Arthur Schopenhauer

YETERLİ TEMEL İLKESİNİN DÖRTLÜ KÖKÜ ÜZERİNE

Çeviren: A. Onur Aktaş



DOĞUBATI

Arthur Schopenhauer

Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine

Felsefi Bir İnceleme

Arthur Schopenhauer

Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine

Felsefi Bir İnceleme

Çeviren: A. Onur Aktaş

DOĞUBATI

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Almanca Özgün Metin
Ueber die vierfache Wurzel
des Satzes vom zureichenden Grunde

Almancadan Çeviren
A. Onur Aktaş

Yayına Hazırlayanlar
Taşkın Takış
Ufuk Coşkun

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı
Tarcan Matbaacılık
1. Basım: Aralık 2020

Doğu Batı Yayınları
Kültür Mah. Becerikli Sok.
No: 20/5 Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 425 68 64 - 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-625-7030-46-5 / Sertifika No: 48847

Doğu Batı Yayınları-291 Felsefe-79

Kapak Resmi: Katsushika Hokusai, *Fuji Dağı* dizisinden, 1830-32.

Arthur Schopenhauer (22 Şubat 1788 - 21 Eylül 1860)

Alman filozof. Varlıklı bir ailede dünyaya geldi. 1809 yılında Göttingen Üniversitesi'ne tıp öğrencisi olarak girdi, sonrasında aynı üniversitede beşerî bilimler alanında eğitimini sürdürdü. Bu yıllarda Platon ve Kant'ın düşüncelerini derinlemesine inceledi. 1811 yılında Berlin Üniversitesi'nde Fichte ve Schleiermacher'in derslerini takip etti. 1813-1814 yıllarında Goethe ile yakın bir dostluk kurdu. Bu yıllarda Doğu düşüncesi ve Hint öğretilerine ilgi duydu. Yaşamının son yıllarını Frankfurt'ta geçirdi, üniversite profesörlüğünden ayrıldı ve münzevi bir yaşam sürdü. Düşüncesinin merkezinde ilk basımı 1819 tarihli *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* vardır. Diğer kitapları buradaki düşünceler etrafında dönmektedir. Bu kitapta varlığın bütüncül bir resmi sunulmaktadır. Bu bütüncül resim ise –günümüz uygarlığını geliştiren pek çok düşünür, sanatçı, yazar ve bilim insanını etkilemesinin yanında– akademinin sınırlarını aşan bir güce sahiptir. Varoluşçuluktan Freudculuğa birçok akım ve düşünür Schopenhauer'ın başyapıtı *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'dan derin bir şekilde etkilenmiştir. Schopenhauer'ın diğer eserleri *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* (1813), *Görme ve Renkler* (1816), *Doğadaki İsteme Üzerine* (1836), *Etiğin İki Temel Problemi* (1841), *Parerga ve Paralipomena*'dır (1851). Bunların dışında Schopenhauer'ın, yayınevleri tarafından reddedilmiş olan Hume'un din ile ilgili eserleri ile Gracián'ın eserlerini Almancaya, Kant'ın eserlerini de İngilizceye çevirme girişimleri olmuştur. Gracián'dan Almancaya yapmış olduğu çevirisi ölüm79ünden sonra yayımlanır. Berlin Bilimler Akademisi Schopenhauer'ı 1858 yılında üyeliğe davet eder. Schopenhauer bu teklifi reddeder. 1860 yılında Frankfurt'ta ölür.

Abdullah Onur Aktaş (d. 1979)

Lisans eğitimini ODTÜ İstatistik Bölümünde, yüksek lisans ve doktora eğitimini ODTÜ Felsefe Bölümünde tamamladı. Doktora çalışmaları sırasında Johannes Gutenberg Üniversitesi Schopenhauer Araştırmalar Merkezi'nde bulundu. Şu an Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Çeşitli ulusal ve uluslararası dergilerde makalelerinin yanında *Aynılığın Tekrarından Biricikliğin Büyüsüne* (İstanbul: Yeni İnsan, 2016) ve *Nietzsche ve Dil* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2017) başlıklı iki kitabı bulunmaktadır. Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* kitabının çevirisi 2020 yılında Doğu Batı Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

İÇİNDEKİLER

Çeviriye Dair 13
I. *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*'ye Genel Bakış 14
II. Yeterli Temel İlkesi Nedir? 17
III. Yeterli Temel İlkesinin Bu Tasnifinin Sonuçları ve Schopenhauer'ın Akademi Eleştirisi 21
IV. Kitabın Bölümleri ve Çevirideki Bazı Kilit Terimler 24
V. Çeviriye Dair Genel 28
VI. Son Notlar ve Teşekkür 30

Önsöz 33

1. Bölüm: Giriş 37
§ 1. Yöntem 37
§ 2. Bunun Hâlihazırdaki Kullanımı 38
§ 3. Bu Soruşturmanın Faydaları 39
§ 4. Yeterli Temel İlkesinin Önemi 40
§ 5. İlkenin Kendisi 41

2. Bölüm: Yeterli Temel İlkesi Hakkında Önceki Öğretilerde Neyin En Önemli Olduğunun Araştırılması 42
§ 6. İlkenin İlk Ortaya Konuluşu ve Aynı Olanın İki Anlamı Arasındaki Ayrım 42
§ 7. Descartes 47
§ 8. Spinoza 50
§ 9. Leibniz 58
§ 10. Wolff 59
§ 11. Wolff ile Kant Arasındaki Filozoflar 61
§ 12. Hume 62
§ 13. Kant ve Okulu 63
§ 14. İlkenin İspatı Üzerine 65

3. Bölüm: Daha Önceki Sunumların Yetersizliği ve Yeni Bir Tanesinin Ortaya Konması 67
§ 15. İlkenin Daha Önce Ortaya Konmuş Anlamları Tarafından Kavranmamış Durumlar 67
§ 16. Yeterli Temel İlkesinin Kökü 69

4. Bölüm: Özne İçin Nesnelerin İlk Sınıfı ve Yeterli Temel İlkesinin Bunda Hâkim Olan Biçimi Üzerine 70
§ 17. Nesnelerin Bu Sınıfının Genel Açıklanması 70
§ 18. Empirik Gerçekliğin Transandantal Bir Analizinin Taslağı 71
§ 19. Tasavvurların Dolaysız Hâlihazırdalığı 73
§ 20. Dönüşümün Yeterli Temel İlkesi 77
§ 21. Nedensellik Kavramının *A Priori*liği; Empirik Algının Zihinselliği; Anlama 98
§ 22. Dolaysız Nesne Üzerine 139
§ 23. Kant Tarafından Ortaya Konmuş Olan Nedensellik Kavramının *A Priori* Oluşu İspatına İtiraz 140
§ 24. Nedensellik Yasasının Kötü Kullanımına Dair 151
§ 25. Değişimin Gerçekleştiği Zaman 151

5. Bölüm: Özne İçin İkinci Sınıf Nesneler ve Yeterli Temel İlkesinin Bunlarda Hâkim Olan Biçimi 155
§ 26. Bu Sınıftaki Nesnelerin Açıklaması 155
§ 27. Kavramların Kullanımı 159
§ 28. Kavramların Temsilcileri. Yargı Gücü. 161
§ 29. Tanımanın Yeteli Temel İlkesi 165
§ 30. Mantıksal Doğruluk 166
§ 31. Empirik Doğruluk 168
§ 32. Transandantal Doğruluk 168
§ 33. Metamantıksal Doğruluk 169
§ 34. Akıl 171

6. Bölüm: Özne İçin Üçüncü Sınıf Nesneler ve Yeterli Temel İlkesinin Bunlarda Hâkim Olan Biçimi Üzerine ... 196
§ 35. Bu Sınıftaki Nesnelerin Açıklanması 196
§ 36. Varlık Temeli İlkesi 197
§ 37. Mekândaki Varlık Temeli 198

§ 38. Zamandaki Varlık Temeli. Aritmetik 199
§ 39. Geometri 200

7. Bölüm: Özne İçin Dördüncü Sınıf Nesneler ve Yeterli Temel İlkesinin Bunlarda Hâkim Olan Biçimi Üzerine ... 208
§ 40. Genel Açıklama 208
§ 41. İdrakin Öznesi ve Nesne 208
§ 42. İstiyor Oluşun Öznesi 211
§ 43. İstiyor Oluş. Güdüler Yasası 212
§ 44. İstemenin İdrak Üzerindeki Etkisi 215
§ 45. Bellek 216

8. Bölüm: Genel Değerlendirmeler ve Sonuçlar 220
§ 46. Sistematik Düzen 220
§ 47. Temel ve Sonuç Arasındaki Zaman İlişkisi 221
§ 48. Temellerin Mütekabiliyeti 222
§ 49. Zorunluluk 223
§ 50. Temellerin ve Sonuçların Serileri 225
§ 51. Her Bilim, Kılavuz Olarak [Yeterli] Temel İlkesinin Biçimlerinden Birine, Diğerlerinden Öncelikli Olarak Sahiptir 228
§ 52. İki Ana Sonuç 228

Ek: *Praedicabilia A Priori* 228
Dizin 239

Ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα *τετρακτύν*,
Παγὰν ἀενάου φύσεως *ῥιζώματ'* ἔχουσαν.

[Evet, ruhumuza *tetraktisi*[a] -sonsuz doğanın *kök* ve kaynağını- verene yemin olsun. [Phytagorasçıların bir andı]][b]

[a] [Phytagorasçı okulun 10 noktadan oluşan matematik ve metafizik sembolü.]

[b] [Bu alıntı Sextus Empricus'a atfendir. *Matematikçilere Karşı* 4,2.]

ÇEVİRİYE DAİR

Felsefenin ne olduğuna dair müthiş bir ipucunu Diotima, Sokrates'e "eros" figürü üzerinden anlatır.[a] Ona göre eros denilen bu daimon, haylazdır, kendisine sunulmuş olanla yetinmez, ne tanrılar ne de insanlar sınıfına dâhil olup hep aradadır, çapulcudur, kararlıdır, neşelidir, cevvaldir, kalıplara sığmaz, ulaşamayacağını bilse de en yüce güzellik olarak gördüğü hakikate âşıktır ve onun için çabalamaktan asla vazgeçmez; dolayısıyla da Diotima, eros için "her anını felsefe yapmakla geçirir" der. Felsefe tarihinin en gizemli ve ilginç figürlerinden olan Diotima'nın bu anlatısında felsefe ve aşkın bu denli iç içe geçmesinde büyük bir bilgelik olduğuna inanıyorum zira sınırlı yaşam serüvenimiz dâhilinde hayat denilen bu cereyanın ne olduğuna ve kim olduğumuza dair arayışlara girdiğimizde, sadece "düşünce"nin kalbinin atmaya başlamadığını, aynı zamanda –yalnızca alışıldık kalıpların tekrarını duymak isteyenlerin beklentisi olan– ciddiyetin ve ağırlığın da terk edildiğini görüyorum. Filozofu erosla özdeşleştiren bu çerçeveden baktığımızda fel-

[a] Platon, *Şölen* 201a-212c.

sefenin de tehlikeli, haylaz, cesur ve meydan okuyan karakteri parlamaya başlar; felsefe, kişinin kendisine verilmiş, öğretilmiş olanlarla hesaplaşması ve böylelikle de tutunduğu dalları bırakabilmesi anlamına gelir; dolayısıyla da felsefe, sığınılacak bir limandan çok çıkılan bir yolculuğa benzer.

"Düşünce"nin bu anlamda tekinsiz olanla muhabbet olduğunu en derinden hissettiğini düşündüğüm filozoflardan olan Nietzsche de, *Eğitici Olarak Schopenhauer* kitabının en sonunda üniversitelerdeki felsefenin mezar taşında "kimseyi üzmedi" yazması gerektiğini söyledikten sonra akademide, alışılageldik ve rahat olana herhangi bir tehlike arz etmeyenler için Diogenes'in itirazını hatırlatır: "Bu kadar uzun süredir felsefeyle uğraştığına ve kimseyi üzmediğine göre, başka ne büyük iş yapmış ki?"[a] Buna karşın felsefenin esas kudret, anlam ve saygınlığını, "meydan okuyuculuğunda" veya "her şeyi tehlike altına sokabilmesinde" bulan Nietzsche, Schopenhauer'da felsefenin tam da bu ruhunun göründüğünü düşünmektedir.

Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine gerçekten de Nietzsche'nin kendi kitaplarına koyduğu alt başlıkların karakterine sahiptir: "çekiçle yapılan felsefe" ya da "bir kavga yazısı."

I. *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*'ye Genel Bakış

Schopenhauer'ın (1788-1860) hayatının ilk yirmi yılının, babasının onu yönlendirdiği ticaret hayatı ile kendi içinden gelen araştırma ve öğrenmeye adanmış bir hayat arasındaki gerilimlerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Schopenhauer, 1803 yılında babasına ticaretle uğraşacağına dair bir söz verir ve gerçekten de 1804 yılında Danzig'de ve 1805 yılında Hamburg'da tüccar çıraklığı yapar. Fakat Schopenhauer'ın babası, 1805 yılında

[a] F. Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer*, çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası Yay., 2015. s 90.

bir su kanalının yanındaki ambardan düşerek ölür.[a] Bu süreçte Schopenhauer'ın annesi, aile işletmesini tasfiye edip Weimar'a taşınır ki burada sonradan zamanının tanınan ve saygı duyulan bir edebiyatçısı ve yazarı olacaktır. Schopenhauer'ın babasına söz verdiği ticaret hayatından vazgeçip kendini tamamen öğrenme, düşünme ve araştırmaya adayacağı hayat ise ancak 1807 yılında başlar. 1808 yılında yoğun Latince, eski Yunanca, matematik çalışmalarından sonra 1809 yılında Göttingen Üniversitesi'ne girip tıp eğitimine, sonrasında ise bu alanı bırakıp felsefe çalışmaya başlar. 1811 yılında ise Berlin'e geçer ve orada Fichte ve Schleiermacher'in derslerine katılır ancak kısa sürede bu düşünürlerden soğur. 1813 yılına gelindiğinde Hegel'e göre at üzerindeki mücessem dünya ruhu olan Napoléon, Schopenhauer açısından sadece ilerleyen savaş tehdidi anlamına geldiği için, Schopenhauer Berlin'den de ayrılıp mevcut eseri yazmak için Rudolstadt'a çekilir.

Schopenhauer, 1813 yılında Rudolstadt'a çekildiğinde yirmi beş yaşındadır ve aynı yıl içerisinde kısa sürede bu metni bitirir. Bu çalışmasını ilkin Berlin'e gönderip doktorasını almayı planlamış olsa da onu Jena Üniversitesi'ne göndererek buradan doktor unvanını alır. Burada günümüz okurunun Schopenhauer'ın bu eserini değerlendirirken göz önünde bulundurması gereken noktalardan biri, Schopenhauer'ın tez yazım sürecinin günümüzde anladığımız anlamdaki bir doktora çalışmasına benzememesidir. Günümüzde doktora çalışması, akademik hayatta ilerlemek için aşılması ve bir danışmanla birlikte yürütülmesi gereken bir görev olarak değerlendirilirken,

[a] Bu ölümün bir intihar olduğuna dair herhangi bir kanıt yoktur; fakat Schopenhauer'ın babasının intihar ettiğine inandığına dair annesine ve bir dostuna ifadeleri vardır. Bkz. Safranski, *Schopenhauer*, çev. Ali Nalbant. İstanbul: Kabalcı, 2015. 105-6. (İlgilenenler için bu biyografide, Schopenhauer'ın babasına tüccarlığa dair verdiği sözü bırakıp araştırmaya adanmış bir hayata yönelmesi konusunda annesinin muazzam payını da Safranski'nin çok isabetli yorumladığını düşünüyorum.)

Schopenhauer bu metni üniversitelerden ve danışmanlardan bağımsız hazırlamış ve sonrasında Jena Üniversitesi'ne sunmuştur. Dolayısıyla bu esere Schopenhauer'ın "doktora tezi" demektense, onun "doktor" unvanını aldığı metin olarak yaklaşmak daha doğru olabilir.

* * *

Schopenhauer savaşın gürültüsünden uzağa çekilip meydana getirmiş olduğu bu çalışmasına ana eseri olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'da[a] "giriş niteliğimdeki eserim" demektedir. Hatta bu ilk çalışmasına 1847 yılında yazdığı önsözde "bütün sistemimin altyapısını oluşturmaktadır" dahi demektedir. Buradan çıkacak sonuç ise ne Schopenhauer'ın bu çalışmasını akademik bir ödevi yerine getirme amaçlı kaleme aldığıdır ne de bizlerin bu eseri iddiasız olarak değerlendirebileceğimizdir. Bilakis az sonra kısaca tanıtmaya çalışacağım ve okurun da kitabı bitirdiğinde fark edeceği üzere bu metin, sadece yeterli temel ilkesinin farklı biçimlerini tanıtan günümüz anlamında bir doktora tezi olmanın fersah fersah ötesinde, dönemin –Kant'ın her tür metafizik açıklamanın önüne çektiği seti bir şekilde aştığını iddia eden– Alman felsefesine savaş açmakla kalmayıp dünyayı açıklama yöntemlerimiz ile dünya ötelerine dair iddialar ortaya atamayacağımızı Kant'tan daha radikal ve vurgulu bir şekilde gösteren oldukça iddialı bir kavga yazısıdır.

* * *

Tüm bu söylenenlerle birlikte *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü*'nün[b] Schopenhauer sistemindeki yerini daha iyi görebilmek

---

[a] *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* eserini bundan sonra metin içerisinde kısaca *İTD* olarak anacağım. Alıntılar da sayfa kenarlarında belirttilen Schopenhauer'ın sayfa numaralarına olacak.

[b] *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* eserini bundan sonra metin içerisinde kısaca *YTİ* olarak anacağım. Alıntılar da sayfa kenarlarında belirttilen Schopenhauer'ın sayfa numaralarına olacak.

için tarihsel kısa bir değerlendirme de faydalı olacaktır. Buna göre şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

— 1813 yılında *YTİ* basılır
— 1818 yılında Schopenhauer *İTD*'ye yazdığı önsözde *YTİ*'nin okunmuş olması gerektiğinden bahseder.
— 1844 yılında *İTD*'nın destek niteliğindeki ek kitapla birlikte 2. basımı gerçekleşir. Bu sırada *YTİ*'nin basımı tükenmiştir ve Schopenhauer'ın durumdan haberi yoktur.
— 1847 yılında Schopenhauer *YTİ*'yi tekrar gözden geçirip ana iddialara dokunmadan kayda değer şekilde metni genişletmiş ve ilk basımdaki kibar diyebileceğimiz tarzını bir kenara bırakmıştır.

Şimdi bu tarihlere şunları akılda tutarak tekrar bakalım: Schopenhauer'ın ana eseri, *İTD*'nin birinci basımıdır. Onun bundan önceki çalışmaları öncül eserleri, sonraki çalışmaları ise destek niteliğindeki ya da tamamlayıcı eserleridir. Dolayısıyla tüm bu veriler ışığında *YTİ*'yi basılma tarihlerine ve Schopenhauer'ın bu eser üzerindeki çalışmalarına bakılınca bu eser hem *İTD* öncesi hem de sonrası –yani *İTD* için hem öncül hem de tamamlayıcı eser– olma özelliğini haizdir demek bana mümkün görünüyor.

II. Yeterli Temel İlkesi Nedir?

Öncelikle şunu belirtmekte yarar var: Schopenhauer felsefesi çerçevesinde yeterli temel ilkesi, doğrudan *Satz vom zurreichende Grunde*'nin çevirisidir. Türkçe bu ilke genellikle "yeterli sebep" ya da "yeterli neden" ilkesi şeklinde adlandırılarak kullanılageldi ancak en azından Schopenhauer'ın bu eseri çerçevesinde böylesi çeviriler ya da böylesi kullanımlar Schopenhauer'ın temeller ve bunu takip eden sonuçlar için dört farklı sınıf ayrımının göz ardı edildiğine işaret etmektedir ve dolayısıyla Schopenhauer'ın bu eseri için "yeterli sebep ilkesinin dörtlü

kökü" ya da "yeterli neden ilkesinin dörtlü kökü" ifadesini kullananların bu eseri dikkatlice okumadıkları bana göre açıktır; zira bu, tam da terimler konusunda sıkı bir tasnife girişen Schopenhauer'ın, sebepler [*Ursachen*] ve etkilerin [*Wirkungen*] söz konusu olduğu tasavvurların sadece birinci biçimine (reel nesneler alanı) ayırdığı ifadeyi bütün tasavvur sınıfları için geçerli kılmak demektir.

Burada *Grund* [temel] kelimesi ile işaret edilen, *Vernunft* [akıl] da olmadığı için İngilizce bazı çevirilerde kelimenin *reason* [akıl] kelimesi ile karşılanmasının da okur açısından yanıltıcı olabileceğini belirtmekte fayda var.

* * *

Schopenhauer, felsefesine ne salt özneden ne de salt nesneden, fakat özne ve nesne bağından başladığını ifade etmektedir. Schopenhauer, özne ve nesne bağı üzerinden kurduğu felsefesinde idrak edilen ne varsa buna *Vorstellung* yani tasavvur demektedir; ki tasavvurlar bütün deneyim ve bilgiyi oluşturmaktadırlar. İdrak eden öznedir ve özne kendi kendini idrak edemez (Schopenhauer'ın örneğini vermek gerekirse "göz, her şeyi görürken kendini göremez" *YTİ*, 77.); idrak edilen ise tasavvurdur. Dolayısıyla nesne ve tasavvur aynıdır. Tasavvurların Schopenhauer'a göre dört biçimi vardır ve bir biçime ait olan tasavvur, o alan için geçerli olan gerekçelendirme kuralları dâhilinde açıklanmalıdır. Dolayısıyla da tasavvurların her bir biçimine dair açıklamalarda, açıklamanın zemini oluşturan bir temel [*Grund*] ve onu takip eden bir de sonuç [*Folge*] vardır. Yani özetle:

1- Dört tür tasavvur vardır.
2- Bu tasavvur türleri içerisinde her bir tasavvur bir diğerine bağlılık ilişkisi içerisindedir. Bunun için de elimizde, tasavvurun türüne göre müteakip durum için farklı temeller bulunmaktadır ve hiçbir tasavvur kendi başına ve izole ol-

mayıp hepsi başka bir tasavvura bağlıdır; tasavvurlar arasındaki bağ ise kurallıdır.

Bununla ilgili Schopenhauer şöyle demektedir:

> *Özne için nesne olmak ile tasavvurumuz olmak aynıdır. Bütün tasavvurlarımız öznenin nesnesidirler ve öznenin bütün nesneleri bizim tasavvurlarımızdır. Ancak şimdi bütün tasavvurlarımızın kendi aralarında kurallı bir şekilde ve a priori belirlenebilen bağları olduğu ortaya çıkmaktadır; ve bu bağlantı vesilesi ile hiçbir şey kendi başına ve bağımsız olarak var olamaz ya da aynı şekilde kendi başına ve izole hiçbir şey de bizim için nesne olamaz.* Genel haliyle yeterli temel ilkesinin ifade ettiği, bu bağlantıdır.[a]

* * *

Schopenhauer, öznenin tüm nesnelerinde –yani tasavvurlarda– zorunlu ve evrensel bağların dört biçimi olduğunu göstermektedir. Yani *YTİ*'yi, dört farklı tasavvur türüne göre dört bölmeli ya da dörtlü [*vierfache*] biçimi vardır. Diğer bir deyişle herhangi bir açıklama yapacağımızda dört farklı temeller ve sonuçlar bağı vardır. Bunlar ise şu şekildedir:

1- Algılanabilir empirik dünyadaki tüm değişimler, *sebeplerle* [*Ursachen*] açıklanır ki buna Schopenhauer "Dönüşümün temeli" ya da "nedensellik yasası" [*Gesetz der Kausalität*] demektedir.
2- Her bir yargı ya da kavramsal ilişkinin doğruluğunu teyit edecek temele Schopenhauer "tanıma temeli" [*Grund des Erkennens*] demektedir.
3- İçeriklerinden bağımsız saf ve boş algı nesnesi[b] olan zaman ve mekânın kısımları birbirlerini koşullamaktadırlar; geo-

[a] *YTİ*, § 16, 26. (İtalik yazım Schopenhauer'a ait)

[b] Reel nesneler söz konusu ise algı "empirik" iken Schopenhauer zaman ve mekânın ta kendisi söz konusu olduğunda bunlar için *saf* algı ifadesini kullanıyor.

metri (mekân) ve aritmetik (zaman) için temellendirmeleri bu koşullanmalar belirler. Buradaki bağlantı asla değişmez dolayısıyla da Schopenhauer yeterli temel ilkesinin bu matematik ve geometri için geçerli olan biçimine "varlık temeli" [*Grund des Seyns*] demektedir.

4- Davranışları açıklamak, sadece güdüler idrak edildiğinde mümkün olduğundan Schopenhauer bu alan için geçerli olan yeterli temel ilkesine "davranışların yeterli temel ilkesi" veya "güdüler yasası" [*Satz vom Grunde des Handelns – Gesetz der Motivationen*] demektedir.

Yukarıdaki maddeler Schopenhauer'ın bu metinde izlediği sıralamadır; ancak 42. bölümde Schopenhauer bu sıralamayı anlatım kolaylığı açısından tercih ettiğini ve sistematik düzenin ise saf duyudan, akla ve öz-bilince doğru olduğunu söylemektedir:

> Öncelikle varlık temeli ve bunda da ilkin yeterli temel ilkesinin diğer tüm biçimlerinde esas olanı kapsayan sade bir şema –hatta bütün sonluluğun ilk örneği– olarak bunun *zamana* uygulanışı işlenmeliydi. Sonrasında –mekândaki varlık temelinin yerleştirilmesinin akabinde– nedensellik yasası ortaya konmalıydı; bunu da güdü yasası takip eder ve en son olarak da tanımanın yeterli temel ilkesi ortaya konulur zira bu son sınıf, tasavvurlardan çıkan tasavvurlarla ilgiliyken diğerleri dolaysız tasavvurlara işaret ederler.[a]

Bu açıklamayı takip ettiğimizde ise karşımıza çıkan tablo şu şekildedir:

---

[a] *YTİ*, 142.

Tasavvur Sınıfı	Yeterli Temel İlkesinin Biçimi
Zaman – Mekân (*a priori* algı kalıpları); Bu alan için öznenin idrak yetisi "saf duyu"dur.	Varlık Temeli (zamanda art ardalık; mekânda konum)
Reel Nesneler; Bu alan için öznenin idrak yetisi "anlama"dır.	Dönüşüm Temeli (Nedensellik yasası)
İsteme; Bu alan için öznenin idrak yetisi "Öz-bilinç"tir.	Davranış Temeli (Güdüler Yasası)
Kavramlar (soyut düşünce); Bu alan için öznenin idrak yetisi "akıl"dır.	Tanıma temeli (mantıksal çıkarımlara dair yasalar)

III. Yeterli Temel İlkesinin Bu Tasnifinin Sonuçları ve Schopenhauer'ın Akademi Eleştirisi

Schopenhauer felsefesine genel olarak bakıldığında ilk göze çarpan iddialar şunlardır: Dünya akıp giden, rüyavarî bir cereyandır; oluş ve yok oluşların ezeli ve ebedi sahnesi olarak bu tasavvur dünyasına "ızdırap" mührünü vurmaktadır; bu varoluş içerisinde temel işlevi somut olanı soyut kavramlar haline getirmek olan "akıl" ise insana bu dünyanın ötelerinde olduğu varsayılan bir yerlerden hiçbir hakikat sunamaz ya da insanı bu ızdırap sarkacından kurtaramaz; dolayısıyla kendi kendinin nedeni (*causa sui*) ya da bir ilk neden (*causa prima*) olarak görülebilen, iyi ve mükemmel bir Tanrı'nın eseri olarak sürekli şükredilesi mükemmel bir dünya fikri olsa olsa şakadır.

Bu kitapta da insan aklının sınırlarının, tasavvur dünyasının sınırları ile belirli olduğuna işaret eden Schopenhuaer, öncelikle *causa sui* ve *causa prima* gibi kavramların kendi içlerinde çelişkili terimler olduğunu ortaya koymakta ve bunun yanında Descartes ve Spinoza'nın gerçeklik alanı ve kavramlar alanını birbirine harmanlayarak nasıl hatalı şekilde Tanrı'nın varlığı sonucuna ulaştıklarını göstermektedir. Schopenhauer'ın özel-

likle neo-Spinozacılar olarak gördüğü Hegel ve Schelling başta olmak üzere Kant sonrası Alman felsefe dünyasına şimşekler fırlatmasının nedenlerinden birini de burada bulmak mümkündür. Zira Kant'ın ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik olarak bilinen Tanrı'nın varlığına dair ispatları yıkmasından sonra üniversitede felsefe bölümlerinin çabalarını Schopenhauer, bu ispatlara yeni kıyafetler giydirip tekrar devreye sokma olarak görmektedir.

* * *

Schopenhauer felsefesinin Nietzsche ile olan bağları sıklıkla değerlendirilir; fakat bu kitapta, Schopenhauer ve Wittgenstein arasındaki bağların da daha açık hale gelmeye başlanılacağını düşünüyorum. Bunun dışında Schopenhauer'ın Uzakdoğu ve Ortadoğu dinleri konusundaki tutumuna dair de bu kitapta bol bol ipucu vardır. Şu kadarı en azından açıktır ki Schopenhauer, Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlığı bağlantılı olarak görmektedir (*YTİ* 119, Ayrıca bkz. *İTD*, 577) ve bunların barındırabildiği mistik öğretilere –örneğin tasavvufa– çeşitli eserlerde saygıyla yaklaşmakla birlikte bu dinlerin çeşitli şekillerde ifade ettiği "kendi kendisinin nedeni" ve "ilk neden" olan bir Tanrı fikrine ve bu fikrin felsefedeki her tür yansımasına uzak durmaktadır. Zaten Schopenhauer'ın resmettiği yeterli temel ilkesi, bu ilkenin sınırlarının ötelerinden herhangi bir ifadeye kapıları kapatmaktadır. Nietzsche, *Şen Bilim* § 357'de Schopenhauer için ilk açık ve boyun eğmez ateist derken haklıdır; ki burada Schopenhauer'ın akademideki felsefe profesörlerine karşı düşmanlığının temelleri de görülebilir.

* * *

Yeri gelmişken Schopenhauer'ın bu metinde de örneğin "felsefe profesörlerinin profesörsel felsefelerinde" gibi ifadelerde yerdiği akademide icra edilen "felsefe"nin esasen Kant'ı ve onun felsefesinin sonuçlarını görmezden gelip etrafından do-

laşmaya çalışan bir "ilahiyat"tan ibaret olduğunu düşündüğümü belirtmek isterim. Basit bir örnek vermek gerekirse felsefe formasyonu olan günümüz herhangi bir felsefe hocasının Kant'ın işaret ettiği aklın sınırlarından rahatsız olmayacağını düşünüyorum. Bana kalırsa Schopenhauer'ın kendi döneminde topa tuttuğu felsefe bölümü hocaları günümüz felsefe hocalarına değil; bilakis düşünceleri ve anlattıkları yerel inançların sınırları dâhilinde kalarak hamaset ve menkıbenin ötesine asla geçemeyen ve felsefenin özünde bulunan meydan okuyuculuğa anında direnç gösterip bunu kontrol altında tutmaya çabalayan türden metafizikçiler, ilahiyatçılar ve bu zihniyet taraftarları denk düşmektedir.

Schopenhauer'ın genelde akademi eleştirisi ve özelde bunun Türkiye için yansımalarının ne olabileceği başlı başına ayrı bir yazı konusu olmakla birlikte bu tanıtım yazısında kısaca kendi karamsar olmayan gözlemimi de sunmak isterim: İktidarların, hükümetlerin akademiyi çeşitli yönlere çekip evcil ve uslu bir akademi yaratma çalışmalarına; pek çok akademi üyesinin temel saikleri teşvikler ve unvanlardan ibaret kör bir koşturmaca içerisinde olmalarına; ve bunların teşvik ve unvanlarına ulaşınca çalışmayı bırakmalarına; günümüzde artık mantar gibi her yerde türemiş tez yazım şirketleri yoluyla emeksiz yemek peşinde olup toplumsal aydınlanma ya da ilerleme ya da hakikat gibi herhangi bir derdi olmayan ve sadece kişisel çıkarlarını akademik yükselme basamaklarında görenlerin mevcudiyetine; ortada liyakat olmasa da, kaba ve ideolojik insanların sözüm ona "kamu yararına" (!) birbirlerini kollamalarına rağmen ülkemizde eğitime ve anlayışa önem veren, kıymetli üretimleri ile sağlam ve güçlü adımlarla ilerleyen, günlük siyasi kavgaların ötesinde erdem ve güzellikler için çabalayan veya tüm bunları yapmaya muktedir olan, düşünsel bağımsızlığını koruyan muazzam bir insan kaynağı vardır ve böylesi insanlar için akademi, kalıcı eserlerin ortaya çıkması için anlamlı bir zemin sunmaktadır. Bu noktada Schopenhauer'ın *İTD*'de

kendini "herhangi bir yerde ve herhangi bir vesile ile asil ve zor bir savaşa" adamış olanlara sunduğu şu teselliyi hatırlayabiliriz:

> Hakikatin gücü, zaferinin zorluklarla ve yorucu bir şekilde kazanılabilmesine rağmen, bir kez ulaşıldığında bir daha geri alınamamasında yatmaktadır.[a]

IV. Kitabın Bölümleri ve Çevirideki Bazı Kilit Terimler

Kitabı kuş bakışı değerlendirdiğimizde birinci bölümde yeterli temel ilkesinin genel yöntemi ve önemine dair açılış yapılıyor; ikinci bölümde daha önceki filozofların bu ilkeye yaklaşımları inceleniyor; üçüncü bölümde ise bu ilkeye dair daha önceki sunumlardaki yetersizliklere işaret ediliyor. Dolayısıyla bu ilk üç bölüm kitabın açılış bölümleri olarak görülebilir. Dördüncü bölüm ile yedinci bölüm arasında Schopenhauer, tek tek dört ayrı tasavvur sınıfını inceliyor ki bu bölümlere metnin ana gövdesi denilebilir. Dördüncü bölümde algısal, empirik tasavvurlar tartışılıyor. Beşinci bölümde aklı ilgilendiren ve tasavvurların tasavvurları olarak da ifade ettiği, kavramlar söz konusu. Schopenhauer felsefesinin geneline baktığımızda onun akla atfedilen üstün konuma itirazı görülür; burada da hayvan ve insan arasında var olduğu düşünülen temel fark ve sınırların sadece bir sanrı olduğu ifade edilmektedir ki Schopenhauer felsefesinde hayvan ve insan arasına çekilen kategorik sınırların ciddi anlamda eridiğini görmek de mümkündür. Bu bölüm bana göre bu kitabın temposunun ve heyecanının arttığı bir kısımdır ve özellikle § 34'te onun dinler ve dönemin Alman felsefesine yaklaşımı görülecektir. Burada Altıncı bölümün konusu zaman ve mekândır ki burada zaman ve mekânın kısımlarının birbirlerini koşullamaları işlenmektedir. Burada Euklides'in ispatlarına dair ilginç bir tartışma da bulunmaktadır. Schopenhauer'ın tasavvurları dörtlü tasnifinde en sonuncu sınıf yedinci

[a] *İTD*, §8, 43.

bölümde işlenmektedir. Bu bölümde işlenen sadece tek bir tasavvurdur onu da Schopenhauer "istiyor oluşun öznesi" [*Subjekt des Wollens*] olarak tanımlamaktadır. En son bölümde ise Schopenhauer bütün kitabına dair son değerlendirmeleri ve bu kitapla ilgili iki ana sonucu vermektedir. Bunlardan ilkini filozofların herhangi bir açıklama sunarken hangi sınıf tasavvurların alanında olduklarına dikkat etmeleri gerektiğidir. İkinci sonuç ise yeterli temel ilkesinin kendi içinde kapalı olduğu ve bunun da temeli olacak "mutlak temellerden" bahsetmeye iznimiz olmayışıdır. Her türden tasavvur birbiri ile bağlantılıdır ve tasavvurların gerçekliklerinin ötesinden olduğu varsayılan bir yerlerden bu gerçekliğe açıklama getirmeye çalışmak ise saçma bir çabadır.

* * *

Tüm bunları söyledikten sonra bu kitap dâhilinde özellikle işaret etmek istediğim terimlere geçebilirim.

***Anschauung* – Algı** Bu terimi ben "algı" olarak çeviriyorum; ki bunun isabetliliğinin de *İTD* çevirimde kendini gösterdiğini düşünüyorum. Bu terim "sezgi" olarak çevrildiğinde de sorun yaratmaz; ancak –*İTD* çevirimde de belirttiğim üzere– "sezgi" kelimesini ben Türkçe şaşırtıcı olabildiği için tercih etmedim. Ancak bu terim bu çeviride biraz daha açıklamayı hak ediyor. Bilindiği üzere Schopenhauer dönemin Alman felsefecilerinin değil, kendisinin Kant'ın gerçek varisi olduğunu söylemekte ve kendi sisteminin Kant'a borçlu olduğu fikirler konusunda da açık davranmaktadır. Fakat yine de Kant felsefesini çeşitli noktalarda eleştirmektedir. Bu noktalardan biri de Kant'ın soyut idrak ile algıyı ve buna dair terimleri karıştırdığı iddiasında bulunabilir. Dolayısıyla ben de Schopenhauer çevirilerimde Kant sistemi içerisinden bu konuda tercih edilen "görü" kelimesini kullanmadım. Ancak bu çeviride Kant'ın üç tür "al-

gı"[a] tanımını da akılda tutmakta fayda vardır. Bunlardan ilki, reel nesnelerle alakalı olan empirik algıyken ikincisi zaman ve mekânın *saf* algılarıdır –ki zaman ve mekân kalıpları içerisinde bütün reel nesneler var olabilmekteler ve özne bu kalıplar vasıtası ile idrak etmektedir. Zaman ve mekânın kendisinin gösterilmesi Schopenhauer'a göre herhangi bir empirik içerikten soyutlama yoluyla olacağı için, o da bunlara "saf" ve "boş" algı demektedir. Ve Kant'ın dile getirdiği son algı türü ise Schopenhauer'ın kendi döneminin pek çok filozofuna öfkeyle yaklaşmasının da sebebi olan zihinsel algıdır [*intellektuale Anschauung*]; zira bu sadece Tanrı gibi bir varlığın sahip olabileceği bir özellik olarak durmaktadır ve Kant insanın böyle bir algı türüne sahip olabileceği fikrini reddetmektedir. Belki de Schopenhauer'ın o diken diken duran saçlarının sebebi, Alman idealizminde bu algı türü ile idrak edildiği iddia edilen herhangi bir "mutlak"tan bahsedildiği yerlerdir. Schopenhauer bu algı türünden bahseden filozofların Kant'ı görmezden geldiklerini düşünmektedir.

***Vorstellung* – Tasavvur** Bu kitabın başlığı bana sorulacak olursa *Tasavvur Olarak Dünya* da olabilirdi. Bu şekilde değerlendirdiğim için bu kelimenin açıklamasını *İTD*'de sunmuş olduğumdan biraz daha ayrıntılandırarak tekrar vereceğim. Pek çok dilde nesne kelimesi, Latince *ob-jacere* birleşmesinin sonucu *obiectum* ifadesinin türetilmesinden oluşmuştur (örneğin İngilizcedeki *Object*) ki bu ifade de esasen "öne konulan" ya da "öne yerleştirilen" ve hatta "zihne sunulan" anlamı taşımaktadır. Almanca *Vorstellung* terimi de tam bu ruhu taşımaktadır; zira *vor* (ön, öne) ve *stellen* (koymak, yerleştirmek) birleştiğinde "öne konulan" gibi bir anlam çıkmaktadır. Burada *Vorstellung* teriminin Schopenhauer düşüncesi içerisinde en iyi karşılığı olarak tasavvur kelimesini tercih ettim zira "temsil", "tasarım"

[a] Burada Kant felsefesi alanında olsam da, Kant felsefesi çevirilerinde alışılagelen "görü" ile değil "algı" kelimesi ile devam edeceğim.

ya da "sunu" gibi terimlerle yapılan bir çeviri hem öznenin rolünü gereksiz fazlalaştırmakta hem de esasen "zaten mevcut bir şeyin" temsili ya da "sunumu" gibi bir imayla Schopenhauer'ın tekil olarak sunduğu dünya ("isteme" terimi ile işaret edilenin, bu tek dünyanın iç yüzü olması bununla çelişmez) fikrini bozabilmektedir. Tasavvur kelimesinin etimolojisini incelediğimizde de karşımıza çıkan "suret" ya da "önümdeki tezahür" gibi anlamlar da *Vorstellung* kelimesini güzel karşılıyor. Ancak okur, tasavvur kelimesini duyduğunda alıştığı "nesne" kelimesini anlamaktan çekinmemeli ve sadece Schopenhauer için dört tür tasavvur ya da dört tür nesne olduğunu aklında tutmalıdır.

***Grund* – *Folge* Temel – Sonuç** Schopenhauer'ın bu kitaptaki temel dertlerinden biri, dört farklı tasavvur türü için dört farklı açıklama olduğunu göstermektir. İlk tasavvur türü olan reel nesneler alanında açıklamalar sebep ve etki [*Ursache - Wirkung*] ilişkisi üzerinden yapılır. Bu ilişkinin genel adı ise nedenselliktir [*Kausalität*]. Dolayısıyla da *Satz vom zureichenden Grund* ifadesi Schopenhauer sistemi için asla "yeterli sebep ilkesi" ya da "yeterli neden ilkesi" olarak çevrilmemelidir.

***Sinne* – Duyu**

***Sinnesempfindungen* – Duyusal Hissediş** Schopenhauer sisteminde duyusal hissediş olarak ifade edilen, henüz algıya (*anschauung*) *dönüşmemiş* ham veridir. Bu, bütün duyu organlarında sadece lokal ve öznel bir duygudur (*YTİ*, 51).

***Zeit, Raum, Kausalität* – Zaman, Mekân, Nedensellik** Zaman, mekân ve nedensellik, Schopenhauer felsefesinde algının, bütün algıdan önceki (*a priori*) ve öznede yer alan kalıplarıdır. Bunlar "duyusal hissedişin" sunduğu ham materyali algıya çevirme işlevini yürütürler. Algı ise, ister istemez algı organının –beynin (Schopenhauer, felsefesinde sıklıkla beyne bu şekilde işaret eder)– yapısına bağlıdır; bizler de bizatihi kendiliğinde bir dünya hakkında herhangi bir algıya sahip olamayız. Bun-

dan çıkan sonuç, reel dünyanın algılayanın algısında "tezahür" [*Erscheinung*] ettiği haliyle olduğudur, yani "Dünya benim tasavvurumdur."

V. Çeviriye Dair Genel

Burada ilgilenen okur için çeviri sürecimin nasıl yürüdüğüne dair bilgi vermek isterim: Çeviride hem Alman diline hem de Schopenhauer düşüncesine sadık kalmaya çabaladım ama önceliği daima Schopenhauer düşüncesinin Türkçe anlaşılabilirliğine verdim; kilit terimlerin tartışmaya açık olması açısından bunların açıklamalarını Türkçe olarak mümkün olduğunca verdim. *İTD*'yi çevirirken Almanca ana metnin yanında, 1883'ten bugüne dek İngilizceye çevrilmiş dört metni de takip metni olarak kullanmıştım (ki bu özelde Schopenhauer'ın, genelde ise Alman felsefesinin terimlerinin İngilizce karşılanmasının evrimini görmek için müthiş bir deneyimdi)[a] ve *YTİ*'de de benzer bir yöntem uygulayarak Almanca metnin yanında Cambridge Üniversitesi yayınlarından 2012 yılında çıkmış olan çeviriyi takip metni olarak kullandım; Schopenhauer felsefesini karşılamak için, açıklamalarını elimden geldiğince sunarak ya da dipnotlarda belirterek kullanmış olduğum ve Schopenhauer felsefesinin ruhuna uygunluğunu gördüğüm *İTD* çevirimden hâlihazırda oluşmuş terimler evrenini olduğu gibi *YTİ* çevirimde de kullandım.

Bunun dışında Schopenhauer'ın farklı dillerden yaptığı ve Almancalarını vermediği alıntılarını olduğu gibi bırakıp bunların çevirilerini dipnotta vermeyi tercih ettim zira okurun Schopenhauer'ın yazım tarzına bu şekilde daha iyi nüfuz edeceğine inanıyorum. Türkçeye klasik dillerden –özellikle son dönemde ivme kazandığını düşündüğüm– çeviri faaliyetlerini ilgiyle ve saygıyla takip ediyorum; bu çevirmenlerin büyük iş-

[a] Çevirilere yönelik çalışmalarım bittiğinde İngilizcedeki felsefe terimlerinde gördüğüm bu evrimi ilk fırsatta paylaşmayı umuyorum.

ler başardığını ve yaptıkları hizmetin nesilleri aşacak kıymette olduğuna da inancım tam.[a] Fakat Schopenhauer'ın başka dillerden yaptığı alıntıları çevirirken, elbette bu alıntıların geçtiği kaynakların –mevcut oldukları takdirde– Türkçe çevirilerinden istifade etmekle birlikte, kendi çevrime doku uyumunu korumak adına, bu dillerdeki terimlere dikkat ederek[b] genellikle İngilizceye yapılmış olan çevirilerden faydalandım. Bunun dışında hem *İTD* hem de *YTİ* çevirilerinde, bu kitapların birbirlerine olan referansları Schopenhauer'ın sayfa numaralarına göredir ve uyumludur. Metinde ya da dipnotlarda köşeli parantezlere alınmış ifadeler bana; köşeli parantez içerisinde olmayan dipnotlar ise Schopenhauer'a aittir.

* * *

Mevcut çeviri, Schopenhauer'ın *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*'nin 1847 yılında gerçekleşen ve günümüzde de standart olarak kabul edilen genişletilmiş 2. basımındandır ve metin için –ve diğer bütün Schopenhauer çalışmalarımda– temel aldığım Almanca kaynak Schopenhauer im Kontext III'de bulunmaktadır (Komplettausgabe). Karsten – Worm Infosoftware, 2008 (Sämtl. Werke). Bu kaynak ise ilkin Paul Deussen'in Schopenhauer'ın bütün felsefe eserlerinin 1911-23 yılları arasındaki edisyonuna, sonrasında da Arthur Hübscher'in 1966-75 yılları arasındaki edisyonuna dayanmaktadır ve Schopenhauer'ın bütün basılı eserlerinin yanında onun mektuplaşmalarını, ders notlarını, günlüklerini, gezi notlarını vb. de içermektedir. Almanca metinden çevirirken aynı

[a] Türkçe çeviri faaliyetlerinin sağlam adımlarla ve başarı ile ilerlediğini düşünüyorum. Burada çevirmenlerin isimlerini zikretmeme sebebim, istemeden dışarıda bırakacağım bir isim olma ihtimalinden duyduğum korkumdandır.

[b] Zira eski Yunanca ya da Latince konusunda sadece başlangıç seviyesi zayıf bir malumatım olmakla birlikte terimler dikkatli incelendiğinde genelde kendilerini açık etmekteler.

zamanda David Cartwright, Edward E. Erdmann ve Christopher Janaway'in çevirdikleri *On the Fourfold Root of Sufficient Reason and Other Writings* (UK: Cambridge Uni., 2012) İngilizce metni de takip metni olarak kullandım ve özellikle Schopenhauer'ın diğer dillerden yaptığı çeviriler için bunlardan istifade ettim.

VI. Son Notlar ve Teşekkür

Çevirmen, arada birisidir. Bu "arada" oluş hali sadece kaynak dil ile hedef dil arasındaki konumu ile alakalı değildir. Hayatta insanlar kendilerini pek çok kategoriye yerleştirirler ve bu kategorilerden de çevirmeni "imperatif" yağmuruna tutabilirler; buna karşın bana kalırsa çevirmen "kategori dışılığını" koruyabilmelidir. Örneğin kimisi muhafazakâr bir dünya görüşündedir ve duymak istediği birtakım terimler vardır. Yazarın kaynak dildeki düşüncesine uyup uymadığına bakmadan terimin sırf eski oluşu ile mutlu olabilir. Hele hele "yeni Osmanlıcılık" denilebilecek ideolojik tutum, kaynak metnin akışına ya da verilen anlama uymasa da, yerli yersiz eski terimlerin –isterlerse bunlar yama gibi dursunlar– kullanımını desteklerler. Bunun ideolojik zıttı da Türkçeyi "saf" olarak görmek isteyenlerdir. Bunlar da aynı dertten muzdariptirler ve onların duymak istediği terimler ise Türkçenin barındırdığı Arapça, Farsça, Latince, Yunanca, Çince, Ermenice, Kürtçe gibi dillerden kelimeleri içermemektedir. Oysa Türkçede ikamet eden tüm bu terimler müthiş bir zenginliktir. Tüm bu ideolojilerin kategorilerine girmemek bana kalırsa iyi bir çevirinin ön koşuludur.

Çeviri, buna benzer pek çok kategoriye girmediği zaman tekinsiz ve güzeldir. Bu "arada oluş" sayesinde köprüler kurulur, kapılar açılır: Kaynak dil ve hedef dil; yazarın ifadesine sadakat ya da okur için anlaşılırlık; akademik faaliyet ya da akademiye alternatif bir faaliyet ve buna benzer pek çok kategori birbiri içinde erimeye başlar. Kaynak metnin yazarını kendi dil

evimizde ağırlayıp konuğumuz olarak onun kendi bildiği gibi konuşmasına müsaade etmeye çalışırız ve okurun hedef dilde yazarı en iyi şekilde anlaması için de kullanacağımız bütün araçları kullanırız. Sonrasında çeviri kendi yolculuğunu sürdürür. Yolları açık olsun.

* * *

Refik Halid, "bilgi, vicdan, insaf ve marifetle" yapılan çevirinin, telif eserden belki de daha zor olduğunu belirttikten sonra bu faaliyetin "sabır, tetkik, üşenmemek, sinir kuvveti" gerektirdiğini söylemekte ve kişinin sıhhat ve düzenli bir hayata uyması gerektiğini söylemektedir.[a] Bu düşüncelere aynen katılan birisi olarak çevirinin, bir yaşam düzeni ile birlikte olduğunu ve kişinin yaşamından çok beslendiğini söyleyebilirim. Dolayısıyla öncelikle bu faaliyetim sırasında ev hayatını paylaştığım kedi bireyler Civi ve Çıtır'ın bana *Gelassenheit*[b] öğrettiklerini söylersem ve bu minvalde de kendilerine samimiyetle şükran duyduğumu belirtirsem okur umarım şaka yaptığımı düşünmez. Bunun dışında ben çevirimle uğraşırken memuriyeti ve yüksek lisansının yanında kendini Sanskrit dilini öğrenmeye, Uzakdoğu düşüncesine, Hint felsefesine yoğun şekilde vermiş olan eşim İdil'e pek çok konuda danıştım ve bunları Schopenhauer felsefesi ile bağlantıları ile tartıştık. Bu sayede ev hayatı bütün sıradanlığı ile cereyan ederken ve evdeki herkes kendi dünyasında faaliyetlerini sürdürürken ev, benim açımdan çevirinin doğmasına imkân veren bir mekân haline geldi. Ayrıca çevirimi yakın dostlarım Kezban Adam Baskı ve Güzide Zeynep Karahisarlı'ya da gönderdim. Hem Kezban hem de Zeynep hayatlarının pek çok koşturmacasının içinde ve bu koşturmacaya rağmen bu metni değerlendirme inceliğinde

[a] "Refik Halid'le Adaptasyon, Tercüme ve Serbest Şiir Üzerine", http://cevbir.org.tr/genel/refik-halidle-soylesi (E.T. Aralık 2020)

[b] Felsefede sık geçen ve benim de çok sevdiğim bir terim olan *Gelassenheit* "akışa bırakma," "rahatlık," "sükûnet" vb. şeklinde çevrilebilir.

bulundular. Kezban, düzeltme konusunda ilgisi ile önemli bir rol aldı. Zeynep'in ise bu metinde emeği gerçekten çok büyük; kendisi metin üzerinde müthiş bir titizlikte yoğunlaştı. Eminim Schopenhauer'ın kendisi mezarından çıkıp gelse ona eserinin Türkçe hayat bulmasında üstlendiği rolden dolayı ayrı teşekkür ederdi. Yukarıda saydığım herkese ve bunun yanında Schopenhauer'ın ana metinlerinin basılmasına özel bir önem veren ve bu konuda bana her tür kolaylık ve yardımı sağlayan Doğu Batı Yayınlarının kıymetli çalışanlarına çok teşekkür ederim.

A.Onur Aktaş
Aralık 2020

ÖNSÖZ

İlkin 1813 senesinde ortaya çıkan ve doktora derecemi aldığım temel felsefe hakkındaki bu inceleme, o günden bu yana bütün sistemimin altyapısını oluşturmaktadır. Tam da bunun için baskı dışı kalmamalıdır; oysa son dört yıldır durum benim bilgim dışında böyle olmuştur.

Ne var ki böylesine bir gençlik eserini şimdi bütün kusur ve hataları ile tekrar dünyaya sunmak da bana sorumsuzca görünüyor. Zira bunu düzeltmemin mümkün olmayacağı zamanların çok da uzak olmadığının farkındayım; fakat zamanla benim gerçek etkimin ortaya çıkacağı çağ da gelecek ve bu etki uzun olacaktır. Bu konuda beni Seneca'nın tamamen ikna olduğum şu vaadi teselli etmektedir: "etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia judicent" (*ep.* 79).[a] Bu nedenle, mevcut gençlik ça-

[a] ["Kıskançlık, her ne kadar çağdaşın olan herkese sessizlik empoze etse de saldırmadan ve hizipçilik yapmadan yargılayanlar gelecektir" *Mektuplar* 79. (Kitabın Türkçesi *Ahlâk Mektupları*, çev. Türkân Uzel. İstanbul: Jaguar Kitap, 2018.)]

IV lışmama mümkün olduğunca yardımcı oldum; hatta yaşamın kısalığı ve belirsizliği göz önüne alındığında yirmi altı yaşında yazmış olduğum bu eseri altmışımda hâlâ düzeltebiliyor oluşumu başıma konan bir talih kuşu gibi görmeliyim.

Şimdi bunu yaparken planım, gençlik halime hoşgörü ile yaklaşıp mümkün olduğu kadar onun sözünü sonuna kadar söylemesi ve özgürce konuşmasına fırsat vermektir. Fakat onun yanlış ya da fazla bir şey söylediği veya en iyi olanı kenara koyduğu her an ona müdahale etmek zorunda kaldım ve genelde de durum böyle oldu. Bu nedenle belki de birçokları yaşlı birinin, genç bir adamın kitabını yüksek sesle okurken, konuyla ilgili kendi sözünü söylemek için bu kitabı sıkça kapatmasına benzer bir izlenim edineceklerdir. Çok uzun bir süre sonra geliştirilen bu tür bir eserin, tekrar aynı bütünlüğü ve ahengi talep edemeyeceğini öngörmek kolaydır. Hatta üslup ve işleyişte öylesine belirgin bir fark kendini gösterecektir ki sezgi dolu okur yaşlı adamın mı yoksa gencin mi konuştuğuna dair asla şüpheye düşmeyecektir. Zira felsefe ile iştigal eden herkesin hakikat haricinde hiçbir şeyle ilgilenmeyeceğine ve sonuç olarak da hakikati ilerleten herhangi birinin bunlar tarafından kabul göreceğine hâlâ büyük bir ciddiyetle inanacak kadar saf olduğu için konusunu güvenle işleyen genç adamın yumuşak,
V alçakgönüllü ses tonu ile; nihayet bir grup tüccar ve itaatkâr dalkavuğun asil (!) cemiyetine düşmüş olduğunu ve böylelerinin neleri amaçladıklarını fark eden yaşlı adamın sert ve bazen iğneleyici ses tonu arasında elbette dağlar kadar fark olacaktır. Gerçekten de şimdi onun tüm gözeneklerinden öfke fışkırırsa, hakkaniyetli okur onu suçlamayacaktır; zira netice okura, hâlihazırda hakikat için çabalamaktan sürekli bahsedilirken bir yandan da gözler her zaman yüce otoritelerin niyetlerine sabitlendiğinde ve "e quovis ligno fit Mercurius"[a] sözü filozoflara

[a] ["herhangi bir tahtadan Merkür yontulabilir." ("herhangi bir şeyden bir tanrı yapılabilir" anlamında serbest olarak da çevrilebilir.)]

kadar yayılıp böylece Hegel gibi beceriksiz bir şarlatanın bile bu şekilde güvenle etiketlendiğinde ne olduğunu öğretmemiş midir? Alman felsefesi tam da bu şekilde aşağılamayla yüklüdür, yurtdışında alay konusudur, dürüst bilimler tarafından kendini dün birisine yarın ötekine kirli para için veren bir fahişe gibi itilmektedir; ve şu anki eğitimli nesillerin zihinleri de Hegelci zırvalıklarla bulanmıştır: Bunlar, Basilisk'in[a] yumurtladığı bayağı materyalizmin kurbanı olmuş şekilde hem düşünce üretemiyorlar hem de kaba ve aptallaşmışlar. Yolları açık olsun! Ben kendi konuma geri dönüyorum.

Okur bu yüzden ton farklarını kabul etmelidir çünkü burada ana eserimde yapmış olduğum gibi sonradan eklemeler yapamadım. Dolayısıyla yirmi altı ve altmış yaşımda ne yazdığımın bir önemi yok. Önemli olan kişinin sağlam, sıkı ve doğru bir şeyler öğrenebileceği bu birkaç sayfalık küçük kitaptan yön tayin edebilmesi, sağlam bir zemin kazanması ve felsefe yapmanın temel kavramları ile ilgili açıklığa kavuşmasıdır. Benim umduğum budur. Hatta birçok parçanın şimdi aldığı ge- VI
nişleme ile tüm idrak yetisi için kapsamlı bir teori bile ortaya çıkmaktadır zira teori daima yalnızca yeterli temel ilkesinden ilerleyip konuyu yeni ve özel bir yönde geliştirmekte fakat daha sonra *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın birinci kitabı, bu kitabın ikinci cildinin alakalı bölümleri ve "Kant Felsefesinin Eleştirisi"[b] ile tamlığa kavuşmaktadır.

Frankfurt a. M.,
Eylül 1847

[a] [Dev yılan]
[b] [*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın "Ekler" bölümü]

1. Bölüm

GİRİŞ

1

§ 1
Yöntem

İlâhi Platon ve muhteşem Kant etkileyici seslerini, bütün felsefenin ve hatta genel olarak bütün bilginin yöntemi için bir kural önerisinde birleştirmektedirler.[1] Onlar *türdeşlik* ve *farklılık* yasalarının[a] ikisine birden ve bunlardan biri diğerinin zararına olmayacak şekilde uyulması gerektiğini söylemektedirler. *Türdeşlik yasası* dikkatimizi şeyler arasındaki benzerliklere ve mütekabiliyete çekerek ta ki bizler en yüksek, tüm üyeleri kapsayan kavrama ulaşana dek türleri kavramamızı, bunları cinslerde ve sonra da familyada birleştirmemizi emreder. Bu yasa aşkın olup aklımız için aslî olduğundan, doğanın bununla

[1] Platon, *Philebos*, s. 219-223. (Bipont edisyonu); Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, s. 673-688 [B673-688] (İkinci ve sonraki basımlarda). [Schopenhauer'ın *Philebos* için verdiği referans 16c-18d.]

[a] [Bu yasalardan Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* A658/B686'da bahsetmektedir. *Homogenität* kelimesi ile benzer olanların bir araya getirilmesinden bahsedildiği için bunu "türdeşlik"; *Specifikation* ile aynı başlık altında toplanmış olan şeylerin farklarına işaret edildiği için bunu da "farklılık" olarak çevirdim.]

uyumunu ön koşul olarak ortaya koyar ve bu da şu eski kuralda ifade edilmiştir: "entia praeter necessitatem non esse multiplicanda."[a]

Buna karşın Kant *farklılaşma* yasasını şu şekilde ifade etmektedir: "entium varietates non temere esse minuendas."[b] Bu, her şeyi kapsayan bir familya kavramının altında birleşmiş
2 olan cinsler ve tekrar bu cinsler altında kavranan yüksek ve alçak türler arasında açıkça ayrım yapmamızı talep etmekte ve bizlerin doğrudan, alt türleri ve hatta tamamen tekil olanları familya kavramı altında toplayarak, bizlerin her türlü sıçrayışını önlemektedir; diğer yandan herhangi bir familya kavramı hâlâ daha alt sınıflara ayrılabilir fakat hiçbiri salt algıya kadar inmez. Kant her iki yasanın, şeyler ve bu yasalar arasında mütekabiliyeti şart koşan aklın aşkın *a priori* ilkeleri olduğunu öğretir. Platon da bütün bilimlerin kaynağını borçlu oldukları bu yasaların, tanrılar katından Prometheus'un ateşi ile birlikte bizlere fırlatıldığını söylerken aynı şeyi adeta kendi tarzında ifade etmektedir.

§ 2
Bunun Hâlihazırdaki Kullanımı

Böylesi güçlü bir tavsiyeye rağmen bu yasalardan sonuncusunun, tüm idrakin ana ilkesi olan *yeterli temel ilkesine* nadiren uygulandığını düşünüyorum. Uzun bir süredir sıklıkla genel olarak ortaya konmasına rağmen, hiç kimse, [yeterli temel ilkesinin] son derece farklı uygulamaları arasında ayrım yapmamıştır; ki bunların her birinde bu, farklı bir anlam kazanır ve dolayısıyla da farklı idrak yetilerindeki kaynağını açığa çıkarır. Bununla birlikte, zıttının ihmal edilip türdeşlik yasasının uygulanması, özellikle zihin güçlerimizin gözlemlenme-

[a] ["şeyler gereksiz yere çoğaltılmamalıdırlar."]

[b] ["şeylerin çeşitliliği düşüncesizce azaltılmamalı." [*Saf Aklın Eleştirisi* A656/B684]]

sinde birçok kalıcı hatayı üretmiştir; oysa, farklılık yasasının uygulanması en büyük ve en önemli gelişmeleri beraberinde getirmiştir ki Kant felsefesinin daha önceki tüm felsefelerle kıyaslanması bize bunu öğretir. Mevcut çabamı haklı çıkardığı için Kant'ın farklılık yasasının idrakimizin kaynaklarına uygulanmasını tavsiye ettiği bir pasajdan alıntı yapmama müsaade edilebilir: "Türleri ve kökenleri bakımından birbirinden farklı olan idrakleri ayırmak ve bunları kullanımlarında, genellikle bağlı oldukları diğerleri ile karıştırmaktan dikkatlice kaçınmak çok önemlidir. Kimyacıların maddelerini. ayırmada, matematikçilerin saf büyüklük teorilerinde yaptıklarını filozof daha 3
çok yapmak zorundadır; bu sayede filozof idrakin özel bir biçiminin, anlamanın amaçsızca kullanılmasına göre avantajının uygun değer ve etkisini güvenle belirleyebilir" (*Saf Aklın Eleştirisi*, Yöntem Öğretisi, 3. bölüm.)[a]

§ 3
Bu Soruşturmanın Faydaları

Bu soruşturmanın konusunu oluşturan ilkenin, zihnimizin doğrudan *tek* değil de öncelikle *farklı* temel idraklerinden kaynaklandığını gösterebilirsem; o zaman bunun sıkı sıkıya belirli *a priori* bir ilke olarak gerektirdiği zorunluluğun da *tek* ve her yerde *aynı* olmadığı, daha ziyade tıpkı ilkenin kendi gibi çeşitli olduğu sonucu çıkacaktır. Ancak, bu ilkeden hareketle bir sonuca ulaşan kişinin, farklı zorunluluk biçimlerinden hangisinin ulaştığı sonucu destekleyen ilkenin temelinde yattığını tam olarak belirleme mecburiyeti vardır ve bunu da olabildiğince özel bir adla belirtmelidir (ki bunu da ben önereceğim). Böylelikle felsefede açıklık ve netlik için bir şeylerin kazanılacağını umuyorum; ve herhangi bir ifadenin anlamının isabetle belirlenmesi vasıtasıyla en yüksek derece anlaşılabilirliğini felsefe için kaçınılmaz şekilde zorunlu bir önkoşul olarak görüyorum.

[a] [A842/B870]

Bu, bizleri hatadan ve kasıtlı aldatmadan koruyup felsefe alanında kazanılmış herhangi bir bilginin, gelecekte fark edilecek bir yanlış anlaşılma ya da belirsizlik yüzünden elimizden çıkmasındansa sağlam bir mülk haline gelmesini sağlayacaktır. Bilhassa sahih bir filozof daima berraklık ve netliği arayacaktır; muazzam derinliğini, bulanık ve taşkın bir yağmur deresinin aksine tam da bu müthiş derinliği ifşa eden muazzam bir berraklıkla birleştiren sakin bir İsviçre gölü gibi olmak için her zaman çaba gösterecektir. Vauvenargues[a] şöyle demektedir: "La clarté est la bonne foi des philosophes."[b] Bunun aksine sahih olmayan filozof, Talleyrand'ın ilkesine göre[c] düşüncelerini asla kelimelerle gizlemeye çalışmasa da düşünce eksikliğini saklamaya ve kendi düşüncelerinin belirsizliğinden kaynak-
4 lanan felsefelemelerinin anlaşılmazlığını da okurun vicdanına doğru ittirmeye çalışacaktır. Bu, bazı yazılarda –örneğin Schelling'inkilerde– neden akıl öğreten tonun sıklıkla azarlayan bir tona dönüştüğünü ve hatta çoğu zaman okurların bir yetersizlik beklentisi ile suçlandığını açıklamaktadır.

§ 4
Yeterli Temel İlkesinin Önemi

Bu o kadar önemlidir ki buna bütün bilimlerin temeli de denilebilir. *Bilim* idrak edilen şeylerin *sistemli* halidir; yani, idrak edilenler rastgele yığılmak yerine bağlantılı bir bütün halindedirler. Peki, bir sistemin parçalarını yeterli temel ilkesinin dışında ne bağlar? Herhangi bir bilimi salt bir yığından ayıran şey, bilimin bulgularının her birinin bir diğerini kendi temeli olarak takip etmesidir. İşte bu nedenle Platon şöyle demek-

[a] [Luc de Clapiers (1715-1747) Fransız filozof.]

[b] ["Açıklık filozofların iyi niyetidir."]

[c] [Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord (1754-1838) Fransız diplomat. Diplomasi ilkesinin, yalan söyleme ve inkâr etme üzerine kurulu olduğu söylenir.]

tedir: καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς οὐ πολλοῦ ἄξιαι εἰσιν, ἕως ἄν τίς αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ· (*etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget*) *Menon*, s. 385. (*Bipont edisyonu*).[a]

Dahası neredeyse bütün bilimler, etkilerinin ne olacağı belirlenebilen sebeplerin ve aynı şekilde daha sonraki gözlemlerimizde ortaya çıkacakları biçimiyle, temelleri zorunlu olarak takip edecek diğer sonuçların malumatlarını içerir. Bunu da zaten Aristoteles şu sözlerle ifade etmiştir: "πᾶσα ἐπιστήμη διανοητική, ἤ καὶ μετέχουσά τι διανοίας, περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστι" (*omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est*) *Metap.* V, 1.[b]

Her şeyin bir temeli olduğu önermesini daima *a priori* yapmamız, artık bizlerin her yerde "niçin" sorusunu sormamızı meşrulaştırdığına göre bu "niçin"[c] sorusunu bütün bilimlerin anası olarak adlandırabiliriz.

