Arthur Schopenhauer

İsteme ve Tasarım Olarak Dünya

Türkçeleştiren: Levent Özşar

Biblos

Arthur Schopenhauer

İsteme ve Tasarım Olarak Dünya

Çeviren: Levent Özşar

Biblos

Çevirmen: Levent Özşar
Redaktör: Münevver Özgen

ISBN 975-92791-4-2

© Biblos Kitabevi

Basım Yeri Özal Matbaası - İstanbul
1. Basım 2005

Biblos Kitabevi / Yayınları
Altıparmak cad. No: 86 BURSA
Tel: 224 - 223 71 95

Çevirmenin Sözü.

Schopehauer'in başyapıtı "İsteme ve Tasarım Olarak Dünya"nın (*Die Wellt als Wille und Vorstellung*) Türkçede olmaması, birçok kişi gibi benim için de kanıksanmış bir eksiklik gibiydi. Düşünürün önemini Jung okumalarım sırasında daha iyi fark edip kitabı çevirmeye yöneldim. Ne ki, metindeki dipnotların, eski çağ, orta çağ düşünürlerinden, yeni çağ kaynaklarından yapılan alıntıların çok fazla olduğunu gördüm. Ayrıca filozof bir konuyu genellikle birden fazla örnekle açıklamış, yinelemelerden kaçınmamıştı. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Scleimacher gibi filozoflarla hesaplaşmaya ayrılmış bölümler okurun Schopehauer'in bu yapıtındaki ana temalarını izlemesini alabildiğine güçleştiriyordu. Bunlar, Schopenhauer'in yaşamı boyunca verip veriştirdiği okul felsefecileri dışında kalan geniş okur kitlesi için kitabı caydırıcı kılacaktı. Bu nedenle kısaltılmış bir metni Türkçeye çevirmeyi uygun gördüm. Böylece yapıt geniş bir okur kitlesine açılmış oldu sanıyorum.

Bu durumda bile okur elindeki kitabın "çetin bir metin" olduğundan hiç kuşkulanmasın. Kitabın sunduğu aydınlığı hak etmek için oldukça büyük bir emek vermesi gerekecek. Kitaba kendini vermeyen birinin ondan bir şey alması olanaksız gibi.

"İsteme ve Tasarım Olarak Dünya" hem çağdaş psikolojiye hem de çağdaş felsefeye önemli katkısı olan bir yapıt. Nietzsche, Wittgenstein gibi filozoflar, Freud, Jung gibi psikanalistler, Wagner gibi sanatçılar Schopenhauer'den şöyle ya da böyle etkilenenlerden bazıları. Onun etkilendikleri içinde en önemli kişi Kant olsa gerek. Bununla birlikte filozofun önemli bir özelliği de Doğu felsefesini ilk kez Batı felsefesinde özümsemiş olması. Bir orkestrasyon harikası sayılan bu yapıtta ana temanın

"birlik" olduğu söylenebilir. Kitap kendinde isteme olan tek dünya olduğu anlayışına dayanıyor. Bu isteme, belli kalıplar aracılığı ile bilen öznenin tasarımında dünyaya dönüşüyor. Ama kitapta yer alan, bilgi felsefesinden etiğe, sanata genişleyen görüşler konusunda daha fazla bir şey söylemek bu yazının, çevirmenin amacını aşacaktır.

"*Wille*" sözcüğünü isteme diye çevirdim. Türkçede bu sözcüğü karşılamak için istenç, istem, irade, istek sözcükleri de var. Bunlar iktisat, psikoloji gibi bilimler tarafından da kullanıldığı için; metinde doğrudan istenci, isteği karşılayan kullanımlar zaten olması nedeniyle ben isteme sözcüğünü yeğledim.

Levent Özşar

BİRİNCİ KİTAP

Tasarım olarak Dünya

BİRİNCİ YÖN

Yeter sepep ilkesine bağlı tasarım: Deney ile bilimin nesnesi.

Çocukluğundan çık da uyan arkadaşım!

Jean-Jacques Rousseau

§ 1. "Dünya, benim tasarımımdır." Bu, yaşayan, bilen her şey için geçerli bir doğruluktur. Gelgelelim, bu doğruluğu düşünülmüş olmaya, soyut bilince ancak insan getirebilir. İnsan bunu gerçekten yaparsa, onda felsefi yargı gücü gelişmiş olur. O zaman da insan için şunlar açıklık kazanır, kesinleşir: O, güneşi, yeryüzünü bilmemekte, yalnızca güneşi gören gözü, yeryüzünü duyumsayan eli bilmektedir, onu kuşatan dünya olsa olsa tasarım olarak vardır - açıkçası, dünya, ancak başka bir şeyle ilişkisi içinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da kendisidir.

A priori söylenebilen bir doğruluk varsa o da budur. Çünkü bu doğruluk, olanaklı, düşünülebilir bütün deneylerin kalıbını dile getirir. O, bütün ötekilerden, zamandan, uzamdan ya da nedensellikten daha genel bir kalıptır; çünkü ötekilerin hepsi onu gerektirir. Yeter sebep

ilkesinin çok sayıda özel biçimi olduğunu kabul ettiğimiz bu kalıplar, yalnızca tasarımların belli bir sınıfı için geçerlidir. Oysa, özne ile nesne ayrımı, bütün bu sınıfların ortak kalıbıdır. O, soyut ya da sezgisel; saf ya da görgül her tasarımın altında olanaklı, kavranabilir olduğu tek kalıptır. Dolayısıyla şundan daha kesin bir doğruluk yoktur, bütün ötekilerden daha bağımsız olan, en az kanıtlama gerektiren doğruluk şudur: Bilme bakımından bütün var olanlar, -açıkçası tüm dünya - ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımdır. Elbette bu geçmişin tümünde doğruydu, geleceğin tümünde de doğru olacaktır. En uzaktaki için doğru olduğu gibi yakında, neredeyse avucumuzun içinde olan için de doğrudur. Çünkü, bu, uzam ile zamanın kendisi için doğrudur. Bu ayrımlar, ancak onların içinde doğar. Şöyle ya da böyle dünyaya ait olan ya da olabilen her şey, kaçınılmaz biçimde şundan etkilenir: O, özne tarafından koşullanır, yalnızca özne için vardır. Dünya, tasarımdır.

Bu doğruluk hiç de yeni değildir. O, Descartes'in ortaya koyduğu kuşkucu düşüncelerde içkindi. Gelin görün ki ondan kesin olarak ilk kez Berkeley söz etti. Öğretisinin geri kalanı zamanın sınamasına direnemese bile, onun felsefeye bu yöndeki hizmeti unutulmayacaktır. Kant'ın ilk yanlışı, bu ilkeyi yadsımaktı. Öte yanda, bu doğruluk, Hindistan'ın bilge kişilerince çok çok önce saptanmıştı. Çünkü, o, Vyasa'ya bağlanan Vedanta felsefesinin temel ilkesini ortaya koyar. Sir William Jones, asyalıların felsefesi üzerine son denemesinde (*Asiatic Researches*, cilt IV, s. 164) bunu göstermektedir: "Vedanta okulunun temel ilkesi, özdeğin varlığına karşı çıkmaya, açıkçası katı, içine girilmez, yer kaplayan öğeyi yadsımaya dayanmaz (bunu yadsımak delilik olur). Tersine bu öğretinin temel ilkesi, özdeğe ilişkin gözde anlaşıyışı düzeltmeğe, özdeğin ansal algıdan bağımsız bir özü olmadığını, varolma ile algılanabilir olmanın birbirinin yerine geçen terimler olduğunu ileri süremeğe dayanır. Bu sözler, deneysel gerçeklikle aşkın tasarımsallığın

bağdaştığını bol bol anlatır.

O zaman, bu ilk kitapta, biz dünyayı salt bu yönünden, tasarım olduğu kadarıyla göz önüne alacağız. Dünyayı yalnızca kendi düşüncesi sayan birinin içinde, bu konuda bir ikircik vardır. Bu ikircik, ona, doğru olup olmaması bir yana, bu görüşün tek yanlı olduğunu anlatır; bu görüşün birtakım keyfi soyutlamalar aracılığı ile ortaya çıkarılmış olması gerektiğini söyler. Gene de o bizim kendimizi hiçbir zaman kurtaramayacağımız bir varsayımdır. Bu görüşün tek yanlılığı, bundan sonraki kitaptaki bir doğrulukla dengelenecektir. O, bizim burada yola çıktığımız doğruluk ölçüsünde kesin, doğrudan değildir. Bizi bu doğruluğa ancak derin bir araştırma, daha zor bir soyutlama, değişik olanı ayırma, özdeş olanı birleştirme götürebilir. Bu, saygı uyandıran önemli bir doğruluktur, korku vermese bile herkes için ciddi, kendine getirici olmalıdır. O, herkesin, her birimizin, "Dünya benim istememdir." diyebilmesini, zorunlu olarak da demesini gerektirir. Gelin görün ki, şimdilik, bu ilk kitapta, olanca dikkatimizi, onu dağıtmadan dünyanın bilinebilir yönüne vermeliyiz. Bu yön, araştırmanın çıkış noktasıdır. Buna göre, hangi biçimde var olurlarsa olsunlar, bütün nesnelere - aşağıda daha ayrıntılı tartışacağımız gibi kendi gövdemize bile - yalnızca tasarımlar diye bakmaktan, onları yalnızca tasarımlar diye adlandırmaktan çekinmeyeceğiz. Biz böyle yaparak, her zaman olsa olsa onu öteki yönü kuran istemeden soyutlarız. (Daha sonra bunun herkese kesin görünmeyeceğini umuyoruz) Çünkü, dünya, bir yönüyle baştan başa *tasarım*, öteki yönü ile de baştan başa *istem*edir. Gelgelelim, bu ikisinden biri olmayan bir gerçeklik, kendinde nesne, bir düşün soyut bir ürünüdür (Yapıtının akışı içinde, Kant'ın kendinde şeyi bile, ne yazık ki yozlaşmıştı.). Onu felsefede doğru kabul etmek, aldatıcı bir bataklık yakamozunu gerçek diye bellemektir.

§ 2. Her şeyi bilen, hiç kimse tarafından bilinmeyen, öznedir. Buna göre de, o, dünyanın taşıyıcısıdır, bütün görüngülerin, bütün nesnelerin koşuludur (açıkçası,

geneldir, varlığı her zaman önceden kabul edilir). Çünkü, varolan ne varsa, özne için vardır. Bilginin nesnesi olmadığı sürece, bildiği sürece herkes kendini bu özne olarak bulur. Gelgelelim kişinin gövdesi bir nesnedir. Öyle ki, bu bakış açısından, gövdeye de tasarım deriz. Çünkü, dolaysız bir nesne olsa bile, gövde nesneler arasında bir nesnedir, onun da nesnelerin uyduğu yasalara uyması gerekir. Bütün algı nesneleri gibi, o da bilginin kalıpları olan uzam ile zamanın içindedir, çokluk da onlar aracılığıyla vardır. Tersine, bilen özne, hiçbir zaman bilinmez, o, bu kalıplara girmez. Ne ki, bu kalıplar her zaman özneyi gerektirir. Böylece onda ne çokluk ne de çokluğun karşıtı, birlik vardır. Biz onu hiç mi hiç bilmeyiz, ancak herhangi bir şey ona bilinir, o bilendir.

Öyleyse, tasarım olarak dünyanın, bizim, dünyanın şimdilik göz önüne aldığımız tek yönünün, özünde iki zorunlu, ayrılmaz yarısı vardır. Onun bir yarısı nesnedir. Nesnenin kalıpları uzam ile zaman, bunlar aracılığıyla da çokluktur. Tasarım olarak dünyanın öteki yarısı öznedir. O, uzamla zamanda değildir, çünkü özne, algılayan her varlıkta bütündür, bölünmemiştir. Öyle ki, algılayan biri, varolan milyonlarca kişinin tam olarak yaptığı gibi, nesneyle birlikte, tasarım olarak tüm dünyayı bütünler. Gelin görün ki, bu algılayan kişi savrulup giderse, tasarım olarak dünya da olmaz olur. Dolayısıyla bu yarılar düşüncede bile ayrılamaz. Çünkü bu ikisinden her birinin öteki aracılığıyla, öteki için anlamı, varlığı vardır. Bunların her biri öteki ile vardır; ötekiyle de yok olur. Onlar birbirini dolaysızca sınırlar, nesnenin başladığı yerde özne biter. Bütün nesnelerin özünde olan, dolayısıyla da genel geçer olan kalıpları - uzam, zaman, nedensellik - nesnenin bilgisi yokken bile özneden yola çıkarak ortaya koymamız, tam olarak bilebilmemiz bu sınırlamanın karşılıklı olduğunu gösterir. Açıkçası, Kantçı dilde, bu kalıplar bilincimizde *a priori* (deneyden önce) bulunurlar. Bunu bulup ortaya çıkarması Kant'ın temel başarılarından biridir, üstelik pek büyük bir başarıdır bu. Ben bunu daha ileri götürerek şunu ileri sürüyorum: Yeter

sebep ilkesi, nesnenin bizim *a priori* bilincinde olduğumuz bütün bu kalıplarının ortak anlatımıdır. Dolayısıyla, saf, *a priori* bildiklerimizin hepsi, bu ilkenin içeriğinden başka bir şey değildir, bu ilkeden çıkanlardan başka bir şey de değildir. Bizim kesin, *a priori* bilgimizin tümü onda içerilir. "*Yeter Sebep İlkesinin Dört Kökü Üzerine*" adlı denememde, her olanaklı nesnenin bu ilkeye nasıl bağlandığını ayrıntısıyla gösterdim. Açıkçası, orada, nesnenin, bir yandan belirlenen, bir yandan belirleyen olarak öteki nesnelerle zorunlu bağı olduğunu ortaya koydum. Bu çok geniş bir uygulamadır. Öyle ki nesneler tasarım oldukları, daha fazlası olmadıkları ölçüde, bütün nesnelerin varlığının tümü, onların birbiri ile zorunlu ilişkisinden türer; yalnızca bu ilişkide içerilir. Dolayısıyla nesnelerin varlığı bütün bütün görelidir. Ancak, bu konuda daha sonra daha çok şey söyleyeceğiz.[1] [...]

§ 3. Tasarımlar arasındaki başlıca ayrım sezgisel tasarımlar ile soyut tasarımlar arasındadır. Soyut tasarımlar, tasarımların yalnızca bir sınıfını, açıkçası kavramları oluşturur. Bunlar, dünyada yalnızca insanın mülküdür. Soyut tasarımlara yetenekli oluşu, insanı bütün hayvanlardan ayırır. Bu yetenek, her zaman, us diye adlandırılageldi. Daha sonra bu soyut tasarımları başlı başına ele alacağız, ancak daha önce yalnızca sezgisel olan tasarımlar konusunda konuşmalıyız. Bunlar tüm görünür dünyayı ya da bütün deneylerin toplamını, deneyin olanaklı olduğu koşullarla birlikte kapsarlar. Dediğimiz gibi şu Kant'ın önemli bir buluşudur: Görünür dünyanın bu koşulları, bu kalıplar - yani onun algılanmasındaki en genel şey, onun bütün görüngülerinde aynı biçimde ortak olan

---

[1] Schopenhauer'in yeter sebep ilkesinden anladığı öncelikle bilişsel bir kalıptır. Duyularımızın içeriği bu ilkeyle bağlanır, örgütlenir. Böylece bu ilke şeylerin düzenli dünyasını algılamamızı olanaklı kılar. Düşünür ilkenin dört biçimde işlediğini ileri sürer 1- Nedensellik yasası: Bir neden varsa bunu bir etki izlemelidir. 2-Mantıksal ilke: Bir öncül varsa bunu sonuç izlemelidir. 3- Uzam-Zaman ile ilgili ilke. 4- Güdüleme ilkesi: Bir güdü varsa bir eylem ortaya çıkar.

zaman ile uzam - içeriklerinden ayrı, kendi başlarına alındıklarında bile, soyut olarak düşünülmekle kalmaz aynı zamanda doğrudan algılanırlar. Bu algı, deneyden yinelenme aracılığı ile alınan bir düşlem türü değildir; o deneyden büsbütün bağımsızdır. Öyle bağımsızdır ki tersine deney ona bağlı sayılmalıdır. Çünkü uzam ile zaman nitelikleri, *a priori* bir algıda bilindikleri için, bütün olanaklı deneylerde yasalar olarak geçerlidir. Bu tür bir deney, her yerde bu yasalara uymalıdır. Yeter sebep ilkesi üzerine denememde, uzam ile zamanı özel, bağımsız bir tasarımlar sınıfı olarak ele aldım. Çünkü onlar saf, içerikçe boş olarak algılanırlar. Şimdi duyusallığın genel geçer kalıplarının Kant tarafından bulunmuş olan bu niteliği - kendi başlarına, deneyden ayrı olarak algılanabilmeleri, yanılmazlık niteliği olan matematiğin dayandığı yasaya göre bilinebilmeleri - kesinlikle çok önemlidir. Gelgelelim, uzam ile zamanın başka bir niteliği bundan daha az dikkat çekici değildir. Yeter sebep ilkesi nedensellik ile devindiricinin yasası olarak, deneyi, yargının temelinin yasası olarak da düşünceyi belirler. O, burada benim varlığın temeli adını verdiğim pek özel bir biçimde görünür. Bu, zamanda onun anlarının art ardalığıdır. Uzamda, uzamın parçalarının konumudur. Bu parçalar birbirini sonsuza dek karşılıklı olarak belirler.

Giriş niteliğindeki denemeden, kalıplarının çeşitliliğine karşın, yeter sebep ilkesinin içeriğindeki tam özdeşliği açıkça görmüş olan biri, şuna da inanacaktır: Bu kalıpların en yalınını bilmek kişinin kendisinin en derin doğasını kavraması bakımından önemlidir. Biz yeter sebep ilkesinin en yalın kalıbının zaman olduğunu kabul ediyoruz. Zamandaki her nokta, ancak bir önceki noktayı, kendi babasını gidermesi, sonra da kendisinin çabucak giderilmesi koşuluyla var olur. Geçmişle gelecek (onların içeriklerinin sonuçlarına aldırmazsak) bir düş gibi boştur. Şimdi, onların arasında, genişliği, süresi olmayan bir sınır çizgisi olarak uzanır yalnızca. Benzer biçimde, yeter sebep ilkesinin bütün kalıplarında aynı boşluğu bulacağız. Uzam ile zamanın, bu ikisinin tüm içeriğinin, göreli

bir varlığı olduğunu göreceğiz. Açıkçası, nedenler ile devindiricilerden kaynaklananların tümünün varlığı görelidir. Bunlar, ancak kendileri gibi olan aracılığı ile, kendileri gibi olanlar için vardır. Sıra kendilerine geldiğinde yalnızca onlar kadar kalıcıdırlar. Bu bakış açısının özü eskidir. Herakleitos şeylerin bengi akışından yakındı. Platon nesneyi, hep olagelen ama hiç var olmayan düzeyine indirgedi. Spinoza onu yalnız başına var olan, kalıcı olan biricik tözün yalın ilineği diye adlandırdı. Kant, böyle, açıkçası ancak görüngü olarak bilineni, kendinde şeyin karşısına koydu. Son olarak Hint felsefesinin eski çağ bilgeliği şunu açıklar: "O Mâyâ'dır, aldatmanın peçesidir. Bu peçe, ölümlülerin gözlerini örter onlara bir dünya gösterir. Kişi bu dünya vardır da diyemez yoktur da diyemez Çünkü o bir düş gibidir. Kumda parlayan, gezginin uzaktan su sandığı gün ışığı gibidir; ya da o yere atılmış bir ip parçasıdır da gezgin onu yılan sanır." (Bu benzetmeler Vedalarda, Puranaların sayısız bölümünde yinelenir). Ne var ki, bütün düşünürlerin anlatmak istediği, sözünü ettiği bizim şu anda göz önüne aldığımızdan başka bir şey değildir - Yeter sebep ilkesine bağlı, tasarım olarak dünya...

§ 4. [...] Nesne genelde yalnızca özne için, öznenin tasarımı olarak var olur. Bunun gibi, tasarımların her özel sınıfı, öznedeki algılama yetisi adı verilen aynı ölçüde özel bir nitelik için var olur. Kant kendilerinde boş kalıplar olan uzamla zamanın bu öznel bağlaşığına, saf duyusallık dedi. Bu yolu açan Kant olduğu için bu terimi alıkoyabiliriz. Gelin görün ki bu terim, tam yerinde değildir. Çünkü duyusallık özdeği öngörür, gerektirir. (Bu ikisi aynı olduğundan) özdek ile nedenselliğin öznel bağlaşığı anlama yetisidir, o, bundan başka bir şey değildir. Nedenselliği bilmek anlama yetisinin bir işlevidir, biricik gücüdür. Büyük bir güçtür bu, nice şeyi, kat kat uygulamayı kucaklar. Gene de bütün belirlemelerinde şaşmaz bir özdeşliği vardır. Tersine, her türlü nedensellik, böylece bütün özdekler, dolayısıyla da gerçekliğin tümü, yalnızca anlama yetisi için, anlama yetisi aracılığı ile,

anlama yetisinde vardır. Anlama yetisinin ilk, en yalın, hep bulunan belirişi, gerçek dünyanın algısıdır. Bu, bütünüyle etkiden yola çıkarak nedeni bilmedir. Dolayısıyla, bütün algılar anlama yetisi ile ilintilidir. Gene de, herhangi bir etki, bir izlenim doğrudan saptanmasa, böylece bir başlangıç noktası olarak hizmet etmese, anlama yetisi algıya hiçbir zaman ulaşamazdı. Ne ki bu hayvansal gövdeler üzerindeki bir etkidir. Öyleyse, bu hayvansal gövdeler, öznenin aracısız, doğrudan nesnesidir. Bütün öteki nesnelerin algısı onunla olanaklı olur. Her hayvansal gövdenin yaşadığı değişmeler doğrudan bilinir, açıkçası duyulur. Bu etkiler nedenlerine geri götürüldüğünde, nedenlerin, nesne olduğu ortaya çıkar. Bu bağ soyut kavramların sonucu değildir, düşünmeden doğmaz, keyfi de değildir, tersine doğrudan, zorunlu, kesindir. O, saf anlama yetisinin bilişsel yöntemidir. Onsuz, algı da olmazdı, o olmasa dolaysız nesneden geriye yalnızca nesnenin değişimlerine ilişkin doğrudan aracısız, bön, bitkimsi bir bilinç kalırdı. Bu değişimler, isteme için acı ya da haz olarak anlamlı olmadıkça, bütünüyle anlamsız bir biçimde birbirini izlerdi. Nasıl güneşin doğmasıyla görünür dünya göz önüne seriliyorsa, anlama yetisi da yalın bir işleviyle bir çırpıda bu belirsiz, anlamsız duyumu algıya dönüştürür. Gözün, kulağın ya da elin duyduğu algı değildir: O yalnızca veridir. Dünya, ancak anlama yetisi sonuçtan nedene geçtiğinde önümüzde algı olarak durur. Dünya o zaman uzamda yer kaplar, biçimi değişirken, özdeği her zaman kalıcı olur. Çünkü anlama yetisi, özdeğe ilişkin tasarımda, açıkçası gerçek etkinlikte uzam ile zamanı birleştirir. Tasarım olarak dünya ancak anlama yetisi aracılığı ile vardır. Benzer biçimde dünya yalnızca anlama yetisi için vardır. [...]

Çocukların görmeyi öğrenme süreci, kör doğan ama görme yetisi sonradadan ameliyatla onarılanların görmeyi öğrenme süreci; bizim (iki gözle) çift duyumsadığımızı tek olarak görmemiz; duyu organlarının olağan yerleri değiştirildiğinde çift görme ile çift dokunma olması; gözdeki imgeleri ters çevrilse bile nesnelerin düz görün-

mesi; dışarıdaki nesnelere renk yüklemek, oysa rengin gözün etkinliğinin bir iç işlevi olması, kutuplaşma aracılığı ile bir bölümleme olması, son olarak da stereoskop - Bütün bunlar, algının salt duyulardan gelmediği, akıl ile, açıkçası sonuçtan nedenin anlaşılmasıyla elde edilen saf bilgiyle ilişkili olduğu konusunda, sağlam, karşı çıkılmaz kanıtlardır. Sonuçta algı, nedensellik yasasını gerektirir. Bütün algılar bunun bilgisine dayanır. Onun birincil, tek olanağı sayesinde bütün deneyimler de nedenselliğin bilgisine dayanır. Bunun karşıtı olan görüş, nedensellik yasasına ilişkin bilginin deneyden geldiği görüşü yanlıştır. Bu Hume'un kuşkuculuğudur. Söz konusu kuşkuculuk, ilkin [Kant'ın] bu savı ile çürütüldü. [...]

