelen ilk çaredir. Erdemli insan, artık hizmet etmeyeceği, kendisinin yaptığı hizmetleri tanımayan, baskı altında kalmaktan ızdırap çeken, saygı değer olmayan bir ülkeyle ilişkisi keser (Holbach 1773: cilt.: I: 10-12).”

Bununla birlikte, Holbach, kendi okuyucularına sert bir şekilde konuşarak, bireyin, toplumla sözleşme yaptığını ifadeli terimler içinde seslenmekten çekinmez:

“Bana yardım edin, ben de size yardım edeceğim, bana yardımınızı ödünç verdiğinizde, benimkine de güvenebilirsiniz. Eğer benim sizin için çalışmamı istiyorsanız, siz de benim mutluluğum için emek harcayın, benim sıkıntılarımı paylaşın, ben de sizinkileri paylaşacağım. Sahip olduğum şeylerin bir parçasını feda etmeye mecbur edecek kadar yeterli üstünlüklerle beni donat (Holbach 1773:cilt I:12).”

Buna toplumun cevabı da şöyledir:

“Kendi yetilerini anlattın, öyleyse sana yardımımızı vereceğiz. Senin güçlerini arttıracakız, senin mutluluğun için birlikte emek harcayacağız. Senin acılarını hafifleteceğiz, sana huzur vereceğiz. Tüm birleşik çabalarımız, senin, bizim için harcayacağın enerjiden çok daha fazla enerjiyle seni, sende korku uyandıran kötülüklerden uzaklaştırmalıdır. Tüm gücümüzle seni korumalıyız, hepimizin uzak görüşlülüğü ve dürüstlüğü seni korumalı, hepimizin iradesi sana kılavuzluk etmeli, hepimizin sevgisi, saygısı ve sana olan karşılıklı duyduğumuz, senin yararlı işlerini ödüllendirmeli ve emeğin bedeli olmalı. Bu sözcükle, bizim hepimiz tarafından sana sağlanan mallar, senin yapmaya mecbur olduğun özverileri tazmin etmeli (Holbach 1773: cilt.: I: 10, 12-13, 53, 86, 91).”

Holbach bu felsefesiyle neredeyse 19. yüzyılın ilk yarısındaki toplumun kooperatif (İşbirliğine dayalı, kooperatif olarak örgütlenmiş) ortaklaşmacı bir yapı olmasını isteyen rüyaya doğru bir yol çizmiş oluyordu (Wickwar 1935: 176). Bu çerçevede Holbach, tüm insanlığın iyiliği prensibine dayalı olarak, duraksamaksızın, tüm Sol Aydınlanma filozofları gibi, kendi ahlaki-toplumcu söyleminden ayrıldığı her zaman, mülkiyet ve eşitsizlik gibi kavramları eleştirmekten geri kalmamıştır (Wickwar 1935: 176).

Fizyokratlara karşı olarak, Holbach mülkiyetin, bir insan ile onun emeğinin ürünü arasında kurulan zorunlu bir ilişki olarak kendi temeline sahip olduğunu yazmıştır. Ona göre, tarla insanın alın teriyle sulandığında sanki o insanın bir parçası haline gelir. Meydana getirdiği ürünler, yetileri gibi insanoğlunun kendisine aittir. Çünkü kendi emeği olmasaydı, bu ürünler asla varolmazdı, en azından şimdiki durumundan farklı biçimde bulunurlardı. Holbach'ın emeğe dair görüşlerinin içeriğine romantizmin hakim olduğu söylenebilir (Wickwar 1935: 177). Holbach'a göre, iş, mülkiyetle ödüllendirilmek ihtiyacında olan acı verici bir zorunluluktur. Holbach'ın etiği, buna bağlı olarak, hedonizmden çok uzaktı ve eğer toplum içinde yaşamın sağladığı faydalarından yararlanmak istiyorlarsa, tatsız şeyleri yapan insanları bunları yapmamaya ikna etmeyi amaçlıyordu. Helvétius gibi Holbach ekonomik ve ahlaki temelde, avare zenginler ile zor koşullar altında çalışan fakirler arasındaki mücadelenin çarpıcı bir resmini çizmekteydi:

“Tüm çalışma bıkip usandırıcıdır. Usandırıcı her şey, insanoğlunun bitmesini istediği kabul edilemez bir varlık biçimidir. Çalışmaya duyulan bu karşıtlık tembellik olarak adlandırılır: Bu kayıtsızlığa duyulan sevgi, çalışmaksızın yaşam geçirme arzusu tüm toplumlarda kendi üyeleri arasında sürekli bir kavgaya neden olur. Herkes mutlu olmak ister, ama kendi payına düşeni yapmaksızın, herkes kendi halkının emeğinden yararlanmak ister. Herkes, diğerlerinin kendi mutluluğuna katkıda bulunmasını ister. Kamusal istenç ya da yasa, toplumun farklı üyeleri arasında dengeyi sağlamaktan vazgeçerse, kuvvet, hile ve gasbın yardımıyla büyük bir oranda tembel insanlar diğer insanların emeğini ürünlerini paylaşmakta başarılı olurlar (Wickwar 1935: 177-178).”

Holbach'a göre, bu, mülkiyet hakkının sürekli olarak nasıl iğfal edildiğini gösterir. “Bu yüzden, Holbach'a, mülkiyetin daha adil bir dağılımı hedeflenmeye değer bir amaç olarak görünür. Ama bu arada, büyük orandaki eşitsizlikle de hesaplaşılmalıdır.” (Wickwar 1935: 178) Bu şartlarda Holbach, zenginler ve yoksullar arasında karşılıklı yükümlülüklerin bulunduğunu söylemiştir. Onun ifadeleriyle,

“Adalet; insanlık, acı ve tüm diğer sosyal erdemler gibi zengin adama toplumdaki cemiyet arkadaşları olan fakirlere, kendi mutluluğunun zorunlu bir ortağı olarak görmesini öğretir. Fakir insanın yardımını, emeğinin karşılığında, onun yaşam için gerekli araçlara sahip olmasına ve davranışlarıyla onun mutlu olmasına yardımcı olarak kazanmalıdır. Sonuçta toplum için yaşam insanoğlunu karşılıklı bir bağımlılığa indirgemıştır. Büyükler küçüklere ihtiyaç duymaktadırlar ama onlar (küçükler) için, büyükler de küçük olmalıdırlar... Kısacası, son düşünce bize kanıtlar ki, toplumdaki tüm üyeler birbirlerine –birbirlerini yaralamaksızın asla bozamayacakları- bağlarla biraraya getirilmişlerdir. Toplumun büyük mutluluklar yaşamasına imkan verdiği yurттаş, toplumun gözardı ettiği sefil insanlara olduğundan çok daha fazla topluma borçludur (Holbach 1776: cilt2: 184-186).”

Holbach, bu çerçevede yönetimin fakirlere sahip çıkmasını, onlara yardım etmesine, hepsinin iş sahibi olmasını sağlamasını ister¹ ama, hükümet diğer görevlere de sahiptir, ayaktakımı Monark’ın dikkatinin yönelmesi gereken birinci hedefi olmalıdır ve sadece iyilik yapmak için değil bir prensip meselesi olarak böyle olmalıydı (Wickwar 1935: 179). İlkın, sayısal düzeyde, adil bir yönetim büyük sayıda insanın refahı üzerinde uzun uzun düşünmelidir. Adil bir yönetim politikası bir muhalefet olmaksızın yönetimde bulunamaz, ikinci olarak da yönetimin sosyal bir görevi vardır. Yöneticilerin ihtiyaçlarını, görkemini sağlayan bu ayaktakımıdır. Öyleyse, yöneticiler, bu insanların mutluluğunu, huzurunu, güvenliğini sağlamalıdır; çünkü, bu insanlar gücün tek kaynağıdır. Bu yüzden, Holbach, aydınlanmış monark ile çalışan (köylü, işçi) yığınlar arasında, lüks ve avareliğin karşısında bir duvar inşa etmek için bir ittifak kurulmasını hayal etmiş görünür. Holbach, bu idarenin tüm insanların emeklerinin ürünlerini kullanmalarına izin verecek şekilde servetlerin dağılımını sağlayacak bir yargı reformunun yapılması kanaatindeydi (Wickwar 1935: 180).

Aydınlanmış politika, büyük sayıda insanın kendi mülkiyetine sahip olmasına imkan verecek tarzda çalışmalıydı ve Ona göre, tüm uyrukları mümkün olan en büyük eşitlikle donatmak sağlam bir politikanın çıkarınaydı: Hükümetler bu önemli gerçeği unutmışlardır. Hemen hemen her toplumda, uyrukların üçte ikisi hiçbir şeye sahip değildir. Tüm servet ve mülkiyet, hükümetin ilgisini üzerine çekmiş görünen az sayıda insanın elindeydi. Mantıklı ve adil bir politika mülkiyetin insanları ülkelerine bağladığını bilecektir. Mülkiyeti olmayan insanların kaybedecek bir şeyi yoktur. Büyük sayıda insanın bir şeye sahip olması toplumun yararınadır. Makul bir miktarda çalışmayla, yurttaşlar kendi

¹ 18. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren uygulanan ekonomik politikaların sonucu büyük bir yoksulluktur. Holbach bu politikalarından dolayı zenginleri sorumlu tutuyordu ve lüksü reddediyordu (Cranston 1987a:170).

rahatlıklarını sağlayabilirdi. Devlet onlardan yardım alabilirdi. Ama küçük sayıda insan tüm mülkiyeti ve serveti ellerinde bulundurlarsa, onlar efendi olurlar. Böylece de Devlet yığdıkları servetleri onlardan almakla en büyük güçlkle karşılaşrlar (Holbach 1776: cilt: 2:187-274).

Holbach yukarıda ifade ettiğimiz söylemini işadamlarının kurbanlarını arayan en tehlikeli yaratıklar olduğu ifade etmeye kadar götürmüştür (Cumming 1998: 112)¹.

D. Anti-Liberal Toplumcu Anlayış

Bu bağlamda Sol aydınlanmanın dördüncü bir özelliğı de geleneksel ve liberal haklar söyleminden farklı sosyal ve ahlaki haklar söyleminin doğal sonucu olarak “Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” liberalizmine de karşı çıkan anti-liberal toplumcu anlayıştı. Özellikle Rousseau’nun cumhuriyetçiliğıyle başını çektiğı bu anlayış -[Liberal ve Aristokratik] “Aydınlanmanın cumhuriyetçi kritiğı ayırıcı bir nitelik taşımasına rağmen tek değildi” (Garrard 2003: 152). Mably de ayrıca ticari topluma düşman, “Sparta”yı Atina’ya tercih eden, lüksün kötülüklerini kınayan, sade ve tutumlu yaşama erdemini öven, gücün zenginlerin elinde toplanmasına karşı koyan, serveti fakirlikten daha fazla erdeme tehdit olarak sayan, Voltaire ve diğer filozofların temel değerleriyle ve bakış açılarıyla zıt bir durumda bulunan bir filozoftu² (Garrard 2003: 152-153). Gerçekten Mably, Liberal doğal hukuk kurumcularına karşı söylem içinde insanların göreceli eşitliğinin, maddi eşitsizlik üzerinde kesin sınırlar koyduğunu iddia eder. Mably bunu yasama ya da yasa ilkeleri üzerinde yapıtında şöyle ifade eder:

“Doğa atalarımızı bir yasaya zorlamış ve niyetini öyle belli etmiştir. Bunları yanlış anlamamız mümkün değildir. Gerçekten de kim onun elinden kusursuz bir eşitlik durumunda meydana geldiğimizi inkar edebilir. Doğa tüm insanoğluna aynı organları, aynı gereksinimleri, aynı

¹ Helvétius gibi Holbach da kalpten bireyci akımın taraftarı değildi (Everett 1962:232) Holbach bireysel hakları toplumun genel iyiliğı yasasıyla birleştirmişti. Holbach’ın felsefesinin bu yönü ticaretin yayılmasına yönelik açık karşıtlığında belirgindir (Everett 1962:232).

² Aulard’ın söylediğı gibi, Mably Monarşinin bir destekleyicisiyse de bu egemen gücün bir sınıfın tiranlığını engelleyeceğini düşünmesinden kaynaklanmaktaydı. Mably tarihte kökenlerini bulduğı Cumhuriyetçi bir monarşiyi destekliyordu. Kuvvet ayrılığını kabul etse de yürütmenin, yasamanın boyunduruğı altında olmasını istiyordu. Bu bağlamda Mably krala yalnızca hayali bir yer veriyordu ve kendi yönetsel sistemini monarşi olarak adlandırmasına rağmen, kağıt üstünde organize ettiğı devlet gerçekte bir Cumhuriyetti, hatta bu devleti, Mably, komünist bir Cumhuriyet yapmak istemekteydi (Aulard 1974: 108). Mably gibi, Rousseau için de erdem ve ticaret karşıt şeylerdi (Larrère 1992: 60-62). Bu anlamda Rousseau’nun içinde bulunduğu Sol Aydınlanmanın Cumhuriyetçi anlayışı, ticaret yönelimli anlayışın karşıtı olduğı söylenebilir (Kylmäkoski. 2000: 11-13).

aklı “vermemiş miydi?”, dünya üzerinde dolaşımda olan mallar, tüm insanların ortak malı “değil miydi?”, doğa malların her biri üzerinde bireysel bir egemenlik tesis “etmiş miydi?”, araziler üzerinde sınırlar “çizmemiş miydi?” Doğa zengin ve yoksul yaratmamıştır. Doğa, insanoğluna üstün vasıflar vererek hayvanlardan üstün konuma getirecek tarzda, bazı özel yeteneklere sahip belirli “ırkları mı seçip çıkarmıştı?” Gerçek şudur ki, doğa büyükleri ve küçükleri yaratmamıştır. Doğa ilk meydana gelenlerin diğerleri üzerinde efendi olmasını amaçlamamıştır. İnsanoğlu serveti üretime yada tüketme kapasitelerinde farklı olabilirler ama bu farklılıklar tarihteki toplumları karakterize eden yoğun servet ile güç eşitsizliklerini mazur göstermez...Ben doğanın bize eşit oranda ihsanda (yetenek bağışında) bulunmadığını inkâr etmiyorum ama eminim ki doğa, insanoğlunun servetlerindeki korkunç farklılıklara eşit bir oransızlığa sahip değildi. (Mably 1746: 52-53,61).”

Bu son fikir Rousseau’nun “Eşitsizliğin Kaynağı” adlı kitabında vardığı sonucu tekrar eden bir iddiadır (Vincent 1997: 97). Mably’nin siyasal felsefesi keza Morelly, Meslier, Don Deschamp gibi mülkiyeti zenginliği eleştiren filozofların felsefesinden derin etkilenmiştir (Vincent 1997: 100). Ayrıca bu filozoflardan Don Deschamp’da eşitlikçi şemaları Rousseau ve Diderot üzerinde de etkili olan filozoflardan biridir.¹

Nitekim Diderot da lüks yaşama ve zenginlere yönelik saldırılarda bulunuyordu. Bu bağlamda, Rousseau’nun Eşitsizliğin kaynağında ve Korsika Anayasa projesinde seslendiği gibi, Diderot da lüksü Fransız toplumunun beğenisinin ve ahlaki değerlerinin çürütmesinin sebebi olarak kınamaktaydı (Simon;1995:154). Diderot 18. Yüzyıl sanatının çöküşünü, halkın gerçek yoksulluğunu gizleyen Fransız ulusunun yanlış lüks anlayışına, lükse dayalı yaşantısına atfetmekteydi (Simon 1995: 154):

“Bir çeşit lüktür güzel sanatları küçülten ve yok eden. Güzel sanatlar, onların ilerlemesi ve onların ebedi niteliği, gerçek serveti talep ettiği için, bu lüks, tam da, hızlandırdığı ve kötüleştirdiği, neredeyse kötüleştirdiği genel bir yoksulluğun maskesidir. Bu lüksün tiranlığının altında yetenekler saklı kalır ve doğru yoldan saptırılır. Güzel sanatlar öyle bir oluşum altındadırlar ki, onlar yalnızca aşağı, alt durumların pisliğine, beyhudeliğine sahiptir. Her şeyin düzeni o kadar olağandışılık ve o kadar sapkınlık altındadır ki, güzel sanatlar beğenileri bir avuç dolusu sıkıcı, ruhsuz, zenginin kaprislerinin ve geçici arzularının boyunduruğu altındaydı ya da tüm janr türü kötü resim ürünleri aracılığıyla, kendisine

¹ Doğal hukuk kuramcılarında grup olan Locke ve Suarez dünyayı insanlığın ortak malı olarak görürler ama özel mülkiyetin varlığını doğal yasaya uygun bulurlardı, bu Mably’nin ve diğer Sol Aydınlanma filozoflarının ayrıldığı noktadır. Çünkü Sol Aydınlanma filozofları özel mülkiyeti sosyal eşitsizliğin kaynağı olarak görmüşlerdi.

ün ve zenginlerin gözetmesini sağlamaya gayret eden muhtaç bir kalabalığın merhametine terkedilmişti. Tükenmiş ulusun, hiçbir girişim, hiçbir büyük çalışma, ruhları yaşatan ve onları yücelten bir çalışma oluşturmadığı bu yüzyıl ve bu yönetim altında böyle bir durum mevcuttur. Sonuç olarak hiçbir büyük artist doğmamış ya da onlar (büyük artistler) kendi kendilerini alçaltmaya zorlanmışlardı. Bir büyük yapıt için, yüzlerce resim sehpası, bir parça tarih için binlerce portre vardır ki, alelâde, vasat sanatçılar boldur ve ulus onlarla dolup taşmaktadır (Simon 1995: 154-155).”

Diderot’un lükse ve fakirliğe olan tepkisini şu cümlelerde de görmek mümkündür:

“Gözlerinizi imparatorluğun başkentine çevirin burada iki sınıf yurttaş bulacaksınız. Bazısı servet içinde yüzmekte, onun tarafından çürümeye uğramamış kişilerde nefret uyandıran lüks bir yaşantıyı utanmadan övünerek göstermekteydi. İhtiyaç içinde bulunan diğerleri sahip olmadıkları servete sahipmiş gibi yapmakla durumu daha da kötüleştirmektedirler. Çünkü bu, bir ulusun atası olan tüm erdemi ortadan kaldıran altının gücüdür ve siz ya servete sahip olmak zorundasınız ya da insanların buna inanmasını sağlamak. Tüm endüstri çeşitlerinin öldüğü illere bakın; Onların vergilerin yüküne ve vergi toplayıcılarının etrafında aylak aylak olarak dolaşan bir sürü insanın kızgınlığına dayanamadığını göreceksiniz. Sonra gözlerinizi kırsal kesime indirin ve eğer yapabilirsiniz, sizin zenginliğinizi meydana getiren açlıktan ölmeye mahkum kişileri, kulübesini korumak ve kendi kendine yatak yapmak için ekip biçtiği toprağından nadiren verim alan talihsiz adamı düşünün. Hiçbir şeyi olmayan, evini şafakta terkedip, karısıyla, çocuklarıyla, hayvanlarıyla, para ve yiyeceği olmaksızın, yalnızca bir şeylere sahip olanların yararlandıkları anayollarda yürüyen şu insan kalabalıklarını görün. (Mason 1982: 348).”