§ 5
İlkenin Kendisi

Daha sonra yeterli temel ilkesinin pek çok *a priori* mevcut idrakin genel bir ifadesi olduğu gösterilecektir. Yine de burada geçici olarak da olsa bir formülle ifade edilmelidir. Ben Wolffçu formülü en genel ifade olarak seçiyorum: *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Her şeyin niçin olduğunun bir temeli vardır.[d] 5

[a] ["Zira doğru kanılar, biri bunları nedensellikle bağlamadığı sürece pek de kıymetli değildir." *Menon* 97e-98a.]

[b] ["rasyonel olan veya rasyonel kaygılardan pay alan her bilgi nedenler ve ilkelerle ilgilenir" *Metafizik* 1025b6.]

[c] [*Warum*; *Warum* kelimesi *Wo-r-um*'dan gelmektedir ki "niçin" de bununla uyumludur.]

[d] [Bu ifadenin Almancası şöyle: "Nichts ist ohne Grund warum es sei"]

2. Bölüm

YETERLİ TEMEL İLKESİ HAKKINDA ÖNCEKİ ÖĞRETİLERDE NEYİN EN ÖNEMLİ OLDUĞUNUN ARAŞTIRILMASI

§ 6
İlkenin İlk Ortaya Konuluşu ve Aynı Olanın İki Anlamı Arasındaki Ayrım

6

Bütün idrakin böylesine kadim temel ilkesi[a] için, aşağı yukarı tam belirlenmiş soyut bir ifade de çok öncelerde bulunmuş olmalıdır; bunun için de böylesi bir ilkenin ilk olarak nerede ortaya çıktığını göstermek oldukça zorlaşmaktadır ki bu ise çok da ilginç olmayacaktır. Platon ve Aristoteles bunu henüz şekilsel olarak bir ana ilke biçiminde ortaya koymamışlardır; ne var ki bunu daha çok apaçık bir hakikat olarak ifade etmişlerdir. Tıpkı masumiyetin, iyinin ve kötünün idraki ile çelişmesi gibi Platon modern zamanların eleştirel sorgulamasıyla çelişen bir naiflikle şöyle demektedir: "Ἀναγκαῖον πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι· πῶς γὰρ ἄν χωρὶς τούτων γίγνοιτο" (necesse est, quaecunque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent?)[b] *Philebos* (s. 240.) *Bipont ed.* ve tekrar *Timaios*'ta (s.302.) "πᾶν δὲ τὸ γιγνόμενον ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου

[a] [*Urgrundsatz*]

[b] ["Olan her şey bir nedene göre olur; zira bu nasıl nedensizce olabilirdi ki?" *Philebos*, 26e.]

γένεσιν σχεῖν." (quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur: sine causa enim oriri quidquam, impossibile est.)[a] demektedir. Plutarkhos *Kader Üzerine* adlı kitabının sonunda Stoacıların temel prensipleri arasında şunu sayıyor: "μάλιστα 7
μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε, τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας." (maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis.)[b]

İkinci Çözümlemeler I, 2'de Aristoteles, bir dereceye kadar temellendirme ilkesini şu kelimelerle belirtmektedir: "ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτο ἄλλως εἶναι." (Scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere.)[c] Aristoteles temellendirmenin ya da daha ziyade ilkelerin -*αρχαί*- farklı biçimlerinin tasnifini *Metafizik*, 4. Kitap, 1. bölümde çoktan vermiştir. Sınıflandırması sağlam temelli ve yeterince net olmamakla birlikte ona göre 8 biçim vardır. Bununla birlikte burada tamamen doğru bir şekilde şöyle demektedir: "πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν, ἢ γίγνεται, ἢ γιγνώσκεται" (omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur).[d] Müteakip bölümde Aristoteles, ufak tefek yüzeysellikler ve karışıklıklarla da olsa sebeplerin farklı

[a] ["gerçekleşen her şey bir neden vesilesi ile olmak zorundadır, çünkü herhangi bir şeyin nedensizce gerçekleşmesi imkânsızdır" *Timaios*, 28a.]

[b] ["Hiçbir şeyin nedensiz olmaması, bilakis her şeyin öncül nedenleri takip etmesi en önemli ve öncelikli görünmektedir."]

[c] ["bir şeyin nedenini, bunun gerçekten bu şeyin nedeni olduğunu ve bu şeyin başka türlü olamayacağını bildiğimizi düşündüğümüzde, o şeyi mükemmel bir şekilde anladığımızı düşünürüz." İkinci Çözümlemeler 71b9.]

[d] ["şimdi tüm ilkeler için ortak olan şudur ki bunlar herhangi bir şeyin olduğu ya da gerçekleştiği ya da bilindiği ilk şeylerdir." Metafizik 101 3a17.]

türleri arasında ayırım yapmaktadır. Fakat o, buradan daha iyi bir şekilde *İkinci Çözümlemeler* II, 11'de dört farklı temel türü ortaya koymaktadır: "αἰτίαι δὲ τέσσαρες· μία μὲν τὸ τί ἦν εἶναι· μία δὲ τό τινων ὄντων, ἀνάγκη τοῦτο εἶναι· ἑτέρα δὲ, ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε· τετάρτη δὲ, τὸ τίνος ἕνεκα" (causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id, cujus gratia).[a] İşte bu Skolastikler tarafından *causarum*'un *causas materiales, formales, efficientes et finales*[b] olarak tasnif edilişinin kaynağıdır. Bunlar ise Skolastisizmin gerçek bir özeti olan Suárez'in *Metafizik Tartışmalar* eserinde 12. Tartışma, 2. ve 3. Bölümlerde bulunabilir. Fakat Hobbes bile hâlâ bunu alıntılayıp açıklamaktadır (*Beden Üzerine*, II. Kısım, 10. Bölüm §. 7.).

Bu tasnif Aristoteles'te yeniden bulunabilir. Hatta Aristoteles'in tasnifi daha detaylı ve açıktır: Adını vermek gerekirse *Metafizik* I, 3. Aynı zamanda *de somno et vigilia*,[c] 2. bölümde bu kısaca işlenmektedir.

Bununla birlikte, tanıma temeli ve sebep arasındaki son derece önemli ayrımla ilgili olarak Aristoteles bile *İkinci Çö-*
8 *zümlemeler* I, 13'te olduğu gibi konuyla ilgili bir kavramı belirli bir dereceye kadar ortaya koymaktadır: Bir şeyin ne olduğunu bilmenin ve ispatlamanın bunun niçin öyle olduğunu bilmek ve ispatlamaktan çok farklı olduğunu açıkça sergilemektedir, ki bunlardan sonuncusu sebebin bilgisiyken birinci tanıma temelidir. Fakat o, ayrımı tamamen açık bir bilince taşımıyor; aksi halde, geri kalan yazılarında buna bağlı kalıp gözlemlerdi.

---

[a] ["Dört neden vardır: Birincisi, bir şeyin neliğidir; ikincisi, bu şeyin zorunlu olarak olması gerektiği şeye yol açar; üçüncüsü bu şeyi ilk olarak hareket ettirir; dördüncüsü de bu şeyin amacıdır." *İkinci Çözümlemeler* 94a21. (Kitabın Türkçesi: *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: YKY, 2002.)]

[b] [materyal neden, biçimsel neden, fail neden ve ereksel neden]

[c] [*Uyku ve Uykusuzluk Üzerine*]

Ne var ki durum kesinlikle böyle değildir çünkü tıpkı yukarıda belirtilen pasajlarda olduğu gibi onun çeşitli temellendirme biçimlerini ayırt etmeyi amaçladığı yerlerde, bu bölümde değerlendirilen en esaslı ayırım, onun aklına bir daha gelmez ve bununla ilgili ne türden olursa olsun herhangi bir temel için *αἴτιον*[a] kelimesini kullanır; ve hatta sık sık tanıma temeli –bir çıkarımın öncülü– için *αἴτιας*[b] demektedir: örneğin *Metafizik* IV, 18; *Retorik* II, 21; *de plantis* [*Bitkiler Üzerine*] I., s. 816 (Berol edisyonu); ve özellikle onun bir çıkarımın öncüllerini *αἰτίαι τοῦ συμπεράσματος*[c] olarak adlandırdığı *İkinci Çözümlemeler* I, 2'de. Fakat kişi aynı kelime ile iki alakalı kavrama işaret ediyorsa, bu onun ya aradaki farkı bilmediğine ya da bu farka uymadığına işaret eder zira birbirinden oldukça farklı şeylerin tesadüfî eş-adlılığı[d] tamamen başka bir konudur. Bu hata en çok onun *Sofistçe Çürütmeler* kitabının 5. bölümünde non causae ut causa, **παρὰ τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον**[e] sofizmine dair tarifinde göze batmaktadır. Burada o *αἴτιον*'dan sürekli olarak sadece ispat temelini, öncülleri, diğer bir deyişle bir tanıma temelini anlamaktadır. Sofizm şurada yatmaktadır: Her ne kadar bunun tartışılan önermeye bir etkisi olmasa da kişi bu önermeyi yine de bir şeyin imkânsız olduğunu tamamen doğru bir şekilde ispatlayarak yıktığını iddia etmektedir. Burada mevzu kesinlikle fiziksel sebepler değildir. Modern zamanların mantıkçıları arasında (Örneğin Reimarus, G. E. Schulze, Fries ve karşılaştığım kim varsa) *αἴτιον* kelimesi o kadar ağırlık sahibidir ki bunlar, salt bu kelimeye tutunarak *fallaciarum extra dicti-*

---

[a] [neden]

[b] [neden]

[c] [sonucun nedenleri]

[d] [*Homonymie*]

[e] ["neden olmayan bir şeye nedenmiş gibi yaklaşma" [*Sofistçe Çürütmeler*, 167b20]]

onem[a] sunuşlarında *fallacia non causae ut causa*'yı[b] daima fiziksel bir nedenin tarifi olarak açıklamaktadırlar ki bu böyle değildir. Bu sofizmin ilk doğru sunuşuna Twesten'in mantığında denk
9 geldim. Ayrıca, kural olarak, diğer bilimsel çalışmalarda ve tezlerde, yanlış bir nedenin eklenmesine bir *fallacia non causae ut causa* suçlamasıyla işaret edilir.

Bunlarla ilgili olarak antiklerden Sextus Empiricus bize, tanıma temelinin mantıksal yasasının, sebep ve etkinin aşkın doğa yasası ile karışması ve karıştırılmasının çarpıcı bir örneğini vermektedir. Özellikle *Matematikçilere Karşı*'nın 9. kitabında, yani *Fizikçilere Karşı* kitabının § 204. kısmında nedensellik yasasını kanıtlamaya giriştiği yerde şöyle demektedir: Birisi, herhangi bir sebebin (*αἴτια*) olmadığını iddia ediyorsa bunu iddia etmek için ya bir sebebi (*αἴτια*) yoktur ya da bir sebebi vardır. Birinci durumda onun iddiası zıttından daha doğru değildir; ikinci durumda ise tam da kendi iddiası sebeplerin olduğunu ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla, antiklerin hâlâ bir yargıyı temellendirmek için tanıma temeli gerekliliği ile gerçek bir olayın meydana gelmesinin sebebi arasında net bir ayrım yapmadığını görüyoruz.

Daha sonraki Skolastiklere gelince, onlar için nedensellik yasası sadece bütün araştırmaların ötesine yüceltilmiş bir aksiyomdu: Suárez, *Metafizik Tartışmalar* eserinde 12. Tartışma, 1. bölümde "non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius"[c] demektedir. Bunu yaparken de Aristotelesçi sebepler sınıflandırılmasına sıkı sıkıya sarıldılar; bildiğim kadarıyla, burada söz konusu olan gerekli ayrımın bilincine de ulaşamadılar.

---

[a] ["kelimelere bağlı olmayan safsatalar"]

[b] ["neden olmayan şeylere neden olarak yaklaşma safsatası"]

[c] ["bir neden olup olmadığını soruşturmayız çünkü bundan daha kesin hiçbir şey yoktur"]

§ 7
Descartes

Bu bağlamda, öznel araştırmanın başlatıcısı ve böylelikle de yeni felsefenin babası olan mükemmel Descartes'ı bile, zar zor açıklanabilecek kafa karışıklıklarına yakalanmış halde buluyoruz ki az sonra bunun metafizikte ne kadar ciddi ve acınası sonuçlara yol açtığını göreceğiz. Descartes, *responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia, axioma* I'de[a] şöyle demektedir: "Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est *causa, sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum."[b] Oysa onun şöyle demesi gerekirdi: Tanrı'nın sınırsızlığı[c] bir tanıma temelidir;[d] bundan da O'nun bir sebebe[e] ihtiyacı olmadığı çıkar. Ne var ki Descartes bu ikisini karıştırmaktadır ki "sebep" ve "tanıma temeli" arasındaki büyük farkın bilincinde olmadığı açıkça görülebilir. Esasen ondaki anlayışı tahrif eden unsur amaçta yatmaktadır. Zira burada "nedensellik yasasının" bir "*sebep*" gerektirdiği yerde Descartes bir "*tanıma temeli*" sokuşturmaktadır çünkü "tanıma temeli"–"sebebin" aksine- daha öte bir şeye hemen götürmeyecektir; ki tam da bu aksiyom vasıtasıyla Descartes, Tanrı'nın varlığına dair mucidi olduğu –Anselmus'un sadece çok genel bir biçimde başlangıcını sağladığı- ontolojik ispatın yolunu

---

[a] [*İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, "İkinci İtiraza Cevap", I. aksiyom]

[b] ["Hangi nedenden dolayı var olduğu sorulamayacak hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın var olmak için bir nedene ihtiyaç duymasından dolayı değil fakat onun doğasının sınırsızlığının, onun var olmak için hiçbir nedene gerek duymamasının *nedeni* [*causa*] *veya mantığı* [*ratio*] olmasından dolayı bu soru Tanrı hakkında bile sorulabilir." (Alıntıdaki vurgular Schopenhauer'ın.)]

[c] [*Unermeßlichkeit*]

[d] [*Erkenntnißgrund*]

[e] [*Ursach*]

yapmaktadır. Lakin ilkini alıntılamış olduğumuz aksiyomlardan hemen sonra bu ontolojik argüman, resmiyet içerisinde ve gayet ciddi bir biçimde artık ortaya konulmaktadır; oysa bu ispat zaten aksiyomun içinde çoktan, en azından civcivin hâlihazırda kuluçkalanmış yumurtada olması gibi, örtük olarak ifade edilmiştir. Böylece diğer her şey, varoluşları için bir sebebe ihtiyaç duyarken, kozmolojik ispat merdiveninin en tepesine yerleştirilen Tanrı için "tanrılık" kavramının örtük olarak barındırdığı *immensitas*[a] yeterli olmaktadır; veya ispatın kendisinin ifade ettiği üzere: "in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur."[b] Yani bu, *in majorem Dei gloriam*[c] hatırına muhtaç olunmuş bir *tour de passe-passe*[d] dışında bir şey değildir; ki bu Aristoteles'in çoktan aşina olduğu yeterli temel ilkesinin iki ana anlamının karıştırılmasıdır. Tarafsız bir ışık altında değerlendirildiğinde bu meşhur ontolojik ispat gerçekten de çok sevilen bir saçmalıktır. Yani, biri herhangi bir vesile ile her türden yüklemin birleşiminden oluşan bir kavram uydurur, ne var ki açıkça ve çıplak ya da daha süslenmiş olarak bunlar arasından da örneğin *perfectio, immensitas*[e] ya da bu tarzda başka bir yüklemin arasına ise "gerçeklik" veya "varlık" gibi bir yüklemin sarılmasına özen gösterir. İyi bilindiği gibi,
11 kişi mevcut bir kavramdan bunun bütün temel yüklemlerini, yani bununla birlikte düşünülen yüklemleri ve aynı şekilde bu yüklemlerin de esas yüklemlerini analitik yargılar yoluyla çıkarabilir. Sonuç olarak bu yüklemlerin de mantıksal doğrulukları, yani mevcut bir kavramda tanıma temelleri vardır. Artık buna göre, herkes keyfî olarak uydurduğu kavramından "gerçeklik" ya da "varlık" yüklemini ortaya çıkarabilir ve bu nedenle şimdi,

---

[a] [Sınırsızlık]

[b] ["Tam olarak mükemmellik kavramı, zorunlu olarak varlığı da içermektedir."]

[c] ["Tanrı'nın büyük ihtişamı için"]

[d] [Hokkabazlık, el çabukluğu]

[e] [mükemmellik, sınırsızlık]

kavramdan bağımsız olarak, kavramın denk düştüğü bir şeyin gerçekten de olması gerekmektedir!

> *Eğer düşünce bu kadar lanetçe ürkek olmasaydı*
> *O zaman insan bunu gönülden salakça bulurdu.*[a]

Dahası, böyle bir ontolojik sunum için verilecek basit cevap şöyledir: "Her şey tamamen kavramını nereden aldığına bakar: Eğer kavramı deneyimden aldıysan, *à la bonne heure*,[b] zira bunun nesnesi[c] vardır ve kavramının da daha öte ispata ihtiyacı yoktur; aksine eğer kavramını *sincuput*'tan[d] yumurtladıysan, bu kavramın yüklemlerinin hiçbirinin faydası olmayacaktır. Bu kavram sadece senin hayal gücünün bir fantezisidir." Fakat ilâhiyat, kendisine oldukça yabancı olmakla birlikte seve seve bulunmak istediği felsefenin alanında ayağını basacak zemin aradığından çareyi bu tarz ispatlarda –buna karşı olan savlara yönelik çok olumsuz bir önyargıyı kışkırtarak– aramaktadır.

Ancak burada bir dur! Aristoteles'in kâhince bilgeliği hatırına bir dur! Aristoteles ontolojik ispat hakkında hiçbir şey duymamıştı, ancak adeta yaklaşan karanlık çağların gecesini görmüşçesine bu skolastik hileye bakıp bunun yolunu tıkamak istemişti ve titizlikle *İkinci Çözümlemeler*'in 2. kitabının 7. bölümünde bir şeyin tanımı ile bunun varlığının ispatının iki farklı ve ebediyen ayrılmış şeyler olduğunu göstermişti; ki bizler bunlardan birisi vasıtasıyla ne kastedildiğini fakat diğeri vasıtasıyla da böyle bir şeyin var olduğunu fark ederiz. Ve gelmekte olanın bir kâhini gibi Aristoteles şu cümleyi telaffuz eder: "τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν" (esse

---

[a] ["Wär' der Gedank' nicht so verwünscht gescheut, Man wär' versucht, ihn herzlich dumm zu nennen" Friedrich Schiller, Wallenstein, Piccolomini, II, 7. (Kitabın Türkçesi "Piccolomini'ler" *Wallenstein Trilogyası*, çev. Seniha Bedri Göknil, Ankara: MEB, 1947).]

[b] [ne âlâ]

[c] [*Gegenstand*]

[d] [beynin ön tarafı]

autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus)[a] Bu şu demektir: "'Varlık'[b] asla öze ait olamaz; var olmak[c] asla bir şeyin özüne ait değildir.

Bu, Bay von Schelling'in *Felsefi Yazılar*'ının 1809 tarihli ilk cildinin 152. sayfasındaki uzun dipnotta görülebilen ontolojik ispata gösterdiği saygıya ne kadar da tezattır. Ancak bunda daha öğretici bir şey bile görebiliriz: özellikle küstah, kendini beğenmiş bir palavracının Almanların gözüne kum üflemek için nasıl yeterli olduğu. Fakat, tüm filosofistliği[d] ontolojik is-
12 patın korkunç bir genişletilmesinden ibaret olan Hegel gibi tamamen değersiz bir adam bile, bunu Kant'ın eleştirisine karşı savunmak istemiştir, ki bu ittifaktan, normalde kendi payına düşecek utançtan bağımsız olarak ontolojik ispatın kendisi bile utanırdı. Benden asla felsefeyi hor görülesi bir seviyeye getirenler hakkında özenle konuşmam beklenmesin.

§ 8
Spinoza

Spinoza'nın felsefesi esasen, öğretmeni Descartes tarafından geliştirilen Tanrı ve dünya ve de ruh ve beden arasındaki iki yönlü düalizmi reddetmekten oluşmaktadır. Bununla birlikte Spinoza'nın Descartes'a tamamen sadık kaldığı husus, yukarıda bahsettiğimiz "tanıma temeli ve çıkarım" ile "sebep ve etki ilişkisi" konusundaki karmaşa ve karışıklıktır. Gerçekten de Spinoza mümkün olan her yerde kendi metafiziği için aynı karmaşa ve karışıklıktan, hocasının kendi metafiziği için çıkarmış olduğundan çok daha büyük bir faydayı çıkarmaya çalışmıştır; zira belirtilen karışıklık onun bütün panteizminin temelini oluşturmaktadır.

---

[a] ["varlık bir cins olmadığından, hiçbir şeyin özü de değildir." [92b]]
[b] [*Existens*]
[c] [*Daseyn*]
[d] [*Philosophasterei*]

Yani tek bir kavram altında bu [kavramın] bütün aslî yüklemleri *implicite*[a] içerilmiştir; dolayısıyla da bunlar *explicite*[b] olarak salt analitik yargılar yoluyla çıkarılabilir: tüm bu [yüklemlerin] toplamı ise bu [kavramın] tanımıdır. Böylelikle bu tanım, kavramın kendisinden, içerik olarak olmasa da biçimsel olarak farklıdır zira tanım, tamamı kavramla birlikte düşünülen yargılardan oluşmaktadır ve bu yüzden de bu [yargıların] tanıma temeli, bunlar kavramın özünü oluşturdukları müddetçe kavramdadır. Buna uygun olarak bu yargılar, kendi temelleri olarak bu kavramdan çıkarımlar şeklinde görülebilirler. Bir kavramın, temelini bu kavramdan alan ve bu kavramdan analitik olarak çıkarılabilecek yargılarla olan bu ilişkisi tam olarak Spinoza'nın sözüm ona Tanrı'sı ve dünya ile veya daha isabetli ifade etmek gerekirse tek ve aynı tözün sayısız ilineği ile olan ilişkinin aynısıdır. ("Deus, sive substantia constans infinitis attributis." *Eth.* I. *pr.* 11. "Deus, sive omnia Dei attributa.")[c] Yani bu, *tanıma temelinin*, sonucu ile olan ilişkisidir ki bu durumda temel ve sonuç, salt değerlendirme yöntemine göre farklı ve ayrıdır; oysa *gerçek* teizmde (Spinoza'nın teizmi salt nominal bir 13
teizmdir) temelin sonuçtan farklı ve ayrı olarak kalması, aslen ve gerçekten –dolayısıyla da bizatihi kendinde ve daima– *sebebin* etkiye bağını varsaymasındandır. Zira dünyanın böylesi – kişiliğin de eklenmiş olduğu– sebebini, dürüstçe kullanılagelen Tanrı kelimesi resmetmektedir. Buna karşılık kişiliği olmayan bir Tanrı bir *contradictio in adjecto*'dur.[d] Bununla birlikte, Spinoza şimdi ortaya koyduğu ilişkilerde Tanrı kelimesini töz için tutmak istediğinden ve hatta bu tözü açık açık dünyanın sebebi olarak adlandırdığından, bunu ancak bu iki ilişkiyi, dolayısıyla da "nedensellik" ile "tanıma temeli ilkesini" tamamen karıştıra-

---

[a] [örtük olarak]

[b] [açık olarak]

[c] ["Sonsuz sıfattan oluşan Tanrı veya töz" *Etika* I, 11. Önerme – "Tanrı veya Tanrının bütün sıfatları" [*Etika* I, 19. Önerme]]

[d] ["terimler arası çelişki"]

rak ortaya çıkarabilirdi. Bunu göstermek için sayısız bölümden sadece şuraya işaret ediyorum: "Notandum, dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. Et notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari." (*Eth.* I, *prop.* 8, *schol.* 2).[a] İkinci durumda, Spinoza'nın kastettiği sonradan ortaya çıktığı üzere etken sebeptir, oysa ilkinde sadece tanıma temelini kastetmektedir; ne var ki o bu ikisini özdeşleştirip bununla da dünyayı Tanrı ile özdeşleştirme amacının yolunu yapmaktadır. Onun hilesi her yerde mevcut bir kavramdaki tanıma temelini dışarıdan işleyen bir sebep ile karıştırıp sonra da bunları birleştirmektir, ki bunu ise Descartes'tan öğrenmiştir. Bu karmaşaya delil olarak şu bölümleri alıntılıyorum. "Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent." (*Eth. P.* I. *prop.* 16.)[b] Ama aynı zamanda Spinoza her yerde Tanrı'yı dünyanın sebebi olarak adlandırmaktadır. "Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, exprimit." *age. prop. 36. demonstr.*[c] — "Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens." *age. prop.* 18.[d] — "Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed

[a] ["Var olan her şey için belirli bir nedenin olduğu ve bu neden vasıtasıyla bu şeyin var olduğu fark edilmelidir. Ve işte bu şey var olduğu için de bu nedenin var olan şeyin kendi doğasında ya da tanımında (zira tanım özellikle var olan şeyin doğasına aittir) kavranması veya kendi dışında bir şey olarak mevcut olması gerektiği fark edilmelidir." *Etika*, I, 8. Önerme, Sch. 2]

[b] ["İlâhi doğanın gerekliliğinden, sonsuz zihne tâbi olabilecek her şey çıkar." *Etika* I, 16. önerme]

[c] ["Var olan her şey, her şeyin nedeni olan Tanrı'nın kudretini ifade eder" *age.* 36. Önerme, ispat]

[d] ["Tanrı her şeyin geçici değil içkin nedenidir" a.g.e. 18. Önerme]

etiam essentiae." *age. prop.* 25.[a] —*Etika* III, 1. Önerme, ispat şöyle söylemektedir: "ex data quacunque idea aliquis effectus necessario sequi debet."[b] Ve *age. prop.* 4. "Nulla res nisi a causa externa potest destrui. — *Demonstr. Definitio cujuscunque rei*, ipsius essentiam (öz, *existentia*'dan –mevcudiyetten– farklı olarak yapı) affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere."[c] Bu şu demektir: Bir kavram, kendi tanımı ile –yani yüklemlerinin toplamı ile– çelişen hiçbir şey barındıramayacağı için, bir obje[d] de kendi yok oluşunun sebebi olacak hiçbir şeyi içeremez. Bununla birlikte, bu görüş şahikasına, kısmen uzunca olan 11. önermenin 2. ispatında ulaştırılmaktadır. Burada bir özü tahrip edip yok edebilecek sebep, bunun tanımının barındırabileceği ve bu nedenle de ta- 14
nımı ortadan kaldırabilecek çelişki ile karıştırılmaktadır. Nedeni ve tanıma temelini birbiri ile karıştırma mecburiyeti burada o kadar acil hale gelmektedir ki, Spinoza yalnızca *causa*[e] veya hatta yalnızca *ratio*[f] demek için asla kendisine müsaade etmeyip ancak her seferinde *ratio seu causa*[g] tabirini koymak

---

[a] ["Tanrı sadece var olan şeylerin değil bunların özlerinin de etken nedenidir." *age.* 25. Önerme]

[b] ["Mevcut herhangi bir ideayı zorunlu olarak bir etki takip etmelidir" *Etika* III, 1. Önerme, ispat]

[c] ["Dışarıdan bir neden olmadıkça hiçbir şey yok edilemez. – İspat: Herhangi bir şeyin tanımı onun özüne uygundur (öz, *existentia*'dan –mevcudiyetten– farklı olarak yapı) ve bunu reddetmez; diğer bir deyişle bu, şeyin özünü tutup bunu reddetmez. Dolayısıyla, eğer biz dışsal nedenlere değil de bir şeyin bizatihi kendisi ile ilgilenirsek o zaman bunda yok edilebilecek hiçbir şey göremezdik." *age.* 4. Önerme.]

[d] [*ein Ding*]

[e] [neden]

[f] [mantık/temel]

[g] [mantık veya neden]

zorunda kalıyor; ki dolayısıyla hilebazlığı[a] örtmek için bu, tek bir sayfada sekiz kez ortaya çıkıyor. Descartes da aynı şeyi yukarıda belirtilen aksiyomda yapmıştı.

Yani Spinoza'nın panteizmi esasen sadece Descartes'ın ontolojik ispatının *gerçekliğe dökülmesinden*[b] ibarettir. Öncelikle o Descartes'ın yukarıda andığımız *ipsa naturae Dei immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum*[c] onto-teolojik ilkesini benimsemektedir. Ancak bunun yerine Spinoza, *Deus*[d] demektense daima (başlangıçta) *substantia*[e] demektedir ve sonra şu sonuca ulaşmaktadır: "substantiae essentia necessario involvit existentiam: ergo erit substantia causa sui" (*Eth. p.* I, *prop.* 7.).[f] Böylelikle Descartes'ın Tanrı'nın varlığını ispatladığı argümanın aynısı ile Spinoza da dünyanın mutlak zorunlu varlığını ispatlamıştır – ki bunun [dünyanın] ise dolayısıyla herhangi bir tanrıya ihtiyacı yoktur. Bunu çok daha açık şekilde 8. önermeye 2. notta yapmaktadır: "Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi."[g] Bu töz ise bilindiği üzere dünyadır. Aynı anlamda 24. Önermenin ispatı şöyle demektedir: "Id, cujus natura in se considerata (yani tanım) involvit existentiam, est causa sui."[h]

---

[a] [*Unterschleif*]

[b] [*Realisation*]

[c] ["Tanrının doğasının sınırsızlığı, onun var olmak için hiçbir neden gerektirmemesinin nedeni [*causa*] veya mantığıdır [*ratio*]."]

[d] [Tanrı]

[e] [Töz]

[f] ["tözün özü, zorunlu olarak varlığı içerir: dolayısıyla töz kendi kendisinin nedenidir." *Etika* I, 7. önerme.]

[g] ["Varlık, tözün doğasına bağlı olduğu için, [tözün] tanımı zorunlu olarak varlığı içermelidir ve sonuç olarak tözün sadece tanımından varlık sonucuna ulaşılabilmelidir."]

[h] ["Kendi doğasında olan sadece kendiliğinde değerlendirildiğinde (yani tanım) varlığı içerir ve causa sui'dir [kendisinin nedeni]."]

Descartes'ın sadece ideal ve öznel olarak, yani sadece bizim için, sadece anlayış amaçlı, diğer bir deyişle Tanrı'nın varlığının ispatı için ortaya koyduğunu, Spinoza reel ve nesnel olarak, Tanrı'nın dünyaya gerçek ilişkisi şeklinde aldı. Descartes için varlık, Tanrı kavramında yatmaktadır ve böylelikle de onun gerçekten mevcudiyeti için bir argümana dönüşmektedir. Spinoza'da ise Tanrı'nın kendisi dünyaya yerleştirilmiştir. Sonuç olarak Descartes için sadece tanıma temeli olanı, Spinoza gerçeklik temeli yapmaktadır. Descartes ontolojik ispatında Tanrı'nın *essentia*'sını onun *existentia*'sının takip ettiğini öğretmekteydi; Spinoza bundan *causa sui*[a] yapmaktadır ve Aristoteles'in kendisine "τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί"[b] şekilde bağırıyor oluşuna sağır olarak *Etika*'sını pervasızca şöyle açmaktadır: "per causam sui intelligo id, cujus essentia (Kavram) involvit existentiam."[c] Buradaki tanıma temelinin, sebeple karıştırılıyor oluşu en elle tutulur düzeydedir. Ve kelimeleri düşüncelerle karıştırmaya alışkın olan Neo-Spinozacıların (Schellingciler, Hegelciler vb.) hayran oldukları *causa sui*'den kendilerini beğenmiş ve sadık bir şekilde keyif alırlarken kendi adıma ben *causa* sui'de sadece *contradictio in adjecto*[d] görüyorum. [Ben bu tabirde] sadece sonra olan bir önceyi, küstah bir kararnameyi, sonu olmayan nedensel zincirin koparılışını ve hatta sıkıca çekilmiş sorguçlu asker şapkasının kopçağını yeterince yukarıya yetiştiremeyip kenetleyemediği için sandelyeye çıkan şu Avusturyalıyla bir benzerlik görüyorum. *Causa sui*'nin gerçek amblemi, suda batan atının etrafına bacaklarını sıkarak at kuyruğu şeklindeki saçını başının üzerine çekip kendini ve atını yukarı kaldıran Baron Münchhausen'dir; amblemin altında ise *causa sui* yazmaktadır.

---

[a] [kendisinin nedeni]

[b] ["varlık, herhangi bir şeyin özüne ait değildir."]

[c] ["*causa sui* olandan özü (kavramı), varlığı içereni anlıyorum."]

[d] [terimler arası çelişki]

En son olarak *Etika*'nın birinci kitabındaki 16. önermeye bakıldığında *ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur*[a] temelinden türetilen çıkarım şudur: *ex necessitate divinae naturae* (reel olarak farz edilmekte) *infinita infinitis modis sequi debent*.[b] Dolayısıyla bu Tanrı'nın dünya ile olan ilişkisi, bir kavramın tanıma olan ilişkisine tartışmasız sahiptir. Ne var ki önermenin neticesi doğrudan bağlantılıdır: *Deum omnium rerum esse causam efficientem*.[c] Tanıma temelinin, sebep ile karıştırılması daha öteye taşınamaz ve bunun burada olandan daha kayda değer sonuçları olamaz. Ancak bu, hâlihazırdaki incelemenin önemini göstermektedir.

Düşüncedeki açıklık eksikliğinden kaynaklı geçmişin bu iki büyük ruhunun hatasına günümüzde Bay von Schelling, mevcut olan zirveye bir üçüncüsünü ekleme zahmetine girerek küçük bir sonsöz sağlamaktadır. Descartes'ın bu zorluğu, Tanrısını köşeye sıkıştıran aman vermez nedensellik yasasında meseleyi talep edilen sebebe bir tanıma temelini tâbi kılarak karşılayıp durgunlaştırdığı yerde; ve Spinoza'nın bundan gerçek bir sebep ve dolayısıyla *causa sui* yaptığı ki bundan dolayı da Tanrı'nın onun için dünyaya dönüştüğü yerde; Bay von Schelling (insan özgürlüğü üzerine olan incelemesinde) Tanrı'nın kendisinde temel ve sonucu birbirinden ayırıp, böylelikle meseleyi temelin ve bunun sonucunun gerçek ve ete kemiğe bürünmüş bir hipostazına yükseltip daha da pekiştirdi ve bizleri "Tanrı'da, onun kendisi olmayıp onun temeli, ilk temeli[d]

---

[a] ["herhangi bir şeyin mevcut tanımından zihin, esasen bu tanımı takip eden daha öte özelliklerin sonucuna ulaşır."]

[b] ["ilahi doğanın (reel olarak farz edilmekte) zorunluluğunu sonsuz şeylerin sonsuz tarzları takip eder."]

[c] ["Tanrı her şeyin etken nedenidir"]

[d] [*Urgrund*]

ve hatta temelsizliği[a] olan" bir şeyle tanıştırdı. *Hoc quidem vere palmarium est.*[b]

Dahası [Schelling'in] tüm masalı, Jakob Böhme'nin *Dünyasal ve İlâhi Gizeme Dair Temel Beyan*'dan aldığı da günümüzde yeterince bilinmektedir. Ne var ki Jakob Böhme'nin kendisinin mevzuyu nereden aldığı ve dolayısıyla esasen temelsizin kaynağı bilinmiyor görünmektedir. Dolayısıyla kendime burada bundan bahsetme özgürlüğünü tanıyorum. Bu Valentincilerdeki (ikinci yüzyılda kabul gören görüşlere ters düşen bir mezhep) *βυθός*'tur, yani *abyssus*, *vorago*, diğer bir deyişle dipsiz derinlik, *Ungrund*'dur. Bu *βυθός* ise, daha sonra anlama ve dünyayı doğuracak eştözsel[c] sessizliği döllemiştir. Bunu da Irenaeus *contr. haeres. lib.* I. *c.* 1'de[d] şu sözlerle ifade etmektedir: "Λέγουσι γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμα- 16
σι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ προαρχήν, καὶ προπάτορα, καὶ βυθὸν καλοῦσιν...ἀπάρχοντα δὲ αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀΐδιον τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων. Συνυπάρχειν δὲ αὐτῷ καὶ ννοιαν, ἣν δὲ καὶ Χάριν, καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι· καὶ ἐννοηθῆναί ποτε ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν βυλὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων, καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην (ἣν προβαλέσθαι ἐνενοήθη) καθέσθαι, ὡς ἐν μήτρᾳ τῇ συνυπαρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγῇ. Ταύτην δὲ, ὑποδεξαμένην τὸ σπέρμα τοῦτο καὶ ἐγκύμονα γενομένην, ἀποκυῆσαι Νοῦν, ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι, καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός. Τὸν δὲ νοῦν τοῦτον καὶ μονογενῆ καλοῦσι, καὶ ἀρχὴν τῶν πάντων." (Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aeonem praeexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et

---

[a] [*Ungrund*]

[b] ["Bu gerçekten de pek kıymetli"]

[c] [aynı tözden olan ifadesi özellikle Hıristiyan ilahiyatı çerçevesinde üçlemenin üyeleri için kullanılıyor.]

[d] [*Kâfirlere Karşı*, I. kitap, 1. bölüm]

Bythum vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum seculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Unâ etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen) nuncupant. Hunc porro Bythum in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae unâ cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum appellant).[a] Jakob Böhme bunu aykırı düşünceler tarihinde bir şekilde görmüş ve Bay von Schelling de çabucak inanarak bunu onun ellerinden almış olmalı.

§ 9
Leibniz

Yeterli temel ilkesini formel olarak bütün idrakin ve bilimin ana ilkesi haline ilk getiren Leibniz'dir. Eserlerindeki birçok pasajda bunu çok şişinerek ilan etmektedir, bu münasebetle hatta bununla ilgili havalar yayıp kendini bunun ilk kâşifi gibi

[a] ["Zira onlar derler ki o adı olmayan görünmez yüksekliklerde önceden var olan mükemmel Sonsuz [Aeon] vardır. Buna onlar aynı zamanda öncül kural, öncül ata ve temelsiz olan derler. Onlar derler ki kavranmaz ve görünmez, ebedi ve doğmamış olan o, sayısız sonsuzluklar boyunca en derin durgunluk ve sükûnetle var oldu ve onunla birlikte var olmak Anlama idi ki onlar buna aynı zamanda Zarafet ve Sessizlik de derler. Bu, temelsiz olan, kendinden bütün şeylerin başlangıcını ortaya koymayı ve böyle bir soyu (ortaya koymaya karar verdiği) bir tohum gibi birlikte var olduğu Sessizliğe, adeta bir rahimmişçesine yerleştirmeyi düşündü. Artık döllenmiş ve gebe kalmış olan bu Sessizlik, Anlama'yı doğurdu. Anlama ise yaratıcısının benzeri ve eşitiydi ve kendiliğinden babasının büyüklüğünü kavrayabilirdi. Bu anlamaya onlar aynı zamanda tek çocuk ve her şeyin başlangıcı dediler."]

resmetmektedir; ne var ki bununla ilgili "herhangi bir şeyin ve her şeyin olduğu gibi olmasının ve başka türlü olmamasının daima yeterli bir temeli olması gerekliliğinden" başka söyleyecek bir şey bilmemektedir. Kaldı ki bunu da ondan önceki dünya oldukça iyi biliyor olmalıdır. Bunu yaparken, ara sıra ilkenin iki temel anlamı arasındaki ayrımı belirtmektedir ancak bunu ne açıkça vurgulamakta ne de açıkça başka bir yerde 17
tartışmaktadır. Ana pasaj onun *Felsefenin İlkeleri*'nde § 32'dedir ve bundan biraz daha iyi bir şekilde *Monadoloji*'nin Fransız basımındadır: "en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement."[a] Bu da *Teodise* § 44 ve Clarke'a 5. Mektup § 125 ile kıyaslanabilir.

§ 10
Wolff

Dolayısıyla Wolff,[b] temel ilkemizin iki ana anlamını açıkça ayıran ve bunların ayrımlarını tartışan ilk kişidir. Yine de o, şu anda yapıldığı gibi yeterli temel ilkesini mantıkta değil *Ontoloji*'de[c] ilerletmektedir. Hatta, § 71'de kişinin, tanımanın yeterli temel ilkesini, sebep ve etki ile karıştırılmaması gerektiğinde ısrar etmektedir ancak ayrımı hâlâ açıkça yapmayıp kendisi için karışıklığa neden olmaktadır; zira *de ratione sufficiente* bölümü,[d] §§ 70, 74, 75, 77'de *principium rationis sufficientis*[e] için delil olarak sebep ve etki ile güdü ve davranış örneklerini an-

---

[a] ["Yeterli temel ilkesi sayesinde şunu kabul ederiz: Olduğu gibi olmasının ve başka türlü olmamasının yeterli bir temeli olmadan ne herhangi bir olgu gerçek ya da var ne de herhangi bir yargı doğru olabilir."]

[b] [Schopenhauer ismi "Wolf" olarak yazıyor.]

[c] [C. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia*, 1736.]

[d] ["Yeterli Temel Üzerine"]

[e] [yeterli temel ilkesi]

maktadır ki eğer bu ayrımı yapmak isteseydi bunu aynı eserin *de causis*[a] bölümünde yapması gerekirdi. Şimdi bu bölümde o, yine oldukça benzer örneklere değinmekte ve daha önce yukarıda ele alındığı gibi, kesinlikle buraya ait olmayan *principium cognoscendi*'yi[b] (§ 876) geliştirmektedir; bununla birlikte bu, müteakip §§ 881-884'de tanıma ilkesinin nedensellik yasasından kesin ve açık bir şekilde ayrılmasına işaret etmeye hizmet etmektedir. Ayrıca o "Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius"[c] demekte ve bunun üç biçimini ayırt etmektedir: 1) *principium fiendi* (causa).[d] Bunu da *ratio actualitatis alterius*[e] olarak açıklamaktadır. Örneğin "si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit."[f] 2) *principium essendi*.[g] Bunu da şöyle tanımlamaktadır: "ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibili-
18 tatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis."[h] Bu sonuncu bana kabul edilemez bir kavram olarak görünüyor. Olanak esasen, Kant'ın yeterli bir biçimde gösterdiği üzere, bütün deneyimin *a priori* bilincinde olduğumuz koşullarına tekabüliyetidir. Wolff'un taş örneğine referansla tüm bunlardan sebeplerin sonuçları[i] olarak değişimlerin mümkün olduklarını biliyoruz, yani: Eğer önceki durum sonrakinin koşullarını barındırıyorsa bir durumu öteki takip edebilir. Burada sonuç/etki olarak taşın sıcak olma durumunu ve bundan önceki sebep olan durum olarak da taşın sıcaklık

---

[a] ["Sebepler Üzerine"]

[b] ["tanıma ilkesi"]

[c] ["Buna kendi içinde başka bir şeyin sebebini içeren bir ilke denir."]

[d] ["Dönüşüm İlkesi"]

[e] ["Hâlihazırdaki gerçeklikteki değişimin temeli"]

[f] ["Eğer bir taş ısınırsa, ateş veya güneş ışınları taştaki ısının sebebidir."]

[g] ["varlık ilkesi"]

[h] ["Başka bir şeyin olanağının temeli: aynı örnekte, taşın sıcaklığı kabul edebilme olasılığının temeli, taşın özü veya yapısındadır."]

[i] [*Wirkung*]

için sınırlı kapasitesi ve serbest ısı ile temasını buluyoruz. Şimdi Wolff bu durumun ilk anılan bileşenlerine *principium essendi* ve ikinciye de *principium fiendi* demek istemektedir ki bu da taşta yer alan koşulların daha kalıcı olması ve dolayısıyla diğerlerini daha uzun süre bekleyebileceği olgusundan kaynaklanan bir hata yüzündendir. Taşın şu veya bu kadar spesifik ısıda böyle bir kimyasal yapıda olduğu gibi olması, dolayısıyla da bu spesifik ısısıyla ters ilişkide olan bir ısı kapasitesini beraberinde getirmesi, tam da diğer yandan serbest ısı ile temas etmesi gibi daha önceki sebeplerin bir zincirinin sonucudur; tamamen *principiorum fiendi*. Fakat durumu ilk olarak iki taraftaki koşulların buluşması meydana getirir ki bu da "sebep" olarak ısınma "etkisini" belirler. Bu nedenle, Wolff'un *principium essendi*'sine[a] hiç yer kalmaz ki dolayısıyla da ben bunu onaylamıyorum; ve [*principium essendi*'yi] ben hem aşağıda tamamen farklı bir anlamda kullanacağım için hem de tartışma, kişinin nedensellik yasasının gerçek anlamını açık etmesini gerektirdiği için burada biraz detaylandırdım. 3) Daha önce belirttiğimiz üzere Wolff, *principium cognescendi*'yi[b] ayırmaktadır ve *causa* altında *causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans*'ı[c] işlemektedir.

§ 11
Wolff ile Kant Arasındaki Filozoflar

Baumgarten, *Metaphysica*'sında (§§ 20-24'te ve §§ 306-313'te) Wolffçu ayrımları tekrar etmektedir.

Reimarus, *Akıl Öğretisi* eserinde § 81'de şunları ayırt etmektedir: 1) Wolff'un *ratio essendi*'si[d] ile örtüşen "iç temel" ki eğer 19
bunu yalnızca kavramlara uygun olan şeylere aktarmasaydı o

[a] [varlık ilkesi]
[b] [tanıma ilkesi]
[c] ["dürtüsel neden ya da istemeyi belirleyen temel."]
[d] [varlık temeli]

zaman bu "tanıma temeli" için geçerli olacaktır. 2) Dışsal temel, yani *causa*. §. 120 sonrasında o, *ratio cognescendi*'yi[a] doğru bir şekilde beyanın koşulu olarak tanımlamaktadır; ne var ki § 125'te verdiği bir örnekte bunu hâlâ sebep ile karıştırmaktadır.

Lambert, *Yeni Organon*'unda Wolffçu ayrımlardan daha fazla bahsetmemektedir ancak bir örnekte tanıma temelini sebepten ayırt ettiğini göstermektedir: özellikle 1. ciltte §. 572'de Tanrı'nın doğrulukların *principium essendi*'si[b] ve doğrulukların da Tanrı'nın *principia cognoscendi*'sidir[c] dediği yerde.

Plattner *Aforizmalar*'ında §. 868'de şöyle diyor: "Tasavvurda temel ve sonuç olarak (*principium cognoscendi, ratio - rationatum*) adlandırılan, gerçeklikte sebep ve etkidir (*causa efficiens - effectus*). Her sebep, tanıma temelidir ve her etki, tanıma sonucudur.[d]" Yani o, neden ve etkinin gerçekte düşüncedeki temel ve sonuç kavramlarına karşılık geldiğini; öncekilerin bir şekilde sonrakiler ile bir şekilde töz ve ilineklerin özne ve yüklemle veya bir nesnenin niteliğinin bizim hissedişimizle[e] vb. alakalı oluşları gibi alakalı olduğunu iddia etmektedir. Bu fikri çürütmenin gereksiz olduğunu düşünüyorum zira herhangi birisi yargılardaki temel ve sonuç ile etki ve sebebin idrakinin tamamen farklı şeyler olduğunu kolaylıkla görebilir; gerçi tekil durumlarda, olduğu haliyle sebebin idraki etkiyi ortaya koyan bir yargının temeli olabilir.

§ 12
Hume

Bu ciddi düşünüre dek hiç kimse şunlardan şüphe etmedi. İlkin ve her şeyden önce yeterli temel ilkesi özellikle nedensellik

---

[a] [tanıma temeli]
[b] ["varlık ilkesi"]
[c] ["tanıma ilkesi"]
[d] [*Erkenntnißfolge*]
[e] [*Empfindung*]

yasasıdır. Zira bu bir *veritas aeterna*'dır:[a] yani bu bizatihi kendiliğinde ve kendi için tanrıların ve kaderin üstündedir, buna karşın geri kalan her şey ise (örneğin yeterli temel ilkesini düşünen anlama, bütün dünya ve hatta bu dünyanın yaratıcısı her neyse –bu ister atom, ister hareket, isterse de bir yaratıcı olsun– o) sadece bu ilkeye göre ve bu ilke sayesinde var olurlar. Hume bu nedensellik yasasının otoritesini nereden aldığını sormayı akıl eden ve bunun delillerini talep eden ilk kişiydi. Onun, nedenselliğin sadece empirik olarak algılanan şeylerin ve durumların zamansal takip edişi ile bizim için alışkanlık olmuşluklarına dair sonucu meşhurdur. Herhangi birisi bunun yanlışlığını hissedecektir ki bunu reddetmek de zor değildir; ancak katkı, [buradaki] sorunun ta kendisinde yatmaktadır. [Hume'un] bu sorusu, Kant'ın transandantal idealizme yol açan derinlikli araştırmalarının itici gücü ve başlangıç noktası olmuştur ki transandantal idealizmden de bizim bireysel olarak dünyaya bağlı oluşumuz gibi bütün olarak dünyanın da bize bağlı olduğuna dair kanaat hasıl olmaktadır. Bu idealizm ise Berkeley'in önceden var olan idealizmine göre esasen çok daha derinden kavranmış ve sağlam temellidir. Zira Kant, olduğu halleriyle transandantal ilkeleri göstermiştir. Bu ilkeler ile nesneler ve bunların imkânlarını *a priori* yani bütün deneyimden *önce* belirleyebiliyoruz. Kant bu şeylerin kendilerini sundukları şekilde bizim idrakimizden bağımsız var olamayacaklarını ispatlamıştır. Böylesi bir dünyanın rüya ile akrabalığı ise açıktır.

§ 13
Kant ve Okulu

Kant'ın yeterli temel ile ilgili ana yeri "Saf Aklın Herhangi Bir Yeni Eleştirisini Gereksiz Kılan Bir Keşif Üzerine"[b] başlıklı küçük yazısında ve özellikle de bu yazının ilk bölümünde

[a] [ebedi hakikat]
[b] [*Ak.* 8: 185.]

"A."[a] altında bulunmaktadır. Bu çalışmada Kant, Eberhard'a karşı yürüttüğü polemikte mantıksal (biçimsel) tanıma ilkesi olan "her önermenin kendi temeli olmalıdır" ve transandantal (materyal) ilke olan "her şeyin kendi temeli olmalıdır" arasındaki ayrım konusunda ısrarcıdır ki Eberhard bu ikisini özdeş yapmaya çalışmaktadır.

Kant'ın nedensellik yasasının *a priori* ve dolayısıyla da
21 transandantal oluşuna dair ispatını, ben doğrusunu sunduktan sonra ayrı bir bölümde eleştireceğim.

Tanıma temeli ve neden arasındaki ayrım, bu geçmiş emsalleri takiben, mantık üzerine Kantçı okul tarafından üretilen birçok ders kitabında (örneğin Hoffbauer, Maaß, Jakob, Kiesewetter ve diğerlerininkiler) oldukça kesin olarak belirlenmektedir. Özellikle Kiesewetter bu ayrımı, *Mantık* başlıklı kitabında (1. cilt, s. 16.) tamamen yeterli bir şekilde sunmaktadır: "Mantık temeli (tanıma temeli) reel temel ile (sebep ile) karıştırılmamalıdır. Yeterli temel ilkesi mantığa, nedensellik ilkesi ise metafiziğe aittir." (s. 60) "Bunlardan ilki düşünmenin, diğeri deneyimin temel ilkesidir. Sebep gerçek şeylerle ilgilidir, mantık temeli ise tasavvurlarla ilgilidir."

Kant karşıtları ayrım konusunda daha da ısrarcıdırlar. G. E. Schulze *Mantık*, § 19, 1. Yorum'da ve § 63'te yeterli temel ilkesinin nedensellik ile karıştırılmasından yakınmaktadır. Salomon Maimon *Mantık*, s. 20-21'de yeterli temel hakkında bundan ne anlaşıldığı belirtilmeden çok fazla şeyin söylendiğinden bahsetmekte ve "Önsöz" s. XXIV'te Kant'ı nedensellik ilkesini hipotetik yargının mantıksal biçiminden çıkarmakla suçlamaktadır. F. H. Jacobi "Spinoza'nın Öğretisi Üzerine Mektuplar," Ek 7, s. 414'te "temel" kavramını "sebep" kavramı ile karıştırmanın ortaya çıkardığı yanılgının çeşit çeşit yanlış spekülasyonların kaynağı olduğundan bahsetmekte ve kendi tarzında bu ikisi arasındaki farktan bahsetmektedir. Ne var

[a] [*Ak.* 8: 193-198.]

ki, Jacobi'de sıklıkla görüldüğü üzere burada kişinin bulacağı tek şey ciddi bir felsefe değil, deyimlerle kendi kendini tatmin eden bir oyundur. Nihayetinde Bay von Schelling'in "temel" ve "sebep" arasında ayrım yaptığını, Marcus ve Schelling'in *Tıp Bülteni*'nin birinci cildinin ilk fasikülündeki "Doğa Felsefesine Giriş Üzerine Aforizmalar," § 184'te görmekteyiz. Aynı kaynaktan, yerçekiminin "temel" ve ışığın ise şeylerin "sebebi" olduğu da öğrenilebilinir; ki bunu sadece ilginç bulduğum için alıntılıyorum zira böylesi günlük boş gevezelikler ciddi ve dü- 22
rüst araştırmacıların fikirleri arasında herhangi bir yeri hak etmiyorlar.

§ 14
İlkenin İspatı Üzerine

Esasen yeterli temel ilkesini ispatlamak için, genellikle onun ne anlama geldiği net olarak belirlenmeden sıklıkla beyhude çabalara girişildiğini de not düşmeliyiz: Örneğin Wolff'un – daha sonra Baumgarten'ın *Metafizik* § 20'de tekrarladığı– *Ontoloji*, § 70'teki ispatı. Bu ispatı burada tekrar edip onu çürütmek gereksiz olacaktır zira bunun kelime oyununa dayandığı apaçık ortadır. Plattner *Aforizmalar*, § 828'de ve Jakob *Mantık ve Metafizik*'te (s. 38, 1794) dairesellikleri kolayca fark edilebilen başka ispatlar denemişlerdir. Kant'ın ispatını daha önce belirttiğimiz üzere sonra tartışacağız. Zira bu inceleme vasıtasıyla genel ifadesi yeterli temel ilkesi olan idrak yetimizin farklı yasalarını göstermeyi umuyorum; ilerlememiz esnasında bu ilkenin esasen ispat edilemezliği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Daha ziyade Aristoteles'in söylediği (Kant'ın nedensellik yasasının geçerliliğini değil de *a priori* oluşuna yönelik ispatı hariç) tüm bu ispatlar için geçerlidir: "λόγον ζητοῦσι ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστι" *Metafizik*, III, 6 (rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio: demonstrationis enim principium non est demonstra-

tio).[a] Bu, *İkinci Çözümlemeler*, I, 3 ile kıyaslanmalıdır. Zira her ispat şüpheli olandan, onaylanmış olana doğru bir geri gidiştir ve eğer bizler bu sonuncusundan (bu, ne olursa olsun) sürekli olarak ispat talep edersek nihayetinde kesin olan önermelere ulaşırız ki bunlar ise kalıplar ve yasaları ve dolayısıyla da bütün düşünmenin ve idrak etmenin koşullarını ifade ederler. Bu nedenle bütün düşünme ve idrak bu önermelerin uygulanmasından oluşur, öyle ki kesinlik, sadece bunlara uyumdan ibarettir ve sonuç olarak bunların kendilerinin kesinlikleri ise başka önermeler tarafından geri aydınlatılamaz. 5. bölümde böyle önermelerin doğruluklarının doğasını inceleyeceğiz.

23 Hele hele yeterli temel ilkesi için bir ispat aramak, tüm bunların üzerinde özel bir tür yanlışlık olup basiret eksikliğinin işaretidir. Zira her ispat, ifade edilen bir yargının temelini ortaya koyar ve tam da bu yolla önerme doğruluğunu kazanır. Temel ilkesi tam da herhangi bir yargının temele olan ihtiyacının ifadesidir. Şimdi bunun ispatını –yani bunun temelinin ortaya konuşunu– talep eden bir kimse, bu yolla bunun doğruluğunu da varsaymaktadır; hatta talebini tam da bu varsayıma dayandırmaktadır. Yani bir çembere düşmektedir: bu kişi ispat talep etme hakkı için ispata ihtiyaç duymaktadır.

[a] ["Temeli/açıklaması olmayan için bir temel ararlar zira bir ispatın başlangıcı ispatın kendisi değildir." *Metafizik* 1011a12]

3. Bölüm

DAHA ÖNCEKİ SUNUMLARIN YETERSİZLİĞİ VE YENİ BİR TANESİNİN ORTAYA KONMASI

24

§ 15
İlkenin Daha Önce Ortaya Konmuş Anlamları Tarafından Kavranmamış Durumlar

Önceki bölümde verilen özetten, yeterli temel ilkesinin iki uygulamasının ayırt edildiği genel bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır: Ne var ki bu ilk etapta yavaş ve şaşırtıcı şekilde geç olmuştur ve sıklıkla yeni karışıklıklar ve hatalarla karşılaşılmaktadır. Bir uygulama, doğru olabilmek için her zaman bir temele sahip olması gereken yargılara, diğeri ise her zaman bir sebebi olması gereken gerçek nesnelerin dönüşümlerine yöneliktir. Her iki durumda da yeterli temel ilkesinin *niçin* sorusunu haklı çıkardığını görüyoruz ve bu özellik onun için aslîdir. Fakat niçin sorusunu sormakta haklı olduğumuz bütün durumlar sadece bu iki ilişki tarafından kapsanmakta mıdırlar? "Bu üçgenin kenarları niçin eşittir?" diye sorduğumda cevap "çünkü üç açı eşittir" olmaktadır. Peki, kenarların eşitliğinin *sebebi* açıların eşitliği midir? Hayır. Zira burada herhangi bir dönüşüm ve dolayısıyla da sebebe bağlı olmak zorunda olan bir etki söz konusu değildir.

Peki bu salt tanıma temeli midir? Hayır. Zira kenarların eşitliği, açıların eşitliğinin salt ispatı veya bir yargının salt temeli değildir. Hatta açılar eşit olduğu için kenarların eşit olma 25
zorunluluğuna salt kavramlardan da asla vâkıf olunamaz zira

kenarların eşitliği, açıların eşitliği kavramında yatmamaktadır. Dolayısıyla burada bağlantı kavramlar veya yargılar arasında değil kenarlar ve açılar arasındadır. Açıların eşitliği, *dolaysızca* değil tam tersine *dolaylı olarak* kenarların eşitliğinin *idrakinin* temelidir; zira bu [açıların eşitliği], olduğu gibi olmanın[a] (burada kenarların eşitliği) temelidir. Bu noktada iki yargı arasında dolaysızca zorunlu bir bağlantı değil açılar ve kenarlar arasında zorunlu bir bağlantı vardır.

Veya benzer şekilde niçin *infecta facta*,[b] fakat asla *facta infecta fieri possunt*,[c] dolayısıyla da niçin geçmiş geri döndürülemez ve gelecek ise kaçınılmazdır diye sorduğumda, bu da salt kavramlarla saf mantıksal şekilde yanıtlanamaz. Ve bu bir nedensellik meselesi de değildir zira nedensellik zamanın kendisine değil sadece zamandaki *olaylara* hükmeder. Ancak nedensellik yoluyla değil dolaysızca kendi salt var oluşuyla başlaması kaçınılmaz olan şimdiki an, geçen anı geçmişin dipsiz uçurumuna atıp bunu sonsuza dek bir hiçe dönüştürür. Bu salt kavramlarla ne anlaşılabilir ne de açıklanabilir; daha ziyade biz bunu –tıpkı sağ ve sol arasındaki ayrım ve buna bağlı olan her şeyi (örneğin sol eldivenin sağ ele uymamasında) olduğu gibi– dolaysızca ve sezgisel olarak idrak ederiz.

Böylece yeterli temel ilkesinin uygulandığı durumların tamamı "mantıksal temel ve sonuç" ve de "sebep ve etkiye" indirgenemeyeceği için bu tasnifte farklılaşma yasasına[d] uyulmamış olunur. Bununla birlikte, türdeşlik yasası, bu durumların sonsuz bir şekilde farklı olamayacağını, ancak belirli türlere indirgenebileceğini varsaymamızı gerektirmektedir. Şimdi bu tasnif teşebbüsümden önce, her durumda neyin yeterli temel ilkesine –bunun özel karakteri olarak– özgü olduğunu belirlemek gerekir çünkü cins kavramı tür kavramından önce belirlenmelidir.

---

[a] [*So-seyn*]

[b] ["henüz yapılmamış olan yapılabilir."]

[c] ["yapılmış olan yapılmamış hale geri döndürülemez."]

[d] [*Gesetz der Specifikation*]

§ 16
Yeterli Temel İlkesinin Kökü

26

Dışsal ve içsel duyu[a] (reseptivite) *–anlama ve akıl– olarak ortaya çıkan idrak eden bilincimiz, özne ve nesneye ayrılır ve bunlar dışında hiçbir şey barındırmaz. Özne için nesne olmak ile tasavvurumuz olmak aynıdır. Bütün tasavvurlarımız öznenin nesnesidirler ve öznenin bütün nesneleri bizim tasavvurlarımızdır. Ancak şimdi bütün tasavvurlarımızın kendi aralarında kurallı bir şekilde ve a priori belirlenebilen bağları olduğu ortaya çıkmaktadır; ve bu bağlantı vesilesi ile hiçbir şey kendi başına ve bağımsız olarak var olamaz ya da aynı şekilde kendi başına ve izole hiçbir şey de bizim için nesne olamaz.* Genel haliyle yeterli temel ilkesinin ifade ettiği bu bağlantıdır. Şimdi önceki tartışmadan zaten çıkarabileceğimiz üzere bu bağlantı, nesnelerin farklarına göre farklı biçimler alsa da ve temel ilkesi, bu biçimleri belirtmek için ifadesini değiştirse de, [bağlantıda] daima, bütün farklı biçimlerde –ilkemizin genel ve soyut olarak kavrandığında ifade ettiği– ortak olan kalır. Dolayısıyla ilkenin temelinde daha sonra ayrıntısıyla gösterilecek olan bu ilişkiler yattığı için bunlara ben yeterli temel ilkesinin kökü diyorum. Şimdi daha yakından gözlemlediğimizde, bu ilişkilerin türdeşlik ve farklılaşma yasalarına uygun olarak birbirinden oldukça farklı ve sayısı *dörde* indirgenebilecek olan belirli türlere ayrılabileceğini görürüz; zira bu sayı, bizim için nesne olabilen her şeyin tasnif edildiği *dört sınıfla* –yani bütün tasavvurlarımızla– uyumludur. Bu sınıflar, ilerleyen dört bölümde işlenip tartışılacaktır.

Bunların her birinde yeterli temel ilkesinin başka bir biçimde ortaya çıktığını, ancak yine de her yerde, yukarıda verilen ifadeyi kabul ederek, kendisini aynı ilke ve burada sunulan kökten kaynaklanmış olarak gösterdiğini göreceğiz.

---

[a] [*Sinnlichkeit*]

4. Bölüm

ÖZNE İÇİN NESNELERİN İLK SINIFI VE YETERLİ TEMEL İLKESİNİN BUNDA HÂKİM OLAN BİÇİMİ ÜZERİNE

27

§ 17
Nesnelerin Bu Sınıfının Genel Açıklanması

Bizim tasavvur yetimizin ilk sınıfının mümkün objeleri *algısal*, *tam*, *empirik* tasavvurlardır. Bunlar salt düşünülmüş olana, yani soyut kavramlara karşıt olarak *algısaldırlar*; Kant'ın ayrımını takip ederek sadece formel olanı değil, aynı zamanda tezahürlerde materyal olanı da içermeleriyle *tamdırlar*; ve hem salt düşünce bağlantısından yola çıkmayıp kaynaklarını, gerçekliklerinin tasdikleri için daima başvurdukları duyumsayan bedenlerimizdeki hissiyat uyarılmasından aldıklarından hem de empirik gerçekliğimizi oluşturan, ne başı ne de sonu olan mekân, zaman ve nedensellik birlikteliğinin yasalarına uygun olarak bu yapıda birleştiklerinden *empiriktirler*. Ne var ki Kant öğretisinin sonucu olarak bu empirik gerçeklik bunun *transandantal ideal*liğini ortadan kaldırmaz; bunlar idrakin biçimsel ögesi ile ilgilendiğimiz bu bölümde, salt tasavvurlar olarak değerlendirilirler.

§ 18
Empirik Gerçekliğin Transandantal Bir Analizinin Taslağı

28

Bu tasavvurların kalıpları iç ve dış duyuların kalıpları olan zaman ve mekândır. Ancak bunlar sadece *dolu*[a] olarak *algılanabilirdirler*.[b] Bunların *algılanabilirlikleri madde*dir. Buna § 21'de tekrar döneceğim.

Eğer bu tasavvurların *tek kalıbı zaman olsaydı*, bu durumda *aynı andalık* olmazdı *ve dolayısıyla da ne süren bir şey*[c] *ne de kalıcılık*[d] *olurdu*. Zira *zaman*ın algılanışı sadece eğer doluysa olur ve zamanın akışı da sadece bunu dolduranlardaki *dönüşümlerle* algılanır. Dolayısıyla bir nesnenin *sürekliliği*, bununla *eş zamanlı* var olan diğer nesnelerdeki *dönüşüme* kıyasla ancak idrak edilir. Fakat *eş zamanlılığın* tasavvuru salt zamanda mümkün değildir; daha ziyade bu, diğer yarısı için *mekân* tasavvuruna bağlıdır çünkü sadece zamanda her şey *birbiri ardınayken* mekânda *yan yanadır*. Böylece bu eş zamanlılık tasavvuru, ilkin zaman ve mekânın birlikteliği aracılığıyla ortaya çıkar.