§ 9. Kavramlar ayrı bir tasarımlar sınıfı oluşturur. Bunlar yalnızca insan usunda vardır, şimdiye dek göz önünde tuttuğumuz algı tasarımlarından baştan sona farklıdır. Dolayısıyla, dürüst konuşursak, onların doğasına ilişkin apaçık bilgiye hiçbir zaman ulaşamayız. Onların doğası bakımından, olsa olsa soyut, tutarlı olmayan bir bilgiye ulaşabiliriz. Öyleyse, deneyden algı tasarımlarından oluşan gerçek dış dünya anlaşılırsa, kavramların deneyle doğrulanmalarını ya da algının nesneleri gibi göz önüne ya da imgeleme getirilmelerini istemek saçma olacaktır. Kavramlar algılanamaz, olsa olsa düşünülebilir, yalnızca insanların kavramlar aracılığı ile ürettiği etkiler gerçekten deneyin nesneleridir. Dil, bile isteye, tasarlayarak eylem, bilim, bunlardan kaynaklananların tümü bu tür etkilerdir. Dış deneyin bir nesnesi olarak konuşma yetisi çok kapsamlı bir telgraftan başka bir şey değildir. Bu telgraf keyfi imleri büyük bir hızla, büyük bir ustalıkla iletir. Peki bu imler nasıl anlam yaratır? Onlar nasıl yorumlanırlar? Biri konuşurken biz onun sözlerini, imgelemde o anda resimlere mi dönüştürüyoruz? İmgelem yıldırım hızıyla geçmişe uçup sözcüklerin akışına, dilbilgisi çekimlerine göre onları birbirine bağlayıp, devindirip, biçimlerini değiştirip ayrıntılı olarak onların resmini mi çiziyor? Öyleyse biz bir konuşmayı dinlerken ya da kitap okurken kafamızda kim bilir nasıl bir kargaşa oluyordur. Ama gerçekte böyle

olmaz. Konuşmanın anlamı doğrudan, açık seçik kavranır, genelde düşlemler bu işe karışmaz. O, usun usla kendi yetki alanı içinde konuşmasıdır. Onun ilettikleri, aldıkları soyut kavramlardır, algıda bulunmayan tasarımlardır. Bunlar bir kere oluşturulur her zaman için geçerli olurlar. Sayıları da oldukça azdır. Gene de gerçek dünyadaki sayısız nesnenin tümünü sarıp sarmalar, içerir, temsil ederler. Bu, konuşma organı olsa bile, bizimle ortak algı tasarımları olsa bile bir hayvanın hiçbir zaman konuşamamasının nedenini kendi başına açıklar. Sözcükler öznel bağlaşığı us olan belli bir tasarım öbeğini gösterdiklerinden onlar hayvanlara bir şey demez, sözler hayvanlar için anlamsızdır. Dolayısıyla dil, bizim akıldan kaynaklandığını düşündüğümüz bütün öteki belirmeler gibi, insanı hayvandan ayıran her şey gibi, bu tek, yalın öğenin, dilin kaynağı olmasıyla açıklanabilir: Bu öğe kavramlardır, algıda temsil edilemeyen soyut tasarımlardır, onlar uzam ile zamanda geneldir (bireysel değildir). Ancak özel durumlarda kavramdan algıya geçeriz, algıda kavramların temsilcileri olarak imgeler kurarız. Gelgelelim, imgeler hiçbir zaman kavramların hakkını vermez. [...]

Şimdi, kavramlar algıya ilişkin tasarımlardan temelde farklı olsa da, kavramların onlarla zorunlu bir ilişkisi vardır. Algı tasarımları olmasa kavramlar bir hiç olurdu. Öyleyse kavramların doğası ile varlığının tümünü bu ilişki kurmaktadır. Düşünme zorunlu olarak, algının özgün dünyasının bir kopyası, bir yinelemesidir. Gene de bütünüyle başka bir içerik içinde, özel bir kopya türüdür bu. Dolayısıyla, kavramlar, pek doğru bir biçimde tasarımların tasarımları diye adlandırılabilir. [...]

BİRİNCİ KİTABA EK

İdealizmin Bakış Açısı

"Dünya, benim tasarımımdır." Öklid'in belitleri gibi, herkesin anladığında hemen doğru sayması gereken bir önermedir. Oysa herkesin duyarduymaz anladığı bir önerme değildir. Bu anlayışı açıkça bilince getirmesi, onu ideal olanla gerçek olanın ilişkisi -açıkçası kafadaki dünyanın kafanın dışındaki dünyayla ilişkisi - sorunuyla bağlantılandırması, törel özgürlük sorunuyla birlikte Yeniçağ felsefesinin ayırıcı niteliğidir. İnsanlar ancak binlerce yıl salt nesne felsefesi ile uğraştıktan sonra dünyayı bir bilmeceye çeviren, durup düşünmemize yol açan nice şey arasında şunun ilk sırada olduğunu buldular: Ne denli ölçüye gelmez, ne ölçüde kocaman olursa olsun, bu dünyanın varlığı, bir tek ipliğe bağlıydı: Açıkçası, o içinde varolduğu şu andaki bilince bağlıydı. Dünyanın varlığı tersine çevrilmeyecek biçimde bu koşula bağlıdır. Bu koşul, bütün görgül gerçekliğe karşın dünyaya, tasarım olarak var olmanın mührünü basar. Bu yüzden da salt görüngü olarak ortaya çıkmanın mührünü basar. Sonuçta, dünyanın en azından bu bakımdan, düş görmeğe yakın olduğu, düş görmeyle aynı ulama girdiği kabul edilmelidir. Beyin, uyku sırasında, bütünüyle nesnel, algılanabilir, hatta ele avuca gelir bir dünyayı gözlerimizin önüne getirir. Onun uyanık saatlerimizin nesnel dünyasını sunmada da aynı ölçüde büyük bir payı olsa gerek. Çünkü bu iki dünya, özdekleri değişik olsa bile, gene de aynı kalıptan çıkmıştır. Bu kalıp ustur, beynin

işlevidir.

Descartes, bu temel doğruluğun gerektirdiği kertede düşünme düzeyine ulaşan ilk kişi olsa gerek. Sonuçta, Descartes bu doğruluğu, geçici olarak skeptik kuşku biçiminde olsa da, felsefesinin başlangıç noktası yaptı. O, *cogito ergo sum*'u [Düşünüyorum öyleyse varım.] tek kesinlik diye alarak, geçici olarak dünyanın varlığını bir sorun sayarak, her türlü felsefenin özlü, biricik çıkış noktasını buldu. Bu, aynı zamanda felsefenin doğru odağıydı. Özce kaçınılmaz biçimde öznel olan bu odak, bireysel bilinçtir. Çünkü yalnızca bireysel bilinç doğrudandır, doğrudan olarak kalır, başka her şey, ne olursa olsun, onun aracılığı ile vardır, onunla koşullanır. Dolayısıyla da, başka her şey ona bağlıdır. Pek doğru biçimde, Descartes'e, Yeniçağ felsefesinin kurucu babası diye bakılır. Çok geçmeden, aynı yolda daha da ileri giden Berkeley gerçek idealizme, açıkçası, şu bilgiye ulaştı: Uzamda yer kaplayan dünya (açıkçası genelde, nesnel özdeksel dünya), bu niteliğiyle, yalın biçimde, salt bizim tasarımımızda vardı. Bu niteliği ile dünyaya her türlü tasarımdan ayrı, bilen özneden bağımsız bir varoluş yüklemek yanlıştır, gerçekte saçmadır. Berkeley'in tüm felsefesini, bu pek derin, eksiksiz görüş kurar. Berkeley, felsefesine verilmesi gereken her şeyi vermiştir.

Bundan ötürü, gerçek felsefe, her zaman idealist olmalıdır. Dürüst olmak için olsa olsa böyle olması gerekir. Çünkü şundan daha kesin bir şey yok: Hiçbir insan, kendisini ondan farklı olan şeylerle doğrudan özdeşleştirmek için kendi derisinin dışına çıkmamıştır. Onun kesin bilgisini, bu yüzden de doğrudan bilgisini edindiği her şey, kendi bilincindedir. Öyleyse, bu bilincin dışında doğrudan kesinlik olamaz. Ama bir bilimin ilk ilkesi böyle bir kesinlik olmalıdır. Başka bilimlerin görgül bakış açısından nesnel dünyayı kesin verili bir şey saymak pek doğrudur. Gelin görün ki, bu, felsefenin bakış açısına uygun değildir. Felsefe doğası gereği, ilkece, kökene gitmelidir. Yalnızca bilinç doğrudan verilmiştir. Öyleyse felsefenin temeli bilincin olgularıyla sınırlıdır. Açıkçası,

felsefe, özünde idealisttir.

Gerçekçilik, olgusallık havalarında kendisini kaba anlama yetisine bırakır, düpedüz keyfi bir varsayımdan yola çıkar. Bu yüzden de uydurmadır. Çünkü tam da ilk gerçeği, açıkçası bildiğimiz her şeyin bilinçte olduğunu görmezden gelir ya da yanlışlar. Şeylerin nesnel varoluşunun bir özne tarafından koşullanmış olması, nesnelerin öznenin tasarımları olması, sonuçta da nesnel dünyanın olsa olsa tasarım olarak var olması bir varsayım değildir. Bu bir öğreti değildir, tartışma yaratmak için ortaya atılmış bir paradoks hiç değildir. Bu, en kesin, en yalın doğruluktur. Onun çok yalın olması, olsa olsa tanınmasını daha da zorlaştırır. Şeyler konusundaki bilincin ilk öğelerine geri dönmek için, herkeste yeterli düşünme gücü yoktur. Saltık, bağımsız bir varoluş hiçbir zaman olamaz. Doğrusu böyle bir varoluş hiç mi hiç düşünülemez. Çünkü, nesnel olan, bu niteliği ile, özünde her zaman öznenin bilincinde vardır. Dolayısıyla nesne, öznenin tasarımıdır, sonuçta özneyle, tasarımlama kalıplarıyla koşullanmıştır. Üstelik tasarımlamanın bu kalıpları özneye bağlıdır, nesneye ait değildir.

Hiçbir bilinçli varlık olmasa bile nesnel dünyanın varolacağı ilk bakışta su götürmez bir doğruluk gibi görünür. Çünkü bu, genelde, içindeki çelişkiler aydınlatılmadan düşünülebilir. Gelgelelim bu soyut düşünceyi anlamak istersek, açıkçası onu algının tasarımlarından türetmek istersek işler değişir. Bu düşünce, (soyut her şey gibi) ancak algının tasarımlarıyla bir içerik, doğruluk elde eder. Buna göre de bilen bir özne olmadan nesnel dünyayı tasarlamaya çalışırsak şunun farkına varırız: Tasarladığımız şey, gerçekte tasarlamayı amaçladığımız şeyin tersidir. Tasarladığımız şey, nesnel dünyayı algılayan bilen öznenin anlama yetisindeki bir süreçten başka bir şey değildir. Dolayısıyla o tam da dışlamak istediğimiz şeydir. Çünkü, bu algılanabilir gerçek dünya besbelli ki beynin bir görüngüsüdür. Bu yüzden, dünyanın bir görüngü olma niteliği ile bütün bireylerin beyinlerinden bağımsız olarak da var olması gerektiği varsayımında bir

çelişki vardır.

Bütün nesnelerin özünde kaçınılmaz biçimde tasarım olduğuna başlıca karşı çıkış, sesini açık seçik ya da belirsizce herkesde duyuran karşı çıkış her halde şudur: Benim kendi kişim bile, başka biri için bir nesne, dolayısıyla da onun tasarımı. Ancak ben, o benim tasarımımı oluşturmasa bile var olacağımı kesinlikle biliyorum. Bütün öteki nesneler de, onun aklıyla, onun aklının benimle ilişkisi gibi bir ilişki içinde. Dolayısıyla öteki nesneler de onun tarafından algılanmadan var olacaklardır. Bu karşı çıkışın yanıtı şudur: Şimdi benim kendimi nesnesi saydığım bu öteki taraf, yalnızca özne değildir, o en başta bilen bir bireydir. Dolayısıyla, o olmasa da, benden başka bir bilinç olmasa bile özne (bütün nesneler yalnızca bu öznenin tasarımında varolurlar) silinip gitmez. Çünkü ben kendim, bütün bilinçli varlıklar gibi o öznenin ta kendisiyim. Sonuçta, göz önüne aldığımız durumda, benim kişim var olmayı kesinlikle sürdürecektir; ama yine bir tasarım olarak, yani benim kendi bilgimde varolacaktır. Çünkü benim tarafımdan bile o, hiçbir zaman doğrudan bilinmez, hep dolaylı olarak bilinir; tasarım olarak var olmak, her zaman, her durumda dolaylıdır. Nesne olarak, açıkçası süresi olan, uzayda yer kaplayan, eyleyen olarak ben, kendi gövdemi ancak beynimin algısında bilirim. Gövdem, duyularla, onların sağladığı verilerle beyne iletilir, algılayıcı anlama yetisi, etkiden nedene geçerek işlevini yerine getirir. Böylece anlama yetisi, gövdeyi gören göz ya da gövdeye dokunan el aracılığı ile, yer kaplayan süresi olan bu gövdeyi kurar. O, uzamda kendisini benim gövdem olarak sunar. Ama, benim varlığımla - bu varlığın böyle var olmak için, kendisini bilgisine sunacağı başka bir tarafı gerektirmeden - eşleşecek doğrudan bir yer kaplama, kalıp ya da etkinlik bana doğrudan verilmez. Bunlar ne gövdenin varlığına ilişkin genel duyguda ne de içteki kendini bilmede verilir. Tersine, gövdenin varlığına ilişkin bu genel duygu, (kendini bilmedeki gibi) ancak isteme ile ilişkide, -açıkçası hoş ya da hoş olmayan olarak- doğru-

dan vardır. Bu duygu, istemenin eylemlerinde etkin olarak vardır. İstemenin eylemleri, dışarıdan algılamaya kendilerini gövdenin eylemleri olarak sunarlar. Buradan şu sonuç çıkar: Benim kendimin ya da gövdemin yer kaplayan, eyleyen bir şey olarak varlığı, her zaman, ondan ayrı bilen bir varlığı gerektirir. Çünkü gövde, özünde kavrayışta, tasarımda varolan bir varlıktır. Bundan ötürü de o, başka bir varlık için varoluştur. Gerçekte o beynin görüngüsüdür. Bu bakımdan onun kendisini sergilediği beynin benimki ya da başka bir kişininki olması önemli değildir. İlk durumda kişinin kendisi bir bilen ile bilinene, nesne ile özneye ayrılır. Bunlar, başka yerlerde olduğu gibi burada da ayrılmaz, uzlaşmaz biçimde birbirinin karşısında dururlar. Benim kişim, bu niteliği ile var olmak için her zaman bilen bir özneye gerek duyuyorsa, bu başka nesneler için de aynı ölçüde gerekli olacaktır. Oysa yukarıdaki karşı çıkışın amacı, onların bilgiden bağımsız, bilginin öznesinden bağımsız varlığını haklı kılmaktı.

Bununla birlikte, bilen bir özne tarafından koşullanan bir var oluş, besbelli ancak uzamda bir varoluştur, bundan ötürü de yer kaplayan, etkin bir varlığın varoluşudur. Ancak bu, her zaman bilinenin var oluşudur, sonuçta başka biri için var oluştur. Öte yandan bu biçimde var olan her varlığın ayrıca kendisi için bir varlığı da olabilir, bu bakımdan o bir özneye gerek duymaz. Gelin görün ki, bu kendisi için var oluşun, kapsamı ile etkinliği (birlikte uzayda yer kaplaması) olamaz. O zorunlu olarak başka türden bir varlıktır, onunki kendinde şeyin varlığıdır. Kendinde şey, bu niteliği ile hiçbir zaman nesne olamaz. Öyleyse, bu, yukarıda ortaya atılan başlıca karşı çıkışa bir yanıt olacaktır. Buna göre, söz konusu karşı çıkış şu temel doğruluğu çürütemez: Nesnel olarak verilen dünya ancak tasarım olarak vardır, dolayısıyla da yalnızca bir özne için vardır.

Burada, Kant'ın bile, en azından tutarlı kaldığı sürece, kendinde şeyleri arasında nesneleri göz önüne almadığını belirtmeliyiz. Çünkü bu onun şu kanıtlamasından çıkar:

Zaman gibi uzam da bizim algımızın saf bir kalıbıdır, sonuçta onlar kendinde şeylere ait değildir. Ne zamanda ne de uzamda olan bir şey nesne olamaz. Öyleyse kendinde şeylerin varlığı nesnel olamaz, onlar büsbütün değişik bir türdür, onlar metafizik varlıktır. Sonuçta, bu Kantçı ilke daha ileri bir ilkeyi gösterir: Nesnel dünyanın yalnızca tasarım olarak var olduğunu.

İdealizm, söylenebilecek her şeye karşın, durmadan başka her şeyden daha yanlış anlaşılır. Çünkü o, dış dünyanın deneysel gerçekliğinin yadsınması diye yorumlanır. Bu yüzden durmadan sağduyuya başvurulur. Bu birçok biçimde, kılıkta görünür. Örneğin İskoç okulunun 'temel inancında' ya da Jacobi'nin dış dünyanın gerçekliğine ilişkin inancında ortaya çıkar. Dış dünya kendisini, hiçbir zaman, Jacobi'nin resmettiği gibi salt güvene dayalı olarak vermez. Biz onu salt iyi inançla kabul etmeyiz. O kendisini neyse o olarak verir, yapacağım dediğini de hemen, doğrudan yapar.

Tersine gerçek idealizm, görgül değil, özellikle aşkındır. Bu, dünyanın görgül gerçekliğine dokunmaz. İdealizm, her nesnenin, başka deyişle, görgül olarak gerçek olanın, özne tarafından iki kez koşullandığını ileri sürer. O, ilkin özdeksel olarak ya da genelde nesne olarak koşullanır. Çünkü, nesnel bir varoluş ancak bir özneyle bağlantı içinde, bu öznenin tasarımı olarak kavranabilir. İkincisi, nesne biçimsel olarak da koşullanır. Çünkü nesnenin varlığının kipi ya da biçemi- onun uzama, zamana, nedenselliğe uygun olarak algılanması- özneden kaynaklanır, öznede hazırlanır. Dolayısıyla, Kant'ın idealizmi, genelde nesneyle ilgilenen yalın ya da Berkeleyci idealizmi yakından izler. Kant'ın idealizmi, özellikle, nesnel varoluşun verili kipiyle, biçimiyle ilgilidir. Bu idealizm, özdeksel dünyanın tümünün, uzamda yer kaplayan cisimleriyle birlikte, zaman aracılığı ile nedensel ilişki içinde olduğunu, her şeyin bu ilişkiye bağlı olduğunu kanıtlar; bütün bunların, bizim usumuzdan bağımsız şeyler olmadığını, onların temel öncüllerinin bizim beyinimizin işlevleri olduğunu kanıtlar; şeylerin böyle,

nesnel bir düzenlemesinin ancak beyinde, beyin aracılığı ile olanaklı olduğunu kanıtlar. Çünkü, bütün bu gerçek nesnel olayların dayandığı zaman, uzam, nedensellik, kendilerinde, beynin işlevlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, şeylerin görgül gerçekliğinin ölçütünü, ipucunu sağlayan değişmez düzenin kendisi, ancak beyinden ileri gelir, kanıtlarını da ancak buradan edinir. Kant, bütün bunları, dolu dolu, baştan sona sergiledi. Yalnız o beyinden değil "bilme yetisi"nden söz etti. [...] Kantçı öğreti, [...] şeylerin, onların varoluşlarının tüm biçemlerinin, kiplerinin, ayrılmaz bir biçimde, onlara ilişkin bilincimize bağlandığı görüşüne götürür. Böylece bunu açıkça kavrayan biri, çok geçmeden, şeylerin bu niteliği ile bilincimizden ayrı, bağımsız varlığını kabul etmeyi gerçekten saçma sayar. Biz zamana, uzama, nedenselliğe, bunlara dayalı deneyin düzenli tekdüzeliğine derinlemesine daldırılmışızdır. Öyle ki onun içinde kendimizi tam evimizde duyumsar, çevremizdeki yolumuzu daha en baştan biliriz. Bizim anlama yetimiz, şeylerden başka bir türde olsa bu olanaksız olurdu. Bu, ancak şu olgudan çıkarak açıklanabilir: Bu ikisi bir bütün oluşturur, bu düzeni anlama yetisinin kendisi yaratır, bu arada şeyler ancak anlama yetisi için vardır.

Öznel ile nesnel bölünmemiş bir bütün oluşturmaz. Bizim doğrudan bilincinde olduklarımız, derimizle ya da serebral sistemden çıkan sinirlerin uçlarıyla sınırlıdır. Bunun ötesindeki dünya konusunda, kafamızdaki resimler aracılığı ile elde edilen bilgi dışında bilgimiz yoktur. Şimdi sorun, bizden bağımsız olan bu dünyanın kafamızdaki bu resimle örtüşüp örtüşmediği, örtüşüyorsa ne ölçüde örtüştüğüdür. Bu ikisi, birbirine, ancak nedensellik yasası aracılığı ile bağlanabilir. Çünkü ancak bu yasa verilenden çıkarak verilenden bambaşka bir şeye götürür. Gelgelelim, en başta bu yasanın geçerliliğini kanıtlaması gerekir. Onun kaynağı öznel ya da nesnel olmalıdır. Ancak iki durumda da nedensellik yasası ırmağın ya bu kıyısındadır ya da öteki kıyısında. Dolayısıyla da onlar arasında bir köprü olarak işe yaramaz. Locke ile

Hume'un kabul ettiği gibi, *a posteriori* ise, deneyden çıkıyorsa nedensellik yasası nesneden kaynaklanır. Dolayısıyla da dış dünyaya aittir. Öyleyse, bu dünyanın gerçekliğini güvence altına alamaz. Çünkü o zaman Locke'un yöntemine göre, nedensellik yasası deneyden çıkarak kanıtlanacak, deneyin gerçekliği de nedensellikten çıkarak kanıtlanacaktır. Tersine, Kant'ın daha doğru biçimde bize öğrettiği gibi, nedensellik yasası *a priori* veriliyorsa, özne kaynaklıdır. Öyleyse, buna göre, bu durumda hep öznel alanında kalmamız gerektiği açıktır. Çünkü, algıda gerçekten görgül olarak verilen tek şey, bir duyumun, duyu organlarına ulaşmasıdır. Bunun bir nedeni olması gerektiği yolundaki ön-kabul, sonuçta bizim bilgimizin kalıbındaki, açıkçası beynimizin işlevlerindeki bir yasaya dayanır. Dolayısıyla, bu yasanın kaynağı, duyumun kendisi ölçüsünde özneldir. Belli bir duyumun nedeni -bu yasa sonucunda kabul edilen bir neden - kendini algıda bir nesne olarak sunar. Bu nesne, ortaya çıkışının kalıbı olarak uzam ile zamana sahiptir. Gelin görün ki, bu kalıpların kendileri de büsbütün öznel kökenlidir. Çünkü bu kalıplar bizim algılama yetimizin kipi, yöntemidir. Gösterip durduğumuz gibi, her duyu algısının temelinde duyumdan, bu duyumun nedenine giden bir çıkarım var. Bu çıkarım, bizim için görgül bir nesnenin uzamla zamandaki görgül varlığını belirtmeğe kesinlikle yeter. Bundan ötürü de yaşamın kılgısal amaçları için bütünüyle yeterlidir. Gelgelelim, bu çıkarım, bizim için bu yolla ortaya çıkan görüngülerin varlığı, gerçek doğası ya da anlaşılabilir tözü bakımından bize bir sonuç sağlamağa hiç de yeterli değildir. Dolayısıyla, duyu organlarındaki belli duyumların usuma ulaşması, usumda, uzayda yer kaplayan, zamanda kalıcı, nedensel olarak etkin şeylerin algısını ortaya çıkardıysa, bu, böyle şeylerin kendi başına varolduğunu doğrulamaz hiçbir biçimde - Onların yalnızca kendilerine ait olan niteliklerle, benim kafamın dışında, bağımsızca var olduğunu doğrulamaz.

Kantçı felsefenin doğru biçimde temellendirdiği budur.

Kant'ın vargısı, Locke'un ondan önce ulaştığı, aynı doğrulukta ama daha kapsamlı vargıyla ilintilidir. Çünkü, Locke'un öğretisinin izin verdiği gibi, dış şeylerin yalnızca duyumların nedeni olduğu kabul edilseydi bile, sonucu içeren duyum ile ona yol açan nedenin nesnel niteliği arasında bir benzerlik olamaz. Organik bir işlev olarak duyum, öncelikle duyu organlarımızın oldukça yapay, karmaşık doğasıyla belirlenir. Böylece duyum yalnızca dışarıdaki bir neden tarafından belirlenmiştir; ama sonradan kendi yasaları uyarınca tamamlanır. Bu yüzden de duyum tümüyle özneldir. Locke'un felsefesi, duyumun işlevinin eleştirisiydi. Kant bize beynin işlevlerinin eleştirisini sağladı. Gelin görün ki, şimdi bütün bunlarda benim tazeleyerek yeniden ileri sürdüğüm biçimiyle, Berkeley'in bulgularını kabul etmek zorundayız. Sonuç şudur: Kaynağı ne olursa olsun her nesne, bu niteliği ile, daha önceden bir özne tarafından koşullanmıştır. Çünkü, o, özünde yalnızca öznenin bir tasarımıdır. Gerçekçilik kesinlikle öznesiz bir nesneyi amaçlar. Gelgelelim, böyle bir nesneyi düşlemek bile olanaksızdır.

