

Voltaire'in Lizbon Felaketi Üzerine Şiiri ve Rousseau'nun İnayet Mektubu

Voltaire's Poem on Lisbon Disaster and Rousseau's Letter on Providence

METİN TOPUZ 

Mersin University

Received: 25.08.2022 | Accepted: 02.12.2022

Abstract: The Lisbon earthquake of 1755 created a field of discourse for philosophers of the age to talk about physical and moral evil. Expressing his thoughts in philosophical genres such as the *Philosophical Dictionary* and fictional works such as *Zadig* and *Candide*, Voltaire also wrote a poem titled *Poem on the Lisbon Disaster*. In short, he criticizes the justification of physical evil with moral evil and the idea that everything is "best/well" within the framework of the divine plan, and demands sympathy from the philosophers who defend it, along with a bit of hope. Rousseau, on the other hand, considers Voltaire's poem as a poem written against Providence. He accuses Voltaire of exaggerating the existing evil. According to him, it is necessary to look for the causes of physical evil in physical conditions and to believe in Providence. In this study, Voltaire and Rousseau's thoughts were compared within the framework of physical and moral evil.

Keywords: Voltaire, Rousseau, Lisbon disaster, moral evil, physical evil.



Giriş

Tarihi kayda geçmiş doğal/yapay felaketlerin arkalarında bıraktıkları devasa yıkım anlatılarına bakarak, bir felaketin etkisinin hiçbir zaman fiziksel yıkım alanıyla sınırlı olmadığını söylemek yerinde olacaktır. Yangınlar, seller, depremler, volkan patlamaları –ve günümüzdekine benzer pandemiler– insanları fiziksel olarak etkilemenin ötesine uzanır ve onları bilişsel ve duygusal olarak dönüştürürler. 1755’te yaşanan Lizbon depreminin etkisi de böylesine çok yönlü olmuştur. Depremi yaşayanların fiziksel tükenmişliklerine onları da aşan ahlaki bocalamalar eşlik etmiş ve bu durum da çağın entelektüellerinin ilgisini çekmiştir. Henüz Aydınlanma çağının eşiğinde olan Avrupa’da kabarmakta olan entelektüel birikim, deprem ile toprağın altındaki kuvvetin boşalması gibi, kendisini Lizbon depremi üzerinden açığa çıkarmıştır. Bu açığa çıkışın içeriği, depremin nedenini araştırmak anlamında bilimsel olduğu kadar fiziksel kötülük, günah ve suç kavramları çerçevesinde ahlaki ve dinidir.

Neiman söz konusu kapsamı ve Lizbon depreminin, diğer benzeri felaketlerin etkilerinden farklılaşan etkilerini oldukça yerinde serimler. Ona göre deprem, modern fiziksel kötülüğün ilk örneği olarak değerlendirilebilir. Çünkü ilk olarak deprem ‘entelektüel coşkunluk’ içinde gerçekleşmiştir, yani özellikle kötülüğe ilişkin ama genel olarak dünyanın gidişatına yönelik dinsel varsayımlar yıkılmıştır. Öyle ki ‘düşünülebilir olanla düşünülemez olan arasındaki sınırlar’ yeniden belirlenmiştir. İkinci olarak bu da ‘kavramsal olarak harap olmuşluğa’ neden olmuştur, çünkü kabul-edile-gelen ayrımlar ve sınırlamalar, özellikle kötülük ve tanrısallık arasındaki, ikincisi aleyhinde silikleşmiştir. Üçüncü olarak bu nedenle ‘ahlaki kategorilerin alanı’ daralmıştır: örneğin fiziksel kötülüğün nedeninin ahlaksal kötülük olduğuna dair yaygın kabul yıkılmıştır. Son olarak doğa ve insan arasında var olduğu vurgulanan doğa-insan özdeşliği, insanın doğaya ne kadar uzak veya doğanın insana karşı ne kadar kayıtsız olduğunun açığa çıkmasıyla bozulmuştur (Neiman, 2002: 276). Ama öte yandan deprem, doğa bilimlerin evrenin bütününe anlamada temel kılavuz olduğuna dair beklentinin ve çağın sosyal düzen değişikliği talebinin gerçekleşmesi için payanda görevi görmüştür (Neiman, 2002: 283-4). Bir başka deyişle deprem, uyanmakta olan Aydınlanma için kendini gösterme alanı olmuştur (Dynes, 2000: 99).

Bu çalışmada söz konusu etkilerin şiir ve mektuplarında somutlaştığı



Voltaire ve Rousseau'nun düşüncelerine yer verilecektir. Fiziksel kötülüğün nedeni, ahlaki kötülüğün gerekçelendirilmesi ve tanrısal inayetle ilişkisi konularının iki düşünürün zihninde nasıl biçimlendiği, bu iki anlatı üzerinden ama diğer eserleri de göz önünde bulundurularak değerlendirilecektir.

Voltaire'in Kötülük Hakkındaki Düşüncelerinin Sac Ayakları

Aydınlanma döneminin önemli filozoflarından biri olan Voltaire'in edebiyat ve felsefe türünden geride bıraktığı eserler genel olarak değerlendirildiğinde bir 'sistem' filozofu olduğu söylenemez. Çağın ruhunu yaratan ellerden biri olarak o daha çok sistemli-olmayan bir sistem-karşıtıdır. Bu nedenle sistemi oluşturan siyasal, dinsel, kültürel, ahlaki, sanatsal, bilimsel vb. parçaların her biri doğrudan veya dolaylı olarak onun düşünsel hedefleri arasında yer almışlardır. Her ne kadar eserlerinin odağını çağının mevcut siyasal yapısı oluşturuyor olsa da siyasetle eş-merkezli olan ahlak ve din de –özellikle dinin kurumsal yönü– eserlerinde bolca eleştirilir. Bu eleştiriler bir yandan dini yapıların toplum içinde aldıkları konumları, bir yandan bağnazlık ve hoşgörüsüzlük bakımından dini temsilcilerin edimlerini bir yandan da yüzyıllar içerisinde kurumların genel kabul gören uygulamalarının ardındaki ilkeleri konu edinmiştir. Kötülük kavramı da siyaset, ahlak ve din alanların söz konusu eş-merkezliliğinin sağlayıcılarından biri olarak Voltaire'in –ve de Rousseau'nun– ana konularından biridir.

Ortak istenç, eşitlik, özgürlük, yurttaşlık bilinci, ödevler, yükümlülükler, egemenlik hakları, özel mülkiyet gibi konular çerçevesinde Voltaire'in çağının 'kötü' siyaset anlayışına yönelik eleştirileri geniş bir külliyata sahiptir. Bu çalışmanın sınırları bakımından bu külliyata yalnızca dinin, toplum içindeki kötülükleri insanların vicdanına sızarak engelleyen bir kötülük-kaldırıcı olduğu yönündeki Voltaire ve Rousseau'nun düşünceleri söz konusu olduğunda değinilecektir. Zira her ikisinin de toplumsal yozlaşmanın/kötülüğün, özgürlük, eşitlik ve genel olarak hak yoksunluğuna veya –doğanın tanımı bakımından farklılaşsalar da– insanın doğasından uzaklaşmasına ve gösteriş düşkünlüğüne bağlı olduğunu eserlerinde açıkça ifade etmişlerdir.

Çalışmanın asıl konusunu oluşturan ahlaksal-dinsel kötülük kavramını



Voltaire'in eserlerinin bütününe yayılmış biçimde bulmak olanaklıdır. Metinler-arası doku incelendiğinde Voltaire'in kötülük hakkındaki düşüncelerinde genellikle dalgalanmalar ve tutarsızlıklar görülür. Bunun –daha önce sözü edilen sistemsizliğin dışındaki– nedenleri, kendi yaşamındaki dalgalanmalar –sürgünler veya sosyete içerisinde hoş karşılanması¹–, felsefi etkilimleri² ve felsefi halefleri karşısında aldığı konumlarla ilgilidir³. Bu durumu iki sene içinde yazdığı üç eser arasındaki geçişkenlikte görmek mümkündür. *Zadig* (1747), *Lizbon Felaketi Üzerine Şiir* (1755-6) ve *Candide* (1758) adlı eserleri Voltaire'in kötülük kavramının tutarlı örneklerini vermez belki ama kavramın onun açısından olgunlaşmasının izlerini sürmemizi olanaklı kılar. Voltaire ile Rousseau arasındaki felsefi tartışma da aslında bu üç eser etrafında dönmektedir. Bu nedenle her ne kadar Rousseau'nun *İnayet Mehtubu*, *Lizbon* şiirine karşı yazılmışsa da tartışmayı siyasi, ahlaki ve dini bütünlük içinde anlamak üzere diğer iki esere de değinmek yerinde olacaktır.

Lizbon Felaketi Üzerine Şiir: Kötülüğün Satirik Yorumu

Voltaire'e söz konusu şiiri yazdıran tarihsel olay 1 Kasım 1755'te Lizbon'da gerçekleşen, bugün 8.4 büyüklüğünde olduğu tahmin edilen ve yaklaşık 40000 kişinin etkilendiği büyük yıkımlara neden olan Lizbon depremidir⁴. Depremi Aydınlanma döneminde düşüncenin odağı haline getiren nedenlerden biri de depremin Azizler Yortusun'da, halkın büyük çoğunluğu kiliselerdeyken gerçekleşmesidir. Bu durum jeolojik olgunun bir anda

¹ Voltaire *Le Mondain* (1736) şiirini yazdığı sırada Émile du Châtelet ile Cirey'de kendisine özel bir yer bulmuştur. Bu nedenle yaşamı bütünüyle olumlar ve kötülükleri görmezden gelir. Ama *Lizbon* şiirini yazdığı sırada hem Avrupa'da hem de kendi yaşamında karamsar bir hava hakimdir.

² Kötülük kavramı söz konusu olduğundan Voltaire'in üzerinde zaman zaman Leibniz zaman zaman da Bayle etkisi varmış gibi görünür. Örneğin *Zadig* eseri, her ne kadar sonunda şüpheye yer bıraksa da bütünüyle Augustinus-Leibniz etkisi altında yazılmış bir eser gibi görünür. Oysa *Candide*, Voltaire'in muhtemelen Martin karakteriyle kişileştirdiği Bayle etkisi altında gibidir.

³ Voltaire özellikle ateizmle özdeşleştirdiği Spinozacılığa karşıdır. Leibniz ve Pope'un iyimserliğini eleştirmek kötülük meselesinde Voltaire'in ana amaçlarından biridir kuşkusuz ancak determinizm bağlamında bir tek tözcülüğe ve giderek ateizme bağlanma korkusu onun için önemli bir yönlendiricidir.

⁴ Benjamin, Lizbon depreminin yıkıcılığının 'kendine özgüllüğünü', yukarıda söz edilen nedenlerin yanı sıra insanların hayran olduğu Portekiz kralının katı saray formalitelerini depremden sonra gevşettiğini belirten broşürler üzerinden aktarmaya çalışır (Benjamin, 2018: 202-203). Adorno ise depremin özgünlüğünü, Voltaire'in Leibniz'in teodisesinden kurtulmak için kullanmasına ama daha önemlisi kötülüğün, metafizik savlarla uyuma zeminin ortadan kalkmasına ve insanın metafizik yetisinin 'kötürümleşmesine' dayandırır (Adorno, 2016: 327).



teolojik bir tartışmaya dönüşmesine neden olmuştur. Çünkü aklın ve eleştirel düşünmenin yükselen gücü nedensel bağların, söz konusu olan dinsel dogmalar da olsa, çözümlenmesini talep etmiştir. Böylece Tanrı'nın edimleri, amaçları ve nitelikleri ile dünyanın işleyişi arasındaki olası ilişkinin araştırılması, yani 'teodise' tartışmaları yeniden ilgi görmeye başlar. Öte yandan bu düşünsel refleks ritüeller, dogmalar ve *auto da fê*'ler ile özellikle Lizbon ve çevresinde etkisini gösteren ve halkı baskı altında tutan dini bağnazlığın da eleştirilmesini sağlamıştır. Voltaire'in Lizbon depremine yönelik ilgisinin arkasındaki felsefi motivasyon ise depremin ona, Pope ve Leibniz'in felsefi iyimserliğini eleştirmek için bir olanak sağlamasıdır.

Pope'un dört mektuptan oluşan *Essay On Man* (1732-4) adlı 'felsefi' şiirinin birinci bölümü şu dizelerle sonlanır:

Tüm doğa, senin bilmediğin ustaca bir sanat işidir;

Tüm rastlantılar, göremediğin yönlendirmelerdir;

Tüm uyumsuzluklar, anlamadığın bir uyumdur;

Tüm kısmi kötülükler, evrensel iyiliktir;

Ve gurura karşı, yanılan akla karşı,

Bir gerçek açık seçiktir: Var olan her şey iyidir (Urgan, 2010: 423-4).

Pope şiirinin söz konusu kısmında tanrısal savunun geleneksel argümanlarını ustalıkla sıralar. Buna göre Pope ilk olarak sanat eseri ve sanatçı arasındaki bağdan yararlanarak doğayı, sanat eseri, Tanrı'yı ise onun yaratıcı nedeni olarak yorumlar. Ancak insan aklının sınırları nedeniyle eser ile yaratıcı arasındaki ilişki veya yaratıcının amacının, isteminin ve ediminin ne olduğu kavranamaz olarak belirlenmiştir. İkinci olarak görünenin arkasındaki 'özü/asıl amacı' da bu bilinemezliğe dayanarak açıklamaya çalışmıştır: insan kavrayışına rastlantı veya kusur olarak görünen olaylar, tanrısal planın kusursuzluğunu meydana getirirler. Böylece aynı olanın parçası olarak görünürdeki kötülükler, evrenin bütünselliği içinde kötülük olmaktan çıkarlar ve evrensel iyiliğe katılırlar. Dolayısıyla Pope için her şeyin tanrısal kusursuzluk içinde var olduğu, yani her şeyin iyi olduğu gerçeği, bir zorunluluk olarak kendisini aklın şüpheci tutumu ve neden olduğu kibre karşı dayatmaktadır.