Eğer buna kıyasla mekân bu sınıftaki tasavvurların *tek kalıbı olsaydı*; *dönüşüm* mümkün olmazdı; zira dönüşüm, ya da değişim, durumlardaki *art ardalıktır*[e] ve *art ardalık* ise sadece *zamanda* mümkündür. Dolayısıyla da zamanı, aynı şeyin zıt belirlenimliklerinin imkânı olarak da tanımlayabiliriz. Demek ki empirik tasavvurların bu iki kalıbı –bunların sonsuz bölünebilirlikleri ve sınırsız uzamları açıkça ortak olsa da– temelden farklıdırlar ve böylelikle *birinde* aslî olanın *ötekinde* hiçbir anlamı yoktur: Yan yanalık zaman için, art ardalık da mekân için bir şey ifade etmez. Bununla birlikte gerçekliğin kurallı yapı-

---

[a] [*erfüllt*]
[b] [*wahrnehmbar*]
[c] [*Beharrliches*]
[d] [*Dauer*]
[e] [*Succesion*]

sına ait olan empirik tasavvurlar iki kalıpta aynı anda tezahür ederler ve hatta –belirli bir açıdan– tıpkı bir ürünün unsurlarından ortaya çıkması gibi bu ikisinin *içsel birliktelikleri* gerçekliğin koşuludur. Bu *birlikteliği yaratan* anlamadır.[a] Anlama,
29 kendine has işlevi yoluyla duyunun bu heterojen kalıplarını birbirlerine bağlar, böylece karşılıklı iç içe geçmişliklerinden –sadece anlamanın kendisi için de olsa– bir tasavvurlar toplamı[b] olarak *empirik gerçeklik* ortaya çıkar ve temel ilkesinin kalıplarıyla –sorunlu sınırlarla da olsa– bir arada tutulan bir bütünlük oluşturur. Bu sınıfa ait tüm tekil tasavvurlar, bu tam tasavvurun bir parçasıdır ve bunlar da bu sınıfta *a priori* idrak ettiğimiz yasalara göre belirlendikleri için bu yapı içindeki yerlerini alırlar; bu nedenle sayısız nesne *eş zamanlı* olarak bu yapıda var olur, çünkü zamanın durdurak bilmezliğine rağmen, töz –yani madde– sürer ve uzayın katı değişmezliğine rağmen, maddenin koşulları değişir. Yani, özetle bu nesnel, gerçek dünyanın tamamı bu yapıda bizim için var olur. Burada sadece taslak olarak sunulan empirik gerçeklik analizi ile ilgilenen okur *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın birinci cildi § 4'te (ya da birinci basımda sayfa 12 sonrasında), anlamanın işlevi ile bu birlikteliğin –ve bununla beraber deneyim dünyasının– ortaya çıkma biçiminin daha yakın bir tartışmasını bulacaktır. 2. cildin 4. bölümü ve "Zaman, mekân ve maddenin *Praedicabilia a priori* tablosu"nun[c] dikkatle değerlendirilmesi de tavsiye edilir ki bunun sağlam yardımı olacaktır, zira mekân ve zaman karşıtlığının nasıl da –zaman ve mekânın kendini nedensellik kalıbında sunan ürünleri olan– maddede dengelendiği özellikle açık edilmektedir.

Empirik gerçekliğin temelini oluşturan anlamanın işlevi derhal ayrıntılı olarak açıklanmalıdır; ancak bunun öncesinde en doğrudan itirazlar, burada bağlı kalınan temel idealist gö-

---

[a] [*Verstand*]

[b] [*Gesammtvorstellung*]

[c] [Bkz. Bu kitabın "Ekler" bölümü.]

rüşün karşılayabileceği birkaç açıklama ile bir kenara bırakılmalıdır.

§ 19
Tasavvurların Dolaysız Hâlihazırdalığı[a]

Ancak şimdi özne, –anlamanın iç ve dış duyunun kalıplarını maddenin ve dolayısıyla da süren bir dış dünyanın tasavvuru için bu birleştirmesini göz ardı edersek– *dolaysızca* sadece *iç duyu* vasıtasıyla idrak eder; zira dış duyu yine iç duyunun 30
nesnesidir ve içsel duyunun algıladığı dışsal olanın algıladıklarıdır. Dolayısıyla özne, bilincindeki[b] tasavvurların *dolaysızca hâlihazırdalığı* göz önüne alındığında, *içsel duyunun* kalıbı olarak yalnızca *zamanın* koşullarına tâbi kalır;[2] bu yüzden özne için tek seferde sadece tek bir aşikâr tasavvur –bu tasavvur çok karmaşık olabilse de– hâlihazırda var olabilir. Tasavvurların *dolaysızca hâlihazırda* olması şu demektir: Bunlar sadece anlamanın (yakında göreceğimiz üzere bu bir sezgisel yetidir[c]) empirik gerçekliğin tasavvurlar toplamı için ifa ettiği zaman ve mekânın birleşimi değildirler; fakat bunlar içsel duyunun tasavvurları olarak salt zamanda ve hatta *şimdiki an*[d] olarak adlandırılan zamanın iki zıt yönü arasındaki tarafsız noktada idrak edilirler. Bu sınıftaki bir tasavvurun dolaysızca hâlihazırdalığına dair daha önceki paragraflarda değindiğimiz koşul, onun bizim duyularımız –yani bedenimiz– üzerine nedensel etkisidir; bedenimiz de bu sınıftaki nesnelere dâhildir ve dolayısıyla da –az sonra inceleyeceğimiz– bu sınıfta hâkim olan

---

[a] [*Gegenwart*]

[b] [*Bewußtseyn*]

[2] *Saf Aklın Eleştirisi* ile kıyaslayınız. [Transandantal] Ögeler Öğretisi, II. Kısım, "Bu Kavramlardan Çıkarımlar", b ve c; ilk basımda s. 33; beşinci basımda s. 49. [A33/B49]

[c] [*ein intuitives Vermögen*]

[d] [*Gegenwart*]

nedensellik yasasına tâbidir. Tam da bu yüzden özne, iç ve dış dünyanın yasalarına uygun olarak hem bu *tek* tasavvurda kalamayacağı hem de salt zamanda eş zamanlılık olamayacağı için, bu [tasavvur] –*a priori* olarak belirlenemeyecek fakat az sonra bahsedeceğimiz koşullara bağlı olan bir sırayla– sürekli olarak bir başka tasavvur tarafından atılarak yok olacaktır. Dahası, hayal ve rüyaların tasavvurların dolaysız hâlihazırdalığını tekrar ürettiği oldukça iyi bilinen bir olgu olmakla birlikte bunun incelenmesi buraya değil empirik psikolojiye aittir. Fakat şimdi, tasavvurların –öznenin bilincinde dolaysızca hâlihazırdalıkları açısından– akıp giden ve izole edilmiş doğasına rağmen, özne –anlamanın işlevinden dolayı– yine de yukarıda tanımladığım şekilde tamamen kapsayıcı bir gerçeklik yapısının tasavvurunu
31 korur; bu karşıtlık açısından, sözü geçen yapıya ait ve bilincimizde dolaysız hâlihazırda oldukları sürece tasavvurlar, çok farklı bir şey olarak değerlendirilirler. Bunlardan ilkindekine göre bunlara *gerçek şeyler* fakat sonuncusuna göre ise *κατ' ἐξοχήν*[a] tasavvurlar denilir. Konuya böylesi sıradan yaklaşım bilindiği üzere *realizm* olarak adlandırılmaktadır. Yeni felsefenin ortaya çıkması ile *idealizm* kendisini bunun karşısına yerleştirip gitgide daha fazla alan kazanmıştır. Malebranche ve Berkeley bunun ilk temsilcileriydi ve Kant bunu transandantal idealizmin gücüne yükseltti ve bunun sayesinde şeylerin empirik gerçeklikleri ile bunların transandantal idealliklerinin yanyanalığı kavranabilir hale geldi ve buna göre de Kant kendisini *Saf Aklın Eleştirisi*'nde –söylediği pek çok şeyin yanında– şu şekilde ifade etmektedir: "Bütün tezahürlerin transandantal idealizminden anladığım, tüm bunların tamamını, kendinde şeyler olarak değil salt tasavvurlar olarak göreceğimiz doktrinidir." Ve şu notta dahası vardır: "Mekân sadece ve sadece tasavvurdur; dolayısıyla bunun içinde olanı tasavvur kapsamak zorundadır ve mekânın içinde gerçekten tasavvur edilen dışında hiçbir şey

[a] [Mükemmel, türünün en iyisi]

yoktur." ("Transandantal Psikolojinin 4. Paralojizminin Eleştirisi" 1. basımda s. 369 ve 375.)[a] Son olarak aynı bölüme bağlı "İrdeleme"de Kant şöyle demektedir: "eğer düşünen özneyi aradan çıkaracak olsaydım, tüm materyal dünya da –sanki o özneliğimizin duyusunda tezahür ve bunun bir tür tasavvuru dışında hiçbir şey değilmişçesine– çökerdi."[b] Hatta Hindistan'da –hem Budizm hem de Brahmanizmde– idealizm, halk dininin öğretisidir: sadece Avrupa'da, aslen ve kaçınılmaz olarak realist olan Yahudi temel bakış açısının sonucu olarak idealizm paradoksaldır. Ancak realizm bu gerçek şeylerin sözüm ona varlıklarının *sadece ve sadece tasavvur oluşlarını*[c] gözden kaçırmaktadır; ya da kişi yalnızca öznenin bilincinde dolaysızca hâlihazırda olana *κατ' ἐντελέχειαν*[d] bir tasavvur oluş demekte ısrar ediyorsa, bu bile tasavvur edilebilirlik *κατὰ δυναμιν*'dir.[e] Realizm, nesnenin özneyle ilişkisinin dışında daha da nesne olarak kalmayacağını ve eğer bu ilişkiyi kaldırır ya da bundan izole edersek, tüm nesnel varoluşun da anında ortadan kalkacağını gözden kaçırmaktadır. *Leibniz*, elbette nesnenin özneye olan koşullanmışlığını duyumsamıştı; lakin nesnelerin, özneyle olan ilişkisinden –yani *tasavvur oluştan*– bağımsız kendi başlarına var olduğu düşüncesinden kurtulamadı. Bu nedenle Le- 32
ibniz ilkin, tam olarak tasavvur dünyasına benzeyip bununla paralel yürüyen bizatihi kendiliğinde bir nesneler dünyası olduğunu ancak bunun diğeriyle doğrudan değil de bir *harmonia præstabilita*[f] vasıtasıyla dışa doğru bağlı olduğunu varsaydı; ki bu da şüphesiz dünyadaki en gereksiz şeydir zira bu asla algıya gelmemekte ve tamamen aynısı olan tasavvur dünyasından

---

[a] [A369 ve A375. Aziz Yardımlı'nın *Arı Usun Eleştirisi* başlıklı çevirisinde "Aşkınsal Ruhbilimin Dördüncü Bozukvargısının Eleştirisi".]
[b] [A383]
[c] [*Vorstellungwerden*]
[d] [gerçek]
[e] [potansiyeli/imkânı]
[f] [Önden kurulmuş uyum]

bağımsız olarak kendi yoluna gitmektedir. Ama sonra Leibniz, bizatihi kendiliklerinde nesnel olarak var olan[a] şeylerin özünü daha yakından tekrar belirlemek istediğinde, bizatihi kendiliklerinde nesneleri özneler (monadlar) olarak açıklama zorunluluğu ile karşılaştı, ve bu şekilde, salt idrak eden ve dolayısıyla da zihnin –tasavvur olarak dünya aygıtının– sınırları dâhilinde olduğu sürece bilincimizin, özne ve nesnenin –yani tasavvur eden ve tasavvur olanın– ötesinde hiçbir şey bulamayacağına dair en zarif ispatı verdi: Böylece, bir nesneyi nesneliğinden[b] (*tasavvur oluşundan*) soyutlayıp –yani bu haliyle nesneyi ortadan kaldırıp– ve yine de bir şeyi hâlâ elde tutmaya çalışırsak, kesinlikle *özne* dışında hiçbir şeyle karşılaşamayız. Tersine, eğer özneyi özneliğinden[c] soyutlamak isteyip yine de geriye bir şeyler kalsın istersek bu sefer de tam tersi gerçekleşir ki bu da *materyalizme* yol açar.

Konuyla alakalı temiz ve dolayısıyla da sarih kavramlara ulaşmamış olan Spinoza, yine de nesne ve özne arasındaki zorunlu ilişkinin bunların düşünülebilirliklerinin tam koşulu olarak aslî olduğunu oldukça iyi anlamıştı ve dolayısıyla Spinoza bunları, tek başına var olan tözdeki idrak eden ve uzamı olanın bir özdeşliği olarak tasvir etmişti.

Not: Bu bölümün temel tartışmasının verdiği fırsatla şunu belirtmek isterim ki bu incelemede kısa ve açık olarak kavranabilme adına *reel nesneler* ifadesini kullandığımda sadece birbirine bağlı algısal tasavvurlar anlaşılmalıdır ki bunlar da kendisi daima ideal olarak kalan empirik gerçeklik yapısını oluşturmaktadırlar.

---

[a] [an sich selbst objektiv existirenden Dinge]
[b] [Objektseyn]
[c] [Subjektseyn]

§ 20
Dönüşümün Yeterli Temel İlkesi

33

Şimdi sunulmakta olan özne için nesneler sınıfında yeterli temel ilkesi, *nedensellik yasası* olarak ortaya çıkmaktadır ve ben bunu *dönüşümün yeterli temel ilkesi –principium rationis sufficientis fiendi–* olarak adlandırıyorum. Deneyimsel gerçeklik[a] yapısını oluşturan toplam tasavvurda kendini sunan nesneler, durumlarının başlayış ve bitişleri bağlamında –dolayısıyla da zamanın akışı doğrultusunda– birbirleriyle bağlantılıdırlar. Bu ilke şu şekildedir. Bir veya daha fazla gerçek nesnenin yeni bir durumu ortaya çıktığında, bu durumu bir başkası öncelemiş olmalıdır ve önceki durum mevcut olduğunda bunu yenisi kurallı bir şekilde –yani her defasında– takip eder. Böylesi bir takip edişe "*akıbet*" denir[b] ve ilk durumun adı "*sebep*"[c] ikincisininki ise "*etki*"dir.[d] Örneğin bir cisim alev aldığında bu yanma durumundan önce 1) Oksijenle alakanın, 2) oksijenle temasın, 3) belirli bir sıcaklığın olduğu bir durum gelmiş olmalıdır. Bu durum mevcut olduğu anda alev alma dolaysızca peşi sıra gerçekleşmek zorunda olduğundan, bu durum da her zaman orada olmuş olamaz, aksine ancak şimdi ortaya çıkmış olmalıdır. Bu ortaya çıkışa bir *değişim*[e] denilir. İşte bunun için de nedensellik yasası *değişimlere* münhasır ilişki içerisindedir ve daima bununla alakalıdır. Ortaya çıkışıyla birlikte her etki, bir *değişimdir* ve tam da daha önce ortaya çıkmadığından kendinden önce gelen bir diğer değişimin şaşmaz delilini sunmaktadır ki bu sonuncu ile ilişkili olarak *sebeptir* fakat bu ise gene zorunlu olarak kendinden önce gelen bir üçüncü *değişim* için *etkidir*. İşte bu nedensellik zinciridir ve bunun zorunlu olarak başlangıcı

---

[a] [*erfahrungsmäßigen Realität*]
[b] [*Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen*]
[c] [*Ursache*]
[d] [*Wirkung*]
[e] [*Veränderung*]

yoktur. Dolayısıyla ortaya çıkan her durum kendinden önce gelen değişimi takip etmiş olmalıdır; mesela bizim yukarıdaki, çıkan serbest sıcaklığın cisme uygulanmasını zorunlu olarak ısı artışının takip etmesi gerektiği örneğimizde, sıcaklığın çı-
34 kışı gene daha önceki bir değişime –örneğin güneş ışınlarının bir merceğe düşmesine– bağlıdır; ki bu da belki bir bulutun güneşin önünden çekilmesine, bu da rüzgâra, bu ise hava yoğunluğundaki farka, bu başka durumlara bağlıdır ve bu *in infinitum*[a] gider. Bir durum, yeni bir durumun ortaya çıkması için *biri* hariç tüm zorunlu belirlenimlikleri haiz ise ve kişi tam da *bu bir* belirleyiciye, nihayet ortaya çıktığında *κατ' ἐξοχήν*[b] sebep demek isterse, bu kişi burada gerçekten de belirleyici olan sonuncu değişimi kastettiği sürece haklıdır; fakat bu değerlendirmeyi genel olarak şeylerin sebepsel bağlantılarının belirlenmesi hususunda kenara koyarsak, nedensel durumların bir belirleyicisinin, sonuncu olarak ortaya çıkması dışında diğerlerinden hiçbir üstünlüğü yoktur. İşlemiş olduğumuz örnekte, bulutların çekilmesi, bir nesneye merceğin doğrultulmasından sonra gelmesi durumunda alev almanın sebebi olarak gerçekten de adlandırılabilir: Fakat [merceğin doğrultulması] bulutların çekilmesinden sonra gerçekleşebilirdi ve hatta oksijenin salınması bundan bile sonra gelebilirdi; bu açıdan bakıldığında hangisinin sebep olacağında karar verici olan böylesi rastgele zamansal belirlenimliklerdir. Buna karşın daha dikkatli bir değerlendirmede *bütün durumun* sebebi takip ettiğini ve esasen belirlenimliklerin bir araya hangi zamansal sıralamayla geldiğinin önemsizliğini buluruz. Dolayısıyla kişi mevcut tekil bir hal açısından, bir durumun son ortaya çıkan belirleyicisine *κατ' ἐξοχήν* sebep diyebilir zira bu, zorunlu belirlenimlikleri tamamına erdirmekte ve böylelikle de bunun ortaya çıkışı burada sonlandırıcı olmaktadır; ancak genel değerlendirme açı-

[a] [sonsuza dek]
[b] [mükemmel]

sından müteakip duruma vesile olan durumların tamamı sebep olarak geçerlidir. Fakat, toplu değerlendirildiklerinde sebebi tamamlayan ve oluşturan farklı ve tekil belirleyiciler, sebepsel anlar ya da belirleyiciler olarak adlandırılabilir ve böylelikle de sebep bunlara bölünebilir. Buna karşılık kişi durumu değil de nesneleri sebep olarak adlandırırsa (mesela bizim örneğimizde kimi merceği, kimi bulutları, kimi güneşi, kimi oksijeni –yani keyfe göre bunlardan rastgele birini– alev almanın sebebi olarak adlandırırsa) bu tamamen yanlıştır. Lakin bir nesnenin bir diğerinin sebebi olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur, zira öncelikle nesneler sadece biçim ve nitelik değil *madde*[a] de 35
barındırırlar ki bu ne yoktan var olur ne de varken yok olur; ve nedensellik yasası yalnızca *değişimlerle* –yani durumların zamanda ortaya çıkmaları ve kaybolmaları ile– ilgilidir ki bu yasanın kendisi sadece, öncelik ve sonralığa göre hangi durumun *sebep* veya *etki* olarak (ve bu ikisinin zorunlu bağının da *akıbet* olarak) adlandırılacağı ilişkiyi düzenler.

Düşünen okura bu noktada *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın 2. cildi 4. bölümde –özellikle 2. basımda s. 42 sonrası (3. basımda s. 46 sonrası)– sağlamış olduğum açıklamaları işaret ediyorum. Zira kişinin nedensellik yasasının hem hakiki ve sahih anlamını hem de bunun geçerlilik alanını tamamen açık ve sağlam şekilde kavraması, yani –her şeyden öte– nedensellik yasasının sadece ve özellikle materyal durumlardaki *değişimlere* işaret ettiğinin ve kesinlikle bunlar dışındaki hiçbir şeye işaret etmediğinin idrak edilmesi; ve dolayısıyla da *tüm bunlar* konu değilse bu yasanın öne sürülmemesi en yüksek dereceden önemlidir. Yani bu, zamanda beliren dış *deneyimin* objelerinin *değişimlerinin* düzenleyicisidir: ancak bunların tamamı materyaldir. Her değişim yalnızca bir kurala göre belirli olarak kendisinden önce gelen başka bir tanesi yoluyla gerçekleşebilir; ki

[a] [*Materie*]

bu yolla sonradan gelen değişim zorunlu ortaya çıkarılmış olarak belirir: İşte bu zorunluluk, nedensel bağdır.

Buna göre nedensellik yasası çok yalın olsa da en eski zamanlardan en yenilere felsefi öğreti kitaplarında bu yasanın –kural olarak– oldukça farklı –yani daha soyut, daha geniş ve belirsizce– çerçevelenmiş olarak ifade edildiğini görüyoruz. Örneğin bunlarda "sebep," kendisi vasıtasıyla başka bir şeyin varlığa getirildiği ya da başka bir şeyin üretildiği, gerçek hale getirildiği vb. olarak ifade edilmektedir; tıpkı Wolff'un "causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet"[a] demesi gibi. Oysa nedensellikte söz konusu olan açıkça, yoktan var olmamış ve varken yok edilemez maddenin biçimlerindeki değişimlerdir ve tam anlamıyla bir yoktan varoluş, daha önce hiç olmayan bir şeyin varlığa adım atması bir imkânsızlıktır. Bu nedensellik ilişkilerinin çok geniş, çarpık ve yanlış olan geleneksel kavranışında suç büyük ölçüde düşüncedeki belirsizlikte olabilir; ancak bunun arkasında elbette uzaktan kozmolojik ispatla flörtleşen ve bu ispatın hoşuna gitmek için *a priori* transandantal hakikatleri (insan anlamasının
36 ana sütünü) bozmaya hazır teolojik bir niyet de saklanmaktadır. Bunu en açık şekilde Thomas Brown'ın *On the Relation of Cause and Effect* adlı kitabında görmek mümkündür; 460 sayfalık, daha 1835 yılında 4. basımını yapan (ve şimdiye dek muhtemelen daha fazlasını da yapmıştır) bu kitap –yorucu ve kürsüden lafı uzatan tarzını göz ardı edersek– konusunu kötü işlemiyor. Bu İngiliz, nedensellik yasasının daima değişimlerle ilgili olduğunu, yani her etkinin bir değişim olduğunu gayet iyi idrak etmiştir: Ancak sebebin de aynı şekilde bir değişiklik olması ve dolayısıyla da bütün mevzunun zamanda art arda ve kesintisiz salt değişiklikler ağı olması onun dikkatinden kaçmış olamazsa da o bir türlü bunu kabul etmek istememektedir.

[a] ["bir neden, başka bir şeyin varlığı veya aktüalitesinin dayandığı ilkedir."]

Bilakis o, her seferinde sebebi –en saçma şekilde– *önce gelen bir nesnedeki*, hatta tözdeki değişim olarak adlandırmaktadır ve her yerde tasniflerini berbat eden bu tamamen yanlış ifade ile bütün uzun kitabı boyunca daha iyi bilgi ve *vicdanına*[a] karşı zavallıca kendini evirip çevirerek kendine işkence etmektedir; bunun tek ama tek gerekçesi ise, sunumunun günün birinde başka bir yer ve zamanda başkaları tarafından yapılacak kozmolojik ispatların önünde durmamasıdır. Fakat kişinin böylesi bir kurnazlıkla zaten ta öteden döşediği yolda bir hakikatin durumu ne olmalıdır?

Peki ama bizim iyi, namuslu, ruh ve hakikate her şeyden öte değer biçen felsefe profesörlerimiz, kendi adlarına bu pek değerli kozmolojik ispat için, özellikle de Kant, akıl eleştirisinde[b] buna ölümcül darbeyi indirdikten sonra ne yaptılar? Elbette orada iyi tavsiye pahalıdır; zira *causa prima*[c] –tıpkı *causa sui*[d] gibi– bir *contradictio in adjecto*dur[e] (ki bunlar, bu pek kıymetliler, söylemeseler de bunu biliyorlar): Ne var ki *causa prima*, *causa sui*ye göre çok daha sık ve tamamen ciddi –hatta törensel– mimiklerle dile getirilmektedir; hatta pek çoğunun –özellikle İngiliz hayranlarının– vurgu ve dokunaklılıkla *the first cause*[f] ifadesini –bu *contradictio in adjecto*yu– dile getirdiklerinde 37
coşkudan gözleri dönmektedir. Biliyorlar: nasıl ki bir yerin, mekânın sonu olması veya bir anın zamanın başlangıcı olması düşünülemezse bir "ilk sebep" de tam ve aynı şekilde düşünülemezdir. Zira her sebep bir *değişimdir* ve kişinin *buna* vesile olan önceki değişimi sorması zorunludur ve bu böylece *in infinitum, in infinitum*[g] gider! Maddenin, bütün müteakip durum-

[a] [Wissen und *Gewissen*]
[b] [*Vernunftkritik*]
[c] [ilk neden]
[d] [kendisinin nedeni]
[e] [terimler arası çelişki]
[f] [ilk neden]
[g] [sonsuza]

ların kendisini takip ettiği bir ilk durumu dahi –bu ilk durum artık olmadığı için– düşünülemezdir. Zira eğer bu, bizatihi kendiliğinde, müteakip durumların sebebiyse o zaman bunlar da ezelden beri var olmalıdırlar ki dolayısıyla eldeki durum da "ilk" olmaz. Ancak eğer bu, ilkin belirli bir zamanda nedensel olmaya başladıysa, bunu da –durağanlığını sonlandıran– başka bir şey o anda *değiştirmiş* olmalıdır; ancak bir şey olmuş, bir dönüşüm önce gelmiş olmalıdır ve bizler bunun sebebini –yani bundan önceki değişimi– de eş zamanlı olarak sormak zorundayız. Ve kendimizi tekrar sebeplerin merdiveninde sürekli daha yukarı tırmanmamız için acımasız nedensellik yasası tarafından kırbaçlanırken buluruz – *in infinitum*, *in infinitum*. (Bu beyefendiler herhalde bana yoktan var olan bir maddenin kendisiyle ilgili konuşmaya utanmayacaklardır? Aşağıdaki sonuçlar onları beklemektedir.) Bu yüzden nedensellik yasası kendini, gitmek istediğiniz yere geldiğinizde salıverebileceğimiz bir taksi–fayton gibi kullandırtmaya uygun değildir; daha ziyade nedensellik yasası, Goethe'nin büyücünün çırağı tarafından canlandırılan ve bir kere etkinleştirildiğinde yürümeyi ve su getirmeyi bırakmayan süpürgeye benzemektedir;[a] bunu ise sadece usta büyücü durdurabilmektedir. Ne var ki bu beyefendilerin hiçbiri ama hiçbiri usta büyücü değildir. Peki kendi alanlarında sadece faydalı olanı, o kendini gösterir göstermez dünyaya duyurmaya her daim hazır bu hakikatin asil ve samimi dostları olan beyefendiler, *bunların* pozlarına girdikleri gibi biri gerçekten de geldiğinde onun liyakatinin doğrudan müjdecisi olmak yerine kurnazca sessizlik ve korkakça saklama yoluyla onun eserlerini boğma isteği dışında ne yaptılar? –tabii, tabii... anlayışsızlığın anlayışı her şeyden öte sevdiği malumdur.[b] Peki bunlar yerde ağır yaralı olarak yatan eski dostları kozmolojik

[a] [Goethe'nin "Büyücünün Çırağı" [Der Zauberlehrling] şiiri. Şiirde çırak, ustası yokken büyücülüğe kalkar, bütün hayaletleri çağırır ve her şey kontrolünden çıkar.]

[b] [*der Unverstand den Verstand über alles liebt*]

ispat için ne yaptılar? Hele bir de çok incelikli bir hile düşün- 38
müşler: Kozmolojik ispata diyorlar ki "Dostum işler, Königsberg'in inatçı yaşlısıyla ölümcül yüzleşmenden beri senin için kötü, gerçekten kötü; çok çok kötü. Tıpkı işlerin senin kardeşlerin olan ontolojik ve fiziko-teolojik ispatlar için çok kötü olması gibi. Ancak içini ferah tut. *Bizler* seni bu yüzden terk etmeyeceğiz (zira biliyorsun ki biz bunun için para alıyoruz). Ne var ki senin yapman gereken, ismini ve kıyafetlerini değiştirmek; eğer bizler sana adınla hitap edersek, herkes bizden kaçar. Seni tebdili kıyafet halinle kollarımıza alıp tekrar insan arasına sokacağız; ancak bu, –daha önce söylediğimiz üzere– tebdili kıyafetle olmak zorunda! Bundan sonra ilk olarak senin ilgilendiğin konunun adı 'Mutlak.'[a] Bunun tınısı yabancı, münasip ve asil; ki Almanların asalet havaları takınarak neler başarabildiğini en iyi biz biliriz. Tabii ki herkes ne kastedildiğini anlamaktadır ve kendisini daha bilge olarak hayal etmektedir. Ancak sen kılık değiştirmiş olarak –bir örtük kıyas[b] biçiminde– adımını atacaksın. Yani bize uzun zirvene çıkarken sürükleme görevini verdiğin bütün kendi ön-akıl yürütmelerini ve öncüllerini güzelce evde bırak; zira herkes bunların bir işe yaramadığını biliyor. Ancak az konuşan, mağrur, pervasız ve asil olarak ortaya çıktığında tek sıçrayışla hedeftesin: 'Mutlak' diye bağırırsın (biz de seninle bağırırız), 'tabii ki *bu olmalıdır*; yoksa hiçbir şey olmazdı ki!' (bu esnada da masaya yumruğu indirirsin). Fakat bu 'Mutlak' nerede ola ki? 'salakça bir soru! Demedim mi ben bu 'Mutlak'tır diye?' Bu, iş görecektir, güven bize! Bu, iş görecektir! Almanlar kavramlar yerine, kelimeleri kabul etmeye alışkındırlar: Daha çocukluklarından itibaren onları böyle yetiştiririz. Şu Hegellemelere bir bak yeter: bu boş, zırva ve böylece de mide bulandırıcı lâklâkiyat[c] değildir de nedir? Fakat

[a] [*das Absolutum*]

[b] [*Enthymem.* Akıl yürütürken öncüllerden birinin açıkça söylenmemesi.]

[c] [*Wortkram*]

bu felsefî vekil-yaratığın[a] kariyerinin ne kadar ışıltılı olduğuna bir bak hele! Bunun için üç beş çıkarcı yoldaşın kötü olanın ününü vurgulaması ve bunların seslerinin de binlerce aptalın boş kafataslarında yankılanan ve yayılan bir eko yaratması yetti de artta bile: İşte böylesi sıradan bir kafadan, hatta sıradan bir şarlatandan, hızla nasıl da büyük bir filozof olunduğuna bir bak. Dolayısıyla, metin ol! Tüm bunların ötesinde, dostum ve velinimetim, seni biz başka bir şekilde de destekliyoruz: Biz sensiz yaşayamayız! Königsberg'in yaşlı eleştirmeni aklı eleş-
39 tirip aklın kanatlarını mı kırptı; ne âlâ! Biz de daha önce hiçbir insanın duymadığı *yeni* bir akıl uydururuz. Bu da öyle bir akıl olur ki düşünmez ve dolaysızca *algılar*, ideaları (gizemli hava vermek için yaratılmış üstün bir kelime) –bunlar canlı kanlı olacak şekilde– algılar; ya da senin ve ötekilerin ispatlamaya çalıştığını dolaysızca *kavrar/duyar*;[b] ya da azı onaylayan fakat aynı zamanda azla da tatmin olanlar için bu akıl *malum olur*.[c] Bizim yeni aklımızın dolaysız, yani yukarıdan bir yerlerden gelen ilhamı olarak bize erkenden aşılanmış olan bu halk kavramlarını bırakalım. Eski, eleştirilip bitirilmiş olan aklı ise aşağılar, buna *anlama*[d] der ve sonra da kovarız. Peki ya hakiki, sahih anlama? – Bizim hakiki, sahici anlama niye umrumuzda olsun ki? İnanmamış gibi gülümsüyorsun: Fakat biz kendi halkımızı ve önümüzdeki öğrenci sıralarındaki *harum*, *horum*u[e] biliriz. Bacon von Verulam şu sözü çoktan söylemişti: 'Üniversitelerde gençler inanmayı öğreniyorlar.' Bizden doğru dürüst bir şeyler öğrenebilirler! Bizde imanın şartlarına[f] dair iyi bir tavsiye var. Yılgınlığa düşersen eğer, o anda tek aklında tutman gereken Almanya'da olduğumuzdur ki kişinin burada,

---

[a] [*Ministerkreatur*]
[b] [*vernimmt*]
[c] [*ahndet*]
[d] [*Verstand*]
[e] [Schopenhauer, okullardaki Latince derslerinden bahsediyor.]
[f] [*Glaubensartikeln*]

buradan başka hiçbir yerde mümkün olmayacak bir şeyi kişinin yapması mümkündür: ruhsuz, cahil, saçmalıkları ekmeğe sürer gibi sürüp duran ve eşi benzeri görülmemiş şekilde boş gevezelikle insanların kafa yapısını temelden ve kalıcı olarak bozan sahte filozofu –yani bizim kıymetli Hegelimizi– büyük bir akıl ve derin bir düşünür olarak bağıra çağıra ilan etmek. Ki bu bırak ceza almayı, herhangi bir kişinin dalga geçmesine maruz kalmadan yapılabildi; bilakis gerçekten de buna inanıyorlar, 30 yıldır –bugüne dek– buna inanıyorlar! Kant'a ve onun eleştirisine rağmen, senin de yardımınla, artık bu 'Mutlak'ımız var; böylece güvendeyiz. Böylece de bizim felsefe yapışımız tepelerden –bu 'Mutlak'tan– aşağıya, sadece azap verici sıkıcılık konusunda birbirine benzeyen envaitürlü çıkarımlarla dünyayı türetip buna sonlu, 'Mutlak'a da sonsuz demek –ki bu da oldukça hoş bir lâklâka varyasyonu sunmaktadır– şeklinde olacaktır ve bizler sanki felsefe ilahiyatmışçasına ve dünya ile ilgili değil de Tanrı ile ilgili aydınlanma arıyormuşçasına esasen daima sadece Tanrı hakkında; onun dünyayı nasıl, niçin, neye yönelik olarak ve neyden dolayı, hangi iradî veya irade dışı[a] işlemler yoluyla yaptığını veya doğurduğunu; onun dünyanın dışarısında mı yoksa içerisinde mi olduğunu vb. konuşacağız." 40

Dolayısıyla bu tırnak işaretinin ilgili olduğu ve bizim burada değerlendirmekte olduğumuz kozmolojik ispat, esasen *dönüşümün* yeterli temel ilkesinin –ya da nedensellik yasasının– zorunlu olarak kendisini ortadan kaldıracağı bir düşünceye yol açtığı iddiasından oluşmakta olup boş ve geçersiz ilan edilmiştir. Zira *causa prima*[b] (Mutlak), bu serinin uzunluğu ne olursa olsun sonuçtan temele doğru çıkarak ulaşır; ancak yeterli temel ilkesi ortadan kaldırılmadan bu seride durulamaz.

Artık, tıpkı 2. bölümde ontolojik ispata yapmış olduğum gibi kozmolojik ispatının da hiç hükmünde olduğunu kısa ve

[a] [*willkürlichen und unwillkürlichen*]
[b] [İlk neden]

açık şekilde ortaya koyduktan sonra, katılımcı okur belki de daha fazla göz önünde olan fiziko-teolojik ispat için de zorunlu olan bu işlemin gerçekleştirildiğini görmeyi talep edecektir. Lakin bunun yeri burası değildir zira bunun konusu felsefenin tamamen farklı bir alanına aittir. Dolayısıyla katılımcı okura Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile bu konuyu *ex professo*[a] işlediği *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni ve onun saf negatif yöntemini tamamlaması açısından benim konuyu pozitif olarak değerlendirdiğim, hacim açısından küçük olmakla birlikte içerik açısından zengin ve yoğun *Doğadaki İsteme Üzerine* çalışmamı tavsiye ediyorum. Buna karşılık umursamaz okur ise benim bu ve diğer yazılarımı dokunmadan torunlarına bırakabilir: Bu beni ilgilendirmiyor; zira ben sadece bir nesil için değil pek çok nesil için buradayım.

Bir sonraki bölümde [§ 21] ispatlanacağı üzere, nedensellik yasasının *a priori* bilincinde olduğumuzdan ve dolayısıyla bunun mümkün her deneyim için geçerli şekilde –yani istisnasız– transandantal oluşundan; dahası nedensellik yasası, kesin olarak belirlenmiş mevcut ve görece ilk olan bir durumdan aynı şekilde belirli olan bir ikincinin bir kural dâhilinde –yani her defasında sebep ve etki arasındaki ilişkinin her zaman zorunlu olarak– takip etmesi şartını ortaya koyduğundan nedensellik yasası koşullu yargıların[b] garantörüdür ve böylece –daha sonra gösterileceği üzere– tüm koşullu yargıların dayanmak durumunda oldukları ve tüm *zorunluluğun*[c] dayandığı yeterli temel ilkesinin bir biçimi olduğunu göstermektedir.

41 Ben, ilkemizin bu biçimine dönüşümün yeterli temel ilkesi[d] diyorum zira bunun kullanımı daima bir değişimi, yeni bir durumun ortaya çıkmasını, diğer bir deyişle "oluşumu" gerektirmektedir. Aynı zamanda sebebin, daima etkiden zamansal ola-

---

[a] [ustaca]

[b] [*hypothetischen Urtheilen*]

[c] [*Nothwendigkeit*]

[d] [*Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*]

rak önce gelmesi (§ 47 ile kıyaslayınız) bunun aslî karakterine aittir ve bu ikisinden nedensel ağ ile bağlanmış durumlardan hangisinin sebep hangisinin etki olacağı ilkin sadece bu yolla idrak edilir. Bunun tersi şekilde durumların birbirini takip edişinin algılayışımızdan kaçacak kadar hızlı aktığı fakat nedensel ağı önceki deneyimlerden tanıdığımız örnekler de vardır: Sonrasında tamamen emin bir şekilde nedensellikten art ardalığın nasıl olduğunu çıkarırız (örneğin barutun alev almasının patlamadan önce gelmesi gibi). Bununla ilgili olarak *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın 2. basım, 2. cilt, 4. bölüm s. 41'e işaret ediyorum (3. basımda s. 44).

Nedenselliğin art ardalıkla olan bu aslî bağlantısından, "etkileşim"[a] kavramı da çıkıyor; ancak bu kavram net olarak değerlendirilirse hiçbir anlam ifade etmez. Bu, etkinin, tekrar sebebin sebebi olmasını yani "takip edenin" aynı zamanda "önce gelen" olmasını gerektirmektedir. Bu pek sevilen kavramın kabul edilemez olduğunu *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'ya eklediğim "Kant Felsefesinin Eleştirisi" bölümünde (2. basımda s. 517-521; 3. basımda 544-549) tam olarak gösterdim; dolayısıyla okura orayı işaret ediyorum. Yazarların bakış açıları açıklıklarını kaybettikçe bu kavrama başvurdukları fark edilecektir; dolayısıyla bunun kullanımı da aynı ölçüde sıktır. Hatta hiçbir kelime, bir yazarın fikirler tükenirse kendini sunmak için "etkileşim"[b] kadar hazırolda beklemez; bu yüzden de okur için bu kelime, yazarın basacak zemini kaybettiğini gösteren bir işaret fişeği vazifesi bile görebilir. Aynı zamanda "Wechselwirkung" kelimesinin sadece Almancada olduğunun ve başka hiçbir dilin buna eşdeğer kullanımı olan bir kelime barındırmadığının farkında olmak da yararlı olacaktır.

---

[a] [*Wechselwirkung*, Kant'ın "İlişki kategorilerinin" üçüncüsü olan bu kelime, "karşılıklılık", "karşılıklı bağlılık" şeklinde de çevriliyor. Ben "etkileşimi" tercih ettim. Ancak "etkileşimli nedensellik" de denilebilirdi.]

[b] [*Wechselwirkung*]

Nedensellik yasasından iki önemli *netice* çıkar ve bunlar, kaynakları sayesinde *a priori* idrak olarak –dolayısıyla da tartışmasız ve istisnasız şekilde– onaylarını elde ederler: Bunlar, *eylemsizlik yasası* ve *tözünün devamlılığı*dır. Eylemsizlik yasası
42 her durumun –eğer bir sebep çıkıp da bunu değiştirmez ya da ortadan kaldırmazsa– hem bir cismin durağanlığının hem de her tür hareketinin değişmeden, azalmadan, artmadan, sürüp giden bir şekilde ve sınırsız zaman boyunca korumak zorunda oluşunu belirtir. Fakat maddenin daima var olma durumunu[a] anlatan tözün devamlılığından, nedensellik yasasının sadece cismin *durumlarındaki* –yani bu cismin durağanlığı, hareketliliği, biçimi ve niteliğindeki– değişimle ilgili olması çıkar zira bu, durumların zamansal ortaya çıkışını ve yok oluşunu yönlendirmektedir; fakat bu asla, bütün ortaya çıkma ve yok olmadan muaf olduğu için töz olarak adlandırılan,[b] durumların *taşıyıcısının* varlığına uygulanamaz. *Töz devam eder*: Bu, tözün ne yoktan var olabileceği ne de varken yok olabileceği anlamına gelmektedir; dolayısıyla dünyada mevcut töz miktarı ne artabilir ne de azalabilir. Bunu *a priori* biliyor oluşumuzu tasdik eden, herhangi bir cismin –sihirbazlık numarasıyla ya da parçalanarak ya da yanarak ya da buharlaşarak ya da nasıl bir işlemle olursa olsun– ortadan kaybolduğunu görmesine rağmen cismin *biçimi* neye dönüşürse dönüşsün, tözün –yani cismin *maddesinin*– yok olmadan var olup başka bir yerde bulunabileceğinin sarsılmaz kesinliğinin bilincidir. Aynı şekilde daha önce orada bulunmayan bir cisim beliriverir ise ya oraya getirilmiştir ya da görünmez parçaların birleşmesiyle –mesela çökelerek– mücessemleşmiştir, fakat bu, tözüne (maddesine) göre asla yoktan var olmamıştır –ki böyle bir şey tam bir imkânsızlıktır ve kesinlikle düşünülemez. Bunu önden (*a priori*) net

---

[a] [*die Sempiternität*]

[b] [*Substanz* kelimesi etimolojik olarak değerlendirilirse "kalıcılık" "devam etme" anlamları barındırmaktadır.]

olarak belirlediğimiz kesinlik, anlamamızın[a] maddenin yoktan var oluşu ya da varken yok oluşunu bir biçimde düşünmesinin tamamen imkânsız oluşundan kaynaklanmaktadır; zira esasen değişimleri düşünebildiğimiz tek kalıp olan nedensellik yasası daima sadece cismin *durumları* ile ilgili olup asla tüm durumların *taşıyıcısının –maddenin–* mevcudiyeti ile ilgili değildir. Dolayısıyla tözün devamlılığı temel ilkesini, nedensellik yasasının bir sonucu olarak yerleştiriyorum. Aynı zamanda tözün devamlılığını asla *a posteriori* tasdik etmeyi talep edemeyiz; zira hem ana olguyu empirik olarak doğrulamak sıklıkla imkânsızdır hem de her empirik, salt tümevarım ile kazanılan her bilgi[b] daima sadece yaklaşık, dolayısıyla da kırılgandır ve asla koşulsuz kesinliği haiz değildir. Bundan dolayı, bu temel ilkeye dair kanaatimizin kesinliği, *empirik olarak* keşfedilmiş herhan- 43
gi bir doğa yasasının doğruluğundan tamamen farklı tür ve yapıdadır çünkü tamamen farklı, tamamen sarsılmaz ve asla sallanmayan bir sağlamlığa sahiptir. Bu, tam olarak, bu temel ilkenin, tüm deneyimlerde neyin mümkün olduğunu tüm deneyimlerden *önce* belirleyip sabitleyen fakat tam da bu yolla deneyim dünyasını esasen salt beyin fenomenine[c] indirgeyen bir *transandantal* idraki ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Hatta diğerlerine nazaran en evrensel ve istisnasız doğa yasası olan yerçekimi bile empirik kökenlidir ki bu nedenle de evrenselliğinin garantisi yoktur; bundan dolayı da buna zaman zaman hâlâ meydan okunmakta ve aynı şekilde, bunun güneş sistemimizin ötesinde de geçerli olup olmadığı konusunda şüpheler ortaya çıkmaktadır. Hatta gökbilimciler, zaman zaman keşfedilen bu belirsizliğin göstergeleri ve onaylarını ortaya çıkarma hususunda hiç de eksik kalmamaktadırlar ve yerçekimi yasasını salt empirik olarak gördüklerini açıkça ortaya koymaktadırlar. Elbette, birbirlerinden mutlak boşluk ile ayrıl-

[a] [*unserm Verstande*]
[b] [*Erkenntniß*]
[c] [Gehirnphänomen]

mış cisimler arasında yerçekiminin vuku bulup bulmayacağı; ya da yerçekiminin bir güneş sisteminde eter yoluyla sağlanıp sağlanmadığı ve dolayısıyla da sabit yıldızlar arasında geçerli olmayabileceği sorusu ortaya atılabilir ki bu durumda sadece empirik bir karar verilebilir. Bu, bizim burada *a priori* idrakle hiçbir işimiz olmadığını ispatlamaktadır. Buna karşılık, en büyük olasılığı izleyerek, Kant-Laplace hipotezine göre her güneş sisteminin ilkel bir nebulanın[a] kademeli yoğunlaşmasından oluştuğunu varsaysak dahi, bir an için bile herhangi bir ilksel materyalin[b] *yoktan* var olduğunu düşünemeyiz; daha ziyade bunun parçalarının –tam da *tözün* devamlılığı transandantal bir temel ilke olduğundan– önceden bir yerlerde mevcut olduğunun ve bunların bir araya geldiğinin varsayılması gerekmektedir; Dahası "Kant Felsefesinin Eleştirisi"nde (2. basımda s. 550 sonrası, 3. basımda s. 580 sonrası) töz kavramı sadece *madde* olarak kavranabildiği için tözün, maddenin salt bir eşanlamlısı olduğunu ve dolayısıyla maddede kaynağını bulduğunu detaylı şekilde gösterip ayrıca bu kavramın nasıl da salt sinsice bir amaca hizmet etmek için oluşturulduğunu özellikle ispatladım.[c] Maddenin bu *a priori* devamlı var olma durumunun (tö-
44 zün devamlılığı olarak adlandırılan) kesinliği felsefe hocaları için –tıpkı buna eş kesinlikte diğer pek çok hakikatin olduğu gibi– yasak meyvedir; dolayısıyla da bunun yanından ürkek bir yan bakışla sürünerek geçmektedirler. Sebep ve sonuçların bitimsiz zinciri bütün değişimleri yönlendirir fakat bu, değişimlerin ötesine asla yayılmaz ve tam da bu yüzden iki cevher[d] dokunulmadan kalır: Bunlar yukarıda gösterdiğimiz üzere bir yanda madde, diğer yanda ise temel doğa kuvvetleridir; zira bunlardan ilki bütün değişimlerin taşıyıcısıdır ya da değişimler

[a] [Urweltnebels]
[b] [Urstoff]
[c] [*İTD* 580 sonrası. Schopenhauer ilgili kısımda "ruh" kavramının uyduruk olduğunu anlatmaktadır.]
[d] [*Wesen*]

sadece bunda gerçekleşir ve değişiklikler veya etkiler esasen bunlardan ikincisi sayesinde mümkündür –diğer bir deyişle sebepler öncelikle "nedenselliği", yani etki etme kabiliyetini[a] bunlar sayesinde kazanırlar ve dolayısıyla sebepler bunlara salt tâbi konumdadırlar. Sebep ve etki, zamanın zorunlu art ardalığında birbirine bağlı *değişimlerdir*; buna mukabil bütün sebeplerin sayelerinde etki yarattığı doğa kuvvetleri, bütün dönüşümlerden muaftırlar ve dolayısıyla da bu anlamda zaman dışıdırlar fakat tam da bu yüzden, her yerde ve daima, hep geçerli ve tükenmez şekilde, nedenselliğin kılavuzluğunda kendilerini yalnızca bir vesile ortaya çıkar çıkmaz dışa vurmaya sürekli hazır olarak mevcutturlar. Sebep, daima –tıpkı etkisi gibi– tektir, tekil bir değişimdir; buna karşılık doğa kuvveti ise evrenseldir, değişmezdir ve mevcudiyeti her daim ve her yerdedir. Örneğin amber taşının şimdi ipliği çekiyor oluşu "etki"dir; bunun "sebebi" ise amber taşının daha önceden sürtünmüş olup şimdi [ipliğe] yaklaştırılmasıdır; ve bu süreçte aktif olup süreci yönlendiren *doğa kuvveti* ise elektriktir. Ayrıntılı bir örnekle mevzunun açıklanışını kişi *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın 2. basımında birinci cilt, § 21, s. 153 sonrasında (3. basım s. 160 sonrası)[b] bulabilir. İlgili bölümde uzun bir sebep etki zincirinde farklı doğa kuvvetlerinin art arda ortaya çıkıp oyuna dâhil olduklarını gösterdim ve bu yolla da sebep (uçucu fenomen) ve doğa kuvveti (ebedi faaliyet kalıbı) arasındaki fark son derece açık edildi. Ve bütün bir 26. bölüm bunun araştırmasına adandığı için burada mevzuyu kısaca sunmak yeterli olacaktır. Bir *doğa kuvvetinin* sebep ve etkiler zincirindeki *tezahürüne* göre izlediği *norm* –yani tezahürü bu zincire bağlayan bağ– *doğa yasasıdır*. Fakat doğa kuvvetinin sebeple karıştırılması, düşünce netliğini bozduğu kadar yaygındır da. Hatta öyle görünüyor ki bu kavramların sarih tasnifi en üst dereceden 45

[a] [*die Fähigkeit zu wirken*]
[b] [*İTD* 160 sonrası]

lazım olmasına rağmen bu benden önce hiç yapılmamıştır. "Elektrik, yerçekimi vb. sebeptir" denilirken sadece sebepler değil bazen de "elektriğin ya da yerçekiminin ya da benzerlerinin sebebi" sorularak sonuçlar da doğa kuvvetleri ile karıştırılmaktadır ki bu saçmadır. Fakat, tıpkı günümüzde manyetizmanın elektriğe indirgenmesinde olduğu gibi bir doğa kuvvetinin bir diğerine indirgenerek doğa kuvvetlerinin sayısının azaltılması tamamen ayrı bir şeydir. Ancak, bütün temel-kimyasal özelliklerin ait olduğu her *sahih*[a] –yani gerçekten de temel– doğa kuvveti aslen *qualitas occulta*dır.[b] Yani bu, daha öte fiziksel bir açıklamaya değil metafizik –tezahürü aşan– bir açıklamaya izin verir. Ne var ki sebep ile doğa kuvvetini böyle karıştırmayı –daha doğrusu özdeşleştirmeyi– kimse *Nouvelles considérations des rapports du physique au moral* başlıklı çalışmasında Maine de Biran[c] kadar ileri götürmemiştir zira bu onun felsefesi için aslîdir. Bunun yanında o, ne zaman sebepten bahsetse asla *causa*yı yalnız başına değil de *causa ou force*[d] şeklinde ifade etmesi –tıpkı § 8'de Spinoza'nın tek bir sayfada sekiz kere *ratio sive causa*[e] ifadesini yerleştirdiğini gördüğümüz gibi– dikkat çekicidir. Yani bu ikisi de duruma göre bazen birini bazen de ötekini geçerli kılabilmek için iki farklı kavramı özdeşleştirdiklerinin bilincindedirler: Şimdi de amaçları doğrultusunda bu özdeşleştirmeyi sürekli olarak okurun gözü önünde tutmak zorundadırlar.

Dolayısıyla tek tek ve bütün değişimlerin yöneticisi olan nedensellik, doğada üç farklı biçimde ortaya çıkmaktadır: *Sebep* (en dar anlamda), *uyarı* ve *güdü* olarak. Cansız cisimler, bitkiler ve hayvanlar arasındaki hakikî ve aslî fark –dışsal ana-

---

[a] [*ächte*]

[b] [Belirsiz nitelik]

[c] [Maine de Biran (1766-1824) Fransız filozof. [Fizik ve Ahlâk İlişkisine Dair Yeni Değerlendirmeler, Paris, 1834.]

[d] [neden veya kuvvet]

[e] [mantık/temel ya da neden]

tomik ya da kimyasal karakteristiklere değil– tam da bu çeşitliliğe dayanmaktadır.

En dar anlamda *sebep*, nihayetinde *cansız* doğadaki değişimlerin akıbetini belirleyendir; böylelikle de mekaniğin, fizi- 46
ğin ve kimyanın konusudur. Newton'ın üçüncü temel yasası olan "etki ve tepki birbirlerine denktir" sebep için yalnızca bu en dar anlamda geçerlidir. Bu, önce gelen durumun (sebep) geçirdiği değişimin büyüklüğünün bunun yol açtığına (etki) eşit olduğu anlamına gelmektedir. Dahası nedenselliğin sadece bu biçiminde etki derecesi daima sebebin derecesine eşittir ki böylece bunlardan herhangi birinden yola çıkarak diğeri hesaplanabilir.

Nedenselliğin ikinci biçimi *uyarı*dır:[a] Bu, olduğu haliyle organik yaşam, yani bitkiler alanında ve hayvan yaşamının vejetatif dolayısıyla da bilinçsiz kısmını ilgilendiren –tam da bu vesile ile "bitkisel yaşam" olan– alanında hüküm sürmektedir. Bu ikinci biçim, birincideki ayırt edici özelliklerin hâlihazırda olmayışıyla karakterize edilir. Diğer bir deyişle burada etki ve tepki birbirlerine denk değildir ve etkideki yoğunluk kesinlikle –bütün dereceler boyunca– sebepteki yoğunluğu takip etmez. Hatta dahası sebepteki yoğunluğun artışından sonra etkideki yoğunluk tersi biçimde düşebilir.

Nedenselliğin üçüncü biçimi *güdüdür*: Nedensellik bu biçiminde esas hayvan yaşamını,[b] dolayısıyla hayvan olan bütün canlıların bilinçle[c] gerçekleşen *eylemlerini*[d] –diğer bir deyişle yapıp etmelerini– yönlendirmektedir. Güdülerin vasıtası, *id-*

---

[a] [*der Reiz*]

[b] [*das eigentlich animalische Leben*]

[c] [*Bewußtseyn. İTD* 60'ta Schopenhauer "bilinç" ile ilgili şöyle demektedir: Bilinç kavramı genel olarak, ne türden olurlarsa olsunlar tasavvurlarla kesiştiği için –bilinç sözcüğü bilmekten türetilmiş olmasına rağmen– hayvanlara bilinç atfederiz. Bu yüzden bitkilere hayat atfedip bilinç atfetmeyiz."]

[d] [*das Thun*]

raktir: Dolayısıyla güdülerin alımlanması bir zihni[a] gerektirmektedir. Bu yüzden de hayvansal idrakin hakiki karakteri tasavvur ediştir. Hayvan, hayvan olarak her daim bir amaç ve hedefe göre hareket eder, haliyle bunları *idrak etmiş* olmalıdır; yani bu amaç ve hedef, hayvana ondan farklı ve bununla beraber bilincinde olduğu şeyler olarak sunuyor olmalılar. Dolayısıyla hayvan "idrak eden"[b] şeklinde tanımlanır: Başka hiçbir tanım aslî olanı yakalamamaktadır; hatta belki başka hiçbir tanımın tutar bir yanı yoktur. Eğer idrak yoksa, zorunlu olarak güdü ile hareket etme de olmaz: Bu durumda geriye sadece uyarı –bitki yaşamı– kalır; dolayısıyla hassasiyet ve hissiyat birbirinden ayrılmaz. Ancak bir güdünün etki etme tarzı, uyarınınkinden bariz şekilde farklıdır. Bunun etkisi oldukça kısadır, hatta bir anlıktır; zira bunun etkililiğinin, uyarıdaki gibi süresine veya nesnesinin yakınlığına ve buna benzer şeylere herhangi bir ilişkisi yoktur. Uyarı daima bir temasa, hatta sıklıkla besinin dokuya karışmasına[c] fakat her daim belirli bir süreye ihtiyaç
47 duyarken, güdünün etki etmesi için daha ziyade algılanmış olması yeterlidir.

Nedenselliğin bu üç farklı biçimine dair buradaki kısa tarif yeterlidir. Bunun ayrıntılı sunumu özgürlük üzerine olan ödül yazımda bulunabilir (*Etiğin İki Temel Problemi*, s. 30-34.)[d] Bu noktada sadece bir konunun aciliyeti vardır. Sebep, uyarı ve güdü arasındaki fark açıkça bir varlıktaki *alımlama*[e] derecesindeki salt sıralamadan ibarettir; alımlama derecesi arttığı oranda etki edişin tarzı da hafifler: Taş için gerekli olan fırlatılmasıyken insan bir çırpıda kulak kesilir; ancak ikisi de yeterli

---

[a] [*Intellekt*]

[b] [*"was erkennt"*]

[c] [*der Intussusception*]

[d] [Schopenhauer'ın bahsettiği bölüm adı geçen eser içerisinde "İstemenin Özgürlüğü Üzerine" kısımdadır.]

[e] [*Empfänglichkeit*]

bir sebep ile[a] –yani aynı zorunlulukla– hareket eder. Zira güdü, sadece idraki takip eden nedenselliktir; zihin güdülerin aracıdır çünkü bu alımlamanın en yüksek derecede yoğunlaşmasıdır. Fakat nedensellik yasası bununla kesinlik ve kuvvetinden mutlak surette hiçbir şey kaybetmez. Güdü bir sebeptir ve bütün sebeplerin sonuç verdiği aynı zorunlulukla etki eder. Zihni daha basit olan ve dolayısıyla sadece şimdiki anın yönlendirici olduğu hayvanda zorunluluk kolaylıkla göze çarpar. İnsan zihni ise iki katlıdır: onda algısal olanın yanında şimdiki zamana bağlı olmayan soyut idrak de vardır: Diğer bir deyişle onda akıl[b] vardır. İşte bundan dolayı da insanın tam bilinçle seçebilirliği[c] vardır. Yani insan, birbirini dışlayan güdüleri olduğu halleriyle tartabilir; diğer bir deyişle onların güçlerini kendi istemesi üzerinde sınamasına izin verir ki bundan sonra en güçlü güdü onu belirler ve onun yapıp etmeleri de itilen bir topun yuvarlanması ile aynı zorunlulukta gerçekleşir. İstemenin özgürlüğü (felsefe profesörü gevezelikleri[d] dışında) "*mevcut bir durumda, mevcut bir insan için farklı iki eylemin mümkün olması*" demektir. Ancak bunu iddia etmenin absürtlüğü, bir hakikat saf matematik alanının dışında ne denli ispatlanabilirse işte o denli açık ve kesindir. Sözü geçen hakikat, Norveç Kraliyet Bilimler Cemiyeti tarafından taçlandırılmış, istemenin özgürlüğü hakkındaki ödül yazımda en açık, metodik, sağlam temellere dayalı ve cahil insanların yukarıdaki absürtlüğe inandıkları öz-bilince 48
dair olgulara özellikle dikkat çekilmiş şekilde sunulmaktadır. Bununla birlikte ana mevzuda Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire ve hatta Kant[3] da aynısını öğretmişlerdir. Tabii bu, bi-

[a] [*eine zureichende Ursache*]
[b] [*Vernunft*]
[c] [*Wahlentscheidung*]
[d] [*Philosophieprofessorenwortkram*]
[3] "Kişi, istemenin özgürlüğü kavramı için –metafizik bir amaç dâhilinde– her ne yapmaya çalışırsa çalışsın, bunun tezahürleri -yani insan davranışları-, herhangi bir doğal olay ne kadar doğa yasalarına göre belirli

zim pek muhterem felsefe profesörlerini –utanmadan ve sanki daha önce hiçbir şey olmamışçasına– istemenin özgürlüğü hakkında adeta fikir birliğine varılmış bir mevzu gibi konuşmaktan alıkoymayacaktır. Bu beyefendiler acaba yukarıda saydığımız büyük adamların doğanın lütfuyla var olma amaçlarını ne sanmaktalar? *Kendilerine* felsefeden geçim kapısı sunmak için herhalde; değil mi? Ama ben meseleyi daha önce hiç yapılmadığı kadar açık bir şekilde ödül eserimde ortaya koyduğumda ve dahası bu değerlendirmem bir kraliyet cemiyeti tarafından tasdik edilip memorandumlarında yayımlandığında bu beyefendilere düşen görev –yukarıda bahsedilen konumlarına göre– böylesi zararlı bir öğretinin ve iğrenç kâfirliğin karşısına
49 çıkıp bunu temelden çürütmekti. Hatta bahsettiğim eserimle

---

ise aynı şekilde belirlidir." *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte. Der Anfang.* [[Dünya Vatandaşlığı Amacına Yönelik] *Evrensel Tarih Düşünceleri. Başlangıç*] [*Ak* 8: 17]]

"Tezahürde insanların bütün davranışları deneyimsel karakterlerinden kaynaklanır ve doğanın düzenine uygun olarak birlikte etki eden diğer sebepler tarafından belirlenir. Ve eğer bizler insanın iradesini [*Willkür*] tepeden tırnağa araştırabilseydik işte o zaman tam bir kesinlikle önceden söyleyemeyeceğimiz ve ön koşullar verildiğinde zorunlu olarak idrak edemeyeceğimiz tek bir insan davranışı dahi kalmazdı. Dolayısıyla bu deneyimsel karakter göz önüne alındığında hiçbir özgürlük yoktur ve bu karaktere göre insanı ancak antropolojide olduğu gibi basitçe gözleyip davranışlarının değişen sebeplerini fizyolojik olarak araştırmaya çalışırsak değerlendirebiliriz." *Saf Aklın Eleştirisi* birinci basımda s. 548, 5. basımda s. 577 [A550/B578]

"[Dolayısıyla] hem iç hem de dış davranışlarında kendini gösterdiği haliyle insanın düşünme tarzına derin bir vâkıf oluş bizim için mümkün olsaydı; öyle ki onun her –hatta en zayıf– bir itkisini ve bunları etkileyen vesileleri bilebilseydik, işte o zaman bir insanın gelecekte nasıl eyleyeceğini tıpkı ay ya da güneş tutulmasını hesaplayabildiğimiz gibi tam bir kesinlikle hesaplayabileceğimizi kişi kabul edebilir." *Pratik Aklın Eleştirisi* Rosenkranz edisyonunda s. 230 ve 4. basımda s. 177. [Ak. 5:99. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı çevirisinde (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1994) s.108]]

birlikte aynı ciltte (*Etiğin İki Temel Problemi*) "Ahlâkın Temeli" üzerine başlıklı ödül yazımda bu beyefendilerin "etik yasası"[a] adıyla, dümdüz olan ahlâk sistemlerinin temel taşı yaptıkları Kant'ın koşulsuz buyrukla birlikte pratik aklının, temelsiz ve boş bir varsayım olduğunu çürütülemez ve açık şekilde –ki bunu okuyup birazcık bile yargı yetisi kıvılcımı olan herhangi biri böylesi bir hayale daha fazla inanamaz– ispatladığımda bu, onlar için çok daha bir ödev haline gelmiştir. "Gerçi, bunu çoktan yapmışlardır!" Aman, bunlar kaygan zemine basmaktan sakınacaklardır! Susmak ve çeneyi kapalı tutumak... Onların tüm yetenekleri bundan ibarettir ve zihin canlılığına, anlayışa, ciddiyete ve hakikate karşı ellerindeki tek alet budur. Benim etiğimin son 60 yıldır ahlâk alanında gerçekleşen tartışmasız en önemli şey olmasına rağmen onların 1841'den beri zuhur eden bir yığın gereksiz karalamalarının[b] ürünlerinde bundan tek kelime ile olsun bahsedilmemektedir. Evet, bunların benden ve benim hakikatimden korkuları o kadar büyüktür ki üniversiteler ya da akademiden çıkan hiçbir dergide bu kitap duyurulmamıştır bile. *Zitto, zitto...*[c] Aman ha kamuoyu fark etmesin: Onların tüm politikaları bundan ibarettir. Elbette bu kurnaz tutum altında kendini koruma güdüsü yatıyor olabilir. Zira kendisini hesapsızca sadece hakikate yönelten bir felsefe, binbir kişisel hesabı göz önünde tutan ve ana nitelikleri uslu duruş olan insanlar tarafından oluşturulan sistemciklerin yanında kilden çanak çömlekler arasındaki demirden bir kabın görevini görmez mi? Onların benim yazılarım karşısında hissettikleri zavallıca korku, hakikat korkusudur. Örneğin elbette bütün isteme edimlerinin tam zorunluluğu öğretisinin, bunların pek sevdiği Yahudilik modeline uygun olacak şekilde biçimlendirilmiş çıkrık felsefesinin bütün varsayımları ile bas bas bağıran bir çelişki içinde olduğu inkâr edilemez. Ancak

---

[a] [*Sittengesetz*]

[b] [*Vielschreiberei*]

[c] ["Şışş, şışş" ya da "sus, sus"]

güvenilir bir bilgi ve dayanak –sahih bir *δός μοι ποῦ στῶ*–[a] olarak sapasağlam bir şekilde ispatlanmış bu hakikate meydan bile okunamamıştır; daha ziyade bu hakikat, çıkrık felsefesinin anlamsızlığını kanıtlamakta ve dünyanın ve insanın özüne dair baştan aşağı farklı, daha derinden tasarlanmış bambaşka bir bakışın –böyle bir görüşün felsefe profesörlerinin yetki alanlarına uyup uymadığına hiç bakılmaksızın– gerekliliğini ortaya koymaktadır.

50

§ 21
Nedensellik Kavramının *A Priori*liği; Empirik Algının Zihinselliği;[b] Anlama

Felsefe profesörlerinin profesörsel felsefelerinde[c] dönüp dolaşıp bulduğumuz, dış dünya algısının duyulara dair olduğudur ki bunu da beş duyunun her biri üzerine uzun ve geniş bir söylev izlemektedir. Buna karşın algının zihinselliğine, yani algının temelde *anlamanın* işi olduğuna; ve anlamanın da kendine has kalıbı olan nedensellik ve buna tâbi saf duyu (zaman ve mekân) ile ilkin duyu organlarındaki birkaç hissiyatın ham materyalinden bu nesnel dış dünyayı yaratıp ortaya çıkardığına dair tek kelime etmezler. Ve hatta ben, bu konuyu ana hatlarında zaten hâlihazırdaki eserin ilk basımında (1813, s. 53-55.) ortaya koymuştum; daha sonra ise bunu *Görme ve Renkler* başlıklı incelememde tam olarak işlemiştim –ki Viyana'dan Prof. Rosas bu değerlendirmeme olan onayını bunun kendisini intihale düşürmesine izin vererek göstermiştir–; ve buna dair daha fazla detay *Doğadaki İsteme Üzerine*'de bulunabilir (1. basım s. 19; 2. basım s. 14). Buna karşılık felsefe profesörleri ne bu

[a] [Kaldıraç; "bana kaldıraç verin". Arkhimedes'in bu sözünün tam hali şöyle: "δός μοι ποῦ στῶ καὶ κινῶ τὴν γῆν" ["bana kaldıraç verin ve dünyayı yerinden oynatayım."]]