Bütün bu serip dökme, şeylerin iç doğasını kavrama amacının, yalnızca bilgi ile algının yöntemleriyle başarılamayacağını kesin, açık seçik gösterir. Çünkü bilgi şeylere her zaman dışarıdan gelir, öyleyse hep onların dışında kalmalıdır. Şeylerin iç doğasını kavrama amacına ancak şeylerde kendimizi bularak ulaşabiliriz. Böylece onlar bizim için doğrudan bilinir olurlar. Şimdi bunun ne ölçüde söz konusu olduğu İkinci Kitabımda ele alınacak. Gelgelelim, Birinci Kitap'ta yaptığımız gibi, nesnel kavramayla, açıkçası bilgiyle ilgilenmekle kaldığımız sürece, dünya bizim için salt bir tasarım olarak vardır; tasarım olarak da kalır. Çünkü, burada bizi, ondan öteye götüren bir çığır yoktur.

Üstüne üstlük, idealist bakış açısına bağlanmak, materyalist bakış açısı için zorunlu bir dengeleyici öğedir. Gerçek olan ile tasarım olan arasındaki tartışma, özdeğin varlığıyla ilgili bir tartışma olarak da görülebilir. Çünkü sonuçta sorun özdeğin gerçekliği ya da tasarımsallığıdır.

Özdek, bu niteliği ile salt bizim tasarımımızda mı var, yoksa ondan bağımsız olarak da var mı? O, bizim tasarımımızdan bağımsız olarak varsa, kendinde şey olacaktır. Özdeğin kendi başına var olduğunu kabul eden biri, tutarlıysa, materyalist de olmalıdır. Açıkçası, o, özdeği, her şeyi açıklamanın ilkesi yapmalıdır. Tersine, özdeğin kendinde şey olarak varlığını yadsıyan biri, tanım gereği bir idealisttir. Yeniçağdakiler arasında özdeğin gerçekliğini yalnızca Locke açık açık, doğrudan ileri sürdü. Bu nedenle onun öğretisi, Condillac yoluyla, Fransız duyumculuğuna, özdekçiliğine yol açtı. Özdeği yalnızca Berkeley, açıkça, dobra dobra yadsıdı. Bu durumda, mantıksal gelişimi bakımından alındığında, idealizm ile materyalizm, aşırı uçlarında Berkeley ile Holbach gibi Fransız materyalistlerince temsil edilir. [...]

Bilenin, özdeğin ürünü olduğu nasıl doğruysa, özdeğin yalnızca bilenin tasarımı olduğu da doğrudur. Gelgelelim, ikisi de tek yanlıdır. Çünkü özdekçilik, kendini hesaba katmayı unutan öznenin felsefesidir. Tam da bu nedenle, benim yalnızca özdeğin bir değişimi olduğum savına karşı, bütün özdeklerin yalnızca benim tasarımımda var olduğu ileri sürülmelidir. Bu, benim özdeğin değişimi olduğumdan daha az doğru değildir. Bu duruma ilişkin bazı sezgiler Platon'un şu deyişini esinlemiş gibidir: "Özdek bir yalan, gene de doğru." [...]

Öte yanda, öznel bakış noktasında, "Dünya benim tasarımımdır." diyen ilk ilkede de yetersiz bir şeyler vardır. Bu bir ölçüde onun tek yanlı oluşundandır. Çünkü dünya bundan çok daha fazlasıdır (açıkçası, kendinde şeydir, istemedir). Gerçekten de dünyanın tasarım olarak varlığı, bir ölçüde, yalnızca onun varlığına bağlıdır. Bu yetersizliğin nedeni bir ölçüde de şudur: Öznel bakış açısı, yalnızca nesnenin özne tarafından koşullanması gerektiğini dile getirir; ama öznenin de, bu niteliğiyle, nesne tarafından koşullandığını söylemez. Çünkü, "nesnesi olmasa bile, yani hiç tasarımı olmasa bile, özne, gene de bilen bir varlık olarak kalır." savı, şu kaba anlayış ölçüsünde yanlıştır: "Hiçbir özne olmasa bile dünya, nesne, var olurdu."

Nesnesiz bir bilinç, bilinç değildir. Düşünen bir öznenin, nesneleri olarak kavramları vardır. Duyu algısının öznesi, örgütlenmesine karşılık gelen nitelikleri ile nesnelere sahiptir. Özneyi, bilgisinin kesin niteliklerinden, kalıplarından soyarsak, nesnenin bütün özellikleri de ortadan kalkar, geriye biçimsiz, niteliksiz bir özdekten başka bir şey kalmaz. Özne bilgisinin kalıpları olmadan deneyde ortaya çıkmaz. Bu özdek de biçimi, niteliği olmadan deneyde ortaya çıkmaz. Özdek, bu niteliği ile soyulmuş öznenin karşısında onun düşüncesi olarak durunca, böyle durduğunda olsa olsa ortadan kalkar. Materyalizm, bu özdekten - örneğin atomlar biçiminde - başka bir şeyi kabul etmediğini düşlese de, özdeğe bilinçsizce yalnızca özneyi değil, uzamı, zamanı, nedenselliği de ekler. Bu üçü, özneye özgü niteliklere bağlıdır.

Bu yüzden, tasarım olarak dünyanın iki kutbu var gibidir: Bilgi kalıpları olmayan yalın bilen özne ile biçimi, niteliği olmayan ham özdek. İkisi de hiç mi hiç bilinemez. Bilen olduğu için özne, biçimi, niteliği olmadığı için de nesne algılanamaz. Oysa, ikisi de bütün görgül algıların temel koşuludur. Dolayısıyla, varlığı her türlü deneyde önceden kabul edilen özne, salt bu niteliği ile bütünüyle ölü (yani isteksiz), biçimsiz ham özdeğin karşısında onun saf taydaşı, bütünleyicisi olarak durur. Bu nesne, herhangi bir deneyde verilmese bile, onun varlığı her deneyde önceden kabul edilir. Bu özne zaman içinde değildir, çünkü zaman, onun bütün tasarımlarındaki daha belirli bir kalıptır. Buna uygun olarak onun karşısında duran özdek, bengidir, bozulup yok olmaz, zamanın bütünü içinde kalıcıdır. Şu da var ki, doğruyu söylemek gerekirse bu ham özdek yer bile kaplamaz. Çünkü yer kaplama biçim verir. Dolayısıyla, onun uzamsal özellikleri yoktur. Başka her şey sürekli ortaya çıkıp göçme sürecine kapılır. Oysa bu ikisi tasarım olarak dünyanın dingin, kımıltısız kutuplarını temsil ederler. Dolayısıyla, özdeğin kalıcılığı, bütün nesnelerin koşulu olarak anlaşılan saf öznenin zamansızlığının yansıması diye görülebilir. İkisi de kendinde şeye değil görüngüye

aittir. Ancak onlar görüngünün çerçevesidir. İkisi de ancak soyutlama ile bulunur, doğrudan, saf, kendi kendileri olarak verilmezler.

Bu tür dizgelerin temel yanılgısı, bu doğruluğu, yani, anlama yetisi ile özdeğin karşılıklı ilişkide olduğunu saptayamamalarıdır. Onlar bunlardan birinin yalnızca öteki için var olduğunu, ikisinin birlikte düşüp kalktığını, birinin olsa olsa ötekinin yansıması olduğunu tanımazlar. Gerçekte, ikisi iki karşıt açıdan görülen bir şeydir, aynı şeydir. Burada vakti gelmeden açıklıyorum, onlar istemenin ya da kendinde şeyin ortaya çıkışlarıdır. Sonuçta ikisi de ikincildir. Öyleyse dünyayın kökeni bunların ikisinde birden aranmamalı. Gelin görün ki, bunu yapamadıkları için bütün dizgeler (Belki Spinoza'nınki dışında) her şeyin kökenini bu ikisinden birinde aradılar. Bu nedenle, bazı dizgeler saltık bir İlk şey ile δεμιυργος olarak bir anlama yetisi, bir νουσ var saydılar. Sonuçta, onlar böyle yaparak, şeylerin, dünyanın gerçek varoluşundan önce gelen bir tasarımını olanaklı kılarlar. Böylece, pek yanlış biçimde gerçek dünya ile tasarım dünyası arasında bir ayrım yaparlar. Dolayısıyla özdek, kendinde şey olarak, bu ikisini ayırt etmenin aracı olarak sahneye çıkar. Sonuçta, şaşkınlıkla, dünyanın çıplak tasarımına yapışıp ona gerçeklik verebilsin diye bu özdeği, υλη ürettiklerini görürler. Bu durumda özgür akıl, ya özdeği hazır olarak elinde bulmalıdır ki bu durumda özdek, aklın kendisi gibi, saltık Başlangıçtır. O zaman iki saltık başlangıcımız, δεμιυργος ile υλη vardır; ya da saltık akıl özdeği yoktan üretir. Aklımız, bu varsayıma karşı çıkar. Çünkü o özdeğin uğradığı değişimleri kavrayabilir ama onun var olmasını ya da yok olmasını anlayamaz. Bunun nedeni, kesinlikle, özdeğin temelde anlama yetisi ile bağlaşık olmasıdır.

Bunlara karşıt dizgeler, iki bağlaşıktan diğerini, açıkçası özdeği saltık Başlangıç yapar. Bu dizgeler algılanmadan varolacak bir özdeğin var olduğunu ileri sürerler. Yukarıda söylenenlerden açıkça ortaya çıktığı gibi, bunu ileri

sürmek doğrudan bir çelişkidir. Çünkü, biz özdeğin var olmasıyla, onun algılanmasını anlarız her zaman. Ancak, söz konusu dizgeler şaşkınlık içinde kendilerini bu özdeğe (bu onların biricik saltık Başlangıcıdır) anlama yetisi yüklemiş bularlar. Sonuçta özdekle ilgili bilgiyi bu anlama yetisi edinir. [...]

Öte yandan, benim dizgemde, özdekle anlama yetisi birbirinden aynlamayan bağlaşıklardır. Bunlar ancak birbiri için dolayısıyla da ancak göreli olarak vardır. Özdek, anlama yetisinin oluşturduğu tasarımdır. Özdek ancak anlama yetisi tarafından oluşturulan tasarımda var olur. Bunların ikisi tasarım olarak dünyayı kurarlar. Tasarım olarak dünya, Kant'ın görüngüsünün aynısıdır. Sonuçta ikincil bir şeydir. Birincil olan kendisini ortaya çıkarandır, kendinde şeydir. Daha sonra onu isteme diye tanımlayacağız. Bu, ne algılayan, ne de algılanandır. İsteme, onların ortaya çıkma kipinden farklıdır.

Bu düşünceleri düşünmek önemli ama önemli olduğu ölçüde de zor. Bu iki soyutlamayı, onları kişilere dönüştürerek bir söyleşide canlandırarak tamamlayacağım.

ÖZNE: Varım, benden başka şey yok. Çünkü dünya benim tasarımım.

ÖZDEK: Ne çılgınca bir varsayım! Ben vanm, benden başka bir şey yok. Çünkü dünya benim gelip geçici biçimimdir. Sen de olsa olsa bu biçimin bir parçasısın, toplamısın, bütün bütün ilineksel-sin.

ÖZNE: Ne alıkça bir küstahlık! Ben olmasam ne sen ne de senin biçimin olurdu. Benim olmadığımı düşünen biri, bu durumda senin yine de olduğunu düşünebileceğine inanan biri büyük bir yanılsamanın pençesine düşmüştür. Çünkü senin, benim tasarımım dışında varolman doğrudan bir çelişkidir, anlamsızdır. Senin var olman, olsa olsa, benim tarafımdan algılanmış olman demektir. Senin var olduğun yer benim tasarımımdır. Dolayısıyla, ben senin varlığının ilk koşuluyum.

ÖZDEK: İyi ki bu yüzsüz savın birazdan yalnızca sözcüklerle değil gerçekten çürütülecek. Az sonra gerçekten var olmayacaksın. Bütün böbürlenmelerinle birlikte boşluğa düşmüş olacaksın. Bir hayalet gibi geçmişe sürükleneceksin. Benim bütün geçici biçimlerimin başına gelen senin de başına gelecek. Oysa ben binlerce yıl, yaralanmadan, küçülmeden sonsuz zaman boyu kalacağım. Değişen biçimlerimin oyununu gönül rahatlığı ile seyredip duracağım.

ÖZNE: İçinde yaşayacağını gururla ileri sürdüğün bu sonsuz zaman, kapladığın sonsuz uzam gibi ancak benim tasarımımda var. Gerçekten de zaman, yalnızca benim tasarımımın bir kalıbı. Ben bu kalıbı hazır yapılmış olarak içimde taşırım. Sen, kendini seni içine alan bu biçimde gösterirsin. İlkin onun aracılığı ile varsın sen. Gel gör ki, benim gözümü korkuttuğun yok oluş beni etkilemez. Çünkü bu olsaydı, sen de benimle birlikte yok olurdun. Tersine, yokluk ancak beni geçici olarak taşıyan bireyi etkiler, başka her şey gibi o da benim tasarımımdır.

ÖZDEK: Buna inansam, (en başta, iyisiyle kötüsüyle şu gelip geçici bireylerinkine ayrılmaz biçimde bağlı olan) varoluşa, bağımsız yaşamı olan bir şey diye bakacak ölçüde ileri gitsem bile, o, yine de bana bağlı kalırdı. Çünkü, sen bir nesnen olduğu sürece öznesin. Bu nesne de benim. Onun çekirdeği, içeriği, kalıcı bölümü benim. Onu bir araya bağlayan benim. Ben olmasam varoluş senin bireylerinin düşleri, düşlemleri ölçüsünde tutarsız, seyrek, tözsüz olurdu. Düşler, görünüşteki içeriklerini bile son çözümlemede benden ödünç almışlardır.

ÖZNE: Benim varoluşumu, onun bireylere bağlı olduğunu kabul ederek tartışmana hiç izin yok. Çünkü benim bireylere bağlı olduğum gibi sen de bacına, biçime bağlısın. Şu ana dek onsuz

görülmüş değilsin. Şimdiye dek seni ya da beni, çıplak, yalıtılmış gören göz yok. Çünkü biz ikimiz de salt soyutlamayız. Temelde kendini algılayan, bizim tarafımızdan algılanan bir varlık var. Gel gör ki onun kendinde varlığı ne algılamada ne de algılanmaktadır; çünkü bu işlevler ikimizin arasında ayrı ayrı bölüştürülmüştür.

İKİSİ: Öyleyse, bu durumda ikimizi de kapsayan, bizimle var olan bir bütünün parçaları olarak biz, birbirimize ayrılmaz bir biçimde bağlanmışız. Ancak yanlış anlama bizi birbirimizin karşısına koyabilir; yanlışlıkla ötekinin varlığına karşı çıkılmasına yol açabilir. Kişinin kendi var oluşunun durumu da tümüyle buna bağlıdır.

İkisini de kuşatan bu bütünlük, tasarım olarak dünya ya da görüngüdür. Bu ortadan kaldırıldığında, geriye saf, metafizik kendinde şey kalır. İkinci Kitap'ta onu isteme olarak tanıyacağız

İKİNCİ KİTAP

İsteme olarak Dünya

BİRİNCİ YÖN

İstemenin nesneleşmesi

Onun yerleştiği yer biziz, yer altı değil, gökteki yıldızlar da değil. Bunları, bizde yaşayan bir tin yapıyor.

[Agrippa von Nettesheim, *Epist.*VI]

§17 Birinci Kitap'ta, tasarımı tasarım olması bakımından, açıkçası yalnızca genel kalıbına göre ele aldık. Soyut tasarım, kavram söz konusu olduğunda, onun içeriği bakımından da bilgi ediniriz. Çünkü o, bütün içeriğine, anlamına yalnızca algılayıcı tasarımlama aracılığı ile sahip olur. Algılayıcı tasarımlama olmasa, kavram değersiz olurdu, boş olurdu. Dolayısıyla, şimdi, yalnızca algılayıcı tasarımlamaya güvenerek, onun içeriğinin bilgisine, daha kesin bir tanımına, onu bize sunan kalıplara ulaşmağa çalışacağız. Biz özellikle kavramların gerçek anlamıyla ilgili bir içgörü elde etmekle ilgileniyoruz. Bu anlam olmasa o yalnızca duyumsanır. Ama anlam yüzünden bu imgeler büsbütün yabancı, anlamsız olarak yanımızdan geçip gitmez, anlam aracılığı ile doğrudan bize seslenir, anlaşılır, ilgi çekerler. Bu ilgi bizim tüm varlığımızı işin içine katar.

Dikkatimizi matematiğe, doğa bilimine, felsefeye çeviriyoruz. Onların tümü ulaşmak isteğimiz anlayışın bir bölümünü sağlama konusunda bize umut verirler. Şimdi ilkin felsefeyi ele alalım. Onun çok başlı bir canavar olduğunu görürüz. Bunlardan her biri başka bir dil konuşur. Burada ele aldığımız nokta üzerinde, - algı tasarımının anlamı üzerinde - ayrılığa düşmedikleri doğrudur. Kuşkucular ile idealistler dışında, ötekiler, felsefenin büyük bölümü, tasarımın temelini kuran nesneden söz ederken birbirleriyle uyuşur. Bu nesne, tüm varlığı, doğası bakımından tasarımdan farklı olsa da, bir yumurtanın başka bir yumurtaya benzediği gibi bütün noktalarında tasarıma benzer. Ne ki, böyle bir nesneyi, tasarımdan ayırt etmeyi bilmediğimiz, nesneyle tasarımı, bir, aynı diye gördüğümüz için bunun bize yararı yok. Çünkü her nesne, her zaman bir özneyi öngörür, dolayısıyla da sonunda geriye tasarım kalır. Benzer biçimde biz nesne olmanın tasarımın en genel kalıbına ait olduğunu saptadık. Tasarımın en genel kalıbı tam şudur: Özne ile nesneye bölünme. Bunun gibi, bu bağlamda değinilen yeter sebep ilkesi de, benzer biçimde bizim için tasarımın kalıbıdır olsa olsa. O, bir tasarımın öteki ile uygun birleşiminin kalıbıdır. Ama tasarımların sonlu ya da sonsuz dizilerinin tümünün, tasarım olmayan, dolayısıyla da algıda temsil edilmeyen şeylerle birleşiminin kalıbı değildir. [...]

Algı tasarımının (şimdiye dek ancak genel olarak, salt kalıbı içinde biliniyordu) eksikliğini çektiğimiz daha tam bir bilgisini matematikte ararsak şunu görürüz: Matematik, bu tasarımları ancak onlar zaman ile uzamı doldurdukları ölçüde, açıkçası büyüklükler oldukları ölçüde ele alır. Matematik, büyüklüğü, yer kaplamayı en yüksek kesinlikle belirtecektir. Gelgelelim, bu her zaman görelidir, başka bir deyişle, olsa olsa bir tasarımın ötekiyle karşılaştırılmasıdır. Bu, yalnızca tek yanlı olarak, büyüklük bakımından betimlenen bir karşılaştırmadır. Öyleyse, aradığımız bilgi bu da değil.

Son olarak, doğa bilimlerinin pek çok alana bölünen geniş yöresine bakarsak, ilkin iki ana bölüm ayırt edebiliriz. Doğa bilim, ya biçimlerin betimlemesi ya da dönüşümlerin açıklamasıdır. Biçimlerin betimlenmesine *Biçimbilim*, dönüşümlerin açıklanmasına *Nedenbilim* denir. Biçimbilim kalıcı biçimleri araştırır, nedenbilim ise değişen özdeği, onun bir biçimden ötekine geçişinin yasaları bakımından araştırır. İlki, bizim benzetmeli olarak 'doğal tarih' dediğimizin tümüdür. Doğal tarih, özellikle bitkibilim, hayvanbilim aracılığı ile bize çeşitli biçimleri öğretir. Bu biçimler (bireysel parçalarında durmadan değişseler de) kendilerinde kalıcı, örgütlüdürler. Bu yüzden onlar kesinlikle belirli biçimlerdir, algısal tasarımda içeriğin büyük bölümünü oluştururlar. Bu biçimler, doğal tarihte, doğal ya da yapay dizgeler aracılığı ile sınıflanır, ayrılır, birleştirilir, düzenlenir. Onlar, kavramlar altında toplanır, bu kavramlar da bütün biçimler konusunda genel bir bakış, bilgi sağlar. Ayrıca, bu biçimlerin hem tümünde hem de parçalarında olan, onlar aracılığıyla ilerleyen (*unite de plan* [plan birliği]) sonsuz incelikteki bir benzeşim de temellendirilir. Dolayısıyla onlar, açık açık belirtilmeyen bir tema üzerindeki karmakaşık çeşitlemelere benzerler. Özdeğin bu biçimlere (bireylerin kökenine) girmesi araştırmanın ana bölümü değildir. Her birey doğurma sonucunda benzerinden doğar. Bu süreç bütün türlerde, aynı ölçüde gizemlidir. Bu durum, şimdiye dek bizim onu açıkça kavramamızın elinden kaçmıştır. Bu konudaki bilinen az bir şey fizyolojide içerilir. Fizyoloji, doğa biliminin nedenbilim bölümüne aittir. Mineralbilimi, özünde biçimbilime ait olsa da, özellikle yerbilime dönüştüğünde, nedenbilim olmaya eğilimlidir. Nedenbilim, doğabilimin daha çok neden ile sonucun bilgisiyle ilgili bütün dallarını kapsar. Bu bilimler, özdeğin bir koşulunu, ikinci bir koşulun şaşmaz bir yasaya göre nasıl izlediğini; bir değişimin, ikinci, özel bir değişimi nasıl kaçınılmaz biçimde belirlediğini, ürettiğini öğretirler. Bunun kanıtlamasına *açıklama* denir. Burada biz başlıca mekanik, fizik, kimya, fizyoloji bilimlerini buluruz.

Bununla birlikte, kendimizi onun öğrettiğine verirsek, nedenbilimin, aradığımız bilgiyi bize biçimbilimden daha fazla verememeyeceğini fark ederiz. Biçimbilim bize sayısız, sonsuz sayıda karmaşık biçim gösterir. Gene de bu biçimler birbiriyle ilintilidir, şaşmaz bir ailesel benzerlik gösterirler. Bunlar bizim için tasarımlardır. Yalnızca böyle düşünüldüklerinde onlar sonsuza dek bize yabancı kalırlar. Bizim gözümüzde, onlar anlayamadığımız hiyeroglifler gibidir. Öte yanda, nedenbilim, neden-etki yasasına göre özdeğin belli bir özel koşulunun ikinci bir özel koşulu ortaya çıkardığını gösterir. Böylece bilim özdeğin durumunu açıklamış, ödevini yerine getirmiş olur. Gelin görün ki, gerçekte o, özdeğin durumlarının uzam ile zamanda belli bir düzene göre ortaya çıktığını göstermekten öte bir şey yapmaz. Bilim bundan genelleme yaparak, belli bir zamanda, belli bir yerde hangi görüngünün zorunlulukla ortaya çıkması gerektiğini gösterir. Böylece, bilim, görüngünün uzamla zamandaki koşulunu belli bir yasaya göre belirler. Yasanın özel içeriğini deney öğretir. Gelgelelim, yasanın genel geçer kalıbı ile zorunluluğunu biz deneyden bağımsız olarak biliriz. Ancak, bilim, bu görüngülerin iç özü konusunda en küçük bir sezgi bile vermez. Bu iç öze, doğanın gücü denir, o nedensel açıklama alanının dışındadır. Bilim, böyle bir gücün belirmelerinin, (onların bilinen koşulları bulunduğunda) sürekli, birörnek ortaya çıkışına *doğa yasası* der. Ancak, bilimin bütün bilip bileceği bu doğa yasasıdır, bu koşullar, belli bir yerde, belli bir zamandaki bu ortaya çıkıştır. Kendini gösteren gücün kendisi, bu yasalara göre ortaya çıkan görüngülerin iç doğası bütün bütün yabancı, bilinemez bir şeydir. Bu, hem en yalın hem de en karmaşık görüngüler bakımından böyledir. Şimdiki durumda, nedenbilim ereğine en yetkin biçimde mekanikte, en eksik biçimde fizyolojide ulaşmaktadır. Gene de bir taşın yere düşmesini, bir cismin başka bir cismi itmesini sağlayan güç, bir hayvanda devinim, gelişim üreten güç gibi yabancı, gizemlidir. Mekanik bilimi, özdeğin, yerçekiminin, cismin içine girilmezliğinin, süre durumun, daha

nicesinin sonuçta açıklanamaz olduğunu önceden kabul eder. Mekanik onları doğanın güçleri diye adlandırır. Onların belli koşullardaki zorunlu, düzenli görünüşüne doğa yasası der. Mekaniğin açıklaması ancak bundan sonra başlar. Açıklama, her bir gücün kendini, nasıl, nerede, ne zaman açığa vurduğunu tam olarak, matematik kesinlikle göstermeye, bu güçlerden her birini, buluştuğu her görüngüye ulaşıncaya dek izlemeğe dayanır. Fizik, kimya, fizyoloji kendi alanlarında aynı biçimde ilerlerler. Ancak onlar öngördüklerinden çok daha azını başarır. Sonuçta, doğanın tümünün en tam açıklaması, açıklanamayan güçlerin sayılıp dökülmesinden başka bir şey olamaz. Görüngü, uzamla zamanda, yasanın buyurucu önermesine göre ortaya çıkar. Yasa, görüngünün birinden başlayıp ötekine yol alır. Gelgelelim, bu biçimde ortaya çıkan güçlerin iç yapısı, nedenbilim bakımından her zaman açıklanmadan kalmak zorundadır. Çünkü onun uyduğu yasa, söz konusu iç öze ulaşmaz. Nedenbilim görüngülerde, görüngülerin sınıflamasında durur, orada kalır. Bu bakımdan görüngü, bir mermer parçasının kesitiyle karşılaştırılabilir. Mermer, yanyana nice damar sergiler ama damarların onun içinden yüzeyine ilerleyişini izlememize izin vermez. Ya da saçma ama daha çarpıcı bir karşılaştırma kullanırsam, bir felsefe araştırmacısı, bütün doğanın tam nedenbiliminin karşısında, kendini hiç tanımadığı insanlardan oluşan bir topluluktaki biri gibi duyar. Bu toplulukta her kişi, sırası geldiğinde, adamımıza başka birini arkadaşı, yakını diye sunar. Böylece bir ölçüde onları adamımızla tanıştırır. Gelin görün ki bu adam, her tanıştırmada memnuniyetini dile getirirken, kendi kendine sürekli şunu sorar: "Hangi şeytana uydum da bunların arasına düştüm?"