Leibniz'in kötülük anlayışının, Pope'un 'naifçe' kastettiği biçimde 'her şeyin' iyi olduğu düşüncesine dayandığı söylenemez. O daha çok her şeyin



değil ama ‘bütünün’ iyi olduğu savına yaslanmaktadır. Leibniz bu sonuca oldukça detaylı bir felsefi düşünce dizgesi sayesinde ulaşır. Bu basamaklandırmanın bir özetini yapmak gerekirse; Leibniz ilk olarak Karteyenizm’in cisme çizdiği uzamsallık çerçevesinin dışına çıkarak var olanların aslında “birtakım bölünemez formlara” (Leibniz, 2019: 18), yani ‘monadlara’ dayandığını ve bu monadların kendi amacını içinde taşıma anlamında bir *entelekei* ve kendi kendine yeter olmak anlamında *autarkei*ya sahip olduklarını ileri sürer (Leibniz, 2020: 18). İkinci olarak Leibniz, Tanrı’nın bilişisel ve edimsel yapısının mahiyeti bakımından Arnauld’un düşünceleri özelinde yine Kartezyenizmle karşı karşıya gelir. Buna göre Tanrı mutlak akıl ve isteme varlığıdır ve bir isteme, belirlenimsiz olamayacağı için (Leibniz, 2019: 2) –çünkü o zaman nedeni olmayan bir etkiden söz etmek gerekir–, belirli bir amacı ve uymak zorunda olduğu ilkeleri olması gerekir. Öyleyse Tanrı’nın edimlerinin keyfi olduğu söylenemez (Leibniz, 2019: 2). Leibniz’e göre monadlar arasında etkileşim olanaklı değildir (Leibniz, 2019: 14; 2020: 7). Ancak Tanrı nihai neden olarak her şeyi önceden belirlenen ilkeler, yani ‘önceden kurulmuş ahenk’ çerçevesinde var olacak biçimde var eder (herşeye-gücü-yeten), dolayısıyla monadlar, Tanrı’ya bağlı olmaları dışında özerk kalırlar. Yaratımın mahiyetine gelince Tanrı, olanaklı bütün dünyaları düşünür (her-şeyi-bilen) ve aynı zamanda en iyiliksever olduğu için evreni, olanaklı evrenler arasında ‘bütününde’ en iyisi olarak var eder (Leibniz, 2019: 32; 2020, 52-5). Tanrı karşısında kavrayışı ve edimleri sınırlı olduğu için metafiziksel kötülük insan için kaçınılmazdır. Ahlaksal kötülük, Tanrı’nın insanlara yetkinleşebilmeleri ve ilahi kuralları takip edebilmeleri için verdiği aklı ve istemeyi, bu amaçlara uygun kullanmamaktan kaynaklanır. Fiziksel kötülük ise tanrısal adaletin bir parçası olarak ahlaki kötülüklerin cezalandırılması olarak tecelli eder (Leibniz, 2008: 20-21). Tanrısal istemeyi belirleyen ilkeler (çelişmezlik, ereksellik, mümkünlük, aynaların-özdeşliği vb. ilkeler) nedeniyle kötülüğün olmadığı bir evren olanaklı değildir. Ancak Tanrı planı çerçevesinde kötülüklerin, genel iyiliğe hizmet etmelerini olanaklı kılarak bütününde iyi bir evren meydana getirmiştir.

Voltaire’in çağında yaygın olarak kabul gören felsefi iyimserliğin arkasında Pope ve Leibniz’in bu düşünceleri vardır. Ancak Lizbon depreminin artçı şokları bu iyimserlik üzerinde de etkisini göstermiş ve bunların sorguya açılmasına neden olmuştur. Voltaire’in *Lizbon* şiiri tam da bu ‘hatalı



filozofların' (Voltaire, 2019: 4) düşünceleriyle açılır. Voltaire ilk olarak şiir boyunca sık sık tekrarladığı, kötülüğün deneyimlenmesi ve Pope ile Leibniz'in birer örneklerini sundukları olası kavranma biçimleri arasındaki etki farkına odaklanır. Ona göre felsefenin bir kavrayış ve teselli sunma adına kötülüğü gerekçelendirme çabaları, kötülüğün deneyimlenmesi ve yaygın gözlemi karşısında giderek anlamsızlaşmaktadır⁵. Çünkü örneğin Lizbon depreminin yıkımını yaşamış, uzuvlarını veya çocuğunu kaybetmiş insanlara karşı, kötülüğün, iyi ve özgür bir Tanrı'nın tercihi olduğunu, O'nun adaleti gereği böyle olması gerektiğini, yıkımın aslında ölenlerin suçlarına bağlı olarak gerçekleştiğini söylemenin ne duygudaşığa ne mantığa sığdığını ne de teselli edici olduğunu düşünür Voltaire (Voltaire, 2019: 5-10). Kaldı ki ona göre depremin olmayacağı bir düzenin neden yaratılmamış olduğu veya ah-laken Lizbon'dan daha günahkâr yerler varken neden burada gerçekleşmiş olduğu, bu hatalı filozofların cevap vermesi gereken sorulardır (Voltaire, 2019: 10-20).

Voltaire ikinci olarak filozofların kötülüğü deneyimleyenlerle duygudaşlık kurmaktansa, tanrısal savunu adına kötülüğü rasyonelleştirme çabalarını eleştirir. Ona göre güvenli mesafeden kötülüklerin nedenlerini araştırmak ve bu araştırmanın sonucunda nedeni insanın gururunda/kibrinde bulmak hiç de insancıl değildir. Aksine insancıl olan ve insandan kibri uzaklaştıran dünyanın *ölüm tuzakları* ve *kötülerin gazabıyla* dolu olduğunu görmek ve *acı yoldaşlarıyla* bağ kurmaktır –ki kötülükten şikâyet etmek dini kötülemek değil, kötülüğün nedenlerinin anlaşılamazlığının yarattığı duygusal çalkantıyı dile getirmektir– (Voltaire, 2019: 30-40). Voltaire, üçüncü olarak, filozofların kötülüğü rasyonelize etme çabalarının da başarısız olduğunu ve bunun tanrısal iyiliğe/merhamete inanmaya karşı insanların direnç göstermesine neden olduğuna değinir. Filozofların 'her şey iyidir' ve 'her şey gereklidir' diyerek fiziksel kötülükleri tanrısal adalet bağlamında meşru gösterme çabaları ona göre önce Tanrı'nın bir hatasını düzelttiği anlamına gelebileceği için Tanrı'nın gücüne bir sınır koymak anlamına gelebilir. Da-

⁵ *Teselli Bulan İki Kişi*'de Prenses Citophile ile filozof dostu arasında geçen konuşma bunun için iyi bir örnektir. Filozof, prensesin başına gelen felaketleri, benzer örnekler vererek ona teselli sunmaya çalışır. Ama kendisi de oğlunu kaybedince bu tesellinin anlamsız olduğunu, prensesin ona gönderdiği çocuğunu kaybetmiş filozoflar listesiyle anlar (Voltaire, 1991: 53-55).



hası bu, kötülüğü kötülükle cezalandırmanın tanrısal iyiliğin bir parçası olduğunu söylemektir ve son olarak bütünyle iyi bir evren yaratılamayacağı iddiası O'nun merhametine sınır koymaktır (Voltaire, 2019: 42-52). Bu iddialar inanlara ne bir teselli ne de bir kavrayış sunar, aksine onları kötümser bir kabullenişe sürükler.

Voltaire dördüncü olarak fiziksel kötülüklerin genel iyiliğe hizmet ettiği iddiasını da eleştirir. Yine duygudaşlık üzerinden, kötülük mağdurlarına 'genel mutluluk için huzur içinde ölebilirsiniz' demenin, belki genel-özel bağlamında bir *ratio* içerdiğini ama bunun duyarlılığa uygun olmadığını düşünür (Voltaire, 2019: 60-70; 97-100). Ayrıca onun açısından bu rasyonalite, kötülüğün sistemin ayrılmaz bir parçası olduğu ve Tanrı'nın bile kötülük etmeksizin ya da ona izin vermeksizin iyiliği var edemeyeceği anlamlarına gelebilir. Voltaire kötülük hakkında *rubsuz alimler* gibi metafizik tartışmalara girmek yerine, tekil olguların, dolayısıyla kötülüklerin tekil fiziksel nedenlerinin pekala bilenebileceğini ama uzun varlık zincirindeki veya tanrısal yaratım içindeki yerleri veya bağlantılılıkları hakkında iddialarda bulunulamayacağını dile getirir. Bu anlamda Leibniz'in kopmaz varlık zinciri ve tam kavram kavramını eleştirir. Ona göre ne evren tek bir atomdan yoksun olsa var olmazdı ne bütün olaylar evrenin devamlılığı için gereklidir ne de bir şeye ait her olay o şeyin kavramını oluşturur. Varlık zinciri bir ağaç gibidir, bazı dalları devam ederken bazıları etmez (Voltaire, 2019: Dipnot 2), dolayısıyla bazı olayların sürekli bir etkisi varken bazılarını süregelen etkileri yoktur. Bu çerçevede söz konusu fiziksel kötülüklerin insanın günahkârlığına bağlı olası nedenlerini analiz etme çabası nafile bir çabadır. Burada aklın sınırlılığını kabul etmek ve konuşulamayacak olan üzerine konuşmamak gerekir.

Öte yandan aklın bu sınırlılığının, insanı kötülüğün nedeni üzerine düşünmekten alıkoymayacağını farkındadır Voltaire. Aksine bu 'ölümcül düğümü' çözmeye isteğinin insanda nerdeyse 'metafiziksel bir eğilim' olduğunu ima eder (Voltaire, 2019: 79). Söz konusu eğilim konusunda geleneksel teodiseyle ortak bir zemini paylaşıyor görünse de Voltaire'in sonraki eleştirisi bu zeminden çıkardığı sonuçtan farklılaşmasıyla varlık kazanır: bu metafizik eğilim, dünyadaki kötülüklerin yokluk atfetmekle Tanrı lehinde çözüme kavuşturulamaz. İnsan varlıkları arasında bir varlık olarak zorunlu doğa yasalarına tabidir ancak hisseden, düşünen ve duyarlı bir varlık olarak tanrısal



yasalara da tabidir. Hissedilen kötülükler doğa yasalarının zorunluluğuna bağlı olarak belirli bir 'hesaplamayla' kavramsal olarak açıklanabilir ama talihsizlikleri hissedendenler için bu bir avuntu sunmaz (Voltaire, 2019: 80-100). Voltaire'e göre avuntu ve merhamet beklentisine giden yolu kat etmek ancak, kötülüğün varlığını, yaygınlığını ve doğadaki döngüselliğini kabul etmekle, yani her şeyin iyi olduğu sanrısını terk etmekle, dünyanın öncelikle bir savaş alanı (Voltaire, 2019: 110-20; 182) olduğunu kabul etmekle mümkündür. Fakat Voltaire için kötülüğü yok saymak kadar varlığının nedenini Tanrı'ya dayandırmak da hatalı olacaktır, çünkü kötülüğün ilkesi insan aklı için bir 'sır'dır (Voltaire, 2019: 127). Tarih boyunca insanlık kötülük için – Typhon, Ehrimen vb. – gibi tanrısal bir kaynak bulmaya çalışmıştır. Ne var ki Voltaire'e göre kötülük tanrısallıkla uyuşmaz, varsayımsal olarak uyuşsaydı bile O'nun 'engin niyetleri' bilinemeyeceği için anlaşılmaz olurdu.

Voltaire bu noktadaki açık şüphesini, teodisenin yaygın savlarına yönlendirir. Kötülüğün nedeni ne insanın doğuştan getirdiği günahkârlığına ne de yaratım maddesine dayandırılabilir. Çünkü bu iddialar, kötülüğün insan doğası bakımından zorunlu olduğu, zorunluluğun sorumlulukla, sorumsuzluğun ahlaklılıkla çeliştiği anlamlarına gelecektir. Ve nihai olarak kötülüğün, Tanrı'nın insanı sınama aracı olarak var olduğu iddiasını da eleştirir. Ona göre kötülüğün yaygınlığı göz önüne alınırsa, Tanrı'nın vadettiği mutluluğa çok az insan layık olacaktır (Voltaire, 2019: 149-165) ki bu da Tanrı'nın engin merhametine gölge düşürecektir. Voltaire bu yollardan hiçbirinin kötülük hakkında aydınlatıcı bir bilgi sunamayacağını çünkü sessiz olduğu için doğanın hakkında bütünlüklü bir kavrayışa ulaşamayacağını ifade eder; bu bağlamda eserini yalnızca Yaratıcı açıklayabilir.

Voltaire'e göre tam da bu nedenle Leibniz ve Pope'un iyimserlikleri bu bilinemezliği bilinir kılmayı başaramazlar. Ne de Platon'un –belki de Rousseau'nun– sözünü ettiği insanlığın 'eski parlak durumu' (Voltaire, 2019: 180) bir avuntu sunar veya bir geriye dönme umudunu yeşertir, zira doğanın sesi kendisinin her zaman bir 'yıkım imparatorluğu' olduğunu öğretir (Voltaire, 2019: 182, 189). Voltaire bu filozofların düşünceleri yerine şüpheyi elden bırakmayan –Leibniz'in felsefi hasmı olan– Bayle'ın düşüncelerini takip eder. Ona göre insan gökleri araştırarak kadar engin ama aynı zamanda kendisini tam olarak anlayamayacak sınırlı bir zihne sahiptir. Bu



nedenle dünyanın iyisiyle kötüsüyle bir tiyatro sahnesi olduğunu kabul etmek ama kötümserliği de yer vermemek gerekir. Çünkü Tanrı her-şeye-gücü-yeten olduğu için insan, her şeyin *bugün* iyi olmasa da, *bir gün* iyi olacağı ‘umut’ edilebilir (Voltaire, 2019: 219-20).