[b] [*Intellektualität*]

[c] [*In der Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren*]

ne de diğer büyük ve önemli hakikatleri herhangi bir şekilde dikkate aldılar; ki bu hakikatlerin insan türünün sonsuza dek benimsemesi için ortaya konulması benim tüm hayatımın ödevi ve çabasıdır. Bu, onların zevkine uymaz; onların amaçlarıyla örtüşmez; herhangi bir ilahiyata götürmez; ve hatta bu, öğrencilerin devletin en yüksek amaçlarına uygun olarak yönlendirilmelerini bir nebze bile olsun hedeflemez; kısacası onlar benden hiçbir şey öğrenmek istemezler ve benden ne kadar çok şey öğrenebileceklerini görmezler; demek ki tüm bunlar onların çocuklarının, torunlarının ve torunlarının çocuklarının benden öğrenecekleridir. Bunun yerine onların her biri, toplumu upuzun ve yayvan bir metafizik içerisinde kendi orijinal düşünceleri yoluyla zenginleştirmek için oturmaktadırlar ki parmak sahibi olmak eğer bunu yeterli kılıyorsa, tamam o zaman yeterlidir. Ancak şüphesiz şu sözleri söyleyen *Machiavelli*'nin –kendinden önce Hesiodos'un da olduğu gibi (*erga* [İşler], 293)– hakkı var: "üç tür kafa vardır: Bunlardan ilki anlayış ve vâkıf oluşu kendi imkânları ile şeylerden elde ederler; sonra bir diğer tür doğru olanın ne olduğunu diğerleri açıkladığında 51
idrak ederler; ve nihayetinde de bunlardan ne birine ne de ötekine yetisi olmayanlar." (*Il Principe* [Hükümdar], 22. bölüm)

Kişinin şuna inanabilmesi için onu bütün tanrıların terk etmiş olması gerekir: Üç boyutuyla mekânı dolduran, aman vermez katılıkta akan zamanda ilerleyen, her adımda istisnasız nedensellik yasası ile düzenlenen, fakat tüm bu parçalarda sadece bizim bütün deneyimden önce işaret edebileceğimiz yasaları takip eden dış, algılanan dünyanın – işte bu dünyanın dışarıda tamamen nesnel-reel olarak ve bizimle hiçbir bağı olmadan mevcut olduğu fakat sonrasında ise salt duyusal hissediş[a] ile zihnimize girip şimdi orada da tıpkı dışarıdaki gibi tekrar hasıl olduğu. Zira salt duyusal hissediş ne kadar da zavallı bir şeydir! Hatta en asil duyu organlarında bile lokal, spesifik,

[a] [*Sinnesempfindung*]

kendi tarzında bir iki varyasyona müsaade eden ancak bizatihi kendiliğinde daima öznel olan bu duygu, olduğu haliyle asla nesnel değildir ki algı benzeri herhangi bir şey barındıramaz. Zira her tür hissiyat, organizmanın kendisindeki bir süreçtir ve böyle de kalacaktır, dolayısıyla da bu haliyle derinin altındaki alanla sınırlanmıştır; işte bu nedenle de bizatihi kendiliğinde derinin ötesinde –yani bizim dışımızda– olan herhangi bir şeyi asla barındıramaz. Hissiyat, hoş ya da rahatsızlık verici olabilir ve bu da bizim istememizle olan bir ilişkiye dalalet eder; fakat hissiyatta nesnel hiçbir şey yoktur. Duyu organlarındaki hissiyat, sinir-uçlarının birlikte etkisiyle artar, sinir uçlarının yayılmış ve ince örtülü olmasından dolayı dışarıdan bir etkiyle kolaylıkla uyarılabilir ve dahası özel bir etkiye –ışık, ses, koku– bilhassa açık durmaktadır; ancak yine de bedenimiz dâhilinde olan diğer her şey gibi bu, salt hissiyat olarak ve aslen öznel bir şey olarak kalır ve bundaki değişimler bilince dolaysızca iç duyu kalıbında, diğer bir deyişle sadece zaman içerisinde – yani art arda– ulaşır. İlkin ne zaman ki *anlama* –ki bu, sadece narin sinir uçlarının değil 1,3 kilogramdan istisnai olarak 2,2 kilograma kadar çıkabilen suni ve gizemli şekilde inşa edilmiş beynin de bir fonksiyonudur– aktifleşip biricik ve tek fonksi-
52 yonu olan *nedensellik yasasını* kullanıma sokar, öznel hissedişin[a] nesnel algı[b] haline geldiği güçlü bir dönüşüm gerçekleşir. Anlama, kendine kas kalıbı sayesinde –dolayısıyla da *a priori*, yani bütün deneyimden önce (zira deneyim bu ana kadar mümkün değil)– bedenin mevcut hissiyatını bir *etki* olarak (ki etki kelimesini sadece o [anlama] anlar) kavrar ve etkinin de olduğu haliyle zorunlu olarak bir *sebebi* olmalıdır. Aynı zamanda anlama, bu sebebi organizmanın *dışına* yerleştirmek için –aynı şekilde zihinde, yani beyinde önceden mevcut yatmakta olan– *dış* duyu kalıbı olan *mekânı* yardıma çağırır. Zira mekân vasıtasıyla

[a] [*subjektiven Empfindung*]
[b] [*objektive Anschauung*]

anlama için ilk olarak ortaya çıkan "dışarıda kalan"dır ki bu dış dünyanın imkânı tam da mekândır ve böylece *a priori* saf algı yerini empirik algının temeline bırakmak zorunda kalır. Bu işlem yoluyla, az sonra daha net göstereceğim üzere, artık anlama mevcut hissiyatın bütün verilerini, hatta en dakik olanlarını dahi yardıma çağırır ki böylece de tüm bu verilerle uyum içindeki *sebebi* mekânda kurabilsin. Ancak bu anlama işleyişi[a] söylevsel, düşünsel ve *in abstracto* –yani kavramlar ve kelimeler vasıtasıyla– ilerlemez; bu sezgisel ve dolaysız bir işleyiştir (bu arada bu, Schelling tarafından *Felsefi Yazılar*, 1809, s. 237-8'de ve aynı zamanda da Fries'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, 1. cilt, s. 52-6 ve birinci basımda s. 290'da açıkça reddedilmektedir). Zira sadece bu işleyiş sayesinde anlama içerisinde ve anlama için nesnel, reel, mekânı üç boyutuyla dolduran cisimsel dünya kendini ortaya koyar ve sonrasında –nedenselliğin aynı yasasına uygun olarak– bu dünya zamanda değişip mekânda hareket eder. Dolayısıyla anlama, öncelikle nesnel dünyanın kendisini yaratmalıdır; ne var ki bu [nesnel dünya], organlarının duyuları ve açıklıkları yoluyla –çoktan önden hazır olarak– salt kafamıza giremez. Yani duyular, anlamaya sadece ham materyal sağlarlar; bunları ise anlama, belirttiğimiz basit kalıpları olan mekân, zaman ve nedensellik yoluyla yasalara göre düzenlenmiş cismani bir dünyanın nesnel olarak tanınması için dönüştürür.[b] Bunun için de bizim günlük, *empirik algımız zihinseldir*[c] ve bu sıfatı hak etmektedir; ki Almanya'daki felsefi şarlatanlık bu sıfata pek sevgili *Mutlak*larının evrimlerini gerçekleştirdiği düşsel dünyaların varsayımsal algısını atfetmektedir. Ancak ben, şimdi ilk olarak hissiyat[d] ve algı[e] arasındaki büyük yarığı 53
daha net olarak ispat edeceğim; bunu da bu muhteşem eserin

[a] [*Verstandesoperation*]
[b] [*umarbeitet*]
[c] [*Intellektuale*]
[d] [*Empfindung*]
[e] [*Anschauung*]

ortaya çıktığı materyalin ne kadar ham olduğunu göstererek yapacağım.

Nesnel algıya esasen sadece iki duyu hizmet etmektedir: Dokunma ve görme. Yalnızca bunlar, yukarıda bahsedilen işlem yoluyla anlamanın, nesnel dünyanın ortaya çıkmasını sağladığı ve anlamaya temel oluşturan veriyi sağlamaktadır. Diğer üç duyu temelde öznel olarak kalmaktadır; zira bunların hissiyatları dışsal bir sebebe işaret etmekle birlikte yine de bunların *mekânsal* ilişkilerini belirlemeye yönelik veri barındırmamaktadır. Ancak mekân artık, bütün algıların –yani *nesnelerin* kendilerini yalnızca ve aslen ortaya koyabildikleri kavrayışın–[a] kalıbıdır. Dolayısıyla bu üç duyu, başka yoldan zaten tanıdığımız nesnelerin hâlihazırdalığını bize duyurmaya hizmet edebilir; ancak bunların verileri temelinden hiçbir mekânsal yapı –yani hiçbir nesnel algı– meydana gelmez. Kokuya dayanarak bizler asla bir gülü oluşturamayız ve kör bir insan ömrü boyunca müzik dinleyip yine de müzisyenlerin ya da enstrümanların ya da havadaki vibrasyonların hiçbir nesnel tasavvuruna sahip olmayabilir. Buna karşın duyma, dilin aracı olarak yüksek bir kıymeti haizdir ve bundan dolayı da duyma *aklın* duyusudur ki hatta "akıl" ismi kaynağını bu duyudan[b] almaktadır. Aynı zamanda müziğin bir aracı olarak bu duyu, kompleks sayısal ilişkileri salt *in abstracto* değil doğrudan –yani *in concreto*– kavramanın tek yolu olarak da değerlidir. Ancak ses, asla mekânsal ilişkilere işaret etmez; yani asla sebebinin yapısına bizi götürmez. Biz daha ziyade sesin kendi ile kalırız ve dolayısıyla da bu, nesnel dünyayı inşa eden anlamaya veri sunmaz. Bunlar yalnızca dokunma ve görmenin hissiyatlarıdır; bu nedenle elleri ve ayakları olmayan kör bir insan mekânı kendisi için bütün kurallılığı[c] ile *a priori* oluşturabilse de nesnel dünyaya dair sadece oldukça

[a] [*der Apprehension*]

[b] [Schopenhauer, bu cümlede açıkça belirtmese de *Vernehmen* –yani işitmek– ve *Vernunft* –yani akıl– kelimeleri arasında bağ kurmakta.]

[c] [*Gesetzmäßigkeit*]

belirsiz bir tasavvur edinebilir. Ne var ki, dokunma ve görmenin sunduğu kesinlikle algı değildir, bilakis bunlar algı için ham materyali sunarlar; zira bu duyuların hissiyatlarında o kadar az algı vardır ki az sonra göstereceğim üzere bu duyuların bize kendilerini bu duyular vasıtasıyla sunan şeylerin özellikleri ile hiçbir benzerlikleri yoktur. Bu noktada kişi sadece, gerçekten hissiyata ait olandan, zihin tarafından algıda eklenmiş olanı 54
dikkatlice ayırt etmelidir. Bu, başlangıçta zordur zira bizler hissiyattan bunun sebebine anında geçmeye çok alışkınızdır ve haliyle bu sebep kendini bize, ondan ayrı ve kendi başına olan hissiyatı –ki burada hissiyat tıpkı anlamanın bu sonucuna öncülleri sağlaması gibidir– biz fark etmeden sunmaktadır.

Yani artık dokunma ve görmenin öncelikle her birinin kendine has avantajları vardır; dolayısıyla karşılıklı olarak birbirlerini desteklerler. Görmenin, temasa, hatta yakınlığa bile ihtiyacı yoktur; alanı ta yıldızlara dek uzanacak kadar sınırsızdır. Nihayetinde görme, ışığın, gölgenin, rengin, şeffaflığın en ince nüanslarını hisseder;[a] dolayısıyla da anlamaya pek çok ince belirlenmiş veri sağlar ve anlama da bunlarla –uzun alıştırmalar sonrasında– cisimlerin biçim, büyüklük, mesafe ve yapılarını oluşturup bunları aynı anda algısal olarak sunar. Buna karşılık dokunma elbette temasa bağlıdır; fakat o kadar yanılmaz ve çok yönlü veri sunar ki bu en temel duyudur. Görmenin algılayışları[b] nihayetinde dokunmayla ilgilidir; hatta görme, mükemmel olmayan ancak ötelere ulaşıp ışık ışınlarını uzun dokungaçlar olarak kullanan dokunma şeklinde de değerlendirilebilir. İşte bundan dolayı da görme pek çok yanılsamaya açıktır zira bu tamamen ışığın aracı olduğu özelliklerle sınırlanmıştır; yani tek yönlüdür. Buna mukabil dokunma, tamamen dolaysızca büyüklüğün, biçimin, sertliğin, yumuşaklığın, kuruluğun, ıslaklığın, düzlüğün, ısının ve benzerlerinin idrakini sunar ve bu

[a] [*empfindet*]
[b] [*Wahrnehmungen*]

sırada kısmen kolların, ellerin ve parmakların (ki dokunurken bunların durumlarından anlama, cisimlerin mekânsal yapılarının verilerini edinir) biçim ve hareketliliği yoluyla kısmen de ağırlık, sıkılık, dayanıklılık ya da kırılganlığı idrak ettiği kas kuvveti yoluyla desteklenir: Tüm bunlarda yanılma ihtimali ise oldukça düşüktür.

Ne var ki bu veriler hiçbir şekilde tek bir algı vermez; bilakis algı, anlamanın işi olarak kalır. Elimle masaya baskı uygularsam, bundan edindiğim hissiyatta bu kütlenin parçasının bütününün –hatta buna benzer bir şeyin bile– tasavvuru kesinlikle yoktur; daha ziyade ilkin anlamam hissiyattan bunun se-
55 bebine doğru ilerlediğinde katılık, geçirmezlik ve sertliğe sahip bir cisim oluşturur. Eğer zifiri karanlıkta elimi düz bir yüzeye koyarsam ya da çapı yaklaşık 7,5 cm olan bir bilyeyi tutarsam, iki durumda da elimin aynı yerleri baskıyı hissedecektir: elimin ilk ya da ikinci durumda aldığı salt farklı pozisyonlardan anlamam, cismin biçimini –hissiyatın sebebi olarak hangi cisimle temas edildiğini– inşa eder ve anlama temas noktalarını değiştirdiğimde biçimi onaylar. Doğuştan kör birisi eğer kübik bir cisme dokunursa, bu sırada elinin hissiyatları tamamen tekdüze ve tüm yanlar ve yönlerden aynı olacaktır: Kenarlar –hatta– elin küçük bir kısmına basacaktır; yine de bu hissiyatlarda kesinlikle küp benzeri hiçbir şey yatmamaktadır. Fakat onun anlaması, duyumsanan dirençten bunun sebebine doğru dolaysız ve sezgisel bir sonuç çıkarır ve artık bu direnç, tam da böylelikle, kendini sıkı bir cisim olarak sunar; ve ellerin hissi aynı kalmakla birlikte kollarının dokunurken yaptığı hareketlerden anlama, *a priori* bilincinde olduğu mekânda cismin kübik biçimini oluşturur. Eğer o, zaten bir sebebin ve mekânın –ve bunların yasalarının– tasavvuruna sahip olmasaydı, o zaman elindeki art arda gelen hissiyatlardan asla küpün imgesi ortaya çıkmazdı. Ancak onun elindeki bu salt hissiyattan asla hareketin tasavvuru –yani, mekândaki konumun zaman vasıtasıyla değişimi– meydana gelemez; zira böylesi bir şey salt

hissiyatta yatmaz ya da salt hissiyat bunu yalnız başına üretemez. Daha ziyade onun zihni, salt empirik mevcut hissiyattan bunun sebebine geçebilmek ve sonra da yukarıda anılan biçimden hareket eden bir cismi oluşturmak için, –tüm deneyimden önce– mekânın, zamanın ve bununla birlikte hareket imkânının algılarını ve de nedenselliğin tasavvurunu kendinde taşıyor olmalıdır. Zira eldeki salt hissiyat ile sebepsellik,[a] materyallik 56
ve zaman yoluyla mekândaki hareket arasındaki yarık ne kadar da büyüktür! Eldeki hissiyat (istediği kadar farklı temas ve pozisyonlarda olsun) ziyadesiyle tek biçimli bir şeydir ve mekânın üç boyutuyla birlikte tasavvurunu ve de cisimlerin uzam, geçirmezlik, kohezyon, biçim, sertlik, yumuşaklık, durağanlık ve hareket gibi özelliklerinin yanında birbirlerine olan etkilerini –kısacası nesnel dünyayı– inşa etmeyi mümkün kılacak veri konusunda fakirdir; daha ziyade bu ancak, mekânın algının kalıbı, zamanın değişimin kalıbı ve nedensellik yasasının değişimlerin ortaya çıkışının regülatörü olarak zihinde önceden var olmaları yoluyla mümkündür. Bu zaten hazır olan ve bütün deneyimden önce gelen kalıpların varlığı tam olarak zihni oluşturmaktadır. Fizyolojik açıdan zihin, beynin bir fonksiyonudur ve beyin de bunu –tıpkı midenin sindirimi ya da karaciğerin öd sentezlemeyi deneyimden sonra öğrenmediği gibi– deneyimden sonra öğrenmez. Doğuştan kör bazı insanların görme konusundaki eksikliklerini büyük ölçüde bu yolla telafi edip muazzam başarılar elde edecek şekilde mekânsal ilişkilerin mükemmel bir tanıyışına ulaşmaları sadece buradan açıklanabilir: Yüz yıl önce doğuştan kör olan Saunderson'ın Cambridge'de matematik, optik ve astronomi öğretmesi işte böyle bir örnektir. (Diderot, Saunderson'a dair ayrıntılı bir belge sağlamaktadır. *Lettre sur les aveugles.*[b]) Bunun tam tersi, elleri ve ayakları olmadan doğan ve sadece görme ile diğer çocuklarla

[a] [Ursächlichkeit]
[b] [*Körler Üzerine Mektup*, 1749]

aynı hızda dış dünyanın doğru bir algısına ulaşan *Eva Lauk*'un durumu da aynı şekilde açıklanabilir. (Ona dair açıklama *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, II. cilt, 4. bölümde bulunabilir.) Nihayetinde tüm bunların ispatladığı şudur: Zaman, mekân ve nedensellik bize ne görme ne de dokunma ile gelmektedir; bunlar bize katiyen dışarıdan gelmez; aksine bunların kaynağı içseldir ki dolayısıyla da empirik değil zihinseldir. Buradan da cisimsel dünyanın algısının aslen zihinsel bir süreç, anlamanın işi olduğu sonucu çıkar ki duyu hissiyatı tekil durumda kullanılmak üzere salt vesile olmakta ve veriyi sağlamaktadır.

Şimdi aynı şeyi görme duyusu için göstermek istiyorum. Burada dolaysızca mevcut olan, retinanın hissiyatı ile sınırlı-
57 dır; bu ise pek çok çeşitliliğe izin vermekle birlikte esasen aydınlık ve karanlığın –ve bunların çeşitli derecelerinin– ve de esas renklerin izlenimine indirgenebilir. Bu hissiyat tamamen özneldir –yani, organizma dâhilinde ve derinin altında– mevcuttur. Anlama olmadan da, gözdeki hissiyatımızın özel ve çoklu modifikasyonları olarak tüm bunların bilincine –biçime, konuma, bizim dışımızdaki şeylerin yakınlık ya da uzaklıklarına benzemez şekilde– varabilirdik. Zira *hissiyatın* görmede sağladığı, sadece –üzerinde çeşitli ve rengârenk boya lekeleri olan bir paletin görünüşüne çok benzer şekilde– retina üzerindeki çoklu bir etkidir; ve mesela bir beyin hasarından dolayı anlaması âniden tamamen ortadan kalkmasına rağmen geriye hissiyatı kalan birisinin bilincinde, geniş ve zengin bir manzara karşısında dururken bunun [paletinin görünüşü] dışında hiçbir şey kalmaz; çünkü bu [palet görüntüsü] daha önce anlamanın bu algıyı[a] yarattığı ham materyaldir.

Anlama, aydınlık, karanlık ve renk gibi çok sınırlı materyalden çok sade fonksiyonu olan etkiyi sebeple ilişkilendirme yoluyla ve kendisinde mevcut mekân kalıbının yardımıyla zenginliği tükenmez olan, çok biçimli görünen dünyayı ortaya

[a] [*Anschauung*]

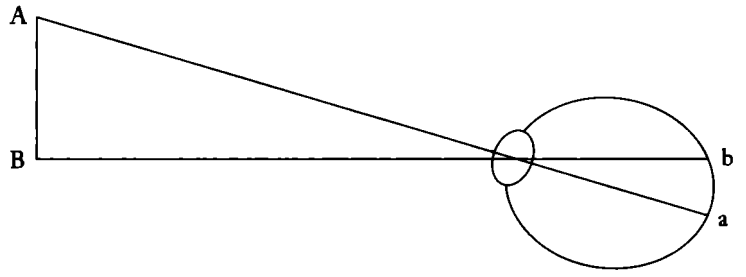
çıkarabilir; ki bu da her şeyden öte hissiyatın sağladığı yardıma dayanır. Ki bu da şunlardan oluşmaktadır: İlkin bir yüzey olarak retinanın, izlenimlerin yan yanalığına müsaade etmesinden; ikincil olarak ışığın daima düz çizgilerde hareket edip gözün kendi içindeki kırılmasının da doğrusal oluşundan; son olarak, retinanın, ışığın kendisine hangi yönden çarptığını doğrudan hissetme yetisine sahip oluşundan (ki belki de bu ancak, retinanın gövdesine nüfuz eden ışık ışınlarıyla açıklanabilir). Ancak bununla, ham izlenimin zaten sebebinin yönünü, yani ışığı gönderen ya da yansıtan nesnenin yerini doğrudan gösterdiğini buluruz. Elbette sebep olarak bu nesneye geçiş, zaten nedensellik ilişkisinin ve mekân yasalarının idrakini ortaya koymaktadır: ancak bu ikisi, tam da *zihnin* donanımıdır ki burada da zihnin salt hissiyattan algıyı yaratması gerekmektedir. Şimdi zihnin işleyişini daha yakından inceleyeceğiz.

Zihnin yaptığı ilk şey, nesnenin retinaya baş aşağı ulaşan 58
izlenimini tekrar düzleştirmektir. Bu temel ters çevirme, iyi bilindiği üzere şundan ortaya çıkmaktadır: Görünür nesnenin her bir noktası, ışınlarını her yöne düz çizgiler halinde iletir; göz bebeğinin dar açıklığında üst uçtan gelen ışınlar alt uçtan gelenlerle kesişir ve alttan gelenler üst ve üstten gelenler alt olur (aynı şekilde sağdan gelen ışınlar soldan gelenlerle kesişir). Gözün arkalarında bulunan, kırılım aygıtı olan *humor aqueus*, *lens et corpus vitreum*[a] salt nesneden çıkan ışık ışınlarını retinanın küçük odasında yer bulacak denli yoğunlaştırmaya hizmet eder. Şimdi eğer görme salt hissiyattan oluşsaydı, o zaman nesnenin izlenimini ters olarak algılardık;[b] zira biz bunu bu şekilde alımlardık fakat bu durumda –elde sadece hissiyatla kaldığımız için– bunu aynı zamanda gözün içinde bulunabilir bir şey olarak da algılardık. Gerçekten de buna karşın anlama, kendine ait nedensellik yasası ile adımını attığı anda, hissedi-

[a] [Bu terimler Türkçede de humor aqueous, lens ve corpus vitreum şeklinde geçmekte.]

[b] [*wahrnehmen*]

len etki sebebi ile alakalandırılır; böylelikle, hissiyattan ışık ışınının geldiği yöne dair veriyi alınca bunu geriye, her iki yönden sebebe doğru izler. Dolayısıyla kesişme şimdi tekrar ters yönde çevrilir ve bu yolla da sebep kendini dışarıda, mekândaki bir nesne olarak, düz vaziyette –yani, ışınların ulaştıkları halde değil de ışınları gönderdiği şekliyle– sunar. (Bkz. Figür 1) - Mevzunun (diğer açıklama temellerini –özellikle de psikolojik olanları– dışarıda bırakmak suretiyle) saf zihinselliği, kişinin kafasını bacaklarının arasına koyduğunda ya da baş aşağı yattığında şeyleri ters değil bilakis tam doğru olarak görmesiyle de onaylanır; ki şimdi retinanın genellikle şeylerin alt kısmının ulaştığı parçasına, artık üst kısım gelmektedir ve her şey tam tersine dönmüş olmasına rağmen sadece anlama böyle olmamıştır.



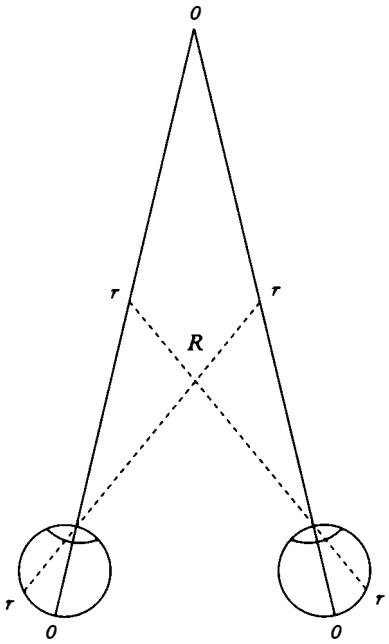
Figür 1

Anlamanın, hissiyatı algıya çevirme çalışması sırasında sağladığı ikinci şey, iki defa hissedilmiş[a] olanı bir defa algılanmış[b] olana çevirmesidir zira her bir göz nesnenin izlenimini kendi için ve hatta bir miktar farklı doğrultudan edinmektedir fa-
59 kat nesne kendini tek olarak ortaya koyar: Bu ise sadece anlamada gerçekleşebilir. Bunun meydana geldiği işlem şu şekil-

[a] [*Empfundene*]
[b] [*Angeschauten*]

de olmaktadır. Gözlerimiz, ancak uzağı –yani en az 60 metre ötesini– gördüğümüzde paralel dururlar; fakat bunun dışında gözlerimizi gözlenecek nesneye yönelttiğimizde bu yolla gözlerimiz yakınsar ve iki gözden de nesnedeki tam sabit bir noktaya *açı* oluşturacak şekilde çizgiler çekildiğinde buna *optik açı* (fakat çizgilerin kendilerine ise *optik eksen*) denilir. Hemen önümüzde duran nesneye baktığımızda bu çizgiler, her bir retinanın tam ortasında, dolayısıyla da her bir gözde *tam olarak birbirine denk düşen* noktada buluşurlar. Burada izlenim çift olsa da, tek işi daima her şeyin *sebebini* aramak olan anlama, dakik bir şekilde bunun sadece *bir* dış noktadan geldiğini, yani temelde sadece bir sebebin yattığını idrak eder; bu sebep de dolayısıyla kendini yalnızca bir nesne olarak ortaya koyar. Zira bizler, algıladığımız her şeyi *sebep* olarak, hissedilen bir etkinin sebebi olarak dolayısıyla da *anlamada* algılarız. Ne var ki bizler tek bir noktayı değil de nesnenin görünür yüzeyini iki gözümüzle ve yine de tekil olarak tanıdığımız için, mevcut açıklama bir miktar daha öteye taşınmalıdır. Nesnenin optik açının tepe noktasının yanında kalan kısımları, artık ışınlarını doğrudan her bir retinanın merkezine değil bunların aynı şekilde yanlarına –ancak her iki gözde de aynı yöne (mesela retinanın soluna doğru)– gönderir: Dolayısıyla bu ışınların çarptığı noktalar, merkezlerinin olduğu gibi *simetrik olarak da karşılıklıdır* –diğer bir deyişle, *eş adlı noktalardır*. Anlama bunlarla kısa sürede tanışıklık kurar ve buna göre yukarıda bahsedilen nedensel kavrayış kuralını da bunlara kadar genişletir; dolayısıyla anlama, her bir retinanın salt orta noktasına değil bilakis her iki retinada birbirine *simetrik olarak karşılık gelen* tüm yerlere çarpan ışınlarıyla, nesnedeki tek bir ışıma noktası arasında da alaka kurar ve dolayısıyla da tüm bu noktaları –haliyle de nesnenin tamamını– *tekil* olarak algılar. Bu noktada bir retinanın dış kısmının diğerinin dış kısmına ve iç kısmının diğerinin iç kısmına hiç denk gelmeyip bilakis sağ retinanın sağ tarafının ötekinin de sağ tarafına karşılık geldiği vb. fark edilmelidir. Dolayısıyla 60

mevzu fizyolojik olarak değil daha ziyade geometrik olarak anlaşılabilir. Bu işleyişi ve buna bağlı fenomenleri net ve çoklu şekilde gösteren figürler Robert Smith'in *Optik*'inde ve kısmen de Kästner'in Almancaya yaptığı çeviride bulunabilir. Ben sadece tek bir figür veriyorum (Figür 2) ve bu da esasen daha sonra işlenecek olan özel bir durumu ortaya koymakla birlikte eğer R noktası göz ardı edilirse her şeyi örneklendirmeye hizmet edebilir.



Figür 2

Bu figüre göre, her iki retina üzerindeki simetrik olarak karşılık gelen yerlerin, nesnenin aynı noktalardan çıkan ışınlarını yakalayabilmesi için her iki gözümüzü birden daima nesneye aynı şekilde yöneltiriz. Gözlerin yana, yukarı, aşağı ve bütün yönlere hareketleri sırasında artık nesnede daha önce retina-

nın merkezine isabet eden bu nokta, her defasında bir başka ama daima iki gözde de aynı adla adlandırılan ve ötekindekine denk düşen yere çarpar. Bir nesneyi dikkatle süzdüğümüzde (*perlustrate*) bu nesnedeki her bir noktayı art arda retinanın merkezi ile (ki en iyi gören yer burasıdır) temasa sokmak için gözlerimizi nesne üzerinde bir oraya bir buraya kaydırırız; yani nesneye gözlerimizle dokunuruz. Buradan iki gözle tek görmenin tıpkı bir cisme on parmak ile dokunmak gibi temelde aynı şekilde işlediği açıktır; her bir parmak farklı bir izlenimi farklı doğrultuda edinir ve toplu izlenimleri anlama, yine de tek bir cisimden gelir şekilde idrak eder ki bu cismin biçim ve boyutunu kavrayıp[a] mekânsal olarak kurar. İşte bundan dolayı da kör bir kişi heykeltıraş olabilir; işte bu kişilerden birisi de beş yaşından beri kör olan ve 1853 yılında Tirol'de ölmüş olan meşhur *Joseph Kleinhans*'tır.[4] Zira algı daima anlama yoluyla olur; anlamanın, veriyi hangi duyudan aldığının bir önemi yoktur.

Ancak şimdi, eğer ben bir küreye çapraşıklaştırılmış parmaklarımla dokunursam, iki küre duyumsadığıma anında inanabilirim; zira sebebe geri gidip bunu da mekân yasalarına göre kuran ve parmakların doğal pozisyonlarında olduklarını varsayan anlamam, orta ve işaret parmaklarımın dış kısımla-

---

[a] [*apprehendirt*]

[4] 22 Temmuz 1853 tarihli *Frankfurter Konversationblatt* onun hakkında şöyle bildirmektedir: Kör heykeltıraş Joseph Kleinhanns, 10 Temmuz'da Nauders'te (Tirol) öldü. Sığır çiçek hastalığı nedeniyle beş yaşında kör olan çocuk, sıkılmadan zaman geçirmek için oyunlar yaratmaya ve oymaya başladı. Prugg ona kopyalaması için talimatlar ve figürler verdi ve on ikinci yaşında çocuk gerçek boyutlu bir İsa'yı bitirdi. Heykeltıraş Nißl'ın Fügen'deki atölyesinden kısa sürede çokça istifade etti ve kabiliyet ve yeteneklerinden dolayı kör heykeltıraş olarak meşhur oldu. Çeşitlilik arz eden çokça eseri vardır. Yalnızca İsa imgelerinin sayısı neredeyse dört yüze kadar çıkmaktadır ve körlüğü hesaba katıldığında ustalığı apaçıktır. Bunun yanısıra başka kayda değer eserleri vardır ve iki ay önce bitirdiği İmparator Franz Joseph büstü Viyana'ya gönderilmiştir.

rının aynı anda dokunduğu küre yüzeylerini tamamıyla farklı iki küreye atfetmek zorunda kalacaktır; görünen bir nesne aynı şekilde bana, optik açı bu nesnedeki *bir* noktada kapanmayıp gözlerim eşit şekilde yönlenmediğinde fakat her bir göz nesneye başka bir açıyla baktığında –örneğin şaşılaştığımda– artık ikili tezahür edecektir. Çünkü şimdi nesnenin tek *bir* noktasın-
61 dan çıkan ışınlar –ki anlamam düzenli deneyimlerle bununla tanışıklık kurmuştu– iki retinada birbirine simetrik denk düşen yerlere çarpmayacaklardır; bilakis ışınlar tamamen farklı yerlere çarpacaklardır ki eğer gözler aynı konumda olsalardı [anlamam] ancak *iki* farklı cisimden etkilenirdi: Bunun için de şimdi ben iki nesneyi görmekteyimdir zira algı tam da anlama yoluyla ve anlamada gerçekleşir. Aynısı gözler şaşı değilken de gerçekleşir: İki nesne benden iki eşit olmayan mesafede duruyorlar ve ben de en uzaktaki nesneye bakıyorsam –yani optik açıyı bu nesnede kapattıysam, bu durumda artık bana daha yakın duran nesneden yayılan ışınlar iki retinada birbirine simetrik denk düşen yerlerde buluşmayacaklardır ve dolayısıyla da benim anlamam buna iki nesne atfedecektir; diğer bir deyişle daha yakında olan nesneyi ikili göreceğim (figür 2'ye bakınız). Buna karşın eğer optik açıyı daha yakın olan bu nesnede, bu nesneye bakarken kapatırsam, o zaman da aynı nedenle uzaktaki nesne bana çift olarak görünecektir. Kişi bunu denemek için kalem gibi bir şey alıp gözünden yalnızca yaklaşık altmış santimetre ötede tutarak, dönüşümlü olarak bir buna sonra da bunun daha arkasında duran başka nesneye bakabilir.

Ama en güzeli bu deneyin tersten de yapılabilmesidir; kişi açık duran gözlerinin önünde iki gerçek nesneyi dikey ve yakın şekilde tutar ve yine de sadece bir tane görür. Bu ise algının, duyusal hissedişte[a] yattığının değil, yalnızca anlamanın bir edimi yoluyla gerçekleştiğinin en vurucu ispatıdır. Yaklaşık 20 cm uzunluğunda ve 3.5 cm çapında mükemmel şekilde paralel

[a] [*Sinnesempfindung*]

olan iki mukavva boruyu tıpkı dürbün gibi birleştirin ve her bir borunun açılışına da sekiz peni koyun; diğer uca kendi gözlerinizi yerleştirip buradan baktığınızda algılayacağınız sadece tek boru tarafından sarmalanmış olan tek bir sekiz peni olacaktır. Zira iki göz de, borular vasıtasıyla tamamen paralelliğe zorlanmaktadır, bozuk paralardan çıkan ışınlar ise her bir gözün retinasının merkezine ve retinayı çevreleyen noktalara – dolayısıyla da birbirine simetrik denk düşen noktalara– tam olarak aynı şekilde çarpacaktır; dolayısıyla nesneler yakınken optik eksenlerin olağan –hatta zorunlu– yakınsayan yerlerini varsayan anlama, yalnızca bir nesneyi yansıyan ışığın sebebi olarak 62
kabul eder –yani tek görür. Anlamanın nedensel alımlaması[a] işte bu kadar dolaysızdır.

Burada, tekil görmenin[b] fizyolojik açıklamalarına dair girişimleri tek tek reddetmek için yeterli yerim yok. Ancak bunların yanlışlıkları şu değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. 1) Eğer mevzu *organik* bir bağlantıya dayanıyorsa, o zaman iki retinada birbirine karşılık gelen yerler (ki tekil görme sarih şekilde bunlara dayanır) organik anlamda eş adlı olmalıydı; ama ne var ki –daha önce belirttiğimiz üzere– bunlar salt *geometrik* anlamda böyledirler. Çünkü, organik olarak değerlendirildiğinde, gözlerin iki iç ve iki dış köşesi birbiriyle örtüşür ki bu diğer kısımlar için de böyledir; oysa tek görme maksadıyla –az önce açıklanan fenomenin reddedilemez bir şekilde gösterdiği üzere– sol retinanın sağ tarafına karşılık gelen sağ retinanın sağ tarafıdır vb. Tam da mevzunun zihinsel olmasından dolayı, anlaması en gelişkin hayvanlar –üst memeli hayvanlar ve yırtıcı kuşlar (özellikle baykuşlar) vb.– her iki ekseni de bir noktaya yönlendirebilecek gözlere sahiptirler. 2) İlkin Newton tarafından ortaya konulan (*Optik*, 15. Sorgu) görme sinirlerinin beyne ulaşmadan önce birlikte akışı ve kısmî kesişim hipotezi

[a] [*Apprehension*]
[b] [*Einfachsehns*]

yanlıştır zira bu durumda şaşılık vesilesi ile çift görüş imkânsız olurdu; ki zaten Vesailus ve Caesalpinus görme sinirlerinin hiçbir kesişiminin ve hatta hiçbir temasının olmadığı, buna rağmen deneklerin tekil görmelerinden bir şeyin eksilmediği anatomik durumlar ortaya koymuşlardır. Son olarak, kişi sağ gözünü sıkıca kapatıp sol gözü ile güneşe baktıktan sonra göz kamaşma imgesinin uzun süre sadece solda devam edip sağda bu imgenin asla olmaması (ve aynı şekilde tersi) izlenimlerin karışımı [hipotezine] karşı bir argümandır.

Anlamanın, hissiyatı algıya dönüştürdüğü *üçüncü* süreç, şu ana kadar elde ettiği salt düz yüzeylerden cisimleri inşa etmekten, yani üçüncü boyutu eklemekten ibarettir. Bunu da anlama, cisimlerin mekândaki (ki anlama mekânın *a priori* bilincindedir) bu üçüncü boyuttaki uzamları hakkında, gözün nesnelerden etkilenme derecesinin ve ışık ve gölge geçişlerinin tarzına göre nedensellik yoluyla hüküm vererek yapar. Nesneler mekâ-
63 nı bütün üç boyutu ile doldurmalarına rağmen, bunlar göze sadece iki boyutla etki edebilirler: Görmedeki hissiyat, [göz] organının doğasından dolayı hacim-ölçümsel[a] değil yüzey-ölçümseldir.[b] Algıda hacim-ölçümsel olan her şey öncelikle anlama tarafından eklenir: Onun buna yönelik tek verisi, gözün izlenimi aldığı doğrultu, izlenimin sınırları ve aydınlık ve karanlığın farklı dereceleridir; bu veri ise doğrudan sebebine işaret eder ve buna dayanarak biz de önümüzde –örneğin– bir disk mi yoksa bir küre mi olduğunu idrak ederiz. Tıpkı daha öncekiler gibi bu anlama işlemi de dolaysızdır ve bir anda tamamlanıverir ve bilince salt sonuç dışında bu işlemden herhangi bir şey ulaşmaz. Tam da bu yüzden perspektif çizimi oldukça zor olup sadece matematik ilkelerine göre çözülebilecek bir ödevdir; ki esasen bu –anlamanın üçüncü işleminin arz ettiği veri gibi– sadece görme hissinin bir temsilini sunmanın ötesinde

[a] [*stereometrisch*]
[b] [*planimetrisch*]

bir başarı değildir; yani perspektif çizimi sadece görmenin salt yüzey-ölçümsel halini sunar ve kişi bir çizime baktığında (tıpkı gerçekliğe baktığındaki gibi) anlama, çizimde mevcut olan *iki* boyuta *üçüncü* boyutu doğrudan ekleyiverir. Diğer bir deyişle böylesi bir çizim, basıldığı anda herkesin okuyabildiği ancak çok az kişinin yazabildiği bir yazı gibidir; zira bizim algılayan anlamamız[a] tam da etkiyi, bu etkiden sebebi inşa edebilmek için yakalar fakat sebebi bulduktan hemen sonra bu etkiye olan dikkati tamamen bırakır. Bunun içindir ki bizler, örneğin bir sandalyeyi olanaklı her tür biçim ve konumda anında idrak ederiz; fakat bunu bir şekilde çizmek yalnızca, bakan kişinin önüne onun tamamlaması için bunun salt verisini sermek için anlamanın bu üçüncü işlevinden soyutlamak olan bir sanatın meselesidir. Bu ise –daha önce belirttiğim üzere– öncelikle perspektif çizim, fakat sonrasında ise en geniş anlamında resim sanatıdır. Resim, perspektif kurallarına uygun olarak çizgiler, ışık ve gölgelerin etkisinin yoğunluğuna göre aydınlık ve karanlık noktalar ve nihayetinde de deneyimden öğrenilmiş nitelikli ve yoğun renk öbekleri sağlar. Bakan kişi bu resmi, alışıldık sebeplere yerleştirerek okur. Ressamın sanatı, görmedeki hissiyatın verilerini (anlamanın bu üçüncü sürecinden *önceki* hallerinde) farkındalıkla tutmayı bilmekten ibarettir; sanatçı 64
olmayan bizler ise bunları, yukarıda anlatılan amaç için kullanır kullanmaz belleğimizde tutmadan bir kenara atarız. Burada değerlendirmiş olduğumuz bu üçüncü anlama işlevini, şimdi bu üçüncüyle çok yakından alakalı olan ve dolaysıyla da bu üçüncüyü aydınlatan bir dördüncüsüne geçeceğimiz için daha da iyi tanıyacağız.

Dördüncü anlama işlemi, nesnelerin bize olan mesafelerini idrak etmekten oluşmaktadır; fakat bu ise tam da az önce bahsi geçen üçüncü boyuttur. Daha önce belirttiğimiz üzere görmedeki hissiyat, bize nesnelerin mesafelerini –yani *yerlerini*– de-

[a] [*unser anschauender Verstand*]

ğil onların bulunduğu *yönü sağlar*. Bunun için *mesafe* öncelikle *anlama* vasıtasıyla ortaya çıkarılmalıdır; dolayısıyla da mesafe tamamen *nedensel* belirlenimliklerle kendisini meydana çıkarır. Nesnenin kendini sunduğu bu [belirlenimliklerden] en önemlisi *görme açısıdır*; yine de bu tamamen muğlâk olup sadece bundan yola çıkarak herhangi bir şeye karar verilemez. Bu, iki anlamı olan bir kelime gibidir; neyin ima edildiği bağlamdan çıkarılmak zorundadır. Zira aynı görme açısından bir nesne küçük ve yakın ya da büyük ve uzak olabilir. Sadece eğer bu nesnenin büyüklüğü başka bir şekilde bize malumsa, görme açısından bunun mesafesini idrak ederiz; bunun tersi şekilde eğer mesafesi bize verili ise bunun büyüklüğünü idrak ederiz. Lineer perspektif, görme açısının mesafenin sonucu olarak daralmasına dayanmaktadır ki bunun temel ilkeleri burada kolaylıkla çıkarılabilir. Yani, bizim görme kuvvetimiz her tarafa eşit yayılımlı yetiştiği için biz her şeyi esasen ortasında gözün durduğu oyuk bir küre gibi görürüz. Bu kürenin öncelikle her yöne sayısız kesit çemberleri vardır ve büyüklüğü bu çemberlerin parçaları ile ölçülen açılar ise mümkün görme açılarıdır. İkincisi, bu küre bunun çapını daha uzun veya kısa olarak varsaymamıza göre daha büyük ya da küçük olacaktır. İşte bundan dolayı da bu küreyi eş merkezli ve şeffaf sayısız oyuk kürelerden oluşmuş şekilde düşünebiliriz. Bütün yarı çaplar farklı olacağından bu eş merkezli oyuk kürelerin boyutları da bizden uzaklıkları ile orantılı olarak artar ki kesitsel dairelerinin dereceleri de buna uygun olarak büyüyecektir; dolayısıyla bu dereceleri işgal eden nesnelerin gerçek boyutu da aynı şekilde ar-
65 tacaktır. Bu nedenle, bu nesneler, daha büyük veya daha küçük bir oyuk kürenin aynı parçasını (örneğin 10°) işgal etmelerine göre daha büyük veya daha küçüktürler. Oysa her iki durumda da görsel açılar aynıdır; yani nesnenin çapı 3 kilometrelik ya da 3 metrelik bir kürenin mi 10°'lik kısmında olduğu belirsiz kalır. Eğer tersi şekilde nesnenin büyüklüğü netse, bunun tarafından işgal edilen derece, bunu yerleştirdiğimiz kürenin uzak-

lığı artıp boyutu büyüdüğü oranda azalacaktır ve bu nesnenin tüm ana hatları da aynı oranda küçülecektir. İşte buradan perspektifin temel kuralı çıkar: Nesneler ve bunlar arasındaki mesafe bize olan uzaklıkları ile doğru orantılı şekilde azalmak –dolayısıyla tüm hatlarının da daralmak– zorunda olduğu için, bunun sonucunda artan mesafe ile üstümüzde olan her şey iner, altımızda olan her şey çıkar ve yanımızda olan her şey ise birbirine yaklaşır. Gözümüzün önünde bozulmamış bir sırayla birbirine bağlantılı nesneler olduğu sürece, tüm çizgilerin bu kademeli yakınsamasından –yani doğrusal perspektiften– mesafeyi kesinlikle idrak edebiliriz. Buna karşın kendi içinde salt görme açısından bunu başaramayız; bilakis anlama daima başka bir veriyi yardıma çağırmak durumundadır ve bu, mesafeye atfedeceğimiz payı daha kesin olarak belirterek görme açısını yorumlama işlevini görür. Böylesi verilerden esasen şimdi daha ayrıntılı sunacağım dört tane vardır. Bu veriler sayesinde doğrusal perspektifim olmasa bile, otuz metre[a] uzağımda duran bir kişi, sadece yarım metre uzağımda duran bir kişiye göre yirmi dört kat daha küçük bir görme açısında olsa da ben yine de onun boyunu çoğu durumda doğru bir şekilde tahmin edebilirim; ki bu da algının zihinsel olduğunu ve salt hissî olmadığını tekrar ispatlamaktadır. Burada, doğrusal perspektifin temeli ve genel olarak tüm algının zihinsel doğası hakkında ortaya koyduklarımın doğrulanmasına yönelik aşağıdaki özel ve ilginç delili ekleyeceğim. Eğer keskin bir şekilde belirli ana hatlara sahip renkli bir nesneye, mesela kırmızı bir haça fizyolojik renk spektrumunun –yani yeşil bir haçın– gözümün önünde oluşmasına yetecek denli uzun bir süre sabit baktığımda, bunu yansıttığım yüzey ne kadar uzak olursa bu da o kadar büyük ve ne kadar yakın olursa da o kadar küçük görünecektir. Zira spektrum benim retinamın belirli ve değişmez bir kısmını –yani

[a] [Schopenhauer, mesafe ölçülerini "mil" ve "fit" üzerinden veriyor. Ben bunları "kilometre" ve "metre" cinsinden çeviriyorum. Örneğin bu cümlede 100 fit yaklaşık 30 metre ve 2 fit yaklaşık yarım metredir.]

ilkin kırmızı haç tarafından uyarılan yeri– işgal etmektedir; bu spektrum dışarıya yansıtıldığında –diğer bir deyişle dışarıdan bir nesnenin etkisi olarak tanındığında– bu, nesnenin katî bir görme açısını –diyelim ki 2° lik bir açıyı– yaratır. Eğer (görme açısına dair herhangi bir yorumun eksik olduğu bu durumda) bu açıyı, kaçınılmaz olarak bunu etkisine dâhil tanımladığım uzak bir yüzeye kaydırırsam, o zaman haç 2°lik uzaklıktaki ve bu nedenle çok daha büyük bir küreyi işgal eder ve dolayısıyla haç da büyüktür. Buna karşılık, spektrumu yakındaki bir nesneye yansıtırsam daha küçük bir kürenin 2°'lik kısmını doldurur ve dolayısıyla haç da küçüktür. Bu iki durumda da algı, dışarıdaki bir nesnedeki ile tıpatıp aynı şekilde, tamamen objektif olarak sonuç verir ve bu yolla da bütün nesnel algıların zihinsel olduğuna delalet eder zira algı tamamen öznel temellerden (tamamen farklı yollardan uyarılmış olan spektrum) ilerlemektedir. Bu olgu (ki bunu ilk 1815 yılında fark edişimi canlı ve ayrıntılı olarak hatırlarım) 2 Ağustos 1858 tarihinde *Comptes Rendus*'da[a] Mr. Séguin'in bir makalesinde bulunmaktadır ve kendisi bu mevzuyu yeni bir keşifmişçesine dekore edip buna ilişkin çarpık ve budalaca açıklamalar yapmaktadır. Bu beyefendinin *illustres confrères*[b] her fırsatta deneyler üstüne deneyler yapmaktadırlar ve bunlara göre deney ne kadar karmaşıksa o kadar iyidir. Onların çözümleri sadece *èxpérience*'tır! Fakat gözlemlenen fenomenler üzerinde birazcık olsun doğru ve düzgün bir kafa yormayla nadiren karşılaşılır: *expérience! expérience!* ve ek olarak daha bir dolu ahmakça şeyler.

Dolayısıyla, mevcut görme açısına yorum sağlayan bahsettiğimiz yardımcı verilere öncelikle *mutationes oculi internae*[c] aittir; bunun sayesinde göz, kırılmayı artırarak ya da azaltarak optik kırılma aparatını farklı mesafelere uyarlar. Ancak bu değişimlerin fizyolojik olarak nelerden oluştuğu hâlâ belirle-

[a] [1666 tarihinden bu yana yayımlanan Fransız akademik dergi.]
[b] [örnek meslektaşları]
[c] [gözün içsel mutasyonları/değişimleri]

nememiştir. Bu değişimler, bazen *korneanın* bazen de *göz merceğinin* dışbükeyliğinin artmasında aranmıştır. Aslında Kepler tarafından çoktan ifade edilmiş olsa da en yeni teori, göz merceklerinin uzağa bakarken geri çekilmesi, yakına bakarken ileri itilmesi ki bu sırada da yanlardan gelen basınç vasıtasıyla aynı anda yumru hale gelmesidir. Bu teori bana göre en olası olan- 66
dır; zira bundan sonraki süreç opera dürbününün mekanizmasına tamamen benzer olurdu. Bu teori, A. Hueck'in *Die Bewegung der Krystallinse*[a] (1841) çalışmasında ayrıntılı bir şekilde sunulmuş şekilde bulunabilir. Her hâlükârda gözün bu içsel değişimiyle –hiçbir net algılama olmasa da– belirli bir hissiyata sahip oluruz ve bunu mesafenin tahmininde dolaysızca kullanırız. Ne var ki bu değişimler tam olarak net bir görüşü yalnızca yaklaşık olarak 17 cm ile 5 metre arasında mümkün kılmaya yaradıklarından, yukarıda bahsettiğimiz veri de anlama için sadece bu mesafe dâhilinde uygulanabilir.

Ne var ki buna ek olarak ikinci veri kullanıma uygun olur: yani yukarıda –tekil görüş kısmında– zaten açıklanmış olan her iki göz ekseni tarafından oluşturulan *optik açı*. Bariz olarak nesne uzaklaştıkça optik açı da daralır, yakınlaştıkça da büyür. Gözlerin birbirleri karşısındaki bu farklı doğrultuları, hafif belirli bir his olmadan gerçekleşmez; fakat bu ise anlamanın sezgisel olarak mesafeleri yargılamada bir veri olarak kullandığı ölçüde bilince gelir. Bu veri ise sadece mesafeyi değil nesnenin tam olarak *yerini* idrak etmeyi de sağlar; bunu da gözlerin mesafe açısı[b] ile –yani her bir gözün nesneyi biraz farklı doğrultudan görmesiyle (ki bundan dolayı tek gözü kapadığımızda nesne yerinden oynar görünür)– yapar. İşte bunun için, tek göz kapalı halde mum söndürmek kolay olmayacaktır zira bunun verisi eksik kalmaktadır. Fakat nesne 60 metre ya da daha ötede durduğu anda gözler paralel olur ve dolayısıyla da optik açı

[a] [Alexander Friedrich von Hueck (1802-1842), *Kristal Merceğin Hareketi* (1841)]
[b] [*Parallaxe*]

tamamen ortadan kalkar; haliyle bu veri bu mesafe içerisinde geçerlidir.

Bunların üzerine *atmosferik perspektif*[a] anlamanın yardımına koşar; anlamaya daha büyük mesafeleri bütün renklerin gitgide soluklaşmasıyla, bütün karanlık nesnelerin önünde fiziksel mavinin zuhur edişiyle (ki bu Goethe'nin tamamen hakiki ve doğru renk teorisine göredir) ve hatların bulanıklaşmasıyla işaret eder. Bu veri İtalya'da –havanın müthiş açıklığından– oldukça zayıftır; dolayısıyla da bizi kolaylıkla hataya sürükler: Örneğin Frascati'den bakıldığında Tivoli oldukça yakın görünür. Buna karşın bu verinin anormal şekilde yoğunlaştığı
67 siste, bütün nesneler bize daha büyük görünürler zira anlama bunları daha uzakta varsayar.

Son olarak boyutlarını sezgisel olarak bildiğimiz aradaki nesneler aracılığıyla (alanlar, akarsular, ormanlar vb.) mesafe tahmini kalmaktadır. Böylesi bir tahmin sadece kesintisiz bir bağlam içerisinde olur; yani bu göksel nesneler için değil sadece yersel nesneler için uygulanabilir. Bizler genel olarak bunu dikey yönde değil, yatay yönde kullanmaya alıştık; dolayısıyla 60 metre yüksekliğindeki bir kulede duran küre, bizim 60 metre uzakta önümüzde durana göre çok daha küçük görünür çünkü ikinci durumda mesafeyi daha doğru değerlendiririz. İnsanlar, onlarla aramızda kalanlar büyük ölçüde saklı kalacak şekilde gördüğümüzde kayda değer şekilde daima küçük görünürler.

Anlamamızın ufka doğru algıladığı her şeyi, dikey yöndekine göre daha uzak dolayısıyla da daha büyük değerlendirmesi kısmen bu son tahmin tarzına (bu sadece yatay olarak ve yersel nesneler için uygulandığında geçerli olduğu sürece) fakat kısmen de benzer koşullara tâbi olan mesafeleri atmosferik perspektiften tahmin edişimize atfedilmelidir. İşte bunun için ufuktaki ay, en tepe noktadaki haline kıyasla çok daha büyük olarak görünür; oysa net olarak ölçüldüğünde görme açısı –ya-

[a] [*Luftperspektive*]

ni ayın göze çarpan imgesi– bir durumda ötekinden hiç de daha büyük değildir. Bu söylediklerimiz gök kubbenin daha düzleşmiş –diğer bir deyişle bunun yatayda dikey olana göre daha geniş yayılımı varmış gibi– görünmesi için de geçerlidir. Demek ki bunların ikisi de saf zihinsel ya da beyinseldir;[a] optik ya da duyusal değildir. Ayın zirve noktasında bile bazen bulanık göründüğü ve yine de daha büyük de görünmediği itirazı, ayın aynı noktada kırmızı da görünmediği olgusuyla çürütülmelidir; zira bulanıklık daha büyük bir buhar yoğunluğundan gelmektedir ve dolayısıyla da atmosferik perspektiften gelenden farklı bir türdür. Bu itiraz, daha önce de belirtmiş olduğum mesafe tahminini dikey yöne değil sadece yatay yöne uyguluyor oluşumuzla da çürütülmelidir; ki bu noktada başka düzeltmeler de ortaya çıkmaktadır. Anlatıldığına göre Saussure,[b] Mont Blanc'da o kadar büyük bir yükselen ay görmüştür ki bunu tanımayıp şaşkınlıktan bayılmıştır.

Buna karşın teleskop ve büyüteçin etkisi yalnızca görüş açısına göre izole edilmiş –yani, mesafeye göre büyüklük ve büyüklüğe göre mesafe– tahmine bağlıdır; çünkü burada mesafeyi 68
tahmin etmenin diğer dört destek aracı dışarıda tutulmaktadır. Teleskop gerçekten de büyütür, fakat sadece yakına getirmekte gibi görünmektedir; nesnelerin boyutunu empirik olarak tanıdığımız ve artık görünüşte artmış olan boyu daha kısa mesafe ile açıkladığımız için, örneğin bir ev, teleskopla bakıldığında 10 kat daha büyük değil 10 kat daha yakın görünür. Bunun aksine büyüteç gerçekten de büyütmez; daha ziyade nesneyi bizim için aksi takdirde asla mümkün olmayacak şekilde gözümüze yaklaştırır ve nesne de sadece, arada bir büyüteç olmasa da görüneceği en büyük haliyle görünür. Spesifik olarak, *göz merceği* ve *korneanın* dışbükeyliği, gözden 15-17 cm'den daha az bir mesafede net bir şekilde görmemize izin vermez; bununla bir-

[a] [*cerebral*]
[b] [Horace Bénédict de Saussure (1740-1799); jeolog]

likte, gözün yerine büyütecin dışbükeyliği artık kırılmayı artırdığındaysa gözden 1.5 cm mesafede bile net bir görüntü elde ederiz. Anlamamız, bu yakınlıkta ve buna denk düşen boyutta görünen nesneyi net görüşün doğal mesafesine –yani gözden 15-16 cm öteye– yerleştirir ve bu mesafeye göre –mevcut görme açısından– boyutu tahmin eder.

Görmeyi ilgilendiren bütün bu süreçleri böylesine ayrıntılı ortaya koyma sebebim *anlamanın* şunlarda baskın bir biçimde aktif olduğunu açıkça ve çürütülemez şekilde göstermekti: Anlama, herhangi bir değişimi etki olarak tanıyıp bunun –mekân ve zamanın *a priori* temel algılarının zemininde– sebebine alaka kurarak, duyusal hissiyatın sadece ham birkaç veri sunduğu nesnel dünyanın beyinsel fenomenini[a] ortaya çıkarır. Ve hatta anlama, bu işi yalnızca tek kalıbı olan nedensellik yasası ile ve böylece de düşünmenin –yani kavramlar ve kelimeler yoluyla soyut idrakin– yardımı olmadan tamamen dolaysızca sezgisel olarak tamamlar; ki kavram ve kelimeler *ikincil* idrakin, yani düşünmenin ve dolayısıyla da *aklın* materyalidirler.

Anlamaya dayalı olan idrakin, akıldan ve aklın yardımından bağımsız oluşu, anlama mevcut etkilere yanlış bir sebep atfe-
69 dip dolayısıyla da anında bu sebebi *hatalı bir yanılsama*[b] ortaya çıkacak şekilde algılarken, aklın nasıl olup da daima olguların doğru halini *in abstracto* idrak edebildiğini açıklamaktadır. Gel gör ki akıl, bununla anlamanın yardımına koşamaz; daha ziyade, [aklın] daha iyi idrakine rağmen yanılsama olduğu gibi kalır. Örneğin çift görme ve çift dokunma, yukarıda açıklandığı üzere duyu organlarının normal konumlarından çıkarılmasından kaynaklanan böylesi yanılsamalara örnektirler. Aynı şekilde bahsetmiş olduğumuz ufukta daha büyük görünen ay; dahası içbükey bir aynanın odak noktasında yüzüyormuş gibi görünen katı bir cismin imgesi; gerçek olarak gördüğümüz bo-

[a] [*das Gehirnphänomen*]
[b] [*Schein*]

yalı rölyef; üzerinde bulunduğumuz kıyının ya da köprünün bir gemi geçerken hareket ediyor gibi oluşu; zirvelerindeki havanın saflığının bir sonucu olan atmosferik perspektifin yokluğundan ötürü çok yüksek dağların olduklarından yakın görünüşleri; ve bunlara benzer daha yüzlerce şey de böylesi yanılsamalara örnek teşkil etmektedir. Bu gibi durumlarda her ne kadar akıl başka yollardan doğru olguya ulaşsa da, anlama alışık olduğu, kendisine tanıdık gelen sebebi varsayıp bunu doğrudan algılar; çünkü anlamanın idraki aklınkinden önce gelmektedir ve anlama aklın öğretisine erişemez. Bunun için de hatalı *yanılsama* –yani anlamanın aldanışı– düzeltilemez şekilde kalır; oysa *yanlıştan*[a] –yani aklın aldanmasından– kaçınılabilir. *Anlama* tarafından doğru şekilde idrak edilen *gerçekliktir*;[b] *akıl* tarafından hatasız olarak idrak edilen *doğruluktur*[c] –yani, temeli olan yargıdır. Bunlardan ilkinin karşısında *yanılsama* (yani hatalı olarak algılanan) ve diğerinin karşısında *yanlış* (yani hatalı şekilde düşünülen) vardır.

Empirik algının saf kalıpsal kısmı –yani mekân ve zamanla birlikte nedensellik yasası– zihinde *a priori* bulunmakla birlikte, ne var ki bu kalıpsal kısmın empirik verilere uygulanması zihinde eş zamanlı mevcut değildir ve ilkin anlama tarafından alıştırma ve deneyimle elde edilir. Bunun için yeni doğan bebekler ışık ve renk izlenimleri yakalasalar da nesneleri alımlamaz ve esasen görmezler; daha ziyade ilk haftalar boyunca sersem bir halde olurlar ki bu hal ise anlama, işlevini duyu (öncelikle görme ve dokunma olmak üzere) verilerine uygulamaya başladıktan sonra ortadan kalkar ve bu yolla da nesnel dünya yavaş yavaş bu bebeklerin bilinçlerine girmeye başlar. Bu başlangıç, 70
onların bakışlarının anlam kazanmasından ve hareketlerindeki niyetlilikten –özellikle de sevimli şekilde gülümseyerek vasilerini ilk kez tanıdıklarını gösterdiklerinde– açıkça fark edilebi-

[a] [*Irrthum*]
[b] [*Realität*]
[c] [*Wahrheit*]

lir. Bu bebeklerin uzun süre bakış ve dokunma ile deneyler yaparak; farklı aydınlatma, yön ve mesafeler içerisinde nesneleri alımlayışlarını mükemmelleştirdiklerini ve görmenin yukarıda saydığımız bütün anlama işlevlerini öğrenmek için sessiz fakat ciddi bir çalışma yürüttüklerini gözlemlemek de mümkündür. Fakat bu çalışma, doğuştan kör olup bir operasyon sonrası görenlerde daha da nettir zira onlar algılayışlarına dair açıklamalar sunmaktadırlar. Cheselden'in[a] kör kişisinin (bu kişi hakkında orijinal rapor *Philosophical Transactions* 35. cilttte bulunabilir) meşhur olmasından bu yana durum sık sık tekrarlandı ve gözleri bir ameliyat sonrasında geç görmeye başlayan insanların ışığı, renkleri ve hatları görmelerine rağmen şeylerin nesnel algısına sahip olmadıkları her defasında onaylandı; zira onların anlamaları ilk önce nedensellik yasasını alışılmadık verilere ve bunların değişimlerine uygulamayı öğrenmek zorundadır. Cheselden'in bu kör kişisi ilk defa odaya ve odadaki çeşitli eşyalara baktığında, bunlarda hiçbir şey ayırt etmeyip sadece toplu bir izlenime sahip oldu ki bu ise tek bir parçadan oluşan bir bütünlük gibiydi ve bu kişi de bunu düz ve farklı renklerdeki bir yüzey olarak değerlendirdi. Ayrı duran, birbiri ardına dizilmiş farklı mesafelerdeki şeyleri idrak etmek onun hatırına gelmedi. Görme duyusunu yeniden kazanan böylesi kör kişilerde ilk önce, dokunma önceden tanışık olduğu şeyleri görmeye –bunları sunup açıklıyormuşçasına– tanıtmalıdır. Başlangıçta bu kişilerin mesafelere dair hiçbir yargıları yoktur fakat yine de her şeyi tutmaya çalışırlar. Böyle [körlüğü ortadan kaldırılmış] bir kişi evini dışarıdan gördüğünde bütün o kocaman odaların nasıl olup da böylesi küçük bir şeye sığdığına inanamamış, bir başkası ise ameliyatından haftalar sonra duvardaki bakır oymanın her türden nesneleri tasvir ettiğini keşfedince sevinçten havalara uçmuştu. 23 Ekim 1817 tarihli

[a] [William Cheselden (1688-1752). İngiliz anatomi hocası ve cerrah. Bilinen ilk körlükten çıkış ameliyatını gerçekleştirmiştir.]

Morgenblatt'ta 17 yaşında görmeye başlayan doğuştan kör bir kişiye dair bir haber bulunmaktadır. Bu kişinin öncelikle anlamaya bağlı algıyı[a] öğrenmesi gerekmiştir zira daha önceden dokunarak tanıdığı şeylerin hiçbirini görerek idrak etmemiş ve dolayısıyla da keçileri insan sanmıştır vb. İlkin dokunma duyusu, görme duyusuna tek tek bütün şeyleri tanıtmak zorunda kalmıştır. Ki onun görünen nesnelerin mesafesine dair hiçbir yargısı da yoktu bilakis her şeyi tutmaktaydı. Franz, *The Eye: A Treatise on the Art of Preserving this Organ in Healthy Condition and of Improving the Sight* (Londra, Churchill 1839)[b] başlıklı kitabında sayfa 34-36 arasında şöyle demektedir:[c]

> Biçim ve büyüklüğün yanında mesafe hakkında da sadece görme ve dokunma ve bu iki duyuya yansıyan izlenimler hakkında düşünme yoluyla belirli bir fikir elde edilir; ancak bu amaç için bireyin kas hareketlerini ve iradî devinimlerini de hesaba katmalıyız. – Caspar Hauser[5] bu konuda kendi deneyimlerinin ayrıntılı bir ifadesinde, hapsedilmişliğinden ilk kurtuluşundan sonra, pencereden –sokak, bahçe vb. gibi– dış nesnelere baktığında gözünün hemen önünde bir perde varmış gibi göründüğünü ve bu perdenin üzerininse hiçbir şeyi tekil olarak tanıyamadığı karmakarışık renklerle

---

[a] [*das verständige Anschauen*]

[b] [Johann Christoph August Franz (1807-1870) *Göz: Bu Organın Sağlığını Koruma ve Görüşü Geliştirme Sanatı Üzerine Bir Değerlendirme*]

[c] [Schopenhauer burada alıntıyı olduğu gibi İngilizce yapıyor. Çeviride Schopenhauer'ın alıntı yaptığı dilin orijinal halini korumayı tercih etmekle birlikte bu alıntıda onun da dipnotlar vermesinden dolayı bu kısmı Türkçe olarak verdim.]

[5] A. R. Feuerbach'ın *Caspar Hauser: Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben eines Menschen* [Kaspar Hauser: Bir İnsanın Ruhsal Yaşamına Karşı İşlenen Bir Suç Örneği] başlıklı kitabı (Anspach 1832), s. 79 ve sonrası. [Caspar Hauser'in (1812-1833) karanlık bir hücrede tam izolasyon halinde büyüdüğü iddia edilmektedir. 1828 yılında Nürnberg sokaklarında elinde bir mektupla bulunmuştur. Tam bir gizem olan hayatı 1833 yılında bıçaklanarak öldürülmesiyle son bulmuştur.]

> bezeli olduğunu belirtmiştir. Dahası ta ki dışarıdaki yürüyüşlerinin üzerinden belirli bir zaman geçene kadar ilk başta ona çeşitli renklerde bir panjur olarak görünen şeyin ve pek çok farklı nesnenin gerçekte çok farklı şeyler olduğuna ikna olamadığını söylemiştir; ve panjur ancak daha sonradan ortadan kalkmış ve o da her şeyi doğru oranda görüp tanımıştır. Doğuştan kör olup ancak bir ameliyat sonucunda daha sonraki yıllarda görme yeteneğini elde eden insanlar, bazen tüm nesnelerin gözlerine dokunduğunu ve onlara üzerlerine düşmekten korkacak denli yakın durduklarını hayal ederler; bazen uzanıp yakalayabileceklerini varsaydıklarından aya doğru zıplarlar; bazen gökyüzünde hareket eden bulutların peşinden onları yakalamak için koşarlar veya buna benzer gariplikler sergilerler. ... Fikirler duyular üzerine düşünme ile kazanıldığından tüm durumlarda nesnelere dair doğru bir fikrin oluşması için zihin güçlerinin örselenmemesi ve faaliyetlerinde bozulmaması gereklidir. Bunun bir kanıtı, Haslam[a] tarafından, görme kusuru olmayan ancak anlaması zayıf olan ve yedinci yaşında başta yükseklik olmak üzere nesnelerin mesafelerini tahmin edemeyen bir çocuğun örneği ile sağlanmaktadır; bu çocuk, yakalayabilmek için elini sık sık tavandaki bir çiviye ya da aya doğru uzatırdı. Buradan da görüleceği üzere, bu fikri veya görünür nesnelerin algısını düzeltip netleştiren yargıdır.

Burada ortaya konulan algının zihinselliği, fizyolojik olarak onaylanışını Flourens'te de bulmaktadır. Flourens, *De la vie et de l'intelligence* (2. basım, Paris, Garnier Frères, 1858) kitabının "Opposition entre les tubercules et les lobes cérébraux"[b] başlığı altında, sayfa 49'da şöyle demektedir:

---

[a] Haslam's *Observations on Madness and Melancholy* [John Haslam (1764-1844) *Delilik ve Melankoli Üzerine Gözlemler*], 2. basım. s. 192.