Dolayısıyla, nedenbilim, bizim ancak tasarımlarımız olarak bildiğimiz bu görüngüler konusundaki istediğimiz bilgiyi, bizi bu noktadan öteye götürebilecek bilgiyi hiçbir zaman vermez. Çünkü, bütün açıklamalardan sonra da görüngüler bizim için yabancıdır. Onlar, yalnızca anlamını kavramadığımız tasarımlar olarak kalmayı

sürdürürler. Nedensel bağlantı bize verse verse yasayı, onların zamandaki, uzamdaki ortaya çıkışının göreli düzenini verir. Ama bu yolla ortaya çıkan görüngü konusunda daha fazla ayrıntı vermez. Üstelik nedensellik yasasının ancak tasarımlar bakımından, belli bir sınıftaki nesneler bakımından geçerliliği vardır. Nedensellik yasası, ancak onları önceden kabul ettiği ölçüde anlamlıdır. Dolayısıyla bu nesnelerin kendileri . gibi, nedensellik yasası da her zaman bir özneyle ilişkisinde, açıkçası koşullu olarak vardır. Böylece, Kant'ın bize öğrettiği gibi, nedensellik, biz özneden, yani *a priori* yola çıktığımızda, nesneden yani *a posteriori* çıkmışız gibi tam olarak bilinir.

Ne ki, şimdi bizi araştırmaya iteleyen, tasarımlarımız olduğunu, onların şu ya da bu tasarım olduğunu, onların genelde yeter sebep ilkesi dediğimiz şu ya da bu yasaya göre bağlandıklarını bilmemizin yeterli olmayışıdır. Biz, bu tasarımların anlamını bilmek istiyoruz. Bu dünyanın, tasarımdan başka bir şey olup olmadığını soruruyoruz. Dünya bir tasarım olduğunda, onu bizim için gerçekliği olmayan bir düş ya da hayaletimsi bir görüntü diye belleyerek, dikkat etmeğe değmez sayarak ona aldırmayabiliriz. Ya da onun başka bir şey olup olmadığını, başka bir şeyse, bu başka şeyin ne olduğunu soruyoruz. Aradığımız şey, tasarımdan büsbütün değişik, tüm doğası ile değişik bir şey olsa gerek. Böyle olduğu kesin, öyleyse tasarımın biçimleri ile yasaları ona bütünüyle yabancı olmalı. Şu da kesin: Tasarımı çıkış noktası olarak alırsak, yalnızca nesnelerle tasarımları bağlayan yasaların belirlendiği bir yoldan giderek amacımıza ulaşamayız, yasa yeter sebep ilkesinin kalıplarının işlevidir.

Dolayısıyla şeylerin gerçek doğasına dışarıdan hiçbir zaman ulaşamadığımızı görürüz. Ne ölçüde ararsak arayalım, imgelerden adlardan başka şeye ulaşamayız. Bir şatonun çevresinde dolaşıp duran, boşuna bir giriş arayan, ara ara dış duvarların kaba bir taslağını çizen bir adama benziyoruz. Gene de benden önceki bütün filozoflar bu yolu tuttu.

§ 18. Gerçekte, araştırmacının kendisi, salt bilen bir özneden (gövdesi olmayan, kanatlı bir melekten) başka bir şey olmasaydı, kendini bize ancak tasarım olarak sunan bu dünyaya ilişkin aradığımız anlam hiçbir zaman bulunamazdı. Bu durumda ancak bilen öznenin tasarımı olan dünyadan, bunun yanı sıra olabilecek olan her ne ise ona geçiş yolu da hiçbir zaman bulunamazdı. Ne ki, araştırmacı bu dünyaya kök salmıştır. Kendini bu dünyada bir birey olarak bulur. Başka deyişle, tasarım olarak dünyanın tümünün zorunlu taşıyıcısı olan bireyin bilgisi, yine de bir gövde ortamı aracılığı ile iletilir. Gösterdiğimiz gibi, bu gövdenin duygulanımları, usun bu dünyayı algılamasında başlangıç noktasıdır. Saf bilen özne için gövdesi, bütün başka tasarımlar gibi bir tasarım, nesneler arasında bir nesnedir. Bu kadarıyla, saf bilen özne için gövdenin devinimleri ile eylemleri, bütün başka algılanmış nesnelerdeki değişimler ölçüsünde tanıdıktır. Saf bilen özne için, onların anlamlarına ilişkin bilmece bütünüyle değişik biçimde çözülmemiş olsa, onun kendi devinimleri ile eylemleri öteki algılanmış nesneler gibi yabancı, anlaşılmaz olurdu. Bilmece başka türlü çözülmese o, tıpkı başka nesnelerdeki değişimlerin nedenleri, uyarıcıları, devindiricileri izlediği gibi, kendi eylemlerinin de, bir doğa yasası sürekliliği ile belli devindiricilerin ardından geldiğini görecekti. Gelgelelim devindiricilerin etkisini, gördüğü bütün başka etkiler ile onların nedenleri arasındaki bağlardan daha fazla anlayamayacaktı. O zaman, gövdesindeki bu anlaşılmaz belirmelerin, eylemlerin iç yapısını canının çektiği gibi adlandıracaktı. Onlara güç, nitelik ya da karakter diyecek ama bu konuda bundan daha fazla iç görüsü olmayacaktı. Gelin görün ki gerçekte olan bu değildir. Tersine, bu bulmacanın çözümü, bilginin öznesine, bir birey olarak görüngüsel varoluşu içinde verilmiştir. Bu yanıt, istemedir. Görüngüsel varoluşun anahtarını ona bu verir, yalnızca bu verir. Bu yanıt bilginin öznesine anlamı açığa vurur, ona varlığının, davranışlarının, devinimlerinin iç işleyişini gösterir.

Gövde, bilginin öznesine iki büsbütün ayrı yoldan verilir. O gövdeyle özdeşliği aracılığı ile birey olur. Gövde, anlayan algıda bir tasarım olarak, nesneler arasında bir nesne olarak verilir. O da nesnelerin yasalarına bağlıdır. Gövde, aynı zamanda, herkes için büsbütün farklı biçimde, doğrudan bilenen varlık olarak verilir. O, isteme sözcüğüyle de gösterilir. İstemenin her gerçek eylemi, öncelikle gövdenin bir devinimidir. İstemenin bu kuralın dışında kalan gerçek bir eylemi yoktur. O, bir eylemi, eylemin aynı anda kendisini gövdenin bir devinimi olarak ortaya çıkardığının farkına varmaksızın gerçekten isteyemez. İstemenin eylemi ile gövdenin devinimi, nesnel olarak bilinen, nedensellik bağı ile birleştirilen iki ayrı şey değildir. Onlar neden-sonuç ilişkisi içinde değildir. Bütünüyle değişik iki yoldan - bir yandan doğrudan aracısız olarak, bir yanda da anlama yetisindeki algıda - verilseler de onlar birdir, aynıdır. Gövdenin eylemi, nesneleşmiş yani algıya giren istemenin eylemidir. Daha ilerde, bunun, gövdenin her devinimi için, yalnızca devindiricilerin ardından gelen devinimler için değil, uyarıcıları izleyen istemsiz devinimler için de doğru olduğu gösterilecek. Daha sonra, gerçekte bütün gövdenin nesneleşmiş istemeden, açıkçası tasarıma dönüşmüş istemeden başka bir şey olmadığı da kanıtlanacak. Bütün bunlar kitabın akışı içinde kanıtlanıp açıklık kazanacak. Böylece ben gövdeyi bir yönüyle istemenin nesneleşmesi diye adlandıracağım. Önceki kitapta, *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* adlı denememde, (tasarım konusunda) bile bile benimsenen tek yanlı bakış açısına göre, onu doğrudan nesne diye adlandırdım. Dolayısıyla bir anlamda şunu şöyleyebiliriz: İsteme, gövdenin *a priori* bilgisi, gövde de istemenin *a posteriori* bilgisidir. İstemenin geleceğe ilişkin kararları, aklın bizim belli zamanda ne isteyeceğimiz konusunda düşünüp taşınmalarıdır. Onlar istemenin gerçek eylemleri değildir. Ancak kararı gerçekleştirmek onu isteme olarak damgalar. Çünkü o zamana kadar, bu

karar, akılda yalnızca *in abstracto*[1] var olan, değişebilecek bir yönelimden başka bir şey değildir. İstemek ile eylemek yalnızca düşüncede değişiktir. Gerçekte onlar birdir. İstemenin her doğru, gerçek, aracısız eylemi de, öncelikle, doğrudan gövdenin görünür bir eylemidir. Öte yandan, buna göre, gövde üzerindeki her izlenim, aynı zamanda, ilkin, aracısız olarak isteme üzerindeki bir izlenimdir. Bu bakımdan, izlenim istemeye karşı olduğunda acı diye adlandırılır. İstemeye uygun olduğu ölçüde de ona doyum ya da hoşnutluk denir. Bu ikisinin nice değişik kertesi vardır. Ancak, acı ile hazza tasarımlar demek pek yanlıştır; çünkü onlar kesinlikle tasarım değil, istemenin ortaya çıkmasındaki, açıkçası gövdedeki aracısız duygulanımlardır. Onlar gövdenin aldığı izlenime ilişkin geçici bir isteme ya da istememedir.

Ancak gövdede yaratılan pek az sayıda özel izlenim, istek uyandırmaz. Gövde yalnızca bunlar aracılığı ile bilginin doğrudan bir nesnesi olur. Çünkü gövde anlama yetisinin algıladığı biçimiyle, bütün öteki nesneler gibi dolaylı bir nesnedir. Bu izlenimlerin, doğrudan, salt tasarımlar olarak ele alınması gerekir. Dolayısıyla da bunlar, bizim az önce belirttiğimiz kuralın dışında sayılmalı. Biz bununla, saf, nesnel görme, işitme, dokunma duyusunun duygulanımlarını anlatmak istiyoruz. Ancak bu onlarla ilişkili organlar, onlara özgü, onlar için doğal bir biçimde etkilendiği sürece söz konusu olur. Bu, gövdenin bu bölümlerinin üst düzeyde, özel bir değişime uğramış duyarlılığı için, uç kertede zayıf bir uyarıcıdır. Öyle ki istemeyi etkilemez, yalnızca algı doğuran verileri anlama yetisine sağlar. Bunlar istemenin uyarılmasıyla bozulmamıştır. Duyu organlarının bundan daha güçlü ya da yabancı her türlü duygulanımı acıdır (başka deyişle istemeye aykırıdır.). Dolayısıyla da onlar nesneleşmeye aittir. Olsa olsa anlama yetisine veri sağlamaya yetecek ölçüde güçlü olması gereken izlenimlerin istemeyi devindirecek ölçüde yüksek düzeye ulaşması

---

[1] soyut olarak

sinirsel zayıflığı gösterir. Başka deyişle, bu veriler acı ya da haz üretebilirler (bir ölçüde bulanık belirsiz olsa bile genellikle acı.). Böylece onlar bize acı veren sesler ya da güçlü bir ışık üretmekle kalmaz, genelde sağlıksız hipokondrik bir yaradılışa da neden olurlar. Bu neden açıkça saptanmaz. Gövde ile istemenin özdeşliği başka şeyler yanında kendini şu yolla da gösterir: İstemenin her şiddetli, ölçüsüz devinimi, açıkçası, her çoşku, gövdede, onun iç işleyişinde hemen bir şoka yol açar, onun dirimsel işlevlerinin akışını bozar. Bu, "*Doğada İsteme*"mde ayrıntısıyla gösterilmektedir.

Son olarak, benim istememden edindiğim bilgim aracısız olsa bile gövdemden edindiğim bilgiden aynlamaz. Ben istememi bir bütün, bir birlik olarak, doğasına upuygun olarak bilmem. Ben onu ancak, tek tek eylemlerinde, dolayısıyla da zamanda bilirim. Zaman, her nesnenin kalıbı olduğu gibi, benim görüngüsel yönümün de kalıbıdır. Dolayısıyla gövde, benim istememin bilgisinin bir koşuludur. Buna göre, bu istememin gövdemden ayrı olduğunu kafamda canlandıramam. Yeter sebep İlkesi üzerine denememde, isteme, daha doğrusu isteyen özne, özel bir tasarım ya da nesneler sınıfı olarak ele alınır. Gelin görün ki, orada da bu nesnenin özneyle bir olduğunu gördük. Açıkçası onun nesne olmaktan çıktığını görçlük. Orada, bu bilgiyi, κατ εξχην [yetkin] tansık diye adlandırdık. Bu yapıtın tümü, bir ölçüde bunun açıklamasıdır. Ben, istememi nesne olarak bildiğim sürece gövde olarak bilirim. Ama şimdi, bu denemede yazılan ilk tasarım sınıfına, açıkçası gerçek nesnelere geri dönüyorum. Bu izleğin ardından gittikçe, ilk sınıfın tasarımlarının, bu deneyde ortaya koyulduğu gibi, yalnızca dördüncü sınıfınkilerle aydınlatılıp açıklığa kavuşturulduğunu görüp anlayacağız. Bu tasarımlar, artık öznenin karşısına nesne olarak konulamazlar. Konuyu izledikçe şunu da değerlendireceğiz: Buna göre ilk sınıfta geçerli olan nedensellik yasasının iç doğasını, bu yasaya göre olagelenin iç doğasını, dördüncü sınıfta hüküm süren güdüleme yasasından yola çıkarak öğrenmeliyiz.

İsteme ile gövdenin özdeşliğini, geçici olarak ortaya koymuştuk. Bu özdeşlik, ancak burada ilk kez yapıldığı gibi kanıtlanır. Araştırmanın akışı içinde bu kanıtlamayı yinelemek gerekiyor. Biz, "kanıtlama" derken, doğrudan bilinçten, somuttaki bilgiden anlama yetisinin bilgisine yükselmeyi ya da soyut bilgiye geçmeyi anlıyoruz. Öte yandan, istemeyle gövdenin özdeşliği doğası gereği kanıtlanamaz. Açıkçası, daha doğrudan elde edilen başka bir bilgiden, dolaylı bilgi olarak türetilemez. Çünkü, istemeyle gövdenin özdeş olduğunun bilgisi en doğrudan bilgidir. Onu bu bilgi ile kavrayıp alıkoymazsak, türetilmiş bilgi olarak birtakım dolaylı yollarla, yeniden elde etmeyi boşuna umarız. O, pek özel türde bir bilgidir, onun doğruluğu, tam da bu nedenden ötürü, dört bölüm başlığından herhangi birinin altına uygun biçimde sokulamaz. Ben, *Yeter Sepep İlkesi Üzeri*ne denememin § 29. bölümünde bütün doğrulukları, dört başlık altında - mantıksal, deneysel, aşkın, metamantıksal - topladım. Çünkü o, bütün bunlar gibi, soyut bir tasarımın, başka bir tasarımla ya da algısal ya da soyut tasarımlamanın zorunlu kalıbıyla bağlantısı değildir. Bu, bir yargının, bir ilişkiyle bağlantısıdır. Bu ilişki, bir algı tasarımıyla, gövde ile, sonuçta tasarım olmayan bir şeyin *toto genere*[1] farklı bir şeyin, açıkçası, istemenin ilişkisidir. Bu yüzden bunu bütün başka doğruluklardan ayırmak χαι εξον [felsefi doğruluk] diye adlandırmak isterim. Biz bu doğruluğun anlatımını değişik biçimlere dönüştürüp şunları diyebiliriz: Benim gövdemle istemem birdir. Ya da bir algı tasarımı olarak "gövdem" dediğim şeye, istemem diyorum; çünkü ben başka bir yolla karşılaştırılamayacak biçimde onun bilincindeyim. Ya da benim gövdem, istememin nesneleşmesidir. Ya da gövdem, benim tasarımım olmasının yanı sıra benim istememdir, böyle gider.

§ 19. İlk kitapta istemeye istemeye kendi gövdemizi, bu algı dünyasındaki bütün nesneler gibi, yalnızca onu bilen öznenin tasarımı diye açıklamaya itildik. Ancak

---

[1] bütünüyle

şimdi şu açıklık kazandı: Her birimizin kendi gövdemizin tasarımını, başka bakımlardan, bu tasarıma benzeyen bütün başka tasarımlardan bilinçli olarak ayırt etmemizi sağlayan bir şey var. Bunu sağlayan, gövdemizin, tasarımdan *toto genere* farklı, başka bir biçimde görünmesidir. Bunu da isteme sözcüğü ile dile getiriyoruz. Kendi gövdemiz konusunda sahip olduğumuz bu çifte bilgi, onun hakkında, onun etkinliği, devindiricilere tepkisi konusunda, aynı zamanda, onun dışarıdan karışmalardan etkilenişleri konusunda bize bilgi verir. Kısacası, bu çifte bilgi gövdenin ne olduğu konusunda, tasarım olarak değil, bunun üzerinde, ötesinde, kendinde ne olduğu konusunda bilgi verir. Bizim, öteki gerçek nesnelerin özyapısı, etkinliği, dayanma kertesi konusunda bu tür, doğrudan bir bilgimiz yoktur.

Bilen özne, kesinlikle bir gövde ile bu özel ilişki aracılığı ile birey olur. Bu ilişkiden ayrı görüldüğünde, bilen özne için gövdesi öteki tasarımlar gibi bir tasarımdır ancak. Ne var ki, bilen öznenin bir birey olmasını sağlayan ilişki, tam da bu nedenle, onunla, onun bütün tasarımlarından biri arasındaki bir ilişkidir. Dolayısıyla, birey, bu tasarımın yalnızca tasarım olarak değil, enikonu değişik bir biçimde, bir isteme olarak da bilincindedir. Şu da var ki, bilen özne bu özel ilişkiden soyutlanırsa, tek, aynı şey olanın büsbütün ayrı türden olan iki katlı bilgisinden çekilip çıkarılırsa, bu bir, gövde, bütün başka tasarımlar gibi bir tasarım olur. Dolayısıyla, özdeği anlamak için bilen bireyin iki seçeneği vardır: Ya bu tek tasarımı ötekilerden ayıranın, salt onunla bu ikili ilişkide olan kendi bilgisi olduğunu; onun iki kipi aynı anda kavramasına, ancak algının bu biricik nesnesinde olanak verildiğini; bu olanağın, söz konusu nesnenin bütün öteki nesnelerden farklı olmasıyla değil, yalnızca kendi bilgisinin, bu bir tek nesne ile bütün öteki nesnelerden farklı bir ilişki kurmasıyla açıklanabileceğini kabul etmesi gerekir. Ya da bu nesnenin özünde bütün öteki nesnelerden farklı olduğunu, bütün nesneler arasında yalnızca onun bir anda hem isteme hem de tasarım olduğunu, oysa geri kalanların

yalnızca tasarımlar, açıkçası hayaller olduğunu kabul etmelidir. Dolayısıyla, gövdesinin dünyadaki biricik gerçek birey olduğunu kabul etmelidir. Açıkçası, gövdesinin istemenin biricik görüngüsü, öznenin biricik doğrudan nesnesi olduğunu kabul etmelidir. Salt tasarımlar olarak göz önüne getirilen öteki nesnelerin de kendi gövdesi gibi oluğunu - açıkçası, onların da, kendi gövdesi gibi (yalnızca tasarım olarak bulunabilen) uzayı doldurduklarını, onların da gövdesi gibi uzamda nedensel olarak etkili olduğunu - bunun tasarımlar için a priori geçerli olan, nedensiz bir sonuca izin vermeyen nedensellik yasasından ötürü, kesin olduğunu, kanıtlanabileceğini kabul etmelidir. Bundan başka bizim bir sonuçtan şu ya da bu nedeni çıkarabileceğimizi ama özellikle istediğimiz bir nedeni çıkaramayacağımızı, hâlâ salt tasarımlar dünyasında olduğumuzu, nedensellik yasasının ancak burada geçerli olduğunu, tasarımlar dünyasının ötesinde bu yasanın bize yararı olmadığını kabul etmelidir.

Gelgelelim, birey için yalnızca tasarımlar olarak bilinen nesnelerin, her şeye karşın, onun gövdesi gibi istemenin belirmeleri olup olmadığı sorusu, Birinci Kitap'ta söylendiği gibi, dış dünyanın gerçekliğiyle ilgili sorunun gerçek anlamlıdır. Bunu yadsımak kuramsal bencilliği gösterir. Sonuçta, kuramsal bencillik, birey olarak kendi kendisinden başka bütün görüngülerin hayaletler olduğunu kabul eder. Kılgısal bencillik bunu pratik konularda yapar. Bu insan, yalnızca kendi kişisini gerçek kişi sayar, yalnızca onu gerçek kişi olarak ele alır, bütün ötekileri, olsa olsa hayaletler olarak görür. Kuramsal bencilliğin yanlışlığı kanıtlanamasa da o, felsefede kuşkucu bir sofizm dışında, açıkçası gösteri amaçlı kullanımı dışında hiç kullanılmamıştır. Öte yandan, ciddi bir kanı olarak, ancak tımarhanede bulunabilir, bu niteliği ile iyileştirme amaçlı çürütülmesi gerekmez. Bu yüzden onunla fazla uğraşmayacağız. Bu savı, her zaman polemikçi olan kuşkuculuğun son kalesi diye göreceğiz yalnızca.

Şimdi, bizim bilgimiz her zaman bireyselliğe bağlıdır, dolayısıyla da sınırlıdır. Bu bilgi, her birimizin ancak bir

tek olabileceğimizi ama öte yandan bütünü bilebileceğimizi göstermektedir. Felsefeyi gerektiren de işte bu sınırlamadır. Dolayısıyla, bizler, felsefe aracılığı ile bilgimizin sınırlarını genişletmek isteyenler, tam da bu nedenle kuramsal bencilliğin yolumuzu tıkayan kuşkucu savına küçük bir sınır karakolu gibi davranacağız. Bu kale hiçbir zaman alınamaz, ondan bir garnizon çıkıp bir yarma harekatı da yapamaz. Öyleyse onu geçebiliriz, onu arkada bırakmanın bir tehlikesi de yoktur.

Her birimiz, kendi gövdemizin özyapısında, işleyişinde bütünüyle farklı iki biçimde verilen bu çifte bilgiye sahibiz. Şimdi, bu bilgi açıkça ortaya konmuş bulunuyor. Buna uygun olarak, onu doğadaki her görüngünün ayırıcı niteliği bakımından bir anahtar olarak kullanacağız. Bizim kendi gövdemiz olmayan (sonuçta, bilincimizde ikili kipte değil de yalnızca tasarım olarak verilen) bütün nesneleri, kendi gövdemize benzerliğine göre yargılayacağız. Böylece de onların bir yandan tıpkı gövdemiz gibi tasarım olduklarını, bu bakımdan gövdemizle aynı türden olduklarını kabul edeceğiz. Öte yandan, nesnelerin varlığının bir öznenin tasarımları olarak verildiğini, geri kalanın, iç doğasında, bizim kendimizde *isteme* dediğimizle aynı olması gerektiğini kabul edeceğiz. Böyle yapmazsak, özdeksel dünyanın geri kalanına bunun yerine ne tür bir varoluş ya da gerçeklik yükleyeceğiz? Bu dünyayı bir araya getireceğimiz öğeleri nereden bulacağız? Bizim için isteme ile tasarımdan başka bilinen ya da hatta kavranabilir hiçbir şey yoktur. Bilinen en büyük gerçekliği, ancak tasarımımızda doğrudan varolan özdek dünyasına vermek istesek, hepimiz onu kendi gövdemizin sahip olduğu gerçekliğe veririz. Çünkü herkes için kendi gövdesi en gerçek şeydir. Ne ki, bu gövde ile onun eylemlerinin gerçekliğini, onun bizim tasarımız olmasından ayrı olarak çözümlersek onda istemeden başka bir şey bulamayız. Bununla gövdenin gerçekliği bile tüketilir. Böylece, hiçbir yerde, özdek dünyasına yükleyeceğimiz başka türde bir gerçeklik bulamayız. Dolayısıyla özdeksel dünya, bizim tasarımı-

mızdan başka bir şey olacaksa şunu söylemek zorundayız: Tasarım olmanın yanı sıra (açıkçası kendinde, en derin doğasına göre) özdeksel dünya bizim kendimizde doğrudan *isteme* olarak bulduğumuz şeydir.