Zadig: Şüpheci Sebatkâr

Voltaire, kötülük konusunda Leibnizci iyimserliğe *rağmen* ortaya koyduğu umut beklentisini daha önce *Zadig* adlı eserinde ona *dayanarak* –ama yine de şüpheyi elden bırakmadan– sunmaya çalışmıştır⁶. *Zadig* erdemlerle donatılmış bir insan olmasına rağmen başına çeşitli felaketler gelir ve erdem ile mutluluk arasında kurduğu ahlaksal bağ sınanır. Tekil olaylar, yüksek zümreden veya halktan olmanın, bilge, dost, cesur, ahlaklı, adil veya açık sözlü olmanın mutlu olmak için yeterli olmadığını, aksine erdemli olmanın zaman zaman kötülük getirdiğini *Zadig*’e gösterir. Voltaire burada erdemli olduğu *için* *Zadig*’in başına kötülükler geldiğini ima etmez, tersine erdemli olsa *bile* kötülüklerin meydana gelebileceğini, kötülülükler *rağmen* insanın erdemli kalabileceğini ima eder –Rousseau’nun mektubunda olumlu bulduğunu söylediği *Zadig*’in bu tavrıdır. Her ne kadar başına gelenlerden sonra *Zadig*, “*başkaları kadar kötü olsaydım, onlar kadar mutlu olurum*” (Voltaire, 2015: 50) dese de bu öykünmesini gerçekleştirmez ve ahlaki karakterinden taviz vermez. Nihayetinde başına gelen felaketlerden Tanrı’ya sitem ederken elinde yazgılar kitabını tutan bir keşişle karşılaşır. Voltaire *Lizbon* şii-ri-nde de ifade ettiği insan aklının sınırlılığını, burada *Zadig*’in yazgılar kitabını okuyamaması –tanrısal planın insan için anlaşılabilir olması– üzerinden daha önce vurgulamıştır. Birbirlerine tekabül ettiklerini düşündüğü erdem ile mutluluk anlayışları hayatı boyunca sınanmış olan *Zadig*, keşişle birlikte bir yolculuğa çıkar. Keşiş hiç de sahip olduğu sığlığa uygun davranmaz; misafirperverliğe hırsızlıkla, cimrilikle cömertlikle, filozofça sohbet eden ev sahibinin evini yakarak, hayırsever dula yeğenini öldürerek karşılık verir (Voltaire, 2015: 103-8). Sonunda anlaşılır ki Keşiş bir melektir ve yazgı hakkında bilgi sahibi olduğu için daha büyük kötülükleri engellemek adına, dolayısıyla daha büyük iyiliklerin ortaya çıkması adına küçük (!) kötülükler gerçekleştirmiştir. Pope’un ‘kendisinden iyilik doğmayan hiçbir kötülük

⁶ Voltaire’in bu eseri 1750’de yazdığı *Memnon ya da İnsanın Bilgeliliği* eserinin genişletilmiş bir versiyonu gibidir. Her ikisinde de –ki bunlara *Cosi-Sancta* da eklenebilir– başına türlü felaketler gelen karakterlerin erdemlerinin sınanmaları vardır.



yoktur' ifadesine veya Leibniz'in mümkün dünyaların en iyisi öğretisine uygun bir biçimde melek kötülüğü bir araç olarak kullanmıştır.

Meleğin nihai amacı ise bu kanıtlamalar aracılığıyla Zadig'e olgular düzeyinde erdem ile mutluluk arasında bir bağ yokmuş gibi görünse de tanrısal plan çerçevesinde bu tekabüliyetin olduğuna dair tanrısal bir bilgelik kazandırmaktır. Kötülükler iyiliklere ve insanın sınanmasına hizmet ederler. Zadig, dünyanın bütünüyle iyi olduğu bir düzenin olanaklı olup olmadığını sorduğunda melek –Leibniz gibi– o zaman o dünyanın başka bir dünya olduğunu söyler. Ona göre Tanrı, birbirine benzemeyen sonsuz olasılıklı dünya yaratmıştır; bu dünya ise olanaklı dünyaların en iyisidir. Ve bu dünya ahlaksal olarak da olanaklı en iyi dünya olduğu için, ahlaklılık özgür tercihi, özgür tercih sorumluluğu gerektirdiği için bu dünyanın söz konusu sorumluluğu yerine getirmeye veya getirmemeye bağlı olarak bir ödül, ceza ve önlem dünyası olması da doğaldır (Voltaire, 2015: 109-10). Zadig bu ahlaki şemaya ilişkin sorular sormak üzere 'metafiziksel eğiliminin' ve şüpheli aklının bir ifadesi olarak itiraz etmek üzere "ama..." (Voltaire, 2015: 110) dedikten sonra henüz cümlesini tamamlamadan melek göğe yükselir. Voltaire bu eserinde Leibnizci iyimserliğe olumlamak üzere sonuna kadar götürmeye çalışır ama bunun, nihayetinde kötülük hakkında kapsamlı bir kavrayışa ulaştırmadığı sonucuna varır. Hatta zorlama bir ifadeyle kötülük sorununun teoloji içerisinde aldığı metafizik biçimin insanı şüpheli bir biate götürdüğü, oysa Voltaire'in desteklediği tavrın Zadig'in melekle karşılaşmadan önce gösterdiği –dinde bir tür sadeliği ve akılsallığı ifade eden– 'kötülüğe rağmen erdemli olmak' tavrı olduğu söylenebilir.

Candide: İyimserliğin Hicvi

Yukarıdaki son yoruma ilişkin kanıtı ise Voltaire'in *Candide* (1758) eserinde bulmak olanaklıdır. Metin boyunca kurumsal dinin ve temsilcilerinin aşırı uygulamalarının çeşitli örnekleri verilir ve hicvedilir. Voltaire dinsel bağnazlığı eleştirir, çünkü tam da ahlaksal kötülüğü ortadan kaldırmak üzere kullanılan ilkeler ve pratikler, önleyebileceği kötülüğün çok daha fazlasına neden olmuştur. Eser içindeki pek çok örneğin arasından, çalışmamız Voltaire ve Rousseau'nun düşüncelerini ele aldığı için, *Candide* ve *Jacque*'in karşılaşmalarına yer verilebilir. *Candide* 'herkesin Hristiyan ol-



duğu' Hollanda'ya geçer ve yaşamak için dilenir. Ancak Hristiyanlar arasında beklediği merhameti göremez ve hatta aşağılanır. Böylece Candide, kendilerini bütünüyle tanrısal iyiliğe bağladığını iddia eden dini otoritelerin bile kendisine öğretilen 'iyi neden' öğretisine uymadığını görür. Onu bu durumdan 'vaftiz olmayı reddeden' Jacques kurtarır; onu temizler, besler ve ona bir iş verir (Candide, 2014: 10-1). Daha sonra dilenirken bulduğu akıl hocası Pangloss'la [namı diğer Leibniz] birlikte üçü *Lizbon'a* doğru yola çıkarlar. Yol boyunca, başlarına gelen kötülüklerin iyi bir nedeni olup olmadığını ve insanın doğuştan iyi olup olmadığını tartışırlar. Pangloss oldukça şüpheli nedenlere dayanarak⁷ her şeyin olanaklı dünyaların en iyisi bağlamında bir anlamı olduğunu söyler. Fakat Jacques buna karşı çıkarak insan doğasının başlangıçta iyi olduğunu, ancak zamanla bozulduğunu –Hobbes'a atıfta bulunarak– insanın kurt olarak doğmadıysa da zamanla kurda dönüştüğünü söyler. Pangloss, kişisel talihsizliklerin genel iyiliğe hizmet ettiğini, dünyadaki talihsizlikler kadar iyiliğin olduğunu söyleyerek itiraz eder. Candide, tartışmaya bir taraf olmaktan uzak durur. O sırada büyük Lizbon depremi gerçekleşir. Jacques'ın insanın kurtlaşması ifadesini doğrular biçimde, gemileri fırtına yakalanan üçlüden Jacques'ı gemiciler fazla ağırlıktan kurtulmak için denize atarlar. Candide onu kurtarmak ister ama Pangloss onu, Jacques'ın ölümünün genel iyiliğe hizmet etmek için gerekli olduğunu söyleyerek engeller (Voltaire, 2014: 10-20).

Voltaire *Candide*'de baştan sona kadar Pangloss'un sunduğu ilahi gerekçelendirmenin örneklerini hicveder. Çünkü ilahi nedenlerin anlaşılmasız olduğu kurumsal din temsilcileri için de genel bir kabul olmasına rağmen, tabir doğruysa bu 'metafiziksel karadeliği', her türlü kötülüğün varlığını reddetmek veya onu küçük göstermek için kullanmışlardır. Voltaire dinin, kötülüklerle iyi neden bulmak ve onun varlığını reddetmek üzere ilahi gerekçelendirmeyi 'nalıncı keseri' gibi kullanmasını eleştirir. Örneğin Lizbon felaketinden sonra karaya inince yerlilerin depremin nedenini ahlaksal kötülükle ilişkilendirdiklerini ve bunun için bir günah keçisi aradıklarını görürler. Candide ve Pangloss bu bağlamda yakılmak üzere cezalandırılırlar

⁷ Amerika yolculuğunda frengi kapmıştır. Bunun haklı bir cezalandırma olduğunu düşünür, çünkü Kolomb Amerikan yerlilerinin soyunu kurutmuştur. Ayrıca bu cezalandırmanın aynı zamanda bir iyiliğe neden olduğunu düşünür, çünkü yolculuğu Avrupa'nın çikolata ve kımız boyayla tanışmasını sağlamıştır (Voltaire, 2014: 14-5).



(Voltaire, 2014: 21-2). Voltaire kötülüğün, iyi ilahi nedenlerle gerekçelendirilmesinin insanlara bir teselli sunabileceği gibi zorbalık ve bağınazlık için de kullanılabileceğini göstermeye çalışır.

Candide eseri Voltaire'in diğer eserlerinde olduğu gibi genel teodiseci argümanların –Bayle gibi– lehte ve aleyhte örneklerini tarafları karakterleştirerek veya iddiaları olgulaştırarak sunar. Rousseau, Hobbes, Leibniz, Bayle'ın [namı diğer Martin] iyilik, kötülük, zorunluluk, insan doğası, dinsel hoşgörü ve özgür tercih üzerine düşünceleri; bunun yanında erdemle veya zenginlikle mutluluk arasındaki olası ilişki ve tanrısal isteme üzerine tartışma örnekleri sunar Voltaire. Ancak karakterlerin Eldorado'ya olan yolculukları ve eserin sonunda çiftçiyle yaptıkları konuşmalar, genel olarak ahlaksal tutum ama özel olarak kötülük konusunda akılsallığı, sadeliği, basitliği ve kendine yeterliği vurgulamaktadır. Mümkün dünyaların en iyisinin yalnızca bir hayal/ulaşılamaz bir ideal olduğunu belirtmek için Voltaire'in muhtemelen özellikle tercih etti Eldorado'ya yapılan yolculukta daha önce Jacque'un sözünü ettiği türden ideal bir dünyayla karşılaşılır. Eldorado sakinleri mülkiyet yerine saygıya önem verirler; din adamları, karmaşık ritüeller ve dinsel baskı yerine doğal bir din anlayışı vardır. Doğal yapı bunlarla bozulmadığı için insanlar mutludur; mutlu oldukları için anlaşmazlıkları ve ahlaksal kötülükleri çözmek için meclis, mahkeme salonu ve cezaevi yoktur (Voltaire, 2014: 70-6). Ancak Eldorado'dan ayrılır ayrılmaz modern yaşamın kötülükleriyle karşılaşılır. Kötülüğün sınıfsal yapı ve mülkiyetle ilişkili olduğunu ima edencesine Voltaire karakterler için, şeker fabrikalarında parmağını makinaya kaptırdığı için eli kesilen, kaçmaya çalıştığı için de ayakları kesilen Surinamlı bir işçiyle karşılaşmayı, kaptanlarının bütün servetlerini çalmasını ve başvurdukları hâkimin yüklüce paralarını almasını içeren bir olaylar ağı kurgular (Voltaire, 2014: 77-8).

Sonunda bütün ana karakterler İstanbul'da bir araya gelirler ve bir çiftlikte yaşamaya karar verirler. Martin kötülüğün varlığından ve iyilikle birlikte dünyanın ayrılmaz bir parçası olduğundan söz ederken; bütün başından geçenlere rağmen Pangloss, kötülüğün varlığını tanımamasına rağmen her şeyin iyi olduğu sözünden dönemez. Bu kötülük durumuna açıklık getirmek için bir Türk dervişin yanına giderler. Derviş, insanın neden yaratıldığı ve dünyada neden kötülük olduğu sorularının anlamsız olduğunu söyler. Arkasından söyleminin merkezine –*Zadig*'de olduğu gibi– tanrısal planı, genel



iyiliği ve bunun insan için anlaşılmağını yerleştirerek şunları söyler: “*Sultan Mısır’a bir gemi gönderirken, gemideki farelerin huzurlu olup olmadığı ile ilgileniyor mu?*” (Voltaire, 2014: 139). Tanrı ile sultan arasında kurulan analogik ilişki zayıf bir kanıt olmasına rağmen bu türden metafizik tartışmaların aklın sınırları dışında olduğunu ima etmesi anlamında dervişin sözlerini Voltaire olumlar. *Zadig*’deki ‘*ama*’nın yerini burada Pangloss’un metafizik bir tartışma başlatmak üzere dervişe soru sorma girişimi alır ancak derviş kapıyı onun suratına kapatır. Voltaire ahlaksal kötülüğe metafiziksel düzeyde tartışmayı dışarıda bıraktıktan sonra olumlu bir tamamlayıcı olarak kötülükle nasıl baş edilmesi gerektiğine dair –Rousseau’cu denebilecek– bir kurgu sunar. Karakterler bir çiftçiyle karşılaşır. Çiftçi ekonomik ve manevi anlamda kendi kendine yeter bir yaşam sürerek ailesiyle birlikte huzur içinde yaşamaktadır. Voltaire çiftçinin kötülükten azadeliğini, çalışma üzerinden kendi dünyasını kurmasına dayandırır. Çünkü çiftçiye göre çalışmak insan üç büyük kötülükten uzak tutmaktadır: “can sıkıntısı, kötü alışkanlıklar ve yoksulluk” (Voltaire, 2014: 140-1). Böylelikle Voltaire dünyadan kötülüğün varlığını onaylamakla birlikte, *Lizbon* şiirindeki olası umuda ve mutluluğa ‘negatif bilgelik’ ve ‘çalışmak’ aracılığıyla kapıyı aralar.