[b] [M. J. P. Flourens (1794-1867). Beyin alanında çalışmaları olan fizyolog. Yukarıdaki başlık ve kitap sırayla: "Yumru ve Serebral Lob Farkı",

> Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la sensation, du sens de la vue; la rétine devient insensible; l'iris devient immobile. L'ablation d'un lobe cérébral laisse la sensation, le sens, la sensibilité de la rétine; la mobilité de l'iris; elle ne détruit que la perception seule. Dans un cas, c'est un fait sensorial; et, dans l'autre, un fait cérébral; dans un cas, c'est la perte du sens; dans l'autre, c'est la perte de la perception. La distinction des perceptions et des sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l'encéphale: 1° par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2° par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie renversée. L'idée n'est donc pas la sensation; et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie.[a]

Flourens sayfa 77'de "Séparation de la Sensibilité et de la Perception"[b] başlığı altında şunları da söylemektedir.

Yaşam ve Zihin Üzerine]

[a] [Duyular ve zihin arasında büyük bir ayrım yapmalıyız. Serebral bir yumrunun çıkarılması, görme duyusunun duyu kaybını belirler; retina duyarsızlaşır ve iris sabitlenir. Serebral lobun çıkarılması duyumsamaya, duyuya, retinanın duyarlılığına ve irisin hareketliliğinin devamına müsaade eder; ancak bu sadece algıyı yok eder. Bir durumda duyusal bir olguyla, diğerinde ise serebral bir olguyla ilgileniyoruz; bir durumda duyu kaybı, diğerinde algı kaybı vardır. Mamafih algılar ve duyumlar arasındaki ayrım büyük bir sonuçtur ve bu sarih biçimde gösterilebilir. Beyinde görme kaybına neden olmak için iki araç vardır: 1) yumrular yoluyla; yani duyunun, duyarlılığın kaybı; 2) loblar yoluyla; yani algının –zihnin– kaybı. Buna göre, duyarlılık zihin değildir; düşünmek duygu değildir; ve bu nedenle de bütün bir felsefe ters düz olur. Dolayısıyla bir fikir duyumsamadan başka bir şeydir ve burada bu felsefenin radikal hatasına dair yeni kanıtımız var.]

[b] ["Duyumsama ve Algı Farkı"]

> Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la sensibilité de la perception. Quand on enlève le cerveau proprement dit (lobes ou hémisphères cérébraux) à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport a l'oeil, rien n'est changé: les objets continuent à se peindre sur la rétine; l'iris reste contractile, le nerf optique sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus vision, quoique tout ce qui est sensation subsiste; il n'y a plus vision, parce qu'il n'y a plus perception. Le percevoir, et non le sentir, est donc le premier élément de l'intelligence. La perception est partie de l'intelligence, car elle se perd avec l'intelligence, et par l'ablation du même organe, les lobes ou hémisphères cérébraux; et la sensibilité n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de l'intelligence et l'ablation des lobes ou hémisphères.[a]

Algının zihinselliğinin, eskiler tarafından ana hatlarıyla çoktan tanındığına antik filozof Epikharmos'un meşhur sözü delalet etmektedir:

71 Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει· τ' ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά· (Mens vidit, mens audit; caetera surda et coeca)[b]

---

[a] [Deneylerimden biri, duyumsama ve algı arasında açıkça ayrım yapmamız gerektiğini kanıtlamaktadır. Bir hayvanın hâlihazırdaki beynini (loblar veya serebral yarı küreleri) çıkarırsak, hayvan görüşünü kaybeder. Ancak göz ile ilgili olarak, hiçbir şey değişmemiştir: nesneler retinaya yansımaya devam eder; iris büzülme kapasitesini korur ve optik sinir mükemmel derecede duyarlı ve yanıt veren şekilde kalır. Ve yine de hayvan artık görmemektedir; duyuya dair her şey hâlâ mevcut olmaya devam etse de artık herhangi bir görüş yoktur; zira artık herhangi bir algı yoktur. Dolayısıyla zihnin ilk unsuru duyumsama değil algılamadır. Algı zihnin bir parçasıdır, çünkü zihin ile birlikte ve aynı organın (yani lobların veya serebral yarı kürelerin) çıkarılmasıyla kaybolur. Duyumsama bunun hiç de bir parçası değildir zira zihnin kaybından ve lobların ya da yarı kürelerin çıkarılmasından sonra da var olmaya devam eder.]

[b] [Zihindir gören ve zihindir duyan; geri kalan her şey kör ve sağırdır.]

Ondan alıntı yapan Plutarkhos (*de solert. Animal.* [Hayvanların Zihinselliği Üzerine] 3. Bölüm) ise şöyle eklemektedir:

> ὡς τοῦ περὶ τὰ ὄμματα καὶ ὦτα πάθους, ἂν μὴ παρῇ τὸ φρονοῦν, αἴσθησιν οὐ ποιοῦντος [961a–b] (quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absente)[a]

ve bundan az önce ise şöyle demektedir:

> Στράτωνος τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστίν, ἀποδεικνύων ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει. [961a–b] (Stratonis physici exstat ratiocinatio, qua 'sine intelligentia sentiri omnino nihil posse' demonstrat)[b]

Bunun hemen akabinde tekrar şöyle demektedir:

> ὅθεν ἀνάγκη, πᾶσιν, οἷς τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τὸ νοεῖν ὑπάρχειν, εἰ τῷ νοεῖν αἰσθάνεσθαι πεφύκαμεν (quare necesse est, omnia, quae sentiunt etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus)[c]

Diogenes Laertius'un (III,16) aynı Epikharmos'tan aktardığı bir diğer söz de burada bağlantılı olabilir:

> Εὔμαιε, τὸ σοφόν ἐστιν οὐ καθ' ἕν μόνον, | 'Αλλ' ὅσσα περ ζῇ, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει (Eumaee, sapientia non uni tantum competit, sed quaecunque vivunt etiam intellectum habent)[d]

---

[a] [Eğer anlama eşlik etmezse, gözdeki ve kulaktaki hissiyat hiçbir algısal duyu yaratmadığı için]

[b] [Doğa filozofu/fizikçi Straton, zihin/anlama olmadan algının kesinlikle imkânsız olduğunu ispatlamıştır.]

[c] [Dolayısıyla algılayan ne varsa hepsinin zihni/anlaması da olmalıdır zira algılayabilmemiz sadece anlama yoluyla mümkündür.]

[d] [Eumaeus, bilgelik sadece bizim için değildir; fakat her yaşayan canlının da zihni/anlaması vardır.]

Porfirios da (*de abstinentia*, [Hayvan Yemekten Kaçınma Üzerine] III, 21)[a] bütün hayvanların anlama sahibi olduklarını detaylı bir şekilde göstermeye çabalamıştır.

Bunun böyle olması algının zihinselliğinin zorunlu sonucudur. En aşağı seviyedekine kadar bütün hayvanlar, farklı seviyelerde hassasiyet ve netlikte de olsa anlamaya –yani nedensellik yasasının idrakine– sahip olmalıdırlar. Ancak bu daima en azından duyularının algı için gerektirdiği miktardadır; zira anlama olmadan hissiyat, doğanın sadece gereksiz değil aynı zamanda zalim bir hediyesi de olurdu. Bütün üst hayvanların anlama sahibi olduklarından –anlama sahibi olmayan kişiler hariç– hiç kimse şüphe etmeyecektir. Fakat aynı zamanda, ara sıra bunlardaki nedensellik idrakinin, sadece bir şeyi bir başkasının takip edişine yönelik alışkanlıktan değil gerçekten de *a priori* kaynaklandığı da inkâr edilemez bir şekilde açık oluverir. Çok küçük bir enik, masadan aşağıya atlamaz çünkü etkisinin ne olacağını sezer. Yakın zamanda yatak odama büyük, yere kadar uzanan, ortasındaki kordon çekilince iki yana ayrılan perdeler getirttim. Sabah kalkıp bunu ilk kez kullandığımda benim oldukça akıllı kanişimin tamamen hayretle durup sağa
72 sola çevreye bakınarak fenomenin sebebi için bakındığını şaşırarak fark ettim; yani o, *a priori* bilincinde olduğu, bundan önce gelmiş olması gereken değişimi araştırmaktaydı. Ve aynı şey bir sonraki gün de tekrarlandı. Fakat farklı duyu organlarına sahip olmayan en aşağı seviyedeki hayvanlarda –hatta daha parlak ışığa ulaşmak için kollarıyla su bitkisine tutunup yapraktan yaprağa geçen su poliplerinde– bile algılayış, dolayısıyla da anlama vardır.

Ve anlamanın bu en düşük seviyesi ile insan anlaması arasında –ki biz anlamayı akıldan açık şekilde ayırt etmekteyiz– sadece derece farkı vardır; hayvanların sıralamasında tüm ara

[a] [Profirios (234-305) Yeni Platoncu bir düşünürdür ve Plotinos'un öğrencisi olmuştur.]

basamaklar dolu olmakla birlikte en üst seviyede olanlar –yani maymun, fil, köpek– anlamalarıyla hayret uyandırırlar. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere, anlamanın işleyişi daima ve daima öncelikle birinin kendi bedeni ile nesnel algının ilerlediği diğer cisimler arasında nedensel ilişkilerin dolaysızca tanınmasından oluşur; ve sonra –bir önceki bölümde gördüğümüz üzere– bu nesnel algılanmış cisimler arasında artık nedensel ilişkiler üç farklı şekilde –yani "sebep," "uyaran" ve "güdü" olarak– ortaya çıkar ki bunlar sadece anlama tarafından anlaşılır ve dünyadaki bütün hareket bu üç biçime göre ilerler. Eğer şimdi anlama, bu üçünden en dar anlamıyla sebepleri araştırırsa, o zaman bu, mekaniği, astronomiyi, fiziği, kimyayı yaratıp selamet ya da felaket için makineler icat eder; fakat ne var ki nihayetinde bütün bu icatların altında, altta yatan temele yönelik dolaysız ve sezgisel sebepsel bir bağlantı vardır. Zira bu, anlamanın tek biçim ve fonksiyonudur; ancak bu asla ve asla hiçliğini ispatlamış olduğum Kant'ın on iki kategorisinin karmaşık çarklarının işi değildir. Bütün anlayış,[a] nedensel bağlantının dolaysız ve bunun için de sezgisel olarak tanınmasıdır; ancak bunun sabitlenmesi için hemen soyut kavramlarda yakalanması gerekmektedir. Dolayısıyla da hesap etmek anlama değildir ve mevzuya bizatihi kendiliğinde herhangi bir anlayış sunmaz. Kişi anlayışı sadece algı yoluyla, nedenselliğin doğru idraki ve akışın *geometrik* inşası ile elde eder: tıpkı Euler'in bunu temelden yukarıya doğru anladığı için herkesten daha iyi sunmuş olduğu gibi. Buna karşın hesap etmek, sadece niceliklerin soyut kavramları ile ilgilidir ve bunlar arasındaki ilişkiyi kurar. Kişi bu yolla fiziksel bir işleyişin en ufak bir anlayışına dahi asla ulaşamaz. Zira böylesi bir anlayış için gerekli olan, mekânsal ilişkilerin *algısal* tanınmasıdır ki bu ilişkiler vasıtasıyla sebepler etki eder. Hesap etmek ise "ne kadar çok" ve "ne kadar büyük"ü belirler ve dolayısıyla da *uygulama* için vazge-

[a] [*Alles Verstehn*]

çilmezdir. Hatta şu bile söylenebilir: *Hesap etmenin başladığı yerde anlama biter* zira saymakla meşgul kafa hesap ederken nedensel bağlantıya ve fiziksel akışın geometrik yapısına tamamen yabancılaşır ve katıksız sayısal kavramlara gömülür. Sonuç ise asla "*ne*"lik hakkında değildir, ve "*ne kadar*"ın ötesine geçemez. Fransız fizikçilerin *l'expérience et le calcul*[a] mottosu asla yeterli değildir. –Tüm bunlara karşın "*uyaran*" anlamanın yol göstericisi olduğunda anlama, hayvan ve bitki fizyolojisi, terapi ve toksikoloji ortaya çıkaracaktır. Ve nihayetinde anlama "*güdülere*" geçtiğinde; bunlara ya teorik olarak ahlâkı, hukuku, tarihi, politikayı ve hatta dramatik ve epik şiiri teşvik etmek için bir kılavuzluk olarak ya da pratik olarak hayvanları terbiye
73 etmek veya hatta insan ırkını –kuklayı oynatmak için hangi teli çekmesi gerektiğini mutlulukla keşfettiği anda– kendi melodisinde keyfine göre oynatmak için ihtiyaç duyacaktır. Fakat anlamanın şimdi, mekanik yoluyla cisimlerin ağırlıklarını makinelerde (makine yapımında) çok zekice –etkisi, tam doğru zamanda amacına uygun hizmet etmesi için– kullanması ya da kendi amaçları için insanların kolektif veya bireysel eğilimlerini devreye sokması burada aktif olan fonksiyonu açısından aynıdır. Bu pratik kullanımı içerisinde artık anlama "zekâ"[b] olur ve eğer bu diğerlerininkini aşıyorsa buna "açıkgözlülük"[c]; amaçları vasat ise buna "sinsilik"[d] ve başkalarının zararı ile bağlantılıysa "şeytanlık"[e] denir. Diğer taraftan buna salt teorik kullanımında dümdüz "*anlama*" denilir; fakat buna, yüksek derecelerinde "keskin duyu", "vâkıf oluş", "feraset", "nüfuz ediş"[f] denilirken

[a] ["deneyim ve hesap"]
[b] [*Klugheit*]
[c] [*Schlauheit*]
[d] [*Pfiffigkeit*; bu kelimeyi günlük dilde "çakallık" da karşılayabilir.]
[e] [*Verschmitztheit*; bu kelime de "kurnazlık" ya da "adilik" ya da "vicdansızlık" şeklinde de çevrilebilir.]
[f] [*Scharfsinn, Einsicht, Sagacität, Penetration*]

eğer bu eksikse buna da "donukluk", "aptallık", "sersemlik"[a] vb. denilir. Anlamanın isabetliliğinin bu tamamen farklı dereceleri doğuştan olup öğrenilemez; ancak gördüğümüz üzere anlamanın ilk kullanımı olan empirik algıda bile bunun uygulandığı materyalin doğru pratiği ve tanınması gereklidir. Akıl, her budalada vardır; eğer ona öncüller verilirse sonucu çıkarır. Ancak öncül –dolayısıyla da sezgisel– idraki anlama sağlar ve ayırım da işte buradadır. Dolayısıyla her büyük keşif ve dünya tarihini ilgilendiren her plan, –özünde– talihli bir anın sonucudur ve bu anda ise karmaşık nedensel bir seri ya da binlerce kere görülmüş bir fenomenin saklı sebepleri ya da daha önce hiç adım atılmamış karanlık bir yol birdenbire uygun içsel ve dışsal durumlar vasıtasıyla anlama için aydınlanıvermiştir.

Dokunma ve görmenin işleyişine dair yukarıdaki açıklamalar yoluyla, empirik algının özünde *anlamanın* işi olduğu ve bütüne bakıldığında, duyuların[b] sadece hissiyatlarında[c] anlamaya kıt materyal sunduğu –yani *anlama*, eser üreten sanatçıyken *duyuların* sadece materyal yetiştiren alt elemanlar oluşu– çürütülemez biçimde açıklanmıştır. Fakat anlamanın işleyişi tamamıyla mevcut etkilerden bunların sebebine doğru bir ilerleyişten ibarettir ki bu sebepler kendilerini tam da bu işleyiş yoluyla mekândaki nesneler olarak sunarlar. Bunun önkoşulu nedensellik yasasıdır ki tam da bunun için bu yasa, anlamanın ta kendisi tarafından sağlanmış olmalıdır; zira bu 74
yasa anlamaya asla dışarıdan gelmiş olamaz. Hatta nedensellik yasası bütün empirik algının ilk koşuludur; ancak bu ise bütün dışsal deneyimin ortaya çıktığı kalıptır: Dolayısıyla nasıl olur da deneyimin aslî önkoşulu bu yasanın kendisiyken, yasa öncelikle deneyimden çıkarılmış olabilir? Ne var ki bu kesinlikle olamayacağından ve Locke'un felsefesi de bütün *a priori*liği ortadan kaldırdığından Hume, nedensellik kavramının bütün

[a] [*Stumpfheit, Dummheit, Pinselhaftigkeit*]
[b] [*Sinne*]
[c] [*Empfindungen*]

gerçekliğini reddetmektedir. Buna dayanarak o, günümüzde tekrar ortaya çıkmış iki yanlış hipotezi zaten anmaktadır (*İnsan Anlaması Üzerine Denemeler*'de 7. Makale): Bunlardan birincisi istemenin, bedenin uzuvlarına olan etkisinin; diğeri ise, cisimlerin onlara uyguladığımız baskıya karşı ortaya koydukları direncin nedensellik kavramının kaynağı ve ilk örneği olduğudur. Hume, kendi tarzı ve çerçevesinde bu ikisini de çürütmektedir. Fakat ben şunu söylüyorum: İsteme edimi[a] ile bedenin eylemi arasında hiçbir nedensel bağlam yoktur, daha ziyade bu ikisi dolaysızca tek ve aynıdır; ancak bunlar, ikili olarak algılanırlar: hem öz bilinçte (veya iç duyuda) "isteme edimi", hem de eş zamanlı olarak dışsal ve mekânsal beynin algılayışında "beden eylemi" olarak. İkinci hipotez yanlıştır zira ilkin –yukarıda detaylı şekilde gösterdiğimiz üzere– dokunma duyusunun ham bir hissiyatı –bırakın nedensellik kavramını (ki bu kavram çoğu zaman dışsal bir neden olmadan da ortaya çıkan, bedenin engellenmiş bir çabasının duygusundan asla ortaya çıkamaz)– asla nesnel algı sağlamaz; ve ikinci olarak da dışsal bir nesneye baskı oluşturmamızın kesinlikle bir güdüsü vardır ki bu da zaten bu nesnenin algılanmışlığını gerektirir ve bu da –tekrar– nedenselliğin idrakini gerektirir. – Nedensellik kavramının bütün deneyimden bağımsız oluşu benim yukarıda yaptığım üzere ancak, bütün deneyim imkânının nedensellik kavramı ile koşullandığı gösterilerek ortaya konulabilir. Kant'ın aynı amaçla sunulmuş olan ispatının yanlış olduğunu § 23'te göstereceğim.

Burası ayrıca Kant'ın empirik algıda bütün deneyimden önce bilincinde olduğumuz nedensel yasanın aracılığını ya fark etmediğine ya da kendi amaçlarına uymadığı için kasıtlı
75 olarak kaçındığına dikkat çekmek için uygun yerdir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde nedensellik ile algı arasındaki ilişki "Ögeler Öğretisi"nde değil, kişinin bunu hiç de beklemeyeceği "Saf

[a] [Willensakt]

Aklın Paralojizmleri" bölümünde ve hatta "Transandantal Psikolojinin Dördüncü Paralojizminin Eleştirisi"nde ve sadece ilk basımda olmak üzere s. 367 sonrasında bulunmaktadır.[a] Kant'ın tartışmayı zaten buraya ataması, onun bu ilişkiyle alakalı olarak tezahürden kendinde şeye geçişi göz önünde bulundurduğunu fakat algının nasıl olup da ortaya çıktığını değerlendirmediğini göstermektedir. Buna uygun olarak, bu noktada şöyle demektedir: Bizim dışımızdaki gerçek bir nesnenin varlığı doğrudan algılayışta mevcut olamaz; bilakis bu, algının dışsal bir sebebi olarak düşünülebilir ve dolayısıyla da çıkarım yapılabilir. Ve Kant'a göre bunu yapan kişi bir "transandantal realist"tir ve yanlış bir yoldadır; zira Kant burada zaten "dışsal nesneler"den kendinde şeyi anlamaktadır. Buna karşın transandantal idealist, empirik gerçek olanın –yani mekânda bizim dışımızda var olanın– algılanışında duracaktır ve buna gerçeklik atfetmek için bunun sebebini çıkarmak zorunda olmayacaktır. Kant açısından *algılayış*,[b] tamamen dolaysız bir şeydir ve nedensel ağın ve dolayısıyla da anlamanın yardımı olmadan meydana gelir: Kant algılayışı doğrudan hissiyat ile özdeşleştirmektedir. Bunun delili aynı kaynakta sayfa 371'de bulunmaktadır: "benim artık dış nesnelerin gerçekliğine dair çıkarımlar yapma zorunluluğum yok" vb. ve aynı zamanda sayfa 372'de "artık kişi kabul edebilir ki" vb. Bu pasajlardan Kant için dışsal şeylerin mekândaki *algısının*, nedensel yasanın tüm uygulamalarından önce geldiği ve dolayısıyla da bu yasanın, algılamanın unsuru ve koşulu olarak algıya girmediği tamamen açıktır: Kant için ham duyusal hissiyat anında algılayıştır. Sadece *transandantal anlamda* bizim *dışımızda* neyin var olabileceğini –yani kendinde şeyleri– soruşturduğumuzda, algı ile bağlantılı olarak nedensellik söz konusu olmaktadır. Dahası Kant, nedensellik

[a] [A367-380; Aziz Yardımlı'nın *Arı Usun Eleştirisi* başlıklı çevirisinde ilgili başlıklar sırasıyla şu şekilde: "Arı Usun Bozukvargıları"; "Aşkınsal Ruhbilimin Dördüncü Bozukvargısının Eleştirisi"]

[b] [*Wahrnehmung*]

yasasını sadece düşüncede –yani soyut, açık kavram idrakinde– mevcut ve mümkün olarak alıyor, dolayısıyla da bunun kulla-
76 nımının *bütün düşünceden önce geldiğine* dair onun hiçbir fikri yok; bununla birlikte özellikle de yukarıdaki analizlerimin çürütülemez şekilde gösterdiği üzere aksi takdirde asla meydana gelemeyecek olan empirik duyusal algıda durum bariz şekilde böyledir. Bunun için de Kant empirik algının ortaya çıkışını tamamen açıklamasız bırakmak zorunda kalmış olmalıdır: Empirik algı, Kant için, tıpkı bir mucize gibi mevcut olup yalnızca duyuların[a] işidir ve dolayısıyla da hissiyatla örtüşmektedir. Tüm bu bağlam ve işleyiş içerisinde benim görüşümün çok daha doğru olduğunun açık hale gelebilmesi için düşünen okurun Kant'ta, bahsi geçen yerleri kontrol etmesini gerçekten ummaktayım. Bu tamamen yanlış Kantçı bakış açısı, kimsenin bunu sorgulayacak cesareti göstermemiş olmasından felsefe literatüründe o gün bugündür sürüp gitmektedir; bu yüzden de benim burada idrakimizin mekanizmasına ışık tutabilmek için evvela yolu temizlemem gerekmekteydi.

Dahası Kant tarafından ortaya konan temel idealist bakış açısı, benim bu konuda yaptığım düzeltmelerle kesinlikle hiçbir şey kaybetmez; hatta daha ziyade bu, benimle birlikte nedensellik yasasının zorunluluğu, empirik algıda bu yasanın bir ürünü olarak eriyip söndüğünde ve böylece de [nedensellik yasası] kendinde şeye yönelik tamamıyla transandantal bir soru için artık daha fazla geçerli kılınamadığı ölçüde bir şeyler kazanır. Yani, benim yukarıdaki empirik algı teorime tekrar bakarsak, bunun ilk verisi olan duyusal hissiyatın organizmanın dâhilinde tamamen öznel bir işleyiş olduğunu buluruz; zira bu, derinin altındadır. Locke zaten çoktan detaylı ve temelli bir biçimde, duyu organlarının bu hissiyatlarını dışsal sebeplerin uyardığını varsaysak bile bunların, bu sebeplerin özellikleriyle kesinlikle hiçbir benzerlikleri olamayacağını (ne şeker tatlılığa

[a] [*Sinne*]

ne de gül kırmızıya benzer) ortaya koymuştur. Yalnızca bunların sadece dışsal sebeplerinin olmalarının zorunluluğu bile bir yasaya dayanır ve bu yasanın kaynağı ispatlanabilir biçimde bizde, beynimizde, yatmaktadır; dolayısıyla da bunlar hissiyatın kendisinden daha az öznel değildirler. Hatta hem "*zaman*" (bu her *değişim* imkânının –ve dolayısıyla da nedensellik kavramının uygulanmasının ortaya çıkabileceği değişimin- ilk koşuludur) hem de *mekân* (bu her şeyden önce bir sebebi –ki 77
bu kendini nesne olarak sunmaktadır– dışarıya yerleştirmeyi mümkün kılmaktadır), Kant'ın net bir şekilde ortaya koyduğu üzere zihnin öznel kalıplarıdır. Buna göre de empirik algının bütün öğelerinin bizde yattığını buluruz; ki bunlarsa bizden tamamen ayrı, kesin olarak işaret edilebileceğimiz bir şey – bir kendinde şey– barındırmamaktadır. Ancak dahası da var: "*Madde*" kavramı ile bizler, cisimlerin biçimleri ve özel nitelikleri çıkarıldığında cisimden geriye kalanı düşünürüz ki tam da bundan dolayı bu, bütün cisimlerde birebir, tek ve aynı şey olmalıdır. Ancak şimdi bizim tarafımızdan ortadan kaldırılmış olan her bir biçim ve nitelik, cisimlerin belirli *etki etme tarzı* dışında bir şey değildir ki bu cisimler arasındaki farkı da bunlar oluşturmaktadırlar. İşte bunun için de nesnel düşünüldüğünde eğer biçim ve nitelikleri değerlendirme dışı bırakılırsa geriye *genel salt etki ediş*, olduğu haliyle saf etki, nedenselliğin kendisi kalır; yani geriye kalan bizim kendi anlamamızın bir yansımasıdır/aksidir, diğer bir deyişle anlamamızın tek işlevinin dışarıya yansıtılan imgesidir ve madde ise tepeden tırnağa saf nedenselliktir: Maddenin özü aslen etki ediştir. (Bunu şurayla kıyaslayınız: *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* 1. ciltte § 4, s. 10; ve 2. ciltte s. 52.) Dolayısıyla da saf madde algılanamaz ancak sadece düşünülebilir. Madde her bir gerçekliğe, bu gerçekliğin temeli olarak ilaveten düşünülendir;[a] zira saf nedensellik, belirli bir etki etme tarzı olmadan –salt etki– algısal

[a] [*Hinzugedachtes*]

olarak mevcut olamaz ve bunun için de deneyimlenemez. Dolayısıyla madde sadece, saf anlamanın nesnel eşleniğidir. Yani madde sadece ve sadece nedenselliktir ve bunun dışında bir şey değildir; tıpkı nedenselliğin de aslen sebep ve etkinin dolaysız idraki olup bunun dışında bir şey olmaması gibi. Şimdi tam da bunun için nedensellik yasası, maddede bir uygulama bulamaz: Diğer bir deyişle madde ne yoktan var olabilir ne de varken yok olabilir; bilakis madde vardır ve sürer. Zira ilineklerdeki (biçim ve niteliklerdeki) bütün dönüşümler –diğer bir deyişle meydana gelme ve yok olma– sadece nedensellik vasıtasıyla gerçekleşir; fakat nesnel olarak kavrandığında madde, olduğu haliyle nedenselliktir ve bunun için de –tıpkı gözün her şeyi görüp kendi kendini görememesi gibi– kendi gücünü kendi üzerinde uygulayamaz. Dahası "töz" maddeyle özdeş olduğundan şunu söylemek mümkündür: *Töz, in abstracto* değerlendirildiğinde *etkidir*; *ilinek* ise etkinin belirli bir biçimi, *in concreto* etkidir. Dolayısıyla bunlar gerçek –yani transandantal– idealizmden çıkan sonuçlardır. Temel eserim boyunca gösterdiğim
78 üzere kendinde şeye, yani esasen tasavvurun dışında var olana, yine tasavvur yolunu takip ederek ulaşılamaz; bilakis tamamen farklı, her şeyin özünden geçen –deyim yerindeyse kalenin kapılarını ihanet ile açan– bir yol takip edilmelidir.

Ancak eğer kişi, dürüst ve derinden temellendirilmiş empirik algının tamamen öznel olarak kendilerini gösteren ögelerine yönelik burada sunulan analizi, Fichte'nin Ben'in, kendinden Ben-Olmayan'ı kurmasının izahatinden oluşan, anlaşılmazlık örtüsü ile kaplı –hatta okuru kandırmak için saçmalığa ihtiyaç duyan– sofistçe sözüm ona sunumlarıyla –ya da kısaca bütün o bilimsel öğreti pozları içerisinde– ortaya koyduğu Ben ve Ben-Olmayan cebirsel denklemi ile kıyaslamak ya da hele hele özdeşleştirmek isterse; o zaman bu sadece ve sadece düpedüz hilekârlık olur. Kant'ın açıkça ve vurgulu bir biçimde Jena Litteratur-Zeitung'da *ad hoc* bir notunda yaptığı gibi (Kant: "Erklärung über Fichte's Wissenschaftslehre" Intelligenzblatt,

Jena'schen Litteratur-Zeitung, 1799, Nr.109)[a] ben de bu Fichte ile kurulabilecek her türlü ortak noktaya itiraz ediyorum. Ancak eğer Hegelciler ve benzer cahiller hâlâ Kant-Fichte felsefesinden bahsederlerse geçekte durum şöyledir: bir Kant felsefesi vardır ve bir de Fichteci palavracılık vardır; ki bu durum da Alman ana vatanında bolca bulunan, tüm o kötü olanı alkışlayıp iyi olanı aşağılayanlara rağmen bu şekilde de kalacaktır.

§. 22
Dolaysız Nesne Üzerine

Bedenin duyu hissiyatları, nedensellik yasasının ilk uygulanmasında verileri sağlar ve tam da bu yolla bu sınıftaki nesnelerin algısı ortaya çıkar. Dolayısıyla da bu sınıftaki nesneler özlerine ve varlıklarına[b] sadece anlama işlevi vasıtası ve uygulanması ile sahiptirler.

Organik bedenin, diğer bütün nesnelerin algısının başlangıç noktası olması, başka bir deyişle diğer nesnelere aracılık etmesi kapsamında, hâlihazırdaki incelemenin ilk basımında bunu ben "*dolaysız nesne*" şeklinde adlandırdım. Fakat bu ifade, sadece lafzî anlamının oldukça dışında geçerlidir. Zira, her ne kadar bedenin hissiyatlarının algılanışı tamamen dolaysız olsa da beden kendini bu yolla hiç de nesne olarak sunmaz; bilakis 79
her şey hâlâ özneldir –yani hissiyattır. Buradan elbette diğer nesnelerin algısı –böyle hissiyatların sebepleri olarak– çıkar ki bunun üzerine bedenin kendisi değil de bu sebepler, kendilerini nesne olarak ortaya koyarlar zira beden bu süreçte bilince ham hissiyatları sağlar. *Nesnel* –yani nesne olarak– beden de yalnızca *dolaylı* olarak idrak edilir: Tıpkı diğer nesnelerde olduğu gibi beden de anlamada ya da beyinde (ki bunlar aynıdır)

[a] [Kant: "Fichte'nin Bilim Öğretisi Üzerine Açıklama," Reklam sayfası, Jena Litteratur-Zeitung, 1799, Nr.109.]

[b] [*ihr Wesen und Daseyn*]

öznel mevcut bir etkinin idrak edilen sebebi ve tam da bu yolla nesnel olarak kendini ortaya koyar, ki bu da sadece bedenin kısımlarının kendi duyularına etki etmesiyle geçekleşebilir. Yani göz, vücudu görür; el vücuda değer vb. Ve böylesi verilere dayanarak da beyin –ya da anlama– diğer nesnelerde yaptığı gibi bedeni de biçim ve niteliklerine göre mekânda kurar. – İşte bu yüzden bu sınıftaki tasavvurların bilinçteki dolaysız hâlihazırdalığı, bunların sebep ve etkiler zincirinde edindikleri konumuna bağlıdır ki bu sebep ve etkiler zinciri her şeyi, her şeyi idrak eden öznenin -o anki- bedenine bağlamaktadır.

§ 23
Kant Tarafından Ortaya Konmuş Olan Nedensellik Kavramının *A Priori* Oluşu İspatına İtiraz

Nedensellik yasasının bütün deneyimler için evrensel olarak geçerli oluşunu, bunun *a priori*liğini ve dolayısıyla da deneyim imkânı ile sınırlanmış oluşunu ortaya koymak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel konularından birisidir. Ne var ki ben, yasanın *a priori*liğine dair orada verilmiş olan ispatla hemfikir değilim. Bu ispat özünde şöyledir: "Bütün empirik malumat için gerekli olan çokluğun, imgelem gücü[a] ile sentezi art ardalığı verir; fakat bu yine de belirli bir art ardalık değildir. Yani art ardalık, algılanmış olan iki durumdan hangisinin önce geldiğini, sadece benim imgelem gücümde değil bilakis nesnede belirsiz bırakır. Ancak öncelikle sebep ve etkinin saf anlama kavramı[b] yoluyla bu art ardalığın belirli bir düzeni meydana gelir; ki sadece bu belirli düzen yoluyla algılanmış olan, deneyime dönü-
80 şür (yani nesnel geçerli yargılar olarak onaylanır). Dolayısıyla da nedensellik ilişkilerinin temel ilkesi, deneyim imkânının

[a] [*Einbildungskraft*]
[b] [*reinen Verstandesbegriff*]

koşuludur ve bu haliyle de bizde *a priori* mevcuttur." (Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi* 1. basım s. 201; 5. basım s. 246)[a]

Yani buna göre reel nesnelerin değişimlerinin art ardalığının düzeni ilkin ancak bu değişimlerin nedenselliği yoluyla nesnel olarak idrak edilir. Kant bu iddiayı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, özellikle "Deneyimin İkinci Analojisi"nde (1. basım s.189; 5. basım s. 239)[b] ve sonrasında da "Üçüncü Analoji"nin sonlarında tekrarlayıp açıklamaktadır. Ben, az sonra söylenecekleri anlamak isteyen herkesten de bu yerleri tekrar okumalarını rica ediyorum. Kant burada sürekli olarak, *tasavvurların art ardalığının nesnelliğinin* (ki Kant bunu, bunların reel nesnelerin art ardalığına uygunluğu olarak tanımlıyor) sadece birbirlerini takip ettikleri kurala –yani nedensellik yasasına– göre idrak edildiğini iddia etmektedir. Yani o, birbirini takip eden tezahürlerin nesnel ilişkisinin salt algım yoluyla tamamen belirsiz kaldığını iddia etmektedir zira bu durumda ben, kendi tasavvurlarımın salt art ardalığını algılamaktayımdır. Fakat eğer benim yargım nedensellik yasası ile desteklenmiyorsa alımlamamdaki[c] art ardalık, nesnedeki art ardalığa dair herhangi bir yargı oluşturmama müsaade etmez; ve dahası alımlamamda, algılarımın birbirini takip edişinin tam ters bir düzende de akmasını sağlayabilirim çünkü bu takip edişte nesnel olarak belirli hiçbir şey yoktur. Bu iddiayı sarih hale getirmek için Kant bir ev örneği vermektedir: Evi istenilen art ardalıkla –örneğin tepeden aşağı ya da aşağıdan yukarıya– gözlemleyebilmektedir ve böylelikle de art ardalığın belirlenmesi salt öznel olmaktadır ve bu hiçbir nesneye göre temellenmemektedir zira bu onun keyfine göre olmaktadır. Ve o, buna tezat olarak da bir nehirden aşağıya doğru yol alan bir geminin algısını örnek vermektedir: Gemiyi öncelikle akıntının üst kısmında ve sonrasında da sürekli bir biçimde ve müteselsilen daha da aşağıda algılar ki

[a] [A201/B246]
[b] [A189/B232]
[c] [*Apprehension*]

o, geminin konumunun art ardalığının algısını bu durumda değiştiremez. Bunun için de burada alımlamasının öznel peşi sıralığı, tezahürdeki nesnel peşi sıralıktan çıkıyor ve bunun için de bir "*olay*"[a] olarak adlandırıyor. Ben ise *bu iki durumun hiç de farklı olmadığını, ikisinin de "olay" olduğunu*, bunların idrakinin
81 de nesnel –yani bunun olduğu haliyle reel nesnelerin değişimlerinin özne tarafından idraki– olduğunu iddia ediyorum. *İkisi de birbiri karşısındaki iki cismin konumundaki değişimlerdir.* Birinci durumdaki cisimlerden biri gözlemcinin kendi bedenidir ve hatta bunun sadece bir parçası olan gözdür ve diğeri ise evdir ki bunun bölümlerine karşı gözün konumu art arda değişmektedir. İkinci durumda ise gemi konumunu ırmağa göre değiştirmektedir; yani değişim iki cisim arasında olmaktadır. İkisi de olaydır: tek fark, birinci durumda değişim gözlemcinin kendi bedeninden ilerlemektedir; hatta bu bedenin hissiyatları yine bunun bütün algılarının başlangıç noktasıdır; fakat beden de diğer nesneler arasında bir nesnedir dolayısıyla da bu nesnel cisimler dünyasının yasalarına tâbidir. Gözlemci saf idrak eden şeklinde davrandığı sürece bedeninin keyfî hareketleri de salt empirik algılanan bir olgudur. Gözlemcinin birinci durumda gözünü aksi yöne hareket ettirmesindeki gibi gemiyi akıntının tersi yöne çekme gücü olsaydı, değişimin art ardalığının düzeni ilk durumda olduğu gibi ikinci durumda da ters çevrilebilirdi. Zira evin bölümlerinin algılarındaki art ardalık gözlemcinin keyfine kalmıştır; Kant ise buradan art ardalığın kendisinin nesnel olmadığı ve bir olay olmadığı sonucunu çıkartmak istemektedir. Ancak geminin hareketindekine benzer şekilde gözlemcinin gözlerinin çatıdan bodruma doğru hareketi bir olay olup bunun zıttı olan bodrumdan çatıya hareket de ikinci bir olaydır. Burada hiçbir fark yoktur; tıpkı benim bir grup askerin yanından geçmemle bir grup askerin benim yanımdan geçmesinin, olay oluşları bakımından farksız olması gibi. Bunların

[a] [*Begebenheit*]

her ikisi de olaydır. Eğer yakından geçmekte olan bir gemiye kıyıdan bakarsam, anında geminin sabit dururken kıyının da benimle birlikte hareket ettiği yanılsamasına kapılabilirim. Şimdi burada, hareketi yanlış nesneye atfettiğim için, yalnızca göreli yer değişiminin sebebinde hatalıyım; fakat bedenimin gemiye göre göreli konumlarının reel art ardalığını yine de nesnel ve doğru olarak idrak ederim. Söz konusu durumda Kant, eğer bedeninin nesneler arasında bir nesne olduğunu ve empirik algılarının art ardalığının diğer nesnelerin bedeni 82
üzerindeki etkilerinin art ardalığına bağlı olduğunu düşünmüş olsaydı bir fark bulduğuna inanmazdı. Sonuç olarak bu art ardalık nesneldir; yani bu, nesneler arasındaki yerine *dolaysızca* (dolaylı olmasa da) öznenin iradesinden[a] bağımsız sahiptir ve bunun için de elbette bu, nesnelerin kendi bedenine peşi sıra etki edişleri birbirleri ile nedensel bir ilişki içerisinde olmasalar da idrak edilebilir.

Kant diyor ki zaman algılanamaz: Bu ise tasavvurların hiçbir art ardalığının empirik şekilde nesnel –yani, salt öznel tasavvurlardaki değişimlerden farklı olarak tezahürlerdeki değişiklikler– olarak algılanamaması demektir. Değişimlerin nesnelliği yalnızca hangi durumun ötekini takip edeceğini belirleyen kural olan nedensellik yasası yoluyla idrak edilebilir. Ve Kant'ın iddiasından çıkan sonuç ise, sebep-etki ve de keyfimize göre böyle belirlenmiş olup başka türlü olmayan tezahürlerin bizler tarafından algılanmış peşi sıralığı dışında hiçbir peşi sıralığı zamanda nesnel olarak algılamadığımızdır. Tüm bunlara karşı tezahürlerin *birbirlerinin neticesi olmadan* da *birbirlerini takip edebileceklerini* öne sürmek zorundayım. Ve bu da nedensellik yasasında hiçbir sıkıntı yaratmaz. Zira her değişimin bir diğeri için etki olduğu kesin olarak kalır çünkü bu *a priori* tesis edilmiştir: değişim, sadece kendi sebebi olan tek bir değişimi değil, o sebeple eş zamanlı olan bütün diğer değişimleri takip

[a] [*Willkür*]

etmektedir ve bunlarla nedensel bir bağ içerisinde bulunmamaktadır. Bu, benim tarafımdan tam olarak sebepler dizisinin normal sırasında değil, tamamen farklı bir sırada algılanmaktadır; fakat bu yüzden nesnelliğinden hiçbir şey kaybetmez ki bu ise benim keyfime kalmış, –örneğin hayalî imgelere[a] benzeyen– öznel olan diziden çok farklıdır. Zamanda birbirini takip eden fakat nedensel bir bağları olmayan olaylara *tesadüf*[b] denir; bu kelime ise bağlantısızlıktan çıkan *denk gelme*[c] ve *çakışma*dan[d] türemiştir: tıpkı *τὸ συμβεβηκός*[e] kelimesinin *συμβαίνειν*[f] kelimesinden türemesi gibi. (Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler I*, 4 ile kıyaslayınız.) Evimin kapısından çıktıktan sonra bir kiremit çatıdan üzerime düşerse, kiremitin düşmesi ile çıkmam arasında nedensel bir bağlantı yoktur; ancak yine de bir art
83 ardalık vardır. Dışarı çıkmamın kiremitin düşmesinden önce gelmesi nesnel olarak benim alımlamamda belirli olup öznel olarak benim irademle/keyfime göre değildir ki durum böyle olsaydı alımlamam art ardalığa gayet tersi şekilde sahip olurdu. Aynı şekilde müzikte seslerin art ardalığı, öznel şekilde dinleyen olarak benim sayemde değil nesnel olarak belirlidir: Ancak kim müzikteki seslerin sebep ve etkilerin yasasına göre birbirini takip ettiklerini söyleyebilir ki? Hatta gece ve gündüzün art ardalığı hiç şüphe yok ki bizler tarafından nesnel olarak idrak edilirler; ancak elbette bunlar birbirinin sebebi ve etkisi olarak tanınmazlar ve bu ikisinin ortak sebebine dair dünya, ta Copernicus'a dek hata içerisindeydi ki bunların art ardalığının doğru idraki ise bu hatadan yine de etkilenmedi. Burada, söz arasında Hume'un da hipotezi çürütülmüş olmaktadır; zira gece ve gündüzün birbirini takip edişi –bu en istisnasız ve en

---

[a] [*Phantasmen*]
[b] [*Zufall*]
[c] [*Zusammentreffen*]
[d] [*Zusammenfallen*]
[e] [Tesadüf]
[f] [meydana gelmek]

kadim seri,– alışkanlık yoluyla kimseyi bunları birbirlerinin sebep ve etkisi olarak alacak şekilde yanıltmamıştır.

Kant aynı pasajda bir tasavvurun nesnel gerçekliği yalnızca, diğer tasavvurlarla zorunlu ve bir kurala (nedensellik yasası) tâbi bağlantısını ve tasavvurlarımızın zamansal ilişkilerinin belirli düzeni içerisindeki yerini idrak edişimiz yoluyla (bu da salt hayali imgelerden oldukça farklı oluş anlamına gelmektedir) gösterdiğini söylemektedir. Ancak tasavvurların ne kadar da azının, nedensellik yasası tarafından sebepler ve etkiler serisinde kendilerine verilen yerini idrak ederiz! Ve yine de daima nesnel olanı öznelden ve reel nesneleri hayalî imgelerden ayırt etmeyi biliriz. Beynimizin periferik sinir sisteminden ve dolayısıyla da dışsal izlenimlerden izole olduğu uyku durumunda bu ayrımı yapamayız; bunun için de rüya görürken hayalî imgeleri gerçek nesneler yerine koyarız ve ilkin uyanmayla –yani hassas sinirlerin ve bu yolla da dış dünyanın bilince tekrar girmesiyle– birlikte yanılsamayı idrak ederiz (nedensellik yasasının bir rüyada da –rüya sekteye uğramadığı sürece ve bunun içeriği çoğu zaman imkânsız da olsa– otoritesini ortaya koymasına rağmen). Her ne kadar Kant bütün felsefesinde Leibniz'e karşı olsa da yukarıdaki pasajdan kişi Kant'ın neredeyse Leibniz etkisinde olduğuna inanacak; özellikle de kişi eğer Leibniz'in *Nouveaux essais sur l'entedement*[a] (4. kitap, 2. bölüm, §14) eserindeki oldukça benzer pasajları görünce. Örneğin: 84

> la vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes, qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui les distingue des songes. — — — — Le vrai Critérion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous.[b]

[a] [Leibniz, *İnsan Anlaması Üzerine Yeni Denemeler*]

[b] ["duyumsanabilir şeylerin gerçeği, yalnızca –kendi mantığına sahip olması gereken– fenomenlerin bağlantısından oluşur ve bu onları rüyalardan ayırır [...] duyusal nesneler söz konusu olduğunda gerçek kriter

Kant'ın bütün bu nedensellik yasasının *a priori* ve zorunlu oluşuna dair ispatını, değişimlerin nesnel art ardalığını sadece bu yasa vasıtasıyla (nedensellik yasası deneyimin koşulu olduğu müddetçe) idrak etmemize dayandırması, onu açıkça son derece şaşırtıcı ve bariz bir yanlışa sürüklemiştir ve bu yanlışı açıklayabilmemizin tek yolu ise onun, idrakimizin *a priori* kısmına, herhangi birisine çok açık olanı gözden kaçıracak denli gömülmüş olmasıdır. Ben § 21'de nedensellik yasasının *a priori* oluşuna dair tek doğru ispatı sundum. Bu, herkesin deneyimin her durumu için her an sarsılmaz kesinlikle nedensellik yasasının sonuç vereceği beklentisiyle –yani bu yasaya atfettiğimiz kesinlikle– de onaylanmaktadır ve bu yasa, deneyim dünyasında bunun bir istisnaya tâbi olabileceğini düşünmenin imkânsız oluşuyla tümevarıma dayanan diğer bütün kesinliklerden –örneğin empirik olarak tanınan doğa yasalarından– ayrılır. Örneğin, yerçekimi yasasının bir an işlemeyeceğini *düşünebilsek* bile bunun bir sebebi olmadan gerçekleşebileceğini düşünemeyiz.

Kant kendi ispatında Hume'unkine ters düşen bir hata yapmaktadır. Hume bütün *neticeleri*,[a] salt *takip ediş*[b] olarak açıklamaktadır; buna karşın Kant ise netice dışında bir takip ediş olmamasını istemektedir. Elbette saf anlama kendi başına neticeyi kavrar; ancak salt seriyi kavrayamaz; tıpkı sadece saf duyu[c] yoluyla kavranabilir olan sağ ve sol arasındaki farkı kavrayamadığı gibi. Tıpkı mekânda eşyanın yan yana oluşundaki gibi olayların zamandaki serisi de elbette empirik olarak idrak edilebilir (ki Kant bunu yukarıda sözü geçen pasajda reddediyordu). Ancak esasen, bir şeyin zamanda bir başka şeyi *takip ediş*[d] tarzı, bir şeyin bir başka şeyin *neticesi* oluş tarzından fark-

---

fenomenlerin bağlantısıdır ki bu bizim dışımızdaki duyusal şeylerin olgusal gerçekliğini garanti etmektedir."]

[a] [*Erfolgen*]

[b] [*Folgen*]

[c] [*Reine Sinnlichkeit*]

[d] [*folge*]

lıdır: Bunlardan ilki saf duyu, diğeri ise saf anlama ile hem 85
mevcut hem de koşullanmıştır. Fakat Kant, tezahürlerin nesnel serisine ilişkin bilginin, yalnızca nedenselliğin kılavuzluğunda idrak edilebileceğini açıklarken, Leibniz'i "duyu kalıplarını zihinleştirdiği" şeklinde suçladığı aynı hataya düşmektedir (*Saf Aklın Eleştirisi*, 1. basım, s. 275; 5. basım, s. 331)[a]. – Art ardalığa dair benim görüşüm şu şekildedir. Saf duyuya ait olan zaman kalıbından, art ardalığın salt *imkânının*[b] tanınmasını[c] çıkarırız. Kalıpları tam da zaman olan reel nesnelerin art ardalığını empirik dolayısıyla da *gerçek*[d] olarak idrak ederiz. Ancak iki durumun *zorunlu* art ardalıklarını –yani bir değişimi– salt anlama yoluyla –nedensellik vasıtasıyla– idrak ederiz: Ve hatta bizlerin bir art ardalığın zorunluluğu kavramına sahip oluşumuz, nedenselliğin empirik idrak edilmeyip bilakis bizde *a priori* mevcut olduğunun bir ispatıdır. Aslen yeterli temel ilkesi, bizim en iç idrak yetimizde yer alan temel kalıbın; bütün nesnelerimizin –yani tasavvurlarımızın– zorunlu bağlantısının bir ifadesidir. Yeterli temel ilkesi, bütün tasavvurların ortak kalıbı ve *zorunluluk* kavramının tek kaynağıdır ve bu kavramın da kesinlikle "temel" mevcut olduğunda "sonucun" meydana gelmesi dışında hiçbir hakiki içeriği ya da delili yoktur.

Bu ilkenin nedensellik yasası olarak ortaya çıktığı şu an değerlendirmekte olduğumuz tasavvurlar sınıfında, zamansal sıralamayı bu yasa belirlemektedir; ki bu da zamanın bu tasavvurların kalıbı olmasından kaynaklanmaktadır ve bunun için de zorunlu bağlantı burada, art ardalığın kuralı olarak tezahür eder. Yeterli temel ilkesinin her yerde talep ettiği zorunlu bağlantı, bu ilkenin diğer biçimlerinde, bize zamandan tamamen farklı kalıplarda –ve dolayısıyla da art ardalık dışında– tezahür edecektir; ancak bu ilke, bütün biçimlerindeki özdeşliğinin ya

[a] [A275/B331]
[b] [*Möglichkeit*]
[c] [*Kenntniß*]
[d] [wirklich]

da daha isabetli bir ifadeyle bu ilkenin ifadesi olduğu bütün yasaların köklerinin birliğinin açığa vurduğu zorunlu bir bağlantı karakterini daima koruyacaktır.

Eğer Kant'ın geçerliliğini reddettiğim iddiası doğru olsaydı, o zaman art ardalığın *gerçekliğini* sadece bunun *zorunluluğundan* idrak edebilirdik; ne var ki bu, sebepler ve etkiler serilerinin tamamını eş zamanlı kavrayan ve dolayısıyla da bilgisi mutlak bir anlamayı[a] varsaymaktadır. Kant, sırf duyuya daha az ihtiyaç duymak için anlamaya imkânsız olanı yüklemektedir.

86

Peki nasıl olacak da biz Kant'ın şu iki iddiasını birleştireceğiz? 1) Art ardalığın nesnelliği sadece, etkinin sebebi takip etmesinin zorunluluğuyla idrak edilir; 2) Salt art ardalık, iki durumdan hangisinin sebep hangisinin etki olacağının tek empirik kriteridir (*Saf Aklın Eleştirisi* 1. basım s. 203; 5. basım s. 249[b]). Buradaki bariz döngüyü kim göremez?

Eğer art ardalığın nesnelliği sadece nedensellikten idrak ediliyorsa, o zaman bu, olduğu haliyle nedensellik olarak düşünülebilirdi ve tam da nedenselliğin ta kendisi olurdu. Zira bu başka bir şey olaydı, o zaman bunun idrak edilmesini sağlayan ayırt edici başka işaretleri olurdu; ki Kant tam da bunu reddetmektedir. Eğer Kant haklı olsaydı, kimse şunu söyleyemezdi: "Bu, diğer durumunun etkisidir dolayısıyla onu takip etmektedir." Daha ziyade takip-etmek[c] ile sonuç-olmak[d] birebir aynı şey olurdu ve bu önerme de totoloji olurdu. Eğer takip-ediş ve netice-oluş arasındaki ayrım ortadan kalksaydı, Hume tekrar haklı olurdu; ki Hume bütün netice-oluşu[e] salt takip-ediş olarak açıklamaktadır ya da en azından bunlar arasındaki farkı inkâr etmektedir.

---

[a] [allwissenden Verstand]
[b] [A203/B249]
[c] [*Folgen*]
[d] [*Wirkungseyn*]
[e] [*Erfolgen*]

Dolayısıyla Kant'ın ispatı, bizlerin empirik olarak sadece art ardalığın *gerçekliğini* idrak etmemizle sınırlanır; ancak bizler art ardalığın *zorunluluğunu* belirli olaylar serisinde de idrak ettiğimizden ve hatta her olası olayı bu serilerden herhangi birinde belirli bir yeri işgal ettiğini bütün deneyimden önce bildiğimizden, bunlardan nedensellik yasasının *a priori* ve gerçek olduğu sonucu çıkar. Ki bu sonuncu ile ilgili olarak § 21'de sunulan ispat tek doğru olandır.

Kant'ın, nesnel art ardalığın sadece nedensel bağlantı yoluyla mümkün ve idrak edilebilir olduğu teorisine şu da paraleldir: Eş zamanlılık sadece karşılıklı etkileşim[a] yoluyla mümkündür ve idrak edilebilir. Bu, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "Deneyimin Üçüncü Analojisi" başlığı altında mevcuttur.[b] Kant burada şunu söyleyecek denli ileri gitmektedir: birbirlerine karşılıklı olarak etki etmeyen ancak boş bir mekânla birbirlerinden ayrılmış olan tezahürlerin eş zamanlılığı, olanaklı bir [algılayışın 87
nesnesi olamaz"[c] (bu ise sabit yıldızlar arasında hiçbir boş uzayın olmadığının *a priori* ispatı olurdu): ve "gözlerimiz ve gök cisimleri *arasında oynayan* ışık" (bu, sadece yıldızların ışığının gözlerimize değil, gözlerimizin de yıldızların ışığına etki ettiği fikrine kayan bir ifade) "bizler ve onlar arasında bir ortaklık meydana getirir ve bu yolla da sonuncunun eş zamanlılığını ispatlar."[d]

Bu son ifade empirik olarak bile yanlıştır zira sabit bir yıldıza bakış hiçbir şekilde bunun gözlemci ile eş zamanlılığını ispatlamaz; en iyi ihtimalle bunun ispatlayacağı yıldızın daha önceki yıllarda ve bazı durumlarda binlerce yıl önce orada olduğudur. Dahası Kant'ın bu ikinci öğretisi birinciyle birlikte

---

[a] [*Wechselwirkung*]

[b] [A211–215/B256–262; Aziz Yardımlı'nın *Arı Usun Eleştirisi* çevirisinde "Üçüncü Andırım" başlığı altında.]

[c] [Schopenhauer mealen alıntılıyor: A212/B259]

[d] [A213/B260 (Vurgular ve parantez içerisindeki kısımlar Schopenhauer'a ait)]

durmakta ve birlikte düşmektedir; sadece bunu burada tespit etmek oldukça kolaydır. Tüm bunlara ek olarak karşılıklı etkileşimin boş bir kavram olduğunu yukarıda, § 20'de zaten gösterdim.

Eğer istenilirse burada sözü geçen Kantçı ispatın reddiyesi daha önceki iki eleştiriyle kıyaslanabilir: Bunlar, Feder'in *Über Raum und Kausalität*[a] kitabında § 29 ve G. E. Schulze'nin *Kritik der theoretischen Philosophie*[b] kitabının ikinci basımında 422. sayfa sonrasında bulunabilir.

Bu adamın ispatlanmış olarak görülen ve hâlâ yeni yazılarda (örneğin Fries, *Krit. der Vernunft*, 2. Cilt, s. 85)[c] tekrarlanan öğretisine büyük bir çekinceyle itirazlar üretmiştim (1813) – o adam ki onun derin anlayışına hayranlıkla saygı duyuyorum ve de pek çok önemli şey için ona minnettarım. Öyle ki onun ruhu bana Homeros'un sözleri ile şöyle diyebilir:

Ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἕλον, ἣ πρὶν ἐπῆεν[d]

§ 24
Nedensellik Yasasının Kötü Kullanımına Dair

Şu ana kadarki analizimizden çıkan sonuç, nedensellik yasasının bize empirik olarak verili materyal dünyadaki *değişimler* dışında uygulanmasının bunun yanlış kullanımı olduğudur. Örneğin: Bunun doğal kuvvetlere –ki bunlarsız herhangi bir değişim mümkün olmazdı–; ya da değişimlerin gerçekleştiği ma-
88 teryale; ya da zihnimiz tarafından koşullanmayan ve kesinlikle

[a] [Johann Georg Heinrich Feder (1740 – 1821) *Mekân ve Nedensellik*, Göttingen: J. C. Diederich, 1787]

[b] [Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) Teorik Felsefenin Eleştirisi, Hamburg: Carl Ernst Bohn, 1801]

[c] [Jakob Friedrich Fries (1773-1843), Neue Kritik der Vernunft [*Aklın Yeni Eleştirisi*] , 1807]

[d] [Schopenhauer'ın bu alıntısı *İlyada*'dan; 5.127. Azra Erhat ve A. Kadir çevirisiyle "işte kaldırdım gözlerini kaplayan karanlığı"]

nesnel bir varlık atfedilmesi gereken evrene; ve elbette daha pek çok diğer duruma uygulanması yanlış kullanımlardır. Bu noktada *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın 2. Cildinde 4. Bölüm, s. 42 sonrasına (3. basımda sayfa 46 sonrası) işaret ediyorum. Böylesi yanlış bir kullanımın kökeni elbette kısmen kişinin "sebep" kavramını –tıpkı metafizik ve ahlâktaki sayısız diğer kavramda olduğu gibi– çok *geniş* tutmasında; kısmen de nedensellik yasasının aslen kendimizle birlikte dünyaya getirdiğimiz ve bizim dışımızdaki şeylerin algısını bize mümkün kılan koşul oluşunu unutmasında yatmaktadır. Ne var ki tam da bu yüzden kökenini idrak yetimizin mekanizmasından alan bu temel ilkeyi, idrak yetimizin haricinde ve idrak yetimizden bağımsız –dünyanın ve bunda var olanların kendi kendinden müteşekkil[a] ebedi düzeniymiş gibi– uygulamaya yetkili değiliz.

§ 25
Değişimin Gerçekleştiği Zaman

Dönüşümün yeterli temel ilkesi yalnızca *değişimlere* uygulandığından, antik filozofların hangi zamanda değişimin gerçekleştiği sorusunu zaten ortaya atmış olduklarını da burada belirtmeden geçmeyelim. Zira önceki durum hâlâ ortadayken ve yeni durum da henüz meydana gelmemişken değişim gerçekleşemez; ancak değişime iki durum arasında kendine ait zaman verirsek, cisim de bu sırada ne ilk ne de ikinci durumda olmalıdır: örneğin, ölmekte olan bir kişi ne ölüdür ne de canlı; bir cisim ne sabittir ne de hareket halinde – ki bu saçma olurdu. Bu konudaki hassasiyetler ve müşkülpesentlikler, toplu halde Sextus Empiricus'un *Matematikçilere Karşı* eserinde IX. kitap, 267-271'de ve III. hipotez, 14. bölüm'de ve bir kısmı da Gellius, VI. kitap, 13. bölüm'de bulunmaktadır. –Platon bu zor noktadan oldukça *cavalièrement*[b] kurtulmuştur; zira Platon,

[a] [*für sich bestehend*]
[b] [Serbestçe]

Parmanides'te (Bipont edisyonu s. 138)[a] değişimin *birdenbire* gerçekleşip *hiç zaman kaplamadığını* iddia etmektedir: Değişim, *ἐξαίφνης*'tir (in repentino[b]) ve Platon buna *ἄτοπος φύσις ἐν χρόνῳ οὐδὲν οὖσα* –yani sıra dışı, zamansız cevher (yine de zamana adım atan) demektedir.

Bu zor konuyu rayına oturtmak nihayetinde Aristoteles'in
89 keskin anlayışına kalmıştır; ki o, bunu kökten ve detaylı bir şekilde *Fizik*'in 6. kitabı, 1-8. bölümlerde yapmaktadır. Onun hiçbir değişimin birdenbire (Platon'un *ἐξαίφνη*'i) gerçekleşmeyeceğine, bilakis her değişimin derece derece gerçekleşeceğine ve dolaysıyla da belirli bir zamanı dolduracağına dair ispatı, tamamen zamanın ve mekânın saf *a priori* algısı üzerinden temellenmektedir; ancak bu ispat oldukça zorlu da çıkmıştır. Her hâlükârda bu çok uzun ispatta aslî olan şu önermelere indirgenebilir. "Birbirinin sınırında olmak,"[c] karşılıklı en dıştaki hudutların ortak olması demektir; dolayısıyla birbirini ancak iki bölünemez olan değil (zira aksi takdirde aynı olurlardı) iki yayılmış olan sınırlayabilir; bunun için de salt noktalar değil sadece çizgiler birbirinin sınırı olabilir. Bu ise, mekândan zamana taşınmaktadır. Tıpkı iki nokta arasının daima bir çizgi olması gibi iki "şimdiki an" arasında da daima bir zaman vardır. Bu değişimin vuku bulduğu zamandır; bunlardan ilki *bir* durumken ikincisi ise diğer durumdur. Tıpkı her zaman gibi bu zaman da sonsuz bölünebilir; dolayısıyla da bu zaman aralığında sonsuz derecede değişen her ne olursa olsun, bu yolla ikinci durum basamak basamak bu *birinciden* gelişmektedir. – Konunun anlaşılırlığı şu şekilde kolaylaşabilir: Farklılıklarını duyumsadığımız iki art arda gelen durum arasında daima sınırsız sayıda başka durum daha yatmaktadır, fakat biz bunların farklarını algılayamayız; zira duyusal olarak algılanmış olabilmek için yeni ortaya çıkan durumun belirli bir derece ya da bü-

[a] [*Parmanides*, 156d]
[b] [Birdenbire]
[c] [*An einander gränzen*; "bitişik olmak" şeklinde de çevirlebilirdi]

yüklüğünün olması gerekir. Dolayısıyla da yeni durum kesintisiz ve basamak basamak ortaya çıkarken hafif derecedeki ya da yayılımı daha dar olan durumlar bundan önce gelmektedirler. Tüm bunlar, toplu olarak değerlendirildiklerinde değişim adı altında kavranırlar ve doldurdukları zaman ise değişimin vuku bulduğu zamandır. Eğer bu anlatılanları çarpılan bir cisme uygularsak, çarpmadan hemen bir sonraki etki bunun iç kısımlarındaki belirli bir vibrasyondur ve bu tepi ilkin daha öte kısımlara iletildikten sonra cisimde dışsal hareket başlar. Aristoteles, zamanın sonsuz bölünebilirliğinden, zamanı dolduran her şeyin –dolayısıyla da her değişikliğin, yani bir durumdan diğerine geçişin– aynı şekilde sonsuz bölünebilir olması gerektiği sonucunu oldukça doğru bir şekilde çıkarır; böylelikle ortaya çıkan her şey aslında sonsuz parçadan bir araya gelmektedir ve dolayısıyla da daima kademelidir ve asla birdenbire değildir. Aristoteles, yukarıda verilen temel ilkelerden ve bunların sonucu olarak her hareketin kademeli ortaya çıkışından, kitabının son bölümünde şu önemli sonucu çıkarmaktadır: bö- 90
lünemez ve dolayısıyla salt *nokta* olan hiçbir şey hareket edemez. Kant'ın maddeye dair açıklaması olan "mekânda hareket edebilir olan" açıklaması da bununla gayet uyumludur.

İlk kez Aristoteles tarafından ortaya konulup ispatlanan, bütün değişimlerin sürekliliği ve kademeliliği yasasının Kant tarafından üç defa ortaya konulduğunu buluyoruz: Yani *Duyumsanabilir ve Akli Dünyanın Formları Üzerine* § 14;[a] *Saf Aklın Eleştirisi* 1. Basım s. 207 ve 5. basım s. 253;[b] ve son olarak da *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nde "Mekaniğe Dair Genel Değerlendirmeler"in[c] sonunda. Kant'ın konuya dair bu üç yerdeki sunumu kısa ve Aristoteles'inki kadar sıkı değildir fakat yine de aslî unsurlarda onunkiyle tamamen uyumludur; dola-

[a] [*Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma*]
[b] [A207/B253]
[c] [*Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, "Allgemeinen Anmerkung zur Mechanik."]

yısıyla da Kant'ın bu düşünceleri doğrudan ya da dolaylı olarak –her ne kadar adını hiçbir yerde anmasa da– Aristoteles'ten aldığına şüphe yoktur. Aristoteles'in "οὐκ ἔστι ἀλλήλων ἐχόμενα τὰ νῦν"[a] cümlesi, "iki an arasında daima bir zaman vardır" şeklinde tekrar verilmiştir; ki buna ise "iki yüzyıl arasında bile [bir zaman] yoktur zira mekânda olduğu gibi zamanda da saf bir sınır olmak zorundadır" [denilerek] karşı çıkılabilir. Böylelikle Kant, Aristoteles'i anmak yerine, yukarıda alıntıladığımız sunumlarının ilk ve en eskisinde ilerlettiği bu öğretiyi Leibniz'in *lex continuitatis*'i[b] ile özdeşleştirmektedir. Bu ikisi gerçekten de aynı olsalardı, Leibniz konuyu Aristoteles'ten almış olurdu. Şimdi Leibniz (kendi ifadesine göre, *Opera Philos.* [Felsefi Eserler], s. 189, Erdman edisyonu) bu *loi de la continuité*'yi[c] ilk olarak Bayle'e bir mektubunda (*age.*, s.104) ortaya koymakta ve buna da *principe de l'ordre général*[d] demektedir; ki bu terime de oldukça genel, belirsiz ve temelde geometrik bir açıklama sunmaktadır ve bunun da hiç bahsetmemiş olduğu, değişimin vuku bulduğu zamanla doğrudan bir bağlantısı yoktur.