Bunu gövdenin en derin doğasına göre söylüyorum. Gene de ilkin istemenin özniteliğinin bilgisini daha yakından incelememiz gerek. Böylece ondan, istemenin doğasına ait olmayan, onun bir aşaması olan geçici ortaya çıkışlarına ait olanı ayırabiliriz. Örneğin, istemeye bilginin eşlik etmesi, onun bilgiyle koşullu olması, devindiricilerle belirlenmiş olması böyledir. Daha ileride göreceğimiz gibi bu, istemenin doğasının özüne değil de yalnızca bir insan ya da hayvan olarak, en seçik ortaya çıkışlarına aittir. Dolayısıyla, bir taşı yere çeken güç, onun doğası gereğidir, kendindedir, bütün tasarımların, istemenin dışındadır desem, sırf isteme insanda kendini bu biçimde açığa vuruyor diye, kimse aptallık edip bu açıklamayı taşın bilinen bir devindiriciye uygun olarak devindiği anlamında yorumlamaz. Artık şimdiye dek olsa olsa geçici olarak, genel olarak sunulanlan daha açık açık, ayrıntısıyla kanıtlayalım, bunlara nedenler sunalım, varabilecekleri yere dek götürelim.

§ 20. Dediğimiz gibi, isteme kendini özellikle gövdemizin istemli eylemlerinde duyurur; bu gövdenin kendinde doğası olarak, gövdenin algı nesnesi, yani tasarım olmanın dışında olduğu şey olarak duyurur. Çünkü bu istemli devinimler, istemenin bireysel eylemlerinin görünür yönüdür. Onlar istemeyle doğrudan kesişir, özdeştir. İstemli devinimler, istemeden, girebildikleri bilinebilir olma kalıbıyla, açıkçası tasarımın kalıbıyla ayırt edilebilirler yalnızca.

Gelin görün ki, istemenin bu eylemlerinin zemini ya da nedeni her zaman kendilerinin dışında, devindiricilerdedir. Ancak, bu devindiriciler, hiçbir zaman benim bu yerdeki, bu zamandaki, bu koşullardaki istememden fazlasını belirlemezler. Onlar benim genelde şunu istememi ya da genelde istediğim şeyi, açıkçası benim bütün istencimin maksimini belirlemezler. Dolayısıyla istencimin

özniteliği devindiricilerden çıkarak açıklanmaz. Onlar, olsa olsa zamanda belli bir noktadaki istemenin ortaya çıkışlarını belirler. Ama istemenin kendisi, güdüleme yasasının yetki alanının dışındadır. Bu yasa, onun her zaman noktasındaki görünüşlerinden başka bir şeyi belirlemez. Ancak benim görgül bir karakterim varsa devindirici benim eylemim için yeterli bir açıklamanın temelidir. Ancak bu karakterimden soyutlanırsam, sonra da neden şunu değil de bunu istemem gerekiyor diye soracak olursam, bunun olanaklı bir yanıtı yoktur. Çünkü, yeter sebep ilkesinin etki alanına giren yalnızca istemenin ortaya çıkışlarıdır, istemenin kendisi değildir. İstemenin kendisi, bu bakımdan nedensiz diye adlandırılmıştır. Bu noktada, Kant'ın görgül, düşünülebilir karakter öğretisi ile, bu konuyu *Etiğin Temel Sorunları*'ndaki ele alışımı olduğu gibi kabul ediyorum. Bu konudan Dördüncü Kitap'ta daha tam olarak söz edeceğim. Şimdilik şuna dikkat çekmeliyim. Burada bir işin devindirici aracılığı ile temellendirilmesindeki gibi, bir görüngüyü başka bir görüngüyle temellendirmek, kendi nedeni olmayan isteme olarak görüngünün gerçek doğası ile çelişmez. Çünkü yeter sebep ilkesi, bütün örneklerinde bilginin bir kalıbıdır. Onun gerçekliği, ancak tasarıma, görüngüye, istemenin görünürlüğüne erişir; ama görünüre dönüşen istemenin kendisine ulaşmaz.

Şimdi, benim gövdemin her eylemi, istemenin bir eyleminin ortaya çıkışıysa, bu eylemde belli devindiricilerle, bir bütün olarak benim istemem, dolayısıyla da karakterim gövdemde kendini dışa vuruyorsa, o zaman istemenin belirmesi, bu eylemin kaçınılmaz koşulu, vazgeçilmez ön kabulüdür. Çünkü, istemenin görünür olması, doğrudan varolmayan bir şeye bağlı olamaz. Sonuçta bu isteme bakımından olsa olsa ilineksel olan bir şey aracılığı ile, ortaya çıkışının kendisi ilineksel olacak bir şey aracılığıyla olur: Bu koşul, tüm gövdenin kendisidir. Dolayısıyla gövdenin kendisi istemenin belirmesi olmalıdır. Gövdenin bireysel eylemleri istemenin bireysel eylemleriyle ilişkili olduğu gibi, gövde de bir bütün olarak benim

istememe bağlı olmalıdır (açıkçası, zamanda, görüngüsel ortaya çıkışı, görgül karakterim olan düşünülür karakterime bağlı olmalıdır). Öyleyse, tüm gövde, yalnızca benim görünür olan istemem olmalıdır. Bu, algının nesnesi olduğu ölçüde, birinci sınıf bir tasarım olduğu ölçüde, benim istememin kendisi olmalı. Bu savı desteklemek için daha önce şunu belirtmiştim: Gövdemde yaratılan bütün izlenimler, aynı anda, doğrudan istememi de etkiler. Bu bakımdan bu izlenimler, acı ya da haz diye ya da daha alçak bir kertesinde hoşa giden, gitmeyen diye adlandırılırlar. Tersine istemenin her şiddetli devinimi, her tutku ya da coşku gövdeyi şok eder, onun işlevlerinin akışını bozar. Gövdenin kökeni konusunda pek eksik bile olsa, nedenbilimsel bir açıklama verebiliriz. Bu açıklama, gövdenin gelişimi, varlığını sürdürmesi konusunda, biraz daha iyi bir açıklama sağlayabilir. Bu da fizyolojinin konusudur. Gelgelelim, fizyoloji konusunu kesinlikle, devindiricilerin eylemleri açıkladığı gibi açıklar. Felsefi doğruluk bu gövdenin tüm varlığının, bütün işlevlerinin, yalnızca istemenin nesneleşmeleri olduğunu, bu istemenin devindiricilere uygun olarak aynı gövdenin dış eylemlerinde ortaya çıktığını kabul eder. Dolayısıyla gövde işlevlerinin fizyolojik açıklaması, felsefi doğruluğun değerini bireysel eylemi devindiricide temellendirmekten, eylemin zorunlu sonucunu devindiricide temellendirmekten daha fazla düşürmez. Bu temellendirmeler, her eylemin, doğası gereği kendisi nedensiz olan bir istemenin belirmesi olması gerçeğiyle çatışır. Bununla birlikte, fizyoloji bu dış eylemleri, doğrudan istemli devinimleri organizmadaki nedenlere dek izlemeğe çalışırsa - Örneğin kasların devinimini, sıvıların alınmasının sonucu diye açıklasa bile (Reil, *Archiv für Physiologie* vi, 153'de, "Islanan bir ipin çekmesi gibi" der)- birinin bu türden kapsamlı bir açıklama yaptığı varsayılsa bile, bu şu doğrudan, kesin doğruluğu geçersiz kılmazdı: Her istemli devinim (*functiones animales*), istemenin bir eyleminin ortaya çıkışıdır. Bitkisel yaşamın (*functiones naturales vitales*) fizyolojik açıklaması ne ölçüde ilerlemiş olursa

olsun, şu doğruluğun geçersiz kılınması da aynı biçimde olanaksızdır: Gelişen bu hayvansal yaşamın tümü, istemenin belirmesidir. Öyleyse, genelde yukarıda tartıştığımız gibi, nedenbilimsel bir açıklama, belli bir belirmenin uzamda, zamanda zorunlu olarak belirlenmiş konumundan, belirmenin orada, o zamandaki değişmez bir yasaya göre zorunlu ortaya çıkışından fazlasını sağlayamaz. Ama görüngülerin iç yapısındaki derinlik, bu yolla ölçülemez. Bu iç yapı, her nedenbilimsel açıklamada önceden kabul edilir. O, olsa olsa "güç", "doğa yasası" terimleriyle adlandırılır; ya da eylemlerden söz ediyorsak "karakter" ya da "isteme" terimleriyle gösterilir. Karakter ile devindirici verildiğinde, bütün eylemler bunları zorunlulukla izler. Hayvansal gövdenin gelişimi, beslenmesi, tüm değişmeleri zorunluluğun (uyarıcı) işi olan nedenlere uygun ortaya çıkar. Gene de, tüm eylem dizileri, sonuçta her bireysel eylem, onların eyleminin koşulu (açıkçası onu gerçekleştiren tüm gövdenin kendisi, sonuç olarak da gövdenin içinde varolduğu, onun var olmasına aracılık eden süreç) istemenin ortaya çıkmasından, görünür olmasından, istemenin nesneleşmesinden başka bir şey değildir.İnsan gövdesiyle hayvan gövdesi arasında; insan istemesi ile hayvan istemesi arasında genelde varolan yetkin uygunluğunun temeli budur. Bu uygunluk, amaçlı yapılmış bir araç ile onun yapıcısı arasındaki uygunluğa benzer ama onu epey aşar. Bu bakımdan uygunluk olarak görülür. Bu, gövdenin erekbilimsel olarak yorumlanabileceği varsayımıdır. Buna göre, gövdenin parçaları, istemenin kendini açığa vuracağı başlıca isteklerle yetkin biçimde örtüşmelidir. Parçalar, bu isteklerin görünür dile gelişleri olmalıdır. Dişler, boğaz, bağırsaklar nesnelleşmiş açlıktır. Eşeysel organlar nesneleşen eşeysel istektir. Kavrayan eller, hızlı ayaklar, istemenin sonraki, daha dolaylı bir düzeyini gösteren didinmelerine karşılık gelirler. İnsanın biçimi genelde insanın istemesine karşılık geldiğinden bireysel gövde, bireysel olarak dönüşüme uğrayarak istemeye- bireyin karakterine- karşılık gelir. Dolayısıyla o

baştan sona, her ayrıntısında, bireysel karakteri gösterir. [...]

§ 21. Okur, bu düşünceler yoluyla, herkesin doğrudan, *in concreto*,[1] açıkçası duygu olarak bildiğinin, in abstracto,[2] dolayısıyla açık, kesin bilgisini de edinmiş olabilir. Bu, bu istemenin, kişinin görgül varlığının gerçek doğası olduğuna ilişkin bilgidir. İsteme kendini kişiye hem eylemlerinde hem de bu eylemlerin kalıcı tözünde, açıkçası gövdesinde, tasarım olarak belli eder. Bu isteme, onun bilincinde, en doğrudan olanı içerir. Ancak isteme, bu niteliği ile tasarımın kalıbına bütün bütün girmez. Bu kalıpta nesne ile özne birbirinin karşısında durur. İsteme kendini doğrudan bir biçimde bildirir. Bu bildirme biçiminde nesne ile özne pek açık ayırd edilemez. Gene de bireyin kendisi için o bütünlüğü içinde değil ancak bireyin ayrı ayrı eylemlerinde saptanabilir. Benimle birlikte bu kanıyı edinmiş olan okur, onun kendiliğinden, doğanın tümünün en derin varlığının bilgisine giden bir yol olduğunu görecektir. Çünkü o artık bu bilgiyi şu görüngülerin tümüne uygular. Bunlar, hem doğrudan hem de dolaylı bilgide verilen kendi görüngüsel varlığı gibi değildir, yalnızca dolaylı bilgide, böylece de tek yanlı biçimde yalnızca *tasarım* olarak verilirler.

Bu kişi, sözünü ettiğimiz bu istemeyi, salt insanlarda, hayvanlarda kendisine çok benzeyen görüngülerdeki en derin doğa diye kabul etmeyecektir. Daha ileri giden bir düşünce onun bitkilerde canlanan, büyüyen bu gücü tanımasına yol açacaktır. Kristali oluşturan, mıknatısın kuzey kutbuna dönmesini sağlayan, farklı metallerin değmesi sonucunda kişinin yaşadığı çarpılma, özdeğin itip çekmesi olarak onun seçici eğilimlerinde görünen güç; son olarak baştan sona, bütün özdeği çeken, taşı dünyaya, dünyayı güneşe çeken yerçekimi - kişi bunların hepsinin, olsa olsa görüngüsel varoluşlarında farklı olduğunu oysa iç doğalarında özdeş olduğunu saptar. Dolayı-

---

[1] somut olarak

[2] soyut olarak

sıyla, kendisine böylesine yakın olan, başka her şeyden daha iyi, doğrudan bildiği bu iç doğayı, en seçik ortaya çıkışında, isteme diye adlandırır. Görüngüde durmamızı ancak düşünmenin bu kullanımı önler. Tersine bu kullanım bizi onun ötesine, kendinde şeye götürür. Görüngü, tasarım demektir, başka bir şey değil... Her tasarım, hangi türden olursa olsun her nesne bir görüngüdür, yalnızca isteme kendinde şeydir. Bu niteliği ile isteme bir tasarım değildir, tasarımdan *toto genere* farklıdır. O, her tasarımın, her nesnenin görüngüsel bir ortaya çıkış, bir görünüş, bir nesneleşme olmasını sağayan şeydir. O, bireysel her şeyin, bütünün en derin doğasıdır, çekirdeğidir. O, doğada körce işleyen bütün güçlerde ortaya çıkar. Bu ikisi arasındaki büyük fark, yalnızca ortaya çıkış düzeylerinin kertesiyle ilgili bir sorundur, ortaya çıkanın doğası bakımından fark yoktur.

§ 22. İmdi, bu kendinde şeyi, nesne diye düşünmeğe kalkarsak (Kant'ın terimini geçerli bir deyiş olarak kullanacağız), - isteme bu niteliği ile hiçbir zaman nesne olamaz. Çünkü her nesne, yalnızca istemenin bir belirmesidir, artık onun kendisi değildir.- onun için bir nesnenin adı ile kavramını, bir biçimde nesnel olarak verilen bir şeyin adını, kavramını ödünç almalıyız. Ne ki, bu ad anlamayı kolaylaştıracaksa onun ortaya çıkışlarının en yetkininden başkası olmamalı yani en seçiği, en gelişmişi olmalı, bilgiyle doğrudan aydınlatılmış olmalıdır. İnsan *istemesi* bu gereksinimi kesinlikle karşılar. Ama şunu da belirtmek önemli: Biz burada yalnızca bir *denominatio apotiori*[1] kullanıyoruz. Tam da bu yüzden onun aracılığı ile isteme kavramına şimdiye dek verilenden daha geniş bir alan verilmektedir. Değişik görüngülerde özdeş olanı tanımak, benzer görüngülerde farklı olanı saptamak, Platon'un sık sık dikkat çektiği gibi felsefenin bir *sine qua non*'udur.[2] Gelin görün ki doğada şöyle ya da böyle işleyen, etkin olan her gücün istemeyle

[1] daha üstün olanla adlandırma

[2] Olmazsa olmazı

özdeş olduğu şimdiye dek saptanmadı. Dolayısıyla da olsa olsa aynı cinsin değişik türleri olan bir sürü görüngü, bu niteliği ile görülmedi; değişik cinsten sayıldı. Sonuçta, bu cinsin kavramını göstermek için bir sözcük ortaya çıkamadı. Ben de bu cinsi onun en önemli türüne göre adlandırıyorum. Onun hakkında daha kolay ulaşılabilen doğrudan bilgi, bizi bütün öteki türlerin dolaylı bilgisine götürür. Gelin görün ki, burada kavramı gerektiği gibi genişletmeyen biri yanlış anlaşılma durmunda kalacaktır. Çünkü, isteme sözcüğü ile onun bir tek türünü anlamayı sürdürmektedir. Bu tür şimdiye dek adlandırılmış olan tek türdür - bilginin kılavuzluğundaki isteme, yalnızca devindiricilere, salt soyut devindiricilere uygun olarak yol gösterilen isteme, kısacası akılla yönetildiğinde kendini gösteren isteme.- Bu, daha önce söylediğimiz gibi, olsa olsa istemenin en belirgin ortaya çıkışıdır. Bu ortaya çıkışın, bizim için doğrudan bilinen en derin özünü şimdi düşüncede seçikçe ayırmalı, onun aynı yapıdaki bütün daha güçsüz, daha belirsiz ortaya çıkışlarına bunu aktarmalıyız. Böylece, isteme kavramında gerekli genişletmeyi başarırız. Bütün görüngülerin bu iç doğasını ister *isteme*, ister başka bir adla adlandıralım sonuçta bir şey değişmez diye düşünen biri, karşıt bakış açısından beni aynı ölçüde yanlış anlayacaktır. Bu kendinde şey, varlığı yalnızca çıkarsanan bir şey, bu yüzden de ancak dolaylı olarak, ancak soyut olarak bilinen bir şey olsa durum böyle olurdu. Gerçekten de o zaman onu dilediğimiz gibi adlandırabilirdik; ad da, olsa olsa bilinmeyen bir niceliğin simgesi olarak kalırdı. Gelin görün ki, isteme sözcüğü, büyülü bir söz gibi doğadaki her şeyin özünü açığa çıkarmaktadır. Bu sözcük, hiçbir biçimde bilinmeyen bir niceliği, ancak çıkarımla ulaşılan bir şeyi göstermez. Tersine, o her yolla doğrudan saptanan, tanıdığımız bir şeyi gösterir. Öyle ki biz bu istemeyi, başka her şeyden daha iyi bilir, anlarız. Şimdiye dek isteme kavramı genellikle güç kavramının altında görülürdü. Ama ben tam tersini yapıyor, doğadaki her gücün, isteme diye düşünülmesini istiyorum. Bunun sonuçsuz olduğu ya da boş

bir tartışma olduğu düşünülmemeli. Tersine, bunun önemi, anlamı her şeyden daha büyük. Çünkü güç kavramı bütün başka kavramlar gibi sonuçta nesnel dünyanın algısal bilgisine dayanır. Açıkçası, o görüngüye, tasarıma dayanır. Kavram da bu tasarımdan çıkarılır. O, neden ile etkinin hüküm sürdüğü bir dünyadan, açıkçası, algı tasarımlarından bir soyutlamadır. Güç, belli bir noktadaki nedenlerin nedensel doğası anlamına gelir. Bu noktada, söz konusu nedensel doğa, nedenbilimsel olarak daha fazla açıklanamaz. Güç, bütün nedenbilimsel açıklamaların zorunlu önkabulüdür. Öte yandan, isteme kavramı, bütün olanaklı kavramlar içinde, kaynağı görüngüde, salt algısal tasarımlamada olmayan biricik kavramdır. O, içten gelir, her birimizin en doğrudan bilincinde yükselir. Bunda, her birimiz kendi bireyselliğini bilir, onu kendi doğasının özüne göre bilir, bütün kalıplardan, nesne ile özneden bile ayrı olarak doğrudan bilir. Her birimiz bu bireyselliği bilir, aynı zamanda olur da. Çünkü burada bilen özne ile nesne bir olur. Öyleyse, güç kavramını isteme kavramından türetirsek, gerçekte daha az bilineni, sınırsızca daha iyi bilinenden türetmiş oluruz. Gerçekten, bilgimizi doğrudan, bütün bütün bilinen bir şeyden çıkarıp onu büyük ölçüde genişletmiş oluruz. Tersine, şimdiye dek yapıldığı gibi isteme kavramını güç kavramının altına koyarsak dünyanın iç yapısına ilişkin sahip olduğumuz biricik doğrudan bilgiyi elimizin tersiyle itmiş oluruz. İstemenin, görüngüden türetilmiş bir kavramda yitip gitmesine izin vermiş oluruz. Bu yüzden de, görüngüyü güç kavramı ile hiçbir zaman aşamayız.

§ 23. Kendinde şey olarak isteme, görüngüsünden büsbütün başkadır. Görüngünün bütün kalıplarından da bütünüyle özgürdür. İsteme bu kalıplara yalnızca kendini ortaya çıkardığı anlarda girdiğinden, bu kalıplar yalnızca istemenin nesne olmasıyla ile ilgilidir. Onlar istemenin kendisine yabancıdır. Bütün tasarımların en tümel kalıbının bile, açıkçası bir öznenin nesnesi olma kalıbının bile istemeyle ilişkisi yoktur. Bu kalıbın altına giren kalıplara gelince onların istemeyle hiçten ilişkisi yoktur, onlar

ortak anlatımlarını yeter sebep ilkesinde bulurlar. Zaman ile uzamın, sonuçta da çokluğun bu kalıplardan olduğunu biliyoruz. Çokluk ancak zamanla uzam aracılığı ile vardır, olsa olsa bunlar aracılığı ile olanaklı olur. Ben uzam ile zamanı, çokluk bakımından, eski skolastik felsefeden alınan bir terim ile, *principium individuationis* diye adlandıracağım. Okurdan bir kez olsun buna dikkat etmesini rica ederim. Çünkü hem doğası gereği hem de kavramında, bir, aynı olan, ancak uzam, zaman ortamı aracılığı ile farklı olarak ortaya çıkar; birlikte varolan ardışık görüngüler çokluğu olarak görünür. Sonuçta uzam ile zaman *principium individuationis*'tir. Bu konu, bilim adamları arasında çok düşünüldü, çok ele alındı. Onların tartışmaları Suarez tarafından derlenip kaydedildi (*Disp.* 5. böl.3) Kendinde şey olarak isteme (Yukarıda söylemiş olduklarımdan çıktığı üzere), yeter sebep ilkesinin bütün kalıplarının dışındadır. Bu yüzden de, büsbütün nedensizdir. Oysa, onun ortaya çıkışlarının tek tek her biri, tümü, yeter sebep ilkesine bağlıdır. Ayrıca, uzam ile zamandaki ortaya çıkışları sayısız olsa bile o, bütün çokluklardan bağımsızdır. Bir nesnenin tek olması anlamında olmasa da, kendinde şey olan isteme birdir. Çünkü, bir nesnenin birliği ancak olanaklı çokluğa karşıtlığı ile bilinebilir. İsteme, bir kavramın bir olması anlamında da bir değildir. Çünkü, bir kavramın birliği, olsa olsa çokluktan, soyutlama aracılığı ile doğar. Kendinde şey olarak isteme, zaman ile uzamın, *principium individuationis*'in açıkçası çokluğun görüngüsünün dışında olan birdir. Ancak istemenin görüngüleri ile farklı ortaya çıkışlarının incelenmesiyle bu bizim için iyice açıklık kazandığında Kant'ın öğretisinin tam anlamını kavrayabiliriz. Bu öğretide, zaman, uzam, nedensellik kendinde şeye ait değildir, olsa olsa bilmenin kalıplarıdır.

İstemenin nedensizliği, istemenin kendini insan istemesi olarak en belirgin biçimde ortaya koyduğu yerde saptanmıştır. Bu, özgür, bağımsız isteme diye adlandırılmıştır. Ancak, istemenin kendisinin nedensizliği, onun ortaya çıktığı her yerde bağlı olduğu zorunluluğu bula-

nıklaştırır. Böylece, insanın eylemleri, özgür diye yorumlanır. Ama değildir, çünkü her bireysel eylem, devindiricinin karakter üzerindeki etkisinin ardından gelmek zorundadır. Daha önce de söylediğimiz gibi, her nedensellik ilişkisi, sebebin sonuçla ilişkisidir, kesinlikle de başka bir şey değildir. Yeter sebep ilkesi, bütün görüngülerin genel geçer kalıbıdır. İnsan da bütün başka görüngüler gibi bu ilkeye bağlıdır. Gelin görün ki, kendinibilmede isteme kendini doğrudan, kendi kendinde bildiği için, bu bilinçte özgürlük bilinci de vardır. Gelgelelim şunu görmeyi başaramıyoruz: Birey, kişi kendinde şey olarak istemenin bir görüngüsüdür, isteme değildir. Bu niteliği ile o belirlenmiştir, görüngüye ilişkin kalıba, yeter sebep ilkesinin kalıbına girmiştir. Dolayısıyla şu tuhaf olgu ortaya çıkar: Herkes, kendini, bireysel eylemlerinde bile, *a priori* olarak, tam özgür görür. Herkes yaşamında her an değişik bir yola koyulabileceğine inanır. Bu onun başka bir kişi olacağı anlamına gelir. Ne ki kişi *a posteriori* olarak, deney aracılığıyla şaşkınlık içinde özgür olmadığını, zorunluluğa bağlı olduğunu görür. Bütün kararlarına, bütün düşüncelerine karşın davranışını değiştirmediğini anlar. Yaşamının başından sonuna dek kendini mahkûm ettiği bir rolü oynamak zorunda olduğu kafasına dank eder. Sanki kendi üstlendiği bir rolü sonuna dek oynamaktadır. Burada bu düşüncelerin ardından gitmeyeceğim; çünkü bu düşünceler, törel oldukları için, bu kitabın başka bölümlerine aittir. Şimdilik, yalnızca şunu göstermek istiyorum: Kendisi nedensiz olan istemenin görüngüsü, görüngü olarak, zorunluluk yasasının (açıkçası yeter sebep ilkesinin) kapsamındadır. Bunları doğal görüngülerle ortaya çıkan zorunluluk, görüngüleri istemenin belirmeleri olarak tanımamızı önlemesin diye söylüyorum.