Rousseau’nun *İnayet Mektubu*’ndaki Düşünceleri ve Bunların Diğer Eserlerindeki Kökenleri

Voltaire *Lizbon* şiirini Aralık 1755’te düzenler ve 1756 yılının hemen başında da şiir yayımlanır. Ardından şiirin bir kopyasını Rousseau’ya gönderir. Rousseau ise 18 Ağustos 1756’da şiirin oldukça sert bir eleştirisini içeren mektubunu Voltaire’e bir arkadaşı aracılığıyla yollar. Ne var ki Voltaire mektupta yer alan eleştirileri görmezden gelir ve alelade bir cevap verir. Rousseau’nun mektubunun ‘sertliği’, bir yandan –her ne kadar birbirlerini hiç görmemiş olsalar da– ikisi arasında daha önce yaşanan ilişkilere bir yandan da Voltaire’in şiirinin Rousseau’nun bütün felsefesiyle bağlantılı doğal din anlayışıyla çelişiyor olmasına dayanmaktadır. İlk durumun ilk örneği Rousseau’nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (1755) kitabını değerlendiren Voltaire’in mektubunda insanın kendisi hakkındaki gerçekleri pek iyi ortaya koyduğunu söyledikten sonra ironik olarak ‘insanları canavar olduklarına ikna etmek için hiç kimse bu kadar çok zekâ kullanmamıştır. Çalışmanızı okurken insan dört ayak üzerinde yürüme arzusuna kapılır’



diye yazar (Voltaire, 2021a). İkinci olarak Rousseau'nun *Émile*'i (1762) yayımlamasından sonra kitabın özellikle *Savoia'lı Rabip Yardımcısının Düşünce ve Kanılarını Açıklaması* bölümü Ortodoks kilisenin öfkesini çeker. Kitap Sorbonne'lu teologlar tarafından mahkûm edilir ve kitabın kopyaları yakıldı. Daha sonra gönülden bir yurttaş olarak bağlı olduğu Cenevre'de de hem bu kitabı hem de *Toplum Sözleşmesi* (1762) kitabı yakılır. Rousseau çareyi sürgünde bulur. Onun için işler böylesine yolunda gitmezken Voltaire, 1764 Aralık ayında *Yurttaşların Duyguları* kitabında Rousseau'nun Levasseur'dan olan çocuklarını yetimhaneye terk ettiğini yazar (Dent, 2002: 28; Cassirer, 2020: 104, Dipnot 19). Her ne kadar bu durum Rousseau'nun mektubundan sonra gerçekleşmiş olsa da Voltaire'in, kendisinin dedikodusunu uzun süreden beri tartışma ortamlarında yaptığını Rousseau biliyordu⁸.

Ahlaki ve fiziksel kötülük meselesinin böylesine kişisel nedenlere dayanmasının yanı sıra, Rousseau'nun mektubuna felsefi değer kazandıran nokta, eleştirilerinin doğal din ekseninde siyasi, ahlaki ve kültürel düşünceleriyle yakından ilgili olmasıdır. Merhamet, doğal iyilik, vicdan, özgür isteme, adalet, eşitlik, *amour-propre*, *amour de soi*, insan doğası, yetkinleşebilme ve erdem kavramlarına ilişkin düşünceleri, Voltaire'in şiirine yönelttiği eleştirilerin dayanağını oluştururlar. Bu nedenle Rousseau'nun mektubundaki eleştiriler sırasıyla takip edilecek ve bunların onun felsefesindeki kökenlerine değinilmeye çalışılacaktır.

Rousseau *Mektup*'un hemen başında *Poème sur la loi Naturelle* (1752) ve *Lizbon* şiirleri göz önünde bulundurulduğunda Voltaire'in çelişkiye düştüğünü ifade eder (Rousseau, 2021c: 474). Gerçekten de '*Doğa Yasası Üzerine*

⁸ Aralarındaki tartışma bununla sınırlı değildir. Rousseau, *Ansiklopedi*'nin Cenevre maddesini d'Alembert'in yazmasında ve d'Alembert'in Cenevre'de bir tiyatro açılması önerisinin arkasında –haklı olarak– Voltaire'in olduğunu düşünür. Ayrıca Vauclon'a göre Voltaire, Rousseau'nun Fransa dışındayken ne yaptığını öğrenmek için elçiliklere para vermiş, *Köy Kâhini* eserinde kendisinden intihal yaptığı ve Rousseau'nun müzikten hiç anlamadığı dedikodusunu yaymıştır (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 71). Voltaire'in Cenevre'de tiyatro açılması önerisine Rousseau karşı çıkmıştır. Hem Voltaire hem de onun teşvikiyle II. Friedrich, Rousseau için pejoratif anlamda 'Diyojen' ifadesini kullanmışlardır (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 135). Rousseau'nun diğer Aydınlanma düşünürleriyle gel-gitli olan ilişkisi onu karamsarlığa, yalnızlığa ve inzivaya sürükler. 'Cellatları' olarak gördüğü hasımlarını kendisini, ne kendisine ne onlara kötülük yapmadan hareket edemeyeceği bir konuma getirdikleri için kızgındır. Ayrıca felsefelerinin kibirle dolu ve yalnızca öğretmek amaçlı olduğunu ve bu nedenle 'meyvesiz, kalbe ve mantığa aykırı' bir felsefe sunduklarını düşünür (Rousseau, 2021b: 24, 41, 54).



Şiir'inin *Giriş* kısmında Voltaire, Pope'un kendisinden önce gelenlerin göremediklerini 'daha cesur ruhla' gördüğünü, 'daha emin adımlar' attığını ve 'varlık uçurumunu aydınlattığını', böylece insanın kendini daha iyi bilir hale geldiğini dile getirir (Voltaire, 2021b: Giriş, 15-20). *Birinci* bölümde kendi kendini var olan bir Tanrı'nın insanlara, insan olmak için gerekli olan istemeyi, adalet idesini ve bilinçliliği/hafızayı verdiğini; dinin kendisini dayandıracağı doğal yasanın da yalnızca bu olduğunu, bu anlamda kurumsallaşmış dinin, hoşgörüsüzlüğün ve karmaşık ritüellerin anlamsız olduğunu dile getirir. Ona göre Tanrı bu yetiler aracılığıyla çağları aşan bir 'evrensel ahlak'ın varlığını amaçlamıştır (Voltaire, 2021b: I, 45). Ayrıca Tanrı'nın insanı boşuna yaratmadığını, onunu 'doğasına' 'ilahî mührünü bastığını' söyler (Voltaire, 2021b: I, 37-8). Bu nedenle 'doğa', O'nun evrensel ahlakının ama genel olarak istencinin bir dışavurumudur (Voltaire, 2021b: I, 49). *İkinci* bölümde kötülüklerin ve fenalıkların genellikle insan kaynaklı –tutum, dil ve kanı farklılıkları (Voltaire, 2021b: I, 83-4) ve geçici istekler (Voltaire, 2021b: I, 103-4)– olduğu vurgulanır. *Üçüncü* bölümde Voltaire kötülükten uzaklaşmak için Tanrı'nın insanın ruhuna mühürlediği evrensel ahlak yasası ve erdemli olmak altında birleşmek gerekliliğini dile getirir. *Dördüncü* bölümde bu yasallık herkeste var olduğuna göre herkesin eşit olduğunu ve bu nedenle ayrımcılığa ve hoşgörüsüzlüğe neden olan düşünce ve ekollerin engellenmesi gerektiğini ifade eder.

Rousseau'nun eserlerinde farklı isimler alan sivil/doğal/toplumsal din anlayışının, Voltaire'in bu şiirde çizdiği çerçeveye örtüştüğü pek çok nokta vardır. Daha *İlk Söylev*'de Rousseau, bilim, sanat veya toplum içinde var olmak için kuşanılmış tavırların özel olarak ahlak ve din üzerinde olumsuz etkisi olduğundan, Voltaire'in de bahsettiği gibi, 'kaba ama doğal adetleri' yapaylaştırdığından, 'bilgisizlik yerine tehlikeli bir inançsızlığı' getirdiğinden ve 'ruhları bozduğundan' söz eder⁹ (Rousseau, 2019a: 9-11). Öyle ki Rousseau lüks, tanınma isteği ve sahte nezaketin bizzat Voltaire'i dinin ve ahlakın saflığından uzaklaştırdığını ifade eder (Rousseau, 2019a: 23). Buna

⁹ Ne var ki Rousseau iddiasını gerekçelendirirken omzu üzerinden Aydınlanma-öncesine göz kırptığını da söylemek gerekir. Örneğin bilgisizlik ile inançsızlık takasını gerekçelendirirken, Tanrı'nın insan için bilgisizliği uygun gördüğünü, bu bilgisizlikten kurtulmak için harcanan çabanın cezasının lüks, ahlaksızlık ve kölelik olduğunu ifade eder. Öyle ki İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılmasını ve Osmanlı'da Sultan Ahmet'in matbaaların yıktırmasını 'en iyi iş' olarak değerlendirir (Rousseau, 2019a: 17, 31).



bağlı olarak yalnızlık, tekinsizlik, sosyal izolasyon, ‘kendi kendini sarmalamak’ (Rousseau, 2021b: 82) çoğunlukla kötülüğün bir işareti olarak görünürken Rousseau’yla beraber tam da toplumsal yapı içinde ikincil kimliği inşa eden unsurlar kötülüğün nedeni olarak öne çıkar. Cassirer bu konuda Diderot’un bir oyununda¹⁰ Constance karakterinin ağzından duyulan ‘yalnızca kötü adam yalnızdır’ cümlesine karşılık vermiş gibi Rousseau’nun, “*Tanrı, kötünün hep yalnız kalmasını istemiş olsaydı keşke! O zaman hemen hemen hiçbir kötülük gerçekleşmezdi*” dediğini aktarır (Cassirer, 2020: 103-Dipnot 16)¹¹. Toplumsallaşma içinde insan doğasının iyi yanını zamanla kaybeder ve doğal içeriği boşaltılmış toplumsal din de bu süreci hızlandırır; örneğin doğa halinde zevk alınan iyilik yapmak, toplum içinde görev veya ödev biçimini aldığı bir yüke dönüşmektedir (Rousseau, 2021b: 95). Rousseau bu nedenle *İkinci Söylev*’de dini kurumların temsilcilerinin toplum içerisinde ayrıcalıklı konumunu, insanların hak ve yükümlülükler bakımından eşit olduğu ilkesi üzerinden eleştirir, çünkü bu tutum –toplumsal birliği bozacağı için– tam da genel olarak dinin ama özel olarak Hristiyanlığın ruhuna aykırıdır (Rousseau, 2019c: 76)¹². İlkel/doğa durumundan uzaklaşmış olan çağının insanı, Tanrı’nın içine değişmez ilkeler koyduğu ve göksel mührünü bastığı sade bir ahlaki yaşamı terk etmiş ve “düşündüğünü sanan tutku ile sayıklama halindeki anlık arasında” salınır hale gelmiştir (Rousseau, 2019c: 80)¹³.

Öte yandan Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nde Voltaire gibi doğal içeriği korunan doğru bir din anlayışının toplumsal düzenleyiciliğine işaret eder. Burada artık sade, insanın içinden gelen, kardeşliği salık veren olarak belirlediği din, –eksiklikleriyle birlikte– ‘insan/İncil’ dini adını alır. Ancak bunun da toplumsallıkla uzlaşarak bir ‘toplumsal/pozitif din’ biçimini alması

¹⁰ *Les fils natürel ou les épreuves de la vertu* (1757).

¹¹ Rousseau’nun kendisi bunu *Émile*’de de vurgular (Rousseau, 2019b: 297, 708).

¹² *Émile*’deki Savioa’lı papazın çerçevesini çizdiği din anlayışı Paris’te ve Cenevre’de kitaplarının yasaklanmasına neden olur. *Dağdan Yazılmış Mektuplar*’da (2020) Rousseau, doğal din anlayışıyla aslında hurafelerden, araçlardan ve abartılardan arınmış olarak Hristiyanlığın sadelik içeren özünü kastettiği vurgular (Rousseau, 2020: 29-31, 34-35, 61). Ona göre bu öz, aklın kavrayabileceğinin ötesini içermez, dolayısıyla kendi değerini göstermek için mucizelere de ihtiyaç duymaz (Rousseau, 2020: 72-3, 77-8).

¹³ Rousseau ayrıca *Émile*’de dinin amaçladığı türden ortaklaşalığın ve eşitliğin doğa durumunda olduğunu ima eder. İnsanlar doğa durumunda eşit olduğu için ortak eğilimleri bütün insanların ortak iyiliğidir (Rousseau, 2019b: 321). Rousseau dini-metafizik tartışmalar içinde anlaşılmaz hale gelen doğal iyilik için de bir olanak yaratır, üstelik bunu doğal eşitliğe dayandırır.



gerekir. Toplumsal dinin kuralları az ve yalındır, Tanrı'nın iyilikseverliğini, her şeyi bilmesini ve akıllı olmasını vurgular; erdemlilerin mutlulukla ödüllendirileceğini, kötülerin ise cezalandırılacağını öngörür ve nihai olarak toplum sözleşmesini ve yasaların kutsallığını gözetir. Bu dinin meyletmeyeceği kötülükler, hoşgörüsüzlük adı altında birleşir (Rousseau, 2019c: 129-30; 133-4).