Yoksulluğa ve lükse bu kadar karşı çıkan Diderot bu amaçla, Devrime yakın yıllarda apaçık bir biçimde zenginliğin eşit dağılımını sağlamak için bir mali reformun araç olması gerektiği düşüncesindeydi (Strugnelli 1973: 223) ve kamu ikraz ve vergisi üzerine adlı yazısında büyük servetin yığılmasına (zenginlerin elinde toplanmasına) saldıran reform önerilerinde ve servetin daha eşit dağılımına çağrıda bulunmuştu (Strugnelli 1973: 223). Helvétius ve Holbach da bu bağlam içinde değerlendirilebilir. Helvétius ısrarla sosyal eşitsizlikleri eleştiriyor, Holbach da bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler liberalizmine karşı çıkıyor, devlet güdümünde bir ekonomiyi savunuyor zenginlere hücum ediyordu. Gerçekten Holbach’ın etik anlayışı, büyük sayıda insanın mutluluğu demek değilse, ulusların servet sahibi olmasını değersiz bulmasına neden olmuştur (Wickwar 1935: 204):

“Bir ulus için mutlu olmak zengin olmaktan daha önemlidir. Makul bir emekle, yaşamın tüm gerçek ihtiyaçlarından tatmin olduklarında, bir

halk, sahip olabileceği tüm mutluluktan istifade etmiş olur (Holbach 1774: cilt.: III: 86).”

Holbach’ın felsefesi bu açıdan ticareti, imalatı ve lüksü desteklemekten çok bir tür pastorilizme yakındı (Wickwar 1935:204).

Holbach’a göre, Bir ulus, akıllı bir hükümetin yönetimi altında, sahip olduğu araziye oranla bir nüfusa sahip olduğunda her zaman güçlü olur. Aşırı bir emek sarfetmeksizin, toprakları mevcudiyeti için gerekli ürünleri sağladığında, bir ulus yeteri kadar zengin olacaktır ve bu ulusun mutluluğu, cesur ve erdemli insanlara sahip olduğunda, sağlanacaktır (Holbach 1773: cilt II: 161-168).

Bu mutluluğa ve toprağı ilişkin Kült, Holbach’ın derin bir biçimde ticari Kapitalizmin büyümesinden nefret etmesine neden olmuştur (Wickwar 1935: 204). Holbach, doğanın, hala ağırlıklı olarak tarımsal olan dünya içinde, denizaşırı ticaretin gelişmesine sınırlar koyduğuna gerçekten inanmıştı. Adeta Marx’ı hatırlatırcasına Holbach bir gün bu gelişmenin paradoksal olarak daha eşitlikçi bir dünyayla sonuçlanacağı kanaatindeydi. Eğer gelecekteki etkilerini okumak mümkünse, şu an ulusları bölen dizginsiz ticaret tutkusunun sonunda insanoğlu, bu bahane ile birbirlerini mahvettikten sonra, her bir insanın kendisini yalnızca toprağının ürünlerinin kullanmakla sınırlamak zorunda kalacağını ve bu durumun neticesinde gerçekten gerekli olan bu ticaret şeklini, yalnızca, gerçekleştireceğini görecektir (Holbach 1773: cilt II:154-155).

Holbach’ın fikirleri temel ortak yarar çıkarı ilgisine bağlı olarak uluslar arası bağımlıların olduğu bir dünyadan çok uzakta her egemen devletin kendi kendine yeterliğini de savunmaktaydı (Wickwar 1935: 205). Bu toplumsal eşitliğe vurgu, zenginlik, lüks ve ticarete karşı koyma, kendine yeterlilik gibi temalar Rousseau’nun milliyetçi olarak nitelendirilen yaklaşımında da görülebilir. Rousseau toplum sözleşmesinde kozmopolit topluma karşı olarak ulusların kendi özelliklerine göre yaşamasını kendi ulusal değerlerini geliştirmelerini önermiştir. Bunu Rusya hakkındaki şu düşüncelerinde görürüz:

“ Gençlik başka, çocukluk başkadır. İnsanlar gibi ulusların da gençlik ve olgunluk çağı vardır diyebiliriz; onları yasalara bağlı kılmadan önce, bu çağın gelmesini beklemek gerekir: Ne var ki, bir ulusun olgunluk çağını fark etmek kolay olmaz her zaman; erken davranılırsa, iş başarısızlığa uğrar. Filan ulus bin yıl sonra bile sıkı düzen altına alınamaz da, falan ulus daha başlangıçtan alınabilir. Ruslar hiçbir zaman gerçekten

uygarlaşamayacaklardır. Çünkü çok erken başlamışlardır bu işe. Deli Petro'nun üstün bir zekası vardı, ama taklitçi bir zekaydı bu; her şeyi yoktan yaratan, gerçek zeka yoktu onda. Yaptığı şeylerden bazıları iyi ise de, çoğu yersizdi. Ulusunun barbar olduğunu görmüştü ama, uygarlığa gidecek kadar olgunlaşmamış olduğunu fark etmemişti; Onu zorluklara, savaşa alıştırmayı, pişirmesi gerekirken, uygarlaştırmaya kalkışmıştı. Deli Petro onu her şeyden önce Ruslaştırmakla işe başlaması gerekirken,; Almanlaştırmak, İngilizleştirmek istedi. Uyruklarına olmadıkları kanısını vererek onları olabilecekleri olmaktan alıkoydu (Rousseau 1993: 56-57)."

Görüldüğü gibi, Rousseau burada özellikle her milletin kendine has özellikleri olduğu üzerinde durmuştur. Ancak Rousseau sadece kozmopolit toplumdan değil, kozmopolit ticari topluma da karşı olduğundan (Sennett 1996: 151), ticarete karşı Avrupa'da ulusal toplulukları koruma amacı güttüğünden Rousseau'nun milliyetçiliğinin aynı zamanda kendi toplumcu felsefesi, genel irade anlayışının temelinde geliştiği söylenebilir. Rousseau'nun bu temel anlayış için de, genel bir yasaya, iradeye, ortak ahlaki değerlere yönelik güçlü vurgusu, ilkin Polonya Anayasasına ilişkin yazılarında görülür.

Rousseau Polonya'nın nasıl yönetilmesi üzerinde düşüncelerini belirttiği yerde, Polonya'da yasaların yurttaşların kalplerinin içinde yazılı olması, gerektiğini ileri sürer (Simon 1995: 56). Rousseau'nun bu vurgusu bütün Sol Aydınlanma yazarları gibi üstün bir yasa ilkesinin sonucudur. Siyasal genel irade anlayışına bağlı olarak Rousseau, kamusal akla dayalı yasayı devletin temeli olarak görülür. Böylece burada, ortak inanç sistemlerini paylaşan ve kendi kanunlarına saygı gösteren bir topluluktan bahsedilir. Genel iradeyi, ortak çıkarların bir yansıması olarak gören anlayışının doğal sonucu olarak, Rousseau, ulusu, aynı değerleri ve gelenekleri paylaşan insanlar topluluğu olarak görür. Bu anlayışının ışığında Rousseau bu denemesinde, Polonya'ya ahlaki değerlerin, genel iradenin uygulanması için kamusal bir eğitim sistemi önermiştir:

"Yirmi yaşında bir Polonya başka bir çeşit adam olmamalı, bir Polonyalı olmalı. Ben onun, ülkesiyle ilgili şeyleri okuyarak okumayı öğrenmesini isterim. On yaşında ülkesinin ürettiği her şeyi bilmesini isterim. On iki yaşında ülkesinin tüm tarihini; on altı yaşında tüm yasaları bilmesini isterim...Yasalar, onların eğitimlerin düzenini, konusunu ve biçimini düzenlemeli (Rousseau 1959: 966)."

Rousseau'ya göre bu eğitim sistemi yine yurttaşlar arasında yurtsever değerleri de geliştirir:

“Eğilim, tutku ve zorunlulukların dışında, yurttaşların, yurtsever olabilmesi için, onların fikirlerini ve beğenilere kılavuzluk etmek, ruhlara milli bir güç vermek zorunda olan eğitimidir. Bir bebek gözünü ilk açtığı anda anayurdu görmeli ve ölümüne kadar sadece orada yaşamalıdır. Gerçek bir cumhuriyetçi, annesinin sütünü emer gibi anayurduna, yani; yasaları, özgürlüğü sevmeli. Bu sevgi onun tüm varlığını meydana getirir. Yalnızca anayurdunu sever. Sadece onun için yaşar; yalnız kalırsa, bir hiç olur. anayurdu yoksa, kendisi de yok olur ve Eğer ölmezse, daha da kötü duruma düşer (Rousseau 1959: 966).”

Buna ilaveten, Rousseau’nun uluslaşma sürecinde önerdiği ilkelerden biri de, rekabetten uzak sivil değerlere katkıda bulunan bir eğitimidir.

“Çocukların, kendi geçici heveslerine göre, ayrı ayrı oynamalarına izin verilmemelidir; her zaman ortak bir amaç varolduğu için çocuklar birarada ve kamusal bütünlük içinde oyun oynamalıdır. Çocuklarını evlerinde eğitmeyi tercih eden ve onları kendi gözleri önünde yetiştiren ebeveynler, çocuklarını bu aktivitelere göndermelidirler. Bu oyunlar her zaman herkesin ortak olduğu kamusal bir biçime sahip olmalıdır (Rousseau 1959: 968).”

Rousseau’nun dile getirdiği, genel iradeye, genel ahlaki yasaya bağlı olarak ifade ettiği kolektif milliyetçilik ayrıca Korsika Anayasası üzerine yazılarında da açığa vurulmuştur. Ancak Korsika Anayasa projesinde, Rousseau kendi toplumcu anlayışına bağlı olarak öncelikle Korsika’nın kendi-kendine yeter, bağımsız bir ulus olmasını ister ve burada Kapitalizme ve ticarete yönelik karşıtlık çok daha belirgindir. Rousseau’ya göre, Korsika, ulusal bağımsızlığı korumak için diğer uluslarla Korsika arasındaki tüm anlaşmaları ve ticari bağları ortadan kaldırmakla başlamalıdır (Simon 1995: 51).

“Devletin bağımsızlığını sağlamanın tek yolu Tarımdır. Eğer dünyadaki tüm zenginler sizdeyse ve yiyecek bir şeyin yoksa, siz başkasına bağılısınız demektir. Komşularınız bekleyebilecekleri için, kendilerine uyan bir değeri sizin paranıza karşılık olarak sayabilir. Ama ihtiyaç duyduğumuz ekmek; bizim için, pazarlık edemeyeceğimiz bir fiyata sahiptir ve tüm ticaret türlerinde en az acelesi olan kimse bir diğeri için yasa yapmıştır. Finans sisteminde diğer görüşlere göre, hareket edilmesini gerekli olacağını kabul ediyorum. Her şey nihai bir amaca yöneliktir. Ticaret zenginliği artırır ama tarım özgürlüğü sağlar (Rousseau 1959: 905).”

Rousseau bu görüşlerini şehirlerdeki ticaretin zararlı huyları, sivil erdemi zayıflatarak kötülükleri arttırdığını, devletin bağımsızlığını tehdit ettiğini belirterek geliştirir:

“Şehirler, ticaret ile sanatın geliştirilip, yaygınlaştırıldığı derecede, bir ülkede yararlıdır. Ama bunlar burada benimsediğimiz sisteme zararlıdır. Şehirlerin sakinleri, ya toprak sahipleri yada yan gelip yatan avare insanlardır. Şimdi, ekip biçme [yada kültür] her zaman şehirli insanlar yerine evli erkekler tarafından yapıldığında iyidir ve Korsika’yı şu ana kadar yıkıma uğratan kötülükler bu boşgezerlikten (avarelikten) gelmiştir. Burjuva’nın aptalca gururu yalnızca emekçiyi aşağılar ve onun cesaretini kırar. Bu gururun kışkırttığı tutkulara ve tembelliklere kapılıp gittikleri için, burjuvalar sefahata gömülürler ve tatmin için kendilerini satarlar, çıkar onları köleleştirir, tembellik onları sinirli yapar. Onlar ya köledirler ya da isyankardılar, asla özgür değildir. Bu farklılık, şu sıradaki savaş zamanında kendini iyice belli etmiştir ve ulus, zincirlerini kırdığı için, merhametli insanlarla dolu şehirler bazı ayrıcalıklarını korumak için kendi ulusunu satın aldı ve onları sadece aptallıkları yüzünden cezalandırdı. Korsika halkı kendi kanı karşılığında elde ettiği özgürlüğün şanından yararlanırken, şehirler tiranlığın yatağı olarak kalır (Rousseau’dan aktaran Simon 1995: 53).”

Ancak, “Bilimler ve Sanatlar Üstüne Konuşma” daki düşüncelerine de paralel olarak, bütün bu görüşlerinden Rousseau’nun uygarlığa, bilimlere ve sanatlara karşı çıktığı sonucuna varılmamalıdır. Rousseau, bilimlere ve sanatlara karşı çıkmaz, bunların 18. Yüzyılın zengin elitleri tarafından, kullanım biçimine karşı koyar. Bunu en iyi şu cümlelerden anlamak mümkündür:

“Benim yaptığım ilmi kötölemek değil, faziletli insanlar karşısında fazileti müdafaa etmektir...İnsanın kendi gayretleriyle adeta yokluk içinden çıkışını, etrafına tabiatın sarmış olduğu karanlıkları aklının ışıklarıyla dağıtışını, kendi üstüne yükselişini, zekası ile göklere doğru atılışını, hudutsuz kainat içinde dev adımlarıyla yürüyüşünü, daha büyük, daha güç bir iş olarak da kendi içine kapanıp insanı tanımaya, onun tabiatını, vazifelerini ve gayesini öğrenmeye çalıştığını görmek bizim için ne büyük, ne güzel bir temadır. Son asırlarda insanlık bu harikaları yeniden gösterdi (Rousseau 1943: 4-5).”

Gerçekten Bury’de Rousseau’nun şehirlerin ortadan kaldırılmasını istemediğini söylemiştir.¹ Paradoksal gibi görünmesine rağmen Rousseau’nun amacı her bireyi eşit gören ve topluluğun her üyesine yasaların onaylaması sürecinde özgür oy hakkı veren insani yasalar kurmaktır (Masters 1987: 456-457). Bu temel anlayışına bağlı olarak Rousseau, serveti mümkün olan en dar sınırlar içinde sınırlamayı, ona bir kaideyi bağlamayı, onu zaptedebilecek, idare edilebilecek, itaat altına alınabilecek, kamu yararına bağlı

¹ Esasen Rousseau’nun da bu tutarsızlığı fark ettiği görülür. “Bilim ve Sanatlar Üzerine Söylev” le ilgili “İtiraflar”da bunu şöyle ifade eder: “Kalemimden çıkmış olanlar arasında düşünce düzeni bakımından en zayıf ve uyum bakımından en zavallı olan, budur (Lecercle 2001: 24).

bulundurabilecek bir fren bulmayı ümit etmiş (Challeye 1994: 99). Ticaretin büyümesine karşı çıkararak ve tarımsal yaşamı teşvik ederek sivil onur ile milliyetçiliğin Korsika’da güçlenebileceğini düşünmüştü (Simon 1995: 53).

E. Halkçılık

Bu çerçevede, ticaret kavramına karşıtlık içinde yer alan halkçılık ilkesinin Sol Aydınlanmanın altıncı özelliği olduğu söylenebilir. Gerçekten 18. Yüzyılın ortasından başlayarak, ekonomik liberal anlayış, modern uygarlığın ticari ve tutumluluk gibi değerleri için uygunsuz gibi görülen geleneksel halkçı kültürün tepkisiyle karşılaşmıştı (Malcomsen 1973; Harrison 1971; Bailey 1978; Bezucha 1975). Bu hareket, birçok entelektüeli Alman “Kasırğa ve Fırtına Hareketi” ile 1848 arasında Burjuva kültürü karşısında köylü ve zanaatkar halk kitleleri değerlerini övmeye yönelmiştir. Bu anlayış esasında Aristokrat ve Burjuva şeklindeki biçimlere sahip olan yüksek Aydınlanma hareketinin karşısında doğmuştur. Gerçekten 18. Yüzyıl akılcı filozofları, sosyal düzeni tehdit eder görünen aşağı katmanların sosyal düzeni bozacağından korku duymaktaydılar ve halk kültürünün medeni olmayan halini aşağılamaktaydılar. Bunun karşısında yer alan Diderot, Rousseau, Herder ile “Kasırğa ve Fırtına Hareketi”nin yazarları uygar yapıyı eleştirmiş, yukarıda da söylendiği gibi, halktan gelen insanın ahlaki değerini ve saygınlığını vurgulamıştır. Bu hareketin etkisindeki eşitlikçi zihne sahip “orta sınıf” da halk egemenliği ilkesiyle yerleşik yüksek kültür ile siyasal kültürü dönüştürmeye çalışmaktaydı ve temel felsefesiyle bu hareket aynı zamanda sanayisel ve ticari ilerleme faktörünün demokratik bir kritiği olarak görülebilir (Lunn 1986: 480). Nitekim ticarete ve lükse duyulan karşıtlık içinde Sol Aydınlanma yazarları arasında halk kavramına sık vurgu görülür. Diderot, Voltaire’in aksine, toplumu (ya da halkı)¹ kalıcı bir şekilde zengin ve yoksul olarak bölen bir lüks biçimini kabul etmez,

¹ Bu noktada halk kavramının 18. Yüzyıl içinde taşıdığı anlam üzerinde durmak lazımdır. Bilindiği üzere sınıflar 18. yüzyılda üç tanedir; Aristokrasi, din adamları ve halk. Bu bağlamda filozofların “halk” genel başlığı altında konuşmaları doğaldır. Ancak bu kavram altında bile filozoflar, yoksullar ve zenginler gibi ayrımlarda bulunarak ve açıkça yoksulları desteklediklerini belirterek pratikte sınıfsal ayrımı kabul etmişlerdir. Eski rejimin terimleriyle konuşma zorluğu Fransız Devriminde de gözlenir. Fransız Devriminin başlangıcında Devrimcilerin yoksulların haklarını genel halk kavramının altında savunduğu görülür. Ancak yavaş yavaş Devrimciler filozofların kastettiği manada halk kavramına açıklık getirdikleri görülür. Rousseau’nun takipçisi Robespierre, “Anayasa Savunucusu”nun bir sayısında rahip Doliver’in dilekçesini yorumlarken, burjuvazinin anti-demokratik tutumunu çizer ve şöyle der : “Gidin bu özgürlük vaazını Platus’un mihrabından başkasını bilmeyen açgözlü spakülatörlere yapın! Onları ilgilendiren tek şey şudur: Bugünkü maliye sistemimizin günün her anında sermayelerinin çıkarlarını ne ölçüde artırabileceğini bilmek.” Böylece kötüye kullanma, yoksuzluk, çalıp çırpma zenginlerin eseri ve uğraş alanıdır. Halkın felaketidir onlar; halkı da hem onlar horlar, hem kullanırlar. Robespierre’e göre, buna karşın Sankülotlar, çalışan sınıf, zanaatçıların, ücretlilerin, köylerde küçük toprak sahiplerinin, küçük çiftlik kiracılarının sınıfıdır; kısacası “gerçek halk” tır. Yurtseverler, özgürlüğün, adaletin ve

tamamıyla humaniter ve siyasal bir temelde, yüksek maaşların işçileri tembel yapacağına karşı çıkar (Strugnell 1973: 187). Aynı yaklaşım, Rousseau gibi lüksün çok az kişinin çoğunluğunun yoksulluğuna yol açtığı belirten Mably'nin ekonomik anlayışında da gözlemlenebilir. Mably'e göre de insanoğlunun büyük çoğunluğunun, bin yıl boyunca uğraşıp didinerek, altında yaşadığı ezici yoksulluk, onları sömüren sınıfların fazla yiyip içmesinin doğrudan sonucudur. Ama aynı şekilde önemli olan bir gerçekte servetteki ve güç hakimliliğindeki bu farklılıklar kaçınılmaz biçimde, birbirinin karşısı sınıflar arasında mücadelelere yol açar. "Ekonomi Filozoflara Öneriler" adlı kitabında şöyle yazmaktadır:

"Tüm tarih kitaplarını açın ve tüm insanların servet eşitsizliğinden azap çektiğini görürsünüz. Servetlerinden gurur duyan bazı yurttaşlar, yaşamak için çalışmaya mahkum olmuş diğer yurttaşları kendilerinin eşiti olarak saymayı reddederler. Sonuç, adaletsiz ve tiran hükümetler yanlı ve baskıcı yasalar ve tek bir sözcükle, tüm insanların ızdırap çektiği bir kötülükler yığıdır. Böylesi her ulusun tarihinin gösterdiği bir resimdir. Sizin bu düzensizliğin kaynağını, topraktaki özel mülkiyet olarak bulmanızın, açıklama çabanıza karşı koyuyorum (Mably 1767: 38-39)."