Bir devindiriciden, açıkçası tasarımdan başka bir nedeni olmayan değişimlere, istemenin belirmeleri diye bakılmıştır. Bundan ötürü, doğada isteme yalnızca insana ya da biraz kuşkuyla hayvanlara yüklenmiştir. Çünkü, başka bir yerde söylendiği gibi, hayvansal yaşamın özgün,

seçkin özniteliği, elbette, bilgiye ulaşması, tasarımları kavramasıdır. Ne ki, yönlendirici bir bilgi yokken de istemenin etkin olduğunu, hayvanların içgüdüsünde, mekanik becerisinde görürüz. Burada onların tasarımlara, bilgilere sahip olmaları söz konusu değildir. Çünkü, tanıdıkları bir devindiriciymiş gibi uğrunda çalıştıkları amacı bilmezler. Dolayısıyla burada bir devindirici olmadan gerçekleşen eylemleri bir tasarım yönetmez Onlar bize, başka her şeyden önce, en seçik biçimde, istemenin bilgi olmaksızın nasıl etkin olabildiğini gösterir. Bir yaşındaki bir kuş yuvasını kurarken onda yumurtalarının tasarımı yoktur. Genç örümcekte tuzağa düşürmek için ağ ördüğü avının tasarımı yoktur. Karınca aslanı ilk kez bir çukur kazarken onda karıncaların [avının] tasarımı yoktur. Geyik böceği larvası dönüşüm geçirmeyi beklediği kerestenin içinde kendisinin iki katı büyüklükte bir delik açar. Larva erkek olursa boynuzlar için de yer kalmış olur böylece. Bununla birlikte, bekleyiş sırasında boynuzları sezdiren bir şey yoktur. İsteme bu tür etkinliklerde, bu yaratıkların öteki eylemlerindeki gibi açık açık iş başındadır. Ne ki, bu kör bir etkinliktir. Bilgi bu etkinliğe eşlik etse bile ona yol göstermez. Devindirici olarak tasarımın, istemenin etkinliğinin özünde yatan zorunlu bir koşul olmadığını anladığımızda, onun daha az belirgin olduğu durumlardaki etkinliğini daha kolay saptayacağız. Örneğin, kendi yaptığımız evin bizimkinden başka bir istemeyle ortaya çıktığını düşünmediğimiz gibi, salyangozun kabuğunu da, salyangoza yabancı olan ama bilgiyle yönlendirilen bir istemeye bağlamayacağız. Tersine iki evi de kendini her iki görüngüde de nesneleştiren bir tek istemenin işi diye belleyeceğiz. Bu isteme bizde devindiricilere göre çalışır ama salyangozda dışarıdan yönetilen yaratıcı bir içgüdü olarak yalnızca körlemesine iş görür. Aynı isteme bizim bilgiyle yönetilmeyen bütün gövdesel işlerimizde, gövdenin bütün dirimsel, yaşamsal çalışmalarında, sindirimde, dolaşımda, salgılamada, üremede de nice biçimde körü körüne işleyip durur. Yukarıda gösterdiğimiz gibi, salt gövdenin eylem-

leri değil, gövdenin kendisi de tepeden tırnağa istemenin görüngüsüdür, nesneleşmiş istemedir, somut istemedir. Öyleyse gövdede olanların tümü isteme aracılığı ile ortaya çıkıyor olmalı. Oysa bu isteme burada bilgiyle yönlendirilmez, devindiricilere göre karar vermez, nedenlere göre körce çalışır. Bu durumda nedenler, uyarıcı diye adlandırılır.

Ben sözcüğün en dar anlamında nedeni özdeğin şu durumu diye anlıyorum: O, zorunlulukla ikinci bir durum üretirken, neden olduğu değişim ölçüsünde büyük bir değişime uğrar. Bu ardışıklık, "etki ile tepki denktir" kuralında dile getirilir. Üstelik, neden denmeyi hak eden bir neden söz konusu olduğunda, etki, kesinlikle nedenle orantılı biçimde artar. Dolayısıyla yeri geldiğinde tepki de artar. Öyle ki işleyişin kipi biliniyorsa, etkinin kertesi, nedenin şiddetinin kertesinden ölçülebilir, hesaplanabilir. Haklı olarak böyle adlandırılan bu nedenler, mekaniğin, kimyanın, diğer bilimlerin bütün görüngülerinde, kısacası organik cisimlerdeki bütün değişmelerde işler. Öte yandan, sonucuyla orantılı tepki sağlamayan bir nedene uyarıcı diyorum. Onun şiddeti, uyarıcının sonucunun şiddetiyle orantılı olarak doğrudan değişmez, bundan ötürü de sonuç onunla ölçülemez. Tersine, uyarıcıdaki küçük bir artış, sonuçta çok büyük bir artışa yol açabilir ya da tersine önceki sonucu baştan sona etkisiz kılabilir. Bu böyle gider. Organik cisimler üzerindeki bütün etkiler, bu türdendir. Dolayısıyla hayvansal gövdedeki bütün gerçek organik, dirimsel değişmeler, yalnızca nedenleri değil uyarıcıları da izler. Ne var ki, uyarıcı, her neden gibi, her devindirici gibi zaman ile uzamın ötesindeki hiçbir şeyi belirleyemez. Bütün güçlerin belirmesi zaman ile uzamda ortaya çıkar. Uyarıcı gücün kendisinin belirme olan iç doğasını belirlemez. Önceki tartışmadan, bu iç doğanın isteme olması gerektiğini biliyoruz. Bundan ötürü, gövdenin hem bilinen hem de bilinçsiz değişimlerini istemeye yüklüyoruz. Uyarıcı, aracılık eder, en dar anlamında nedenle, -bilgiden geçmiş nedensellik olan - devindirici arasında bir geçiş oluşturur. Uyarıcı, tek tek

örneklerinde ara ara devindiriciye ara ara da nedene yakındır. Ancak, gene de ikisinden de ayırt edilebilir. Dolayısıyla, örneğin bir bitkide özsuyun yükselmesi, uyarıcıya bir tepki olarak ortaya çıkar, hidroliğin ya da ince borulardaki çekimin yasalarına göre salt nedenlerden çıkarak açıklanamaz. Öte yandan (Hanımeline benzeyen) *Hedysarum gyrans*'ın devinimleri ile dokunulduğunda yapraklarını kapayan *Mimosa pudica*'nın devinimleri yalnızca uyarıcılardan kaynaklansa da, devindiriciden kaynaklanan devinimlere çok benzer. Bunlar neredeyse bir geçiş oluşturmak ister gibidir. Işık arttıkça göz bebeklerimizin kasılması uyarıcıya bağlıdır ama devindiriciye bağlı devinim aşamasına geçer. Çünkü bu çok güçlü ışık retinayı acı verici bir biçimde etkilediği için ortaya çıkar. Bundan kaçınmak için göz bebeklerimizi kısarız. Dikilmenin sebebi bir devindiricidir. Çünkü o bir tasarımdır, gene de o bir uyarıcının zorunluluğu ile ister. Başka deyişle ona karşı koyulamaz, etkisiz kılmak için tasarımı kovmamız gerekir. Kusma isteği uyandıran kusturucu şeylerde de durum budur.

Hayvanların içgüdülerini, iyice değişik türde ara bir bağlantı diye ele aldık. Bu, uyancıyı izleyen bir devinim ile bilinen bir devindiriciyi izleyen eylem arasında yer alır. İmdi, solumaya bu türden, başka bir bağlayıcı halka diye bakabiliriz. Çünkü onun istemli devinimlere mi istemsiz devinimlere mi bağlı olduğu, açıkçası devindiriciden mi uyarıcıdan mı kaynaklandığı tartışmalıdır. Belki de, ikisinin arasında, ortada bir şeye göre açıklanabilir. [...] Bununla birlikte, sonuçta, onu devindiricilerden kaynaklanan istemenin dile gelişleri arasında saymalıyız. Çünkü, başka devindiriciler, yani salt tasarımlar onu kısıtlama ya da hızlandırma bakımından istemeyi belirleyebilir. Bütün başka istemli eylemler gibi, soluk alıp verme de onu bırakabileceğimiz, durdurabileceğimiz-kendi seçimimizle boğulabileceğimiz izlenimi uyandırır. Gerçekten de, başka bir devindirici, istemeyi hava-gereksinimine ağır basacak ölçüde güçlü etkilerse bunu yapabilirdik. Bazı kaynaklara göre, Diogenes, yaşamına ger-

çekten böyle son verdi (Diog. Laert. VI.76). Bu, soyut devindiricilerin etkisinin, yani gerçekten ussal olanın, salt hayvansal istemeye üstünlüğünün zorlayıcı bir örneği olurdu. Solumanın en azından bir ölçüde serebral etkinlikçe belirlendiği şu olgudan bellidir: Asit prusik ilkin beyni felç ederek öldürür. Ama beynin duyarsızlaşması geçinceye dek soluma yapay olarak sürdürülürse ölüm ortaya çıkmayacaktır. Yeri gelmişken söyleyelim. Soluma bize şu olgunun da çarpıcı bir örneğini sunar: Devindiriciler, uyarıcılar ya da sözcüğün en dar anlamında nedenler ölçüsünde zorunlulukla etki ederler. Benzer biçimde, basıncın karşı basınçla nötralize edilmesi gibi, devindiriciler de ancak karşı-devindiriciler ile durdurulabilirler. Çünkü, soluma durumunda istediğimizde durabileceğimiz yanılsaması, devindiricilerden kaynaklanan başka devinimlere göre karşılaştırılamayacak ölçüde zayıftır. Çünkü, solumada devindirici çok zorlayıcıdır, yakındır, zorlamanın doyurulması da çok kolaydır. Çünkü solumayı gerçekleştiren kaslar, hiç yorulmaz, genelde hiçbir şey onu önleyemez, tüm süreç kişinin en köklü alışkanlığıyla desteklenir.

Bütün devindiriciler aynı zorunlulukla etki eder. Zorululuğun hem devindiricileri hem de uyarıcıları izleyen devinimlerde ortak olduğunu saptamak şunu anlamamızı kolaylaştırır: Gövdemizde uyarıcıya yanıt olarak, pek tekdüze biçimde yaşanan şey özünde istemedir. Kendisi hiçbir zaman bağlı olmasa bile, isteme bütün belirmelerinde yeter sebep ilkesine, açıkçası zorunluluğa bağlıdır. Buna göre, hayvanların tüm varlıklarında, gövdelerinde, örgütlenmelerinde olduğu gibi eylemlerinde de istemenin belirmeleri olduğunu saptamakla kalmayacak, şeylerin doğasının özüne ilişkin yalnızca bize verilen bu doğrudan bilgiyi, bitkilere de genişleteceğiz. Bitkilerin bütün davranışları bir uyarıcıyı izler. Çünkü bitkiler ile hayvanlar arasında özce tek fark, bitkilerde bilginin olmaması, bilgiyle koşullanan devindiricileri izleyen devinimlerin bulunmamasıdır. Dolayısıyla, tasarım bakımından kendini bitki yaşamı olarak, yalnızca bitkilerin

dünyası olarak, büyümenin kör enerjisi olarak gösterenin, içsel doğası uyarınca isteme olduğunu ileri süreceğiz. Bu istemeyi, eylemlerimizde hatta gövdemizin tüm varlığında kendini dile getiren, bizim görüngüsel varlığımızın temeliyle aynı olan kurucu diye belleyeceğiz.

Bize geriye son adımı atıp, savımızı doğada genel, değişmez yasalara göre etki eden bütün güçlere genişletmek kalıyor. Hiç organı olmayan bu cisimler, uyarıcıya karşı duyarsızdır, devindiriciyi de algılamazlar. Şeylerin iç doğasını anlamanın anahtarı, varlığımızın bize verdiği biricik doğru bilgidir. Şimdi, bu anahtarı, bizden en uzaktaki inorganik dünyanın görüngülerinin kilidini açmak için kullanmalıyız. Onları yakından incelediğimizde, koskocaman, karşı konmaz bir güç gözleriz. Irmaklar bu güçle denize akıp gider. Pusulayı yeniden yeniden kuzey kutbuna döndüren bir dediğim dediklik, demiri mıknatısa uçuran bir hazır olma, elektirikte karşıt kutuplarda birleşmeye bir can atma gözleriz. Onlarda tıpkı insan istemesi gibi, karşı konuldukça şiddetlenen bir güç görüyoruz. Kristalin hızla, birdenbire böyle bir bakışımla oluşmasını (Açıkça, değişik doğrultularda pek kesin, pek belirlenmiş bir çabadır bu. Bu çaba uyuşukluğun eline geçmiş, uyuşukluk tarafından tutuklanmıştır.) görünce; cisimlerin birbirini itip çektiği, birleşip ayrıldığı seçme sürecini gözlemlediğimizde onlar katılığın bağlarından kurtarılıp sıvı durumda salıverildiğinde; son olarak, yeryüzüne çekimiyle gövdemizi engelleyenin, kendi eğiliminin peşinde koşarken onu ısrarla sıkıştıranın, ona yüklenenin nasıl bir ağırlık olduğunu doğrudan duyumsarken, bütün bunları gözlemlerken, böylesine büyük bir uzaklıktan bile, kendi doğamızı tanımak için düş gücünün büyük çabasına gerek kalmaz. Bizde bilginin ışığı ile amaçlarının ardında koşan, burada, belirmelerinin en zayıfında, olsa olsa körce, bönce, bir ölçüde değişmez biçimde devinir durur. Gene de nerede olursa olsun, bir, aynı olduğu için, bunların ikisinin de adı isteme olmalıdır. Tıpkı tan sökümünün ilk loş ışığının öğle ışınlarıyla aynı adı, yani gün ışığı adını taşıması gibi... Çünkü, iste-

me adı dünyadaki her şeyin kendinde şeyini, bütün görüngülerin biricik çekirdeğini adlandırır.

İmdi, gerçekte, inorganik doğa ile kendi varlığımızın özü olarak kavradığımız isteme arasında bir fark vardır, toptan bir başkalık vardır. Bu farkın kaynağı, öncelikle şudur. Birinde, bir görüngü türünün yasasına bütünüyle belirlenmiş bir uygunluk, vardır, diğerinde ise gözle görülür yasasız bir rastlantısallık vardır. İnsanoğlunun baskın özelliği, bireyselliktir. Bunun için, her kişinin kendi karakteri vardır. Bu yüzden aynı devindiricilerin herkes üzerindeki etkisi bir değildir. Bir insanın anlayışının bereketli alanında bin küçük ayrıntı etkili olur. Oysa başka birinin bunlardan haberi bile olmaz. Bu ayrıntılar onların etkisini değiştirir. Bu nedenle, bir iş, bir eylem salt devindiriciye dayanarak öngörülemez. Çünkü öteki etken eksiktir. Bu etken, bireyin karakteri ile bu karakterle birlikte giden anlayışının tam bilgisidir. Öte yanda, doğal güçlerin belirmeleri bu bakımdan bir karşıt ucu belirler. Onlar genel geçer yasalara göre etki ederler. Sapmaları yoktur, bireysellikleri yoktur. Gözle görülür koşullarda, en sağın ön belirlemeye bağlıdırlar. Aynı doğal güç kesinlikle aynı biçimde milyonlarca görüngüsünde ortaya çıkar. Amacımız bu noktayı aydınlatmak, bir tek, bölünmez istemenin bambaşka görüngülerdeki özdeşliğini, hem en zayıftaki, hem de en güçlüdeki özdeşliğini kanıtlamak. Bunun için ilkin kendinde şey olarak istemenin, kendi görüngüleriyle ilişkisini göz önüne almalıyız. Açıkçası, isteme olarak dünya ile tasarım olarak dünyanın ilişkisini düşünmeliyiz. Bu, bu İkinci Kitap'ta ele alınan konunun tümünün daha derinden keşfi için bir hazırlıktır.

§ 24. Koca Kant'tan şunu öğrendik: Uzam, zaman, nedensellik, koydukları dizge ile birlikte, bütün kiplerinin gizil gücüyle birlikte bizim bilincimizdedir. Nesneler onların içinde ortaya çıkar, onların içeriğini kurar ama onlar nesnelerden bütünyle bağımsızdır; ya da başka bir deyişle, başlama noktamız ister özne, ister nesne olsun onlar aynı ölçüde kolay ele geçerler. Dolayısıyla, nesne

(Kant'ın terimiyle görüngü) oldukları sürece açıkçası tasarım oldukları sürece onları öznenin sezgisinin ya da algısının kalıpları diye adlandırmak kadar, nesnenin nitelikleri diye adlandırmak da doğrudur. Bu kalıpları nesne ile özne arasındaki indirgenemez sınır diye de görebiliriz. Böylece, bütün nesneler, bu kalıpların içinde ortaya çıkmalıdır. Özne ise, böyle ortaya çıkan nesneden bağımsız olarak, onların topunun mülkiyetine, görüş gücüne sahip olmalıdır. Gelin görün ki, bu kalıpların içinde ortaya çıkan nesneler, boş hayaletler olmayacaklarsa, bir anlama sahip olacaklarsa, bir şeye değinmeli, bir şeyin anlatımı olmalılar. Bu, kendileri gibi bir nesne, bir tasarım, salt göreli (yani özne için) bir varoluş olmamalıdır. Bu, kendi varlığının koşulu olan böyle bir şeye bağlı olmadan, böyle bir şeyin kalıplarından bağımsızca var olan, açıkçası, özellikle tasarım olmayan, kendinde şey olan bir şey olmalıdır. Buna göre şu soru sorulabilir. Bu tasarımlar, bu nesneler, tasarım olmalarının, bir öznenin nesneleri olmalarının yanı sıra, ayrıca başka bir şey mi? Başka bir şey olsalar bu anlamda ne olurlardı? Onları tasarımdan *toto genere* farklı kılan onlardaki bu özellik hangisidir? Kendinde şey nedir? İsteme, diye yanıtladık biz, gelin görün ki şimdilik yanıtı saklı tutuyorum.

Kendinde şey ne olursa olsun, Kant haklı olarak, zamanın, uzamın, nedenselliğin onun özellikleri olamayacağı sonucuna vardı (Sonradan biz, bunların yeter sebep ilkesinin kalıpları olduğunu saptamış bulunuyoruz. Bu ilke, görüngünün kalıplarının genel anlatımının ta kendisidir.). Açıkçası onlar, kendinde şeye, ancak kendinde şey bir tasarıma dönüştükten sonra, tasarıma dönüştüğü sürece gelirler. Başka deyişle, onlar istemenin kendisine değil olsa olsa onun görüngüsel varlığına aittir. Özne onları kendisinden çıkarak, her türlü nesneden bağımsız olarak algılayıp kurar. Bundan ötürü, onlar tasarıma dönüşene değil, tasarım aracılığı ile var olana ait olmalıdır. Uzam, zaman, nedensellik tasarımın kalıbı olmalıdır, bu kalıba girenin nitelikleri olmamalıdır. Onların (kavramda değil gerçeklikte) temeldeki özne-nesne kutuplu-

luğunda örtük olarak bulunmaları gerekir. Sonuçta, zaman, uzam, nedensellik yalnızca bilginin her kalıbının daha özel bir koşulu olmalıdır. Bilginin her kalıbının genel koşulu ise bu özne-nesne kutupluluğunun kendisidir. İmdi, görüngüde olan, nesnede olan, zamanla, uzamla, nedensellikle, koşulludur (Çünkü onlar ancak zaman, uzam, nedensellik aracılığı ile tasarlanabilirler): Açıkçası birlikte var olma, ard arda gelme aracılığı ile, *çokluk*; nedensellik yasası aracılığı ile *değişme* ile *değişmezlik*; ancak nedenselliğin önceden kabul edilmesiyle tasarım olabilen *özdek*; son olarak da bunlar aracılığı ile tasarım olanlar. - Bunların hiçbiri, burada belirenin, tasarım kalıbına girenin özelliği değildir. Bunlar yalnızca bu kalıbın kendisine aittir. Bunun tersine, görüngüde, zaman, uzam, nedensellikle koşullanmamış olan, onlara bağlanmayan ya da onlara göre açıklanamayan, içinde şeyin ortaya çıkarıldığı, kendini doğrudan açığa vuran, kendinde şeydir. Buna göre, bu niteliği ile bilgiye, dolayısıyla da bilginin kalıbına uygun olan, zorunlu olarak en tam bilinebilendir. Başka bir deyişle, o, en açık, en seçik, en tüketici araştırmaya uysalca boyun eğendir. Ama kendinde tasarım olmayan, nesne olmayan, tersine ancak kalıplara girerek, başka deyişle tasarıma, nesneye dönüşerek bilinenin durumu böyle değildir. Böylece doyurucu, tüketici bilgiyi (bilinene dönüşen, tasarım durumuna dönüşmüş olan değil) ancak bilinmeye bağlı olan, tasarım aracılığı ile varolmaya bağlı olan sağlar. O, bilinen her şeyde aynı ölçüde vardır, bu nedenle de, ister nesneden, ister özneden başlayalım, onu aynı ölçüde buluruz. Hangi derinliğe inerseniz inin kristal gibi parlak bir bilgidir bu. Gelgelelim, bilginin bu kaynağı, yalnızca bizim *a priori* bilincinde olduğumuz, bir bütün olarak yeter sebep ilkesi diyebileceğimiz kalıplardan akar. Algısal bilgiyle - burada yalnız bununla ilgileniyoruz - ilgili bu ilkenin kalıpları, zaman, uzam, nedenselliktir. Saf matematik ile saf doğa biliminin tümü *a priori* salt bu ilkeye dayanır. Bundan ötürü yalnızca bu bilimlerde bilgi hiçbir bulanıklıkla karşılaşmaz, açıklanamayana (nedensiz

olana, yani istemeye), daha fazla didiklenemeyene, takılıp tökezlemez. Dediğimiz gibi, Kant "bilim" adını özel olarak, hatta yalnızca bilginin bu dalları ile mantığa vermek istedi. Gelin görün ki, bu dallar, bize yalnızca bağlantılardan, bir tasarımın ötekiyle ilişkisinden, her türlü içeriği boşaltılmış biçimden başka bir şey sunmaz. Onların aldıkları bütün içerikler, bu kalıpları dolduran bütün görüngüler, artık doğası tümüyle bilinemeyen bir şeyi içerir. Başka bir şeyle artık tümden açıklanamayan, bu yüzden de nedensiz bir şey barındırırlar. Bilgi, onun yüzünden sürekli olarak inandırıcı açıklığını, yetkin saydamlığını yitirir. Gelin görün ki, burada araştırmanın elinden kaçan kesinlikle kendinde şeydir. O, özünde tasarım olmayan, bilgimizin nesnesi olmayan, ancak, bu kalıba girerek bilinebilir olana dönüşendir. Kökende kalıp, kendinde şeye yabancıdır, kendinde şey, hiçbir zaman onunla bir olamaz, hiçbir zaman salt kalıptan türetilemez. Bu kalıp yeter sebep ilkesi olduğundan, o, hiçbir zaman tam *anlaşılmaz*. Matematiğin görüngüde olanlara ilişkin bize verdiği bütün bilgi, nicelik, durum, sayı, tek sözcükle, uzamsal-zamansal ilişkilerdir. Nedenbilimin tümü, görüngülerin, bütün belirlenimleriyle birlikte, zamanda, uzamda ortaya çıktığı düzenli koşulların tam bir dökümünü verir. Öyle olsa bile, o bütün bunlar konusunda, her durumda, her görüngünün neden tam da şimdi, burada ortaya çıkmak zorunda olduğundan daha fazla bir şey öğretmez. Onların yardımıyla bile şeylerin iç doğasına hiçbir zaman giremeyeceğiz. Her zaman, hiçbir açıklamanın meydan okumasına izin vermeyen; ama açıklama tarafından var olduğu her zaman kabul edilen bir şey olacak: Doğanın güçleri, şeylerin içinde iş gördüğü belli yollar; her görüngünün niteliği, karakteri; temeli, nedeni olmayan, görüngünün kalıbına bağlı olmayan, yeter sebep ilkesine bağlı olmayan; bu kalıpların kendisine yabancı olduğu bir şeydir. O, bu kalıplara girmiş olan, şimdi bu yasalara göre görünen şeydir. Gelin görün ki, yasa, belireni değil yalnızca belirme sürecini belirler. Yasa, görüngünün tözünü değil, olsa olsa biçemi belirler.

Mekanik, fizik, kimya bize yasalar, kurallar öğretir. İçine işlenmezlik, yerçekimi, katılık, akışkanlık, bağlanma, esneme, ısı, ışık, çekim, manyetizm, elektiriklilik, daha nicesi bu yasalara göre işler. Başka bir deyişle, mekanik, fizik, kimya bu güçlerin zaman ile uzama girdikleri her durumda uydukları yasaları, kuralları öğretirler. Bütün gösterişimize karşın, bu güçler kendilerinde *qualitates occulte* [gizli nitelikler] olarak kalırlar. Çünkü ortaya çıkışıyla bu görüngüleri sergileyen, kendinde şeyden başka bir şey değildir. Ancak, kendinde şey onlardan bambaşkadır. Ortaya çıktığında, tasarımın kalıbı olan yeter sebep ilkesine tümden boyun eğse de, kendisi hiçbir zaman bu kalıptan türetilemez. Böylece o, nedenbilimsel olarak tam açıklanamaz, hesabı dolu dolu, sonuna dek görülemez. Bu kalıba girdiği sürece; açıkçası, görüngü olduğu ölçüde iyice kavranabilse bile, böyle kavranabilmesiyle onun iç doğası hiç de açıklanmış olmaz. Bir önerme, olasılığı arttıkça, başka yollardan dününülemeyen ya da algıda sunulamayanları (örneğin uzamsal ilişkileri) daha çok içerdikçe, sonuçta daha açık, daha doyurucu olur. Bununla örtüşür biçimde, bu önermenin saf nesnel içeriği daha az olur ya da doğruyu konuşmak gerekirse onda daha az gerçeklik verilir. Tersine, böyle bir önermede, saf şans olarak anlaşılması zorunlu olan şey arttıkça; o saf görgül bakımdan verilmiş olarak bizi daha fazla çarptıkça, ondaki gerçek nesnellik, hakiki gerçeklik daha fazla olur. Aynı zamanda onda, açıklanamaz olan da, yani bunun ötesinde başka bir şeyden türetilemeyen de fazladır.