Rousseau doğal din kavramının içeriğini bir bütün halinde *Émile* eserinde Savioa'lı papaz yardımcısının ağzından dile getirir. Doğal din aslında insanın bütün eylem yaşamını dışarıdan bir belirleyici olmadan, Tanrı'nın insana verdiği yetilerle kendini belirlemesinin, yani ahlaksal otonominin sistemsel adıdır. Dolayısıyla temelinde özgürlük ve vicdan bulunur. Zorunlulukla özgürlüğün bir uzlaşmasını sunmaya çalışan Rousseau'ya göre dış belirlenimden bağımsızlık özgürlüğü sağlar¹⁴; vicdan ise doğanın yapmak için izin verdiklerinin ve kaçınmak üzere yasakladıklarının düzenini temsil eder (Rousseau, 2019b: 369, 404-5)¹⁵. Savioa'lı ahlaki genel ilkeleri belirledikten sonra dünyanın fiziksel yapısına ve bilinme olanağına yönelir. Ona göre insan temelde bir duyum varlığıdır ve ilk duyumu kendi 'ben'idir. Bu ben sayesinde duyumunun nesnesi olan dış dünyaya uzanır ve maddeyi duyumsar. Daha sonra bunlar üzerine akıl yürütür. Maddenin kendi kendini hareket ettirememesinden hareketle evreni hareket ettiren bir istencin olması gerektiği sonucuna ulaşır ve bunu doğal dinin ilk inancı olarak belirler (Rousseau, 2019b: 380). İkinci olarak tüm maddenin belirli doğa yasalarına göre hareket ediyor oluşu, yaratıcı istencin aynı zamanda zeki olduğunu göstermektedir (Rousseau, 2019b: 382).

Papaz yardımcısı Tanrı'dan sonra insana yönelir. İnsanı da bir akıl ve isteme varlığı olarak gören Savioa'lıya göre, eylemlerini kendisi belirleme olanağına sahip olma anlamında insan özgürdür. Çünkü istemenin kendi gücünü göstermesi, dış belirleyicilerin gücüne karşı koyması ve kendi kendini belirlemesinde ortaya çıkar. İstemenin kendi kendini belirlemesi ise zihnin kendi yargısına dayanmasına bağlıdır. Voltaire gibi Rousseau için de

¹⁴ Rousseau pek çok yerde özgürlüğü istediğini yapmak olarak değil, istemediğini yapmamak olarak anladığını vurgular (Rousseau, 2021b: 105).

¹⁵ Rousseau bu nedenle vicdanın, 'filozofların en aydını' olduğunu söyler (Rousseau, 2019b: 599), çünkü vicdan, insanı asla yanıltmayan bir ahlaki içgüdüdür (Rousseau, 2021b: 63).



nedensel olarak belirlenmemiş bir istemenin eyleme dönüşmesi olanaksızdır. İstemenin ahlaken iyi olarak belirlenmesi ise aklın yargısına bağlıdır. Rousseau'ya göre eğer akıl doğru yargılamada bulunmuşsa isteme her zaman ahlaken iyi bir eyleme neden olur; eğer kötülük ortaya çıkmışsa bu, yargılama kusuruna bağlıdır. Kısacası üçüncü ilke gereği özgürlük, kendi kendini belirlemekse ve ahlaken doğru bir eylem ancak aklın doğru bir yargılamayla istemeyi içeriden belirlemesine bağlıysa, kötülük yanlış yargıya bağlıdır; kimse bile isteye kötülük yapmaz¹⁶. Kötülük –Augustinusçu gelecekte olduğu gibi¹⁷– Tanrı'nın verdiği yetilerin kötü kullanımına bağlıdır. Tanrı bunu istemese de, insanların kötülük yapmalarına engel olmaz. Ne var ki bunun için Tanrı sorumlu tutulamaz. Ahlaksal kötülüğün nedeni insanın kendisidir; fiziksel kötülükler ise ahlaksal kötülüğe bağlıdır (Rousseau, 2019b: 390-3). Savioa'lı son olarak doğal din ile toplumsal veya kurumsal din arasındaki sınırı belirlemeye çalışır. Doğal din, Tanrı'nın insanın doğası için belirlediklerine insanın kendi yetileriyle kulak vermesine, doğuştan getirdiği merhamet ve vicdana uygun davranmaya bağlıdır. Dinin özünü anlamak için kurumsal yapıda olduğu gibi araçlara ihtiyaç yoktur, ne de karmaşık dini ritüellere veya mucizelere ihtiyaç vardır. Rousseau'ya göre Tanrı'nın isteği bunlar değil, yalnızca 'yüreğin ibadetidir' (Rousseau, 2019b: 415, 420, 437). İnsanı içten düzenleyen bu tanrısal yasalar, aynı zamanda toplumsal düzenin de kaynağıdır.

Rousseau'nun inayet mektubuna geri dönmek gerekirse, Voltaire'e yönelik ikinci eleştirisi, şiirin 'insana layık etkiler yaratmaması'dır. Bir başka deyişle Voltaire, Pope ve Leibniz'i kötülüğü küçümsemekle eleştirmektedir, oysa kendisi de kötülüklerin varlığını abartmaktadır. Ve bu nedenle de insanlığa telkin yerine endişe vermektedir. Oysa diğerlerinin iyimserliği, insanlara teselli sunmaktadır. Bu noktada Voltaire'in kötülük kavramına ilgisinin, onun varlığına karşı nasıl teselli bulunacağı olmadığını söylemek ge-

¹⁶ Rousseau: "... kötülük etmek, hayatım boyunca isteğim dahilinde olmamıştır ve dünyada benim dışında hiçbir kimsenin de gerçekten benden daha azını yaptığından şüpheliyim" (Rousseau, 2021b: 105).

¹⁷ Kişisel düşünceleri ve eleştiriler karşısında aldığı konum farklılıklarından kaynaklı olarak Rousseau'nun, Augustinusçu kötümserlikle hümanist iyimserliği uzlaştırmaya çalıştığını düşünenler olduğu kadar onun doğal bir determinizmi ve bu bağlamda kötülüğün, toplum-sallaşmak kadar insanın yaşamına ve tarihine ait olduğunu savunduğunu düşünenler de mevcuttur (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 173).



rekir. Öte yandan Voltaire'in şiiri bir umut beklentisiyle bitirmesi, kötülükler için teselliye bütünüyle tasavvur dışında bırakmadığını göstermektedir. Ne var ki Rousseau da insanın liyakatinden söz ederken, olasılıkla, Tanrı'nın insana bastığı ilahi mühürden, yani onun doğasına uygunluğundan söz etmektedir. Bu nedenle onun merhamet ve doğal iyilik kavramlarına değinmek yerinde olacaktır.

Bilindiği üzere *İkinci Söylev*'de Rousseau, insanı toplum için yüklendiği sahipliklerden soyarak doğal hali içinde değerlendirmek ister, çünkü insanın doğal hali anlaşılmadan, yani insan 'kendini bilmeden' ona yönelik politika ve ahlak üretmenin nafiye olacağını düşünür (Rousseau, 2019c: 79, 81). Ona göre toplumsal yaşama geçmeden önce insanı belirleyen iki ilke, 'varlığını korumak' ve 'hemcinslerinin yok olmasını veya acı çekmesini görünce hoşnutsuz olmak'tır (Rousseau, 2019c: 64). Dolayısıyla insan da akıldan önce duyarlılık etkindir. Rousseau bu iddiasını tüm canlılarda doğuştan bulunduğunu düşündüğü *amour de soi-même* (ben-sevgisi) kavramına dayandırır. Rousseau'ya göre henüz toplumsallaşmanın getirdiği ahlaklılık olanağına gerek duymayan *homme de la nature*'yi¹⁸ doğal olarak varlığını korumaya iten bir güdü gibi görünse de aslında ben-sevgisi canlının 'iyi-olma-halini' sağlayan istemenin bir biçimidir. Çünkü ilk olarak bu istemenin yarattığı kendini koruma alanı, diğerlerinin fiziksel veya zihinsel yapısına zarar verecek denli genişlemez, bu anlamda insanın içindeki doğal iyiliğin dayanağıdır. İkinci olarak insanın doğal olarak belirlenmesi her ne kadar eylemsel determinizmi çağırıştırıyor olsa da Rousseau için *amour de soi*, özgür istemenin ve dolayısıyla vicdan ile ahlaklılığın kökenidir. Son olarak iyi-olma için neyin tercih edilmesi veya neyden kaçınılması gerektiğine dair ön-görü gelişmesine neden olduğu için insanın, doğanın diğer canlılar için belirlediği sınırları aşmasını, yani yetkinleşebilmesini olanaklı kılmıştır (Dent, 2002: 64-

¹⁸ Rousseau *Émile*'de doğal ve uygar insanı, 'ben' üzerinden şu belirlemelerle ayırır: "Doğal insan kendisi için her şeydir; sayısal birliktir, mutlak bütündür, ancak kendisiyle ya da benzeriyle ilişkisi vardır. Uygar insan ise paydaya bağlı ve değeri bütünüle, yani toplumla ilişkisi içinde olan yalnızca kesirli bir birliktir. İyi toplumsal kurumlar, insanın doğasını değiştirmesini, ona görece bir varlık vermek için mutlak varlığını ortadan kaldırmasını ve ben'i ortak birliğin içine taşımasını en iyi bilen kurumlardır; öyle ki her kişi kendisinin artık tek değil, birliğin bir parçası ve ancak bütünün içinde algılanabilir olduğuna inanır" (Rousseau, 2019b: 8-9, 13, 91). Doğal insanın tutkuları, Rousseau'ya göre, sınırlıdır, özgürlüğün aracıdır ve amacı yaşamı korumaktır. Dolayısıyla kötülüklerin nedenini bunlarda aramak anlamsızdır, öyle ki kötülükler tam da bu doğaya, yani öz-sevgiye rağmen gerçekleştirilen eylemlerin nitelikleridirler (Rousseau, 2019b: 283-4).



5). Bu nedenle her ne kadar kendini koruma çabasıyla bağlantılı olsa da salt bir güdü değildir aklın rehberliğinde ve merhamet eşliğinde insanlığı ve erdemleri üretebilir.

İnsanda vicdan sahibi olmak, yetkinleşmek, özgürlük ve merhamet gibi 'iyiliklerin' kaynağı, dolayısıyla, *amour de soıdır*. Oysa toplumsallaşma içinde yaratılan ikincil doğanın etkisiyle ortaya çıkan kötülüklerin nedeni, Rousseau'ya göre, *amour-propre*¹⁹ (öz-sevgisi). İnsanın kendini doğuştan sahip olduğu doğal özelliklere göre değil, ötekının gözünde nasıl itibar kazanacağına, yani 'diğerinin arzusunu arzulamaya' (Neiman, 2002, 62) veya onun üzerinde nasıl üstünlük kuracağına göre değerlendirdiği, istemenin bir diğer biçimidir. En yaygın biçimde kendini *hubris* olarak gösterir. Özünde, doğa halinde iyi olan insan kibirle birlikte bu iyiden ve erdemden gittikçe uzaklaşır (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 33). Toplumsallaşma içinde merhamet yerini acımasızlığa, vicdanlı olmak vicdansızlığa, özgürlük bağlılığa ve yetkinleşmek ortalama olana biate bırakır. Öyleyse doğa durumundan insan Hobbes'un varsaydığı gibi savaşçı değil, barış yanlısıdır (Rousseau, 2019c: 95, 118)²⁰, çünkü kaynakların bolluğu ve özel mülkiyetin yokluğu birbirinin varlığını tehdit etmeyi gerektirmez. Varlığını koruma ilkesi, diğerini ortadan kaldırmaya kadar uzanmaz; aksine insanın ilk duygusu olan kendini sevmeye, duygudaşlık aracılığıyla diğerini sevmeye dönüşür (Rousseau, 2019c: 123; 2019b: 284). Dolayısıyla insanın doğasında yapay olarak bulunan erdem gösterilerinin yanında doğuştan gelen ve 'biricik doğal erdem' olan merhamet duygusu mevcuttur (Rousseau, 2019c: 119)²¹. Rousseau bu

¹⁹ *Amour de soi-même* ile *amour-propre* arasındaki farkın izini etimolojik fark üzerinden sürmeye çalışan Neuhouser'a göre (1) ilkin, sevginin nesnesi kendini korumak, diğerininki başkaları tarafından değerlendirilmeyi ya da bir şeye 'sahip olmayı' ifade eden liyakat ve onura bağlı yargılardır. (2) Her ikisi de, üstelik aynı anda, insan için eylem motivasyonu olabilirler. Ancak yalnızca *amour-propre* gereği belirlenen eylemlerin, erdemlere ulaştırmayacağı açıktır. (3) *Amour-propre*'nin, diğeri gibi bir tutku veya duyarlık olmaktan ziyade bir inanç; kendi değerinin onaylanmasını –bu ahlaki bir onaylanma da olabilir– diğerlerinde ve dünyada arama çabasına bağlı bir inanç olduğu yönünde yorumlar da vardır. (4) *Amour-propre*'nin nesnesi olan iyi görecelidir, yani kendinden ziyade ötekilerle durumunu kıyaslamaya 'göre' ve ötekilerin değerlendirmesine 'göre'dir. Oysa *amour de soi-même* mutlaktır, yani nesnesi olan iyiler kurucu iyiler olarak insan için gereklidir ve kişiye bağlıdır. (5) Bu bağlamda *amour-propre* 'yapay/türetilmiş', diğeri ise 'doğal' bir duyarlıktır (Neuhouser, 2000: 30-3, 37).

²⁰ Tabir yerindeyse doğa durumu, iyi ile kötü kavramlarının anlamlarının olmadığı bir ahlak-öncesi dönemdir.