Yasama ilkeleri üstünde de şöyle der Mably:

"Hata yapmayın, Mülkiyet bizi zengin ve yoksul olmak üzere iki sınıfa böler. İlk sınıf kendi özel servetini devlete tercih eder ve ikinci sınıfta kendisini mutsuz eden yasalara ve bir hükümete hizmet etmez! (Mably 1746: böl.: 9 : 90)."

Mably'nin gözünde tarih, sonuçta, eşit olmayan sınıflar arasındaki bitmek bilmeyen mücadelelerin kayıtlı halidir ve bu temellerde istikrarlı ve güvenli siyasal sistemler kurmanın imkansızlığı ortaya çıkmıştır. Mably'nin sınıf kavramı kabaca çok az sayıda zenginle çok sayıda yoksul arasında bir ayrıma dayanır. Bu açıdan köleler, köylüler ve zanaatkârlar arasında bir ayrımda bulunmadığı gibi, bir Romalı senatör, Ortaçağ derebeyi ve tacir kapitalist arasında da bir ayrım yapmaz. Ayrıca Mably, sürekli olarak, siyasal gücün asimetrikliğini, zengin sınıfa yardımcı bir olgu olarak telakki eder. Sınıfların olduğu bir

insanlığın dostlardır onlar. Kendilerine taktıkları adı, bu "donsuzlar" adını La Fayette'le saray, onları gözden düşürmek için kullanmak istiyorlar. Buradan kalkıp Robespierre, onlara boca edilen iftiralara karşı çıkar: "En hünerli ya da en güçlünün gütmesine ayrılmış ahlâk bir sürü değildir." Onlar; tersine milletin en sağlıklı bölümüdür, der. Ve devrimi yapan bu halk, emeklerinin ürününü alabilmiş değildir henüz; hala zenginlerin zulmü altındadırlar ve "zenginler de, oldukları gibidirler hala, yani katı ve acımasız..." Bu insanlara bir avuntu olabilecek hayırsever kurumlar ve kanunlar reddediliyor onlardan." (Tanilli 1989: 50-51). Gerçekten 18. Yüzyılda sosyal kutuplaşma "büyük" Burjuvazi ve Aristokrasi ile "küçük" diye adlandırılan halk grubu arasındadır (Tonnesson 1962: 68).

yerde, devletin doğal olarak zengin ve güçlü olanın bir aleti olmaya eğilimli olduğunu varsayar (Wright 1997: 98).

Herder de halkçılığın bir başka savunucusuydu. Herder, halk kavramını, dil, gelenekler, görenekler, folklor ve halk şarkıları gibi temel nitelikler etrafında birleşmiş bir topluluk olarak tanımlar ve eğitilmiş olanları bu topluluktan ayırdeder. Herder bu çerçevede halkı, köylüler, balıkçılar, zanaatkarlar ve küçük tacirlerden oluşan bir topluluk olarak görür ve onların kültürel değerlerini yüceltmıştır. Herder'in bu kültürel görüşleri, bürokratik-mutlâkiyet ile hiyerarşinin Aristokratik ve Burjuvazi destekçilerinin karşısında yer alır. Gerçekten de Herder, mülkiyet sahibi olmayan sınıfların siyasal katılımı üzerinde ısrarcı olmuş, Cumhuriyetlerin küçük devletler için olduğu kadar büyükler içinde uygun bir rejim olduğunu vurgulamış, sosyal ve ekonomik yaşamda daha güçlü bir eşitliğin lehinde konuşmuştur (Lunn 1986: 478-479). Alman yazar Francke'ye göre de, Herder, Rousseau'nun takipçisi ve ilk modern kollektivistlerden biriydi (Schmidt 1956: 411).

Bununla birlikte, köylülere, alt katmanların çıkarlarına yönelik vurgu ve ticarete, lükse duyulan tepkinin Helvétius'un felsefesinin de önemli bir özelliği olduğu söylenebilir. Hampson'un dediği gibi, Helvétius, felsefesiyle, Sturm and Drang (Kasırga ve Güç) hareketinin temel özelliklerini yansıtan bir filozoftu. Yine Holbach'ın felsefesi de böyle bir nitelik taşımaktadır. Holbach'ın, her hükümetin ilk görevinin insan türünün varlığını sürdürmek ve tarımı geliştirmek olduğuna dair yargısı, çoğu ülkenin, özellikle Roma İmparatorluğu'nun parçası olan ülkelerde nüfusun azaldığına ilişkin kendi kişisel inancıyla da destekleniyordu. Holbach bunu şöyle ifade ediyordu:

“Bazı ülkelerin görünüşü, insanı, insanoğlunun bir gün doğa olayları yüzünden değil de kendi efendilerinin aptallıkları nedeniyle yok olmaya zorlanacağına inanmaya teşvik eder. İnsan, insanın en tehlikeli düşmanıdır (Holbach'tan aktaran Wickwar 1935: 205).”

Holbach bu nüfus azalmasını üç nedene bağlar; batıl itikatlar, despotizm ve ticaret. Batıl itikatlar, hacı olarak yaşadıkları devleti yiyip bitiren, çocuk yapmaksızın ölme erdemine inanan aktif olmayan ve yararsız adamlarla ulusu doldurmuştur. Despotizmde hem psikolojik olarak hem de fiziksel açıdan eylemde bulunmuştur. Psikolojik olarak, insanları mutsuz yapmakla, insanın verimli olma ve üreme içgüdüsünü ortadan kaldırır ve fiziksel olarak da despotik yönetim uyruklarını, açlıktan, veba salgınından ve bulaşıcı hastalıklardan korumak için hiç endişeye düşmez. Bütün bunlar, durgun suların, tehlikeli gazların

sonucudur. Nihayet, ulusların gerçek ihtiyaçlarını sağlaması gereken ticaret uluslarda servet için salgın bir istek uyandırır ve nüfusun zararını karıştılabilecekleri suni ihtiyaçlar yaratır. Ticaret ve Denizcilik Avrupa uluslarının en önemli tutkusu olmuştur. Bu uluslar, binlerce denizciyi Servet Tanrısının sunağında kurban etmişlerdir ve sağlıklı iklimlerdeki uzun yolculuklarla, ölümlerinin kendi yurttaşlarının vazgeçemeyecekleri ticari malları tedarik etmesine yalnızca hizmet ettiği özyurdunun insanların kaybedilmesine yol açmışlardı. “Çalışkan insanlar, Yerlilerin kıymetli baharatlarından daha değerlidir.” (Wickwar 1935:206). Bu görüşünden hareket ederek, insanlara huzur içinde kendi emeklerinin meyvelerinden yararlanmalarına izin vererek, onları kırsal bölgenin yaşamıyla uzlaştırmanın daha iyi olacağını belirtmiştir. Holbach bu temelde kırsal bölgenin değerlerini över:

“Kırsal bölgenin insanın meşguliyetlerle dolu yaşamı, kalabalık toplumların ayrılmaz parçası olan kötülöklere, köylöleri daha az maruz bırakmıştır. Yalnızlık, makul ihtiyaçlar, sessiz bir yaşam insanoğlunu dürüst yapar, onu ülkesine bağlar, doğum oranı teşvik eder ve kendi çocuğuna ilgi göstermesine neden olur (Wickwar 1935: 206-207).”

F. Burjuva İlerleme Anlayışının Eleştirisi

Materyalizm, Erdem Etiğı, genel moral haklar söylemi ve buna bağı anti-liberal toplumcu söylem, halkçılık gibi özelliklerinin yanı sıra, Sol Aydınlanmanın altıncı özelliğı tıpkı Marx gibi ilerleme kavramına yönelik eleştirel vurguydu. Daha doğıru ifade edilirse, Kapitalist ilerleme anlayışına karşı bir anlayışa Sol Aydınlanma filozofları sahipti.¹ Bu yaklaşım özellikle ticarete yönelik vurguyla belirlenmişti. Örneğın; Diderot, Voltaire’n doğıal mülkiyet konusundaki bağınazlığı asla paylaşmamıştı. Yoksul bir insan olarak Diderot

¹ Daha önce Rousseau örneğinde gördüğümüz gibi, Sol Aydınlanma filozofları, ilerleme fikrine, bilim ve sanatlarda gelişme, insan yaşamında iyileşme anlamında karşı değillerdi. Karşı çıktıkları, ilerleme olarak adlandırılan soyut liberal düşünceydi. Bunu Rousseau’nun “Eşitsizliğin Kaynağı”ndaki görüşleri doğırular, Rousseau’ya göre, yetkinleşebilirlik (mükemmeliyet) insanları hayvanlardan ayıran güçtür. Çünkü farklı olarak insanın özgür irade gücüne dayanır. Sınırsız ilerleme bireyde bulunduğu kadar tüm türler de de bulunan bu yetiyle mümkün kılınır. Ama Rousseau ilerlemeyi mümkün kılan bu gücün tam tersini de yapabileceğini görecektir kadar zekidir de. Mükemmeliyete yol açan vasıf aynı zamanda büyük ve kolayca bir çürümenin de yolunu açar. Özellikle bu irade gücü, bireyin tutkuları olmaksızın hiçbir efendi tanımadığında olur. Zihin ve coşku karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirir ve geliştirirler. Tutkuların etkinliğı ile akıl kendisini mükemmelleştirir. Tutkular sırasıyla kendi kaynaklarını ihtiyaçlarımızdan alır ve kendi ilerlemesini de bizim algılayışımızdan elde eder. Tercihleri, tutkuları tarafından yönetilen insanoğlu ve soyu için, merhamet olduğunda bile, ruhsal bir anarşiye düşmemenin çok az ihtimali vardır. Canavarca uygarlıkta uygulandığını gördüğümüz bu kişisel arzu yasası şimdi yaratılmış olur. Zekanın tutkuların hizmetinde, toplumdan ortaya çıkardığı şeyi gördüğümüzde, ilk insanın masumiyetine özelele bakmak harika değil midir? Nereye gittiğimizi gördüğümüzde ve acıma duygusu olmayan kişisel hislerin yol göstericiliğinin evrenselleştini keşfettiğimizde toplum saptırılıyor demektir. İnsanın ilerleme yoluna ayağı uzatmasını sağlayacak bir keşif doğada yok mu? (Alexander 1917: 601-602).

işçilere yakınlık duyuyor ve fizyokratların “Bırakınız yapsınlar, bırakanız geçsinler” siyasetine karşı çıkıyordu; çünkü tahıl ticaretinde denetimin kaldırılmasının, besinlerin, yoksulların gücünün üzerinde pahalılaşmasına neden olacağı kanaatindeydi ve Ayrıca, Diderot Avrupa hükümetlerinin emperyalist ve sömürgeci siyasetlerine amansızca saldırmaktaydı. Diderot’un bunu yapması, kısmen soylu yabancılar kültürünü, emperyalistlerin onlara dayatmakta olduğu Hristiyan kültüründen çok daha üstün olduğuna inanmasından, kısmen Avrupalıların, bağımsız yaşam hakkı olan topluluklara yabancı yönetimlerini dayatma hakkının olmadığına inanmasından kaynaklanmaktaydı (Cranston 1987c: 126-127). Aynı duyarlılık Rousseau’da da vardır. Rousseau, Avrupalıların tarihsel ilerleme dediği şeyin bedelinin, toplumsal eşitsizlik, şiddet, Afrika ve Yeni Dünyanın yerli halkları üzerine kurulan ahlaken alçaltıcı egemenlik olduğunu görmüştür. Aynı şekilde Helvétius da köleliğe vargüciyle saldırmaktadır: “Avrupa’ya insan kanıyla lekelenmemiş bir tek şeker fıçı ulaşmaz.” (Hampson 1981: 84). Yine şu sözleriyle de döneminin liberal ilerleme inancına katılmaz: “Milletlerin eski gelenek ve göreneklere olan aptalca tapınması tümüyle çerçöptür, gelgelim, hükümetin amacı da ilerleme değil, ilk erdemlere dönmektir.” (Hampson 1981:95). Erdeme olan vurguyla aynı yaklaşım Holbach’ta da vardır. Holbach’a göre, erdemi cezalandırıp, kötülüğü ödüllendiren bir toplumla karşı karşıya kalınca, insan bu çatışmadan kaçarak evine çekilir ve orada mutlu olmakla yetinir. İlerleme, o da mümkünse, yalnızca bilinen ve değişmeyen değerler üzerine kurulu durmuş, oturmuş bir toplumun alacağı daha üstün bir biçime doğru olabilir.¹ Morelly için bu, insanın cehaleti yüzünden yitirdiği doğal değerlere dönmesi ve bu değerleri yeniden bulmuş olmanın tüm bilinciyle korumasıyla mümkündü (Hampson 1975: 84). Morelly bu düşüncesiyle çağının tipik bir temsilcisiydi (Hampson 1981: 84).

G. Determinizm

Sol Aydınlanmanın bir diğer özelliği, insani ve toplumsal ilişkilerin belirli olduğu ilkesine dayalıdır. Yani Determinizm, Sol Aydınlanma filozoflarının düşüncesinde sıklıkla tekrarlanan bir “tema”dır. Diderot bunu, eğer çekim gücü maddenin özelliklerinden biriye, (kaos) kargaşanın mümkün olamayacağını, çünkü maddenin otomatik olarak kendini bir

¹ Tıpkı Marx ve Tawney gibi bilimsel gerçeklikle tatmin olmayan Holbach, peygamberi bir şekilde, kazanma arzusunu kınamaktaydı. Ona göre despotizm lüksün birincil sebebiydi; servetin en önemli tutku olduğu toplum durumunun kaynağında yer almaktaydı (Wickwar 1935:210).

düzene sokacağını öne sürerek ifade etmiştir. Bu insanın belirli bir düzenin parçası olduğunu belirten düşüncelerini Diderot'un özgürlük konusunda fikirlerini belirttiği yerde de görürüz.:

“Özgürlük sözcüğü hiçbir anlama sahip değildir, özgür varlıklar olamaz. Bizler basitçe genel bir şeyler, düzenin, fiziksel bir oluşumun, kendi eğitimimizin, olaylar zincirinin ürünüyüz. Bu şeyler üzerimizde karşı koyulamaz bir tesire sahiptir. Bir kimse, ağırlık olmaksızın aşağı yukarı giden bir terazi kolundan daha fazla bir itki olmaksızın hareket edebilen bir şey düşünemez (Diderot 1955-1970: 213).”

D'Holbach da aynı noktaya şöyle temas eder:

“İyi yada kötü bir amaç taşımayan doğa canlıları yaratır yada öldürürken yalnızca gerekli ve değişmez kanunlara göre davranır, iyilik ve kötülüğü dağıtırken duyarlılık vererek yarattıklarına zaman zaman acı çektirir (Hampson 1981: 72).”

Aynı determinist yaklaşım Helvétius'da da vardır (Hampson 1981: 94) ve yine bu determinist yaklaşımı Rousseau'nun “İnsan Dillerinin Kaynağı Üzerinde Deneme”de şöyle dile getirir:

“İnsanlar çoğaldıkça kıraç topraklarda doğmuş olanlar sulak yerlere doğru göç ederler ve oralarda önceden yerleşmiş olanlarla karşılaşılır; bundan başka insan toplulukları, büyük kısmı itibarıyla büyük tabiat olaylarının, tufanların, deniz baskınlarının, yanardağ patlamalarının, büyük depremlerin, yıldırımların çıkardığı ve ormanları yok eden yangınların, bir ülkede oturmakta olan vahşileri korkutup dağıtmış ve sonra ortak zararları gidermek için ortak çalışmak üzere onları toplamış olması gereken bu gibi olayların eseridir; eski zamanlarda o kadar çok görülen bu yeryüzü felaketleri, Tanrı'nın insanları birbirine yaklaştırmak için ne gibi araçlar kullandığını gösterir (Rousseau 2001: 121).”

Yine “Toplum Sözleşmesi”nde de şunu söylemiştir:

“Daha önce ortaya koyduğumuz ilkelerin ilk ve en önemli sonucu şudur; yalnız genel istem, irade devletin güçlerini devletlerin kuruluş amacına, yani herkesin iyiliğine uygun olarak yönetebilir. Çünkü özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlık nasıl toplumların kurulmasını gerekli kılmışsa, aynı çıkarlar arasındaki anlaşma da bunu olanaklı kılmıştır. İşte toplumsal bağ kuran şey, bu birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şeydir. Bütün çıkarların anlaştığı bazı noktalar olmasaydı hiçbir toplum varolmazdı. İşte toplum bu ortak çıkar açısından yönetilmelidir (Rousseau 1993: 35).”

Bir başka deyişle, Rousseau toplum haline gelmeyi zorunlu olaylarının sonucu saymakta ve toplumun ortak çıkarlara bağlı olarak yönetilmesini talep etmektedir.

“Genel istenç” adlı bu ilkeyle Rousseau, Diderot gibi, insanı, belirli doğal ve sosyal bağlarla tanımlar ve yine özgürlüğü bu temelde yorumlar. Çünkü Rousseau’ya göre, siyasal yaşamın temeli “Toplum Sözleşmesi”dir. “Toplum Sözleşmesi”, bireysel eğilimlere karşıt olarak, yasaya boyun eğmesi konusunda oy birliğiyle varılmış bir anlaşma anlama gelmektedir. Yasa, genel çıkara hizmet etmeyi amaçladığında geçerlidir. Her birimiz yasaya itaat ettiğimizde özgürüz. Yapılmasına katkıda bulunduğumuz yasayı çiğnemeye başlarsak devletin yürütme erki tarafından boyun eğmeye zorlanırız. Süreç içinde özgür olmaya zorlanmak zorundayız (Ryan 1987: 165).

Kısacası, Sol Aydınlanma Filozofları, Rousseau gibi, insanı doğal, sosyal süreçlerin parçası olarak görür ve ona bu bütünlük içinde “belirli” bir yer verirler. Bu durum Marx’ın, insanı belirleyenin, doğada varolan ilişkiler, ekonomik ve sosyal süreçler olduğu düşüncesiyle uyumludur.