[a] ["şimdiki anlar bitişik değildir." Physics 218a]
[b] [süreklilik yasası]
[c] [süreklilik yasası]
[d] [genel düzen ilkesi]

5. Bölüm

ÖZNE İÇİN İKİNCİ SINIF NESNELER VE YETERLİ TEMEL İLKESİNİN BUNLARDA HÂKİM OLAN BİÇİMİ

§ 26
Bu Sınıftaki Nesnelerin Açıklaması

İnsan ve hayvan arasındaki tek aslî fark, insanın hiçbir hayvanda bulunmayan bir tasavvurlar sınıfına sahip olmasına dayanmaktadır ki bu fark sadece insana has ve çok özel bir idrak yetisi olarak daima *akla* atfedilegelmiştir: Bunlar *kavramlardır*, yani algısal tasavvurlara karşı olarak *soyut* tasavvurlardır; fakat bunlar yine de algısal tasavvurlardan türetilirler. Bunun dakik sonucu hayvanlarda konuşma ya da gülmenin olmayışıdır; fakat dolaylı sonucu ise insan yaşamının hayvanlarınkinden çok ve büyük şekilde ayrılıyor oluşudur. Zira artık soyut tasavvurların sahneye adım atmalarıyla güdü de farklılaşmaktadır. İnsan davranışları da en az hayvanlardaki gibi katı bir zorunluluğun sonucu olarak gerçekleşmektedir; bununla birlikte insandaki amaçlı, düşünülmüş, plan ve ilkelere göre ve diğer plan ve ilkelerle uyum içerisinde vb. olan davranış, artık salt hâlihazır- 92
daki ve algısal olan nesnelerin uyartılarının yerini alır; bu ise güdünün tarzı, *seçebilirliği* (yani güdülerin bilinçli çatışmasını) mümkün kılan *düşüncelerden* oluştuğu müddetçe olur. Fakat bu, insanların hayatlarını o kadar zengin, o kadar kültürlü ve o

kadar korkunç kılan her şeyi öylesine beraberinde getirmiştir ki, insanın soluklaşıp beyazlaştığı ve anayurtlarının eski, hakiki, derin, kadim-dinlerinin[a] gelemediği bu Batı'da insan artık, hayvanları kardeşleri olarak tanıyamaz olmuştur ve hatta onların kendinden temelden farklı olduğu sanrısına kapılmıştır; ve bu sanrıyı[b] korumak adına hayvanları vahşi olarak adlandırıp, kendisiyle ortak olan tüm yaşamsal işlevlerine aşağılayıcı isimler takmış ve hayvanların hiçbir haklarının olmadığını öne sürmüş ve bu yolla da kendi kalbini, hayvanlarla özünün özdeş oluşuna karşı korkunç derecede katılaştırmıştır.

Bununla beraber, söylediğimiz üzere, insan beyninde bir önceki bölümde ele alınan ve her halükârda hayvanların paylaştığı algısal tasavvurlar dışında, soyut –yani algısal tasavvurlardan çekilmiş olan– tasavvurlar barınmaktadır; ki insan beyninin hacmi bunun için temelde daha büyüktür. İnsan böylesi tasavvurlara *kavramlar*[c] demiştir zira bunların her biri kendi içinde veya daha ziyade kendi altında sayısız tekilliği kavramaktadır; yani bunlar tekil şeylerin *kapsamıdır*.[d] Bunları *tasavvurların tasavvurları olarak* da tanımlamak mümkündür. Zira bunların oluşturulması esnasında bir önceki bölümde işlediğimiz soyutlama yetisi, tam –yani algısal– tasavvurları temel ögelerine ayırır; ki bu yolla da tüm bunları, şeylerin kendi içindeki farklı özellikleri veya ilişkileri olarak düşünebilir. Fakat artık bu işleyiş ile, tıpkı suyun parçalarına ayrıldığında akışkanlığını ve görünürlüğünü kaybetmesi gibi tasavvurlar da algısallıklarını zorunlu olarak yitirirler. Zira her ayrıştırılmış (soyutlanmış) özellik kendi başına *düşünülebilir* olmakla birlikte kendi başına *algılanamaz*. Bir kavramın oluşması aslen, pek çok şeyin –geriye kalanları kendi içinde düşünebilmek için– algısal olarak

---

[a] [*Ur-religionen*]

[b] [*diesem Wahne*]

[c] [*Begriffe*, bu terim Türkçe karşılığı olan "kavram" ile tam bir uyum içerisindedir; "kavramak" (*begreifen*) fiili ile bağlantılıdır.]

[d] [*Inbegriff*]

mevcut olandan elenmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bir kavram, algılanmış olandan daha azını düşünmektir. Çeşitli algısal nesneler göz önüne alınırken her birinden farklı bir şey çıkmasına rağmen yine de hepsinde aynı olan kalırsa, bu o türün *cins*idir. Bunun için de herhangi bir cins kavramı, 93
bunun altında kapsadığı tüm türlerde *her bir* türe ait olmayanların çıkarılmasından sonra kalandır. Ancak her mümkün kavram bir *cins* olarak düşünülebileceği için, kavram olduğu haliyle algısal değil, daima geneldir. Dolayısıyla kavramın da bir *küresi* vardır ve bu küre kavramla düşünülebilen her şeyin kapsamıdır. Soyutlamanın derecesi arttıkça, daha fazla şey elenir ve düşünülen de haliyle azalır. En yukarıdaki –yani en genel– kavramlar en boş ve zayıf olanlardır; nihayetinde de bu kavramlar sadece boş kabuklardır: örneğin, "varlık", "cevher", "şey", "dönüşüm"[a] vb. –Yeri gelmişken, salt böyle kavramlardan türeyen ve malzeme olarak sadece bu boş düşünce kabuklarına sahip felsefe sistemlerinin sunabilecekleri hakkında ne söylenebilir? Bunlar hudutsuzca boş, çorak ve dolayısıyla da boğucu derecede sıkıcı olmak zorundadırlar.

Ancak, belirttiğimiz üzere, soyut kavramlara yükseltilip bu yolla parçalanan tasavvurlar bütün algısallıklarını kaybettiklerinden, iradî işaretlerle duyusal olarak sabitlenip korunmadıkları takdirde bilinçten tamamen kaçarlar ve dolayısıyla da hedeflenen düşünce işlemleri bir dayanak muhafaza edemezler: Bu işaretler kelimelerdir. Dolayısıyla kelimeler –sözlükçenin içeriğini, yani dili oluşturdukları müddetçe– asla algısal şeylere değil daima *genel* tasavvurlara, kavramlara işaret ederler. Buna karşın tekil şeyleri listeleyen bir sözlük, kelimelerden değil özel isimlerden oluşur ve bu ya coğrafi ya da tarihsel bir sözlüktür –yani ya mekân ya da zaman yoluyla ayrılmış olanları listeler; ki *okurlarımın* bildiği üzere zaman ve mekân *principium indi-*

[a] [*Seyn, Wesen, Ding, Werden*]

viduationis'tir.[a] Hayvanlar sırf algısal tasavvurlarla sınırlandıklarından ve soyutlama yetisine ve dolayısıyla da kavramlara sahip olmadıklarından, kelime söyleyebilseler bile dilleri yoktur. Buna karşın hayvanlar özel isimleri anlarlar. Aynı eksiklikten dolayı onlara gülme de kapalıdır ki bunu da *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın 1. cildinde § 13'te ve 2. ciltte 8. bölümde *komik* olana dair teorimde açıkladım.

Eğer tamamen hamhalat bir insanın uzun ve bağlantılı konuşmasını analiz edersek; bunda –*sermo obliquus*'un,[b] fiillerin farklı biçimlerinin vb. sık kullanımının yanında dilbilgisel formlar ve bunların çekimleri ve yapıları ile doğru şekilde ifade edilen– mantıksal formlar, bağlantılar, konuşma biçimleri, ay-
94 rımlar ve her türden inceliklerin öyle bir zenginliğini buluruz ki bu hayret uyandırıcıdır ve burada oldukça geniş ve mükemmel tutarlı bir bilimi[c] idrak etmek zorundayız. Ancak burada bahsi geçen bilim, algısal dünya temelinde elde edilmiştir ve bunun tüm özünü soyut kavramlara yerleştirmek de aklın temel işidir, ki akıl da bunu sadece dil vasıtasıyla yapabilir. Dilin öğrenilmesi ile birlikte aklın bütün mekanizması da –yani mantıkta aslî olan– bilince taşınır. Elbette bu, büyük bir zihinsel çaba ve ilgi dolu bir dikkat ile gerçekleşir ve çocuklara bu gücü öğrenme açlıkları sağlamaktadır. Bu ise, çocuklar bunun hakiki kullanımını ve zorunluluğunu kendi gözleri ile gördüklerinde oldukça kuvvetlidir; ancak çocuklara, kendilerine uymayanı zorlamak istediğimizde zayıf görünür.

Dolayısıyla çocuklar –hatta cahil yetiştirilenler bile– dili hem yetişkinlerin konuşmalarını dinleyerek hem kendisi konuşarak bütün kullanımları ve incelikleriyle öğrenirken, aklın bu gelişimini tam hale getirirler ve mantık kurallarından değil bunun dolaysızca doğru kullanımından oluşan hakikaten katı mantığı edinirler; tıpkı müzikal açıdan yetenekli insanların ar-

---

[a] [tekleşme ilkesi]

[b] [dolaylı konuşma]

[c] [*Wissenschaft*]

moni kurallarını nota okumadan ve temel-bas çalışmadan sadece kulaktan piyano çalma yoluyla öğrenmeleri gibi. – Bahsi geçen, dil öğrenme yoluyla mantık eğitimini sadece işitme engelliler tamamlayamazlar: Dolayısıyla, kendileri için aklın doğal okulunun ikamesi olan okumayı öğrenme vasıtasıyla, kendilerine uyan ve oldukça yapay olan eğitimi almazlarsa neredeyse hayvanlar kadar akılsız kalırlar.

§ 27
Kavramların Kullanımı

Yukarıda gösterildiği üzere, aklımızın –ya da düşünme yetimizin– temel özü olarak soyutlama yetisi ya da kavram oluşturma yeteneği vardır: Bunların bilinçteki hâlihazırdalığı, hayranlık 95
uyandırıcı sonuçlara yol açar. Aklımızın bunu sağlayabiliyor oluşu esasen şuna dayanmaktadır.

Kavramların kontrolü, tam da soyutlandıkları tasavvurlardan daha azını barındırmalarından dolayı daha kolaydır ve soyutlandıkları tasavvurlarla olan ilişkileri ise yaklaşık olarak yüksek aritmetik formüllerinin, bu formüllerden önce gelen ve bu formüllerin temsil ettiği düşünce işlemleriyle olan ilişkilerine ya da logaritmanın, sayılarıyla olan ilişkisine benzemektedir. Kavramlar çekip çıkarılmış oldukları birçok tasavvurun sadece, tam da ihtiyaç duyulan kısmını içerirler; bunun yerine eğer bu tasavvurları imgelem gücümüzle gözümüzün önüne getirmeye[a] çalışsaydık, o zaman aynı anda aslî olmayan bir yükü de sürüklemek zorunda kalır ve bu yolla da ambale olurduk. Ancak şimdi kavramların kullanımıyla, bütün bu tasavvurların sadece o anki amacın gerektirdiği kısımlarını ve ilişkilerini düşünmemize olanak sağlanmış olur. Bu nedenle kavramların kullanımları, işe yaramaz bagajın atılmasıyla ya da bitki türlerinin kendileri yerine bunların özleriyle veya kınakına ağacı kabuğu yerine kininle çalışmayla karşılaştırılabilir.

[a] [*vergegenwärtigen*]

Aslen zihnin *kavramlarla* –yani tasavvurların şu anda tarafımızca işlenmekte olan bilinçteki sınıfıyla– olan meşgalesi, esasen ve en sıkı anlamda "düşünmektir."[a] Düşünmek, aynı zamanda "*Reflexion*"[b] kelimesi ile de isimlendirilir ki bu –optik bir metafor olarak– aynı zamanda idrakin bu tarzının türev ve ikincil yapısını ifade etmektedir. Şimdi bu düşünme –bu yansıma– insana hayvanlarda eksik olan *basireti*[c] de sunmaktadır. Zira yansıma [düşünme] insanın binlerce şeyi –ancak bunlarda da daima yalnızca aslî olanı– tek bir kavram yoluyla düşünmesini mümkün kıldığı için, insan keyfine göre her tür farkı – hatta zaman ve mekân farkını bile– görmezden gelebilir ve bu yolla da hayvan sadece her açıdan şimdiki ana bağlıyken insan, düşüncede geçmiş, gelecek ve hâlihazırda olana dair kuşbakışı görüşe sahip olur. Bu basiret, yani bu *düşünme*[d] yetisi, bu aklı başındalık yine, insanların hayvanları esasen geride bıraktıkları bütün teorik ve pratik insanî başarıların köküdür: diğer bir deyişle, öncelikle geçmişi hesaba katarak gelecek için kaygı ve
96 sonrasında da her projedeki niyetli, planlı, yöntemli işleyiş ve dolayısıyla da pek çok kişinin tek bir amaç –yani düzen, yasa, devlet vb.– etrafında ortak etkisi. Bununla birlikte kavramlar, özellikle, amaçları nihayetinde genel yoluyla özel olanın idrakinin izini sürmek olan bilimlerin esas materyalleridir; ki bu [idrak] da *dictum de omni et nullo*[e] ile ve bu ise yine, ancak kavramların mevcudiyeti ile mümkündür. Bunun için Aristoteles şöyle demektedir: "ἄνευ μὲν γὰρ τῶν καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν" (absque universalibus enim non datur scien-

---

[a] [*Denken*]

[b] [Bu kelime hem yansıma hem de düşünme anlamı barındırıyor.]

[c] [*Besonnenheit*]

[d] [*sich besinnen*; Schopenhauer *Besonnenheit* [basiret] kelimesi ve *sich besinnen* [düşünmek/anımsamak] fiilini bu cümlede bağlantılı kullanıyor.]

[e] ["ya hep ya hiç ilkesi": Bir tür için onaylanan ya da reddedilenin bunun alt türleri için de onaylanacağı ya da reddedileceği ilkesidir.]

tia). (*Metafizik*, XII, 9)[a] İşte kavramlar –Ortaçağ'da realistler ve nominalistlerin[b] uzun süre mevcudiyet tarzı üzerine kavga edip durdukları– tam da bu *universalia*'dırlar.

§ 28
Kavramların Temsilcileri.[c] Yargı Gücü.

Daha önce de belirttiğimiz gibi kavramlarla hayalî imge[d] asla karıştırılmamalıdır: Hayalî imge algısal ve tam, yani tekil olan bir tasavvurdur fakat bu, duyuya dolaysızca tesir yoluyla vesile olunmuş, dolayısıyla da deneyim kompleksine ait olan bir tasavvur değildir. Fakat aynı zamanda hayalî imge, *kavramın bir temsilcisi olarak* hayalî imgeye ihtiyaç duyulduğunda da kavramdan ayırt edilmelidir. Bu, kişi kavramın kaynağını aldığı algısal tasavvurların kendisini alıp kavrama karşılık olarak sahip olmak istediğinde gerçekleşir; fakat bu daima imkânsızdır: çünkü esasen ne "köpeğin", "rengin", "üçgenin", "sayının" tasavvuru ne de bu kavramlara karşılık gelen hayalî imge vardır. Kişi hayalî imgeyi –örneğin bir köpeğin imgesini– çağırdığı anda, bu –bir tasavvur olarak– baştan sona belirli olmalıdır; yani bu, herhangi bir boyda, belirli bir biçimde, renkte vb. olmak zorundadır ve her ne kadar kavram bunların temsilcisi olsa da böyle belirlenimliklere sahip değildir. Fakat kişi, kavramın böyle bir temsilcisinin kullanılmasıyla hayalî imgenin, kavramı yeterince temsil etmediğinin, ancak tamamen keyfî belirlenimliklerle dolu olduğunun daima bilincindedir. Burada söylenenlerle, Hume'un *İnsan Anlaması Üzerine Denemeler*'inde, 12. Dene-

---

[a] ["zira evrensel olmadan, bilgi sahibi olmak mümkün değildir." *Metafizik*, 1086b]

[b] [Realistler, tümellerin (*universalia*) tıpkı fiziksel materyal gibi gerçek olduğunu iddia ederken nominalizm tümellerin fiziksel materyallerle aynı şekilde var olmadıklarını iddia ederler.]

[c] [*Repräsentanten*]

[d] [*das Phantasma*]

menin 1. bölümünün sonlarına doğru ve benzer şekilde Rous-
97 seau'nun *Eşitsizliğin Kaynağı*'nda, 1. Kısmın ortalarına doğru söyledikleri uyum içerisindedir. Buna karşın Kant "Anlamanın Saf Kavramlarının Şematizmi"[a] bölümünde tamamen farklı bir şey öğretmektedir. Yalnızca içsel gözlem ve açık düşünce bu konuyu karara bağlayabilir. Bunun için hepimiz bir "*a priori* saf imgelem gücünün monogramı"nın[b] –örneğin bir köpeği düşündüğümüzde *entre chien et loup*[c] bir şeyin– bilincinde olup olmadığımızı; ya da burada ortaya konan açıklamalara göre bir kavramı akıl ile mi düşündüğümüzü yoksa kavramın, tam bir resmi olarak herhangi bir temsilcisini hayal gücü yoluyla mı tasavvur ettiğimizi araştırmalıyız.

Kelimenin en geniş anlamıyla bütün "düşünme"nin –yani içsel bütün ruhsal aktivitenin–[d] ya kelimelere ya da hayalî resimlere ihtiyacı vardır: Bunlardan biri olmadan düşünmenin içeriği olmaz. Ancak birbirlerini karşılıklı desteklemek için beraber çalışabilmelerine rağmen, her ikisi de aynı anda gerekli değildir. En dar anlamda, kelimeler yardımıyla yürütülen soyut "düşünme," artık ya tamamen kendi sınırları içerisinde kalan saf mantıksal bir muhakemedir[e] ya da empirik olarak verilen ve algısal olarak kavrananları, bunlara tam olarak sahip olmak için açıkça düşünülmüş, soyut kavramlarla birleştirmek amacıyla algısal tasavvurların sınırına dokunmaktadır. Dolayısıyla mevcut algısal bir durum için "düşünme," durumun ait olduğu ya kavramı ya da kuralı arar; ancak mevcut bir kavram ya da kural için, buna delalet edecek durumu arar. Bu özellik, *yargı gücünün* faaliyetidir ve hatta (Kant'ın tasnifini takiben)

---

[a] [*Saf Aklın Eleştirisi*, A137-147/B176-B187]
[b] [*Saf Aklın Eleştirisi*, A142/B181]
[c] [köpek ve kurt arasında]
[d] [*Geistesthätigkeit*]
[e] [*Räsonnement*]

ilk durumda yansıtıcı[a] ve ikincisinde ise tâbi kılan[b] bir faaliyettir. Buna göre yargı gücü, anlama ve akıl –yani algılayan ve soyut idrak tarzları– arasındaki aracıdır. Pek çok insanda yargı gücü sadece basit düzeydedir;[c] hatta çoğu durumda sözüm ona mevcuttur:[6] bunlar başkaları tarafından güdülmeye mahkûmdurlar. Kişi bunlarla zorunlu durumlar dışında daha fazla konuşmamalıdır. 98

Algısal tasavvurların yardımıyla işleyen düşünme, bütün idrakin aslî çekirdeğidir zira kaynağa –bütün kavramların temel konumuna– geri gitmektedir. Bunun için şansın baş rolü üstlenmediği durumlarda düşünme, bütün hakiki orijinal düşüncelerin, bütün birincil temel bakış açılarının ve bütün icatların yaratıcısıdır. Tıpkı aklın ağırlıklı olarak, en dar anlamda saf soyut düşüncede aktif olması gibi, bu yaratıcılıkta da ağırlıklı olarak anlama aktiftir. Ta ki netliğe ulaşıp kendilerini kavramlarda sabitleyene ve kelimeler bulana dek kafada dolanıp duran, gelip giden, bazen şu bazen de bu algı ile giyinen belirli birtakım düşünceler, buna [algısal tasavvurların yardımıyla işleyen düşünmeye] aittirler. Hatta, bunlardan [bu düşüncelerden] öyleleri vardır ki asla kelimelerini bulamazlar ve ne yazık ki bunlar en iyi olanlardır: Apuleius'un dediği gibi "quae voce meliora sunt."[d]

Ancak Aristoteles, hayalî imgeler olmadan düşünce olmayacağını ima ettiğinde oldukça ileri gitmiştir. Aristoteles'in bu konudaki ifadeleri 15. ve 16. yüzyıl düşünürleri üzerinde büyük bir etki bırakmıştır (*Ruh Üzerine*, III, 3.,7. ve 8. bölümler-

---

[a] [*reflektirende*]

[b] [*subsumirende*]

[c] [*rudimentarisch*]

[6] Bunu abartılı bulan, Goethe'nin renk teorisini göz önüne alsın: ve eğer burada buna dair delil bulmama şaşırırsa, o zaman kendisi de ikinci bir delil sağlamış olur.

[d] ["kelimeler için fazla iyi." Lucius Apuleius Madaurensis (124-170); Platoncu filozof ve yazar.]

de: "οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή" (anima sine phantasmate nunquam intelligit)[a] ve "ὅταν θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν" (qui contemplatur, necesse est, una cum phantasmate contempletur)[b] ve benzer şekilde *Hafıza Üzerine*, 1. Bölümde "νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος" (fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur)[c]). Dolayısıyla da bunlar bu ifadeleri sıklıkla ve aynen tekrar etmişlerdir. Örneğin Picus de Mirandula, *de imaginatione* [*Hayal Gücü*], 5. bölümde "Necesse est, eum, qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari"[d] demektedir; Melanchthon, *de anima* [*Ruh Üzerine*], sayfa 130'ta "oportet intelligentem phantasmata speculari"[e] demektedir; Giordano Bruno, *de compositione imaginum* [*Hayal Gücünün Yapısı*] sayfa 10'da "dicit Aristoteles: oportet scire volentem, phantasmata speculari"[f] demektedir; Pomponatius[g] da *de immortalitate* [*Ölümsüzlük Üzerine*] , sayfa 54 ve 70'te kendisini benzer şekilde ifade etmektedir.

Ancak şu kadarı iddia edilebilir ki her hakiki ve temel idrak –hatta her sahici felsefe– en derindeki çekirdeğinde ya da kökünde algısal bir kavrayış barındırmak zorundadır. Bu, anlık

---

[a] ["ruh asla hayalî bir imge olmadan düşünmez." *Ruh Üzerine* [De anima] III, 431a.]

[b] ["tefekkür eden/inceleyen, zorunlu olarak hayalî bir imge ile tefekkür eder." *Ruh Üzerine* [De anima] III, 432a]

[c] ["düşünce, hayalî imge olmadan mümkün değildir." *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* [De memoria et reminiscentia]1. bölüm, 449b.]

[d] ["akıl yürüten ve düşünen kimse bunu hayalî imgelere bakarak yapmalıdır." Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) İtalyan aydın ve filozof.]

[e] ["düşünen kişi hayalî imgelere bakmalıdır." Philip Melanchthon (1497-1560) Alman Lutherci reformcu.]

[f] ["Aristoteles der ki 'bilmek isteyen hayalî imgelere bakmalıdır.'Giordano Bruno (1548-1600), İtalyan filozof, rahip ve gökbilimci. Roma Katolik Kilisesi tarafından yakılarak öldürülmüştür.]

[g] [Pietro Pomponazzi (1462-1525), İtalyan filozof. Pomponatius olarak da anılmaktadır.]

ve tekil bir şey dahi olsa sonrasında, ne kadar teferruatlı olursa olsun bütün analize ruh ve can verir; tıpkı doğru reaktifin küçük bir damlasının tüm çözeltiye, ortaya çıkan çökeltinin rengini vermesi gibi. Eğer analizin böyle bir çekirdeği varsa, 99
bu nakit karşılığı olan banknot gibidir; buna karşın salt kavram kombinasyonlarından oluşan bir analiz ise kendini sadece başka senetlerin desteğiyle güvence altına alınan bir banknota benzer. Her salt akılsal lakırdı, mevcut kavramların sonucunun açıklanmasından ibarettir; dolayısıyla da esasen hiçbir yeniliği gün ışığına çıkarmaz. Bu yüzden de her gün yeni kitapları bunlarla [salt akılsal lakırdılarla] doldurmak yerine, kişi başının çaresine bakması için kendi haline bırakılabilir.

§ 29
Tanımanın Yeteli Temel İlkesi[a]

Fakat dar anlamda düşünme, bilinçteki soyut kavramların salt hâlihazırdalığından oluşmaz; bilakis mantığın yargılar öğretisinde belirlediği çeşitli kısıtlamalar ve modifikasyonlar altında, iki veya daha fazla kavramın bir kombinasyonundan veya ayrılmasından oluşur. Böyle açıkça düşünülüp ifade edilmiş kavram ilişkilerine *yargı* denilir. Şimdi yeterli temel ilkesi, böylesi bir yargıyla alakalı olarak tekrar, fakat bir önceki bölümde sunulmuş olandan oldukça farklı bir biçimde geçerlidir: yani "tanımanın yeterli temel ilkesi" –*principium rationis sufficientis cognoscendi*– biçiminde. Bu haliyle ilkenin söylediği, eğer bir yargı bir *idraki*[b] ifade ediyorsa bunun yeterli bir temelinin olması gerektiğidir: Bu özelliği vesilesiyle de "*doğru*" yüklemini haiz olurlar. Dolayısıyla *doğruluk* bir yargının, bunun temeli olarak adlandırılan kendinden farklı bir şeyle alakasıdır ve az

[a] [*Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens*]

[b] [*Erkenntniß*; Bu kelimeyi bütün kitapta "idrak" olarak çevirmekle birlikte bu bölümde ilgili yerlerde "tanıma" şeklinde çevirdim; zira burada soyut idrak türü olan "bilgi" söz konusu.]

sonra göreceğimiz üzere kayda değer farklı tarzlara müsaade eder. Ne var ki temel, daima bir yargıyı destekleyen –ya da yargının üzerinde durduğu– bir şey olduğu için Almanca *Grund* ismi yerinde bir seçimdir. Latincede ve bu dilden türeyen diğer dillerde *tanıma temeli*, *akıl*la özdeşleşmiştir: yani bunların her ikisine de *ratio*, *la ragione*, *la razon*, *la raison*, *the reason* denmektedir. Bu ise yargıların temellerini tanımanın, aklın en önde gelen işlevi –aklın *κατ' ἐξοχήν*[a] işi– olarak idrak edildiğine delalet etmektedir. Artık bir yargının üzerinde durabileceği bu temeller dörde ayrılabilirler ve her birinin barındırdığı doğruluk da hangi türe ait olduğuna göre farklı olacaktır. Müteakip dört bölümde bu dört tür sunulacaktır.

§ 30
100 ## Mantıksal Doğruluk

Bir yargının temeli, bir başka yargı olabilir. O zaman bunun doğruluğu *mantıksal*ya da *biçimsel*[b] bir doğruluktur. Bunun ise materyal bir doğruluğa sahip olup olmadığı henüz belli değildir ve bu, bu yargının üzerinde durduğu yargının materyal doğruluğu haiz olup olmadığına ya da bu yargının temelindeki yargılar serisinin materyal bir doğruluk taşıyan bir yargıya kadar geri götürülüp götürülemeyeceğine bağlıdır. Bir yargının başka bir yargı ile böylesi bir şekilde temellendirilmesi daima bununla olan bir kıyaslama yoluyla olur: Bu da ya doğrudan bunun salt tersine çevirimi[c] veya zıt-konumlandırılması[d] ya da temellendirilecek olan yargının doğruluğunun üçüncü bir yargının eklenmesi yoluyla –bunların karşılıklı ilişkilerinden– açık hale gelmesi ile olur. Bu işlem tamamlanmış bir *çıkarım-*

---

[a] [mükemmel/türünün en iyisi]

[b] [*formale*]

[c] [*Konversion*]

[d] [*Kontraposition*. Örneğin A->B önermesinin zıt konumunda olan önerme ¬B -> ¬A'dir.]

dır.[a] Çıkarım, kavramların hem zıtlığı hem de birbirine tâbi kılınması ile meydana gelir. Bir yargının, bir üçüncü vasıtasıyla bir diğeri ile temellendirilmesi olarak çıkarım, daima yalnızca yargılarla ilgilidir ve bunlar ise sadece –aklın münhasır nesneleri olan– kavramların bağlanmalarıdır; dolayısıyla çıkarım, aklın kendine has işi olarak doğru bir şekilde açıklanmıştır. Bütün uslamlama,[b] yargıların karşılıklı ilişkilerine yeterli temel ilkesinin kullanımına yönelik kuralların toplamı[c] dışında bir şey değildir; yani bu *mantıksal doğruluğun* kuralıdır.

Meşhur dört düşünce yasasıyla doğruluğu ortaya çıkan yargılar da aynı şekilde diğer yargılara dayalı olarak kabul edilmelidir; çünkü diğer yargıların doğruluklarını takip ettiği bu dört yasanın ta kendileri de yargılardır. Örneğin "Bir üçgen, üç çizgi ile kapanmış bir mekândır" yargısının en dipteki temelinde özdeşlik ilkesi, yani bu ilke ile ifade edilen düşünce vardır. "Uzamı olmayan hiçbir cisim yoktur" yargısının en temelinde çelişmezlik ilkesi yatmaktadır. "Her yargı ya doğrudur ya da doğru değildir" yargısının en temelinde üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi yatmaktadır. Nihayetinde "Hiç kimse niçin öyle olduğunu bilmeden bir şeyi doğru olarak kabul edemez" yargısının temelinde tanımanın yeterli temel ilkesi yatmaktadır. İnsanlığın büyük kısmı bu soyut yasaları hiç duymadığından, sıradan akıl 101
yürütmede, dört düşünce yasasını takip eden yargılar –ilkin bu dört yasaya kendi önkoşulları olarak geri dönmeden bile– doğru olarak kabul edilir. Bununla birlikte bu olgu, bu yargıların kendi öncülleri olarak bu yasalara bağımlılığını azaltmaz çünkü birisi "bir cismin desteği çekildiğinde düşer" dediğinde bu yargı, "tüm cisimler Dünya'nın merkezine doğru çekilir" ilkesinin farkında olmadan yapılabilir; ki bu yargı yine de öncülü olarak bu ilkeye dayanır. Bu yüzden şu ana kadar mantıkta,

---

[a] [*Schluß*]
[b] [*Syllogistik*]
[c] [*Inbegriff*]

özsel[a] bir *doğruluğun* yalnızca düşünce yasalarına dayanan yargılara atfedildiğini –yani bunların *dolaysızca doğru* ilan edildiğini– ve bu *özsel mantıksal doğruların* ise, temeli olarak bir başka yargıya dayanan *harici*[b] *mantıksal doğrulardan* ayırt edildiğini kabul etmem mümkün değildir. Her doğru, bir yargının kendi *dışındaki* bir şey ile arasındaki ilişkidir ve *özsel doğruluk* bir çelişkidir.

§ 31
Empirik Doğruluk

İlk sınıfa ait bir tasavvur –yani duyunun aracılık ettiği bir algı, dolayısıyla da deneyim– yargının temeli olabilir: Bu durumda yargının *materyal* bir doğruluğu olur ve hatta bu, yargının kendisinin temeli *dolaysızca* deneyime dayandığı sürece *empirik* doğruluktur.

Bir yargının *materyal* bir *doğruluğu* olması ise esasen; bu yargının kavramlarının, yargının temellendiği algısal tasavvurların gerektirdiği şekilde, karşılıklı olarak bağlı, ayrı veya sınırlanmış olduğu anlamına gelir. Bunu idrak etmek dolaysızca *yargı gücünün* konusudur; ki bu da daha önce belirttiğimiz üzere, algılayan ve soyut (veya dilsel)[c] idrak yetileri –yani anlama ve akıl– arasındaki aracıdır.

§ 32
102 ## Transandantal Doğruluk

Tüm deneyim imkânının koşulları olarak, anlamada ve saf duyuda yatan algısal ve empirik idrakin *kalıpları*, bir yargının temeli olabilirler ki bu durumda bu, sentetik *a priori* bir yargıdır. Yine de böylesi bir yargının materyal doğruluğu haiz olduğun-

---

[a] [*innere*]
[b] [*äußern*]
[c] [*diskursiven*]

dan bu bir transandantal yargıdır zira bu yargı salt deneyime değil, bilakis bütün deneyim imkânı için bizde yatan koşullara dayanmaktadır. Zira yargı tam da deneyimin ta kendisini belirleyen tarafından belirlenir: yani ya, zaman ve mekânın bizler tarafından *a priori* algılanan kalıpları tarafından ya da *a priori* bilincinde olduğumuz nedensellik yasası tarafından. Böyle yargılara örnek olarak şöyle cümleler verilebilir: "İki düz çizgi bir alan oluşturmaz"; "Hiçbir şey sebepsiz gerçekleşmez"; "3×7=21"; "Madde ne [hiçten] meydana gelir ne de yok olur". Esasen saf matematiğin tamamı, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın 2. cildindeki *Prædicabilia a priori* tablom[a] ve Kant'ın *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri*'ndeki[b] teoremlerinin çoğu, bu türden doğruya delil olarak gösterilebilir.

§ 33
Metamantıksal Doğruluk

Son olarak, tüm düşüncenin akılda yer alan biçimsel koşulları da bir yargının temeli olabilir ve bunun doğruluğuna, "*metamantıksal doğruluk*" dendiğinde bunun en isabetli şekilde işaret edildiğine inanıyorum. Yalnız bu ifadenin, Salisburyli John'un[c] 12. yüzyılda yazmış olduğu *Metalogicus* ile hiçbir alakası yoktur; o, bu kitabın önsözünde "quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber"[d] deyip sonrasında da bu kelimeyi bir daha kullanmamaktadır. Böylesi metamantıksal yargılardan ise yalnızca dört tane vardır; bunlar uzun süre önce tümevarım ile bulunmuştur ve bunlara düşünmenin yasaları denmiştir. Her ne kadar bunların ifadelerine ve hatta sayılarına

---

[a] [*İTD* 2. cilt, 55'te bulunan bu tabloyu okurun faydalanması için çevirdim; tablo, bu kitabın "Ekler" kısmında bulunabilir.]

[b] [*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*]

[c] [John of Salisbury ya da Johannes Parvus (1120 - 1180); İngiliz din adamı, yazar]

[d] ["mantığı savunduğum için bu kitabın adı *Metalogicon*'dur."]

103 ilişkin görüş birliği hâlâ tam olarak sağlanamamış olsa da bunların esasen ne ifade ettikleri konusunda herkes mükemmel bir şekilde hemfikirdir. Bunlar şunlardır:

1) Bir özne yüklemlerinin toplamıdır; ya da a=a.

2) Bir yüklem, aynı anda hem bir özneye atfedilip hem de o öznede inkâr edilemez; ya da

$$a = \sim a = 0.$$

3) Her özneye, birbirinin zıttı çelişen iki yüklemden biri ait olmalıdır.

4) Doğruluk, bir yargının yeterli temeli olarak kendi dışındaki bir şeyle olan ilişkisidir.

Bu yargıların tüm düşünmenin koşullarını ifade ettiğini ve dolayısıyla da bu koşulları temel aldığını, bir tefekkür yoluyla idrak ederiz ki ben bunu aklın kendi kendini incelemesi olarak adlandırmaya meyilliyim. Bu yasalara karşı düşünme çabalarının beyhudeliğinde, aklımız bunları tüm düşünce imkânın koşulları olarak idrak eder: Haliyle bunlara karşı düşünmenin, uzuvlarımızı eklemlerin doğrultusunun tersine hareket ettirmek kadar imkânsız olduğunu buluruz. Eğer özne, kendisini idrak edebilseydi, o zaman biz de bu yasaları *dolaysızca* idrak ederdik ve öncelikle nesneleri –yani tasavvurları– incelemeye ihtiyacımız olmazdı. Bu açıdan transandantal doğru yargıların temelleri ile bu aynıdır, zira bunlar bilince dolaysızca gelmeyip ilkin nesneler –yani tasavvurlar– yoluyla *in concreto*[a] gelirler. Mesela diyelim ki sebebi olmayan bir değişimi ya da maddenin yoktan var oluşunu veya varken yok oluşunu düşünmeye çabaladığımızda bunun imkânsızlığını fark ederiz; ve hatta bunun nesnel bir imkânsızlık olduğunu –her ne kadar bunun kökü zihnimizde olsa da– fark ederiz zira aksi takdirde bunu öznel yollarla bilince getiremezdik. Genel olarak transandantal ve metamantıksal doğruluklar arasındaki büyük benzerlik ve iliş-

[a] [somut olarak]

ki dikkat çekmektedir ve bu da ikisinin ortak köküne işaret etmektedir. Bir önceki bölümde transandantal doğruluk olarak gördüğümüz yeterli temel ilkesini, sonrasında burada metamantıksal doğruluk olarak mükemmel şekilde görmekteyiz ve bu, bir sonraki bölümde de tekrar başka bir biçimde, transandantal doğruluk olarak tezahür edecektir. İşte bu yüzden bu incelemede yeterli temel ilkesini, dört kollu bir temele sahip olan bir yargı olarak –aynı yargıya tesadüfen yönlendiren dört farklı temel değil, bilakis kendini dört koldan ortaya koyan tek 104
bir temel olarak– ortaya koymaya çabaladım; ki buna da görsel olarak kök adını verdim. Diğer üç metamantıksal doğruluk birbirine o kadar çok benzemektedir ki tıpkı ana eserimin ikinci cildinin 9. bölümünde yaptığım gibi, neredeyse zorunlu olarak onlara ortak bir ifade bulmak için çaba gösterilmelidir. Öte yandan bunlar yeterli temel ilkesinden oldukça farklıdırlar. Eğer diğer üç metamantıksal doğruluk için transandantal olanlar arasından bir eş örnek aranacak olsaydı, bu elbette şu olurdu: Töz –yani "maddeyi" kastediyorum– kalıcıdır.[a]

§ 34
Akıl

Bu bölümde incelediğimiz tasavvurlar sınıfı sadece insanla alakalı olduğundan ve gösterildiği üzere, insan yaşamını hayvanlardan bu denli net bir şekilde ayırıp, onu hayvan karşısında avantajlı konuma yerleştiren her şey insanın bu tasavvurlara yönelik yetisine dayandığından, bu tasavvurlar sarih ve tartışmasız olarak *aklı* oluştururlar. Akıl ise daima insanın bir avantajı olarak nam salmıştır: Aynı şekilde tüm zamanlar ve tüm halklar tarafından açıkça aklın, *λόγος*'un, *λόγιμον*'un, *τὸ λογιστικόν*'un, ratio'nun, la ragione'nin, la razon'un, la raison'un, reason'ın dışa vurumu ya da başarısı olan her şey de bariz bir şekilde hayvanlara da ait olan salt algısal, dolaysız, duyusal

[a] [*beharrt*]

idrake değil sadece soyut, dilsel, düşünsel, kelimelere bağlı ve dolaylı olan idrake indirgenebilir. Cicero *Yükümlülükler Üzerine*, I, 16'da *ratio et oratio*'yu[a] tamamen doğru bir şekilde birbirleri ile ilişkilendirmekte ve bunları *quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando, conciliat inter se homines*[b] vb. olarak tarif etmektedir. Aynı şekilde *Tanrıların Doğası*, II. kitap, VII'de *rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam*;[c] ve *Yasalar Üzerine*, I, 10'da da *ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus*[d] demektedir. Ta ki Kant'a dek bütün filozoflar tüm zamanlar boyunca her yerde akıl ile ilgili bu minvalde konuştular.
105 Kant'ın kendisi de aklı, ilkeler ve çıkarım yapma yetisi olarak belirlemişti; ancak onun müteakip tahrifata yol açtığı da reddedilemez. Bu yüzyılın felsefe profesörleri tarafından bu kavramın tahrif edilişinin aksine, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, I. cilt, § 8'de ve "Ekler" bölümünde 2. basımda 577-585. sayfalar arasında (3. basımda 610-620. sayfalar arası) ve tekrar bunun II. cilt, 6. bölümünde ve *Etiğin İki Temel Problemi*, 148-154. sayfalar arasında (2. basımda s.146-151) bütün filozofların bu konuda hemfikir oluşlarından ve aklın hakiki doğasından detaylı şekilde bahsettim. Orada söylenmiş olanların burada tekrar edilmesine gerek yoktur; bunun yerine şu gözlemleri ekliyorum.

---

[a] [*akıl ve hitabet*]

[b] ["insanları; öğretme, öğrenme, iletişim, müzakere etme ve yargılama yoluyla birleştiren"]

[c] ["Benim akıl dediğim, olmadı zihin, karar verme yetisi, düşünce, sağduyu" *Tanrıların Doğası* çev. Çiğdem Menzilcioğlu, İstanbul: Kabalcı, 2012.]

[d] ["hayvanlar üzerinde tek başına bir avantaj oluşturan akıl ile varsayım, kanıtlama, çürütme, tartışma, bir şey sonuçlandırma, çıkarım yapma gücüne sahibiz."]

Felsefe profesörleri, insanı hayvandan ayıran, insanî basiretin ve bununla birlikte de bütün insanî başarıların bağlı olduğu "dil"i gerektiren ve dilin kullanımını mümkün kılan ve dolayısıyla da bütün halklar ve hatta bütün filozoflar tarafından daima bu yol ve bu anlamda kavranan, tefekkür ve kavramlar vasıtasıyla düşünme ve kafa çalıştırma yetisinin şimdiye dek kullanılan ismini feshedip; buna daha fazla "*akıl*" değil de –bütün dilsel kullanımlara ve sağlıklı ölçülerle çelişen– "*anlama*" ve bütün bundan akan şeylere "*akıllıca*"[a] değil de "*anlaşılabilir*"[b] demeyi tavsiye edilesi buldular: Bunun ise tıpkı uyumsuz bir nota gibi her zaman bozuk ve uygunsuz bir tınısı olacaktır. Zira her zaman ve her yerde, bir önceki bölümde sunulan, dolaysız ve daha sezgisel olan yeti; *anlama*, *intellectus*, *acumen*, *perspicacia*, *sagacitas* vb. olarak tarif edilmiştir ve bundan kaynaklanan –ve burada söz konusu olan akılcılardan özellikle farklı– icraatlar; anlayışlı, ustalıklı, incelikli vb. şekilde adlandırılmıştır: Haliyle anlayış dolu olan ile akıllıca olan, iki farklı zihinsel yeti[c] olarak daima tamamen farklıdır. Yalnızca felsefe profesörlerinin bunu dikkate almamaya müsaadeleri var; zira onların politikaları bu kurbanı talep etmektedir ve böyle durumlarda şöyle derler: "Çek git aradan, ey hakikat! Bizim senden daha yükseklerde ve daha bariz hedeflerimiz var. Senin de uzun zamandır alıştığın üzere; *in majorem Dei gloriam*,[d] bir git! Sen herhangi bir şeref ya da ücret bahşediyor musun? Git buradan, hakikat! Git işine ve köşeye çök." Gerçek şu ki bunlar; kendi yaratıp ürettikleri, daha dürüst ve dobra şekilde ifade etmek gerekirse tamamen uyduruk ve Kant'ın bunları içine soktuğu sıkıntılardan kurtarması gereken bir yeti için aklın konumuna ve adına ihtiyaç 106
duydular: Bu öyle bir yeti ki dolaysızca metafizik olanı –yani

[a] [*vernünftig*]
[b] [*verständig*]
[c] [*Geistesfähigkeiten*]
[d] ["Tanrının görkemi için"; Bu ifadenin yer aldığı cümle daha serbest bir çeviri ile "Allah aşkına bir git!" gibi de olabilirdi.]

bütün deneyim imkânını aşanı–, kendinde şeylerin ve bunların ilişkilerinin dünyasını yakalayarak idrak ediyor; ki dolayısıyla da her şeyden öte "Tanrı'nın bilincinde oluş"un yetisi.[a] Diğer bir deyişle bu yeti, doğrudan yüce Tanrı'yı dolaysızca idrak edip, Tanrı'nın dünyayı nasıl yarattığını ya da eğer bu çok abes kaçtıysa, Tanrı'nın az ya da çok gerekli bazı hayati süreçlerle dünyayı nasıl kendinden çıkardığını ve bir anlamda doğurduğunu ya da en rahat olacak şekilde –ki bu aynı zamanda en üst derece komiktir– asil beylerin, izleyici karşısında sunumlarını bitirirken alışageldikleri üzere Tanrı'nın dünyayı, kendi ayakları üzerinde durup nereye isterse oraya gitmesi için nasıl "terk ettiğini"[b] *a priori* olarak kurmaktadır. Elbette, sadece Hegel gibi küstah bir saçmalık yayıcının[c] kafası bu sonuncusuna cüret edebilirdi. Elli yıldır "akıl-idrakleri" adı altında genişçe yayılmış ve kendine "felsefe" adını veren –ki bunlara dalga geçerek "bilim" ve "bilimsel" denmeli– yüzlerce kitabı dolduran aynı ahmaklık, bu ifadeleri insanın midesini bulandıracak denli tekrar etmektedir. Bütün bu hikmetin utanmazca yüklendiği *akıl* ise "duyu üstü olanın" ve hatta "idelerin" yetisi olarak açıklanmaktadır; kısacası bu içimizde yatan ve dolaysızca *metafiziğe* tesis edilmiş kâhinvari bir yetidir. Yine de konunun uzmanları arasında 50 yıldır, bunun duyumsayış tarzına dair her türden harikulade ve duyu üstü algılama biçimleri konusunda büyük fark ve bakış açıları hüküm sürmektedir. Bunların en arsızına göre aklın, "mutlak"ın ya da *ad libitum*[d] "sonsuz"un ve bunun sonlu olana doğru evrimlerinin dolaysız bir akıl-algısı[e] vardır. Daha mütevazı olan diğerlerine göre bu, görenden ziyade duyan gibi davranmaktadır zira bu tam olarak algılamayıp [*ansc-*

[a] [*Gottesbewußtseyn*]
[b] [*entlassen*]
[c] [*Unsinnschmierers*; bu kelime bende "ekmeğe bir şey sürer gibi saçmalık süren" anlamı yaratsa da yukardaki gibi çevirdim.]
[d] [arzu edilirse/canınız isterse]
[e] [*Vernunftanschauung*]

haut] daha ziyade Bulutgugukistan'da (*νεφελοκοκκυγία*)[a] olup biteni duymaktadır [*vernimmt*]; ve daha sonra da bunu sadık bir şekilde sözüm ona anlamaya tekrar anlatmaktadır ki bu da sonrasında felsefî özetini yazmaktadır. Ve Jacobi'nin bir kelime oyununa istinaden akıl [*Vernunft*], ismini bu sözüm ona duymaya [*Vernehmen*] borçludur; –oysa bu kelime oyununun akla dayanan dilden geldiği ve hayvanların da sahip olduğu salt işitmenin aksine, kelimelerin kavranmasından [*vernehmen*] geldiği gün gibi açıktır.[b] Ancak bu sefil kelime oyunu yarım 107
yüzyıldır gelişmekte ve ciddi bir düşünce ve hatta bir ispat olarak değerlendirilmektedir ve binlerce defa tekrar edilmiştir. Nihayetinde bunların en iddiasızlarına göre akıl, ne görmekte ne de işitmektedir ve dolayısıyla tüm bu sözü edilen harikalıkların ne görüşünü ne de haberini yakalamaktadır; daha ziyade buna dair salt bir önsezi [*Ahndung*] dışında bir şeyi yoktur ki sonrasında da bu kelimeden "d"nin çıkarılmasıyla[c] kelime [*Ahnung*], aptallığın çok özel bir dokunuşunu edinmektedir, ki bu da böylesi bir bilgeliğin mevcut havarisinin koyunsu suratı ile desteklenmektedir ki bu ise [aptallığın] zorunlu girişini sağlayacaktır.

Benim okurlarım idea kelimesini sadece temel, Platoncu anlamda geçerli kabul ettiğimi ve bunu da ana eserimin 3. kitabında ayrıntılı olarak işlediğimi bilirler. Bir yandan da Fransızlar ve İngilizler *idée* ya da *idea* kelimesine oldukça sıradan fakat yine de tamamen açık ve net bir anlam atfederler. Buna karşın idealar hakkında konuşulduğunda (özellikle hele bu kelime

---

[a] [Aristophanes, *Kuşlar*, 819]

[b] [Bu paragrafta geçen görme, duyma, algılama ve akıl kavramları arasında Alman dilindeki *Anschauung* [algı] kelimesinin "görme" iması ve *Vernehmen* [kavrayış] kelimesinin "duyma" iması ve etimolojik olarak bunun *Vernunft* [akıl] ile bağlantısına vurgu bol olduğu için tüm bunları metin içerisinde köşeli parantezler içerisinde belirtmeyi uygun buldum.]

[c] [Bu durumda kelime *Ahnung* olmaktadır ve bu da yaklaşık olarak "bir fikri olmak" ya da önsezi anlamındadır.]

Uedâhen şeklinde telaffuz ediliyorsa)[a] Almanların başları dönmeye başlar, basiretleri kaybolur ve kendilerini adeta bir balonla yükseliyormuş gibi hissederler. Zira burada akıl-algısı ustalarımız için bir şeyler yapma alanı vardı; bu yüzden bunların en küstah olanı –meşhur şarlatan Hegel– dünya ilkesine ve her şeye duraksamadan "idea" deyiverdi ve herkes de onun bu noktada bir şeyleri olduğunu sandı. Ne var ki kişi eğer bunlara müsamaha göstermek yerine ideaların –ki bunların yetisi olarak akıl belirlenmiştir– esasen ne olduklarını sorarsa, o zaman genellikle şatafatlı, boş, karman çorman bir lakırdıyı cevap olarak alacaktır: Bu cevap ise öylesine iç içe geçmiş cümlelerden oluşmaktadır ki eğer okur ortasına geldiğinde henüz uyumadıysa sonunda kendisini bir öğreti elde etmiş olmaktan çok sersemlemiş halde bulacaktır –hatta yaklaşık kimera[b] gibi bir şeyin kastedildiğinden şüphe edecektir. Bu arada eğer bu kişi bu tür ideaları daha yakından tanımak isterse, her türden şeyi önünde bulacaktır: [önünde bulacağı] bazen Skolastisizmin ana temaları olan Tanrı tasavvurları, ölümsüz bir ruh ve de mevcudiyeti ve düzeni reel ve nesnel olan bir dünya (bunların varyasyonları salt "Tanrı", "özgürlük" ve "ölümsüzlük" olarak da ifade edili-
108 yorlar) olacaktır ki maalesef Kant'ın ta kendisi, onun felsefesine yönelik eleştirimde gösterdiğim üzere,[c] bunlara haklı çıkarılamayacak ve yanlış şekilde aklın ideleri demiştir; ancak bunu, bunların ispatlanamaz ve teorik olarak da geçersiz olduklarını göstermek için yapmıştır; bazen de, § 20'de tebdili kıyafet gezmeye zorlanan kozmolojik ispat olarak tanıştığımız "mutlak" olacaktır; ve bazen de bu, sonlu olanın aksine sonsuz olacaktır çünkü kural olarak böylesi bir lâklâkaya alışkın olan Alman okur nihayetinde açıkça sadece "sonu olan bir şey" ve "sonu

[a] [Schopenhauer, Hegel'in Suebyalı [Schwäbisch] aksanı ile bu kelimeyi ifadesine işaret ediyor. (*Uedâhen* yaklaşık olarak Türkçe "Üdeen" gibi duyulur.)]

[b] [aslan başlı, keçi gövdeli, yılan kuyruklu mitolojik bir canavar.]

[c] [Örneğin *İTD* 575-579.]

olmayan bir şey" dışında bir şeyin açıkça düşünülemeyeceğini fark etmez. Dahası diğer sözde idealar arasında "iyi", "doğru" ve "güzel" duygusal ve hoş olarak fevkalade sevilmektedir; ne var ki bunlar, tam da sayısız şey ve ilişkiden çıkarıldığı için sadece oldukça geniş ve soyut, haliyle de içerik açısından –tıpkı diğer pek çok soyutlamanın olduğu gibi– fakir kavramlardır. Bunların içeriği ile ilgili olarak, yukarıda § 29'da, "doğruluğun" yalnızca yargılara ait bir özellik olduğunu, dolayısıyla da mantıksal bir özellik olduğunu gösterdim; ve burada göz önünde bulundurulan diğer iki soyutlamaya gelince, okura hem *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 1. cilt, § 65'i hem de aynı eserin 3. Kitabının tamamını işaret ediyorum. Bununla birlikte bu üç yavan soyutlamanın bahsi her geçtiğinde bunlar düpedüz gizemli ve ciddi bir tavırla ve kaşlar da ta peruğa ulaşacak kadar yukarı kaldırılarak ele alınırsa, gençler de bunların ardında harika –yani tamamen sıra dışı ve tarifsiz– bir şeyin saklı olduğuna, dolayısıyla da bunların "idealar" olarak adlandırılmayı hak ettiklerine ve böylece bunların, bu sözüm ona metafizik aklın zafer arabasının önüne koşulabileceğine inanabilir.

Bu nedenle dolaysız, materyal (yani, sadece biçim değil içerik de sağlayan) ve duyu üstü[a] idrak için, açık açık metafizik vâkıf oluşa ayarlı, bu amaç için bizde yer alan ve *aklımızı* kapsayan bir yetimiz olduğu öğretildiğinde, ben de hiç kibar davran- 109
mayıp buna "düpedüz yalandır bu" demek zorundayım. Zira en basit fakat dürüst öz sorgulama böylesi bir yetinin içimizde hiç mi hiç mevcut olmadığına herkesi ikna etmelidir. Tüm yetkin, ehil, dürüst düşünürlerin zaman içerisindeki araştırmalarından çıkan sonuçlar da bununla uyumludur; yani idrak yetimizde doğuştan gelen, dolayısıyla *a priori* ve deneyimden bağımsız olan, tepeden tırnağa idrakimizin *biçimsel* kısmıyla, yani zihnin kendi işlevlerinin ve bunun mümkün tek aktivitesinin bilinciyle sınırlıdır; ki bununla birlikte bu işlevlerin her birinin de

[a] [*übersinnlicher*]

materyal idrak sağlamak için dışarıdan malzemeye ihtiyaçları vardır. Dolayısıyla içimizde dış, nesnel algının kalıpları –zaman ve mekân; sonrasında anlamanın tek kalıbı olarak nedensellik yasası (ki nedensellik yasası ile anlama nesnel cisimsel dünyayı kurar); ve nihayetinde soyut idrakimizin biçimsel kısmı– yatmaktadır. Soyut idrakimizin nesnel kısmı, *mantıkta* konumlandırılıp bu alanda sözü geçmektedir ki atalarımız oldukça haklı olarak mantığa *akıl-öğretisi*[a] demişlerdir. Bununla birlikte tam da bu mantık, bütün mantık yasalarının dayandığı, yargıları ve çıkarımları oluşturan kavramların, *malzeme* ve *içeriklerini algısal idrakten* almak zorunda olduklarını da öğretmektedir; –tıpkı, duyusal hissedişin bu *algısal idraki* yaratan anlamanın, kendi *a priori* kalıplarına içerik sunması gibi.

Dolayısıyla idrakimizde *materyal* –yani öznel *kalıba*, zihnin kendine has işlev ve işleyiş tarzına indirgenemez– olan ne varsa (dolayısıyla da idrakin bütün *malzemesi*) dışarıdan –yani nihayetinde cisimsel dünyanın duyusal hissedişi takip eden nesnel algısından– gelmektedir. İdrakin sağladığı malzeme, sonrasında *aklın* –*gerçek* aklın– kavramlara işlediği ve bunları duyusal olarak kelimelerle sabitlediği işte bu algısal ve –malzemesine göre– empirik olan idraktir; ki bu kavramlar daha sonra aklın –düşünce dünyamızın ağını oluşturan yargılar ve çıkarımlar yoluyla– sonsuz kombinasyonları için malzeme sağlamaktadır. Dolayısıyla *akıl*, *materyal* değil sadece ve sadece *biçimsel* içeriği haizdir ve bu ise mantığın malzemesidir; mantık ise –bu yüz-
110 den– salt düşünce işlemleri için kalıpları ve kuralları içermektedir. Düşünürken elbette akıl, materyal içeriğini dışarıdan –yani anlamanın yaratmış olduğu algısal tasavvurlardan– almak zorundadır. Akıl işlevlerini bu tasavvurlar üzerinde uygular; öncelikle *kavramları* oluştururken, şeylerin farklı özelliklerinden bazılarını eleyip bazılarını tutarak nihayet bunları bir kavramda birleştirir. Ancak bu esnada tasavvurlar algısallıklarını

[a] [*Vernunftlehre*]

yitirirler fakat buna karşın –yukarıda gösterdiğimiz üzere– genel bakışa müsaade edip kullanım kolaylığı kazanırlar. Sadece ve sadece bu, aklın meşgalesidir. Buna karşın akıl asla *kendi araçları ile malzeme* sağlayamaz. Aklın, kalıplar dışında sahip olduğu hiçbir şey yoktur: Akıl dişildir, salt alır ve bir şey üretmez. Aklın ayrıca hem Latin hem de Germen dillerinde dişil olarak ortaya çıkması tesadüf değildir; anlama ise buna karşın erildir.[a]

Birisi "bunu sağlıklı bir akıl öğretir" ya da "akıl, tutkuları dizginlemelidir" ve bunlara benzer şeyler söylediğinde, bunlarla kesinlikle aklın kendi araçlarından materyal idrak ürettiği kastedilmez; bilakis bunlarla akıllıca tefekkürün sonuçlarına, yani soyut idrakin yavaş yavaş deneyimlerle zenginleştirdiği ve sadece empirik olarak neyin gerekli olduğuna –dolayısıyla da gelecek durumun öngörüsüne– değil kendi eylemlerimizin temelleri ve sonuçlarına da açık ve kapsamlı bir bakış açısı elde ettiğimiz ilkelerden mantıksal çıkarım yapmaya işaret edilir. "Akıllıca" ya da "akla uygun" her yerde "tutarlı"[b] ya da "mantıklı" ile aynı anlama gelmektedir; bunun tersi de geçerlidir zira mantık, aklın doğal işleyişinin dile getirilen kurallarının sistemidir; bunun için de bu ifadelerin (akıllıca ve mantıksal olan) birbirleri ile olan ilişkileri, pratik ve teorinin birbiriyle olan ilişkisi gibidir. Tam da bu anlamda akıllıca davranış tarzından, hâlihazırda mevcut olanın uçucu izlenimleriyle değil tamamen tutarlı, genel kavramlardan hareket eden ve niyetler olarak soyut düşünceler tarafından yönlendirilen bir tarz anlaşılır; fakat bu arada, böylesi bir davranış tarzının ahlâki konumu belirsizliğini korur ki bu davranış tarzı kötü olabileceği gibi iyi de olabilir. Bu konuda detaylı açıklamalar benim "Kant Felsefesinin Eleştirisi" yazımda (2. basım s. 576 sonrası; 3. basım s. 610 son-

[a] [Almanca "akıl" –yani *Vernunft*– dişil olan "die" artikelini alırken "anlama" –yani *Verstand*– eril olan "der" artikelini almaktadır.]

[b] [*folgerecht*]

rası)[a] ve *Ahlâkın Temel Problemleri* eserimde s. 152 sonrasında (2. basım, s. 149 sonrası) bulunabilir. Nihayetinde *saf akıldan* gelen mefhumların[b] kaynağı idrak yetimizin (ister düşünen is-
111 ter algılayan) *biçimsel* kısmıdır: Bu mefhumları bilince *a priori* –yani deneyimin yardımı olmadan– taşıyabiliriz; bunlar daima ya transandantal ya da metamantıksal doğruluğa dayanırlar.

Buna karşın, kendi araçlarıyla orijinal[c] idraki sağlayıp dolayısıyla da bütün deneyim olanaklarının ötesinde bizi pozitif olarak aydınlatan ve bu haliyle de *doğuştan idealar* barındırması gereken akıl, felsefe profesörlerinin apaçık bir uyduruğudur ve bunun kaynağı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bu felsefe profesörlerinde uyandırdığı korkudur. Bu beyefendiler malum Locke'u tanımakta mıdırlar? Ve onu okumuşlar mıdır? Belki bir defa bu büyük adama karşı kendinden emin ve tepeden bakan bir tavır içerisinde, çok uzun zaman önce, yüzeysel olarak bazı pasajlara bakarak, zayıf ve gündelikçi zihniyetiyle yapılmış bir çeviriden okumuşlardır: –zira yeni dillere dair bilgide, antik dillerin bilgisinin içler acısı şekilde azaldığı ölçüde herhangi bir artış görmüyorum. Elbette bunların böyle [Locke gibi] aksi ihtiyarlara harcayacak zamanları yoktur; hatta Kant felsefesinin gerçek ve temel bilgisi bile en fazla birkaç yaşlının zihninde bulunmaktadır. Zira şimdi olgunluk çağına erişmiş olanların gençlik zamanları "dev zihinli Hegel"in, "büyük Schleiermacher"in ve "keskin görüşlü Herbart"ın eserleri için kullanılmalıdır. Eyvah, eyvah, eyvah! Zira böylesi üniversite ünlülerinde ve görev başındaki saygıdeğer meslektaşların ve kürsülerin kahramanca yüksekliklerine ulaşmaya çalışan umut dolu kariyer adaylarının ağzından çıkanlarda çürümüşlüğün ta kendisi, iyi, saf, yargısız gençliğe doğanın sadece fabrikasyon ürünü olan bu sıradan kafaları, "büyük zihinler", "insanlığın müstesna" ve "şanlı ör-

[a] [*İTD*, 610 sonrası]

[b] [*Erkenntnisse*; bu cümlede geçen diğer benzer tabirlerle karışmaması için burada bu kelimeyi "mefhum" olarak çevirdim.]

[c] [*ursprünglich*]

nekleri" olarak övmektir; sonrasında ise bu öğrenciler gençliklerinin enerjisini, doğanın –tam da bunların her türünden sadece bir defa yaptıktan sonra "bunların kalıbını parçaladığı" 112
için– hakiki istisnaları olan ve akıp giden yüzyıllar içinde nadiren çıkan, *rari nantes in gurgite vasto*[a] nadide ve sahici düşünürlerin eserleri tarafından sunulan gerçek öğretilere adamak yerine, insanların bitmek tükenmek bilmeyen ruhsuz karalamalarının böylesi kısır incelenmesine, yüksek öğrenimleri için kendilerine sağlanan kısa ve değerli zamanı savurmaya müsaade ediyorlar. Eğer vasatlığın bu son derece zararlı yücelticileri, bu her zaman bayındır olanlar, küçümsedikleri büyük ve sahici insanların daimî düşmanları olarak sancaklarını yükseklere çekenler ve vasatlığın büyük dostluğunun ve yoldaşlığının üyeleri olanlar; genç nesli bu büyük zihinlerin bilgeliğinden paylarına düşen konusunda aldatmamış olsalardı onlar [bu büyük zihinler] bu genç nesil için de kanlı canlı olabilirlerdi. Tam da bunlar ve bunların çabaları yüzünden zaman öylesine geriledi ki atalarımızın yıllar süren ciddi çalışma ve büyük çabalar ile anladıkları Kant felsefesi şimdiki nesle tekrar yabancılaştı, öyle ki bu, onların karşısında *ὄνος πρὸς λύραν*[b] gibi durmaktadır ve onlar, tıpkı barbarların kendilerine yabancı olan Yunan tanrı suretlerini taşlamaları gibi buna karşı ham, küt, kaba saldırıları gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Durum bugünlerde hâlâ böyle olduğu için, dolaysızca idrak eden, kavrayan, algılayan –kısacası kendi araçları ile materyal malumat sağlayan– aklın savunucularına, Locke'un açıkça bütün doğuştan idraklere karşı yönelmiş 150 yıllık dünyaca meşhur eserinin[c] birinci kitabını –adeta yeni bir şeymiş gibi– ve özellikle de burada 3. Bölümde §§. 21-26 arasını tavsiye etme görevi hâlâ üzerime düşmektedir. Zira Locke her ne kadar bütün doğuştan doğrulukların reddi konusunda, bunu *biçimsel* idrake yayacak denli

[a] ["büyük denizde nadir sağ kalan" Vergilius, *Aeneis*, I, 118.]
[b] ["lirin karşısındaki eşek"]
[c] [Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*]

ileri gitse de (ki Kant onu daha sonra parlak biçimde düzeltmiştir) bütün materyal –yani malzeme sunan– idrak konusunda tamamen ve inkâr edilemez şekilde haklıdır.

Etik'imde[a] zaten belirtmiş olsam da tekrar etmekte fayda var zira –İspanyol deyişinin öğrettiği üzere duymak istemeyenler kadar sağırı yoktur (*No hay peor sordo, que el que no quiere oir*): Eğer *akıl* metafiziğe tesis edilmiş, idrak materyali sağlayan, dolayısıyla da deneyim ötesi keşifler sunan bir yeti olsaydı, o zaman tıpkı matematikte olduğu gibi metafiziğin ve hatta dinin konuları üzerinde –zira bunlar aynıdır– insan türü arasında büyük bir görüş birliği olurdu; öyle ki bir kişinin bunlara dair diğerlerinden farklı görüşleri olursa, onun kafasında bir sorun olduğunun düşünülmesi gerekirdi. Ancak durum tam
113 tersidir: insan türü arasında bahsi geçen dışında hiçbir temada böylesi bir bölünmüşlük yoktur. İnsanlar düşünmeye başladıklarından beri bütün felsefe sistemleri her yerde birbirleri ile kavga halindedirler ve kısmen de birbirleri ile tam olarak zıt konumdadırlar ve insanlar inanmaya başladıklarından beri (ki bu [düşünmelerinden] bile daha eskidir) dinler ateş, kılıç, aforoz ve toplarla birbirleriyle savaş halindeler. Fakat inancın en ateşli olduğu zamanlarda, genel kanıların dışında kalan tek tük insanı bekleyen ise akıl hastanesi değil tam takım taklavatlarıyla engizisyon hapishaneleriydi. Dolayısıyla burada deneyim; dolaysız, metafizik idrakin ya da –daha net konuşmak gerekirse– yukardan inen vahyin yetisi olan uyduruk bir akıl kisvesine karşı yüksek sesle ve aciliyetle konuşmaktadır ve buna karşı sert bir karara varmanın hakikaten zamanıdır: zira, *horribile dictu*,[b] böylesine düpedüz bir yalanın lakırdısı yarım yüzyıldır, yıldan yıla kürsülerden dinleyici sıralarına ve tekrar bu sıralardan kürsülere dolanarak Almanya'nın her yerinde yayılmakta; hatta öyle ki bu, Fransızlar arasında da kendine, bu masaldan

[a] [*Etiğin İki Temel Problemi*]
[b] [Söylemesi korkunç]

etkilenecek ve bununla Fransa'ya dönecek birkaç ahmak kalem[a] buldu, fakat Fransızların *bon sens*'i,[b] *raison transcendentale*'e[c] kapıyı gösterecektir.

Fakat bu yalan nerede yumurtadan çıktı ve bu masal nasıl dünyaya geldi? – Şunu kabul etmem gerekir ki bunun ortaya çıkmasına Kant'ın koşulsuz buyruğu ile pratik aklı vesile oldu. Bu [pratik akıl] bir kere kabul edildiğinde, kişinin buna teorik bir aklın sağlanmasının ötesinde hiçbir şeye ihtiyacı kalmaz: pratik aklın eşlikçisi ya da ikiz kız kardeşi olarak, aynen pratik akıldaki gibi fermanlar salan, dolayısıyla da metafizik hakikatleri *ex tripode*[d] ilan eden bir teorik akıl. Bu mevzunun parlak başarısından *Etiğin İki Temel Problemi*'nde bahsettim (s. 148 sonrası; 2. basımda s. 146 sonrası) ve okura bunu işaret ediyorum. Haliyle Kant'ın bu yalan yanlış varsayım için vesileyi oluşturduğunu kabul etmekle birlikte şunu da eklemeliyim ki göbek atmaya hazır olanlara kapı gıcırtısı yeter.[e] Hakikaten de bu, iki ayaklılar türünün sırtında yük olan bir lanet gibidir, zira saçma ve bozuk olana eğilimlerinden dolayı, büyük ruhların eserlerinin tam da en kötü kısımlarından –hatta tam da hatalardan– kolayca tatmin olurlar; ve bunları övüp takdir ederlerken gerçekten de takdire şayan olan ne varsa kolayca gözden 114
kaçırırlar. Kant'ın felsefesinde hakikaten müthiş ve sahiden derin olan, artık müstesna birkaç kişi tarafından bilinmektedir; zira onun eserlerinin ciddiyetle çalışılması azaldıkça, ona dair anlayış da zorunlu olarak azalmaktadır. Bu eserler, tarihsel

---

[a] [*Pinsel*; Almanca bu kelime hem "fırça" hem de "ahmak" anlamında kullanılır.]