²¹ Rousseau'ya göre haklılık ve haksızlık duygusu insanda doğuştan vardır. Genel olarak iyi ile kötünün ayırdına varmak için insanda akıl yetisi vardır. Ancak bunların birini sevip diğerinden nefret etme bilinci akıldan bağımsız olarak vardır. Ne var ki bu bilinç de akıl olmadan



savını –zayıf bir akıl yürütmeye– Kutsal Kitap’tan yapılacak çıkarımlara dayandırarak –çünkü Tanrı’nın elinden çıkan her şey iyidir (Rousseau, 2019b: 5)– insanın doğal olarak iyi olduğu sonucuna ulaşır. Aklın ve mülkiyetin gelişmesi ve toplum içinde var olmanın koşullarının değişmesi bir tür yozlaşmaya, insanın doğal iyilik durumundan uzaklaşmasına neden olmuştur. Ancak yine de merhamet, evrensel ahlak ilkesi olarak insanda varlığını korur, çünkü doğal bir duygu olarak insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle toplumsal ortaklaşalığın ve hukukun temel dayanağı, merhamettir.

Sonuç olarak Rousseau’nun Voltaire’e itirazını, doğal iyilik ve merhamet sahibi insana layık olmayan etkiler anlamında okumak yerinde olacak gibi görünmektedir. İnsan doğal duygularından saptığı zaman gerçekten de kayda değer kötülükler yaratır ancak toplum içinde insanı kaybettiği iyiliğe ve merhamete kavuşturmak için yasalar yapmak da olanaklıdır. Rousseau açısından kötülüklerin çokluğuna işaret etmek, onu düzeltmek için insanın doğal halini toplum içinde mümkün olduğunca olanaklı kılmasını salık vermekten daha olumsuz bir etkiye neden olacaktır. Öyle ki Rousseau’ya göre kötülüğün yaygınlığını vurgulamak, o dönemde ateizmle eş tutulan Manicilikten bile kötüdür. Oysaki yapılması gereken hem insan doğasının iyiliğine hem de –gerekirse Tanrı’nın her şeye gücü yeterliğinden feragat ederek²²– Tanrı’nın iyilikseverliğine vurgu yapmaktır. Rousseau bu noktada kendisinin de Voltaire gibi ‘insanlığa karşı’ yazdığını ama bununla birlikte kendi başlarına açtıkları dertlerden kurtulma yollarını da sunduğunu dile getirir (Rousseau, 2021c: 475-6).

Öte yandan Rousseau kendisinin hiçbir zaman Voltaire gibi tanrısal inayete karşı yazı yazmadığını dile getirir. Rousseau teodise çerçevesinde biçimlendirdiği bu eleştirisini insan doğasının genel iyiliği kadar, insanın duyuşsal ve bilişsel yapısına bağlı olan ahlaki sorumluluğuna dayandırır. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nin girişinde “*insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur*” der (Rousseau, 2019d: 4, 9). Öyle ki özgürlük insanın ahlaksal

gelişemez. Tam da bu nedenle olgunlaşmamış bireylerin, örneğin çocukların davranışları ahlaklılık içinde değerlendirilmez. Ne de çocuklarda görülen yıkıma yönelik eğilim, kötülüğün doğuştan olduğunu bir kanıtı olabilir. Rousseau’nun deyimıyla bu yıkıcılık, canlılığın ve büyümenin bir parçasıdır (Rousseau, 2019b: 50, 52-3, 320).

²² Ne var ki *Émile*’de de Tanrı’nın iyiliğini, O’nun gücüne dayandırır: “Her şeye gücü yeten hiçbir zaman kötülük yapmaz. Her şeye gücü yeten Tanrı’nın tüm öznitelikleri içinde iyilik, yokluğunda O’nun hiç kavranamayacağı özniteligidir” (Rousseau, 2019b: 51).



varoluşunun da koşuludur, çünkü özgürce belirlenmeyen, yani zorunlulukla veya zorlamayla belirlenen bir istemenin ortaya çıkaracağı eylemin ahlaksallığı kuşkuyla olacaktır. Ayrıca özgürlük, insanı diğer canlılardan ayırt eden en önemli özelliktir. İnsan özgürlüğü sayesinde, hayvanın edimlerini belirleyen içgüdüsel sınırın ötesine geçer ve yetkinleşebilir ve 'kişi' olarak bir anlamda kendi ahlaki doğasını inşa edebilir (Rousseau, 2019c:102-3). Dar anlamda genelleme, soyutlama ve kıyaslama aracılığıyla geleceğe dair planlama yetisi olan akılla birlikte özgür isteme, insanın ahlaksal doğasının en önemli bileşenleridir. Çünkü özgürlük sayesinde insan dış belirleyicinin zorlayıcılığından kurtulur ki bu 'tüm iyiliklerin en başta gelenidir' (Rousseau, 2019b: 76), ve bir yanıyla insan diğer canlılardan ayrılarak ahlaklılık sahibi olur. Bütün bu insana özgür 'ayrıcılıklar', tanrısal inayetin dışavurumlarıdır, dolayısıyla da onu eleştirinin hedefine koymak doğru değildir.

Rousseau insanın ahlaksal doğasından hareketle, Voltaire'in dünyadaki kötülükler için Tanrı'ya yönelik imasını ve tanrısal inayet konusunda sahip olduğu şüpheyi eleştirir. Ona göre ahlaki kötülüğün kaynağını özgür ve yetkin ama yozlaşmış insan dışında başka bir yerde aramak anlamsızdır. Fiziksel kötülükler de, Tanrı'nın duyarlı veya duyarsız olmasından bağımsız olarak insanın dâhil olduğu her sistemin parçası olmak zorundadır. Kötülüğün insana bağlı oluşunu ve kaçınılmazlığını, tanrısal iyilik ve özgürlükle uzlaştırmak çelişkili gibi görünse de Rousseau bunu görmezden gelir ve insanın olduğu hiçbir yerde kusursuz mutluluğun olamayacağını dile getirir (Rousseau, 2021c: 476)²³. *Émile*'de ifade ettiği üzere dünyada zevkten çok acı var gibi görünmektedir, dolayısıyla insanın mutluluğunu, aldığı zevklerin çokluğuyla değil çektiği acıların azlığıyla ölçmek gerekir. Bunun içinse Rousseau'nun formülü ölçülülüktür. Ona göre her arzu bir yoksunluğu gerektirir ve her yoksunluk beraberinde acıyı getirir ve nihai olarak acı da mutsuzluğu getirir. Bu mutsuzluğu engellemek doğanın insana verdiği yetiler ölçüsünde arzulara sahip olmak gerekir, yani arzular yetileri aştığında insan doğal olarak mutsuz olur (Rousseau, 2019b: 70-1).

Öyle ki Rousseau, insanın ölümlü olduğunu bildiği için hazırlıklı olduğu bir kötülük olan ölüm dışından, mutsuzluğuna neden olan fiziksel acıların pek çoğunun insanın yapıp etmelerinden kaynaklandığını söyler. Ona

²³ Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşlerinde*'de yeryüzündeki insanlar için kalıcı bir mutluluk olmadığını, çünkü doğada her şeyin değiştiğini ifade eder (Rousseau, 2021b: 141).



göre örneğin Lizbon depreminin nihai nedenleri olmasalar da yıkımın bu denli olmasının nedenleri çarpık kentleşme, insanın doğasına yabancılaşması, dünyevi zenginliğe önem vermek ama kişiliğine önem vermemektir (Rousseau, 2021C: 476-7)²⁴. Rousseau'nun kötülüklerin görünür nedenleri bir teolojik kısır döngüden ziyade maddi nedenleri açısından, örneğin ekonomi-politik açıdan değerlendirmesi, tartışmayı genişleten yeni bir bakış açısı olsa da Voltaire'in *Lizbon* şiirinde sorguya açtığı, kötülüklerin nihai nedeninin ne olduğudur –zira çağında dini kurumların neden olduğu kötülüklerin görünür nedenlerini pekâlâ Voltaire de eserlerinde göstermiştir. Ne var ki yine de Rousseau'nun fiziksel kötülüğü olgusal düzeyde, doğaüstü olana başvurmada, insanın tarihsel ve kolektif süreci içinde değerlendirilmesi, düşüncelerinin özgünlüğünü meydana getirmektedir.

Rousseau'nun mektubunda bundan sonraki birkaç gerekçelendirme teodisenin geleneksel argümanlarını içerir. Ölümü, gerçekleşmemiş/olası bir duruma göre meşrulaştırmak tehlikeli bir düşünce de olsa Rousseau, depremde hayatını kaybedenlerin, yaşasalar dı ölümden daha iyi bir hayat sürüp sürmeyeceklerini kimsenin bilemeyeceğini söyler. Ona göre özellikle ölüm beklentisinin yarattığı kaygı, avukat ve varislerin sıkboğaz etmeleri, doktorların yavaş yavaş öldürmeleri ve rahiplerin ölümün tadını ustaca çıkarmaya yardımcı olmalarıyla kıyaslandığında böyle bir felakette ölmenin daha hayırlı olabileceğini dile getirir. Rousseau'ya göre öyle anlaşıyor ki doğanın insana verdiği kötülüklerle kıyaslayınca insanın doğaya ve diğer insanlara verdiği kötülükler daha fazladır (Rousseau, 2021C: 477)²⁵.

Bir diğer itirazı kötülüğün niceliği ve telafi edilebilirliği hakkındadır. Ona göre genel olarak insanların yaşamı bir yük olarak görmemeleri veya görseler bile ondan vazgeçmemeleri, kötülüklerin yine de insanlar için katlanabilir düzeyde olduğunu göstermektedir. Yaşamayı, neredeyse ölmemiş-

²⁴ Rousseau, *Émile*'de insanın doğal durumda gücü ve yetileri dâhilinde arzulara sahip olduğunu ve bu nedenle mutlu olduğunu söyler. Ona göre bu ilkel durum terk edildiğinde, bu denge durumu 'hayal gücü' sayesinde bozulur ve giderek gereksinimlerin yerlerini lüks beklentisi alır. Gücü, arzularını aşan insan güçlü bir insan olduğuna göre tersi zayıf bir insan örneği sunacaktır (Rousseau, 2019b: 71-2, 207, 228). Kent yaşamı zayıf insanların gereksinimlerini aşan beklentileri üzerine inşa edilmiş doğal-olmayan bir yaşamdır. Aslında Rousseau fiziksel kötülük için bu savlarıyla bir yandan insanın erdemsizliğini işaret ederek Tanrı'nın sorumluluğundan azade bir ahlak alanını bir yandan da bu kötülüğün fiziksel/sosyal nedenlerine işaret ederek, Neiman'ın deyiimiyle 'nötr olan bir doğal rastlantı alanını' inşa etmeye çalışır (Neiman, 2002: 54).

²⁵ Bu konuda bir vahşi ile filozofun olası kıyaslaması için bkz. (Rousseau, 2019b: 333).



olmak perspektifinden değerlendiren Rousseau bu yorumunu, kötülükleri katlanabilir kılanın, tanrısal inayet tarafından telafi edilebilir olmaları sayısıyla desteklemeye çalışır. Aksi takdirde yaşam bütünüyle kötü olsaydı, ona göre insan, varoluşunu meşrulaştırmak için bir dayanak bulunamazdı²⁶. Rousseau, Voltaire'in de dâhil olduğu filozoflar güruhunun, iyiliklerle kötülükleri karşılaştırdıklarında varoluşun tatlılığını görmezden geldiklerini, az sayıda kötülüğü abarttıklarını ve lekeleri çıkarmak için lekeli yerleri kesen kötü terziler gibi dünyadan vazgeçmeyi salık verdiklerini vurgular. Oysa ona göre bu tam da –Voltaire– gibi yaşamı tatlılığı içinde yaşayan ve kötülüklerle karşı korunaklı mesafede duran filozof bakışıdır. Var olmama kaygısı karşısında onlar bile bu kötümserliği terk edeceklerdir; sade yaşamından memnun olanlar ise bu kaygıları çoğunlukla yaşamazlar, çünkü yaşamı kötü kullanarak kendilerine bir yük haline getirmezler. Onlar için ölüm her zaman bir kötülük değildir, yaşam ise nadiren bir kötülüktür (Rousseau, 2021c: 478), Voltaire'in göremediği tam da budur²⁷.

Rousseau daha sonra tekrar dönmek üzere teodiseci argümanları bir kenara bırakır ve Voltaire'in varlık zinciri konusunda Leibniz ve Pope'a yönelttiği eleştirileri, doğada hiçbir şeyin kesin ölçü ve biçiminin olmadığına ve gezegenlerin mutlak anlamda sabit bir yörüngeye sahip olmadıklarına ilişkin savlarını eleştirir. Ona göre tam da doğada her şey kesin biçimde belirlenmiştir; her araç belli bir amaca hizmet eder ve her güce eşit bir direnç yaratabilir. Olası düzensizliklerin bile fiziksel nedenleri vardır. Bu nedenlerin idrak edilemiyor oluşları, olmadıkları anlamına gelmez. Aksi halde ilkesiz eylemleri ve nedensiz etkileri kabul etmek gerekecektir. Rousseau doğada her şeyin belirlenmiş olmasından hareketle Pope'un varlık zinciri

²⁶ Rousseau, yaşamın bütünüyle kötü olduğunu düşünmez. Ona göre var olan kötülükler, erdemler kılavuz alındığında aşılabılır. Öte yandan hiçbir kötülük, erdemli bir davranışın sahip olduğu ahlaklılığı ortadan kaldıramaz. Rousseau bu iki fikre çok sadıktır. Nitekim *Julie Ya Da Yeni Heloise* (2021a) eserinde âşıklar çeşitli nedenlerle talihin tersine dönüşüyle karşılaşsalar da aralarındaki erdem bağıyla birbirlerine sıkıca bağlı kalırlar (Rousseau, 2021a: 138-9). Erdem her defasında âşıkların duygularının sınırını belirler. Birbirlerinde âşık oldukları aslında sahip oldukları merhamet, dürüstlük, doğruluk, namus gibi erdemlerdir (Rousseau 2021a: 48, 70, 81, 87). Tarafların ağızlarından sık sık erdemlerini yitirmektense âşklarını yitirmeyi tercih ettiklerine dair sözler dökülür (Rousseau 2021a: 60, 108)

²⁷ Bunun yerinde bir eleştiri olduğu söylenemez. Çünkü her ne kadar Voltaire yaşamının belirli bir kısmında şatafatlı bir yaşam sürmüşse de, yaşamın sadeliği ile kötülük arasındaki ters orantıyı eserlerinde, örneğin *Candide*'de çoğunlukla vurgulamıştır.



düşüncesine yaklaşır ama onu okumadığı için bütünüyle de onaylamaz²⁸. Matematik kesinliklerin soyut ifadeler olduğunu, doğada bu türden bir kesinlik aranması gerektiğini, aranacaksa da cisimlerin diğer cisimlerle ilişkisine ve harekete bağlı bir kesinlik aranması gerektiğini vurgular. Varlık zinciri meselesinde Voltaire'in her nedeninin etkisi olmadığını iddia ettiğini söyler –ki Voltaire bunu kastetmez; Rousseau'ya göre her nedenin etkisi vardır ancak algılanamayabilir. Ayrıca Voltaire'in iddiasının aksine herhangi bir etki belirli bir şeyi etkilemese bile genel olarak dünyanın işleyişine etkide bulunur. Bu bağlamda Aristoteles'e atfen kullanılan “doğa boşluğu sevmez” iddiasının önce savunulduğu, sonra çürütüldüğü ve sonra tekrar savunulduğundan hareketle evrenin doluluğu hakkında Voltaire ve Bayle gibi şüphecilerin ‘kanıtlama’ terimini daha dikkatli kullanmaları gerektiğini vurgular (Rousseau, 2021c: 481-2). Kısaca Rousseau'ya göre olayların hepsinin duyulur etkileri olmayabilir ama gerçek etkileri vardır; insan bu etkileri anlayamayabilir ama doğa bu konuda şaşmaz (Rousseau, 2021c: 479-480).