H. Cinsel Özgürlük

Sol Aydınlanma felsefesinin sekizinci özelliği, cinsel özgürlük temasıdır. Helvétius “Ruh Üzerine” adlı eserinde cinsel arzusun dünyada yapılan tüm büyük keşiflerin ve olayların altında yatan neden olduğunu söylemiştir. Ana cinsel temalar üzerinde, özellikle Diderot durmuştur. Mesela, “D’Alembert’in Rüyası”nda, rüyayı gören kişi (D’Alembert) konuşmayı hizmetçisinin önünde mastürbasyon yapmak için keser. Les Bijoux Indiscrets (değerli Mücevherlerde) di. Pornografi ile felsefe arasındaki sınırlar bulanıklaşmıştır. Burada hikaye iki konuşan vajinanın çevresinde döner (McMahon 2001: 381). Bu yapıtlarına karşılık Diderot’un cinsel özgürlük “tema”sı özellikle “Bougainville’in Seyahatnamesine Ek” de geçer. Burada da Diderot’un “Evrensel Ahlaklılık” denen ilkesinin geçerli olduğu Tahiti’nin ilkel yaşamı övülür. Kadınlar, güzel ve doğurgan; erkekler, hayli güçlü ve çeviktir. Bu özellikleriyle Diderot’un anlatımına göre, Yerlilerin, Avrupalılar için normal olan süreden daha fazla doğal kapasitelerini sürdürdüklerine inandırılırız. Fiziksel mükemmellik, yerlilerin kendi doğal çevreleriyle yakın bir uyum içinde kalmalarını sağlamak amacıyla tasarlanmış sınırlar içinde, onların toplumsal evrimini yönlendiren doğal

bir içgüdüsel mantıkla elele gider. “Tahiti toplumunun ahlâki yasaları, basitçe ve yalnızca üyelerinin doğal fiziksel gereksinimlerine dayanır” (Strugnell 1973: 37): “seksüel içgüdünün tatmini, besin ve barınmanın tedariki, düzenli miktarda dinlenme ve uyku.” (Strugnell 1973: 37). Cinsel aktiviteler üzerindeki tek sınırlama, cinsel eylemin yalnızca zevk duymayı çağrıştırmasını engellemek için tasarlanmıştı. Amaç nüfusu arttırmak ve insan gücünü arttırmakla toplumun refahını sağlamaktır. “Adalıların emeği, ihtiyaçları için yeterli besin ve barınağı sağlamakla sınırlıdır. Büyük miktardaki bir lüks için çalışma diye bir sorun yoktur.” (Strugnell 1973: 37).

Bu ideal ilkel toplum resminde Diderot, kendi materyalist görüşüyle uyumlu olarak tek arzu edilebilir ahlaklılığın insanoğlunun biyolojik ihtiyaçlarını tatmin edilmesine ve yerine getirilmesine yönelmiş olan bir şey olduğu inancını gösterme arayışı içindeydi. Bu görüş özellikle Avrupalı ziyaretçilerin bozucu tesirlerine ilk bakışta spesifik bir fiziksel doğadan kaynaklandığına dair yargılarla tutarlılık gösterir. Denizcilerin sapkın cinsel kaşarlanmışlığı, yerel kadınlarda bilinmeyen arzular doğurmuş ve onlar arasında kıskançlık ve nefretin alevlenmesine neden olmuştu, ayrıca, bu denizciler, bu ırkın kanını, zührevi hastalıklarla zehirlemişlerdi (Diderot 1956: 470). Yerlilerin cinselliklerinin parçası olan fiziksel alan içinde yerlilerin ahenkliliğini bozmakla, onlar uyumsuzluğu duygusal, tinsel ve sosyal alanlara taşımışlardı. Diderot’a göre, denizcilerin getirdiği kötülükler ve ahlaksızlıklar, psikolojik bir dengesizliğin ve düzensizliğin ana sebebi olan semptomlarla ilişkili olarak Tahiti’liler arasında çeşitli psikolojik biçimler almaktaydı. Ama Diderot, bu semptomların nedenini, uygar olarak nitelenen dünyada bulmaktaydı. Diderot buradaki saldırısı Hristiyan ahlaklılığına yöneliktir. Ona göre, Hristiyan ahlaklılığının gerektirdiği evlilik yemini, insanın özgürlüğünü ihlâl etmektedir. Bu ihlâl, insan doğasının inkârı olarak kabul edilir, evlilik kurumu, insanın içinde varolan değişimi tanımakta başarısızdır. Evren, sürekli bir değişim içindedir; dolayısıyla insanoğlu parçası olduğu bütünün ortak kaderinden kaçamaz. Diderot, yazdığı hikâyenin kahramanı Oura’ya, evlilik kurumunun, Avrupa toplumunun insanlık dışına çıkmasında en önemli rol oynayan faktör olduğunu söylemeye kadar getirtir (Diderot 1956: 480-481).

Tüm bunlardan Diderot, bireye kendi içinde saklı bir yer vererek bireyci anlayışı savunduğu “söylenebilir mi?” Kesinlikle Hayır. Diderot’un materyalist anlayışı kolektiviteye bireyin önünde yer verir. Dieckmann’ın söylediği gibi, Diderot bu yapıtı özgür cinsel birlikteliğe ilişkin olarak eleştirel ve pozitif olmak üzere iki ayrı bölüme ayrılabilir

(Dieckmann 1955: XIII). İlk bölümde eleştirilerini ortaya koyan Diderot, beşinci bölümde pozitif önerilerde bulunur. Bu bölümde Orou, Aumônier'e, Tahiti'de cinsel ilişkileri yöneten farklı kurallardan bahseder; zina, ensest, aldatma önemsiz şeylerdir. Tek kılavuz alınacak çizgi genelin yararadır. Cinsel ilişkiler yalnızca artan nüfusun sağlayabileceği maddi servetteki artışa tabiydi. Daha önce de ifade edildiği gibi özgür birliktelik üzerinde tüm kısıtlamalar, yalnızca fiziksel zevk sağlamak amacıyla niyetlenen cinsel aktivitelere yönelikti. Bunun dışındaki tüm cinsel birleşme çeşitleri ensest olanlarda dahil olmak üzere caizdi. Sonuçta, cinsel ilişkilere tamamıyla yararlı bir yaklaşım uygulanır ve bu birliktelik, herhangi bir duygusal ve tinsel özellikler içermeyen fiziksel bir eylemdir. Diderot, bu görüşleriyle insan ilişkilerinin yalnızca ekonomik yararlı temele oturduğu bir toplum modeli yaratmıştı. Bir başka deyişle, bireyi geleneksel zincirlerden kopardığı gibi, aynı zamanda onu fiziksel, duygusal ve tinsel olarak üyesi olduğu topluma boyun eğme noktasına getirmişti (Strugnell 1973: 41).

Gerçekten, Diderot, özgürlüğün mutlak olup, tam bir çürümenin yaşanmadığı doğa durumunda geçerli olan ahlâklılıkla, hem varolan ahlâki kriz için bir panzehir, hem de kaçınılmaz olduğuna inandığı sosyal ahlak için bir model veya esin kaynağı ortaya koymak ister. Tutkuların, bastırılmamış duyguların etkin bir rol oynadığı, aydınlanmış akılın koyduğu sınırlamaların hiç gündeme gelmediği bir doğal ahlâklılıktır bu (Cevizci 2002: 164).

I. Yabancılaşma

Sol Aydınlanma içinde doğan bir diğer kavram da “yabancılaşmadır”. Yabancılaşma temasını ilkin Rousseau’da görüyoruz. Rousseau’nun “Eşitsizliğin Kaynağı” adlı kitabı açıkça Burjuva kitle toplumunun tahakkümünden kaçınmak için bir bireyselleşme, tekilleşmeyi savunur. Rousseau, buradaki felsefesinde Burjuva kitle kültürünün homojenleştirici etkilerinden kaçınır (Simon 1995: 28, 31, 56). Bu çerçevede Rousseau, bireyci anlayışın doğurduğu toplumsal çürümenin şiddetli bir eleştirisini yapmıştır. Bu yabancılaşma teması Diderot’un “Rameu’nun Yeğeni” adlı yapıtında, burjuva düzenin ve onun ahlâk sisteminin aslında neye benzediğini göstermeyi amaçlayan görüntüdeki sarsılmaz doğrularının yetersizliğini, hatta sık sık tümüyle yanlışlarını sergilemek için gerçek deneyimlerini kullanan asalak yeğenin kişiliğinde açığa çıkar (Goldman 1968: 46). Gerçekten Rousseau’nun haricinde, yabancılaşma üzerinde duran düşünceleriyle Hegel’e,

Karl Marx’a ve Frankfurt ekolüne etkiye bulunmuş, bu filozof ve akım fikirlerini önceden belirtmiş Diderot vardı. Bu açıdan ilk önce Diderot ile “Rameu’nun Yeğeni” adlı yapıtını kendi Tinin fenomenolojisinde kullanan Hegel arasındaki süreklilikler üstünde durabiliriz.

Hegel özellikle 18. Yüzyıl içinde bireyin kendi bilincine erişmesi üzerinde durur ve burada evrensellik kavramının içinde tekilliğin yer aldığı yargısı Hegel’in felsefesinin temel noktasıdır. Bu çerçevede Hegel, burada birey ile evrensel arasındaki diyalektik ilişkiye dikkat çeker. Hegel’e göre iki tür soylu ve soylu olmayan olmak üzere iki bilinç vardır. Soylu bilinç kendisini devlet gücü ve servetle tanımlamaktadır. Soylu olmayan bilinç devlet gücünü ve serveti, kendisini engelleyen zincirler olarak görür. Bu tarih anında henüz devlet gücü yerleşik olmadığından soylu bilinç kendisi monarşiyle özdeşleştirmiştir. Burada Hegel kendi kendinin bilincin gelişiminde soylu bilincin Monark’a yönelttiği dalkavukluğun rolüne ışık tutar. Monark’da da dalkavukluk diline dayandığı için kendi soylu bilincine bağımlı bulur (Hegel 2004: 318-327).

Ancak, Kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, servet kendine has (özgü) bir değer kazanır. Bunun üzerine, soylu bilinç, artık, serveti ve devletin gücünü kendi varlığının formları olarak görmez. Hegel’in bu sürecin sonunda vardığı yargı, dalkavukluk dilinin buna bağlı olarak aşağılık bir dalkavukluk diline dönüşmesi ve dünyanın saptırılmış değerlerle dolu bir yer haline gelmesidir. Bu saptırılmış değerler bilinci, Hegel’e göre parçalanmış bilinçtir. Aynı yaklaşımı Diderot “Rameu’nu Yeğeni”nde saf kültürün çürümesi ve saptırılmasını toplumun tüm katmanlarına yayıldığını söyleyerek işaret eder (Simon 1995: 129). Diderot her düzeyde her bir insanın birbirine karşılıklı bağımlılığını ifade eder. Bu bağımlılık köle efendi diyalektiğine benzer diyalektik bir bağımlılıktır ve bu çerçevede Diderot, “Rameu’nun Yeğeni”nin davranışının, tüm toplum içinde yayıldığına dikkat çeker (Simon 1995: 130). Diderot’a göre, “Rameu’nun Yeğeni”nin oynadığı aşağılayıcı rolden kimse, hatta, Kral bile muaf değildir:

“Ben[Diderot]: size bakılırsa, dedim, dünyada pek çok düşkün var. Ben kendi hesabıma sizin dansınıza ayak uydurmayana rastlamadım.
O[Rameu’nun Yeğeni]: Haklısınız. Bir krallıkta doğru dürüst yürüyen tek bir adam var: Kral. Ötekiler hareketlerini ona uydururlar.
Ben[Diderot]: Kral mı dediniz? Bu konuda bir şeyler söylenebilir. Ona da arada pandomima yaptıran bir küçücük ayak, bir küçük burun, bir küçücük saç topuzu olduğunu sanmıyor musunuz? Başkasına muhtaç olan herkes yoksuldur ve durumunu ona uydurur. Kral, metresine ve Tanrı’ya karşı tutumunu değiştirir ve pandomimasını yapar. Bakan da

kralın önünde nedim, dalkavuk, uşak ve düşkün adam gibi davranır. Külâh kapmak için çırpınan bir sürü adam da bakanın önünde birbirinden daha aşağılık tavırlarla sizin numaralarınızı yapar dururlar; dentelâlı ve uzun cüppeli yüksek papaz da hiç olmazsa haftada bir kez defterdarın önünde aynı şeyleri yapar. Bana kalırsa, sizin düşkünlerin pandomiması dediğimiz şey şu dünyada herkesin uyduğu bir kuraldır. Herkesin bir küçük Hus'ü ya da Bertin'i vardır.

O[Rameu'nun Yeğeni]: Böyle oluşu da yüreğime su serpiyor (Diderot 1991: 155)."

Hegel'e göre, inanç bir tür transendental etiği temsil eder. Yani öznenen bağımsız mutlak bir iyilik vardır. Öte yandan içgörü ise ahlaki eylemi öznenin perspektifinden değerlendiren rölativist bir etiği temsil eder. Hegel'in bunlar arasındaki diyalektik çatışmayı belirten anlayışı, Diderot'ta da mutlakçı ve göreceli etik anlayışlar etrafında işlenmiştir. Filozof genellikle transendental bir konumu yeğenin koşullara göre değişen düşüncelerine karşı savunduğu görülür. Dahilik tartışmasında olduğu gibi, filozof, dahi insanın, insanlık için değerini, onların bazı özel olaylarının onlarla temas kuran kişilere zararlı olduğu suçlamasına karşı savunur. Buna karşıt olarak Yeğen servetini etrafındaki insanlarla paylaşan ortalama insanın değerlerini över. Daha da fazlası, Yeğen filozoflar gibi mutlak standartlara sahip olmadığını herkes gibi davrandığını belirtir. Filozof da yeğenin genel nüfusun hayli önemli kısmının bir temsilcisi olduğunu itiraf eder. Bununla birlikte bu mutlakçı ve rölativist anlayışın kesin bir biçimde iki taraftan yalnız birine ait değildir. Aynı zamanda etiksel mutlakçılığa sahip filozof ile rölativist yeğen arasında benzerlik vardır. "Her iki tarafta hayatta kalmak için şarlatan olmak zorunda kalır." (Simon 1995: 142). Böylece Hegel'in, patronaj sistemin çöküşü ve alçak derece seviyede dalkavukluluk dilinin buna bağlı olarak yayılmasını dile getiren değerlendirmesiyle tutarlı biçimde hem filozof hem de "Rameu'nun Yeğeni"nin içinde yaşadıkları dünyayla ilgili değerlendirmesi sosyal ilişkileri yabancılaştıran bir bağımlılık çeşidini vurgular. Yeğen kendisinin başka insanlardan daha kötü olmadığı gerçeğiyle avunur ve böylece kendi davranışını nasıl rasyonel kılar:

"Ben[Diderot]: Peki ama bütün bu bayağı aldatmacalara ne gerek vardı?

O[Rameu'nunYeğeni]: Evet öyle.

Ben[Diderot]: Peki ama Bütün bu bayağı aldatmacalara ne gerek vardı?

O[Rameu'nun Yeğeni]: Bayağı mı dediniz? Neden rica ederim? İçinde yaşadığım çevrede yapılagelen bir şey bu. Herkesin yaptığını yapmakla neden bayağı bir iş yapmış olacaktım. Bunları icat eden de ben değilim. Sonra herkesin uyduğu bir kurala ben uymazsam hem çok garip bir şey yapmış, hem de becerisizlik etmiş olurum. Gerçekten eminim ki, birçoklarının hiç dillerinden düşürmedikleri halde asla uymadıkları, bilmem hangi ahlâkın ilkelerini uygulamaya kalkarsanız, karaya ak, aka kara denildiğini görürsünüz. Siz ne dersiniz deyin bay filozof, genel bir

gamer olduğu gibi bir de genel vicdan vardır. Bundan başka her dildeki kuraldışı şeylere siz bilginler şey dersiniz, söyleyin.... (Diderot 1991: 87-88).”

Buradaki parçalanmış bilinç yalnızca, çürümüş bir sosyal düzenin aşağılık ve iğrenç ahlak bozukluluğunu diyalektik bir bağımlılık ve ahlaki bir ikiyüzlülük biçimini yansıtmaktadır.” (Simon 1995: 131). Yabancılaşmış sosyal düzende beyhudelikten başka hiçbir şey kalmaz. Aynı yaklaşımı Hegel şöyle ifade eder:

“Dağınıklığını bilen ve ona açıkça anlatım veren bilinç, belirli –varlık ile de tıpkı bütündeki karışıklık ve kendisi ile olduğu gibi alay eder; o aynı zamanda bütün bu karışıklığın sönmekte olan ama henüz işitilebilen sesidir.- Tüm edimselliğin ve tüm belirli kavramların bu kendi kendini işiten büyüklmesi olgusal dünyanın kendi içine ikili yansımasıdır....“Kendi”ye o geri dönüş yanında, tüm şeylerin kofluğu onun kendi kofluğudur, ya da kendisi koftur (Hegel 1986; 2004: 340-341).”

Filozofun, “Rameu’nun Yeğeni”nin davranışlarının gerçekten kendisinin etrafındaki toplumun değerlerini yansıttığı itirafı, eski değerlerin ufalanıp gittikleri dereceye ve varolan yeni etik anlayışına dikkati çeker. “Sonuçta “Rameu’nun Yeğeni” de etik problemler eski değerleri aşındıran ve etik yaşamda bir krize yol açan sosyal değişiklikleri ön plana getirir.” (Simon 1995: 142).

“Rameu’nun Yeğeni’nde ortaya konulan etiksel kriz hayatta kalmak için diğerlerinin zararına, maharetlere bel bağlamayı gerektirir.” (Simon 1995: 142). Yeğen, diğer kötü adamların yaptığı rezil işlere ve rezillğe batmış eylemlere hayranlığını belirtir (Simon 1995: 142). “Bir şarap koleksiyoncusu gibi, Yeğen ahlaksızlık dolu hikayeleri toplar” (Simon 1995: 142); Diderot bunu şöyle yorumlar:

“Bu adamla bir arada bulunmaya artık güçlükle katlanmaya başlamıştım; korkunç bir işten, müthiş bir cinayetten; resim ya da şiir konusunda uzman birinin, bir sanat eserindeki güzellikleri incelemesi ya bir ahlâkçının ya da tarihçinin yüce bir hareketteki kahramanlığı belirtmesi gibi söz ediyordu (Diderot 1991: 127).”

“Rameu’nun Yeğeni”, kendi Yahudi koruyucusunu onun servetini edinmek için Engizisyona ihbar eden adama hayranlığını belirtir ve bu sırada da Yahudi hayırsever otoritelerden korumuş gibi görüldüğünü de belirtmekten de geri kalmaz. “Rameu’nun Yeğeni” bu eylemin vahşiliğine ve orjinalitesine hayrandır. Bunları yüce şeyler olarak tasvir

eder. “Kendi eylemleri, bu en yüce ahlaksızlık düzeyinde olmasa da sık sık ufak ahlâki ihlâlleri gerektirir.” (Simon 1995: 143). “Rameu’nun Yeğeni” zengine kötülük yapmakla geçen bir kariyere sahiptir; dalkavukluk yapar, yalan söyler, küfrederek, yalan yere yemin eder ve hayran olduğu iğrençlikte, en üst yerde değilse de ahlâksız eylemlerle dolu bir kariyeri meydana getirmiştir (Simon 1995: 142). Kendi eylemlerini meşrulaştırır ve kötülük için doğal bir yeteneğe sahip olduğunu belirtir. Daha da ileri giderek erdemin yaşamını kazanmasına hiçbir yararı olmayacağını şöyle ifade eder:

“O [Rameu’nun Yeğeni] : Bana yaradılıştan gelen, hiç çalışmadan elde ettiğim ve hiç çaba harcamadan her zaman sahip olduğum, üstelik içinde yaşadığım ulusun törelerine de uygun düşen, beni koruyan kimselerin zevklerin okşayan ve Tanrı’nın günü onlara kötülüklerini hatırlatarak canlarını sıkarak erdemlerden daha çok gereksinme duydukları kusurlarımın sayesinde mutlu olup giderken ne diye cin çarpmış bir adam gibi olduğumdan başka türlü görünmek için kendime işkence edecekmişim. Haydi, kavga çıkmasın diye başka bir kişilik takınmayı, çok beğenilen bir takım meziyetlere bürünmeyi kabul edeyim. Ama bunları elde etmek ve bunlardan yararlanmak pek pahalıya mal olur, hem de bana hiçbir şey kazandırmaz. Daha da kötü olur. Şu benim gibi yoksulların yanlarına sığındığı zenginlerin bitip tükenmeyen taşlamalarından kurtulamam. Herkes erdemi över, ama yine herkes ondan nefret eder, kaçır: erdem buz gibi soğuktur; insanoğlu ayağını sıcak tutmak ister (Diderot 1991: 96).”