Her çağda, şu ya da bu nedenbilim, bütün organik yaşamı kimyaya ya da elektriğe indirgemeğe çalıştı. Sonra yeri gelince kimyanın tümünü (yani niteliği), mekanizme (atomların biçimiyle belirlenen etkinliğe), ardından mekaniği, bir ölçüde foronominin (açıkçası zaman ile uzamın, devinimi olanaklı kılacak biçimde ilişkiye sokulması) konusuna, ara sıra da geometrinin (uzamdaki konum) konusuna indirgedi. Bu yanlıştı. Bu, bizim saf geometrik yöntemlerle, etkinin azaltılmasını uzaklığın karesinden

türettiğimiz, kaldıraç kuramını ortaya koyduğumuz yöntemlerle aynı biçimde yapıldı çoğunlukla. Son çözümlemede, geometri, aritmetikle birleşebilir. O, tek boyutlu olması nedeniyle yeter sebep ilkesinin en anlaşılır, en baştan sona kavranabilir kalıbıdır. Demokritos'un atomları, Descartes'in burgacı, benim burada daha genel olarak betimlediğim yöntemin özel örnekleridir. [...] Son olarak, tam da şu anda, On dokuzuncu yüzyılın ortasında, kaba özdekçilik kendini cilalayıp ortaya koyuyor. Özgün olmadığının, ötekilerle aynı türden olduğunun ayırdında değil. Dirim gücünü inatla yadsıyarak öncelikle yaşam görüngülerini fiziksel, kimyasal güçlerle açıklamağa çalışıyor. Sonra da sırası geldiğinde onların üzerine özdeğin mekanik etkilerini, düşsel atomların yerini, biçimini, devinimini yüklemeğe uğraşıyor. Bu yolla, doğanın bütün güçlerini, onların kendinde şeyindeki itişlerle karşı itişlere geri götürmek istiyor. Buna göre, ışığın bile, bu amaçla varsayılan imgesel bir eterin mekanik titreşimi ya da hatta dalgalanması olduğu söyleniyor. Bu eter göze ulaşırsa hızla retinayı döver, bize rengin bilgisini verir. Böylece, örneğin, saniyede dört yüz seksen üç vuruş, kırmızıyı; saniyede yedi yüz yirmi yedi milyon vuruş, moru verir. Bu böyle gider (demek ki renk körlerini vuruşları sayamayanlar diye bellemeliyiz). [...] Nedenbilim, doğanın bütün özgün güçlerini böyle tanımlayıp sınıfladığında, onların işleyiş kipini temellendirdiğinde amacına ulaşmış olacak. Onların işleyiş kipi yasadır. Görüngüler, nedensellik ilkesi altında, zaman ile uzamda bu yasaya göre ortaya çıkar. Bu güçlerin birbirine göre yeri bu yasaya göre belirlenir. Gelin görün ki, açıklanmadan kalan birtakım özgün güçler her zaman kalacaktır. Her zaman kalıntı olarak bir görüntüler içeriği kalacaktır. Bu içerik, kalıba yüklenemez, bu yüzden de yeter sebep ilkesine göre, başka bir şeyle açıklanamaz.

Çünkü doğada her şeyde, nedenin sözünün bile edilemeyeceği, hiçbir açıklamanın olanaklı olmadığı, aranacak gizli bir nedenin bulunmadığı bir şeyler vardır. Bu, onun etkinliğinin, yani varlığının, oluşunun özgün yapı-

sıdır. Bir şeydeki her sonuç için bir neden gösterilebileceği doğrudur. Ama şeyin herhangi bir yolla, tam böyle davranmasını gerektiren bir neden hiçbir zaman bulunmaz. Başka nitelikleri olmasa da, gün ışığında bir toz tanesi bile, yalnızca ağırlığı, içine girilmezliği bakımından da olsa, derinliği ölçülemeyen bu şeyi sergileyecektir. Ben derim ki, toz tanesi için bu şey ne ise, insan için de isteme odur. İnsanın istemesi gibi, o da doğası gereği açıklanamaz. Gerçekte o kendinde, bu istemeyle özdeştir. İstemenin her ortaya çıkışı için (istemenin belli bir zamanda, belli bir yerdeki her eylemi için) bir devindiriciden söz edebilmek olasıdır. Kişinin karakteri göz önünde tutulduğunda, bu edim, bu devindiricinin sonucunda, kaçınılmaz biçimde yaşanmalıdır. Gelin görün ki kişinin bu kişiliğe sahip olması ya da sonuçta onun isteğinin nedeni bakımından bir sav ileri sürülemez; ya da birçok devindirici arasında onun isteğini harekete geçirenin başka bir devindirici değil de bu devindirici olmasının nedeni konusunda bir şey söyleyemeyiz; ya da gerçekte sonuçta onu devindirebilen bir devindirici olduğunu ileri süremeyiz. İnsanda, onun devindiricilerden kaynaklanan eylemlerinin her açıklamasında varlığı sorgusuz evetlenen, derinliği ölçülemeyen karakter ne ise, inorganik cisimlerdeki belirleyici nitelik de odur - onun eyleminin kipi, onun ortaya çıkışları dışarıdan gelen izlenimlerle aydınlatılır. Oysa, onun kendisi, dışarıdan bir şeyle belirlenmez, dolayısıyla da açıklanamaz. O ancak özel belirmeler aracılığı ile görünür olur, bunlar da yeter sebep ilkesine bağlıdır. Organik cismin kendisi, nedensizdir. Bunun özü, ortaçağ bilginlerince doğru bir biçimde algılanmıştı. Onlar bunu *forma substantialis*[1] (Suarez, *Disputationes Metaphysicae* xv 1) diye adlandırdılar.

En sık görünen, en genel geçer, en yalın görüngüleri, en iyi anladığımız görüngüler diye bellemek büyük bir yanılgıdır. Bu büyük olduğu ölçüde yaygın bir yanılgıdır. Bunlar olsa olsa bizim en alıştığımız görüngülerdir. Alış-

[1] Tözel biçim. Skolastik terminolojide nitelik anlamındadır.

mak, hem onları görmeğe, hem de onlara ilişkin bilgisizliğimize alışmak demektir. Bir taşın yere düşme gereği bizim için açıklanamaz. Aynı ölçüde, bir hayvanın devinmesinin gereği de açıklanamaz. Yukarıda belirttiğimiz gibi, doğanın en genel geçer güçlerinden (yerçekimi, bağlanma, içine girilmezlik) başlayarak daha az bulunan güçlerinin açıklanabileceği varsayılmıştır. Bu güçler ancak koşulların (örneğin kimyasal nitelik, elektirik, manyetizm) bir araya gelmesiyle işlerlik kazanır. Son olarak, insanın bunlardan çıkarak, organizmayı, hayvanların yaşamını, hatta bilen, isteyen insan doğasını açıklayabileceği kabul edilmiştir. İnsanlar salt *qualitates occultae*'den başlamaktan el çektiler. İnsanlar, *qualitates occultae*'nin altındakini kazıp ortaya çıkarmaya değil, onun üzerine yapı kurmaya yöneldikleri için onları aydınlatmaktan vazgeçtiler. Böyle bir şeyin başarılamayacağını söyledik söylemesine ya böyle kurulan bir yapı da hiçbir zaman sağlam temeller üzerinde durmaz. Sonunda bizi başlangıçtaki sorun gibi kafa karıştırıcı bir sonuca geri götüren açıklamaların ne yararı var. Sonunda, bu genel güçlerin iç doğasını, bir hayvanın iç doğasını anladığımızdan daha mı çok anlayacağız? Bizim için bunların her biri öteki ölçüsünde kapalı bir kitap değil mi? - Onun iç doğasının derinliği ölçülemez; çünkü onun temeli, nedeni yoktur; çünkü o içeriktir, görüngünün tözüdür. Bu töz, kalıptan, biçemden, yeter sebep ilkesinden türetilemez. Ne ki, bizler, burada amacı nedenbilim değil, felsefe (açıkçası dünyanın gerçek doğasının göreli olmayan kesin bilgisi) yapmak olanlar karşıt bir yol tutarız. Olsa olsa uzaktan, parça parça, dolaylı olarak bildiğimiz şeyi anlamak için, doğrudan, en tam bildiğimizden, bütün bütün, iyiden iyeye tanıdığımızdan, bize en yakın olandan başlarız. Bizler en güçlü, en anlamlı, en seçik görüngüden daha güçsüz, daha az tam görüngülerin anlamına ermek isteriz. Ben, kendi gövdem dışındaki her şeyin ancak bir tek yönünü bilirim: Tasarım yönü. Geri kalan her şeyin iç doğası, bu şeylerdeki değişimi ortaya çıkaran bütün nedenleri bilsem bile, anlaşılamayan derin bir gizdir. Bu cansız cisim-

lerin nedenlerin etkisiyle değişme biçimine ilişkin içgörüyü yalnızca ben bir devindiriciden etkilendiğimde gövdem bir eylem gerçekleştirirse bende olanı onlarda olanla karşılaştırarak - ancak benim kendimdeki dış nedenler tarafından belirlenen değişmelerin iç doğasıyla karşılaştırarak -, elde edebilirim. Böylece onların iç doğasının ne olduğunu anlayabilirim. Benim onların ortaya çıkış nedenini bilmem bana yalnızca onların uzamda, zamanda görünme kuralını söyler. Bundan fazlasını söylemez. Gövdem salt bir yönünü, tasarım yönünü bilmekle kalmadığım, isteme denilen yönünü de bildiğim tek nesnedir. Öyleyse, kendi organik doğamı, buna göre de kendi bilmemi, istememi, devindiriciler tarafından devindirilmemi, ancak onlara elektirik, kimya, mekanik aracılığı ile devindirilmiş olma yüklersem daha iyi anlayacağıma inanmamam gerek. Tersine, öncelikle, inorganik cismin nedenleri izlediğini gördüğüm en yalın, en yaygın devinimlerinin iç doğasını, devindiricilerle hareket ettirilen kendi kendimden çıkarak anlamayı öğrenmeliyim. Nedenbilimle değil felsefeyle uğraştığım sürece, böyle yapmalıyım. Bütün doğal cisimlerde kendilerini bendekiyle özdeş türde açığa vuran anlaşılmaz güçlerin isteme olduğunu; onların bendekinden olsa olsa kertece değişik olduğunu saptamalıyım. Bu demektir ki, *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* adlı denememde ortaya koyulan dördüncü sınıf tasarımlar, benim için, birinci sınıftaki tasarımların iç doğasının bilgisi bakımından bir anahtar olmalı; nedensellik yasasının iç anlamına güdüleme yasası aracılığı ile ermeliyim.

Spinoza (*Epist.* 62) havaya atılan bir taşın, bilinci olsaydı, onun kendi isteği ile uçtuğunu düşüneceğini söyler. Ben buna yalnızca taşın bunu düşünmekte haklı olacağını eklerim. Taş için havaya sapanla atılmak neyse, benim için de devindirici odur. Taşın durumunda, onun üstlendiği koşulda bağlanma, yerçekimi, katılık olarak görülen, benim kendimde isteme olarak saptadığımla özce aynıdır. Anlayış bağışlanmış olsa bu taş da onu isteme diye kabul ederdi. Bu bölümde, Spinoza, taşı

uçuran zorunluluğa odaklanır. Pek haklı olarak, bu zorunluluğu kişinin belli bir isteme edimine genişletir. Öte yandan ben, bütün gerçek zorunluluğa (yani bir nedenin ardından gelen sonuca) anlam vermenin, geçerlilik kazandırmanın *sine qua non*'u olarak iç doğayı düşünüyorum. İnsanlarda bu iç doğaya karakter denir, bir taş söz konusu olduğunda buna nitelik adı verilir. Ne ki o ikisinde de aynıdır. Doğrudan bilindiğinde isteme diye adlandırılır. Taşta en zayıf düzeyde görülebilir, en zayıf düzeyde nesnedir. Oysa insanda en güçlü düzeyde görünür, en güçlü düzeyde nesnedir. [...]

§ 25. Çokluğun zorunlu olarak zaman-uzamla koşullandığını, ancak onlarda kavranabilir olduğunu biliyoruz. Bu bağlamda uzamla zamanı *principium individuationis* diye adlandırıyoruz. Ne ki, biz zamanla uzamı yeter sebep ilkesinin kalıpları diye kabul ettik. Bu ilkeler, bütün bilgimizi, *a priori* dile getirir. Şu da var ki, yukarıda ileri sürdüğümüz gibi, bu *a priori* bilgi, bu niteliği ile ancak şeylerin bilinebilirliğine uyar. O, şeylerin kendisine uymaz. Açıkçası, o yalnızca bizim bilgimizin kalıbıdır, kendinde şeyin bir özelliği değildir. Kendinde şey, bu niteliğiyle, bilginin bütün kalıplarından bağımsızdır. Hatta en genelinden, bir öznenin nesnesi olma kalıbından bile bağımsızdır. Başka deyişle, kendinde şey, tasarımdan büsbütün farklı bir şeydir. İmdi bu kendinde şey, benim iyiden iyiye inandırıcı bir biçimde kanıtladığım gibi isteme ise, o belirmelerinden ayrı olarak, bu niteliği ile bakıldığında zaman ile uzamın dışındadır. Bu yüzden de çokluk nedir bilmez. Sonuç olarak da birdir. Ne ki, dediğim gibi, o, bir bireyin ya da bir kavramın bir olduğu anlamda bir değildir. O, çokluk gizil gücünün, *principium individuationis*'in kendisine yabancı bir koşul olduğu bir şey olarak birdir. Uzam ile zamandaki şeylerin, hep birlikte istemenin nesneleşmesini kuran çokluğu, bu nedenle istemenin kendisini etkilemez. İsteme bu çokluk karşısında bölünmez kalır. Taştaki isteme parçası daha küçük insandaki isteme parçası daha büyük değildir. Çünkü parça bütün ilişkisi yalnızca uzama aittir. Biz,

sezginin ya da algının bu kalıbından başka bir yana döner dönmez anlamını yitirir. "Daha çok" ile "daha az" yalnızca istemenin görüngüsüne, açıkçası, onun görünürlüğüne, nesneleşmesine uygulanabilir. Bundan, bitkilerde taştan daha yüksek kertede vardır, hayvanlarda da bitkilerden daha yüksek kertede bulunur. Gerçekten, istemenin görünürlüğe, nesneleşmeye çıkmasında sayısız basamak vardır. Bu, en soluk tan ağartısı ile en parlak gün ışığı arasındaki; en yüksek sesle en belirsiz yankı arasındaki sayısız basamak gibidir. İstemenin nesneleşmesinin bu görünürlük aşamalarına, onların iç niteliğinin yansıtılmasına, daha sonra yeniden döneceğiz. Ancak nesneleşme basamakları istemenin kendisini etkilemez. Tıpkı bunun gibi, istemenin kendisi, bu basamakların her birindeki görüngülerin çokluğundan, açıkçası her kalıbın bireylerinin sayısından ya da her gücün ayrı ayrı ortaya çıkışlarının sayısından daha da az etkilenir. Çünkü bu çokluk, doğrudan zaman-uzamla koşullanır. İstemenin kendisi, hiçbir zaman onların içinde yer almaz. İsteme kendisini, bir meşede, bir milyon meşedeki kadar tam açığa çıkarır. Onların uzam ile zamandaki sayısının, çoğalmasının, istemenin kendisi bakımından önemi yoktur. Bunlar yalnızca uzam ile zamanda bilgi sahibi olan, hatta çoğaltılıp yayılan bireylerin çokluğu bakımından önemlidir. Gelgelelim, bu bireylerin çokluğu, istemenin kendisiyle değil olsa olsa onun ortaya çıkışlarıyla ilintilidir. Dolayısıyla şunu bile ileri sürebilirdik: En önemsizi de olsa tek bir yaratık, *per impossible*[1] tümden yok edilseydi, zorunlu olarak bütün dünya onunla birlikte yok olurdu. Büyük gizemci Angelus Silesius bu inancı dile getirir.

> Bilirim, bir an olsun yaşayamaz Tanrı bensiz
> Sona erer ermez benim yaşamım, onunki de olmaz olur.

---

[1] olanaksız olsa bile

Düşünürler şu ya da bu yolla koskocaman evreni birey için anlaşılır kılmaya çalıştı. Sonra bunu örneğin dünyanın, hatta insanın göreli küçüklüğü bakımından törel dersler vermek için fırsat bildiler. Ardından, yeniden, tersine bu küçük insandaki usun - evrenin, bu gibi şeylerin yüceliğini kestirebilen, kavrayabilen, hatta ölçebilen bir us - büyüklüğü üzerine ahkâm kestiler. Bunların hepsi çok hoş, ama bana göre, dünyanın uçsuz bucaksızlığını göz önüne alınca en önemli öğe şudur: Dünya, bu kendinde-varlığın bir belirmesidir. Kendinde-varlık ne olursa olsun, o sınırsız uzamda böyle gerçek bir yayılıma, dağılıma sahip olamaz. Bu sonsuz yer kaplama olsa olsa onun belirmelerinde vardır. Oysa, kendinde-varlık tersine, doğadaki her şeyde, yaşayan her şeyde, bütün, bölünmemiş olarak bulunur. Dolayısıyla, gerçek bilgeliği, sınırsız dünyayı ölçerek ya da (daha iyisi) sonsuz uzamı kişisel olarak gezerek elde etmeğe çalışmaktansa, onun görüngülerinden yalnızca biri üzerinde dursak; bir tek görüngüyü, onun gerçek, özgün doğasını tam olanak tanıyıp anlama çabasıyla bütünlüğünde incelesek bir şey yitirmiş olmayız.

Buna uygun olarak, bizim sonraki kitabımızda ayrıntısıyla araştırılacak konu, Platon'un bütün öğrencilerinin şimdiden kestirmiş olduğu gibi, istemenin nesneleşmesinin değişik basamaklarıdır. Bunlar sayısız bireyde ortaya çıkar, bireylerin erişilmez örnekleri ya da şeylerin bengi kalıpları olarak varolurlar. Bunların kendileri, uzamda, zamanda (bunlar bireysel görüngülerin ortamıdır) ortaya çıkmaz, değişmeden kalırlar, değişime uğramazlar. Bunlar hep vardır, sonuçta hiçbir zaman oluşları yoktur. *İstemenin nesneleşmesinin bu basamakları Platon'un idealarından* başka bir şey değildir. Sonradan idea sözcüğünü bu anlamda kullanabileyim diye buna şimdiden değindim. Dolayısıyla benim yapıtımda bu sözcük her zaman Platon'un verdiği özgün, gerçek anlamında anlaşılmalı. Bu sözcük, skolastik aklın kaleme aldığı soyut ürünlerle hiçbir biçimde ilişkilendirilmemeli. Kant, Platon'un daha önce benimseyip, çok yerli yerinde kullan-

dığı bu sözcüğü, yakışıksızca, haksızlık ederek kullanmakla bu ürünlerin tipik özelliğini ortaya koymuştur. Buna göre ben, ideadan istemenin nesneleşmesinin kesin, değişmez aşamalarını anlıyorum. Çünkü, o, kendinde şeydir, dolayısıyla da çokluktan uzaktır. Elbette bu basamaklar, onların aşamaları, bengi kalıpları ya da arketipleri olarak şeylerle ilgilidir. Diogenes Laertius (III.12), bu ünlü Platoncu öğretiyi, en kısa, en etkili biçimde dile getirir.

> Platon ideaların doğada, deyim yerindeyse örnekler olarak var olduğunu, geri kalan her şeyin yalnızca onlara benzediğini, onların kopyaları olarak var olduğunu söyledi.

§ 26. Doğanın en genel güçleri, kendilerini istemenin nesneleşmesinin en alt basamağı olarak sunar. Bu güçlerin bazıları yerçekimi, içine girilmezlik biçiminde işleyerek özdeğin bütününde ortaya çıkar. Bu kuralın dışında kalan özdek yoktur. Oysa ötekiler, özdeğin kullanılabilirliği yüzünden, onun değişik türlerine egemen olacak (böylece onun özgün ayrımını kurarak) biçimde dağılmışlardır. Katılık, akışkanlık, esneklik, elektiriklilik, manyetizm, her türlü kimyasal özellik, nitelik olarak iş görürüler. Onlar, tıpkı, insan etkinlikleri gibi istemenin doğrudan belirmeleridir. Bu nitelikleriyle de onlar insan kişiliği gibi nedensizdir. Ancak insanların tek tek eylemleri gibi onların tek tek görüngüleri de yeter sebep ilkesine bağlıdır. Öte yandan, onlar kendi başlarına neden ya da sonuç diye adlandırılamaz. Onlar bütün nedenlerle sonuçlardan önce gelen, önceden kabul edilmiş koşullardır. Onların doğası nedenler ile sonuçlar aracılığı ile kat kat açılır, ortaya koyulur. Bu nedenle, yerçekiminin ya da elektrikliliğin nedenini aramak alıklıktır. Çünkü onlar kökendeki güçlerdir. Elbette, onlar karşı çıkılmaz biçimde neden sonuç yasasına uygun olarak ortaya çıkar. Böylece onların her birinin ortaya çıkışının bir nedeni vardır; bu neden de kendinde, benzer, başka bir belir-

medir. Neden, söz konusu gücün kendini burada açığa vurma zorunluluğunu belirler. Ancak gücün kendisi kesinlikle bir nedenin sonucu değildir, sonucun nedeni de değildir. Dolayısıyla "yerçekimi, taşın düşmesine neden olur." demek de yanlıştır. Çünkü burada neden, daha çok, taşı çekmesi bakımından, yeryüzüne yakınlıktır. Dünyayı öteye götürürseniz yerçekimi hâlâ yerli yerinde olsa bile taş düşmeyecektir. Gücün kendisi, neden sonuç zincirinin enikonu dışındadır. Bu zincir, yalnızca zamanla ilişki içinde anlamlı olduğu için zamanı öngörür, oysa güç, zamanın dışındadır. Bireysel değişimlere, her zaman güçten çok, gene bireysel olan başka bir değişim neden olur. Bu neden, gücün bir belirmesidir. Çünkü, ne ölçüde sık işlerse işlesin bir nedene etkisini bağışlayan, doğanın bir gücüdür. O, bu niteliği ile nedensizdir, yani nedenler zincirinin dışındadır, yeter sebep ilkesinin alanının tümden dışındadır. O, felsefede, bütün doğanın kendinde şeyi olan istemenin doğrudan nesneleşmesi olarak bilinir. Ama nedenbilimde, bu bağlamda fizikte, o kökendeki bir güç, yani *qualitas occulta* diye sunulur.

İstemenin nesneleşmesinin daha yüksek basamaklarında, öncellikle de insanda bireyselliğin belirginleştiğini görürüz. O kendini bireysel karakterdeki geniş çeşitlilikle, yani bütünlüğü içindeki kişilik aracılığı ile gösterir. Bu kişilik, büyük ölçüde belirgin bir dış görünümle, gövdenin tümünü içerecek biçimde kendini ortaya koyar. Yüksek hayvanlarda bireyselliğin izleri olsa bile hiçbir hayvanda insanınkine yaklaşacak ölçüde bireysellik yoktur. Hayvanlarda bütünüyle türlerinin karakterleri ağır basar. Bu yüzden onlarda bireysel dış görünüş pek yoktur. Tür aşağı indikçe, bireysel karakterin her türlü izi, türün ortak karakteriyle kaynaşır, geriye kala kala türün dış görünümü kalır. Türlerin psikolojik karakterlerini biliriz, buradan yola çıkarak, bir bireyden beklenmesi gerekeni de biliriz. Öte yandan insan türünde her bireyin ayrı ayrı araştırılması, derinliğinin ölçülmesi gerekir. İlkin ancak akıl yetisiyle birlikte ortaya çıkan iki yüzlülük gizil

gücü nedeniyle, onun nasıl davranacağını kestirmek son kertede güçtür. Bu, belki de insan türü ile bütün öteki türler arasındaki farklarla ilgilidir. Beynin girinti çıkıntıları, büklümleri kuşlarda henüz hiç bulunmaz. Yüksek hayvanlarda bile beynin iki yarısı insandakine göre çok daha bakışımlıdır, bunlar insana göre daha sürekli biçimde her bireyde aynıdır. Hayvanlardaki eşeysel içgüdü ayrım gözetmeden, seçmeden doyum arar. Oysa insanlardaki bu seçim her türlü düşünmeden bağımsız olan, sezgisel bir yöntemle sağlanmaya çalışılır. Öyle ki şiddetli bir tutku olup taşar. Ayrıca, bunu da insanları bütün öteki aşağı hayvanlardan ayıran, özel, bireysel karakterin bir görüngüsü saymamız gerek. Bu yüzden her insana istemenin özellikle belirlenmiş, tanımlanmış bir görüngüsü, belli bir yere kadar da özgün bir idea diye bakmalı. Oysa hayvanlarda bu bireysel karakter hiç yoktur, bu bakımdan yalnızca türlerin özel bir önemi vardır. Bu hayvanlar, insandan uzaklaştıkça, bireysel karakterlerin izi silikleşir. Böylece, bitkilerdeki bireysel nitelikler tümüyle toprağın, iklimin uygun ya da uygunsuz dış etkilerine ya da rastgele başka koşullara yüklenebilir. Böylece, sonunda doğanın inorganik krallığında, bireysellik büsbütün ortadan kalkar. Yalnızca kristal, bir ölçüde bireysel sayılmalıdır. Kristalizasyon belli yönlerdeki devinmeyi, bu devinme yolunu sürekli kılarak tutuklar. Bu kristal, aynı zamanda, bir ideanın birliği içinde bağlanan çekirdek kalıbının birikimsel yinelenmesidir. Bu tıpkı, ağacın, gelişen bir tek niteliğin toplamı olmasına benzer. Söz konusu özyapı yaprağın her kaburgasında, her yaprakta her dalda sergilenir. Bu özyapı kendini yineler, bir ölçüde, bunların herbirini ayrı bir gelişim gibi sergiler. Onlar daha büyük bir gelişim üzerinde asalakça beslenirler. Böylece ağaç, kristal gibi, küçük bitkilerin dizgeli biçimde çoğalmasıdır. Ancak, sonuçtaki toplamın dışındaki hiçbir şey bölünmez ideayı - açıkçası istemenin nesneleşmesinin bu özel basamağını - temsil edemez. Ama kristalin aynı türünün bireyleri arasında, olsa olsa dış olumsallık yönünden bir başkalık olabilir. Hatta, biz

herhangi bir türde, seçtiğimiz biçimde büyük kristallerin ya da küçük kristallerin oluşumuna yol açabiliriz.