Ayrıca Rousseau, Voltaire'in uzayda hava olmadığı için direnç olmadığı ve gezegenlerin dirençsiz ortamda dolanımlarını gerçekleştirdiği savına hava olmasa da direnci sağlayacak başka etkiler olabileceği yönünde itiraz eder. Bu konuda asıl şaşırtıcı iddiası, ‘bütünün iyiliği’ anlayışını diğer gezegenlerdeki canlılıkla desteklemeye çalışmasıdır. Rousseau'ya göre her ne kadar insan evrenin göz bebeğiysen de bütünü düşünen Tanrı, bütünün iyiliği için bireylerin mutluluğunun bir kısmını feda edebilir. O, canlılığı yalnızca bu gezegen bağlamında düşünmez. Ona göre başka gezegenlerde hayat varsa ki olması muhtemeldir, o zaman bu gezegenin sakininin başka bir gezegenin sakininden neden daha değerli olduğu cevaplanması gereken bir sorudur. Rousseau için bu durum mikro ölçekte de geçerlidir. Birey için ölmenin, cesedinin kurtçuklar tarafından yenmesinin kötü olduğunu ama diğer canlıların beslenme döngüsüne dâhil olması anlamında bireysel kötülüğün genel iyiliğe/doğanın düzenine katkıda bulunmuş olacağını söyler Rousseau. Bu anlamda genel iyilik için kendini feda edenlerin örneklerini verir (Rousseau, 2021c: 478).

²⁸ Rousseau, Voltaire'in, Pope'un varlık zinciri hakkında yaratılanlardan Yaratana kadar uzanan boşluksuz bir varlık zinciri düşüncesine karşı Tanrı'nın bu zincire dâhil olmadığını ama elinde tuttuğunu söyleyerek önemli bir düzeltme yaptığını ifade eder (Rousseau, 2021c: 482).



Bu anlamda Rousseau tekil kötülükle (iyimserliğin reddettiği) genel kötülüğü birbirinden ayırmak gerektiğini düşünür. Ona göre her birimiz çeşitli acılar çektiğimize göre tekil kötülükler inkâr edilemez. Buna bağlı olarak ortaya çıkan, “evren genel olarak iyi mi?” veya “kötülükler evrenin yapısına dâhil mi?” gibi sorular ışığında Rousseau, Pope ve Leibniz’in “her şey iyidir” ilkesini “bütün iyidir” veya “her şey bütün için iyidir” diye düzeltmek gerektiğini söyler. Rousseau burada Tanrı’nın bilgeliliğinin sonsuzluğuna ve insan aklının sınırlı oluşuna sığınır. Bir başka deyişle tekil kötülükler vardır ve fakat genel/bütün iyidir; öyleyse kötülükler, genel iyiliklere hizmet ederler; bu hizmetin nasıl ve hangi amaçla olduğu ise insan için bilinemez, yalnızca Tanrı bilir. Rousseau bu akıl yürütmenin karşı konulmaz olduğunu söyler –ki aslında akıl yürütme, gücünü döngüselliklerinden alır (Rousseau, 2021c: 483).

Rousseau’ya göre evrenin iyiliği, maddenin yapısından (Leibniz) veya evrenin işleyişinden (Pope) çıkarılamaz. Yalnızca Tanrı’nın yetkinliğinden çıkarılabilir –ne var ki bu da aslında inancı, kanıtlamanın başına yerleştirmek anlamına geleceği için Aydınlanma’nın ruhuna kısmen aykırıdır. Tanrı’nın yetkinliğinin kapsamının ne olduğu insan aklının sınırlılığı nedeniyle kavranması zordur. Bu bir inanç meselesidir. Ancak burada da ona göre kurumsal din temsilcileri, doğanın işleyişine tanrısal inayeti sokarak ve insanların başlarına gelen iyiliklerin ödüllendirme, kötülüklerin ise cezalandırma olduğunu söyleyerek sanki tanrısal amaç ve yetkinlik hakkında kavrayışa sahipmiş gibi davranmaktadırlar. Tanrısal inayet kavramına en çok zarar verenler bunlardır (Rousseau, 2021c: 484). Rousseau’nun düşüncesindeki gerçek değer bu tespitindedir ki daha sonra Kant da felsefi teodise girişimlerinin başarısızlığı üzerine yazacağı makalede benzer tespitleri yapacaktır (2017: 543-553). Rousseau her ne kadar farklılık vurgusu yapsa da Voltaire’in inayet düşüncesi de onun bilinemeyeceği ama ona inanmak gerektiği üzerinedir.

Tam da bu nedenle Rousseau filozofların kötülükten Tanrı’yı sorumlu tutmalarının, perspektiflerinden kaynaklandığını ileri sürer. Filozofların aşırı duyarlılıkları, dış ağrıları için bile Tanrı’yı suçlamalarına neden olur. Oysa Tanrısal inayetin sorumluluk alanı insanın ahlaklılığıyla sınırlıdır; onun ‘yüklerini’ bile gözetmek zorunda değildir. Ama öte yandan din temsilcileri de bir kötülüğe, ceza kılıfı; iyiliğe ise ödül kılıfı bularak her şeyi



tanrısal inayetle anlamlandırmaya çalışırlar; oysa bu da hatalıdır, çünkü tanrısal planı yalnızca Tanrı bilebilir. Tekrar etmek gerekirse tanrısal inayet yalnızca ahlaklılıkla ilgilidir. Bu ahlaklılık tekil olayları değil, evrenin genel iyiliğini gözetir. Rousseau burada Tanrı'nın genel iyiliği gözetken ama tekil kötülükleri gözetmeyen durumunu halkın genel iyiliğini gözetken ama halkın ev düzeninin iyi olup olmadığını umursamayan bir krala benzetir (Rousseau, 2021c: 484-5) –ne var ki tanrısal yetkilere, kralın yetkileri ölçeğinde sınır çizmek de teolojik kanıtlama açısından uygun değildir.

Rousseau'ya göre varolanları göreceli olarak fiziksel düzen, mutlak olarak ahlaki düzen bağlamında düşünmek gerekir. Öyle ki tanrısal inayetin en genel formülü şu olabilir: “Her bir maddi varlık, bütünle olabilecek en iyi bağlantıyla, her düşünen ve duyumsayan varlık ise kendisiyle olabilecek en iyi bağlantıyla düzenlenmiştir” (Rousseau, 2021c: 485). Bir başka deyişle düşünen ve var olan varlık için var olmak en iyisidir; ama tek tek varoluş değil, genel olarak varlığın sürekliliği içinde var olmak en iyisidir. Dolayısıyla tanrısal inayeti kişisel varoluşun süresi ve değeri bakımından değerlendirmek gerekir. Tanrı inancını, argümantasyon sürecinde zaman zaman şüphe ortaya çıksa da, içinde taşıyan birisi için, örneğin Rousseau için izlenecek yol açıktır:

Eğer Tanrı varsa, kusursuzdur; eğer kusursuzsa, bilge, güçlü ve adildir; eğer bilge ve güçlüyse, her şey iyidir; eğer adil ve güçlüyse ruhum ölümsüzdür; eğer ruhum ölümsüzse, yaşamımın otuz yılı benim için hiçbir şeydir ve belki de bu yıllar evrenin korunması için gereklidir. Eğer ilk önermeyi [Tanrı'nın var olduğunu] kabul ediyorsam, bunu izleyen önermeler hiçbir zaman sarsılmayacaktır; eğer reddedersem, onun sonuçları hakkında tartışmanın hiçbir anlamı yoktur (Rousseau, 2021c: 485).

Rousseau bu durumda lehte ve aleyhte bir sav öne sürmez, çünkü aklın ışığında bunlar kanıtlanamaz. Ancak ateistin savındansa teistin savını tercih eder. Çünkü teist belki savını belirli [olumlayıcı] olasılıklar üzerine kurarken, ateist karşıt [olumsuzlayıcı] olasılıklar üzerine kurmaktadır. Öyle ki Voltaire'in yönteminin hem batıl inancı sarsmaması hem de toplumu ayakta tutan dine saygıyı artırmaması anlamında olumsuzlayıcıdır. Rousseau, mektubunu, diğer eserlerindeki düşüncelerin ışığında bu eleştirilerle sonlandırır.



Değerlendirme ve Sonuç

Teodise geleneğinde yaygın olan fiziksel kötülüklere ahlaki gerekçeler bulma anlayışı, Lizbon depremiyle birlikte bir kırılma yaşar. İkna edicilikten uzak olan bu savlama yerine onun fiziksel nedenlerini, aklın sınırları dâhilinde araştırmak, giderek sosyal, ekonomik, tarihsel, bilimsel ayrıntılara inmek kötülüğün Neiman'ın deyiimiyle Lizbon depreminin sonra 'modern' bir anlama bürünmesini sağlamıştır (Neiman, 2002: 54). Dahası Leibniz, Pope, Bayle, Voltaire ve Rousseau arasındaki felsefi tartışmanın alanı, Kant'ın deprem üzerine yazdığı makalelerle de genişletilirse, fiziksel kötülük üzerine söylemlerin, Dynes'in ifade ettiği üzere modern anlamda 'sosyal bilimin başlangıç söylemleri' oldukları ve Lizbon depreminin de 'ilk modern felaket' olduğu öne sürülebilir (Dynes, 2000: 102, 97).

Lizbon depremi Voltaire ve Rousseau'nun anlaşmazlıklarla örülü kişisel ilişkilerinin, ahlaki ve fiziksel kötülük meselesi üzerinden felsefi tartışma düzlemine taşınmasına neden olmuştur. Voltaire şiir, kurgu roman, sözlük ve mektup yoluyla, Cassirer'in tabiriyle 'şüpheli bir anaför' (Cassirer, 1965: 147) içinde konuyu bütün yönleriyle ele almaya çalışmıştır. Bu süreç içerisinde Pascal, Leibniz, Pope, Bayle, Newton, Spinoza, gibi filozoflardan zaman zaman etkilenir, bunların bir takım düşüncelerini de kabul eder ama çoğunlukla bunların pek azı şüpheli sınamadan geçerler. Rousseau, kötülük meselesine Voltaire kadar eserlerinde yer vermez. Kötülüğün eğitim, mülkiyet ve kurumsal dinle ilişkisine dair yapıyı sık sık analiz eder. Savioa'lı papaz yardımcısının söyledikleri bir kenara bırakılırsa Rousseau'nun kötülük üzerine düşüncelerinin damıtılmış halini Voltaire'in *Lizbon Şiir*'ine karşı yazdığı *Tanrısal İnayet* mektubunda bulmak olanaklıdır.

Tabir yerindeyse biri 'vahşi soylu', diğeri 'soylu vahşi' olan bu iki düşünürün, kötülük tartışması bağlamındaki fikir ayrılıkları ortaklıklarından daha azdır. Ortaklıklarına bakmak gerekirse, her ikisi de farklı gerekçelerle de olsa kurumsal dinin ilk günah öğretilerine karşı çıkarlar. Kötülüğün doğuştanlığının doğal iyilikle çelişmesi, ayrıca böyle bir belirlenimin özgürlüğe ve dolayısıyla ahlaklılığa yer bırakmaması, aksine kurtuluşu din kurumlarına bırakması karşı çıkış noktalarıdır. Öte yandan fiziksel kötülüklerin metafizik nedenlerinden ziyade olgusal nedenlerinin araştırılması gerektiğini düşünürler. Çünkü yine kurumsal dinin temsilcileri fiziksel/ahlaksal kötülük-



ler ile Tanrı edimleri arasındaki ilişkinin bilgisine sahiplermiş gibi kavranamayacak pek çok metafizik ‘mesele’ aracılığıyla insanlar üzerinde tahakküm kurmalarına her ikisi de karşındırlar. Oysa fiziksel kötülüklerin olgusal nedenlerinin araştırılması hem bunların kavramak hem de bunlara karşı koymak veya önlemek açısından daha önemlidir. Nitekim Voltaire’in metafizik tartışmalara yönelik eleştirel tutumu ile Rousseau’nun depremi mülkiyet ve kentleşme bakımından değerlendirmesi tamamlayıcı bir tartışma sunmaktadır.