“Nihayetinde Yeğen, kendi eylemlerini üç argümanla meşrulaştırır.” (Simon 1995: 143). “Birincisi, kendisinin doğal olarak kötülükle dolu yaratıldığıdır.” (Simon 1995: 143). İkincisi, bunun toplumun ahlaki anlayışına uyduğu, üçüncüsü de erdemin yalnızca, yaşamını kazanma yeterliliğini önleyeceğidir (Simon 1995: 143). Bir başka deyişle “Rameu’nun Yeğeni” yaşamak için her aracı mubah görür. “Onun etik anlayışı bu çerçevede neredeyse tüm davranışları hayatta kalma adına meşrulaştıran kendi kendini koruma ilkesine dayanır.” (Simon 1995: 144). “Bu oyunun adı, kendi yararına tüm durumları sömürmektir. Bu kendi kendini meşrulaştıran öğretisi, kapitalizmin mantığına benzemektedir.” (Simon 1995: 144). “Piyasa ilişkileri, kapitalistlerin, mevcut her kaynağı sömürmelerini şart koşar. Buna kâr kazanmak için emek gücü de dahildir.” (Simon 1995: 144). “Bu Kapitalistlerin araç-amaç aritmetiği Burjuva liberal Aydınlanmanın mantığını ekonomiye ve oradan da sosyal ilişkilere genişletmesine neden olur.” (Simon 1995: 143).

Sonuçta Aydınlanmanın diyalektiğinde Adorno, sosyal tahakkümün büyümesini Burjuva “Aydınlanmanın¹ yayılmasına özellikle de sosyal adalet sorunları hakkında karar vermek için aritmetik niteliklerin kullanılmasına atfeder.” (Simon 1995: 144):

“Aynı eşitlikler burjuva adaletine ve mal değış tokuşuna hakimdir. “Eşit olmayan şeyler, eşit olan şeylere eklenirse, siz eşit olmayan şeylere sahip olursunuz kuralı” matematiğın olduğu kadar adaletin de bir aksiyomu “değil midir?” ve değışken ile dağıtılabılır bir adalet ile aritmetik ve geometrik oranlar arasında gerçek bir çakışma “var mıdır?” Burjuva toplum eşdeğerlik ilkesiyle yönetilir. Burjuva Toplumu farklılığı onun soyut miktarlara indirgeyerek karşılaştırılabilir kılar. Aydınlanmaya göre sayılara inmeyen, nihayetinde bir tek şeye indirgemeyen şey hayal olur (Adorno 1973: 7).”

“Eşdeğerlik kuralı, ahlâki değerlerdeki zayıflamayı izah eder. Her şeyi soyut miktarlara indirgemekle nitel değer sorularını gözardı etmeye eğilimli amaç-araç aritmetiğine imkân verir.” (Simon 1995: 144). “Bu tür bir düşünme tarzı, maliyette verimliliği sağlamak için sosyal programları kesintiye uğratmaya ussal bir taban sağlamayı destekler.” (Simon 1995: 144). Ama zaten Aydınlanma periyodunda “Rameu’nun Yeğeni”nde olduğu gibi, “ekonomik gelişmeler yüzünden yabancılaşmış sosyal ilişkilerin tesirleri, “Rameu’nun Yeğeni”nin davranışında açığa çıkan rahatsızlık verici etik problemlerde kendini hissettirmiştir.” (Simon 1995: 144). “Marx, bu gelişme aşamasını evrensel fahişelik olarak adlandırmaktadır ve onu doğrudan değer ve değışim değeri olarak yarar kavramının ortaya çıkışına bağlar” (Simon 1995: 144) :

Evrensel fahişelik bireysel becerilerin, yeterliliklerin, kapasitelerin ve aktivitelerin zorunlu bir aşaması olarak ortaya çıkar, bu en nazik biçimde genel bir kölelik ve yararlılık durumu olarak ifade edilebilir. Bu, Shakespeare’in paraya verdiği önem gibi farklı şeylerin ortak düzeye gelmesidir (Marx 1971: 71).

Hegel gibi, Marx’da da “servetin, kendine has değerinin, toplumsal yaşama sızışı, değışim değerinin ve yeni evrensel yararlılık değerinin ortaya çıkışıyla, yabancılaşmış toplumsal ilişkilere yol açar.” (Simon 1995: 145). Araç-amaç aritmetiğini kim ızdırıp çekerse çeksın yaşamını kazanmak için kullanmak, yalnızca, kapitalist mantığın sosyal ilişkiler alanına uzanması anlamına gelmekteydi.

¹ Adorno Aydınlanma terimini kullanır. Ancak hem Diderot örneğinin gösterdiği gibi bu anlayış, Aydınlanmanın değil, belli bir tipte sınıfsal Aydınlanma anlayışının ilkesi olduğundan, burada Burjuva Liberal Aydınlanma terimi kullanılmıştır.

“Nihayetinde, Etik yaşamda kriz yaratan Burjuva değerler arasındaki çatışma” (Simon 1995: 145). Horkheimer’in “Akıl Tutuluşu” adlı yapıtında isimlendirdiği subjektif kişisel çıkar prensibi ile akıl fikri anlamına gelen şey arasında mücadeleye doğru hareket eder (Simon 1995: 145). “Horkheimer’e göre, akıl fikri orijinal olarak objektif bir iddia (transendental bir kategori) anlamına gelmesine rağmen, akıl nihayetinde araçlar ve amaçlar ilgili subjektif bir iddia da demektir.” (Simon 1995: 145). “Burjuva kişisel çıkar fikri ile çakıştığında akıl bir araç olur.” (Simon 1995: 145). “Sonuçta araçsal akıl yada amaç-arç aritmetiği bireysel kişisel çıkar amaçlarına, sosyal eşitlik ve adalet problemlerine dikkat etmeksizin yardımcı olur.” (Simon 1995: 145). Aydınlanmanın diyalektiğindeki argümanlarıyla tutarlı olarak Horkheimer, amaçlar ve araçlar içinde, kavramların, birkaç antika insanın ortaklaşa sahip olduğu niteliklerin kısa bir özetine indirgendiğini ifade eder (Simon 1995: 145). Horkheimer bundan sonra şunu belirtir:

“Bir benzerliği göstermekle kavramlar nitelikleri gösterme problemini bertaraf ederler ve sonuçta bilginin öğelerini organize etmeye yardımcı olurlar, onlar kastettikleri şeylerin tam bir kısaltılmış ifadesi olarak düşünülürler. Gerçek bilginin üstün derecede yardımcı ve tekniksel özetleniş batıl itikatın son bir izi olarak bir kenara konulur. Kavramlar aerodinamik bir biçim alır emek tasarrufunu sağlayan araçlara akılcı bir temel sağlar, bu, düşüncenin kendisinin sınai süreçlerin düzeyine indirgenmesi gibi, kısacası, üretimin parçalarından oluşan kapalı bir çizelgeye tabi olmak anlamına gelir (Horkheimer 1947: 21).”

Kavramların aerodinamikleşmesiyle aynı zamanda araçsal aklın subjektif alanını aşan “değer içeren düşüncelerin” ortadan kaldırılması meydana gelir. Sonuçta “Rameu’nun Yeğeni”, davranışına akılcı bir temel sağlar, çünkü araçsal akıl yüzünden kaygı duymamaktadır (Simon 1995: 145). “Rameu’nun Yeğeni”nin diğerlerine zararına, yaşamını kazanmadaki aritmetiksel becerisine, yeni subjektif-rölativist akıl konsepsiyonu tarafından karşı koyulmaz, aksine, “Rameau’nun Yeğeni”nin amaç ve araç aritmetiğindeki becerisi, kişisel çıkarlarını takip eder rasyonel Burjuva’nın isteklerinin ve amaçlarının ideal bir örneğidir.

2. SOL AYDINLANMANIN PRATİK ETKİSİ

Sol Aydınlanmanın modern siyasal yaşamdaki en önemli etkisi popülist-sol bir Cumhuriyetçilikti. Bu öğelerden birincisi olan popülizm, Avrupa elitleri arasında

Aristokratik burjuva kültür tanımlarının karşısında potansiyel bir karşı çıktı. Bunun ötesinde, Herder örneğinde olduğu gibi siyasal tesirlere sahipti ve geniş bir radikal Cumhuriyetçi kültürün parçası bu öğelerden birincisi olan popülizmin, Avrupa elitleri arasındaki Aristokratik ve Burjuva kültürü karşısında potansiyel bir meydan okuma olduğu söylenebilir. Ayrıca bunun ötesinde bu hareket Herder örneğinde olduğu gibi demokratik, siyasal tesirlere sahipti ya da Michelet örneğinde görüldüğü geniş bir radikal Cumhuriyetçi kültürün parçasıydı. Gerçekten bu popülizm, 1789-1794 arası dönemde Cumhuriyetçi siyasal kültür içinde kapsamaktaydı. 1789 boyunca, küçük dükkân sahipleri, ustalar, kalfalar gibi zanaatkârlar ile gündelik emekçiler gibi çeşitli sosyal kategorilerden oluşan Sans-Culottes (Baldırıçiplaklar) arasında eşitlikçi bir kültürün gelişmesi, Fransız sosyal yaşamında yeni anti-hiyerarşik Cumhuriyeti inşa etme girişiminin bir ögesi idi. Bu hareket, ekinleri toplayan eski rejimin görevlilerinin ve tahılları satın alan ahlâksız tacirlere karşı çıkmaktaydılar. Soboul'un da ifade ettiği gibi 'baldırıçiplaklar', büyük sermayeye sahip tüccarlara, tekellerine ve vurgunculara şiddetle düşmandılar (Soboul 1954: 58). Baldırıçiplaklar eğitimin, katılımcı demokrasinin laik, devrimci ve yurtsever dinine tamamıyla girişine izin verecek biçimde eşit, parasız ve özgür olmasını istiyorlardı. Bu yüzden Fransız Devrimi, retorik, semboller ve dil, kolektif festivaller, sivil eğitim, sosyal davranış gibi birçok örnekte içerdiği gibi, radikal bir siyasal kültür inşa etme çabası olarak görülebilir. Böylesine kardeşliğe dayanan demokratik bu siyasal kültür, Devrimci Fransa'nın siyasal ve sosyal açıdan eşit yurttaşlar oluşturmaya, elle tutulur şekilde, bir biçim vermeye yardımcı olmaktadır. 1789 devriminin yarattığı bu eşitlikçi kültüre desteğin çoğunu zanaatkârlardan almakla birlikte, yalnızca zanaatkâra dayanmaktaydı. Ayrıca, küçük dükkân sahipleri, küçük burjuvaziye dahil mesleklerle uğraşanlarla küçük tacirlerde bu eşitlikçi kültürün destekleyicileriydi. Bununla birlikte İngiltere'de ve Amerika'da bu dönemde demokratik radikalizm, zanaata dayalı bir nitelik gösterir. Thomas Paine'nin halktan gelen insanlara vurgusu ve eşitlikçi bir Cumhuriyete doğru çağrısı 1770'lerde ve 1780'lerde Philadelphia zanaatkârları arasında doğan bir siyasal kültürden yararlanmaktaydı. Thomas Paine'in yazılarının, İngiltere'de zanaatkârlar arasında okunması basitçe yukarıdan aşağı kültürel bir yayılmanın neticesi olmamakla birlikte, 1790 ile 1830 yılları arasındaki zanaatkârlar arasında kendi kendine organize olmuş demokratik siyasal kültürün bir parçasıydı (Lunn 1986: 485-486) ve bu hareketin mirası 1840'lar Çartist hareket olmuştur. Bu ifade ettiğimiz görüşlerle uygun olarak emek üzerine yazan tarihçilerden Thompson, ekonomik bir izahtan kaçınarak, işçi sınıfının demokratik siyasal eylem ve eşitlikçi siyasal kültür aracılığıyla kendi kendisini yarattığını göstermeye çalışmıştır (Thompson 1963: 711-746).

İngiltere’de Amerika’dan daha fazla birçok entelektüel (örneğin, May Wollstonecraft, William Godwin, William Blake ve Young Southey, Wordsworth gibi), “derin bir şekilde artizan, demokratik bir radikalizmin cazibesine çekilmişler ve bu radikalizmden etkilenmişlerdi.” (Lunn 1986: 486) Blake’in durumu özellikle bunu en iyi şekilde örnekler, çünkü Blake’in sanatı, kardeşçil hiyerarşik olmayan bir kültürün içinde bir zanaat olarak algılanması birçok artist ve yazarın statüsünün zanaatkarlarınıninkine benzer olduğunu gösterir. (Lunn 1986: 486)

Fransa’da da aynı dönemlerde Cumhuriyetçi ve sosyalist entelektüeller arasındaki yeni romantik popülizm dalgasıyla çakışan bir biçimde, zanaatkâr ve köylü radikalizmi döneme damgasını vurmuştur. Romantizm bu sıralamalı Fransız yüksek kültürü içinde önemli bir geçiş haline geldiğinde, bütünüyle siyasal açıdan Sol’da yer almaktaydı ve ileri sürülen “Halk kültürü” kavrayışıyla kendini açığa vurmaktaydı. Bu yönelimiyle, sol romantik hareket, klasizme ve Aristokratik romantizmine karşı bir tepkiydi. Bu romantik hareket hem Aristokrasiye, hem kibirli acımasız Burjuvaziye ve bu sınıfların değerlerine devrimci bir halk egemenliği anlayışına bağlı olarak karşı çıkmaktaydı. Bu durumda liberal akılcılar, bu romantik demokratlarla karşı karşıya gelmekteydiler (Grana 1964: 3-28).

Popülist (halkçı) hareketin, parçası olarak aynı zamanda, William Sewell’e göre, demokratik ve sosyalist zanaatkârlar, zanaatkâr dilini ve ritüellerini, korporatif dayanışma ilkesini, eski rejimin loncalarından itibaren, artizan iş kültürüne temel oluşturan komüniteryan mirası, işçilerin ahenki ve ekonomik topluluğuna dayanan kooperatif bir sosyalizm türü içinde geliştirmişlerdi. Ayrıca bu dönemde köylü kültürünün değerleri (kollektif ritüeller, karnavallar, folklor, köylü dayanışma geleneği), radikal şehirli sınıflar ile zanaatkârlar tarafından savunulmaktaydı (Sewell 1980: 123-158). Ayrıca, 1830’dan itibaren katolikliğin seküler bir biçimde yorumlanması (örneğin İsa’nın popüler kültürde eşitlikçi zihne sahip sosyalist bir kişi olarak tanımlanması) da köylü yığınları orta sınıf sol Cumhuriyetçileri demokratik zihinli sosyalistlere yaklaştırmıştı. Klüpler ve kafeler de yerleşik halk kültürünün modern eşitliğe dayalı siyasal fikirlerle bir karışımını kolaylaştırmıştı (Lunn 1986: 487). Bu bağlamda popülizmin romantik ve sosyalist biçimlerde ortaya çıktığı söylenebilir, ancak bu iki yön, (romantik ve sosyalist) daha önce de söylediğimiz gibi halk kavramının hem sol romantiklerin hem sosyalist olanların dayandığı temel olduğu, halk kavramının Fransız Devriminden itibaren zengin büyükler ile çoğunluk olan küçükler (küçük mülk sahipleri,

zanaatkârlar, küçük tacirler, işçi ve köylüler) olduğu şeklinde tarif edildiği gözönüne alındığında bu ayırımın kesin çizgiler göstermeyeceği açıktır.

Gerçekten, Louis Blanc, Burjuvazi ile halk arasında bir ayırım yapmakta halkı çoğunluk olarak tanımlamaktadır. Ayrıca, Louis Blanc, bir sınıf ya da azınlık olsun hiçbir diktatörlüğü kabul etmemiştir. Ona göre siyasal gücün misyonu güçlü ile zayıf arasında bir denge kurmak olmalıdır (Loubere 1955: 43-44). Proudhon da toprak sahipleri, finansal aristokrasi ile geri kalan insanlar (halk) arasında bir karşıtlık bulunduğunu belirtmiştir. Proudhon'a göre, halk içinde ücretli işçiler küçük dükkân sahipleri, bağımsız köylüler ve büyük sanayi işletmelerin idareci pozisyonunda bulunan emekçileri arasında karşılıklı bir çıkar birlikteliği vardır. Nitekim, Proudhon "Halkın Temsili" adlı bir gazete de çıkarmıştır (Vincent 1984: 159,167). Proudhon'da Louis Blanc gibi, toplumdaki çelişkilerin, Marx tarafından ileri sürüldüğü şekilde sentezle değil, uygarlığı haksızlığa, fakirliğe, sınıflı topluma düşmeyi alıkoyacak bir dengenin sağlanmasıyla aşılabacağı kanaatindedir (Allen 1952: 2). Proudhon aynı zamanda yine Louis Blanc gibi, Rousseau'dan halk egemenliği ilkesinin adil bir sosyal düzen temeli olduğu fikrini almıştı (Noland 1967: 50). Düşünceleriyle, zaman zaman Rousseau'yu eleştirse de ve övse de, birçok temel noktada Rousseau'yla Proudhon birleşmektedir (Noland 1967: 54). Sonuç olarak sosyalist halkçılar da temelde Burjuvaziye karşı çıkan bir "halk" kültüründen yola çıkmışlardır. Sol Halkçı-cumhuriyetçiliğin ikinci yönü popülizmin tamamlayıcısı olan bu yüzden popülizmden ayrılmaz bir nitelik gösteren Cumhuriyetçilikti. Bu tür halkçı cumhuriyetçiliğin kökeni Rousseau'ya gitmekteydi. Rousseau'nun cumhuriyetçiliğin etkisindeki Jakoben devrimciler ideal bir Cumhuriyeti müjdeleyen mesihçi bir misyon duygusuyla doluydular. Dünyayı zengin ve yoksulun olmadığı, her yurttaşın yalnızca genel istence hizmet ettiği demokratik bir cenneti dünyaya getireceklerdi (Gershoy 1957: 66). Başını Robespierre'in çektiği bu Cumhuriyetçi hareket başarısız olsa da bu gelenek 1800'lerde devam etmiştir. Cumhuriyetçiler bu dönemde ılımlı ve radikal olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. "La National" adlı gazetenin sahibi ılımlılar da radikaller gibi fakirlerin haklarını savunuyor ama bunun diğer toplumsal gruplarla uyumlu biçimde yapılmasını istiyorlardı (Price 1975: 10). "La Reform" gazetesinin radikalleri Louis Blanc'ın yaklaşımını benimserken National'ın ılımlıları Atelier'in¹ daha liberal sosyalizmini benimsemişlerdi (Moss 1975: 76). Tüm bu eğilimleriyle Cumhuriyetçilik fakirliğe karşı tiksintileri belirtiyor, toplumda varolan eşitsizliğin azaltılmasını istiyorlar ve Fransız Devrimi sırasında Robespierre'in savunduğu oy

¹ Cumhuriyetçi bir gazete.

hakki ve toplumsal reformun genişletilmesi savına katılıyorlardı. İlimliler ile radikaller arasındaki fark bunun daha yavaş süreçte olması gerektiği idi (Price 1972: 54, 55). İlimliler da ideolojik olarak solun parçasıydılar (Tompson 1996: 161). Fransa, 1840'larda bu açıdan düzen ya da sosyal demokrasi gibi iki seçenek karşısındaydı (Agulhon 1983: 81). Gerçekten demokrasi ve toplumsal reform için, halkçı hareket olarak nitelendirilebilecek sosyal demokrat düşünce literatürde sıklıkla demokratik ya da Cumhuriyetçi sosyalizm ya da sosyal Cumhuriyetçilik veya basitçe radikalizm olarak adlandırılır (Moss 1985: 540).