[b] [Sağduyu]

[c] [Transandantal akıl]

[d] ["üç ayaklıdan": Schopenhauer, Delphoi tapınağında kâhin rahiplerin kullandığı üç ayaklı sandalyeden bahsediyor.]

[e] [*wer gerne tanzt, dem ist leicht gepfiffen*; Yukarıda bu ifadeyi oldukça serbest çevirdim. Birebir çeviri "dans etmeyi sevene, kaval çalmak kolaydır."]

malumat edinimi maksadıyla, sadece gelişigüzel olarak, doğru bir şeylerin ilk kez ondan sonra geldiğini sananlar tarafından okunmaktadır; dolayısıyla bunların Kant felsefesi hakkında bütün konuşmalarından, sadece kabuktan, sadece dış yüzeyden haberdar oldukları, onun felsefesinin ham bir taslağını edinip oradan buradan birkaç kelime yakaladıkları ama bundaki derin anlam ve ruha asla nüfuz edemedikleri fark edilir. Şimdi tüm bu böylelerin Kant'ta en sevdiklerinin başında tamamen çarpık bir şey olarak antinomiler gelmektedir; ancak koşulsuz buyruğuyla pratik aklı, hele hele bunun üzerine kurulu olan fakat Kant'ın asla ciddi olmadığı ahlâk ilahiyatını daha da çok severler, zira özellikle pratik geçerliliği olan teorik bir dogma, insanın hiçbir tehlike olmadan çocuklara verebileceği ahşap bir tabancaya benzemektedir (bu, aynı zamanda "cildimi yıka ama beni ıslatma" ile tamamen aynıdır). Koşulsuz buyruğun kendisi ile ilgili olarak da Kant asla bunu bir olgu olarak değerlendirmemiştir; tam tersine sıklıkla buna itiraz edip bunu, kavram kombinasyonlarının oldukça şaşırtıcı bir sonucu olarak sunmuştur, zira Kant'ın ahlâk için acil durum çapasına ihtiyacı vardı. Fakat felsefe profesörleri mevzunun temellerini asla araştırmamışlardır; görünen o ki bu, benden önce bir defa olsun fark edilmemiştir. Bunun yerine koşulsuz buyruğa, safçılık[a] akımı dâhilinde "ahlâki yasa"[b] adını vererek (ki bu bana her defasında Bürger'in "Mamsell La Règle"ini[c] hatırlatıyor), koşulsuz buyruğu kaya gibi sağlam temelli bir olgu olarak göstermeye çalıştılar; gerçekten de koşulsuz buyruktan, Musa'nın

---

[a] [Schopenhauer, burada *puristische* kelimesini kullanarak kendi dönemindeki Alman dilini yabancı öğelerden arındırma çabasına işaret ediyor. Yukarda "safçılık" yerine belki "öz-Almancacılık" ya da "öz-Prusyacılık" da denilebilirdi.]

[b] [*das Sittengesetz*]

[c] [Bu Gottfried August Bürger'in (1789) çocukları hizaya sokan bir öğretmene dair şiiri. "Mürebbiye Kural" ya da "Bayan Kural" gibi çevrilebilir.]

taştan emir tabletleri gibi öyle büyük çaplı bir şey yapmışlardır ki bunlar için koşulsuz buyruk da bu tabletlerin yerini almıştır. *Ahlâkın Temelleri* incelememde, buyruğu ile birlikte pratik aklı anatomik neşter altına yatırıp bunda yaşam ya da hakikatin asla olmadığını o kadar net ve kesin olarak gösterdim ki temellendirerek beni çürütecek ve samimiyetle koşulsuz buyruğu tekrar ayakları üstüne kaldıracak biri varsa buyursun beri 115
gelsin. Ne var ki bu, felsefe profesörlerinin huzurunu bozmuyor. Bunlar ne ahlâklarını temellendirmek için –huzur veren bir *deux ex machina*[a] olarak– "pratik aklın ahlâk yasa"larına ne de istemenin özgürlüğüne sahip olabilirler; zira bu ikisi bunların yaşlı kadın-çıkrık felsefelerinin[b] son derece üst düzey aslî ögeleridir. Benim bu ikisine de ölümcül darbe indirmiş olmam fark etmiyor: bunlar için –tıpkı çoktan ölmüş bir monarkın politik kaygılarla birkaç gün daha yönetmesine müsaade edilmesi gibi– hâlâ yaşıyorlar. Benim bu iki eski masalı amansızca imha edişime karşı bu cesur [profesörler] tam da eski taktiklerini uygulamaktalar: susmak ve susmak ki böylece buradan, sanki hiçbir şey olmamış gibi sessizce sıvışabilsinler ve böylece de halkı, benim gibilerin dinlenmeye değer olmadığına inandırabilsinler: Ancak ben felsefeye doğanın ta kendisi tarafından çağrılmaktayken, böyleleri felsefeye tabii ki bakanlık tarafından atanmışlardır. En nihayetinde bu kahramanların, idealist bir zihne sahip olan ve kafasını kuma gömdüğünde avcıların artık etrafta olmadığını sanan deve kuşu gibi davrandıkları ortaya çıkacaktır. Her şey zamanla: Ve şimdilik –belki de ben ölene ve bana ait olanlardan kişisel zevke göre tadılana dek– halk verimsiz gevezelik, dayanılmaz ölçüde sıkıcı geviş getirmeler, Mutlak'ın keyfî inşası ve bu beylerin çoluk çocuk ahlâkları ile tatmin olsa da, sonrasında daha öteler görülecektir.

---

[a] [Birebir çevirisi "makineden tanrı" olan bu terim bir kurguda senaryo akışının, sorunları mümkün olmayan bir şeyle çözüvermesi anlamında kullanılır.]

[b] [*Alteweiber- und Rocken-Philosophie.* Bu ifade şurada da var: *İTD*, 608.]

Yarın haklı olanların yanında
Dostları inayetle duracaklar;
Bugün vasat olan hâlâ
Konum ve avantaj kazansa bile.

Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, s. 97.

Ancak bu beyefendiler neyin zamanı olduğunu bilmezler mi? – Çoktan kehaneti yapılmış bir çağ başladı: Kilise sallanıyor, hem de öyle güçlü sallanıyor ki ağırlık merkezini tekrar bulup bulamayacağı soruluyor zira inanç tükendi. Vahyin ışığı da tıpkı diğer ışıklar gibidir: Belirli bir karanlık önkoşuldur. Malumatların belirli bir derece ve yayılımda artmış olmasıyla inanca uymayan insanların sayısı da kayda değer miktarda büyümüştür. Bu, buldog suratını sürekli daha fazla gösteren yavan rasyonalizmin genel yayılımına delalet etmektedir. Yüzyıllar boyunca geliştirilen ve üzerine tartışılan Hıristiyanlığın derin gizemlerini bu yavan rasyonalizm, elindeki terzi endazesi ile –kendini müthiş zeki sanarak– ölçme işine rahat rahat girişiyor. Her
116 şeyden önce Hıristiyanlığın çekirdek öğretisi olan "ilk günah", düz kafalı rasyonalistler için çocuk alaycılığına konu oldu; zira onlar herkesin mevcudiyetinin doğumla başladığından, dolayısıyla da bu dünyaya gelmiş olmanın günah barındırmayacağından daha açık ve kesin hiçbir şey olmadığını düşünmektedirler. Aman ne keskin zekâ! Tıpkı kıtlık ve ihmalin baskın olduğu zamanlarda kurtların köye inmesi gibi; her daim pusuda hazır yatmakta olan materyalizm de kafasını kaldırıp yancısı olan canavarlıkla[a] (kimileri buna Hümanizm diyor) birlikte öne çıkmaktadır. İnanamama ile birlikte tanımaya[b] olan ihtiyaç da artmaktadır. Kültür skalasında bütün inancın, vahyin, otoritelerin buharlaştığı, insanın insanca bakışa göre hem öğretilmek hem de ikna olmak istediği bir kaynama noktası vardır. Ona

[a] [*Bestialismus*]
[b] [*Erkenntniß*]

takılan çocuk tasması[a] düşmüştür; o artık kendi ayakları üzerinde durmak istemektedir. Ancak bunun yanında, tıpkı herhangi bir fiziksel ihtiyaç gibi onun metafizik ihtiyacı (*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 2. cilt, 17. bölüm) da yok edilemezdir. Sonrasında felsefeye olan talep ciddileşir ve muhtaç insanlık, kendi koynunda şimdiye dek büyüttüğü tüm düşünen zihinleri çağırır. Ruhsal olarak iğdiş edilmiş olanların, boş lakırdılar ve iktidarsız çabaları artık yetmez olur; bilakis bu, ücret ve unvanlara değil hakikate yönelmiş ciddi felsefe gerektirir. Dolayısıyla böyle bir felsefe, bakanların veya meclis üyelerinin hoşuna gidip gitmediğini ya da zamanın kilise fraksiyonuna uyup uymadığını sormaz; bilakis felsefenin işinin ruhsal güdüklere geçim kapısı sağlamaktan tamamen farklı olduğu gün gibi ortadadır.

Lakin ben kendi konuma geri dönüyorum. Kant'ın yanlış bir şekilde akla atfettiği *pratik* kâhine, salt birazcık cüret gerektiren bir büyütme yoluyla, bir de *teorik* kâhin eklenmişti. Bu icadın şerefinin izi şüphesiz F. H. Jacobi'ye doğru takip edilebilir ki felsefe profesörleri, kıymetli hediyelerini bu sevgili adamdan neşeyle ve şükranla almışlardır. Zira bu yolla Kant'ın sıkıntıya soktuğu felsefe profesörleri kendilerine bir yardım eli bulmuşlardır. Kant'ın acımasızca eleştirdiği soğuk, ayık, düşünen akıl *anlamaya* alçaltılmıştır ve bu andan itibaren de bu 117
ismi taşımaya zorlanmıştır; fakat "akıl" ismi ise hayal edilen, – veya apaçık şekilde söylersek– uyduruk bir yetiye iliştirilmiştir ve bu öyle bir yetiymiş ki adeta ay ötesi ya da hatta doğa üstü âleme açılan küçük bir pencere gibiymiş ve bunun vasıtasıyla bizler şu ana dek, eski moda, dürüst, tefekkür eden ve basiret dolu aklın yüz yıllardır nafile şekilde çabalayıp uğraştığı bütün hakikatleri tamamlanmış ve hazırlanmış olarak alabiliyormuşuz. Ve Alman sözüm ona "felsefesi" temellerini, elli yıldır böylesi tamamen kafadan atma ve tamamen uyduruk bir yeti-

[a] [*Gängelband*; 18. yüzyılda kullanılmış olan çocuklara yürümeyi öğretmek veya kontrol altında tutmak için kullanılmış, çocuk elbisesine takılan ipler]

den almaktadır: Önce mutlak Ben'in ve bunun Ben-olmayan'a sızmalarının inşası ve projeksiyonu olarak; daha sonra mutlak özdeşliğin ya da kayıtsızlığın ve bunun doğaya evrimlerinin ya da bu karanlık temelden –veya temelsizlikten– Tanrı'nın à la Jakob Böhme[a] meydana geldiği zihinsel algı[b] olarak; ve nihayetinde kendi kendisini düşünen saf mutlak idea ve kavramların kendi kendilerine hareketlerinin balesinin gösteri mekânı olarak; ki bunların yanında daima tanrısalın, duyu üstü olanın, tanrılığın, güzelliğin, doğruluğun, iyiliğin ve daha ne türden "-liğin" arzu edilirse onun, dolaysızca duyuşu olarak; ya da tüm bu harikuladelikleri seziş –*Ahnen* ["d"siz]– olarak. –Bu muymuş akıl? Yok artık! Bunlar, Kant'ın ciddi eleştirilerinden keyifleri kaçmış felsefe profesörlerine acil durum yardımı olarak hizmet eden şakalardır; ki bu sayede bunlar –*per fas aut nefas*–[c] yerel dinin[d] konularını felsefenin sonuçlarıymış gibi işlerler.

Yani bütün profesörler felsefesinin ilk görevi, kişisel ve dolayısıyla bireysel bir varlık olarak dünyayı yoktan yaratıp onu en büyük bilgelik, güç ve iyilikle yöneten ve de anlama ve isteme ile donatılmış Tanrı'nın –dünyanın yaratıcısı ve yöneticisinin– öğretisini felsefi olarak temellendirmek ve bunu, bütün şüphelerden öteye yerleştirmekten ibarettir. Ancak bu, felsefe profesörlerini ciddi felsefe karşısında sallantılı bir konuma yerleştirmektedir. Zira Kant'ın ortaya çıkıp *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazmasının üzerinden altmış yıldan daha uzun bir süre
118 geçmişti ki bunun sonucu ise Hristiyanlığın hüküm sürdüğü yüzyıllar boyunca Tanrı'nın varlığına dair ortaya konulan ve yalnızca olası üç ispat türüne indirgenebilecek olan bütün ispatların asla ve asla talep edileni sağlayamayacağıdır: Hatta, böylesi her bir ispatın ve bununla birlikte de bütün spekülatif ilahiyatın imkânsızlığı, ayrıntılı şekilde *a priori* ve aslında, gü-

[a] ["tarzı ile"]

[b] [*intellektuale Anschauung*]

[c] ["ne pahasına olursa olsun"; "doğrusuyla yanlışıyla"]

[d] [*Landesreligion*; "devlet dini" olarak da çevrilebilirdi.]

nümüzde moda olduğu üzere herkesin kafasına göre ne isterse yapabileceği boş lakırdılar ve Hegel tarzı gevezeliklerle değil, genel olarak anlaşılabilir bir şekilde ortaya serilmiştir. Hayır, Kant'ın argümanları eski iyi gelenekte olduğu üzere gayet ciddi ve dürüsttür ki altmış yıldır Kant'ın argümanlarına –bunlar her ne kadar çoğu kişiye uygunsuz gelse de– hiç kimse kayda değer bir itiraz yükseltememiştir; daha ziyade Kant'ın argümanlarının sonucu olarak Tanrı'nın varlığına dair ispatlar tamamen geçersiz kılınıp işe yaramaz hale gelmiştir. Gerçekten de bu ispatlara karşı felsefe profesörleri üst derece tepeden bakan tavırlar alıp hatta bunlara karşı kararlı bir hor görüyü bariz şekilde ortaya koydular; zira mevzu kendiliğinden o kadar açıktı ki bunu ispat etmeyi istemek bile çok gülünçtü. Oy, oy, oy! Keşke bunu daha önceden bilseymişiz! O zaman yüz yıllar boyunca böyle ispatlarla uğraşmazdık ve Kant'ın da tüm bunları, akıl eleştirisinin ağırlığı ile ezmesine gerek kalmazdı. Bu sözü geçen hor görü, bazılarının aklına ciğere uzanamayan kediyi[a] getirecektir. Bunun tadımlık bir örneğini görmek isteyenler, Schelling'in *Felsefe Yazıları*, 1. cilt, 1809, s.152 gerçekten de karakteristik bir tane bulacaklardır.[b] Bu arada diğerleri kendilerini, sanki yaşlı kurt [Kant] *affirmanti incumbit probatio*[c] olduğunun farkında değilmiş gibi Kant'ın aksinin de [Tanrı'nın var olmadığının] ispatlanamayacağını söylemesi ile teselli ederken, sıkıntıda olanların –felsefe profesörlerinin– imdadına; Jacobi'nin icadı olan, hayretler uyandırıcı, daha önce hiçbir insanın ne duyduğu ne bildiği, bu yüzyılın Alman aka-

---

[a] [*der Fuchs mit den sauern Trauben*; Birebir çeviri "tilki ve ekşi üzümler" olurdu ancak burada, sözü geçen Ezop masalındaki üzüme ulaşamadığı için bunu aşağılayan tilki hikayesine, "uzanamadığı ciğere mundar diyen kedi" deyimi tam uyuyor.]

[b] [Schopenhauer'ın bahsettiği Schelling'in iddiası şudur: "Eğer bir Tanrı varsa, o sadece olduğu için olabilir." ["Denn, wenn ein Got ist, so kann er nur sein, weil er ist."]]

[c] ["ispatın sorumluluğu, iddiayı yapandadır."]

demiklerine bahşedilen oldukça ayrık bir akıl yetisi tıpkı bir şövalye gibi yetişmiştir.

Oysa tüm bu kurnazlıklara hiç mi hiç gerek yoktu. Lakin Tanrı'nın varlığının ispatlanamazlığı ile, Tanrı'nın varlığına hiç de meydan okunmuş olunmaz; zira bu, daha sağlam bir zemine basmaktadır ve sarsılmaz derecede sıkı durmaktadır. Bu, hani vahiy meselesidir ya; ve hatta bu, böylesi vahyin yal-
119 nızca ve özellikle, ki bunun için de kendilerine "seçilmiş" denilen halka bahşedilmiş olması ile daha da kesin değil midir. En azından şu kadarı açıktır ki dünyanın efendisi ve yaratıcısı olarak, her şeyi iyi yapan Tanrı'nın bilinmesi sadece Yahudi ve bunu takip eden diğer iki inanç öğretisinde bulunabilir ve hatta bu diğer ikisine çok geniş anlamda Yahudiliğin iki mezhebi de denilebilir; fakat bu, ne antik ne de yeni çağlardan başka bir halkın dininde bulunmaktadır. Çünkü kimsenin aklına Hinduların, bende, sende, atımda, köpeğimde yaşayıp acı çeken Brahman'ı ile; ya da diğer Brahmalara yer açmak için doğup ölen ve dahası dünyayı meydana getirmesi suç ve günah olarak görülen Brahma ile[7] efendi Tanrı'yı karıştırmak gelmez; – aldatılan Satürn'ün, Prometheus'un meydan okuyup düşüşünü kehanet ettiği şehvetli oğlundan bahsetmeye gerek bile yok. Dünyada takipçi sayısı en yüksek olan, dolayısıyla da insanlığın büyük bir çoğunluğunu barındıran ve bu bağlamda da en önde gelen diyebileceğimiz *dine*, yani Budizme baktığımızda, artık günümüzde bunun –sıkı bir şekilde idealist ve dünyadan el etek çeken karakterinin yanında– kesin ve bariz şekilde ateist olduğunu da daha fazla saklayamayız; öyle ki saf teizminin öğ-

[7] If Brimha be unceasingly employed in the creation of worlds... how can tranquillity be obtained by inferior orders of beings? [Eğer Brahma dünyaların yaratılmasında bitmek bilmeksizin kullanılacaksa ... alt sıralarda var olanların düzenlerinde sükûnet nasıl tahsis edilecektir?] Prabodh Chandro Daya, çev. J. Taylor, s. 23. [Londra; Longman, 1812.] Brahma aynı zamanda Trimurti'nin bir parçasıdır; doğum, kalım ve ölüm olarak doğanın kişileştirilmesinde bunlardan ilkini temsil eder.

retileri bu dinin rahiplerine sunulduğunda bunu net bir şekilde ikrah ettiler. Dolayısıyla (bize *Asiatic Researches*, 6. Cilt, s. 268'de ve aynı şekilde Sangermano'nun *Description of the Burmese Empire*, s. 81'de rapor edildiği üzere) Katolik bir piskoposa Ava'daki Budist baş rahip tarafından verilen bir makalede, "dünyayı ve her şeyi yaratan ve de ibadete layık olan tek bir varlığın olduğu" öğretisi altı lanetli kâfirlikten biri olarak geçer. (Bakınız: I. J. Schmidt'in *Forschungen im Gebiete der ältern Bildungsgeschichte Mittelasiens* [Antik Orta Asya'nın Eğitim Tarihi Alanında Araştırmalar], St. Petersburg 1824, s. 276.) Avrupa'daki Budizmi en temelden tanıdığına kanî olduğum, Petersburg'daki takdire şayan bilgin I. J. Schmidt tam da bunun için "Budizmle Gnostik Öğretilerin Akrabalıkları Üzerine" başlıklı makalesinin 9. sayfasında şöyle demektedir: "Budistlerin öğ- 120
retisinde yaratım ilkesi olarak yüce bir varlığa dair herhangi bir pozitif ima yoktur ve hatta bu konu konuşmanın akışı sırasında kendiliğinden ortaya çıkarsa bundan titizlikle kaçınılıyor gibi görünmektedir." Aynı şeyi *Antik Orta Asya'nın Eğitim Tarihi Alanında Araştırmalar*, s. 180'de de söylüyor: "Budizm sistemi sonsuz, yaratılmamış, zaman öncesinden beri var olup görünen ve görünmeyen ne varsa yaratmış olan ilâhi bir varlık tanımaz. Bu fikir Budizm'e tamamen yabancıdır ve Budizm'in kitaplarında buna dair en ufak bir iz bile yoktur. Aynı şekilde 'yaratım'a dair de bir şey yoktur; her ne kadar görünür evren değişmez doğa yasalarına uygun olarak boş mekândan *ortaya çıkmış*[a] olsa da bunun bir başlangıcı yoktur. Bununla birlikte, herhangi bir şeyin –buna ister 'kader' ister 'doğa' densin– Budistler tarafından ilâhi bir ilke olarak kabul edildiğini ya da saygı duyulduğunu varsayarak hataya düşmemeliyiz. Bu daha ziyade tam tersidir zira tam da, bu boş mekânın gelişmesi, bu kendi kendinden çökelme ya da boş mekânın sayısız parçaya bölünmesi, bu artık ortaya çıkan madde; *Jirtintschu*'nun –ya da

[a] [*entstanden*]

evrenin– bütün iç ve dış ilişkilerindeki kötülüktür ve bundan da *Ortschilang* –ya da bitip tükenmek bilmeyen dönüşüm– değişmez yasalara göre *ortaya çıkar* ki bu yasaları da bu kötülük kurmaktadır." O, aynı şeyi 15 Eylül 1830 tarihli St. Petersburg akademisinde verdiği bir seminerde de söylemektedir (s.26):[a] "'Yaratım' ifadesini Budistler tanımazlar zira onların bildikleri yalnızca dünya orta çıkışlarıdır."[b] Bunun yanında sayfa 27'de ise şöyle demektedir: "Onların sisteminde ezeli bir tanrısal yaratıma dair hiçbir fikir olmadığı iyice anlaşılmalıdır." Buna benzer daha pek çok örnek vardır. Bununla birlikte ben bunlardan sadece bir tanesine dikkat çekmek istiyorum, zira bu hem popüler hem de resmi bir tanedir. Bu, 1766 civarında Hollanda Seylan Valisinin, önde gelen beş pagodanın baş rahipleriyle yapmış olduğu bireysel ve peşi sıra gerçekleşen resmi soruşturmalarının Hollandalı protokole tercümesini içeren oldukça öğretici *The Mahāvasi, Rājā-Ratnācari and the Rājā-Vali, from the Singhalese*[c] adlı eserin 3. cildidir. Birbirleri ile bir türlü anlaşamayan muhataplar arasındaki fark müthiş komiktir. Bütün yaşayan canlılara –bu Hollanda valisi de olsa– dinlerinin öğretileri gereği sevgi ve şefkatle yaklaşan rahipler, bütün soruları uyumlu şekilde karşılama konusunda hazırdılar. Ancak bu dindar kişilerin ve hatta bu enkratit gibi[d] olan yüksek rahiplerin saf ve temiz yürekli ateizmleri, daha beşikten Yahudileşmiş olan valinin samimi bir biçimde ve yürekten ikna olduğu inan-

---

[a] [*Über einige Grundlehren des Buddhaismus. 2. Abhandlung.* [*Budizm'in Birkaç Temel Öğretisi Üzerine*, 2. İnceleme] Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St Pétersbourg. VI. Série. Sciences politiques, Histoire et Philologie. 1.cilt.]

[b] [*Weltentstehungen*]

[c] [Kitabın tam adı şöyle: The Maháwansi; the Rájá-Ratnácari, and the Rájá-Vali, forming the sacred and historical books of Ceylon; also, a collection of tracts illustrative of the doctrine and literature of Buddhism: Singhalese çevirisi, E. Upham, London, 1833.]

[d] [*enkratistischen*; Enkratitler erken dönem Hıristiyanlıktaki aşırı perhizci ve çileci bir grup.]

cıyla çelişmekteydi. İnancı, onun için adeta ikinci bir doğa haline gelmiş olan ve bu ruhani kişilerin teist olmadıkları, aklının ucuna bile gelmeyen vali haliyle "en yüce varlık", "dünyayı kimin yarattığı" ve benzeri soruları tekrar tekrar sorar. Bunun akabinde rahiplerin ise muzaffer ve tamamlanmış olan Buda-Sakyamuni'den daha yüce bir varlık olamayacağını, onun da bir kral oğlu olarak doğduğunu, gönüllü olarak dilenci hayatı yaşadığını ve ölene dek de hepimizi sürekli tekrar doğumdan kurtarmak için insanlığın şifasını amaçlayan yüksek öğretisini vazettiğini, fakat dünyanın ise kimse tarafından yapılmayıp[8] kendiliğinden yaratıldığını[a] (*selfcreated*), doğanın bunu genişletip tekrar büzdüğünü anlatırlar; ve bu dünyanın var olarak var olmadığını, dünyanın tekrar doğumların eşlikçisi olduğunu, ancak bu tekrar doğuşların ise bizim günahkâr davranış tarzımızın sonucu olduğunu vb. anlatırlar. Bu şekilde sohbet yaklaşık bir yüz sayfa daha devam eder. Öncelikle böylesi 121
olgulara değiniyorum çünkü bugün hâlâ Alman bilginlerin yazılarında din ve teizmi sorgusuz sualsiz özdeş ve eşanlamlı olarak kabul edilmesi skandal niteliğindedir, oysa dinin teizmle olan alakası *cinsin* tekil bir türle olan alakası gibidir ve esasen sadece Yahudilik ve teizm basitçe özdeştirler; bunun için de Yahudi, Hıristiyan veya Müslüman olmayan tüm halkları şu yavan "kâfir" terimiyle damgalıyoruz. Hatta Müslümanlar ve Yahudiler, Hıristiyanları –üçün birliği öğretisinden dolayı– saf teist olmamakla suçlamaktadırlar. Zira kim ne derse desin Hıristiyanlığın damarlarında Hint kanı akmaktadır ve dolayısıyla sürekli olarak kendini Yahudilikten kurtarma eğilimi vardır. Teizme karşı bugüne dek cüret edilen en ciddi saldırı olan ve dolayısıyla da felsefe profesörlerinin alelacele kenara itmeye çalıştıkları Kant'ın akıl eleştirisi, eğer Budizm'in hüküm sür-

[8] Κόσμον τόνδε, φησὶν Ἡράκλειτος, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν ["Herkalitos der ki kozmoz ne bir tanrı ne de bir insan tarafından yapılmıştır."] Plutarkhos, *De animae procreatione*, 5. bölüm [1014A].

[a] [*selbstgeschaffen*]

düğü herhangi bir ülkede ortaya çıksaydı, yukarıdaki alıntılarımıza uygun olarak yalnızca idealizmin ortadoks öğretisinin – yani kendini, duyularımıza sunan dünyanın salt görünüşteki varlığı öğretisinin– sağlıklı bir onayı olarak görülüp dinsizliğin daha temelden reddiyesi için öğretici bir belge olarak değerlendirilirdi. Çin'de Budizm'le birlikte varlığını sürdüren diğer iki din olan Lao-Tzu'nun ve Konfüçyüs'ün dinleri de aynı şekilde ateisttir; dolayısıyla misyonerler Tevrat'ın ilk sözünü bile tam da bu yüzden Çinceye çevirememişlerdir zira bu dilde ne Tanrı ne de yaratıma dair herhangi bir ifade yoktur. Hatta misyoner Gützlaff bile yeni basılan *Çin İmparatorluğunun Tarihi*, sayfa 18'de dürüstçe "Doğanın ışığına tam olarak sahip olan (Çin'deki) filozofların hiçbirinin bir yaratıcı ve evrenin Rabbinin tanınmasına ulaşacak kadar yükselmemiş olması sıra dışıdır" demektedir. J. F. Davis de *Shing-yu*'nun tercümanı olan Milne'in tercümesinin önsözünden buna tamamen uygun bir alıntı (*The Chinese*, 15. Bölüm, s. 156) yapıyor; burada, bu eserle ilgili "that the bare light of nature, as it is called, even when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God"[a] olduğunun görülebildiğini söylüyor. Tüm bunlar teizmin tek dayanağının vahiy olması gerektiğini onaylamaktadır; hatta eğer böyle olmasaydı, vahiy gereksiz bir şey olurdu. Bu vesile ile ateizm kelimesinde, teizmin kendiliğinden açık olduğuna dair gizli kapaklı bir varsayım olduğunu da belirtelim. Daha ziyade ateist yerine Yahudilik-dışı ya da Yahudi-olmayan denmelidir. Bu daha dürüst bir konuşma olurdu.

Yukarıda da söylediğim üzere Tanrı'nın varlığı, bir vahiy meselesi olduğundan –ki dolayısıyla da sarsılmaz şekilde kurulduğundan– bunun herhangi bir insanın onayına da ihtiyacı
122 yoktur. Ancak felsefe, aklın –yani insanın düşünme, kafa yorma,

[a] ["pagan felsefesinin tüm ışığıyla desteklendiğinde bile, doğanın çıplak ışığının –böyle deniliyor– insanları gerçek Tanrı'nın bilgisine ve ibadetine yönlendirmekten tamamen âciz olduğu"]

tefekkür etme yetisinin– ara sıra –tıpkı çayırlık alanda çocuk tasması çıkarılıp kendi güçlerini denemesine müsaade edilen bir çocuk gibi– ne olacağını görmek için kendi güçlerine bırakılmasına yönelik, aslen boş ve yararsız bir girişimdir. Böylesi denemeler ve girişimlere spekülasyon denilir ve spekülasyonun insani ya da ilahi tüm otoriteleri bir çırpıda göz ardı edip tüm bunları görmezden gelmesi ve en yüce, en önemli hakikatleri aramak için kendi yoluna gitmesi işin doğasında yatmaktadır. Eğer bunun, bu temel ve zemin üzerindeki sonuçları, bizim büyük Kant'ımızın yukarıda bahsedilen sonuçlarından başka bir şey olamayacaksa, bunun için spekülasyon tüm dürüstlüğünü ve vicdanı bir anda kenara bırakıp tıpkı bir dalavereci gibi kendi *conditio sine qua non*'u[a] olarak, bir şekilde Yahudi temel ve zeminine geri dönebilmek için gizli yollara sapmamalıdır; bilakis o, hakikati adeta kendi önünde açılan başka yollardan dürüstçe ve sadelikle ama asla aklın ışığı dışında bir şeyi takip etmeden izlemeli ve nereye çıkacağı ile ilgilenmeden kendi yolundan –tıpkı kendi işini yapan biri gibi– sükûnetle ve güvenle ilerlemelidir.

Eğer bizim felsefe profesörlerimiz mevzuyu farklı anlamakta ve Rab Tanrı'yı tahta koymadıkları sürece ekmeklerini onurla yiyemeyeceklerine inanmaktalarsa (sanki Tanrı'nın bunlara ihtiyacı varmış gibi), buradan hareketle niçin benim eserlerimin onların zevklerine uymadığı ve benim onların adamı olmadığım gün gibi açık olur; zira ben elbette, onların türüne hizmet etmem ya da onlar gibi her bir pazar yerinde oturup sevgili Tanrı'ya dair en son havadisleri geçmem.

[a] [zorunlu koşulu]

6. Bölüm

ÖZNE İÇİN ÜÇÜNCÜ SINIF NESNELER VE YETERLİ TEMEL İLKESİNİN BUNLARDA HÂKİM OLAN BİÇİMİ ÜZERİNE

123

§ 35
Bu Sınıftaki Nesnelerin Açıklanması

Tasavvur yetisi için üçüncü sınıf nesneleri tam tasavvurların formel kısmı –yani, iç ve dış duyunun, zaman ve mekânın, *a priori* mevcut kalıplarının algıları– oluşturur.

Bu kalıplar saf algılar olarak kendileri için ve de tam tasavvurlardan ve ilkin bunlar vasıtasıyla gelen boş veya dolu oluşun belirlenimliklerden ayrı olarak tasavvur yetisinin nesneleridir; zira saf noktalar ve saf çizgiler bile gösterilemeyip sadece *a priori* algılanabilirler –tıpkı mekân ve zamanın sonsuz yayılım ve sonsuz bölünebilirliğinin yalnızca saf algının nesneleri olması ve ampirik algıya yabancı olması gibi. Zaman ve mekânın *saf algılandıkları*[a] bu sınıf tasavvurları ilk sınıf tasavvurlardan ayıran –ki bu sınıfta zaman ve mekânın (hatta bunların bütünleşik halde) *duyusal algılanışları* gerçekleşir[b]– maddedir; bunun için ben maddeyi bir yandan zaman ve mekânın algılanabirliği[c] olarak tanımlarken diğer yandan da nesnel hale gelen nedensellik olarak açıkladım.

---

[a] [*rein angeschaut*]
[b] [*wahrgenommen werden*]
[c] [*Wahrnehmbarkeit*]

Buna karşın nedensellik-anlama kalıbı, kendi için ve ayrı 124
olarak tasavvur yetisinin bir nesnesi değildir; bilakis bu bilince ilkin idrakin materyalleri ile ve bunlarla birlikte gelir.

§ 36
Varlık Temeli İlkesi

Mekân ve zaman, bütün kısımları diğer kısımlarla alakalı yapıdadır; ki bu kısımların her biri diğerleri ile belirlenip koşullanır. Bu ilişkinin adı mekânda *konum*,[a] zamanda ise *takip ediştir*.[b] Bu ilişkiler kendilerine hastırlar ve tasavvurlarımızın bütün diğer olası ilişkilerinden tamamen farklıdırlar; dolayısıyla da ne anlama ne de akıl bunları salt kavramlar yoluyla kavrayabilir. Bilakis bunlar, bizler için sadece ve sadece *a priori* saf algı vasıtasıyla anlaşılabilirlerdir zira yukarı ve aşağı, sağ ve sol, arka ve ön, önce ve sonra salt kavramlar yoluyla netleştirilemezler. Kant bunu, sağ ve sol eldiven arasındaki ayrımın algı dışında hiçbir yolla anlaşılabilir hale getirilemeyeceğini son derece doğru bir biçimde açıklayarak göstermektedir.[c] Şimdi, bu ilişkilere göre mekân ve zamanın kısımlarının birbirlerini belirlediği yasayı ben *varlığın yeterli temel ilkesi –principium rationis sufficientis essendi–* olarak adlandırıyorum. Zaten, bu ilişkiye dair 15. bölümde verdiğimiz, bir üçgenin kenarları ve açıları arasındaki bağlantı örneği, bu ilişkinin hem sebep ve etki arasındaki ilişkiden hem de tanıma temeli ve çıkarım[d] arasındaki ilişkiden tamamen farklı olduğunu göstermektedir; ki bunun için de durum *varlık* temeli *–ratio essendi–* olarak adlandırılmalıdır. Şu kendiliğinden açıktır: Nedensellik yasasına ve bunun belirli bir duruma uygulanmasına vâkıf oluş, etkinin

---

[a] [*Lage*]
[b] [*Folge*]
[c] [Prolegomena, Ak. 4: 286; *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ionna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995, s. 35-36.]
[d] [Erkenntnißgrund und Folge]

tanıma temelidir ve tıpkı bunun gibi *varlık temeline* böylesi bir vâkıf oluş da tanıma temeline dönüşebilir; ancak bu yolla varlık temeli, dönüşüm temeli ve tanıma temeli] ortadan kalk-
125 maz. Pek çok durumda ilkemizin *bir* biçimine göre *sonuç* olan, bir diğer biçime göre temeldir; böylece de etki sıklıkla sebebin tanıma temelidir. Örneğin, termometrenin yükselmesi nedensellik yasasına göre artan ısının *sonucudur*; ancak tanımanın yeterli temel ilkesine göre bu [termometrenin yükselmesi] bir *temeldir* –artan ısının ve bunu ifade eden yargının tanıma temelidir.

§ 37
Mekândaki Varlık Temeli

Mekânın herhangi bir bölümünün, diyelim ki mevcut bir çizginin (ya da alanların, cisimlerin, noktaların) herhangi bir ikinci çizgiye göre konumu ve herhangi bir olası diğer çizgiye göre tamamen farklı konumu mutlak suretle belirlidir; ve böylece de sonuncunun konumu ilkinin konumuna, sonucun temele ilişkisi olarak durur. Bu çizginin konumu, olası bir diğerine ve bütün diğer çizgilere göre –ve dolayısıyla daha önce birinciye göre belirli olarak kabul edilen çizginin konumu da– belirli olduğundan; kişinin hangisini ilkin belirli ve diğerlerini belirlenen –yani hangisini *ratio*[a] hangisini de *rationata*[b]– olarak aldığı hiç fark etmez. Bu, mekânda art ardalığın[c] olmamasından kaynaklanır; zira mekânın zamanla birleşmesi yoluyla deneyim kompleksi tasavvurlarının bütününü oluşturduğu için eş zamanlılık tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Her yerde, mekândaki varlık temelinde, "etkileşim"[d] olarak adlandırılana bir benzerlik

---

[a] ["temel"]

[b] ["bu temele yaslanan"]

[c] [*Succession*]

[d] [*Wechselwirkung*; İlişki kategorilerinin üçüncüsü olan bu kelime, "karşılıklılık", "karşılıklı bağlılık" şeklinde de çevriliyor. Ben "etkileşimi" tercih

hâkimdir: Buna dair ayrıntılı açıklamaları, temellerin karşılıklılığından bahsettiğim § 48'de vereceğim. Şimdi konumuna göre her bir çizgi hem diğerleri tarafından belirlenen hem de belirleyen olduğu için, kişinin herhangi bir çizgiyi salt diğerlerini belirleyen mi yoksa diğerleri tarafından belirlenen mi olarak kabul ettiği tamamen keyfîdir ve her birinin herhangi bir diğerine göre konumu, üçüncü başka bir çizgiye göre konumuyla ilgili soruyu doğurur ki bu ikinci konum da zorunlu olarak birinciyi belirleyip onu olduğu şey yapar. Dolayısıyla varlık temellerinin birbirlerine zincirlenmesinde –tıpkı dönüşüm temellerinin zincirinde olduğu gibi– hiçbir *a parte ante*'de[a] son yoktur ve mekânın ve bundaki olası çizgilerin sonsuzluğundan dolayı hiçbir *a parte post*'da[b] da son yoktur. Bütün mümkün gö- 126
rece mekânlar, sınırlanmışlıklarından dolayı figürlerdir ve bütün bu figürlerin de varlık temeli –ortak sınırlarından dolayı– bir diğerindedir. Mekândaki *series rationum essendi*[c] –tıpkı *series rationum fiendi*'de[d] olduğu gibi– *in infinitum*[e] ilerler ve bu ilerleme ise tek bir yöne değil bütün doğrultularadır.

Tüm bunların ispatı mümkün değildir zira bunlar, temellerini mekânın *a priori* mevcut algılarından dolaysızca aldıklarından, doğruluğu transandantal olan ilkelerdir.

§ 38
Zamandaki Varlık Temeli. Aritmetik

Zamanda her an, bir önceki an tarafından koşullanır. Buradaki varlık temeli –peş peşe geliş yasası olarak– oldukça basittir zira zaman tek boyutludur ve bunun içinde zamanda ilişkilerin

---

ettim. Ancak "etkileşimli nedensellik"de denilebilirdi.]

[a] [önceki sonsuz]

[b] [müteakip sonsuz]

[c] [varlık temelleri serisi]

[d] [dönüşüm temelleri serisinde]

[e] [sonsuza dek]

çokluğu söz konusu değildir. Her an, bir önceki tarafından koşullanır; ancak önceki yoluyla sonrakine ulaşılır; ancak önceki akıp gitmiş olduğunda sonraki *olur*. Sayma, zamanın bölümlerinin bu bağlantısına dayanır ve saymaya dair kelimeler sadece art ardalığın tekil adımlarını işaretler; dolayısıyla da bütün aritmetiğin öğrettiği sadece ve sadece saymanın metodik kısa yollarından ibarettir. Her sayı, bir önceki sayıyı kendi varlığının temeli olarak şart koşar; daha önce gelen sayılarla ben sadece 10'a kadar ulaşabilirim ve salt varlık temeline bu vâkıf oluşla bilirim ki eğer 10 varsa, 8, 6 ve 4 de vardır.

§ 39
Geometri

Aynı şekilde bütün geometri, mekânın kısımlarının konumlarının bağlantılarına dayanmaktadır. Dolayısıyla geometri bu bağlantılara vâkıf oluştur; ancak yukarıda da söylediğimiz üzere bu vâkıf oluş kavramlarla mümkün olmayıp sadece algı ile mümkündür; bunun için de her geometrik önerme bu algıya
127 geri götürülmelidir ve ispat ise sadece bu algıyla ilgili olan bağlantıyı net olarak gün ışığına çıkarmaktır; bundan fazlası yapılamaz. Ne var ki geometri ile iştigal edişin tamamen farklı yürüdüğünü görüyoruz. Eukleides'in sadece on iki aksiyomu salt algıya dayanmaktadır[a] ve hatta bunlardan da esasen sadece dokuzuncu, on birinci ve on ikinci aksiyom tekil ve farklı algılara dayanmaktadır; fakat bütün diğer aksiyomlar deneyimdekinin aksine bilimin, kendileri için ve yan yana duran ve sınırsızca farklı olabilen reel şeylerle bir işinin olmadığı, bilakis kavramlarla ilgili olduğu ve matematikte de kişinin *normal algılarla*[b] –yani yasaları tüm deneyimler için bağlayıcı olan ve böylece de

[a] [Eukleides'in teoremlerinin Türkçesi için, "*Öğeler*'inin 13 Kitabından Birinci Kitap" çev. Özer Öztürk & David Pierce, İstanbul: MSGSF, 2013. (3. Basım)]

[b] [*Normalanschauungen*]

bir kavramın kapsayıcılığı ile belirli bir tasavvurun tam belirliliğini birleştiren figürler ve sayılarla– ilgili olduğu anlayışına dayanır. Zira her ne kadar normal algılar –algısal tasavvurlar olarak– tamamen belirli olup böylece de belirsizliğe izin vermeyerek genelliğe yer bırakmasalar da yine de geneldirler; zira bunlar bütün tezahürlerin salt kalıplarıdırlar ve bu halleriyle de bu kalıpların ait olduğu bütün reel nesneler için geçerlidirler. Platon'un ideaları için söylediği, geometride bile, kavramlar için olduğu kadar bu normal algılar için de geçerlidir; yani birbirinin tam olarak aynısı olan iki şey var olamaz zira o zaman bunlar bir olurlardı.[9] Ben diyorum ki bu, bunlar eğer birbirlerinden salt *yanyanalıkla*[a] *–yer* ile– ayrılan sadece mekânsal nesneler gibi olmasalardı geometrideki normal algılar için de geçerli olurdu. Bu tespit, Aristoteles'e göre zaten Platon tarafından yapılmıştı: "ἔτι δέ, παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη, τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δὲ εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον" (item, praeter sensibilia et species, mathematica rerum 128
ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola).[b] *Metafizik* I, 6 (aynı zamanda X,1. ile kıyaslayınız). Şimdi, bana öyle geliyor ki böyle bir konum farklılığının, geri

[9] Belki de Platonik idealar normal algılar olarak tanımlanabilirler ki bunlar matematik algılarda olduğu gibi sadece tam tasavvurların biçimsel yönü için değil aynı zamanda materyal yönü için de geçerli olurlardı; dolayısıyla bunlar hem baştan sona belirli tam tasavvurlar hem de kavramlar gibi pek çok şeyle ilgili olurlardı; yani § 28'de verdiğim açıklamaya göre bunlar kavramların temsilcileri olurlardı –fakat bu kavramlara tamamen uygun şekilde.

[a] [*Nebeneinanderseyn*]

[b] ["Dahası o, algılanır olanlarla ideaların dışında, ara konumda olan matematik nesnelerin olduğunu söylemektedir ki bunlar algılananlardan sonsuz ve değiştirilemez olmakla, idealardan ise –onlara çok benzemek-

kalan özdeşliği ortadan kaldırmadığına dair salt anlayış, diğer dokuz aksiyomun yerini alabilir ve amacı evrensel olandan yola çıkarak tekil olanı tanımak olan bilimin özü için bu anlayış da tek bir görüşe dayanan dokuz aksiyomun ortaya koyduklarından daha uygundur. Dolayısıyla Aristoteles'in *Metafizik* X, 3'te söylediği, geometrik figürlere de uygulanabilir: "ἐν τούτοις ἡ ἰσότης ἑνότης" (in illis aequalitas unitas est).[a]

Fakat zamandaki normal algılar olan sayılar için yanyanalık gibi bir fark olmayıp daha ziyade tıpkı kavramlarda olduğu gibi kesinlikle *identitas indiscernibilium*[b] vardır; ve sadece tek bir beş ve tek bir yedi vardır. Burada neden 7 + 5 = 12 önermesinin, Herder'in *Metakritik*'inde ima ettiği gibi özdeş değil de Kant'ın derin anlayışıyla keşfettiği üzere saf algıya dayanan sentetik *a priori* bir önerme olduğunun temeli bulunabilir. 12 = 12 özdeş bir önermedir.

Dolayısıyla geometride algıya, aslında yalnızca aksiyomlar söz konusu olduğunda başvurulur. Diğer bütün teoremler ise gösterilir; yani teorinin, herkesin doğru olarak kabul etmesi gereken bir tanıma temeli verilir. Böylece de teoremin transandantal değil de mantıksal doğruluğu gösterilmiş olur. (§§ 30 ve 32) Ancak bu, tanıma değil de varlık temelinde yatmaktadır ve sadece ve sadece algı yoluyla açık hale gelir. Buradan ise böyle bir geometrik gösterimden kişinin nasıl olup da gösterilen teoremin doğru olduğuna ikna olmakla birlikte iddia edilen şeyin, niçin olduğu gibi olduğu konusunda hiçbir şeye vâkıf olmadığı belli olmaktadır: Yani burada varlık temeline sahip olunmamış fakat daha ziyade sıklıkla buna yönelik bir talep oluşmuştur. Zira tanıma temelinin arz edilmesiyle yapılan ispat, vâkıf oluşu[c] (*cognitio*) değil sadece ikna oluşu (*convictio*)

---

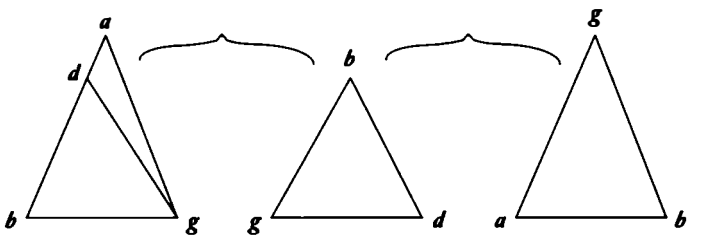
le birlikte– ideaların her birinin biricik olmasıyla ayrılmaktadırlar." *Metafizik*, I, 987b.]

[a] ["Bunlarda birliği oluşturan eşitliktir." 1054b, 3.]

[b] ["ayırt edilemezlerin özdeşliği"]

[c] [*Einsicht*]

sağlar: Dolayısıyla buna *elenchus*[a] demek *demonstratio*[b] demekten daha doğrudur. Bunun için de böylesi bir gösterim, –fark edilen kavrayış eksikliğinin bulunduğu her durumda olduğu gibi– sıklıkla rahatsız edici bir duygu bırakır ve buradaki bir 129
şeyin *niçin* olduğu gibi olduğuna dair idrak eksikliği, ilkin *bunun olduğu gibi oluşunun* mevcut barizliği ile duyumsanır. Bu durumdaki hissiyat, birisinin şapkadan tavşan çıkarması[c] ve bizim de bu numaranın nasıl olduğunu kavrayamayışımızdakine benzemektedir. Böylesi gösterimlerde varlık temeli mevcut olmadan tanıma temeli, bir fenomeni bunun sebebini vermeden açıklayan pek çok fizik teorisine benzemektedir (örneğin platin kapta gerçekleştirilebilen Leidenfrost deneyi). Buna karşın bir geometrik önermenin algı yoluyla idrak edilen varlık temeli, kazanılan her idrakte olduğu gibi bir tatmin sağlar. Eğer kişi varlık temeline sahip olursa önermenin doğruluğuna ikna olmak için, gösterimlerle sunulan bir tanıma temeline değil bu varlık temeline dayanmak yetecektir. Örneğin Eukleides'in birinci kitabının 6. Önermesini ele alalım: "Eğer bir üçgende iki açı eşitse bunların karşısındaki kenarlar da eşittir." Bunu Eukleides'in ispat edişi ise şöyle: (Figür 3'e bakınız)



Figür 3

[a] ["reddiye"]
[b] ["gösterim"]
[c] ["wenn man uns etwas aus der Tasche, oder in die Tasche, gespielt hat" ifadesini "şapkadan tavşan çıkarmak" şeklinde çevirdim.]

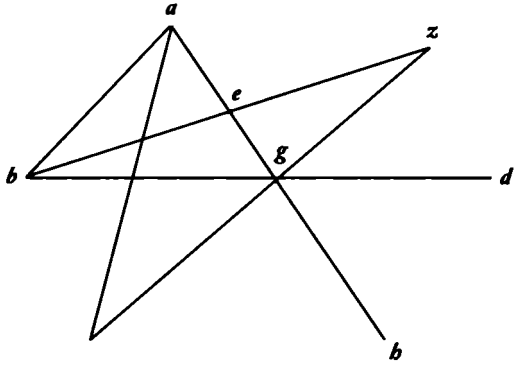
"abg açısının agb açısına eşit olduğu abg üçgeninde ag kenarının ab kenarına eşit olduğunu iddia ediyorum. Zira eğer ag kenarı ab kenarına eşit olmasaydı, o zaman bunlardan biri daha uzun olurdu. Diyelim ab daha uzun kenar olsun. Daha uzun kenar olan ab'den bir db parçasını çıkaralım, öyle ki bu db kenarı ag'ye eşit olsun ve sonra da bir dg kenarı çizelim. Şimdi (dbg ve abg üçgenlerinde) db kenarının uzunluğu ag kenarına eşit olacağından ve bg kenarı her iki üçgende de eşit olacağından, db ve bg kenarları ag ve gb kenarlarına karşılıklı olarak eşit uzunlukta olacaktır; alt kenar dg, alt kenar ab'ye eşit olacaktır; ve abg üçgeni dgb üçgenine eşit olacaktır; daha büyük üçgen daha küçük olana eşit olacaktır ki bu saçmadır. Dolayısıyla ab'nin ag'ye eşit olmaması doğru değildir; demek ki bunlar eşittir."

Bu ispatta artık teoremin doğruluğunun bir tanıma temeline sahip oluruz. Ancak kim bu geometrik doğruluğa ikna oluşunu bu ispat üzerine temellendirir ki? Buna ikna oluşumuz, daha ziyade algısal olarak idrak ettiğimiz varlık temeline dayanmaz mı? Ki buna göre (bu öyle bir zorunluluktur ki daha öte bir gösterime değil algılanmaya müsaade eder) bir
130 çizginin iki zıt ucundan birbirlerine doğru yükselen iki çizgi bu iki uçtan eşit uzaklıkta bulunan bir noktada buluşabilirler; zira yükselen iki açı tam olarak tektir fakat konumların zıtlığı ikili görünmesine neden olur ve bunun için de bu iki çizginin birinden diğerine daha yakın bir noktada buluşması için hiçbir temel yoktur.

Varlık temelinin idraki ile kişi koşuldan, koşullanmış olanın zorunlu sonucunu (bu durumda kenarların eşitliğinden, açıların eşitliğini yani bunların bağlantısını) görür; ancak tanıma temelinden görülecek olan bunların salt birlikte var oluşlarıdır.[a] Hatta ispatların alışıldık yöntemiyle esasen kişinin, bunların sadece örnek olarak sunulan hâlihazırdaki figürde bir

[a] [*das Zusammendaseyn*]

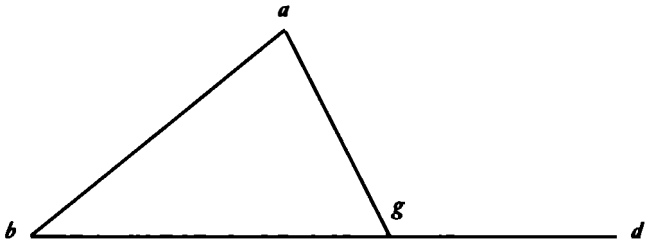
arada var olduğuna, ancak kesinlikle sürekli olarak bir arada olmadıklarına kâni olabileceğini öne sürebiliriz; zira bu doğruluk hakkında edinilen kanaat (gerekli bağlantı gösterilmediği için), sadece tümevarıma ve yaptığımız her figürde durumun böyle olduğunun bulunmasına dayanmaktadır. Elbette sadece basit teoremlerde (Eukleides'in 6. teoremindeki gibi) varlık temeli insanın gözüne kolaylıkla çarpmaktadır; yine de ben her teoremde –hatta en karmaşık olanlarda bile– varlık temelinin gösterilebileceğine ve önermenin kesinliğinin böylesi basit bir algıya geri götürülmesi gerektiğine eminim. Tıpkı, her değişimin sebebinin zorunluluğunun *a priori* bilincinde olunması gibi herkes, her mekânsal ilişkinin böylesi bir varlık temelinin de *a priori* bilincindedir. Karmaşık teoremlerde varlık temelini sunmak tabii ki oldukça zordur ve burası da zorlu geometrik araştırmaların yeri değildir. Dolayısıyla ben ne kastettiğimi sadece daha net hale getirmek için biraz daha karmaşık olan ve varlık temeli bir çırpıda göze çarpmayan bir önermede, bu varlık temeline geri gidişi araştıracağım. On teoremi atlayıp on altıncıya geliyorum: "Bir kenarı uzatılan her üçgende, dış açı birbirine karşılıklı duran iç açılardan büyüktür" Eukleides'in ispatı şöyledir (Bkz. Figür 4):



Figür 4

"Bir abg üçgeni olsun. Bu üçgenin bg kenarı d noktasına uzatılsın ve ben iddia ediyorum ki agd dış açısı diğer iki karşıt
131 iç açıların her birinden daha büyüktür. ag kenarını e noktasından ikiye bölünsün; be kenarı ta z noktasına kadar çekilip ez ve eb eşitlensin; zg bağlansın ve ag ta h noktasına dek uzatılsın. Şimdi ae, eg'ye eşit olacağından ve be, ez'ye eşit olacağından ae ve eb kenarları ge ve ez kenarlarına karşılıklı olarak eşit olacaklardı ve aeb açısı zeg açısına eşit olacaktır zira bunlar ters açıdırlar. Böylece taban kenar ab, taban kenar zg'ye eşittir ve abe üçgeni zeg üçgenine eşittir ve geri kalan açılar geri kalan açılara eşittir; dolayısıyla bae açısı, egz açısına eşittir. Ancak egd açısı egz açısından büyüktür, dolayısıyla da agd açısı bae açısından büyüktür. bg de ikiye bölündüğünde, bgh açısının – agd'nin ters açısının– aynı şekilde abg açısından büyük olduğu ispatlanacaktır."

Ben aynı önermeyi şu şekilde ispatlardım: (Bkz. Figür 5)

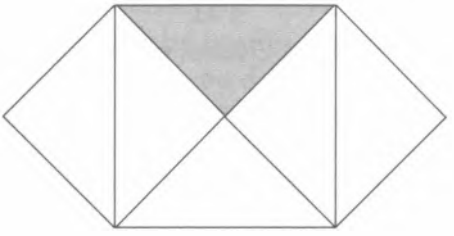


Figür 5

bag açısının, agd açısıyla –bırakın daha büyük olmasını– eşit olabilmesi için ba çizgisinin ag çizgisinin üzerinde bd çizgisi ile aynı doğrultuda, –yani bd çizgisine paralel olması– gerekmektedir (ki buna açıların eşitliği denir); ki bu, bd çizgisi ile asla buluşmayacağı anlamına gelmektedir. Ancak eğer bir üçgen oluşturulacaksa bunun bd ile buluşması zorunludur (varlık temeli) ki bunun için bag açısının agd açısına eşitliğinin tam da zıttı gerekir.

Tüm bunlarla asla ne matematiksel gösterimler için yeni bir yöntem öneriyorum ne de Eukleides'in ispatlarının yerine benimkileri koyuyorum çünkü benim ispatım doğası gereği ve Eukleides'in ilkin daha sonra ortaya koyduğu paralel çizgiler kavramını önden varsaydığı için yeni bir yöntem olarak uygun değil; ben daha ziyade sadece varlık temelinin ne olduğunu ve tanıma temelinden nasıl farklı olduğunu göstermek istedim, zira tanıma temeli salt *convictio*[a] sağlarken, varlık temeline nüfuz etmek tamamen ayrı bir şeydir. Ancak belki de varlık temeline nüfuz etmeye değil de (ki her nüfuz ediş tatmin ve keyif yaratır) sadece *convictio* oluşturmak için çabalanması (ki bu daha önce söylediğimiz gibi sadece rahatsızlık veren bir etki 132
bırakır) başka alanlarda müthiş olan zihinlerin matematikten niçin kaçındıklarının temellerinden biridir.

Yine de daha önce başka yerlerde verilmiş olan bir figürü tekrar sunmaktan da kendimi alamıyorum (Figür 6); bu figüre sadece bir bakış atmak, Pythagoras'ın teoreminin doğruluğuna hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde Eukleidesçi fare kapanından yirmi kat daha fazla ikna edici olacaktır. Bu bölümle ilgilenen okur bu konuya ilişkin daha öte tartışmayı *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın 1. cildinde § 15'te ve 2. ciltte 13. bölümde bulabilir.



Figür 6

[a] [*ikna olmuşluğu*]

7. Bölüm

ÖZNE İÇİN DÖRDÜNCÜ SINIF NESNELER VE YETERLİ TEMEL İLKESİNİN BUNLARDA HÂKİM OLAN BİÇİMİ ÜZERİNE

§ 40
Genel Açıklama

Tasavvur yetimizin, incelediğimiz sınıflarından geriye kalan son sınıfı kendine has olmakla birlikte çok önemlidir: Bu herkeste sadece *bir* nesneyi kapsamaktadır; yani iç duyunun dolaysız nesnesini, *istiyor oluşun öznesini*[a] –ki bu idrak eden özne için nesnedir ve sadece iç duyuda mevcuttur; dolayısıyla bu, mekânda değil sadece zamanda ve onda da –az sonra göreceğimiz üzere– anlamlı bir kısıtlama ile zuhur eder.

§ 41
İdrakin Öznesi ve Nesne

Her idrak, kaçınılmaz olarak özne ve nesneyi gerektirir. Bunun için öz-bilinç[b] bile tam olarak basit değildir; bilakis tıpkı diğer şeylerin bilincindeki (yani algı yetisinin) gibi [öz-bilinç], bir idrak edilene ve bir de idrak edene bölünmüştür. Burada idrak edilen olarak ortaya çıkan tamamen ve sadece "isteme"dir.[c]

---

[a] [*das Subjekt des Wollens*]
[b] [*Selbstbewußtseyn*]
[c] [*Wille*]

Dolayısıyla özne kendini *idrak eden* olarak değil sadece *isteyen olarak* idrak eder. Zira tasavvur eden "ben," idrakin öznesi, bütün tasavvurların zorunlu eşleniği[a] ve tasavvurların koşulu olarak kendisi bir tasavvura ya da nesneye dönüşemez; bunun için kutsal *Upanishad*'ın şu güzel sözü geçerlidir: "Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est." — *Oupnek'hat*. I. cilt, s. 202. —[b] 134

Bunun için de *idrak edişi idrak etmek*[c] diye bir şey yoktur çünkü bu, öznenin, idrak edişten ayrılmasını ve yine de idrak edişi idrak etmesini gerektirirdi ki bu imkânsızdır.

"Ben sadece idrak etmem, aynı zamanda idrak ettiğimi bilirim de" şeklindeki itiraza benim cevabım şu olurdu: Senin idrak ettiğini bilmen, idrak etmenden sadece ifadede farklıdır. "Ben idrak ettiğimi biliyorum" demek "Ben idrak ediyorum" demekten başka bir şey değildir ki bu da daha öte bir belirlenim olmadan "Ben" dışında hiçbir şey söylememektedir. Eğer senin idrakin ve senin idrak ettiğini bilmen iki ayrı şeyse, bunlardan her defasında sadece birine sahip olmayı dene: Önce idrak ettiğini bilmeden idrak etmeyi ve sonra da idrak edişi salt bilmeyi –ki bu bilme de aynı zamanda idrak ediş olmayacak– dene. Elbette her *özel* idrak ediş soyutlanıp "ben idrak ediyorum" önermesine ulaşılabilir –ki bu bizim açımızdan olası en son önermedir–; fakat bu önerme "benim için nesneler vardır" önermesiyle özdeştir ve bu da "ben özneyim" önermesiyle özdeştir ki bu da salt "ben" dışında hiçbir şey barındırmamaktadır.

---

[a] [*Korrelat*]

[b] ["Kendi her şeyi gören ama görünmeyen; her şeyi duyan ama duyulmayan; her şeyi bilen ama bilinmeyen; her şeyi anlayan ama anlaşılmayan. Bunun, görmenin, duymanın, anlamanın dışında bir şey yoktur." [Oupnek'hat, Argentorati: Levrault, 1801]]

[c] [*kein Erkennen des Erkennens*]

Şimdi eğer özne idrak edilemiyorsa, öznenin çeşitli idrak yetilerini –duyu, anlama, akıl– nasıl tanıdığımız sorulabilir. Bunları, idrak edişin kendisinin bizim için nesne olması yoluyla tanımayız, zira aksi halde elde bunlar hakkında bu kadar birbiriyle çelişen yargı olmazdı; bunlar daha ziyade çıkarsanırlar ya da daha doğrusu bunlar, daima az çok net bir şekilde tam da bu idrak yetilerinde ayırt edilen yerleşik tasavvur sınıfları için genel ifadelerdir. Ancak bu tasavvurların koşulu olarak, bunla-
135 rın zorunlu eşleniği olan özneye göre bu idrak yetileri bu tasavvurlardan soyutlanırlar ve dolayısıyla bunlar da tam olarak, tıpkı genel olarak öznenin genel olarak nesne ile alakalı olması gibi tasavvurların sınıfları ile alakalıdırlar. Nesnenin, özne ile birlikte anında ortaya konması gibi (hatta nesne[a] kelimesinin aksi halde anlamı bile yoktur) ve aynı şekilde öznenin, nesne ile birlikte ortaya konması gibi; özne olmak tam olarak bir nesnesi olmak demektir ve nesne olmak da özne tarafından idrak edilmek demektir: tam da böylece *artık bir yoldan belirli* nesneyle, özne de anında *aynen bu yolla "idrak eden" olarak ortaya konulur*. "Nesnelerin, kendilerinden ayrılmayan ve kendilerine has şu ve şu belirlenimlikleri vardır" dememle "özne şu ve şu şekillerde idrak etmektedir" demem arasında fark olmadığı müddetçe "nesneler şu sınıflara ayrılır" dememle "öznenin kendine has şu idrak yetileri haizdir" demem arasında da fark yoktur. Ayrıca, bu içgörünün izleri derinlik ve yüzeyselliğin o şaşırtıcı karışımı olan Aristoteles'te –tıpkı eleştirel felsefenin tohumunun onda hâlihazırda bulunabileceği gibi– bulunabilir. Aristoteles, *Ruh Üzerine* III, 8'de şöyle demektedir: "ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα" (anima quodammodo est universa, quae sunt)[b] ve sonrasında da "ὁ νοῦς ἐστι εἶδος εἰδῶν" –yani anlama, formların formudur– "καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν" –ve

[a] [Schopenhauer, *Objekt* kelimesinin etimolojik olarak "karşısına konan" "önüne konulan" anlamlarını işaret ediyor.]

[b] ["ruh bir şekilde olan her şeydir." [431b, 21]]

duyu, duyu nesnelerinin formudur.[a] Şimdi, sonuç olarak "Artık duyu ve anlama yoktur" demekle "dünyanın sonu vardır" demek aynıdır. "Artık kavramlar yoktur ya da akıl gitti" demekle "sadece hayvanlar vardır" demek aynıdır.

Bu ilişkiyi idrak edememek realizm ve idealizm arasındaki kavgaya yol açmıştır: Nihayetinde bu, Kantçılar ve eski dogmatikler arasındaki ya da bir yanda ontoloji ve metafizik diğer yanda transandantal estetik ve transandantal mantık arasındaki kavga olarak ortaya çıkmıştır; ki bu kavga, birinci ve üçüncü tasavvur sınıflarını ele alırken ortaya koymuş olduğum bu ilişkinin idrak edilememesine dayanmaktadır; tıpkı Ortaçağ'da realistler ve nominalistler arasındaki kavganın, ikinci tasavvur sınıfını ele alırken ortaya koymuş olduğum bu ilişkinin idrak edilememesinden kaynaklanması gibi.

§ 42
İstiyor Oluşun Öznesi[b]

136

İdrakin öznesi –yukarıda da açıklandığı üzere– asla idrak edilemez; bu, asla nesne –tasavvur– olamaz. Yine de bizim kendimizi idrakimiz, sadece dışsal (duyusal algıdaki) değil içsel de olduğundan ve fakat her idrakin de doğası gereği bir idrak edileni ve bir de idrak edeni gerektirdiğinden; bizdeki olduğu haliyle idrak edilen, "idrak eden" değil "isteyen"dir, "istiyor oluşun öznesidir", "isteme"dir. İdrakten hareketle kişi "'ben idrak ediyorum' analitik bir önermedir; buna karşın 'ben istiyorum' sentetiktir ve hatta *a posteriori*'dir; zira bu, deneyim yoluyla – burada içsel deneyim yoluyla (yani sadece zamanda)– mevcuttur" diyebilir. Buraya kadar istiyor oluşun öznesi, bizim için bir nesne olurdu. İçe bakışla kendimizi daima *isteyen* olarak buluruz. Ancak istiyor oluşun en ılımlı arzulardan tutkulara dek çeşit çeşit dereceleri vardır ve geniş "duygu" kavramı altında

[a] [432a, 2]

[b] [*Subjekt des Wollens*]

toplanan sadece içsel etkilenimlerimiz değildir, içsel hareketler de istemenin durumlarıdır[a] ki bunları da detaylı bir şekilde örneğin *Etiğin Temel Problemleri*, s.11'de ve başka yerlerde açıkladım.

Fakat artık istiyor oluşun öznesi ile idrak eden öznenin özdeşliği –ki bu yolla (ve hatta zorunlu olarak) "ben" kelimesi ikisini de kapsayıp belirtir– dünyanın düğümüdür[b] ve dolayısıyla da açıklanamaz. Zira biz, sadece nesnelerin ilişkilerini kavrayabiliriz; ne var ki bu ikisi ancak bir bütünün parçalarını oluşturuyorlar ise tek olabilirler. Buna karşın, burada özneden bahsederken, nesnelerin idrakine dair kurallar artık geçerli değildir ve idrak edenle, isteyen olarak idrak edilenin –yani özneyle nesnenin– gerçek bir özdeşliği *dolaysızca mevcuttur*. Fakat bu özdeşliğin açıklanamaz olduğunu samimiyetle gözünün önüne getirenler, buna benimle birlikte *κατ' ἐξοχήν*[c] mucize diyeceklerdir.