Ortak düşünce sergiledikleri bir diğer konu ise insanların birbirlerine yaptıkları kötülüklerin doğanın veya ahlaki cezalandırma dolayısıyla Tanrı’nın yaptıklarından daha fazla olduğunu düşünmeleridir. Bu, kötülüğü insan-üstü veya doğa-üstü bir referansa, örneğin mucizelere başvurmadan tam da insanı, ama bir kul/yaratılan/günahkâr insanı değil, ahlaki sorumlulukları olan bir ‘kişi’ olarak insanı merkeze alarak tartışmanın önü açmaktadır. Bu bağlamda her iki filozof da insanlar arası ilişkileri düzenleyen kurumsal olmayan ama içten gelen bir din anlayışının, vicdanları üzerinden insanların eylem yaşamlarına sızarak kötülük-kaldırıcı vazifesini göreceğini düşünürler. ‘Ben’in ötekiyle duygudaşlığına, ona karşı sorumluluğuna ve karşılıklı merhamete dayanan bu ‘kişi-sel din’in, metafizik tartışmaların neden olduğu bölünmeleri/kötülükleri engelleyeceğini ve sadeliği ile insanlar arasındaki ortaklaşılığı daha kolay sağlayacağını düşünürler. Bu konuda Voltaire ve Rousseau, kilise özelinde kurumsal dine de ateizme de mesafeli bir konum alırlar. Çünkü her ne kadar kurumsal dinin, sağladığı iyilikten çok kötülüğe neden olduğunu düşüneler de ateizmin ahlaki iyilik için asla kaynaklık edemeyeceğini düşünürler.

Özgürlüğü, keyfiyet olarak değil, otonomi olarak düşünen her iki filozof da kötülüğün bertaraf edilmesinde bu özgürlüğe büyük değer biçmişlerdir. Uzlaşmacı bir tavır izleyerek doğanın sesine kulak veren ama onun belirlemesinin dışında, örneğin yetkinleşebilmekle özgürlüğe yer açan Voltaire ve Rousseau ahlaki sorumluluğu vicdan, merhamet ve duygudaşlık kadar bunları insanlar arası ilişkilerde olanaklı kılan özgür istemeye dayandırır. Bu, kişisel düzeyde erdemli davranışın anahtarı olduğu kadar toplumsal düzeyde ‘ortak istenç’ üzerinden toplumsal iyiliğin de anahtarıdır. Rousseau’nun en yüksek iynin bir idealitesi olarak gördüğü doğa durumu –ki Voltaire *Candide*’de Eldorado’yu anlatırken muhtemelen bu idealiteyi göz



önünde bulundurmaktadır– geri döndürülemez bir geçmiş, toplumsal yaşam ise yozlaşmanın merkezini ifade ediyor olabilir, ne var ki her iki filozof da ortak istenç aracılığıyla toplumsal kötülüğün, eşitliği gözeterek nispeten düzeltilebileceğini düşünürler ya da bunu umut ederler. Bu umut ise kaynağını dünyanın olumlanmasından alır.

Düşüncelerindeki bu benzerliğe rağmen Aydınlanmanın inşa ettiği felsefi tavır elbette bir eş-sesliliğe dayanmaz, bu nedenle fikir aykırılıkları veya farklı gerekçelendirmeler çağın ruhunu yansıtır. Kişisel husumetleri de göz önünde bulundurulduğunda söz konusu farklılıkların en çok Voltaire ve Rousseau arasında hissedildiği söylenebilir. Öncelikle doğaya neredeyse Stoacı bir tutumla yaklaşan Rousseau ile onu bir yıkım imparatorluğu olarak gören Voltaire'in fiziksel kötülük hakkında aynı bakış açısına sahip olmaları olanaklı değil gibi görünmektedir. Bunun en belirgin göstergesi Voltaire'in doğada gördüklerinden hareketle işaret ettiği kötülük deneyiminin yaygın oluşudur. Rousseau ise doğanın bütünü düşünüldüğünde bunun abartılı bir bakış olduğunu ileri sürer. Buna karşılık Voltaire de tam da bu bakışın kötülüğü küçük görmeye ve onun insan zihninde olağanlaşmasına neden olduğunu düşünür. Ayrıca bu tanrısal inayet yönünde bir kanıt sunmaktan çok, kötülüğün kaçınılmaz olduğunu göstererek ona karşı bir kanıt sunar gibi görünmektedir.

Öte yandan Rousseau genel iyilik bakımından kötülüğün araçsal bir işlev görebileceği ve hatta yararlı bile olabileceği yönündeki Augustinusçu ve Leibnizci argümanlara başvurur. Voltaire buna birkaç açıdan karşı çıkar: ilk olarak kötülüğün iyilik için araçsallığı düşüncesinin insan duygudaşlığa ile çeliştiğini düşünür. Bu sav her ne kadar kötülüğü kavranabilir olarak gösteriyor gibi görünüyorsa da aslında bir yandan kötülüğe meşruiyet zemini kazandırıyor gibidir: tıpkı, daha sonra Kant'ın da örneğine başvuracağı üzere Eski Ahit'teki Eyüb anlatısında, başına gelen felaketlerden sonra arkadaşlarının Eyüb'e, bir kötülük yapmış olmasa bunların başına gelmeyeceğini söylemesinde olduğu gibi (Kant, 2017: 549-51). Öte yandan kötülüğü araçsallığı, aracı kimin kullandığıyla yakından ilgilidir, zira Rousseau'nun da onaylayacağı üzere, kendi çağlarında kötülüğü en çok yaratanlar, tanrısal ve politik iyiliği yaratmak üzere dinsel ve egemenliğe dair gücü kullanan kurumsal yapılardır.

Rousseau yukarıda sözü edilen araçsallığı tanrısal istenç, plan ve inayet



bağlamında dikkate alarak her şeyin iyi olmasa da ‘bütününde’ iyi olduğunu düşünür. Bu bağlamda Voltaire’in sunduğu biçimiyle ne dünyanın ne tanrısal inayetin olumlanacağını, ne insanların ahlaksal eylem için motivasyon bulabileceğini ve ne de yaşam için bir umut sunacağını ileri sürer Rousseau. Her ne kadar Voltaire yaşamının belirli dönemlerinde Rousseau’nun bu savlarını onaylamış olsa da, bunlar kötülüğün nihai nedeni hakkındaki şüphesini ortadan kaldırmayı başaramazlar. O, bu savların sonuna kadar götürüldüklerinde çelişiklere neden olduklarını düşünür, ancak onun buradan kötümser bir dünya yorumu çıkardığı söylenemez. Daha çok mantıksal çıkmazları şüphesinin haklılığı için dayanak olarak alır ve bunu, akıl ile inanç yargıları arasındaki sınırı belirlemek için kullanır.

Tanrısal inayetin kapsamı ve ahlaki/fiziksel kötülükle ilişkisi epistemolojik düzeyde bir muamma olarak kalır, fakat Voltaire buradan tanrısal inayetin reddine geçiş yapmaz. Bilişsel çelişkiye rağmen onu inanç hakikati olarak korur. Öte yandan kötülüğün varlığının veya yaygınlığının ahlaksal motivasyon yitimine neden olacağını düşünmez, aksine böyle bir kabulün, insana bağlı kötülükleri engellemek, kötülüğe rağmen eylemde bulunmak için –kötülüğü yok saymaktan daha iyi bir– çıkış noktası olduğunu düşünür. Zira Voltaire’in, Rousseau gibi, insanın yetilerinin uygun kullanımıyla yetkinleşeceğine inancı yüksektir. Dolayısıyla Voltaire kötümser bir dünya tablosu çizmekten uzaktır, fakat iyimser de değildir; daha çok dünyayı iyilikle kötülüğün keskin sınırlarla ayrıldığı bir tiyatro sahnesine benzetir.

Rousseau, doğal iyilik anlayışıyla çeliştiği noktalarda Voltaire’in kötülük hakkındaki eleştirilerini, geleneksel teodiseci argümanlarla savuşturmaya çalışsa da tutarlı bir sistem ortaya koymaktan uzaktır. Voltaire ise tartışmada bütün tarafların fikirlerine eserlerinden yer verir ancak herhangi birini benimsemektense, şüpheci konumda kalmayı tercih eder. Her ne kadar tartışma, Voltaire ile Rousseau arasındaki düşünce akışı bağlamında sınırlanmış olsa da, bunun o çağ için Leibniz’den Kant’a kadar –hatta daha geriye ve ileriye doğru– uzandığı gözden kaçmamalıdır. Dolayısıyla düşünürlerin kötülük hakkında tutarlı veya sistemsel bir yapı kuramamış olmaları, bazı düşüncelerin daha sonra, örneğin Kant’ta, somutluk kazanmasıyla telafi edilir. Aklın sınırlılığı nedeniyle metafizik tartışmalara bir sınır çekmek ve özellikle teodise söz konusu olduğunda yalnızca ‘negatif bilgelik’



sahibi olunabileceğini vurgulamak, otonomi ve yetkinleşebilmeyi ahlaklılığın merkezine yerleştirmek, ahlaki kötülüğün nedenini insanın aklı ve istemesinin 'ötesinde' aramamak, fiziksel kötülüğü ahlaksal kötülükle gerekçelendirmemek vb. felsefi tutumların arkasında Voltaire ve Rousseau özelinde Aydınlanmacı akıl yürütme vardır. Bu akıl yürütmenin yürürlükten kalktığı yerde kötülüklerin ahlaki gerekçelendirilmesi şüphesiz kendileri açıklanmaya muhtaç metafizik kabuller ile mucizelere göre yapılacaktır. Bu bakış ise insanı, hakları ve sorumlulukları olan bir 'kişi' olarak görmekten ve kişilerarası ilişkileri bunların temelinde bulunan vicdan ve duygudaşlığa göre düzenlemekten uzaktır.

Kaynaklar

- Adorno, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Çev. Ş. Öztürk). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2018). *Radjo Benjamin*. (Çev. C. Ener & E. O. Gezmiş). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Cassirer, E. (1965). *The Philosophy of the Enlightenment*. USA: Beacon Press.
- Cassirer, E. (2020). *Rousseau, Kant, Goethe*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dent, N. J. H. (2002). *Rousseau Sözlüğü*. (Çev. B. Gözkan, N. Ilgıcioğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya). İstanbul: Sarmal.
- Kant, I. (2017). Teodise Dâhilindeki Bütün Felsefi Denemelerin Başarısızlığı Üzerine. (Çev. M. Topuz). *Asos Journal* (50), 543-553.
- Leibniz, G. W. (2008). *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması* [T]. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Biblos Kitabevi
- Leibniz, G. W. (2019). *Monadoloji – Metafizik Üzerine Konuşma* [DM]. (Çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Leibniz, G. W. (2020). *Monadoloji* [M]. (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Neiman, S. (2002). *Modern Düşüncede Kötülük*. (Çev. A. Sargüney). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Neuhouser, F. (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love*. USA: Oxford University Press.



- Rousseau, J. J. (2019a). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. (Çev. S. Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2019b). *Émile*. (Çev. Yaşar Avunç). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2019c). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev. R. Nuri İleri). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2019d). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2020). *Dağdan Yazılmış Mektuplar*. (Çev. A. Akan). Ankara: Fol Kitap.
- Rousseau, J. J. (2021a). *Julie ya da Yeni Heloise*. (Çev. A. K. Paksoy). İstanbul: Doruk Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2021b). *Yalnız Gezerin Düşleri*. (Çev. S. İ. O. Montanari). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2021c). Rousseau'nun Voltaire'e Tanrısal İnyet Üzerine Mektubu. *Beytulhikme Felsefe Dergisi*, 11 (1), 473-491.
- Tütüncü, F. & Tütüncü, K. (2019). *Trajik Hissiyat Ütopik Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Urgan, M. (2010). *İngiliz Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: YKY.
- Voltaire. (1991). *Hikâyeler 1 içinde Teselli Bulan İki Kişi* (Çev. Fehmi Baldaş). İstanbul: MEB Yayınları.
- Voltaire. (2014). *Candide ya da İyimserlik ve Micromégas (Felsefi Öykü)*. (Çev. S. İpek Ortaer Montanari). İstanbul: İthaki.
- Voltaire. (2015). *Zadig*. (Çev. H. Fehmi Nemli). İstanbul: Alfa.
- Voltaire. (2019). Lizbon Felaketi Üzerine Şiir. (Çev. M. Topuz ve A. S. Tümkeya). *Beytulhikme Felsefe Dergisi*, 2019, 9 (1), 279-291.
- Voltaire, (2021a). *Voltaire, Letter to Jean-Jacques Rousseau*. <https://www.whitman.edu/VSA/letters/8.30.1755.html>. Erişim Tarihi: 12.10.2021.
- Voltaire, (2021b). *Poème sur la loi Naturelle*. <http://athena.unige.ch/athena/voltaire/voltaire-poeme-sur-la-loi-naturelle.html> Erişim Tarihi: 12.10.2021.



Öz: 1755'te gerçekleşen Lizbon depremi çağın filozofları için fiziksel ve ahlaksal kötülük üzerine konuşmak üzere bir söylem alanı yaratmıştır. Düşüncelerini *Felsefî Sözlük* gibi felsefi türde ve *Zadig* ve *Candide* gibi kurgu eserlerle ortaya koyan Voltaire ayrıca bir de *Lizbon Felaketi Üzerine Şiir* başlığıyla şiir yazmıştır. Kısaca fiziksel kötülüğü, ahlaksal kötülükle gerekçelendirmeyi ve her şeyin tanrısal plan çerçevesinde 'en iyi' olduğu düşüncesini eleştirir ve bir parça umutla birlikte bunu savunan filozoflardan duygudaşlık talep eder. Rousseau ise Voltaire'in şiirini tanrısal inayete karşı yazılmış bir şiir olarak değerlendirir. Voltaire'i mevcut kötülüğü abartmakla suçlar. Ona göre fiziksel kötülüğün nedenlerini fiziksel koşullarda aramak ve tanrısal inayete inançla bağlanmak gerekir. Bu çalışma fiziksel ve ahlaki kötülük çerçevesinde Voltaire ve Rousseau'nun düşünceleri karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Voltaire, Rousseau, Lizbon felaketi, ahlaki kötülük, fiziksel kötülük.