Bu bağlamda Marx'ın da bir halkçı Cumhuriyet hareketinin bir parçası olduğu söylenebilir. Ancak tabi sınıf savaşına vurgusu ile Marx bir parça da olsa bu hareketten ayrı değerlendirilebilir. Marx'ın romantik hareketin sözcülerinden Eugene Sue'yi yumuşak bıçkın bir duygusal atölye sosyalizminin sözcüsü olduğunu söylemesi bu açıdan kayda değerdir. Bununla birlikte Marx 1800'lü yılların Cumhuriyetçilerinden kesin çizgide de ayrılmamalıdır. 1850'ye kadar işçi sınıfının küçük burjuvaziyle işbirliğini savunan Marx, 1850'den sonra bunu terkeder görünse de 1871'de yeniden aynı anlayışa dönmüştür. 1850 ve 1851'de küçük burjuva ve öğretisel olarak kınanan kooperatifçi program, 1870-1871'de Marx tarafından, Paris komünü örneğinde otantik bir komünizm olarak iyi karşılanır (Moss 1955: 556), Marx komünü savunur; çünkü, komün, işçi sınıfını ve müttefiklerin temsil eden sosyal demokrasinin pozitif yönüdür. Tabi popülizm, sadece İngiltere, Amerika, Fransa'da değil Rusya'da etkisini göstermiştir. Sıklıkla Narodnikçilik olarak adlandırılan bu hareket, Lenin'in ifade ettiği üzere ekonomik bir romantizmin etkisi altındaydı. Romantizm, bu bağlamda diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi kapitalizmin küçük burjuva ütopyik düşünceleri bağlamında eleştirilmesiydi. Halkçılar kendi ideolojilerinde anti-feodal demokratik düşünceyi, burjuva ilerleme düşüncesi karşısında yer alan küçük burjuva reaksiyonuyla birleştirmişlerdi (Walicki 1969: 71-72). Aynı şekilde Rus halkçıları (Danielson, Eliseev, Mikhailovsky) Marx'çı düşünceden hayli etkilenecek felsefelerini oluşturmuşlardı (Walicki 1969: 77).

Popülist Cumhuriyetçiliğin yanısıra, Sol Aydınlanmadan kaynaklanan bir sonuç da toplumun rejenerasyonun, dönüşümünün devrimciler tarafından sağlanmasıydı. Rousseau, Diderot, Holbach, Helvétius ve Mably gibi bütün Sol Aydınlanma filozoflarının yazılarında toplum mühendisliği de diyebileceğimiz dönüşümün bir yasa koyucu tarafından yapılması ilkesi vardı. Devrim sırasında, Devrimci kültür, toplumun ahlaki açıdan yeniden dönüşümüne inanan ortak bir rasyonaliteye dayanmaktaydı (McDonald 1974: 141). Daha sonraları, hem

Babeuf'çu hemde Babeuf'çu geleneğin uzantısı Blanqui'ci devrimci akım içinde devam eden azınlık sayıda insanın devrimin aktif ve önemli çekirdeğini oluşturmasını talep eden fikirlerine Lenin'ci elit teorisinde merkezi bir yer verilmiştir (Tonnesson 1962:74).



SONUÇ

Aydınlanma günümüz siyasal düşüncesi açısından önemli bir paradigma ve parametre olarak varlığını sürdürmektedir. Özellikle sosyal ve siyasal kuram çerçevesinde tartışılan pek çok konu Aydınlanmaya gönderimde bulunarak açıklanmakta ve birçok temel sorun Aydınlanma'nın moderniteyle ilişkisi bağlamında açıklanmaktadır. Ancak son 100 yıldır Aydınlanma üzerine yapılan çalışmalar Aydınlanma konusunda farklı tutum ve yaklaşımları ihtiva eden biçimde gelişmiştir. Bu çalışma da farklı tutum ve yaklaşımları sınıfsal-ideolojik-siyasal düzlemde birleştiren bir kavramsallaştırmadan hareket edilmiştir. Bu çerçevede, öncelikle Aydınlanma'ya dair farklı yaklaşımların savları özetlenmiş ve bunları uzlaştıran ve farklı sonuçları bir potada birleştiren bir Aydınlanma kavramsallaştırılmasına ulaşılmıştır. Buna göre Aydınlanma, her sosyal sınıfın yeni bilimsel gelişmeler ile ekonomik ve siyasal dönüşümler karşısında, her bir sınıfın kendi siyasal düşüncesini oluşturma süreci (bilinçleşme, bilince varma) her sınıfın siyasal olgunlaşma aşaması olarak tanımlanmıştır.

Burada, ideoloji, Marksist anlamda, toplumun farklı kesitlerinden olan insanların doğallıkla dünyayı farklı şekillerde algıladıkları şeklinde alınmıştır. Bu çerçevede Sağ ve Sol Aydınlanmanın varolduğu söylenebilir. Sağ Aydınlanma'nın Aristokratik-Dini olan parçasının muhafazakar düşüncenin temellerini oluşturduğu Burjuva-liberal Aydınlanma'nın ise liberalizmin ana özelliklerini ortaya koyan bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Sol Aydınlanma ise, yüksek Aydınlanma kültürü (Aristokratik ve Burjuva-Aydınlanma) anlayışına karşı olarak halk egemenliği ve özel mülkiyet eleştirisine dayalı olarak sosyal eşitlik argümanı ile sonraları belirmiştir.

Kurumsal dayanakları teslim edildikten sonra, çalışmamızın temel perspektiflerini ve Aydınlanmanın farklılaşması önemli bazı yapıtların ışığında şöyle de özetlemek mümkündür: Yukarıda değinildiği üzere çalışmamız, Aydınlanma'nın her sınıfın kendi siyasal bilincine ulaşma aşaması olduğundan her bir sınıf için farklı anlam taşıdığı varsayımdan hareket etmektedir. Bu varsayımın doğruluğu Burke'un Fransız Devrimine ilişkin yaklaşımlarında açıkça ortaya çıkar. Burke'un Fransız devrimi kritiği hareket halinde olan güçlerin uygar ve ticari toplumun temellerini ortaya koyan yönetim ve reform tarzlarını aşındırmakla tehdit ettiği şeklinde korkuya dayanır. Burke, uygar toplumun değiş-tokuş

ilişkilerinin (exchange relations) ön şartı (değiş tokuş ilkelerinin varoluş nedeni) olduğu ve değiş-tokuş ilişkilerinin uygar toplumu yaratamayacağı kanaatindedir:

“Burke, Ticaretin gelenek ve göreneklerin koruması altında, yalnızca gelişebileceğini ve gelenek ile göreneklerin toplumun doğal koruyucusu olan dinin ve soyluluğun üstünlüğünü gerektirdiğini ısrarla vurgulamıştır. Dini ve soyluluğu devirmek bu yüzden ticaret ihtimalinin kendisini devirmektir (Pocock 1988: 199).”

Sonuç olarak Burke’un 1789’da olaylarla ilgili tasviri, kibarlık çağının bitişi Aydınlik gelenek ve göreneklerin yıkımı için bir üzüntüyü dile getirir. Burke, soyluluğa itaat ve dine saygı çerçevesinde özel bir ahlaki reform anlayışına bağlı olarak algılayan belirli bir Aydınlanma anlayışını, radikal bir Aydınlanma anlayışına karşı savunmaktadır (Schmidt 2000: 743) Bir başka deyişle iki tür Aydınlanmadan söz etmek mümkündür; Sağ ve Sol. Tabii, Sağ Aydınlanma, Burke’un şahsında da görüldüğü gibi soyut bir bireysel haklar anlayışına karşı çıkan, Patriarkil hiyerarşik bir hakla kuramını vurgulayan, kendisini dinin savunucusu olarak gören, Aristokratik-Dini bir muhafazakâr Aydınlanma ile, ticaretin bütünüyle serbest olmasını savunan, din konusunda, son kertede idealist olmakla birlikte, seküler bir tutum takınan bireyci doğal haklar söylemini vurgulayarak gelenek ve göreneklere karşı çıkan Burjuva-Liberal Aydınlanma türü olarak 18. yüzyılda mevcuttu.

“Sol” nitelikte bir Aydınlanma türü de Pocock’un “Machiavellian Moment” adlı eserinde görülebilir. Bu yapıtta geç dönem sivil hümanizm ile erken dönem sosyalizm arasında, Rousseau’yla ilişkili bağıntılara işaret edilmiştir. Pocock bunu ileri sürerken yalnız da değildir. Colletti de Marx’ın erken dönem düşüncesinin Rousseau’nunkilerle amaç ve niyet olarak özdeş olduğu kanaatindeydi. Ancak, elbette Rousseau’nun Marx’la olan ilişkisi düşünüldüğünde bu ilişki sorunu yalnızca bir filozofun diğer filozof üzerindeki etkisine indirgenmemelidir. Aksine, bu bağıntılar daha açık bir şekilde, Rousseau’nun birçok filozof arasında iştirakçilerden yalnızca biri olduğu geniş bir cumhuriyetçi, gelenek içinde aranmalıdır. Çünkü, kökenleri geniş ölçüde Lenin’in “1913’de Marksizm’in Üç Kaynağı ve Üç Birleşik Parçası” adlı ünlü makalesinde Fransız sosyalizmi olarak çizilen, Marx öncesi sosyalist düşünce hakkında hiçbir esrarengizlik yoktur. Gerçekten Fourier ve Saint Simon gibi büyük ütöpik şahsiyetlerin gerisinde her şey tek bir kişiye, Babeuf adlı Jakoben aşırı kanat liderleri tarafından yönlendirilen darbe girişimine gitmektedir. Babeuf 1793 Anayasasının geri getirilmesinin birinci Cumhuriyete komüncü mülkiyet biçiminin

yerleştirilmesi için bir başlangıç olduğu kanaatindeydi. Ama sosyalist geleneğin temelini oluşturan eşitler komplosu, zayıf olarak nitelenebilecek bir havanın, bir durumun sonucu değildi. Babeuf kendi duruşmasındaki iddiaları birçok önemli düşünürden Diderot, Rousseau, Helvétius ve Mably'den esinlendiğini dile getirmekteydi (Wright 1997: 210-211).

Gerçekten de Babeuf açıkça yukarıda ifade edilen Klasik Cumhuriyetçi geleneğin temsilcisiydi. Ayrıca, Meslier, Morelly ve Don Deschamps gibi yazarlar da Babeuf'un entelektüel temellerine katkıda bulunmuştu. Bu bağlamda Pocock'un geç dönem Cumhuriyetçi düşüncesi ile Sosyalizmin meydana çıkışı arasındaki bağıntılar hakkındaki içgüdüsel temelde doğrudur.¹ (Wright 1997: 210).

Çalışmamızın Aydınlanma sınıflandırması ve anlamlandırmasının nihai sonuçlarından biri de Milliyetçilik hususudur. Milliyetçiliğin Aydınlanma düşüncesi içerisinde sosyalist düşünce ile bağlantılı olarak ortaya çıktığı ve sonrasında sadece bir yönetim fikri olarak ikinci bir aşamaya geçtiği ve en sonunda da emperyalist bir safhaya sıçradığını söylemek mümkündür. Milliyetçiliğin bu dönüşümünün ayrı çalışma konusu olabileceği de aşikardır. Bunun gibi Cumhuriyetçilik kavramı da yeniden düşünülebilir/düşünülmelidir. Örneğin, Pocock'un Liberal-Cumhuriyetçi ayrıştırması, Fransız devriminin Radikal-sol cumhuriyetçiliğiyle birleştirilirse, Cumhuriyetçiliğin yeni bir teori olarak konumlandırılabilmesi gözlemlenmektedir. Ayrıca Popülizmin Aydınlanma düşüncesi içindeki yeri ve anlamının modern anlamda popülizmin yeniden kuramlaşmasında anahtar rol oynayabileceğini söylemek mümkündür.

Ancak, bu arada homojen yaklaşımların Aydınlanmayla ilgili vardıkları sonuçlar nedir? Bu yaklaşımlara göre, Aydınlanma projesinin temelde kendi kendisini yok edecek tohumları barındırmaktadır. Tek çizgili yaklaşımlar bu çerçevede Aydınlanma karşısında üç ana tezi² savunmuştu (Hirschman: 1991:11-42). Bunlardan birincisi, toplumu dönüştürmenin, niyetlenen amaçların dışındaki neticelere meydan verdiğidir. Bu tez, doğru yoldan sapma olarak nitelendirilebilir. Bunun dışında Aydınlanmanın anlamsızlığını dile getiren tez vardır. Aydınlanma, yüzeysel, hayali bir olgudur ve derin yapıları değiştirmeden

¹ Wright, ayrıca Pocock tezlerinin Mably ve Robespierre'u kapsayacak biçimde genişletilmesinden de yanadır ve Rousseau takipçisi Robespierre'in, liberal olarak nitelendirilemeyecek bir Cumhuriyetçi olduğu Jakobenizmin Sosyalist devrimci geleneklerden biri olarak görüldüğünü söylemektedir.

² Aydınlanmayı tek çizgili olarak değerlendiren yaklaşımların argümanları, Hirschman'ın gerici retorik olarak adlandırdığı tipolojiye göre sınıflandırılabilir (Hirschman 1991: 11,12).

bırakmıştır. Öte yandan Aydınlanmanın mevcut değerleri tehlikeye attığını ileri süren argüman bu tek çizgili yaklaşımların sarıldığı bir başka argümandır.

Çalışmamız bize, Aydınlanmanın anlamlandırılmasında bu dar yaklaşımların yetersiz kaldığını göstermektedir. Çünkü Aydınlanmayı, çalışmamızın gösterdiği üzere, salt akılcılık ve ilerleme temelinde tanımlamak oldukça indirgemeci sonuçları içinde barındırır. Aristokratik Aydınlanma düşüncesinin dini öğelerle yakın ilişkisi aile ve gelenek, görenek gibi kavramlara vurgusu ışığında aydınlanmayı sadece bilimsel bir soğuklukla eşdeğer görmek mümkün görünmemektedir. Yine aynı şekilde farklı ilerleme anlayışlarının bulunması ve mesela daha 18. yüzyıldan itibaren önüne geçen her şeyi yıkan kapitalist ilerleme anlayışının Sol Aydınlanma filozofları tarafından eleştirilmesi, Aydınlanmayı tüm yıkımlardan sorumlu tutma anlayışını sorunlu bir yargı kılmaktadır. Gerçekten de Sol Aydınlanma geleneğe içinde yer alan filozofların adeta araçsal akla ve tahakküme karşı Etiksel hümaniter davranışları da böyle bir yargıyı geçersiz kılmaktadır.

Esas itibariyle, çalışmamız kapsamında sınırlı bir indirgemeciliğe başvurularak Aristokratik Aydınlanmanın dini ve ahlaki öğelerini, Liberal Aydınlanmanın bireyci ahlaki varsayımları ile Sol Aydınlanma'nın Etiksel hümanizması üzerinde durmuştur. Bir başka deyişle, çalışmamız tek bir rasyonelleşme tek bir ahlaklılık anlayışını bir yana bırakarak, genel bir bağlam içinde bütünlüklü bir Aydınlanma kavramsallaştırmasına ulaşmıştır. Bu anlamda, çalışmamız indirgemeciliği de Lukacs'ın Marx'ın ifade etmeye çalıştığı bilimlerin bütünselliği (Totality of Sciences) anlayışına dayanarak, toplumsal olayları holistik, bütüncül bir yaklaşımın tasvirine dayalı olarak kurarak genel bir Aydınlanma anlayışının olabilirliği sonucuna varmıştır. Çalışmamız, buna bağlı olarak, genel olarak Aydınlanma kavramının homojen yaklaşımların tek çizgili anlamlandırması dışında bütüncül bir biçimde varolabileceğini göstermektedir.

Sonuçta, Aydınlanma düşüncesi kapsamında, akılcı değerler önemli olmakla birlikte, çeşitli ideolojik tutumlara bağlı olarak ortaya çıkan farklılaşmaları da görmek mümkündür. Peki, Aydınlanma basitçe akılcılık ya da ilerleme olarak algılanamazsa modern dünyamızda tanık olduğumuz pek çok problemin kaynağını nasıl anlayabiliriz? Ya da mevcut problemlerin Aydınlanma düşüncesiyle bağını nasıl kurabiliriz? Bütün bu soruların cevabı ayrı bir çalışma konusudur. Ancak çalışmamız Aydınlanmayı bir bütün olarak bundan sorumlu tutmanın pek mümkün olmadığını göstermektedir. Esas itibariyle, Aydınlanmayı

yeniden anlamlandırma denememizin ışığında bu tür neticelere yol açan noktanın Aydınlanmanın kendisi değil, belli tip Aydınlanma türü olduğu söylenebilir. Bu esasında kapitalist burjuva mantığının araç-amaç aritmetiğine dayanan bireyci felsefesinin diğer Aydınlanma türleri üzerinde hakimiyet kazanması, Wallerstein'ın deyişyle Burjuva ideolojisinin (Jeo-kültürünün) Fransız Devriminin sonunda hakim hale gelmesidir. Nitekim üç tür Aydınlanma zihniyeti vardır, ancak bu zihniyetlerden üstün çıkan Burjuvazininki olmuştur (Wallerstein 1995: 73-98).



KAYNAKÇA

- ACWORTH, Richard. "Malebranche and His Heirs." *Journal of the History of Ideas*, Vol 38, no:4 Oct-Dec., 1977., 673-676.
- ADAM, Antoine. *Grandeur and Illusion, French Literature and Society*, Penguin Books 1974.
- ADORNO, Theodor W. *Negative Dialectics*, New York, Continuum, 1973.
- AGULHON, Maurice. *The Republican Experiment 1848-1852*, Cambridge, Cambridge University press, 1983.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali; L. Köker. *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara, İmge Kitabevi, 2000.
- ALEXANDER, Hartley Burr. "Rousseau and Political Humanitarianism." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol, 14, No: 22, Oct. 25, 1917, 589-611.
- ALLEN, Marry B. "P. J. Proudhon in The Revolution of 1848." *The Journal of Modern History*, Vol. 24, No: 1, Mar 1952., 1-14.
- ANCHOR, Robert. *The Enlightenment Tradition*, New York, Harper & Row Rublishers, 1967.
- ASTER, E. Von. *Fransız İhtilanin Siyasi ve İctimai Fikirleri*, Çev: M. Nermin, Ankara, [s.n] 1927.
- AULARD, Alphonse. "The Sources of Democratic and Republican Ideals of The Revolution." W. F. Church, (Ed.), *The Influence of the Enlightenment on the French Revolution*, Lexington, Massachusetts, Toronto and London, D.C Heath and Company. ,1974 96-108.
- AYDIN, Ayhan. *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, İstanbul, Alfa Basım Yayın Dağıtım Şirketi 2000.
- BAILEY, Peter B. *Leisure and Class in Victorian England: Rational Recreation and the Contest for Control, 1830-1835*, London: Routledge and Kegan Paul., 1978.
- BAILLIE, John. *The Belief in Progress*, London, Oxford University Press, 1950.
- BAKER, Keith Michael. *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press. , 1976.
- BAKER, Keith Michael. "French Political Thought at the Accession of Louis XVI", *Journal of Modern History*, Vol. 50, No.2., Jun 1978., 279-303
- BAKER, Keith Michael. "Enlightenment and Revolution in France, Old Problems, Renewed Approaches." *Journal of Modern History* Vol.53, No.2, 1981, 281-303.