Nasıl ki anlama,[d] birinci sınıfın tasavvurlarının; akıl,[e] ikinci sınıfın tasavvurlarının; saf duyusallık[f] üçüncü sınıfın tasavvurlarının öznel karşılığı ise, bu dördüncününkinin de içsel duyu –ya da esasen öz bilinç– olduğunu buluyoruz.

§ 43

137 **İstiyor Oluş.[g] Güdüler Yasası**

Tam da istiyor oluşun öznesi dolaysızca öz bilinçte mevcut olduğundan, "istiyor oluş"un ne olduğu daha öte tanımlanamaz ya da tarif edilemez; daha ziyade bu bütün idraklerimiz arasın-

---

[a] [*Zustände des Willens*]
[b] [*Weltknoten*]
[c] [mükemmel/türünün en iyisinden]
[d] [*Verstand*]
[e] [*Vernunft*]
[f] [*reine Sinnlichkeit*]
[g] [*Das Wollen*]

da en dolaysız olanıdır ve hatta bunun dolaysızlığı, nihayetinde oldukça dolaylı olan, geri kalan diğer idraklere ışık tutmalıdır.

Kendimizde olduğu kadar, başkalarında algılamış olduğumuz her kararda da "niçin" sorusunu sormakta kendimizi haklı buluruz; yani zorunlu olarak bu karardan önce, bu kararın takip etmiş olduğu ve bizim temel dediğimiz –daha net ifade etmek gerekirse netice olan davranışı güdüleyen– bir şeyin geldiğini varsayarız. Tıpkı cansız bir cismin itme ya da çekme olmadan hareketinin olmasının düşünülemez olması gibi böyle bir güdü olmadan da davranışın olması düşünülemez. Bunun için de "güdü" sebeplere dâhildir ve zaten bunlar arasında nedenselliğin üçüncü biçimi olarak (§ 20) sayılıp karakterize edilmektedir. Ancak bütün nedensellik, yeterli temel ilkesinin sadece birinci sınıftaki nesneler –yani dış algı için mevcut cisimsel dünya– için olan biçimidir. Cisimsel dünyada, değişimler birbirlerine bağlıdırlar zira sebep, her bir sürecin dıştan gelen koşuludur. Buna karşın böylesi süreçlerin içsel olanı bizim için bir sır olarak kalmaktadır; çünkü biz daima dışarda kalırız. Ne var ki [cisimsel dünyada] etkinin daima zorunlu olarak bu sebebi meydana getirdiğini görmekteyken nasıl olup da esasen bunu yapabildiğini –ya da içerde nasıl bir süreç işlediğini– göremeyiz. Böylece mekanik, fiziksel, kimyasal etkileri –ve uyarı kaynaklı etkileri– her defasında ayrı ayrı sebeplerine dek takip edebiliriz; ancak bu, süreci tamamen anladığımızı göstermez ve aslî olan bizim için bir gizem olarak kalır: Biz de buna cismin özelliklerini, doğal kuvvetleri ve hatta yaşam kuvvetlerini[a] atfederiz; ancak ne var ki bunlar sadece *qualitates occultae*'dir.[b] Hayvanların ve insanların hareketlerinin ve davranışlarının anlaşılmasında da daha iyi durumda değiliz ve eğer içsel işleyişe nüfuz ediş bize açık olmasaydı, biz bunları da sebepleri (güdü) vasıtasıyla açıklanamaz bir şekilde meydana gelmiş ola-

[a] [*Lebenskraft*]
[b] [Bilinmez nitelik]

138 rak görebilirdik: Yani bizler, kendi içsel deneyimimizden bunun, güdünün yol açtığı –ki bu salt tasavvurdan oluşmaktadır– bir isteme edimi[a] olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla güdünün etkisini, diğer sebeplerde olduğu gibi salt dışardan ve bunun için de yalnızca dolaylı olarak değil; bilakis aynı anda içerden, oldukça dolaysız ve böylece de bunun tüm etki ediş tarzına göre idrak ederiz. Burada tıpkı kulisin arkasında duruyormuşuzcasına, en iç özüne göre sebebin etkiye yol açışının sırrını deneyimlemekteyiz; zira burada tamamen farklı bir yoldan – dolayısıyla da tamamen farklı bir tarzda– idrak etmekteyiz. Bu ise şu önemli önermeyi doğurmaktadır: *Güdü, içeriden görülen nedenselliktir*. Böylece burada nedensellik kendini tamamen farklı bir tarzda, tamamen farklı bir vasıta ile, tamamen farklı bir idrak ediş tarzı için sunmaktadır: Bunun için de bu artık, ilkemizin çok özel ve kendine has bir biçimi olarak takdim edilmelidir; ki bu, burada *davranışın yeterli temel ilkesi, principium rationis sufficientis agendi*, ya da kısaca *güdü yasası* olarak ortaya çıkmaktadır.

Başka bir açıdan –benim genel felsefemle alakalı olarak– § 20'de ortaya konulan nedensellik yasası ile güdüler yasasının ilişkisi gibi, burada bu dördüncü sınıf nesnelerle, yani kendi içimizde algıladığımız isteme[b] ile özne için ilk sınıftaki nesnelerin ilişkili olduğunu ekliyorum. Bu içgörü benim bütün metafiziğimin temel taşıdır.

Güdülerin etki tarz ve zorunluluğu, bunların bireyin idrak yetisinin yanında bireysel ve deneyimsel karakter tarafından koşullanmışlığı vb. üzerine detaylı bir inceleme olan ödül yazım *İstemenin Özgürlüğü*'nü okura işaret ediyorum.

---

[a] [*Willensakt*]

[b] [*wahrgenommene Wille*]

§ 44
İstemenin İdrak Üzerindeki Etkisi

İstemenin, idrake uyguladığı etki esas nedenselliğe değil, § 42'de tartıştığımız idrak eden ve isteyen öznenin özdeşliğine dayanmaktadır; zira isteme, idraki –idrak eden özne için bir defasında hâlihazırda bulunan– tasavvurları esasen bazen ona 139
ya da öbürüne dikkat kesilerek ve keyfî bir düşünce sırası oluşturarak tekrar etmeye zorlamaktadır. İsteme, bunda bile güdüler yasası ile belirlenmiştir ki buna uygun olarak da gizlice fikirler birlikteliği[a] denen şeyin direksiyonuna geçer. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildinde bir bölümü (14. bölüm) özel olarak fikirler birlikteliğine ayırdım; ki bu ise dört biçiminde yeterli temel ilkesini öznel düşünce akışına –yani bilinçteki tasavvurların mevcudiyetine– uygulanmasından başka bir şey değildir. Ancak bireyin istemesi bütün mekanizmayı harekete geçirmektedir; bunu da zihni, bireysel çıkara –yani kişinin tekil amaçlarına– uygun olarak hâlihazırdaki tasavvurlara, bunlarla mantıksal ya da benzerliğe dayalı ya da mekânsal veya zamansal yakından alakalı olanları temin edip tahrik ederek yapar. Bununla birlikte istemenin bu etkinliği o kadar dakiktir ki çoğu durumda bunun açıkça farkına bile varmayız ve bu o kadar hızlıdır ki bazen bir tasavvuru ortaya çıkaran vesilenin bilincinde olmayız; öyle ki sanki bilincimize, herhangi başka bir şeyle hiçbir bağlantısı olmayan bir şey gelmiş gibi görünür; ancak yukarıda da söylediğim gibi bunun böyle gerçekleşemeyecek oluşu tam da yeterli temel ilkesinin köküdür ki bu da yukarıda bahsedilen bölümünde titizlikle incelenmiştir. Hayalimizde beliriveren herhangi bir imge ve daha önceden hâlihazırda mevcut bir temeli takip etmeyen herhangi bir yargı, bir güdüsü olan bir isteme edimi vasıtasıyla ortaya çıkmış olmalıdır (her ne kadar güdü –zira siliktir– ve isteme

[a] [*Ideenassociation*]

edimi –zira bunun tatmini o kadar kolaydır ki isteme edimi ve tatmini eş zamanlıdır– sıklıkla algılanmasa bile).

§ 45
Bellek[a]

Bellek, idrak eden öznenin, tasavvurları göz önüne getirerek[b] bu tasavvurların isteme için hâlihazırda bulunma[c] sıklıkları derecesinde (yani idrak eden öznenin *tatbik yetisi*[d]) istemeye daha kolaylıkla kulak vermesini/itaat etmesini[e] sağlayan özelliğidir. Belleğe dair, tamamlanmış tasavvurların istiflendiği, dolayısıyla da sürekli bilincinde olmasak da bunlara hep sahip olduğu-
140 muz bir depo tanımını kabul etmiyorum. Hâlihazırda bulunmuş olan tasavvurların rastgele tekrarı pratik yoluyla o kadar kolaylaşır ki tasavvur dizisinin bir parçası bizim için hâlihazırda olduğu anda, biz de geri kalan tasavvurları doğrudan, hatta sıklıkla istememize karşıymışlarcasına çağırırız. Eğer tasavvur yetimizin bu özelliğine dair bir imge istenirse (tıpkı Platon'un belleği, izlenimleri alıp saklayan yumuşak bir kütleyle kıyaslarken yaptığı gibi),[f] bana en doğru imge genellikle belirli bir şekilde katlandıktan sonra yine aynı şekli alan bir bezinki gibi görünüyor. Tıpkı bedenin istemeye kulak vermeyi tatbik ile öğrenmesi gibi, tasavvur yetisinde de durum aynıdır. Bir hatıra,[g] alışılageldik görüşün varsaydığı gibi, depodan tekrar tekrar getirilen aynı tasavvur kesinlikle değildir; bilakis her defasında

---

[a] [Bu bölüm okunduğunda görüleceği üzere Schopenhauer *Gedächtniß* kelimesi ile tasavvurların tekrarı ve tatbiki fikrini, bir tür "muhafaza etme" anlamına tercih ediyor. Dolayısıyla bu kelimeyi "hafıza" diye değil "bellek" diye çevirmeyi uygun buldum.]

[b] [*Vergegenwärtigung*; "hatırlama" anlamı taşımaktadır.]

[c] [*gegenwärtig*]

[d] [*Uebungsfähigkeit*]

[e] [*gehorcht*]

[f] [Platon, *Theaitetos*, 190e-196c.]

[g] [*Erinnerung*]

gerçekten de yeni bir tanesi ortaya çıkar, sadece tatbik bunu özellikle kolaylaştırır: Dolayısıyla bellekte sakladığımıza inandığımız, ancak aslında yalnızca sık tekrar ederek tatbik ettiğimiz hayalî imgeler fark edilmeden değişir ve biz bunu, tanıdık bir nesneyi uzun bir süre sonra tekrar görüp onunla ilişkilendirdiğimiz görüntüsü ona tam olarak uymadığında fark ederiz. Eğer tamamlanmış tasavvurları saklıyor olsaydık, bu gerçekleşemezdi. Bunun için bütün edinilmiş malumatlar,[a] eğer tatbik edilmezse yavaş yavaş hafızamızdan kaybolur; zira bunlar alışkanlık ve hünerden gelen tatbik parçalarıdır: Örneğin pek çok âlim Yunancalarını ve memleketlerine dönen sanatçılar İtalyancalarını unuturlar. Her halükârda bu, niçin bir zamanlar bir ismi, bir sözü ya da benzeri bir şeyi gayet iyi bildiğimiz halde bunu yıllarca düşünmediğimizde zar zor hatırladığımızı, ancak bu [hatırlama] bir kez gerçekleştiğinde ise bunun birkaç yıl daha elimizde olduğunu açıklamaktadır, zira artık tatbik tazelenmiştir. Dolayısıyla birkaç dil bilen birisi zaman zaman bu dillerden bir şeyler okumalıdır ki ancak böylece bu sahip olduklarını koruyabilir.

Bu, aynı zamanda çocukluğumuzun çevre ve olaylarının bellekte niçin bu kadar derin iz bıraktığını da açıklamaktadır: Çocukken sayısı az ve temelde algısal olan tasavvurlara sahip oluruz ve dolayısıyla da bizler –oyalanmak için– sürekli bunları tekrar ederiz. Kendi kendine düşünme konusunda çok az bir kapasiteye sahip olan insanlarda da durum tüm hayatları boyunca bu şekildedir (ki sadece algısal tasavvurlarla değil kavramlar ve kelimelerle); bunun için de eğer kütlük ya da zihinsel yavaşlıkla engellenmemişse, böylelerinin bellekleri bazen oldukça iyidir. Buna karşın Rousseau'nun kendi hakkında belirttiği gibi dâhinin bazen mükemmel bir belleği olmaz: Bu ise dâhide yeni düşünceler ve bunların kombinasyonlarının ağır basmasının, tekrarlamalara zaman bırakmaması ile açıklanabi- 141

[a] [*Kenntnisse*]

lir; tabii buradaki tüm düşünce kuvvetinin enerjisi ve çevikliği sürekli tatbik edişin yerine geçtiğinden, hafızası tamamen kötü bir dâhi bulmak da kolay değildir. Tabii Mnemosyne'nin[a] bütün ilham perilerinin anası olduğunu da unutmamak gerekir. Bu nedenle, belleğin birbirine düşman iki etkiye maruz kaldığı söylenebilir: Bir yandan tasavvur yetisinin enerjisi, diğer yandan da bu yetiyi meşgul eden tasavvurların miktarı. İyi bir belleğin olması için ilk faktör ne kadar azsa, diğeri de o kadar az olmalı ve ikincisi ne kadar büyükse diğeri de o kadar büyük olmalıdır. Bu aynı zamanda niçin sürekli roman okuyan insanların bu yolla belleklerini kaybettiklerini de açıklamaktadır; zira bu insanlarda –tıpkı dâhide olduğu gibi– tasavvurların miktarı (tabii burada kendi düşünceleri ve bunların kombinasyonları değil başkalarınınki) hızla peşi sıra geçen tekrar ve tatbike zaman ya da sabır bırakmayan kurgulardır; ki bu insanlarda dâhideki tatbikin ikamesi bulunmaz. Dahası kişinin kendisini ilgilendiren şeye karşı en iyi belleğe sahip olup geri kalan şeyler için durumun böyle olmamasına dair bütün mevzunun hâlâ düzeltilmeye ihtiyacı vardır. Bunun için bazı büyük ruhlar *kendileri için* önemi olan ve bizatihi kendiliğinde anlam taşıyan şeyleri harika bir şekilde hatırlamakla birlikte, günlük hayatın küçük olayları ve durumlarını ve aynı şekilde kendilerine tanıtılan anlamsız kişileri inanılmaz derecede hızla unuturlar; buna karşın dar kafalar her şeyi isabetli şekilde hatırlarlar.

Ancak esasen şu rahatlıkla görülebilir: Yukarıda bahsedilen temel ve sonuç türlerinden bir ya da daha fazlasının bağları ile birbirine kenetlenen tasavvur dizilerini; kendi içlerinde hiçbir bağlantısı olmayıp daha ziyade güdü yasasına uygun olarak kendi istemimizle –yani keyfî olarak– bağlananlara kıyasla daha kolay hatırlarız. Zira bunlardan ilkinde biçimsel kısmın *a priori* bilincinde olmamız bizi dertten yarı yarıya kurtarır; ki bu –ve bütün *a priori* malumat– muhtemelen Platon'un tüm

[a] [Yunan mitolojisinde bellek tanrıçası]

öğrenmenin sadece hatırlamaktan ibaret olduğu doktrinine yol açmıştır. Mümkün olduğu ölçüde kişi belleğine dâhil etmek istediği her şeyi algısal bir imgeye indirgemeye çalışmalıdır (bu ister doğrudan ya da konunun örneği olarak ya da salt benzetme veya analoji olarak ya da her nasılsa o şekilde); çünkü algısal olan, salt *in abstracto* düşünülene ya da sadece kelimelere göre çok daha hızlı bir şekilde zapt edilir. Bunun için de deneyimlediklerimizi okuduklarımıza nazaran çok daha iyi hatırlarız.

8. Bölüm

GENEL DEĞERLENDİRMELER VE SONUÇLAR

142

§ 46
Sistematik Düzen

İlkemizin farklı biçimlerini sunduğum sıralama, sistematik bir sunum olmayıp önceliği daha iyi bilinene ve diğerlerini en az gerektirene vererek, salt açıklık için seçilmiştir ki bu da Aristoteles'in şu kuralına göredir: "καὶ μαθήσεως οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου, καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς ἐνίοτε ἀρκτέον, ἀλλ' ὅθεν ῥᾷστ' ἂν μάθοι" (*et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat*) *Metap.*, IV, 1.[a] Ancak temellerin sınıflarının izlemesi gereken sistematik düzen şu şekildedir: Öncelikle varlık temeli ve bunda da ilkin yeterli temel ilkesinin diğer tüm biçimlerinde esas olanı kapsayan sade bir şema –hatta bütün sonluluğun ilk örneği– olarak bunun *zamana* uygulanışı işlenmeliydi. Sonrasında, mekândaki varlık temelinin yerleştirilmesinin akabinde nedensellik yasası ortaya konmalıydı; bunu da güdü yasası takip etmeli ve en son olarak da tanımanın yeterli temel ilkesi ortaya konulmalıydı; zira bu son sınıf, tasavvurlardan çıkan tasavvurlarla ilgiliyken diğerleri dolaysız tasavvurlara işaret etmektedir.

143 Aritmetiğin mükemmel mutlak açıklığı ve dakikliği bize, burada ifade edilen, zamanın yeterli temel ilkesinin diğer tüm

[a] ["öğrenmeye ilk ve konunun başlangıcı olanla başlama; daha ziyade öncelikle en kolay olanla başla" 1013a]

biçimlerinde esas olanı kapsayan sade bir şema olduğu hakikatini açıklamaktadır ki burada diğer hiçbir bilim aritmetiğin yanına yaklaşamaz. Diğer bir deyişle bütün bilimler, [yeterli] temel ilkesine dayanmaktadırlar zira bunlar istisnasız olarak temeller ve sonuçlar arasındaki bağlantılardır. Ancak şimdi sayıların serisi, zamandaki varlık temel ve sonuçlarının basit ve tek serisidir; bu, hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığı ve hiçbir yerde belirsiz ilişkiler olmadığı için mükemmel olan basitlik, tamlıkta, kesinlikte ve netlikte insana daha öte arzu edecek hiçbir şey bırakmaz. Bunlarda diğer bütün bilimler, hatta geometri bile daha geridedirler; zira üç boyutuyla mekânda o kadar çok ilişki ortaya çıkar ki hem saf hem de empirik algı için buna genel bakış oldukça zorlaşır. Dolayısıyla geometrinin karışık problemleri yalnızca hesaplamalarla çözülür ki böylece geometri aritmetiğin içerisinde erimek için acele eder. Diğer bilimlerin her türden karanlık öğelere sahip olduğunu burada göstermeme gerek yok.

§ 47
Temel ve Sonuç Arasındaki Zaman İlişkisi

Nedensellik yasası ve güdü yasasına göre temel, sonuçtan zamansal olarak önce gelmelidir. Bu tamamen aslîdir ki bunun böyle olduğunu ana eserimin ikinci cildinde 4. bölümde 41-42. sayfalar arasında (3. basımda s. 44 sonrası) gösterdim ve kendimi tekrar etmemek için okura buraları işaret ediyorum. Bunun için de bir "şeyin" başka bir "şeyin" sebebi olmadığını, fakat bir "durumun" başka bir "durumun" sebebi olduğunu hesaba katarsak, oda sıcaklığının sebebi olan sobanın, etkisiyle eş zamanlı olduğuna dair Kant'ın vermiş olduğuna benzer örneklerle (*Saf Aklın Eleştirisi* 1. basım 202; 5. basım 248)[a] yanıltılmaya müsaade etmemiş oluruz. Sobanın durumu, yani çevresindeki ortamdan daha sıcak olması, fazla ısısının bu ortama iletilmesin-

[a] [A202/B248]

den önce gelmelidir; şimdi, her bir ısınmış hava tabakası daha
144 soğuk bir tabakanın hücum etmesine yol açtığı için, birinci durum –sebep– ve dolayısıyla ikincisi –etki–, soba ve oda aynı sıcaklıkta olmadıkları müddetçe yenilenir. Dolayısıyla burada eş zamanlı olarak sabit bir sebep (ocak) ve sabit bir etki (oda sıcaklığı) değil, bir değişimler zinciri, yani biri diğerinin etkisi olan iki durumun sürekli olarak yenilenmesi vardır. Bununla birlikte, bu örnekten, Kant'ın bile nedensellik kavramında net olmadığı açıktır.

Buna karşın tanımanın yeterli temel ilkesi, kendinde herhangi zamansal bir ilişki taşımamaktadır; fakat sadece akıl için bir ilişki taşımaktadır: dolayısıyla burada *öncelik* ya da *sonralığın* bir anlamı yoktur.

Varlık temeli geometride geçerli olduğu müddetçe aynı şekilde zamansal ilişki değil sadece mekânsal bir ilişki barındırır ki bunun için de eğer burada art ardalık gibi eş zamanlılığın herhangi bir anlamı olsaydı her şey eş zamanlıdır denilebilirdi. Buna karşın aritmetikte varlık temeli zaman ilişkisinin ta kendisidir.

§ 48
Temellerin Mütekabiliyeti[a]

Tıpkı her hipotetik yargının nihayetinde yeterli temel ilkesine dayanması ve bu sırada hipotetik çıkarımların yasalarının daima geçerli olması gibi bu ilke –her bir anlamında– hipotetik bir yargıyı temellendirebilir: Başka bir deyişle, sonucun mevcudiyetini, temelin mevcudiyetinden ve temelin olmayışını sonucun olmayışından çıkarmak doğrudur; ancak temelin olmayışından sonucun olmayışını ve sonucun mevcudiyetinden temelin mevcudiyetini çıkarmak yanlıştır. Yine de ne var ki geometride, neredeyse her yerde sonucun mevcudiyetinden temelin mevcudiyetinin ve temelin olmayışından sonucun ol-

[a] [*Reciprokation*]

mayışı çıkarılabilir olması dikkat çekicidir. –§ 37'de gösterdiğimiz üzere, bunun böyle olması– her çizginin diğer çizginin konumunu belirliyor olması ve bunda da kişinin hangi çizgiden başladığının –yani hangi çizgiyi temel hangisini sonuç olarak 145
aldığının– önemsiz olmasındandır. Kişi bütün geometrik teoremlerin tamamının üzerinden geçerek buna ikna olabilir. Yalnızca salt figürlerle –yani çizgilerin konumlarıyla– değil, aynı zamanda figürlerden bağımsız düzlemler söz konusu olduğunda, çoğu durumda, sonucun mevcudiyetinden temelin mevcudiyetini çıkaramayız ya da daha ziyade önermelerin mütekabiliyetlerini belirleyemeyiz ve koşullananı koşullayan haline getiremeyiz. Buna dair şu önerme bir örnek teşkil etmektedir: Eğer üçgenlerin taban kenarları ve yükseklikleri aynıysa alanları da aynı olur. Bu önerme ters çevrilmeye müsaade etmemektedir: Eğer üçgenlerin alanları eşitse, bunların taban kenarları ve yükseklikleri de aynıdır. Zira yükseklikler, taban kenarları ile ters orantıda olabilirler.

Etkinin asla kendi sebebinin sebebi olamayacağından, nedensellik yasasının hiçbir mütekabiliyete müsaade etmemesi ve dolayısıyla da karşılıklı etkileşim[a] kavramının –esas anlamında– kabul edilemezliği, yukarıda § 20'de zaten dile getirilmişti. – Tanıma temeli ilkesinde mütekabiliyet yalnızca karşılıklı kavramlar arasında olabilir; zira sadece bunların küreleri birbirlerini karşılıklı olarak kapsamaktadırlar. Bunun dışında bunlar sadece *circulus vitious*[b] verirler.

§ 49
Zorunluluk

Yeterli temel ilkesi bütün biçimlerinde, bütün ve her bir zorunluluğun tek ilkesi ve tek taşıyıcısıdır. Zira *zorunluluğun* hakiki ve net tek anlamı, temel ortaya konduğunda sonucun

[a] [*Wechselwirkung*]
[b] [kısır döngü]

kaçınılmazlığıdır. Dolayısıyla her zorunluluk *koşulludur*; yani mutlak –diğer bir deyişle koşulsuz– zorunluluk bir *contradictio in adjecto*'dur.[a] Zira *zorunlu oluş* mevcut bir temelin sonucu olmak dışında hiçbir anlama gelmez. Buna karşın eğer zorunluluk "olmaması mümkün olmayan" şeklinde tanımlanırsa, burada mevzunun açıklanmasından kaçınmak için, son derece soyut bir kavramın arkasına saklanıp, salt kelime açıklaması
146 veriliyordur; ancak, tüm varlık yalnızca empirik olarak mevcut olduğundan, herhangi bir şeyin olmamasının olmayışının nasıl mümkün ve hatta düşünülebilir olduğunu sorarak bu kaçıştan anında çıkmak zor değildir. Zira bu şeyin sadece herhangi bir *temel* mevcut ya da elde olduğu müddetçe mümkün olduğu sonucu çıkmaktadır. Zorunlu oluş ve mevcut bir temeli takip ediş, birbirinin yerine geçebilir kavramlardır; öyle ki oldukları halleriyle her yerde bunlardan biri diğerinin yerine konulabilir. Dolayısıyla sözüm ona felsefecilerin pek sevgili "*mutlak zorunlu varlık*"[b] kavramları bir çelişki barındırmaktadır: "*mutlak*" (yani "hiçbir şeye bağlı olmayan") yüklemi ile, sadece "*zorunlu*" ile düşünülen ve anlamı olan belirlenimlilik ortadan kalkar. Burada da *soyut kavramların* metafizik kurnazlıklar için *kötüye kullanımına* dair diğer bir örneğimiz vardır; tıpkı benzer şekilde gösterdiğim "*materyal olmayan töz*", "*mutlak temel*", "*asli sebep*" vb. kavramlarındaki gibi.[10] Bütün soyut kavramların, *algılarla* kontrol edilmeleri gerektiğini ne kadar tekrar etsem azdır.

Bunun için de yeterli temel ilkesinin dört biçimine göre dörtlü bir zorunluluk vardır.

---

[a] ["Terimler Arası Çelişki"]

[b] [*absolut nothwendigen Wesen*]

[10] "Materyal olmayan töz" için İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya I, 3. basımda 582. sayfa sonrası (2. basımda 551. Sayfa sonrası) ve "mutlak temel" için eldeki eserde § 52 sonrasına bakın (Bu not Julius Frauenstädt [Schopenhauer'ın toplu eserlerinin ilk editörü] tarafından eklenmiştir).

1) Mantıksal [zorunluluk]: Bu tanıma temeli ilkesine göredir ve buna dayanarak, eğer öncüller geçerliyse, sonuç yargısı kaçınılmaz olarak kabul edilmelidir.
2) Fiziksel [zorunluluk]: Bu nedensellik yasasına göredir ve buna dayanarak sebep ortaya çıktığı anda etki de kendini göstermelidir.
3) Matematik [zorunluluk]: Bu varlık temeline göredir ve buna dayanarak doğru bir geometrik teoremin ifade ettiği ilişkisi, teoremin ortaya koyduğu gibidir ve herhangi doğru bir hesaplama reddedilemez.
4) Ahlâki [zorunluluk]: Buna dayanarak her insan, hatta her hayvan, ortaya çıkan güdüye göre olan davranışı icra etmek *zorundadır* ve bu davranış onun doğuştan gelen ve karakterine göredir ve dolayısıyla da tıpkı diğer etkilerin bir sebebi takip etmesi gibi kaçınılmazdır: her ne kadar –bireysel deneyimsel karakteri ve onun payına düşen idrak alanını temellendirip bunun tam malumatına sahip olmanın zorluğundan dolayı– bu davranışı –diğer etkilerde olduğu kadar– önden tahmin etmek kolay olmasa da; ki bunu araştırmak, nötr bir tuzun özelliklerini tanıyıp buna dayanarak tepkisini tahmin etmekten farklı bir şeydir. Bunca büyük düşünürün hemfikir olduğu öğretiyi hiçe sayarak, kendi çıkrık felsefelerinin faydası için aksini hadsizce sürdürmekte ısrar eden cahiller ve mankafalardan dolayı bunu tekrar tekrar yinelemekten asla yorulmayacağım. Neyse ki ben başkalarının aptallıklarına boyun eğmesi gereken bir felsefe profesörü değilim.

§ 50
Temellerin ve Sonuçların Serileri

Nedensellik yasası uyarınca koşul olan, tekrar tekrar koşullanır ve hatta bu aynı tarzda olur; bunun için de *a parte ante*[a]

[a] ["geçmişe doğru"]

147 bir seri *in infinitum*[a] oluşur. Bu mekândaki varlık temeli için de aynıdır: Her görece mekân, bunu bir diğeri ile bağlantıya sokan sınırları olan bir figürdür ki bu da diğer görece mekânı belirler ve bu da *in infinitum* bütün boyutlarda devam eder. Eğer kişi sadece bir tek figürü kendi içinde değerlendirirse, o zaman varlık temeli serisinin bir sonu olur zira kişi mevcut bir ilişkiden yola çıkmaktadır; bu ise tıpkı eğer kişi herhangi bir sebepte keyfî olarak durursa sebepler serisinin bir sonu olması gibidir. Zamanda varlık temeli serisinin hem *a parte ante* hem de *a parte post*[b] bir sonsuz yayılımı vardır; zira her an daha önce gelen bir diğeri tarafından belirlenir ve zorunlu olarak sonrakine yol açar ki böylece de zaman ne son ne de başa sahip olabilir. Buna karşın tanıma temelleri serisi –yani her birinin ötekine mantıksal doğruluk ilettiği bir yargılar serisi– daima bir yerde sonlanır; yani empirik, transandantal ya da meta-mantıksal bir doğrulukta. Eğer bunlardan ilki –yani empirik doğruluk– kişinin yönlendirildiği majör öncülün temeli ise ve kişi de hâlâ "niçin" diye sormaya devam ediyorsa bu kişi artık daha öte "tanıma temeli" değil, bir "sebep" aramaya başlamıştır; yani tanımanın temelleri serisinden, dönüşüm temeli serisine geçilmiştir. Ancak şimdi eğer birisi bunun tersini yaparsa, yani bir son bulma amacıyla dönüşüm temelinden tanıma temeline geçerse, bu asla mevzunun doğası gereği gerçekleşmez; daha ziyade bunda özel bir niyet, bir hile ve hatta adına "ontolojik ispat" denilen bir yanıltmaca[c] vardır. Yani, kişi kozmolojik ispat yoluyla, *ilk sebep* yapmak için bir sebepte keyfine göre durabilir, fakat ne var ki nedensellik yasasını bir sona getiremez ki bu "niçin" sorusunu sormaya devam edecektir: Böylelikle kişi bunu sessiz sedasız kenara koyup, bunun yerine de uzaktan benzerlik taşıyan tanıma temelini yerleştirir ve böylece talep edilen sebep yerine, hâlâ ispat gerektiren ve dolayısıyla gerçek-

[a] ["sonsuz"]
[b] ["geleceğe doğru"]
[c] [*Sophisma*]

liği hâlâ sorunlu olan ve kavramın kendisinden yaratılan bir tanıma temeli verilir; ki bu tanıma temeli, nihayetinde bir "temel" olduğu için bir "sebep" gibi poz vermelidir. Elbette bu kavramın kendisi zaten önden bu kavrama atfedilen gerçekliği daha sonra orada bulmanın keyifli sürprizi için nezaket 148
icabı birkaç örtü altına hafifçe örtülerek yerleştirme amacıyla düzenlenmişti –ki bunu yukarıda § 7'de daha yakından ışık tutmuştuk. Buna karşın bir yargılar zinciri nihayetinde, transandantal ya da metamantıksal bir doğruluğa dayanırlar ve eğer kişi "niçin" sorusunu sormaya devam ederse buna bir cevap yoktur zira sorunun bir anlamı yoktur; yani kişi sorunun nasıl bir temel gerektirdiğini bilmemektedir. Zira yeterli temel ilkesi *bütün açıklamaların ilkesidir*. Bir şeyi açıklamak demek, bunun mevcut halini ya da bağlantısını, yeterli temel ilkesinin herhangi bir biçimine indirgemek demektir ki bu hal ya da durum, bu biçime göre zorunlu olarak her ne ise odur. Dolayısıyla yeterli temel ilkesinin kendisi –yani herhangi bir biçiminde ifade ettiği bağlantı– daha öte fazla açıklanamaz; zira bütün açıklamaların ilkesini açıklayacak bir açıklama yoktur –tıpkı bir gözün her şeyi görüp kendi kendisini görememesi gibi. Güdülerin elbette serileri vardır zira bir amaca ulaşma kararlılığı bütün bir araçlar serisini tamamlama kararlılığının güdüsüne dönüşür; ancak yine de bu seri daima, kaynaksal olarak bireysel istemeyi harekete geçirme gücü olan güdünün yattığı *a parte priori*[a] ilk iki sınıftan birine ait bir tasavvurda durur. Bunu yapabiliyor oluşu, burada mevcut olan deneyimsel karakterin idraki için bir veridir; ancak deneyimsel karakterin niçin bununla harekete geçmiş olmasına bir cevap yoktur zira aklî karakter zamanın dışında olup asla nesneleşmez. Dolayısıyla bu haliyle güdüler serisi nihai bir güdüde son bulur ve en son parçasının reel bir nesne mi ya da salt bir kavram mı olduğuna göre sebeplerin ya da tanıma temelleri serisine geçer.

[a] [Geçmişteki]

§ 51
Her Bilim, Kılavuz Olarak [Yeterli] Temel İlkesinin Biçimlerinden Birine, Diğerlerinden Öncelikli Olarak Sahiptir

"Niçin" sorusu daima yeterli bir temel talep ettiği ve de yeterli temel ilkesine göre idrak edilenlerin bağlantıları, bilimi, salt idrak edilmiş olanlar yığınından ayırdığı için § 4'te "niçin" sorusu bütün bilimlerin anası olarak anılmıştı. Aynı zamanda her bilimde ilkemizin bir biçimi diğerlerine nazaran –her ne kadar her bilimde [ilkemizin diğer biçimleri] sadece daha ast bir rolde uygulama bulsalar da– kılavuz konumundadır. Böylelikle saf matematikte varlık temeli ana kılavuzdur (her ne kadar ispatların gösterimi sadece tanıma temeli ile ilerlese de); uygulamalı matematikte eş zamanlı olarak nedensellik yasası
149 da devreye girer ki nedensellik yasası fizikte, kimyada, jeolojide ve benzerlerinde tam egemenlik kurar. Tanıma temeli ilkesinin bütün bilimlerde son derece yoğun bir kullanımı vardır zira bütün bilimlerde özel olan genelden yola çıkarak tanınır; fakat bu [tanıma temeli ilkesi], botanik, zooloji, mineraloji ve diğer sınıflandırıcı bilimlerde ana kılavuz ve neredeyse tek hükümrandır. Tarih, politika, pragmatik psikoloji ve benzerlerinde, tüm güdüler ve maksimler –bunlar ne olursa olsun, davranışları açıklayan veriler olarak değerlendirilirlerse güdü yasası ana kılavuzdur; ancak bu güdüler ve maksimlerin ta kendileri, değerleri ve kökenleri açısından araştırmanın konusunu oluştururlarsa, güdüler yasası etiğin kılavuzudur. Ana eserimin 2. cildi, 12. bölüm 126. Sayfada (3. basımda s. 139) bu ilkeye göre bilimlerin en yüksek tasnifi bulunabilir.

§ 52
İki Ana Sonuç

Bu incelemede yeterli temel ilkesinin, tamamen farklı dört ilişki için ortak bir ifade olduğunu göstermeye çalıştım –ki bu

ilişkilerin her biri *a priori* mevcut belirli bir yasaya dayanmaktadır (zira yeterli temel ilkesi sentetik *a priori* bir ilkedir); ve *farklılaşma* esas ilkesi ile bulunan bu dört yasanın, ortak bir ifadede buluşmalarına benzer şekilde, *türdeşlik* esas ilkesine[a] göre, ortak kökleri olarak bizim bütün bilişsel yetimizin tek ve aynı ilk-yapısından[b] ortaya çıktıkları da kabul edilmelidir ve dolayısıyla da bu, duyuda, anlama ve akılda, özne ve nesnede hapsolmuş bilincimizin nesnelerinin tüm bağımlılıklarının, göreliliklerinin, istikrarsızlıklarının ve sonluluklarının en içsel tohumu olarak görülmelidir; ya da yüce Platon'un "ἀεὶ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν"[c] olarak defalarca küçümsediği, idrakinin de yalnızca "δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου"[d] olduğu ve Hıristiyanlık, doğru anlamında, en basit şeması ve tüm sonluluğun prototipi olarak § 46'da belirtiğim ilkemizin biçimine uygun olarak *fanilik*[e] adını verdiği dünya olarak görülmelidir. Yeterli temel ilkesinin genel anlamı esasen, her şeyin, her zaman ve her yerde bir diğeri vesilesi ile olmasına indirgenebilir. Fakat artık yeterli temel ilkesi bütün biçimlerinde *a priori*'dir, böylelikle de zihnimizde köklenir; dolayısıyla bu ilke, dünyanın ikamet ettiği zihnin kendisi ile birlikte tüm var olan şeylerin toplamına –dünyaya– uygulanamaz. Zira böylesi, *a priori* kalıplarla kendini sunan dünya, tam da bundan dolayı sadece tezahürdür: Bunun için de sadece bu kalıpların sonucu olarak dünya için geçerli olan, bunun bizatihi kendisi için –yani dünyada kendini sunan kendinde şey 150

[a] [Bu yasalardan Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* A658/B686'de bahsetmektedir. *Homogenität* kelimesi ile benzer olanların bir araya getirilmesinden bahsedildiği için bunu "türdeşlik"; *Specifikation* ile aynı başlık altında toplanmış olan şeylerin farklarına işaret edildiği için bunu da "farklılık" olarak çeviriyorum.]

[b] [*Urbeschaffenheit*]

[c] ["daima dönüşen ve yok olan ama asla olmayan" *Timaios*, 28a.]

[d] ["rasyonel olmayan algının ortasındaki kanı" *Timaios*, 28a.]

[e] [*Zeitlichkeit*]

için– hiçbir uygulama bulamaz. İşte bunun için şu söylenemez: "Dünya ve bunun içindeki her şey bir başka şey vesilesiyledir" –ki bu önerme tam da kozmolojik ispattır.

Mevcut incelemede, tam da burada ifade edilen sonuçları çıkarmayı başardıysam, spekülasyonlarında yeterli temel ilkesi üzerine bir sonuç inşa eden ya da sadece herhangi bir temelden bahseden her filozofun hangi türden temeli kastettiğini belirlemek zorunda olduğunu düşünürüm. Bunun kendiliğinden bir sonucu olarak, bir temel söz konusu olduğunda herhangi bir karışıklığın mümkün olmayacağına inanılabilir. Bununla birlikte, hem temel ve sonuç ifadelerinin karıştırılıp ayrım gözetmeyen kullanımına, hem de temel olanla buna dayanan, ilke ile bu ilkeyi takip eden, koşul olanla koşullanan hakkında daha kesin bir belirlenimlik olmadan, *oldukça genel bir şekilde* konuşulmasına dair pek çok örnek bulunmaktadır; çünkü belki de tam da bu kavramların gayrimeşru kullanımına dair ses edilmeyen bir bilinç vardır. Kant'ın kendisi de kendinde şeyden tezahürün temeli olarak bahsetmektedir. Böylelikle Kant bütün tezahürlerin *olanağının temelinden* (*Saf Aklın Eleştirisi*, 5. basım, s. 590);[a] tezahürlerin *aklî temelinden*; *aklî bir sebepten*, genel olarak duyusal dizinin *tanınmayan* bir olanak *temelinden* (s.592);[b] bütün tezahürlerin *temelinde* yatan *transandantal* bir nesneden ve duyularımızın niçin bu tek koşula diğer en yüksek koşullardan daha fazla sahip olduğunun *temelinden* (s. 641);[c] ve benzerlerinden pek çok pasajda bahsetmektedir. Tüm bunlar şu ağırlığı olan, derin ve hatta ölümsüz sözlerle hiç de uyumlu görünmüyorlar (s. 591): "Şeylerin rastgeleliğinin[11] *kendisi*,

[a] [A562/B590]

[b] [A564/B592]

[c] [A613–614/B641–642]

[11] Burada kastedilen empirik rastgeleliktir ve bunun Kant için anlamı diğer şeylere bağlı oluşla aynıdır. Buna dair uyarım için "Kant Felsefesinin Eleştirisi"nde 552. sayfaya işaret ediyorum [İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya, 552]

sadece fenomendir ve fenomenleri belirleyen empirik olan dışında hiçbir geriye doğru takibe yol açmaz."[a]

Yeni felsefe yazılarına aşina olan herkes, Kant'tan beri temel ve sonuç, ilke ve ilkeyi takip eden vb. kavramların oldukça belirsiz ve tamamen aşkın şekilde kullanıldığını bilir.

Temel kelimesinin ve bununla birlikte genel olarak yeterli 151
temel ilkesinin bu belirsiz kullanımına karşı benim itirazım müteakip şekildedir ve bu aynı zamanda, eldeki incelemenin esas mevzusunu sunan, birinci ile tam olarak bağlı ikinci sonuçtur.

Hem ortak karakterleri hem de özne için tüm nesnelerin bunlar arasında bölünmüş olmasıyla, idrak yetimizin dört yasası –ki bunların ortak ifadesi yeterli temel ilkesidir– kendisini, duyu, anlama ve akıl olarak tezahür eden idrak yetimizin tek ve aynı ilk-yapısından ve iç özelliğinden ortaya konmuş olarak ilan eder; bunun böyle olmasıyla birlikte, yeni beşinci bir nesne sınıfının ortaya çıkmasının mümkün olduğu hayal edilse bile, bunda da yeterli temel ilkesinin yeni bir biçimde zuhur edeceği aynen varsayılmalıdır. Bununla birlikte, *mutlak temellerden*[b] söz etmeye iznimiz yoktur ve tıpkı *aslî bir üçgenin*[c] olmaması gibi *aslî bir temel*[d] de yoktur; ki bu dilsel düşünme yoluyla türetilmiş soyut bir kavram –yani tasavvurlardan bir tasavvur ve pek çok miktarda olanları tek bir olanla düşünme vasıtası– dışında bir şey değildir. Tıpkı herhangi bir üçgenin dar, dik veya geniş açılı ve eşkenar, ikizkenar veya çeşitkenar olması gerektiği gibi, (sadece birbirinden net ayrı dört nesne sınıfımız olduğundan) her temel de mevcut dört olası temel türünden birine ait olmalıdır ve buna göre de her temel, tasavvur yetimizin mevcut dört olası nesneler sınıfına uygulanabilmelidir –dolayısıyla bunun kullanımı bu yetinin toplamı (yani dünyanın tamamı) ile bir-

[a] [A563/B591]
[b] [*Grunde schlechthin*]
[c] [*Triangel überhaupt*]
[d] [*Grund überhaupt*]

likte zaten mevcut olarak ortaya konulmakta ve bu dünya ile sınırlı olmaktadır–; fakat [böyle herhangi bir temel] bu dünyanın ya da bütün nesnelerin ötesine asla uygulanamaz. Fakat yine de eğer biri tüm bunlar hakkında farklı düşünüp "temel"in esasen, temellerin dört türünden türetilen ve hepsinde ortak olanı ifade eden bir kavramdan ibaret olduğunu iddia ederse, bu durumda realistler ve nominalistler arasındaki tartışmayı yenileyebiliriz ki ben hâlihazırdaki bu durumda sonuncuların yanında yer alırım.

EK:
PRAEDICABILIA A PRIORI[a]

Zaman	Mekân	Madde
(1) Sadece *tek* zaman vardır ve farklı zamanlar bunun parçalarıdır.	(1) Sadece *tek* mekân vardır ve farklı mekânlar bunun parçalarıdır.	(1) Sadece *tek* madde vardır ve farklı materyaller bunun farklı durumlarıdır: olduğu haliyle buna *töz* denilir.
(2) Farklı zamanlar aynı anda değil birbiri ardınadırlar.	(2) Farklı mekânlar art arda değil eş zamanlıdırlar.	(2) Farklı tür maddeler (materyaller) tözleri itibarıyla değil ilinekleri ile ayrılırlar.
(3) Zaman, düşünceden atılamaz; fakat her şey ondan düşünülür.	(3) Mekân düşünceden atılamaz; fakat her şey ondan düşünülebilir.	(3) Maddenin yok oluşu düşünülemez; fakat maddenin biçimleri ve niteliklerinin yok oluşu düşünülebilir.
(4) Zaman üç bölümden oluşur: geçmiş, şimdi ve gelecek; ki bunlar da iki doğrultu ve etkisiz bir noktayı [*Indifferenzpunkt*] oluştururlar.	(4) Mekânın üç boyutu vardır: yükseklik, genişlik ve uzunluk.	(4) Madde vardır; yani madde mekânın tüm boyutlarına göre ve zamanın tüm müddeti yoluyla etki eder ki böylece bu ikisini birleştirip doldurur. Maddenin özü bundan oluştuğundan madde tamamen nedensellikten ibarettir.

[a] [*İTD* 2. Cilt, § 4.]

(5) Zaman sonsuzca *bölünebilir.*	(5) Mekân sonsuzca *bölünebilir.*	(5) Madde sonsuzca *bölünebilir.*
(6) Zaman, homojendir ve bir *sürekliliktir*; yani zamanın hiçbir kısmı ne diğerinden farklıdır ne de zaman dışında bir şeyle ayrılmıştır.	(6) Mekân, homojendir ve bir *sürekliliktir*; yani bunun ne herhangi bir kısmı diğerinden ayrıdır ne de mekân dışında bir şeyle ayrılmıştır.	(6) Madde homojendir ve bir *sürekliliktir*; yani kökensel olarak farklı türden parçalardan (homoiomera) ya da kökensel olarak ayrı parçalardan (atomlar) oluşmaz; dolayısıyla madde özünde maddeden farklı olan parçalardan oluşmaz.
(7) Zamanın ne başı ne de sonu vardır; fakat tüm başlangıçlar ve sonlar zamandadır.	(7) Mekânın sınırları yoktur; fakat tüm sınırlar mekândadır.	(7) Maddenin ne bir kaynağı vardır ne de yok oluşu; fakat bütün ortaya çıkış ve yok oluş maddeye ilişiktir.
(8) Zaman sayesinde sayarız.	(8) Mekân sayesinde ölçeriz.	(8) Madde sayesinde tartarız.
(9) Sadece zamanda ritim vardır.	(9) Sadece mekânda simetri vardır.	(9) Sadece maddede denge vardır.
(10) Zamanın yasalarını *a priori* idrak ederiz.	(10) Mekânın yasalarını *a priori* idrak ederiz.	(10) Bütün ilineklerin tözünün yasalarını *a priori* idrak ederiz.
(11) Zaman sadece bir çizgi imgesi ile *a priori* algılanabilir.	(11) Mekân doğrudan *a priori algılanabilir.*	(11) Madde salt *a priori düşünülebilir.*
(12) Zamanın hiçbir mevcudiyeti[a] yoktur; bilakis olduğu an yok olur.	(12) Mekân geçip gitmez; tüm zaman boyunca mevcuttur.	(12) İlinekler değişir; töz kalır.
(13) Zaman durmak bilmez.	(13) Mekân hareket ettirilemez.	(13) Madde hareket ya da durağanlığa ilgisizdir; yani madde kökensel olarak ikisine de meyletmez.
(14) Zamandaki her şeyin bir süresi vardır.	(14) Mekândaki her şeyin bir yeri vardır.	(14) Materyal her şeyin etkiselliği vardır.

[a] [*Bestand*]

(15) Zamanın süresi yoktur ancak bütün süreler zamandadır ve bu, zamanın durmak bilmez akışına karşı kalıcı olanın devamlılığıdır.	(15) Mekânın hareketi yoktur ancak bütün hareket mekândadır ve bu, mekânın sarsılmaz sabitliğine karşı hareket edebilir olanın yer değiştirmesidir.	(15) Madde, zamanda kalıcı ve mekânda hareket edebilir olandır; hareket edenlerin sabit duranlarla kıyaslanmasından süreyi ölçeriz.
(16) Bütün hareket sadece zamanda mümkündür.	(16) Bütün hareket sadece mekânda mümkündür.	(16) Bütün hareket sadece maddenin hareketidir.
(17) Hız, aynı mekânda zamanla ters orantılıdır.	(17) Hız, aynı zamanda mekânla doğru orantılıdır.	(17) *Hareketin büyüklüğü*, aynı hızda madde (kütle) ile doğru geometrik orantıdadır.
(18) Zaman, kendisi vasıtasıyla doğrudan değil ancak dolaylı olarak zaman ve mekân birlikteliğindeki hareket yoluyla ölçülür; dolayısıyla güneşin ve saatlerin hareketi zamanı ölçer.	(18) Mekân, doğrudan kendisi vasıtasıyla ve dolaylı olarak da zaman ve mekân birlikteliğindeki hareket yoluyla ölçülebilir: dolayısıyla –örneğin– bir saatlik mesafe ve sabit yıldızların mesafesinin ışığın şu kadar yıllık ilerlemesi ile ifade edilişi.	(18) Madde olduğu haliyle (kütle) sadece dolaylı olarak –yani itildiği ya da çekildiği sırada yakalayıp bıraktığı *hareketin büyüklüğüne* göre– ölçülebilir;
(19) Zaman her daim hâlihazırdadır:[a] zamanın tüm parçaları her yerdedir; yani tüm mekânda aynı andadır.	(19) Mekân sonsuzdur: bütün kısımları her daimdir.	(19) Madde mutlaktır: yani yoktan var olup varken yok olamaz, dolayısıyla bunun niceliği ne artabilir ne de azalabilir.

[a] [*allgegenwärtig*]

(20) Sadece zamanda her şey art ardadır. (21) Zaman ilineklerin değişimini mümkün kılar.	(20) Sadece mekânda her şey eş zamanlıdır. (21) Mekân tözün kalıcılığını mümkün kılar.	(20), (21) Madde, zamanın mevcudiyetsiz[a] akışı ile mekânın sıkı hareketsizliğini birleştirir: Dolayısıyla madde değişen ilineklerin kalıcı tözüdür. Bu değişim bütün zamandaki bütün yerler için nedensellikle belirlidir ve nedensellik tam da bu yolla zaman ve mekânı birleştirip maddenin özünü oluşturmaktadır.
(22) Zamanın tüm kısımları maddenin tüm kısımlarını içerir.	(22) Mekânın hiçbir kısmı başka bir kısmı ile aynı maddeyi içermez.	(22) Zira madde hem kalıcıdır hem de içine girilmez.
(23) Zaman *Principium individuationis*'tir.	(23) Mekân *Principium individuationis*'tir.	(23) Tekillikler/bireyler maddeseldirler.
(24) "Şimdi"nin süresi yoktur.	(24) "Nokta"ların uzamı yoktur.	(24) Atomların gerçeklikleri yoktur.
(25) Zaman, bizatihi kendiliğinde boştur ve belirlenimliği[a] yoktur.	(25) Mekân, bizatihi kendiliğinde boştur ve belirlenimliği yoktur.	(25) Madde bizatihi kendiliğinde biçimsiz ve niteliksizdir ve aynı şekilde eylemsizdir, yani harekete ya da durağanlığa karşı kayıtsızdır dolayısıyla da belirlenimliği yoktur.
(26) Her an, kendinden önce gelen ile koşullanmıştır ve ancak bir önceki yok olduğunda var olur (Zamandaki Varlığın Yeterli Temel İlkesi – bkz. *Yeterli Temel İlkesi* incelemem.)	(26) Mekândaki her sınırın herhangi bir diğerine göre konumu yoluyla bunun da konumu, her mümkün sınıra göre sıkı bir şekilde belirlidir. (Mekândaki Varlığın Yeterli Temel İlkesi.)	(26) Maddeye ilişik her değişiklik, ancak kendisinden önce gelen bir diğeri sayesinde meydana gelebilir: dolayısıyla da bir "ilk" değişiklik ve böylece de maddenin bir "ilk" başlangıç durumu –tıpkı zamanın bir başlangıcının veya uzayın sınırının düşünülemezliği kadar– düşünülemez. (Dönüşümün Yeterli Temeli İlkesi.)

[a] [*bestandlose*]

[b] [*bestimmungslos*]

(27) Zaman, aritmetiği mümkün kılar.	(27) Mekân geometriyi mümkün kılar.	(27) Mekânda hareket eden olarak madde phoronomiyi[a] mümkün kılar.
(28) Aritmetiğin en basit ögesi birimdir.	(28) Geometrinin en basit ögesi noktadır.	(28) Phoronominin en basit ögesi atomdur.

[a] [kinematik]

DİZİN

A

ahlâk 97, 184, 185
akıl 18, 21, 40, 61, 63, 69, 81, 83-85, 95, 102, 122, 123, 133, 158, 162-164, 167, 168, 171-176, 178-180, 182, 183, 187-190, 193, 197, 210-212, 222, 231
aksiyom 46, 47, 48, 200
Almanya 84, 101, 182
analitik yargı 48, 51
anlama 21, 30, 57, 63, 65, 69, 84, 100, 101, 103, 104, 107, 108, 109, 111-117, 119, 120, 122-124, 129-133, 139, 140, 146, 147, 163, 168, 173, 178, 179, 188, 197, 210-212, 224, 229, 231
Anselmus 47
antinomiler 184
antropoloji 96
a posteriori 89, 211
a priori 19, 21, 27, 38, 39, 41, 60, 63- 65, 69, 72, 74, 80, 86, 88, 90, 100, 101, 102, 104, 114, 122, 123, 130, 141, 143, 146, 147, 149, 152, 162, 168, 169, 174, 177, 178, 180, 188, 196, 197, 199, 202, 205, 218, 229
Apuleius, Lucius 163
Aristophanes 175
Aristoteles 41, 42, 43-44, 48, 49, 55, 65, 144, 152-154, 160, 163, 164, 201, 202, 210, 220
astronomi 105
ateizm 192, 194
atmosferik perspektif 120, 121, 123
atom 63
Avrupa 75, 191

B

Bacon, Francis 84
barbarlar 181
Basilisk'in yumurtası 35
Baumgarten, Alexander Gottlieb 61, 65
Bayle, Pierre 154
beden 50, 70, 73, 100, 131, 134, 139, 140, 142, 143, 216
bellek 216, 217, 218
Berkeley, George 63, 74
Beyin 126
bilgi 18, 28, 31, 37, 40, 41, 81, 89, 98, 147, 161, 165
bilinç 21, 93, 95, 140, 159, 160, 165, 208, 212, 215, 230
bitki 92-94, 130, 132, 159
botanik 228
Böhme, Jakob 57, 58, 188
Brahman 190
Brown, Thomas 80
Bruno, Giordano 164
Budizm 75, 191, 192, 193, 194
Bulutgugukistan 175
Bürger, Gottfried August 184

C

Caesalpinus (Andrea Cesalpina) 114
Cicero, Marcus Tullius 172
Clarke, Samuel 59

Ç

çıkrık felsefesi 97, 98
çift dokunma 122
çift görme 122
Çin 194

D

Descartes, René 21, 47, 50, 52, 54, 55, 56
de Talleyrand-Périgord, Charles Maurice 40
Diderot, Denis 105
Dil 158
din 22, 24, 75, 169, 182, 188, 191, 193, 194
Diogenes Laertius 129
Doğadaki İsteme Üzerine 86, 98
doğal kuvvetler 150, 213
doğa yasası 46, 89, 91
doğruluk 48, 62, 66, 123, 165, 166, 168, 169, 171, 181, 205, 226
Dokunma (duyusu) 102, 133
dönüşüm temeli 198, 226
duyma 102, 175
duyu 21, 27, 69, 73, 98-100, 102, 106, 122, 123, 127, 129, 130, 132, 136, 139, 146, 147, 174, 177, 188, 210-212, 231
duyumsama 127, 128
duyu üstü 174, 177, 188
dünya 16, 21, 22, 52, 57, 75, 85, 98, 102, 105, 106, 174, 178, 188, 190, 191, 193
dünyanın düğümü 212

E

Eberhard, Johann August 64
elektrik 91
Erdmann, Johann Eduard 30
eş zamanlılık 71, 74, 198
eter 90
etik yasası 97
Euklides 24

Euler, Leonhard 131
evren 151, 191, 192, 194
eylemsizlik yasası 88

F

farklılık yasası 39
Feder, Johann Georg Heinrich 150
felsefe profesörleri 98, 172, 184, 187, 189
Fichte, Johann Gottlieb 15, 138, 139
fil 131
fizik 92, 152, 203
fiziko-teolojik ispat 83, 86
fizyoloji 132
Flourens, Marie Jean Pierre 126, 127
Fransa/Fransız 40, 59, 92, 118, 132
Franz, J. Ch. August 111, 125
Fries, Jakob Friedrich 45, 101, 150

G

geçirmezlik 104, 105
Gellius, Aulus 151
geometri 19, 20, 200, 221
Goethe, Johann Wolfgang von 82, 120, 163, 186
Görme (duyusu) 98, 124
göz bebeği 107
güdü 20, 59, 92, 93, 94, 95, 131, 155, 213, 214, 215, 218, 220, 221, 227, 228
güdüler yasası 20, 215, 228
günah 186, 190
Gützlaff, Carl 194

H

hareket 44, 63, 94, 95, 101, 105, 107, 123, 126, 131, 142, 143, 151, 153, 170, 179
Haslam, John 126
Hauser, Caspar 125
hayal gücü 162
hayvan 24, 93, 94, 128, 132, 155, 160, 171, 225
Hegelci 35
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 15, 22, 35, 50, 174, 176, 180, 189
Herder, Johann Gottfried von 202
Hesiodos 99
Hıristiyan 57, 193
Hint 31, 193
Hissiyat 100
Hobbes, Thomas 44, 95
Hoffbauer, Johann Christoph 64
Homeros 150
Hueck, Alexander Friedrich 119
Hume, David 62, 63, 133, 134, 144, 146, 148, 161

I-İ

Irenaeus, St 57
idea, -lar 53, 175, 176, 177, 180, 188, 201, 202
idealizm 63, 74, 75, 211
idrak 18, 20, 21, 25, 26, 35, 38, 40, 65, 66, 68, 69, 71-73, 76, 79, 80, 87, 88, 94-96, 99, 104, 109, 111, 114-117, 119, 122-125, 139, 140-149, 151, 155, 158, 160, 163-166, 168, 170,

174, 177-182, 203, 204, 208-212, 214-216, 225, 228, 231
idrakin öznesi 209
ilahiyat 23, 57, 64, 65, 99, 175, 184, 187, 188, 189
İngiliz 80, 81, 124, 169
iris 127, 128
İsteme 16, 21, 35, 72, 79, 86, 87, 91, 98, 106, 134, 137, 151, 158, 169, 172, 177, 187, 207, 215, 224, 230
İtalya 120

J

Jacobi, Friedrich Heinrich 64, 65, 175, 187, 189
Jakob, Ludwig Heinrich 57, 58, 64, 65, 150, 188
Jirtintschu 191

K

kaniş 130
Kant, Immanuel 16, 22, 23, 25, 26, 35, 37-39, 50, 60, 61, 63, 64, 65, 70, 74, 75, 81, 85-87, 90, 97, 131, 134-143, 145-149, 153, 154, 162, 169, 172, 173, 176, 17-184, 187-189, 193, 195, 197, 202, 221, 222, 229- 231
Kant-Laplace hipotezi 90
karaciğer 105
karakter 96, 214, 227
karşılıklı etkileşim 149, 223
Kendinde şey 74, 135, 136, 138
Kepler, Johannes 119
Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian 64
kimya 131, 228
Kleinhanns, Joseph Bartolomäus 111
kohezyon 105
Konfüçyüs 194
koşulsuz buyruk 185
kozmolojik ispat 48, 81, 82, 85, 176, 226
kötülük 192
kulak 94, 216
kurt 162, 189

L

Lambert, Johann Heinrich 62
Lao-Tzu 194
Latince 15, 26, 29, 30, 84
Lauk, Eva 106
Leibniz, Gottfried Wilhelm 58, 75, 76, 145, 147, 154
Leidenfrost, Johann Gottlob 203
lens 107
Locke, John 133, 136, 180, 181

M

Maaß, Johann Gebhard Ehrenreich 64
Machiavelli, Niccolò 99
Maimon, Salomon 64
Maine de Biran, François Pierre Gauthier 92
mantık 53, 64, 92, 158, 159, 178, 179, 211
matematik 15, 20, 95, 105, 114, 201
materyalizm 186
mekanik 132, 213
Melanchthon, Philipp 164
Menon 41

Metafizik 41, 43-45, 46, 65, 66, 153, 161, 169, 201, 202
mide 105
Mirandola, Giovanni Pico, Count della 164
misyoner 194
Mont Blanc 121
mucize 136, 212
mutlak 26, 54, 83, 85, 95, 148, 174, 176, 185, 188, 198, 220, 224
mutlak temel 25, 224, 231
Münchhausen, Karl Friedrich Hieronymus, Baron von 55
Müslüman 193
müzik 102

N

nedensellik 19, 20, 27, 46, 47, 51, 56, 60-65, 68, 70, 72, 74, 77, 79, 80, 82, 85-89, 92, 95, 98-101, 105-107, 114, 122-124, 130, 133, 134-141, 143, 145-151, 169, 178, 196-199, 213, 214, 220, 222, 223, 225, 226, 228
Newton, Isaac 93, 113
nominalizm 161

O

ontoloji 211
ontolojik ispat 48, 49, 226
optik açı 109, 112, 119
optik eksen 109
Ortaçağ 161, 211
Ortschilang 192

Ö

ölüm 190
ölümsüzlük 176
öz bilinç 212
özdeşlik 167
özgürlük 94, 96, 176
özne ve nesne 18

P

panteizm 50, 54
Paralojizm 75, 135
Platon 13, 37, 38, 40, 42, 151, 152, 201, 216, 218, 229
Plutarkhos 43, 129, 193
Pomponatius, Petrus (Pietro Pompanazzi) 164
Prabodh Chandro Daya 190
Priestley, Joseph 95
principium individuationis 157
Prometheus 38, 190
Pythagoras 207

Q

qualitas occulta 92
qualitates occultae 213

R

rahip 164, 191
rasyonalizm 186
realizm 74, 75, 211
Reimarus, Hermann Samuel 45, 61
renk 106, 115, 117, 120, 123, 163
retina 106, 110, 127
Rosas, Anton 98
Rousseau, Jean-Jacques 162, 217

ruh 15, 26, 50, 81, 90, 150, 164, 165, 176, 210
rüya 63, 145

S-Ş

sabit yıldız 90, 149
Sangermano, Pater (Vincentius) 191
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 22, 40, 50, 56, 57, 58, 65, 101, 189
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel 15, 180
Schmidt, Isaak (Jsaak) Jakob 191
Schopenhauer, Arthur (kitaplar) 14-32, 37, 47, 59, 84, 90, 93, 94, 102, 117, 125, 149, 150, 160, 176, 183, 184, 189, 210, 216, 224
Schulze, Gottlob Ernst 45, 64, 150
Seneca, Lucius Annaeus 33
sentetik a priori yargı 168, 202, 229
Sextus Empiricus 46, 151
sezgisel 68, 73, 101, 104, 119, 120, 122, 131, 133, 173
sindirim 105
sinir 31, 100, 113, 114, 128, 145
Skolastisizm/Skolastikler 44, 46, 176
Smith, Robert 110
sofizm 45, 46
Spinoza, Benedict (Baruch) de 21, 50-56, 64, 76, 92, 95
Straton 129
Suárez, Francisco 44, 46
su polipleri 130
şarlatan 176

T

tanıma temeli 19, 44-47, 50, 51, 55, 62, 64, 67, 166, 197, 198, 202, 203, 207, 225-228
Tanrı 21, 22, 26, 47, 48, 50-56, 62, 85, 174, 176, 188-190, 194, 195
tarih 13, 17, 96, 132, 133, 191, 194, 228
Tasavvur 18, 19, 24, 26, 70, 72-74, 76, 138, 145, 147, 155-157, 159, 170, 171, 176, 178, 196, 201
teizm 193
töz 51, 54, 62, 72, 88, 90, 138, 224
Trimurti 190
tümevarım 89, 169
türdeşlik 37, 38, 68, 69, 229
Twesten, August 46

U-Ü

Upanishad 209
Upham, Edward 192
Uyarı 94
uyku 145
üçgen 67, 161, 167, 197, 203, 204, 205, 206, 231

V

vahiy 190, 194
varlık temeli 20, 61, 197-199, 203, 205, 206, 220, 222, 226, 228
Vauvenargues, Luc de Glapiers, Marquis de 40
vejetatif 93
Vergilius 181

Voltaire (François-Marie Arouet) 95

W

Wolff, Christian 59-61, 65, 80

Y

Yahudilik 22, 97, 193, 194
yanılsama 122, 123
yanlış 34, 40, 46, 64, 80, 81, 122, 123, 134-136, 143, 150, 151, 176, 183, 187
yargı 19, 59, 68, 86, 97, 141, 161, 162, 163, 165-169, 171, 210, 215
yerçekimi 65, 89, 90, 92, 146
yeterli temel ilkesi 17, 20, 22, 59, 62, 65, 66, 77, 85, 86, 147, 151, 165, 167, 197, 214, 220, 222, 227, 229, 230

Z

zaman ve mekân 19, 24, 26, 71-73, 169, 196
zihin 38, 56, 95, 97, 103, 105, 126-129, 172
zihinsel algı 188
zooloji 228



Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü, bir nevi temelsizliğin kitabıdır. Zira bu kitap, temellendirmelerin sadece ve sadece tasavvurlar arası mümkün olduğunu; tasavvur dünyasının oluş ve yok oluşların akıp giden rüyavarî sonsuz sahnesi olduğunu; bu varoluş içerisinde tek işlevi somut olanı soyut kavramlara dönüştürmek olan "aklın" ise, insanı bu gerçekliğin ötelerinde olduğu varsayılan bir yerlere asla ulaştıramayacağını iddia etmektedir. Tüm bu düşünceler ise "kendi kendinin nedeni" ya da "bir ilk neden" olarak görülebilen ve hatta "iyi" ve "mükemmel" sıfatları eklenebilecek herhangi bir Tanrı fikrini dışlamaktadır.

Tam da burada Schopenhauer'ın özellikle Hegel ve Schelling başta olmak üzere Kant sonrası Alman felsefe dünyasına şimşekler fırlatmasının ana nedenlerinden birini bulmak mümkündür. Zira Schopenhauer, hem dönemin üniversite felsefe bölümlerinin hem de Kant sonrası Alman felsefesinin çabalarının büyük kısmının, Kant'ın Tanrı'nın varlığına dair ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik olarak bilinen ispatları yıkmasından sonra, tüm bunlara yeni kıyafetler giydirip tekrar devreye sokma gayretinden oluştuğunu düşünmektedir.

* * *

İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya'dan sonra yayımlanan *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü* ile Schopenhauer düşüncesinin üzerine uzun yıllardır duran mitleştirilmiş, hayal ve fantezilerden oluşan kanılar örtüsünü biraz daha kaldırıyor ve onun sahih düşüncesini gün ışığına çıkarıyoruz.

ISBN: 978-625-7030-46-5
9 786257 030465
FELSEFE