- BARZUN, Jacques. *The French Race: Theories of Its Origin and their Social and Political Implications*, New York, Columbia University Press, 1932.
- BARRY, Norman P. *On Classical Liberalism and Liberterianism*, London, Macmillan, 1986.
- BEHRENS, C.B.A. *The Ancient Regime*, London, Thomas and Hudson, 1968.
- BEISER, Frederick C. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992.
- BEZUCHA, Roberts J. "A Study of Popular Culture during the Second French Republic." R. Price (Ed.), *Revolution and Reaction, 1848 and French Second Republic*, Barnes&Noble Books; New York, Harper&Row Publishers inc, 1975., 236-253.
- BIRKEN, Lawrence. *Hitler a, Philosophe, Remnants of the Enlightenment in National Socialism*, Westport, CT. Prager 1995.
- BIRTSCHE, Günter. "The Berlin Wednesday Society." J.SCHMIDT (Ed.), *What's Enlightenment? Eighteenth- Century Answers and Twentieth Century Questions* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1996., 235-252.
- BITTNER, Rüdiger. "What's Enlightenment.", J.SCHMIDT (Ed.), *What's Enlightenment? Eighteenth- Century Answers and Twentieth Century Questions* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1996., 345-358.
- BLOOM, Allen. *The Coming of The American Mind*, New York, Basic Books, 1987.
- BOSS, Ronald I. "The Development of Social Religion: A Contradiction of French Free Thought", *Journal of the History of Ideas*, vol. 34, No: 4, Oct.-Dec. 1973; 577-589.
- BOUILLIER, Francisque. *Histoire de la philosophie cartésienne*, cilt:2 Paris, Ch. Delagrave, 1868.
- BÖHME, H. ve G. Böhme. "The Battle of Reason with the Imagination." J.SCHMIDT (Ed.), *What's Enlightenment? Eighteenth- Century Answers and Twentieth Century Questions* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1996., 426-452.
- BRANSON, Roy. "James Madison and The Scottish Enlightenment." *Journal of the History of Ideas*, Vol:40 No:2, Ap-Jun 1979, 235-250
- BRUMFITT, J.H. *The French Enlightenment*, Massachusetts, Schenkman Publishing Company 1973.
- BRUNETIÈRE, Ferdinand. *Etudes Critiques su l'histoire de la littérature Française*, Paris, 5th serie, Hachette 1911.
- BRUNETIÈRE, Ferdinand. *Manual of History of French literature*, New York, University of California Press., 1970.

- BRUNNER, Heinrich. E. *Christianity and Civilization*, vol: I, New York, Scribner's Sons, 1948-1949,
- BRUNNER, Heinrich. E. *Eternal Hope*, Philadelphia, Westminster Press, 1954.
- BURRY, J.B. *The Idea of Progress*, New York, Dover Publications 1987.
- CANOVAN, Margaret. "Republicanism." David MILLER (Ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, New York, Basil Blackwell Ltd., 1987, 433-436
- CARCASSONE, Ely. *Fénelon, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin Et C^{ie} 1946.
- CARRÉ, J.R. *La Philosophie de Fontenelle ou Le Sourire de la raison*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1932.
- CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press.
- CEVİZCİ, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa, Ezgi Kitabevi: 2002.
- CHALLEYE, Felicien. *Mülkiyetin Tarihi*, İstanbul, Düşünen Adam Yayınları 1994.
- CHISICK, Harvey. *The Limits of reform in the Enlightenment: Attitudes toward the Education of Lower Classes in Eighteenth-Century France*, Princeton, Princeton University Press, 1981
- COBBAN, Alfred. *A History of Modern France, Cilt 1: Old Regime and Revolution*, Maryland, Penguin Books 1961.
- COBBAN, Alfred. *The social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1964
- COBBAN, Alfred. "The Enlightenment and French Revolution." Ed. W. F. CHURCH, *The Influence of the Enlightenment on the French Revolution*, Lexington, Massachusetts , Toronto and London, D.C Heath and Company., 1974., 183-194
- COMTE, Auguste. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, cilt:2, New York, Calvin Blanchard, 1884.
- CONNIFF, James. "The Enlightenment and America Political Thought: A Study of The Origins of Madison 3 Federalist Number 10." *Political Theory*, Vol.18 No:3 August 1980., 381-402.
- COPLESTON, Frederic. *Hume*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1990.
- CRANSTON, Maurice. "Voltaire." D. MILLER (Ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, New York, Basil Blackwell 1987a., 542-543.
- CRANSTON, Maurice. "Helvétius." D. MILLER (Ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, New York, Basil Blackwell 1987b., 202-203.

- CRANSTON, Maurice. "Diderot." D. MILLER (Ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, New York, Basil Blackwell 1987c., 126-127.
- CUMMING, Ian. *Helvétius, His Life and Place in the History of Educational Thought*, London, Routledge, 1998.
- ÇİĞDEM, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, İletişim yayınları, 1997.
- DALES, Richard C. "De-animation of the Heavens in the Middle Ages." *Journal of History of Ideas*, Vol:41, No.4., Oct.- Dec., 1980., 531-550.
- DARNTON, Robert. "The High Enlightenment and Low Life Literature in Pre-Revolutionary France." *Past and Present* 51 May 1971 : sf: 81-115.
- DARNTON, Robert. *The Business of Enlightenment: A Publishing History of The History of Encyclopédie 1775-1800*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.
- DE GREEF, Guillaume. *La Transformisme Social Essai Surle Progrès et le regrés des Societies*, Paris, Félix Alcan, 1895.
- DEDIEU, J. *Montesquieu et la Tradition politique anglaise en France*, Paris, V. Lecoffre, 1909.
- DELVAILLE, Jules. *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Félix Alcan, 1910.
- DESCARTES, Rene. *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev: Afşar Timuçin, Yüksel Timuçin, Ankara, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık Ltd Şirketi, 1998.
- DIAZ, Furio. *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Turin, Einaudi, 1962.
- DIDEROT Denis. Letree à Landois, 29 Juin 1756. G Roth (Ed.), *Correspondance*, cilt:1, Paris, Les éditions de minuit 1955, 214-216
- DIDEROT, Denis. "Entretien Entre D'Alembert et Diderot." P. VERNIÈRE (Ed.), *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Garnier 1956., 257-284
- DIDEROT, Denis. *Rameu's Nephew / D'Alembert's Dream*, London, Penguin 1966.
- DIDEROT, Denis. *Rameu'nun Yeğeni*, Çev: Adnan Cemgil, İstanbul, Dünya Klasikleri Dizisi, 1991.
- DIECKMANN, H. "Introduction." H. DIECKMANN (Ed.) *Supplément au Voyage de Bougainville*, Geneva, Droz, 1955., I-XXXVII.
- ECHEVERRIA, Durand. "The Pre- Revolutionary Influence of Rousseau's Conrat Social." *Journal of the History of Ideas*, Vol33, no4, Oct-Dec, 1972, 543-560.
- EDMISTON, William F. *Diderot and the Family: A Conflict of Nature and Law*, Saratoga, California, Anma Libri, 1985.

- EISENSTEIN, L. Elizabeth. *Print Culture and Enlightenment Thought*, Chapel Hill: Hapes Foundation, 1986.
- EKŞİGİL, Adnan. "Fransız Devrimi ve Aydınlanma." N. SATLIGAN (Ed.), *Onbirinci Tez Kitap Dizisi*, İstanbul, Uluslararası Yayıncılık Ticaret Limited Şirketi, No:11, 1991, 134-157.
- ELİÇİN, Emin Türk. *Tarih Boyunca İleri Kavgası*, İstanbul, May yayınları, 1967.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*, Moscow, International Publishers, 1947.
- EVERETT, C. Ladd, JR. "Helvétius and Holbach: La Moralization de La politique." *Journal of the History of Ideas*, Vol.23, no.2 (Apr.- Jun., 1962).
- FAGUET, E. *Dix Huiteme Siecle*, Editions Comtemporaires, Paris, Société Française d'imprimerie et de librairie ancienne maison Lecène, Oudin et C^{ie}, Yayın yılı:????
- FERGUSON, Adam. *An Essay on the History of Civil Society 1767*, Edinburg, Edinburg University Press, 1966.
- FLINT, Robert. *History of the Philosophy of History*, New York, Charles Scribner's Sons, 1894.
- FORD, F. L. *The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV; Robe and Sword*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1953.
- FOSTER, M. B. "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science." *Mind*, 45 (1936), 1-28.
- FOUCAULT, Michel. "What's Enlightenment." Paul Robinow (Ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984., 32-50.
- FRANCE, Peter. *Diderot*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- FRANCK, Adolphe. "Memoire sur le Communisme Jugé par l'Histoire, Notice sur la vie et le système politique et social de Mably." *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques* 4, 1848, 283-300.
- FRANKEL, Charles. *The Faith of Reason, The Idea of Progress in the French Revolution*, King's Crown Press/ Columbia University, New York, 1948.
- FUKUYAMA, Francis. *Tarihin sonu mu*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri, Rey Yayıncılık,????.
- FURET, François. *Interpreting The French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, New York, 1981.
- FURET, François. *Marx and French Revolution*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986.

- GARRARD, Graeme. *Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of Enlightenment*, Albany, State University of New York Press, 2003.
- GARRETT, Clarke. "Swedenborg and Mystical Enlightenment in Late Eighteenth Century England." *Journal of The History of Ideas*, vol. 45, No: 1, Jan.-Mar. , 1984., 67-81.
- GASSENDI, Pierre. *Opera Omnium*, cilt: 1., Stuttgart, Verlag, 1964
- GAY, Peter. *The Enlightenment, An Interpretation V: 1 The Rise of Modern Paganism*, New York, Alfred A. Knopf, 1966.
- GELLNER, E.A. "The Eighteenth Century Materialism." D. J. CONNOR (Ed.), *A Critical History of Western philosophy*, New York, Free Press of Gleneoe, 1964., 275-295.
- GEORGE, William Henry. "Montesquieu and de Tocqueville and Corporative Individualism." *The American Political Science Review*, vo. 16, No: 1., Feb. 1922., 10-21.
- GERSHOY, Leo. *Ten Years That Shook The World, The Era of The French Revolution*, New York, D. Van Nostrand Company, , 1957.
- GOLDIE, Mark. "The Scottish Catholic Enlightenment." *The Journal of British Studies*, Vol 30 No: 1., Jan 1991., 20-62.
- GOLDMANN, Lucien. *The Philosophy of The Enlightenment, The Christian Burgess and The Enlightenment*, Cambridge, Massachusetts, Routledge and Regan Paul Ltd., 1973
- GOODWIN, A. "Prussia." A GOODWIN (Ed.), *The European Nobility in the Eighteenth Century: Studies of Nobilities of Major European States in pre- Reform Era*, London, Charles & Black, 1967., 83-101.
- GOODWIN, B. "Michel Foucault." D. MILLER (Ed.), *The Blackwell Encycpadia of Political Thought*, New York, Basil Blackwell Ltd. 1987., 158-160.
- GORDON, Daniel. "Philolosophy, Sociology, and Gender in the Enlightenment Conception of Public Opinion." *French Historical Studies*, vol. 17, No. 4 Autumn 1992, 882-911.
- GOSMANN, Lionel. *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment: The World and The Work of La Curie de Saint Palaye*, Baltimore, John Hopkins Press, 1968.
- GOUGH, J. W. *John Locke's Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1950.
- GÖKBERK, Macit. *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk*, Ankara, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., 1997.
- GRANA, César. *Modernity and its Discontents: French Society and the French Man of Letters in Nineteenth Century*, New York, Harper and Row, 1964.
- GRAY, John. *Enlightenment's Wake, Politics and Culture at the Close of Modern Age*, London, Routledge 1995.

- GUYER, Foster E. "C'est nous qui sommes les anciens." *Modern Language Notes*, Vol 36, No:5, May 1921, 257-264.
- HAAKONSSSEN, Knud. "Hugo Grotius and the History of Political Thought." *Political Theory*, Vol.13, No.2 May 1985, 239-265.
- HAAKONSSSEN, Knud. The Natural Law and Natural Rights in the Enlightenment, Finn Collin, Jan Rus Flor, Carl Henrik Koch and Peter Sandøe (Ed.), *Filosofiske Studier Bind 15: Fests Krift Tilegret Professor, Dr. Phil Karsten Friis Johansen*, København, Institut for filosofi Pedagogik Retorik, 1995.,126-145
- HAAKONSSSEN, Knud. *Natural law and Moral Philosophy From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- HABERMAS, J. "Modernity- Incomplete Project." H.FOSTER (Ed.), *The Anti- Aesthetic Essays On Postmodern Culture*, London, Pluto, 1985.,3-15
- HAHN, Roger. *The Anatomy of Scientific Institution: The Paris Academy of sciences 1666-1803*, Berkeley, University of California Press 1971.
- HAMOWY, Ronald. "Jefferson and The Scottish Enlightenment: A Critique Of Garry Wills's Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence." *The William and Mary Quarterly*, 3 rd ser. Vol. 36, No: 4, Oct. 1979., 503-523.
- HAMPSON, Norman. *A Cultural History of the Enlightenment*, New York, Pantheon Books, 1968.
- HAMPSON, Norman. Aydınlanma Çağı, Çev: Jale Parla, Sefaköy, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1981.
- HANLEY, Sarah. "Engendering The state: Family Formation and State Building in Early Modern France: The Marriage Pact." *French Historical Studies*, Vlo.16, No.1, Spring 1989., 4-27.
- HANNAWAY, Caroline C. "The Société royale de médecine and Epidemics in the Ancien Régime." *Bulletin of the History of Medicine* No: 46., 1972, 257-273
- HARPAZ, Ephraim. "Mably et la Postérité." *Revue des sciences humaines* 74 (January-February, 1954), pp. 25-40.
- HARPAZ, Ephraim. "Mably et ses contemporains." *Revue des sciences humaines* 82 (July-September, 1955), pp. 351-66.
- HARPAZ, Ephraim. "Le Social de Mably." *Revue d'histoire économique et sociale* 34 (1956), pp. 411-425.
- HARRIS, Robert D. *Necker: Reform Statesman of Ancien Régime*, Berkeley, California, University of California Press, 1971.

- HARRISON, Brian. *Drink and the Victorians, The Temperance Question in England, 1815-1872*, London, Faber and Faber, 1971.
- HAYEK, F. A. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967.
- HEGEL, G.W.F. *Tinin Görüngü Bilimi*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004.
- HEIMSOETH, Heinz. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara Cad. , İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.
- HIGONNET, Patrice. *Class, Ideology, and The Rights of Nobles during the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- HINCHMAN, Lewis P. *Hegel's Critique of Enlightenment*, Gainesville, University Presses of Florida, 1984.
- HIRSCHMAN, O. Albert. *The Rhetoric of Reaction, Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, 11-42.
- HOBBSBORN, E. J. *The Age of Revolution 1789-1848*, New York, New American Library, 1962.
- HOLBACH, Paul Henri Thiry d'. *Politique naturelle, ou Discours sur les Vrais Principes du gouvernement, par un ancien magistrat*, 2cilt, Amsterdam, Marc Michel Rey, Vol: I, II, 1773.
- HOLBACH, Paul Henri Thiry d'. *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, Vol:III, 1774
- HOLBACH, Paul Henri Thiry d'. *La Morale Universelle, ou Les Devoirs de l'homme Fondés sur la nature*, Vol: I, II, Amsterdam Yayıncı: Marc Michel Rey, 1776.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, New York, Continuum, 1947.
- HORKHEIMER., M. ve Theodor W. ADORNO. *Dialectic of Enlightenment*, New York, Continuum, 1972.
- HORKHEIMER., M. ve Theodor W. ADORNO. *Aydınlanma'nın Diyalektiği*, Felsefi Fragmanlar, Çev: Oğuz Özugül, Cilt: 1, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995.
- HOROWITZ; Irwing Louis. *Claude Helvetius, The Philosopher of Democracy and Enlightenment*, Ann Arbor, Mi, Umi, 1998.
- HOWE, Daniel Walker. "Why the Scottish Enlightenment was useful to the Framers of American Constitution." *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, No: 3, July 1989, 572-587.
- HUME, David. *İnsan Zihni Üzerine bir Araştırma*, çev: Selmin Evrim, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1945.

- HUME, David. "Of Virtue and Vice in General."; "Of Justice and Injustice." Frederic WATKINS (Ed.) *Theory of Politics*, Nelson, Philosophical Texts, 1951., 3-24; 25-125
- HUNT, Lynn. *Politics, Culture and class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- IM HOF, Ulrich. *Avrupa'da Aydınlanma*, çev: Ş. Sunar, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1995.
- JACOB, Margaret C. "Newtonianism and the Origins of the Enlightenment: A Reassessment." *Eighteenth-Century Studies*, vol. 11, No: 1, Autumn 1977., 1-25.
- JACOB, Margaret C. *The Radical Enlightenment: Panthesists, Freemasons and Republicans*; London: George Allen & Unwin, 1981.
- JIMACK, Peter. "French Enligtenment II, Deism, Morality and Politics." S.BROWN (Ed.), *Routledge History of Philosophy, vol V: British Philosophy and the Age of Enlightenment*, London, Routledge, 1996 s.251-255.
- JUPP, Peter J. "The Landed Elite and Political Authority in Britain, ca 1760-1850." *The Journal of British Studies* vol. 29, No: 1, January 1990, 53-79.
- KAFKAR, Franck A. "Les Encyclopédistes et la Terreur." *Reveu d'histoire moderne et Contemporeine*, 14, 1967., 284-295.
- KAISER, Thomas E. "The Abbe de Saint Pierre, Public Opinion, and the Reconstitution of the French Monarchy." *The Journal of Modern History*, vol. 55, No: 4, Dec. 1983, 618-643.
- KAISER, Thomas E. "This Strange Offspring of Philosophie, Recent Historiographical Problems in Relating the Enlightenment to the French Revolution." *French Historical Studies*, vol. 15, No: 3. Spring 1983., 549-562.
- KANT, Immanuel. *Metaphysical Principles of Virtue*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964.
- KANT, I. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.I. Kuçuradi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982.
- KANT, Immanuel. Seçilmiş Yazılar, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.
- KANT, Immanuel. "The Contests of Faculties." H. REISS (Ed.), *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press 1991., 176-185.
- KAPLAN, Steven L. *Bread, Politics, and Political Economy in the Reign of Louis XV, 2 cilt*, The Hague, Kluwer Academic Publishers, 1976.
- KELLY, George A. "The Political Thought of Lamoignon de Malesherbes." *Political Theory*, vol. 7, No: 4 (Nov. 1979). 485-508.

- KEOHANE, Nannerl O. *Philosophy and State in France*, Princeton, N.J; Princeton University Press, 1980.
- KLAAREN, M. *Religious Origins of Modern Science, Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought*, Grand Rapids, Eerdmans, 1977.
- KLEY, Dale Van. "Church, State and Ideological Origins of the French Revolution: The Debate over General Assembly of Gallican Clergy in 1765." *The Journal of Modern History*, Vol.51, No.4 Dec., 1979, 629-666.
- KLEY, Dale Van. *The Damiens Affair and Unravelling of the Ancien Régime, 1750-1770*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- KONGAR, Emre. *Atatürk ve Devrim Kuramları*, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1980.
- KORS, Alan Charles. *D'Holbach's Coterie, An Enlightenment in Paris*, Princeton, Princeton University, Press, 1976a.
- KORS, Alan Charles. "The Myth of the Coterie Holbachique." *French Historical Studies*, Vol.9, No.4, Autumn 1976b, 573-595.
- KYLMÄKOSKI, Merja. *The Virtue of Citizen, Jean Jacques Rousseau's Republicanism in the Eighteenth Century French Context*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2001.
- LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Leviathan, Presses Universitaires de France 1992.
- LEBOVICS, Herman. "The Uses of America in Locke's Second Treatise of Government." *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, No: 4, Oct.-Dec. 1986., 567-581.
- LENOBLE, R. *Mersenne ou la Naissance du Mécanisme*, Paris, Vrin, 1943.
- LEFEBVRE, Georges. *The Coming of the French Revolution*, New York, Vintage Books, 1947.
- LEFFLER, Phyllis K. "French Historians and the Challenge to Louis XIV's Absolutism." *French Historical Studies*, vol. 14, No: 1, Spring, 1985, 1-22.
- LEHMANN, William C. *John Millar of Glasgow 1735-1801*, Cambridge, Cambridge University Press 1969.
- LECERCLE, J. L. "Jean Jacques Rousseau'nun Hayatı ve Eserleri." J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma'nın içinde*, çev: Rasih Nuri İleri, İstanbul, Say, 2001a, 13-38.
- LECERCLE, J. L. "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Konusunda İnceleme." J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma'nın içinde*, Çev: Rasih Nuri İleri, İstanbul, Say, 2001b, 39-57.

- LERMENIER, Jean Louis. *De L'influence de la Philosophie du XVIIIe sur La Législation et la sociabilité de XIXe siècle*, Paris, Paulin, 1833.
- LIVELY, Jack. *The Enlightenment*, London, Longmans, 1966.
- LOCKE, John. *The Two Treatises of Government*, ed. Peter B. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- LOUBERE, LEO. A "The Evolution of Louis Blanc's Political Philosophy." *The Journal of Modern History*, Vol. 27, No: 1, Mar 1955, 39-60.
- LOVEJOY, Arthur ve G. Boas. "Prolegomena to the History of Primitivism." A. LOVEJOY and G. Boas (Ed.), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997., 1-22.
- LÖWITH, Karl. *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- LUKES, S. *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973.
- LUNN, Eugene. "Cultural Populism and Egalitarian Democracy: Herder and Michelet in Ninetenth Century." *Theory and Society*, Vol.15, No: 4, July 1986., 479-517.
- MABLY, Gabriel Bonnot de. *Le Droit Public de l'Europe, Fondé sur les traités conclus jusqu'en l'année*, 2 cilt, The Hague. Jean Van Duren 1746.
- MABLY, Gabriel Bonnot de. *Doutes proposées aux philosophes économistes sur l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, The Hague, Durand 1767.
- MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- MADISON, J. Address to The Agricultural Society of Albermarle, Virginia, May. 12, 1818, W.C.RIVES and P.R. FENDALL(Ed.), *Letters and Other Writings of James Madison*, vol:3 New York, R. Worthington, 1884., 63-95
- MADISON, J. *The Federalist Papers*, ed. C. Rossiter: New York: New American Library, 1961.
- MALCOLMSEN, Robert W. *Popular Recreations in English Society, 1700-1850*, London: Cambridge University Press, 1973.
- MANUEL, Frank E. *The Prophets of Paris*, Cambridge, Mass; Harvard University Press, 1962.
- MARDİN, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*; İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.
- MARSAK, Leonard M. *The Enlightenment*, New York, John Wiley & Sons Inc, 1972.
- MARX, Karl. *The Grundrisse*, New York, Harper and Row, 1971.

- MARX, Karl. *Capital*, cilt:2, Harmondsworth, Penguin, 1978.
- MARX, Karl. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev: Sevim Bel, Ankara, Sol Yayınları, 1979.
- MASON, John Hope. *The Irresistible Diderot*, London, Quartet Books, 1979.
- MASTERS, Roger D. "Rousseau." D.MILLER (Ed.), *The Blackwell Encycpadia of Political Thought*, New York, Basil Blackwell Ltd. 1987.
- MAZOTTI, Massimo. "Maria Gaetana Agnesi; Mathematics and the Making of the Catholic Enlightenment." *Isis*, vol. 92, No: 4, Dec. 2001., 657-683.
- MCMAHON, Darrin M. *Enemies of the Enlightenment, The French Counter-Enlightenment and The Making of Modernity*, Oxford University Press, 2001.
- MELZER, M. Arthur. "The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity." *The American Political Science Review*, Vol. 90, No: 2 Jun., 1996, 344-360.
- MERRICK, Jeffrey. "Fathers and Kings: Patriarchalism and Absolutism in Eighteenth Centruy French Politics." *Studies onVoltaire and Eighteenth Century*, 308, 1993.
- MERRICK, Jeffrey. "The Body Politics of French Absolutism." Sara. E. Melzer ve Kathryn Norberg (Ed.), *From the Royal Will to Republican Body*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1998.
- MILLER, David. "Hume.",D. MILLER (Ed.), *Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987., 226-228.
- MONTESQUIEU, Charles Louis Secondat. *Kanunların Ruhu* Çev: Fehmi Baldaş, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, 2 cilt.
- MORAVIA, Sergio. *Il Tramento dell'illuminismo, Filosofia e Politico Nella Societa Francese 1770-1810* Bari, Editori Laterza, 1968.
- MOSS, Kate. "Parisian Producer Associations (1830-1851) The Socialism of Skilled Workers"; R. PRICE (Ed.), *Revolution and Reaction*, Harper and Row Publishers, Inc. 1975, 73-83.
- MOSS, Bernard H. "Producers Associations and the Origin of French Socialism: Îdeology from Below." *The Journal of Modern History*, vol. 148, No: 1, Mar, 1976., 69-89.
- MOSS, Bernard H. "Marx and Engels on French Social Democracy: Historians or Revolutionaries?" *Journal of the History of Ideas*,vol. 46, No: 4, Oct.-Dec. 1985., 539-557.
- NEIBUHR, Reinhold. *Faith and History*, New York, Charles Scribner's Sons, 1949.
- NESERIUS, Philip George. "Voltaire's, Political Ideas", *The American Political Science Review*, vol. 20, No: 1, Feb. 1926., 31-51.

- NISBET, Robert. *History of The Idea of Progress*, New York, Basic Boks, inc. 1980.
- NOGARET, Guy Chaussinand. *The French Nobility in the Eighteenth Century From Feudalism to Enlightenment*, Cambridge, New York; Cambridge University Press 1985.
- NOLAND, Aaron. "Proudhon and Rousseau." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No: 1, January-March 1967., 33-54.
- OAKE, Roger B. "Montesquieu's Religious Ideas." *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, No: 4, Oct. 1953, 548-560.
- OAKLEY, Francis. "Christian Theology and Newtonian Science." *Church History*, 30, Dec.1961, 433-57.
- OPHULS, William. *Requiem for Modern Politics:the Tragedy of the Enlightenment and the Challenge of the New Millennium*, Boulder Co, Westview Press, 1997.
- OSBORNE, Thomas. *Aspects of enlightenment, Social theory and the ethics of truth*,Oxford, Rowman&Littlefield Publishers, Inc, 1998
- OSLER, Margaret J. "Providence and Divine Will in Gassendi's Views on Scientific Knowledge." *Journal of The History of Ideas*, vol.44, No: 4, Oct.-Dec., 1983., 549-560.
- OUTRAM, Dorinda. *The Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- OZOUF, Mona. *Festivals and The French Revolution*, London, Harvard University Press, 1988.
- PANGLE, Thomas L. "Montesquieu Maddesi."; *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought'un içinde*, ed. David MILLER New York, Basil Blackwell Ltd., 1987. 344-347.
- PAYNE, Harry. *The Philosophes and the People*, New Haven, Yale University Press, 1976.
- PEYRE, Henri. "The Influence of Eighteench-Century Ideas on the French Revolution." *Journal of the History of Ideas*, Vol 10, No: 1, Jan. , 1949, 63-87.
- PIPPIN, Robert B. *Modernism as a Philosophical Problem*, Cambridge: Basil Blackwell, 1991.
- POCOCK, J.G.A. *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- POCOCK, J.G.A. "Enthusiasm; The Antiself of Enlightenment." Lawrence E. KLEIN and Antony J. LA VOPA (Ed.), *Enthusiasm and Enlightenment*, San Marino, C. A. Huntington Library, 1998.,7-28.
- POPKIN, Jeremy D. "Royalist Press in the Reign of Terror." *The Journal of Modern History*, Vol 51, No:4, Dec. , 1979, 685-700.

- POPKIN, Jeremy D. *The Right-Wing Press in France, 1798-1800*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980.
- POPKIN, Jeremy. D. "Recent West German Work on the French Revolution", *Journal of Modern History*, Vol 59, No:4, Dec., 1987, 737-750.
- PORTER, Roy. *The Enlightenment*, London, Macmillan Education Ltd. 1990.
- PORTER, R. ve M. TEICH. *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- PRICE, Roger. "Introduction." R. PRICE (Ed.), *Revolution and Reaction, 1848 and French Second Republic*, Barnes & Noble Books; Harper & Row Publishers, inc, New York, 1975., 1-66.
- PRICE, Roger. *The French Second Republic; A Social History*, C. Tingling and Co., Ltd., Prescott, Lanks for the Publishers B. T, Batsford Ltd, London, 1972.
- RENOUVIER, Charles. *Philosophie Analytique De L'Histoire*, cilt: 3 Paris, Librairie Félix Alcan 1896-1897.
- RIEM, Andreas. "On Enlightenment: Is It and Could It Be Dangerous to the State, to Religion, or Dangerous in General? A word to Be Heeded by Princes, Statesmen, and Clergy." J. SCHMIDT (Ed.), *What's Enlightenment? Eighteenth- Century Answers and Twentieth Century Questions*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1996., 168-187.
- RILEY, Patrick. "Kant", D. MILLER (Ed.), *Blackwell Thought of Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987., 265-267.
- ROBERTSON, John C. "The Scottish Enlightenment." David MILLER (Ed.), *Blackwell Thought of Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987., 468-472.
- ROBINSON, Howard. *Bayle, The Sceptic*, New York, Columbia University Press, 1931.
- ROCHE, Daniel. *Le Siècle des lumières en province: Académiciens provinciaux, 1680-1789*, 2 vol, The Hague, Mouton, 1978.
- ROE, Shirley A. "Voltaire Versus Needham, Atheism, Materialism and the Generation of Life." *Journal of the History of Ideas*, vol. 46, No: 1., Jan., Mar., 1980, 65-87.
- ROTHKRUG, Lionel. *Opposition to Louis XIV, The Political and Social Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
- ROUSSEAU, J.J. *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, Çev: S. Eyüboğlu, Ankara, Maarif 1943.
- ROUSSEAU, J.J. *Oeuvres Completes*, B. Gagnebin et M. Raymond (Ed.), vol:3 Paris, Gallimard, 1990.

- ROUSSEAU, J.J. *Toplum Sözleşmesi*, Çev: Vedat Günyol, İstanbul, Adam Yayınları, 1994.
- ROUSSEAU, J.J. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev: R. Nuri İleri, İstanbul, Say, 2001.
- RYAN, Alan. "Freedom." D. MILLER (Ed.), *Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987., 162-166
- SAINT – Pierre, Charles Irénée Castel. *Projet pour perpétuer la paix et le commerce en Europe*, cilt I Paris, Antoine Schouten, 1712.
- SAINT – Pierre, Charles Irénée Castel. *Discours sur la Polysynodie, où l'on démontre que la polysynodie, ou pluralité des conseils est la forme du ministère la plus avantageuse pour un roy & pour son royaume*, yayım yeri ve yayıncısı yok., 1718
- SAINT – Pierre, Charles Irénée Castel. *Ouvrages de morale et de Politique*, cilt: 1 ve 3 Rotterdam, yayıncı, Jean Beman, 1729-1741.
- SAINT – Pierre, Charles Iréné Castel. *Annales Politiques*, Joseph Drouet (Ed.), Paris, Librairie Ancienne Honore, Champion, 1912.
- SAMPSON, R. V. *Progress in the Age of Reason*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1956.
- SENNETT, Richard. *Kamusal insanın Çöküşü* 1992, Çev: Serpil Durat-Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.
- SEWELL, William H. : *Work and Revolution in France: The Language of Labor from Old Regime to 1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- SEWELL, William H. "Ideologies and Social Revolution, Reflections on French Case." *Journal of Modern History* no:57, March 1985.
- SCHACKLETON, Robert. "Jansenism and Enlightenment", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, no:57, 1967, 1387-1397.
- SCHENK, H. G. "Austria Bölümü." A. GOODWIN (Ed.), *The European Nobility in the Eighteenth Century: Studies of Nobilities of Major European States in pre- Reform Era*, London, Charles & Black, 1967., 102-117.
- SCHILLING, Bernard.N. "The English Case Against Voltaire:1789-1800." *Journal of the History of Ideas*, Vol.4, no.2, Apr., 1943., 193-216.
- SCHNEIDER, Herbert W. "The Enlightenment in Thomas Jefferson." *Ethics*, vol. 53, No: 4, July 1943., 246-254.
- SCHMIDT, Royal. "Cultural Nationalism in Herder." *Journal of History of Ideas*, Vol. 17, No: 3, Jun., 1956, 407-417.
- SCHMIDT, James. "What Enlightenment Project." *Political Theory*, Vol. 28, No: 6, Dec. , 2000, 734-757.

- SIMON, Julia. *Mass Enlightenment, Critical Studies in Rousseau and Diderot*, State University of New York Press, 1995.
- SIMON, Renée. *Henry de Boulainvillier, Œuvres Philosophiques*, Tome II, , Martinus Nijhoff / La Haye, Archives Internationales D'Histoire des Idées, 1973.
- SMITH, D. W. *Helvetius, A Study in Persecution*, Oxford University Press, London, 1965.
- SOBOUL, A. "Robespierre and the Popular Movement of 1793-4", *Past and Present*, No: 5, May 1954., 54-70.
- STRICKLEN, Charles. "The Philosophes' Political Mission, The Creation of Idea." *Studies of Voltaire and the Eighteenth Century*, 86, 1971., 137-228.
- STRUGNELL, Antony. *Diderot's Politics, A Study of The Evolution of Diderot's Political Thought After Encyclopedié*, The Hague, International Archives of The History of Ideas, 1973.
- SWINGWOOD, Alan. *A Short History of Sociological Thought*, Hong Kong, Macmillan Publishers Ltd., 1984.
- ŞENEL, Alaeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, V Yayınları, 1991.
- TALMON, J.L. *Political Messianism, The Romantic Phase*, New York, Frederick A Praeger Publishers, 1968.
- TALMON, J.L. *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York, Frederick A Praeger Publishers, 1965.
- TANİLLİ, Server. *Voltaire ve Aydınlanma*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1994.
- TANİLLİ, Server. *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası*, cilt: IV, Aydınlanma ve Devrim, İstanbul, Adam Yayınları, 1998.
- TANİLLİ, Server. *Dünyayı Değiştiren On yıl, Fransız Devrimi Üstüne*, İstanbul, Adam Yayınları, 1999.
- TAYLOR, C. : "Atomism", C. TAYLOR (Ed.), *Philosophical Papers* Vol.2: Philosophy and Human Sciences, Cambridge, Cambridge University Press, 1985., 187-210.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- TAYLOR, George V. "Noncapitalist Wealth and The Origins of the French Revolution." *American Historical Review*, Vol:72 no:2, January 1967., 469-496.
- THOMPSON, E. P. *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage, 1963.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Old Regime and French Revolution*, New York, Anchor Books, 1955.

- TOMBS, Robert. *France in 1814-1914*, London, New York, Logman inc. 1996.
- TONNESSON, K. D. "The Babouvists: From Utopian to Practical Socialism." *Past and Present*, No; 22, July 1962, 60-76.
- TRAER, James.F. *Marriage and the Family in Eighteenth Century France*, London, Cornell University Press, 1980.
- TÜTENGİL, Cavit Orhan. *Montesquieu'nun Siyasi ve İktisadi Fikirleri*, İstanbul Matbaası, 1956.
- TUVESON, Ernst. *New Millennium and Utopia: A study in the Background in the Idea of Progress*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1949.
- VENTURI, Franco. *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- VINCENT, K. Steven. *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise Of French Republican Socialism*, New York, Oxford University Press, 1984.
- VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics*, Chicago, University of Chicago Press 1952.
- VOEGELIN, Eric. *Order and History*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1957, cilt: 2.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *English Letters*, Penguin Book, 1980.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. "Mucizeler" F.M.A. VOLTAIRE, "*Felsefe Sözlüğü*", cilt:2, Çev: Lütfi Ay, İstanbul, İnkılap ve Aka Basımevi 1977a., 222-232.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. "Alinyazı." F.M.A. VOLTAIRE, "*Felsefe Sözlüğü*", cilt: 1, Çev: Lütfi Ay, İstanbul, İnkılap ve Aka Basımevi, 1977b., 284-289.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. "Yasalara Dair." F.M.A. VOLTAIRE, "*Felsefe Sözlüğü*" cilt: 2, Çev: Lütfi Ay, İstanbul, İnkılap ve Aka Basımevi, 1977c., 164-176.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. "Hoşgörü." F.M.A. VOLTAIRE, "*Felsefe Sözlüğü*", cilt:2, Çev: Lütfi Ay, İstanbul, İnkılap ve Aka Basımevi, 1977d., 381-392.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. "Filozof." F.M.A. VOLTAIRE, "*Felsefe Sözlüğü*", cilt:2, Çev: Lütfi Ay, İstanbul, İnkılap ve Aka Basımevi, 1977e., 273-282.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. "İşkence." F.M.A. VOLTAIRE, "*Felsefe Sözlüğü*", cilt:2, Çev: Lütfi Ay, İstanbul, İnkılap ve Aka Basımevi, 1977f., 393-398.
- WADE, I. O. : *The Structure and Form of The French Enlightenment, Vol. I, Esprit Philosophique*, Pirinceton, Princeton University Press, 1977.
- WAGAR, W. W. "A Response." *Journal of World-Systems Research* 7.14 (1996), 11.06.2004 <<http://csf.colorado.edu/jswr/archieve/vol.2.No2-n.hotm>>.

- WAGAR, W. WARREN. "Modern Views of The Origins of the Idea of Progress." *Journal of the History of Ideas*, vol. 28, No: 1, Jan. –Mar. 1967., 55-70.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Unthinking Social Science, The limits of Nineteenth Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Liberalizmden Sonra*, Çev: Erol Öz, İstanbul, Metis Yayınları. 1995
- WALICKI, Andrzej. "Russia." G. Ionescu and E. GELLNER (Ed.), *Populism: Its Meanings and National Characteristics*, London Macmillan Company 1969.
- WICKWAR, W. H. *Baron D'Holbach, A Prelude to the French Revolution*, London, George Alten & Unwin Ltd. 1935.
- WILLIAMS, David. "The Influence of Rousseau on Political Opinion 1760-95", *The English Historical Review*, vol. 48, No: 191, July 1933, 414-430.
- WILSON, James. *The Moral Sense*, New York, Free Press, 1993.
- WOLFF, Larry. Religious Devotion and Maternal Sentiment in Early Modern Lent; From the Letters of Madame de Sévigné to the Sermons of Père Bourdalaoue." *French Historical Studies*, Vol. 18, No: 2 (Autumn, 1993), 359-395.
- WOOTTON, David. "Helvetius:From Radical Enlightenment to Revolution." *Political Theory*, Vol.28, No.3, Jun., 2000., 307-336.
- WRIGHT, Johnson Kent. *A Classical Republican in Eighteenth-Century France*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997.
- YAYLA, Atila. *Liberalizm*, Ankara, Turhan Kitabevi, 1992.
- ZWESPER John. "Liberalism." D. MILLER (Ed.), *Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987a., 285-289.
- ZWESPER John. "Madison." D.MILLER (Ed.), *Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987b., 306-308.