Gelin görün ki, bir bireyi, bu niteliği ile (açıkçası bireysel karakterin izleriyle birlikte) organik doğada bulamadığımız gibi inorganik doğada da bulamayız. İnorganik doğanın bütün görüngüleri, evrensel doğa güçlerinin ortaya çıkışlarıdır. Yani onlar istemenin nesneleşme basamaklarıdır. Bu basamaklar kendilerini (organik doğadaki gibi), parçalarda ideanın tümünü dile getiren bireyselliklerin çeşitliliği aracılığıyla nesneleştirmezler. Tersine onlar kendilerini yalnızca türde gösterirler, her ayrı görüngüde, şaşmaz biçimde bütünlüğünde türü sunarlar. Çünkü, zaman, uzam, çokluk, nedenlerle koşullanan varlık durumu, istemeye ya da ideaya (istemenin nesneleşme basamağına) değil, tersine onların tek tek görüngülerine aittir. Örneğin yerçekimi ya da elektiriklilik gibi bir doğa gücü, bu niteliği ile kendini milyonlarca görüngüde aynı biçimde sunmak zorundadır; görüngüyü ancak dış koşullar değiştirebilir. Doğa gücünün bütün görüngülerindeki bu özyapı birliği; koşullar uygun olur olmaz onların ortaya çıkışlarında nedenselliğin başlattığı değişmez süreklilik, doğa yasası diye adlandırılır. Kendi deneyimimiz aracılığıyla bu yasayı tanıyınca, doğanın gücünün ne zaman ortaya çıkacağını doğru biçimde hesaplayıp önceden söyleyebiliriz. Yasa bunu belirtik kılıp temellendirir. Gelin görün ki onları istemenin nesneleşmesinin daha yüksek basamaklarındaki (yani daha seçik) görüngülerden böylesine değişik gösteren, tam da istemenin alt basamaklarındaki görüngülerin bu düzenliliğidir. Devindiricilere karşı az ya da çok; güçlü ya da zayıf duyarlılık, hayvanlarda, insanlarda, onların etkinliklerinde bireyselliğin kanıtıdır. Devindiriciler, bilgi yetisinin içinde olduklarından sık sık gözlemciden saklı kalırlar. Bu yüzden bu iki tür görüngünün iç doğasındaki özdeşlik şimdiye dek hiç saptanamamıştır.

İdeanın bilgisinden değil de parçanın bilgisinden başlarsak, doğa yasasının yanılmazlığı bizi şaşırtabilir, hatta zaman zaman korkudan ürpertir. Doğanın bir kez olsun

yasalarını unutmaması da bizi hayrete düşürebilir. Örneğin belli koşullar altında. birtakım tözler, doğa yasalarına göre bir araya gelirse kimyasal bir bileşik ortaya çıkar, bunlar gaz oluşturur ya da yanarlar. Bu koşullar ister bizim tarafımızdan, ister salt rastgele (bu durumda onlardaki dakiklik beklenmedik bir şey olduğu için daha da şaşırtıcıdır) yerine getirilsin görüngü, bin yıl önceki gibi bir anda gecikmeden ortaya çıkıverir. Bizde en çok hayret uyandıranlar, seyrek ancak karmaşık koşullarda ortaya çıkan, koşulları yerine geldiğinde olacağı önceden söylenmiş olan görüngülerdir. Örneğin bir sıra benzer türde metal bir sıra asitli nem olarak sıralanan belli metallerin bu dizilişinin uçları arasına gümüş bir yaprak yerleştirilirse bu diziye belli metaller değdirildiğinde bu gümüş yaprak birden yeşil bir alevle yanmaya başlar. Benzer biçimde, belli koşullarda sert bir elmas karbonik aside dönüşecektir. O zaman doğa güçlerinin bir hayalet gibi her yerde bulunuşu bizi şaşırtır. Burada, günlük görüngülerdeki güçlerin, bizim için artık çarpıcı olmadığına dikkat çekelim. Neden ile sonuç arasındaki bağlantı, çağrılır çağrılmaz hiç sektirmeden geliveren bir cin ile büyülü bir söz arasındaki uydurma öykü ölçüsünde gizemlidir. Öte yanda, bir doğa gücünün, istemenin nesneleşmesinin belli bir basamağı olduğu konusundaki felsefî anlayışı iyice kavrarsak; başka deyişle doğa gücünün, bizim kendimizin de en derin doğamız saydığımız şeyin bir basamağı olduğunu kavrarsak, bu istemenin kendinde, görüngülerinden, kalıplarından farklı olarak zaman ile uzam dışında olduğunu, bundan ötürü de bu çokluğun (ki uzam ile zaman tarafından koşullanmıştır) istemenin bir niteliği olmadığını, istemenin nesneleşme basamağının, yani ideanın doğrudan bir niteliği de olmadığını, çokluğun olsa olsa, ideanın görüngülerinin niteliği olduğunu kavrarsak; nedensellik yasasının ancak zaman ile uzam bağlantısı içinde anlamlı olduğunu, bu yasanın istemenin kendini açığa vurduğu değişik ideaların sürü sürü görüngüsünün konumunu orada belirlediğini, onların ortaya çıkış düzenini yönettiğini anımsarsak, bu kav-

rayışla Kant'ın, büyük öğretisinin anlamı - zaman, uzam, nedenselliğin kendinde şeye değil salt görüngüye ait olduğu, onların kendinde şeylerin değil, yalnızca bizim bilgimizin kalıpları olduğu öğretisi - kafamıza dank edersе şunu anlarız: Doğa güçlerinin düzenliliğine, dakik işleyişine şaşmak, milyonlarca görüngünün tümündeki yetkin benzerliğe, onların sektirmeden ortaya çıkış düzenine şaşmak, gerçekten de bir çocuğun ya da ilkelin çok yüzlü camdan bir çiçeğe ilk kez baktığında gördüğü sayısız çiçeğin kesinlikle özdeş olmasına hayret edip, her birindeki taç yaprakları teker teker saymasındaki şaşkınlığa benzer.

Böylece, doğanın bütün evrensel, özgün güçleri özünde yalnızca istemenin alt basamaktaki bir nesneleşmesidir. Biz bu tür basamakların hepsini, sözcüğü Platon'un kullandığı anlamda kullanarak, bengi bir idea olarak adlandırıyoruz. Gelgelelim doğa yasası, ideanın, belirdiği kalıba uygulanmasıdır. Bu kalıp zaman, uzam, nedenselliktir. Bunlar birbiriyle zorunlu biçimde, ayrılmazcasına bağlı, ilişkilidir. İdea zamanla uzam aracılığı ile kendini sayısız görüngüde yeniden üretir. Ne ki, zamanla uzamın onun çoğalmasının kalıplarına girme düzeni nedensellik yasasıyla sıkı sıkı belirlenmiştir. Bu yasa, değişik ideaların bu görüngülerine sınırlar koyan bir ölçüt gibidir. Zaman, uzam, özdek, bu ölçüte uygun olarak onlar arasında bölüşülür. Bundan ötürü, bu ölçüt, eldeki toplam özdeğin özdeşliğine zorunlu biçimde uyar. Söz konusu özdek, bütün bu farklı görüngülerde, ortak dayanaktır. Bütün bu görüngüler, bu ortak özdeğe yüklenmeseydi, onun alanında yayılmak zorunda olmasalardı onların haklarına karar verecek böyle bir yasaya gerek kalmazdı. O zaman görüngülerin hepsi, aynı anda, yan yana, sınırsız uzayda, sonsuz zamanda yer kaplayabilirlerdi. Böylece bengi ideaların bütün bu belirmeleri bir tek, aynı özdeğe tahsis edildiği için, bunların giriş çıkışlarının bir kuralı olmalıdır. Öyle olmasa, biri diğerine yerini vermezdi. Bu biçimde, nedensellik yasası, özünde, tözün kalıcılığı yasasıyla bağlantılıdır. Bunların her biri, ancak karşılıklı olarak

birbirinden türerler. Zaman ile uzam da aynı yoldan onlarla bağlantılıdır. Çünkü, zaman, aynı özdeğin çatışan durumları için bir gizil güçtür yalnızca. Uzam da yalnızca aynı özdeğin bütün çatışma durumlarındaki sürekliliği bakımından bir gizil güçtür. Bu nedenle, son kitapta, özdeği uzamla zamanın birliği diye açıkladık. Bu birlik kendini tözün sürekliliğine karşın ilineklerin değişkenliğinde gösterir. Bunu olanaklı kılan, kesinlikle nedensellik ya da oluştur. Bu nedenle de biz özdeğin baştan başa nedensellik olduğunu söyledik. Biz, anlama yetisini nedenselliğin öznel bağlaşığı diye açıklayıp, özdeğin (dolayısıyla tasarım olarak bütün dünyanın) yalnızca anlama yetisi bakımından var olduğunu söyledik. Anlama yetisinin özdeğin koşulu olduğunu, zorunlu bağlaşığı olarak onun taşıyıcısı olduğunu söyledik. Bütün bunlara değinip geçmemin nedeni, Birinci Kitap'ta daha dolu dolu ileri sürdüğümü burada anımsatmak yalnızca. Onları tam anlamak istersek, iki kitabın temeldeki birliğine dikkat etmeliyiz. Çünkü, gerçek dünyada ayrılmaz biçimde birleştirilen - onun iki yönü, isteme ile tasarım - bu iki kitapta birbirinden sökülüp ayrılmıştır. [...]

§ 27. Doğa güçleri ile onların görüngüleri üzerine önceki düşünmeler, nedenden çıkarak yapılan açıklamanın nereye dek gidebileceğini gösterdi. Bütün görüngülerin içeriğini yalnızca onların kalıplarına yükleme yönünde aptalca bir çabayla yozlaşmayacaksa - bu durumda, sonuçta, geriye kalıptan başka bir şey kalmazdı - bu açıklamanın nerede durması gerektiği de yalın bir biçimde belirtildi. Öyleyse artık genelde her nedenbilimden beklenmesi gerekeni belirleyebiliriz. Onun ödevi, doğanın görüngülerinin nedenlerini ortaya çıkarmak, onların değişmez biçimde göründüğü koşulları keşfetmektir. Daha sonra, nedenbilim değişik koşullarda biçimleri değişen görüngülerde, doğanın özgün güçlerinin izini sürecektir. Bu güç her görüngüde işler, nedendeki varlığı da önceden kabul edilir. Görüngüdeki bir değişimin güçteki bir değişimden mi doğduğunu yoksa yalnızca gücün kendini ortaya koyduğu koşullardaki bir farktan

mı kaynaklandığını nedenbilimin, doğruca ayırd etmesi gerekir. Bir, aynı gücün değişik koşullarda ortaya çıkışını, farklı güçlerin belirmesi saymamaya dikkat etmelidir. Tersine, kökende farklı güçlere ait olan belirmeleri bir tek gücün, aynı gücün belirmeleri saymama konusunda da uyanık olmalıdır. Bunun için yargı zorunludur. Bu yüzden herkes fizik üzerine pratik bilgisini genişletebilirken, fizik alanında içgörülerini artırmayı becerenler böyle az oluyor. Bir yandan üşengeçlikten, bir yandan da bilisizlikten ötürü, vakti gelmeden, bir yanıt için kökendeki güçlere bakmaya kalkarız. Bu, skolastiklerin varlıkları ile neliklerinde yergiye kaçan bir aşırılıkta sergilenir. Onların yeniden ortaya konmalarına yardım etmiş olmak en son istediğim şey. Fizik biliminden bir açıklama sunmak yerine istemenin nesneleşmesine başvurmak Tanrının yaratıcı enerjisine başvurmaktan daha uygun bir şey değildir. Çünkü fizik, nedenler gerektirir, oysa isteme hiçbir zaman neden değildir. İstemenin görüngüyle ilişkisi, kesinlikle yeter sebep ilkesine göre değildir. Ancak kendinde isteme olan başka bir yönde tasarım olarak, başka deyişle görüngü olarak var olur. Tasarım olarak var olan isteme, görüngünün biçimini kuran yasalara boyun eğer. Böylece her zaman istemenin bir ortaya çıkışı olsa bile, her devinimin gene de bir nedeni olmalıdır. Söz konusu devinim, bu neden aracılığı ile belli bir uzam-zaman bağlantısında açıklanmalıdır. Açıkçası, kuramsal olarak iç doğasına göre değil belli bir görüngü olarak açıklanmalıdır. Neden taşta mekaniktir; bir kişinin deviniminde devindiricidir; neden olmadan olmaz. Öte yandan, belli özel bir türden bütün görüngülerin - o olmadan, nedenlerden çıkarak yapılan açıklamaların anlamsız olacağı - genel ortak yapısı doğanın evrensel gücüdür. O, fizikte bir *qualitas occulta* olarak kalmalıdır. Çünkü orada nedenbilimsel açıklama biter metafizik açıklama başlar. Ne var ki neden-etki zinciri kökensel bir güç tarafından hiçbir zaman kırılmaz. Kişi taşıyıcı olarak bu özgür güce güvenmek zorundadır. Zincir, onun ilk halkası olan bir güce geri götürülemez, tersine zincirdeki

en yakın halka, kökendeki güce, en uzak halkanın yaklaştığı kadar yaklaşır, orada durur. Öyle olmasa, zincir hiçbir şeyi açıklayamaz. Bir neden-sonuç dizisi en farklı türde güçlerin belirmesi olabilir. Bu güçlerin art arda görünürlüğe çıkması bu zincir tarafından yönlendirilir. Ne var ki, biri ötekinden türetilemeyen bu özgün güçlerin başka başka olması, nedenler zincirinin birliğini, onun bütün halkaları arasındaki bağlantıyı bozmaz.

Doğanın nedenbilimi ile doğanın felsefesi birbirinin değerini düşürmez. Tersine aynı nesneyi değişik bakış açılarından araştıra araştıra el ele giderler. Nedenbilim, kaçınılmaz biçimde, belli bir görüngü üreten nesnelerin açıklamasını verir. Bunu yaparken, bu özel görüngüyü açıklamağa çalışmaktadır. Nedenbilim, bütün açıklamalarının temeli olarak, bütün bu nedenlerde, sonuçlarda etkin olan evrensel güçleri gösterir. Bu güçleri, onların sayısını, farklarını eksiksizce betimler. Sonra da bütün değişik sonuçları gösterir. Her güç, bu sonuçlarda koşullardaki değişime göre değişerek görünür. Bu görünme, her zaman onun kendi özgün niteliğine göre olur. Söz konusu nitelik, doğa yasası diye adlandırılan, şaşmaz bir kurala boyun eğerek gelişir. Fizik bunu tek tek durumların tümü için yaptığında başarısının doruğuna ulaşmış olacaktır. O zaman inorganik doğada başka bilinmeyen güçler olmayacaktır. Bu güçlerden birinin belli koşullardaki bir belirmesi olduğu doğa yasasına uygun olarak kanıtlanmamış bir sonuç da olmayacaktır. Oysa bir doğa yasası, doğada işlediğini gördüğümüz bir kuraldan başka bir şey değildir. Belli koşullar doğar doğmaz, doğa değişmez biçimde ilerler. Dolayısıyla, doğa yasası, en azından evrensel olarak geçerliymiş - *un fait generalize* - gibi dile getirilen bir olgu diye tanımlanabilir Öyle ki, doğanın bütün yasalarının tam açıklaması sonunda olsa olsa olguların uzun bir listesi olurdu.

Bundan sonra doğa araştırmasını biçimbilim tamamlar. O, organik doğanın bütün kalıcı biçimlerini sayıp döker, karşılaştırır, sınıflar. Bireysel yaratıkların ortaya çıkış nedeni konusunda biçimbilimin söyleyecek pek az şeyi

vardır. Çünkü onların hepsinde neden, doğumdur (buna ilişkin kuram iyiden iyiye başka bir konudur); seyrek olgularda da neden *generatio aequivoca*[1] olur. Gelin görün ki, kesin konuşmak gerekirse, bu sonuncusu, istemenin alt basamağındaki bütün nesneleşmelerin biçimlerine de aittir. Açıkçası, bireysel olarak ortaya çıkan fiziksel, kimyasal görüngülerin biçimlerinde de vardır. Bu ortaya çıkışın koşullarını belirlemek tam da nedenbilimin işidir. Öte yanda, felsefe, başka her şeydeki gibi, doğada da yalnızca geneli göz önünde tutar. Burada onun ilgi konusu, özgün güçlerin kendileridir. Onlarda istemenin nesneleşmesinin değişik basamaklarını tanır. İsteme, iç doğadır, bu dünyanın "kendinde" olanıdır. Felsefe, bu iç doğadan ayrı olarak göz önüne alınan dünyanın, yalnızca öznenin tasarımı olduğunu bildirir.

Peki nedenbilim, felsefenin yolunu hazırlayıp örnekler, kanıtlar göstererek felsefe öğretisine bazı kılgısal uygulamalar vermezse ne olur? Tersine, amacının, belki biri dışındaki - en evrenseli, örneğin baştan sona anladığını düşündüğü, buna uygun olarak da zorla ötekilere bağlamaya çalıştığı içine girilmezlik dışındaki - bütün kökensel güçlerin varlığını yadsımak olduğunu kabul etse ne olur? O zaman, nedenbilim kendi konusundan uzaklaşır, bize doğruluk yerine verse verse yanlışlık verir. Artık doğanın içeriğinin yerine biçimi geçirilir, her şey dış koşullara yüklenir, şeylerin iç doğasına hiçbir şey yüklenmez olur. İmdi, başarı gerçekten bu yolda olsa, daha önce de söylediğimiz gibi, sonunda yalın bir toplama, evrenin gizini çözerdi. Ama bu yol, (daha önce değindiğim gibi) tüm fizyolojik etkileri biçime, birleşime, belki elektriğe sonra bunu kimyaya, kimyayı da mekaniğe bağlamak için tutulan yoldur. Burada, örneğin, Descartes ile bütün atomcular yanıldılar. Çünkü onlar gök cisimlerinin devinimini akışkanın çarpışmasına, nitelikleri atomların iç bağlantısı ile biçimine bağlı saydılar. Onlar doğanın

[1] En genel anlamında yaşamın cansız maddeden varsayımsal doğumu aynı zamanda kendiliğinden doğum.

bütün görüngülerini yalnızca içine girilmezlik ile bağlanmanın belirmeleri diye açıklamaya çalıştı. Bugün, bunu bıraksak da günümüzde elektriksel, kimyasal, mekanik fizyologlar tüm yaşamı, organizmanın bütün işlevlerini, inatla onun kurucu parçalarının "biçimi ile birleşiminden" çıkarak açıklamağa çalışırken aynısını yapıyorlar. [...]

Yakından incelendiğinde, bu görüşlerin sonuçta şu varsayıma dayandığı görülür: Organizma, yalnızca fiziksel, kimyasal, mekanik güçlerin toplamıdır. Bunlar rastgele burada buluşarak doğanın bir garabeti olan, bundan öte bir anlamı da olmayan bir organizma üretirler. Buna göre, felsefî olarak düşünülürse, bir hayvanın ya da insanın organizması, kendine özgü bir ideanın kanıtı olmayacaktı - açıkçası istemenin belli yüksek bir basamaktaki doğrudan nesneleşmesinin kendisi olmayacaktı. -. Tersine, onda yalnızca istemeyi elektrikte, kimyada, mekanikte nesneleştiren idealar görünecekti. Böylece, organizma, bu güçlerin buluşmasından, bulutlarda ya da sarkıt dikitlerde insan, hayvan biçimlerinin oluşması gibi rastlantıyla oluşmuş olacaktı. Bu durumda, onda onunla ilgili, ele alınacak başka bir şey kalmazdı. Bununla birlikte, fiziksel, kimyasal açıklama biçimlerini organizmada kullanmanın ne kadar sınırlı bir düzeyde uygun, yararlı olduğunu hemen göreceğiz. Çünkü ben dirimsel gücün inorganik doğanın güçlerinden kesinlikle yararlandığını, onları kullandığını ileri süreceğim. Nasıl demirci örsle çekiçten oluşmuyorsa, dirim gücü de bu güçlerden oluşmaz. Bu nedenle, bitki yaşamının en yalın örneği bile bu güçlerle, söz gelimi kılcal boruya özgü çekicilik ya da geçişme ile açıklanamaz. Hayvansal yaşam bu tür açıklamalara daha da az uygundur. Aşağıdaki düşünceler bizi bu oldukça güç tartışmaya götürecektir.

Bütün söylediklerimizden şu sonuç çıkar: Bilimler, istemenin nesneleşmesinin yüksek basamaklarını alt basamaklardan türetmek isterken yanlış yapmaktadırlar. Çünkü, doğanın özgün, bağımsız güçlerini tanıyamamak, yadsımak yanlıştır. Bunun gibi ortaya çıkan güçler, yalnızca zaten bilinen güçlerin belli bir türünün belirmesiy-

ken, onları yersiz biçimde özgün, karakteristik güçler saymak da yanlıştır. Bundan ötürü Kant, "Newton için bir çimen yaprağının anlamlı olmasını beklemek saçma." demekte haklıdır. Çünkü, çimen yaprağını fiziksel, kimyasal güçlerin ortaya çıkmasına indirgeyen bir adam için, yaprak yalnızca rastgele bir ürün olacaktır. - Açıkçası ona göre, isteme kendisini çimende daha yüksek, daha özgün bir basamakta doğrudan açmamıştır. Tersine, tıpkı inorganik doğanın görüngülerindeki gibi açmıştır. Böyle olması ise bir rastlantıdır. Skolastikçilerin böyle bir şey yapmalarına izin verilmezdi. Onlar bunun *forma substantialis*'in toptan yadsınması olduğunu, çimen yaprağının salt *forma accidentalis*'e indirgendiğini söylerlerdi haklı olarak. Çünkü, Aristotales'in *forma substantialis*'i, benim istemenin bir şeydeki nesneleşme basamağı dediğim şeyi gösterir tam olarak. Öte yandan şunu görmezden gelemeyiz: Bütün idealarda, açıkçası inorganik doğanın bütün güçlerinde, organik doğanın bütün kalıplarında kendini açığa çıkaran, bir tek, aynı istemedir. Başka bir deyişle, tasarım kalıbına girip nesnelliğe geçen bir tek istemedir. Bundan ötürü, istemenin birliği, onun bütün görüngüleri arasındaki iç ilişki aracılığı ile saptanabilmelidir. Şimdi, bu birlik kendini istemenin nesneleşmesinin yüksek basamaklarında açığa çıkarır. Yüksek basamaklarda tüm görüngüler daha seçiktir. Böylece, onun birliği kendini bitki krallığı ile hayvan krallığında, bütün biçimlerin kalıcı benzerliği aracılığı ile, bütün görüngülerde yinelenen temel tip aracılığı ile açığa çıkarır. [...] Gerçekten, dünyadaki her şey bir tek istemenin, aynı istemenin nesneleşmesidir, sonuçta iç doğalarında hepsi özdeştir. Bu yüzden zorunlu olarak aralarında bu şaşmaz benzerlik vardır, daha az yetkin olan her şeyde, onun yanında duran daha yetkin bir şeyin izi, ana çizgileri, planı görülür. Aynı zamanda bütün bu biçimler, her şeyden önce, yalnızca tasarım olarak dünyaya aittir. Bu nedenle tasarımın en genel kalıplarında, gerçekte görüngüsel dünyanın çerçevesinde - açıkçası zamanla

uzamda - temel tipi, kalıpları dolduran şeyin ana çizgilerini, planını ayırt edip izlemek olanaklı olabilir. [...]

İstemenin alt basamaklardaki (yani organik doğadaki) nesneleşmesinin nice görüngüsü, bu bakımdan birbiri ile çatışmaya girer. Nedenselliğin düzenlediği biçimde kullanılabilir özdek üzerinde denetim kazanmak ister. Burada, çatışma sonucunda daha yüksek bir ideanın görüngüsü ortaya çıkar. Bu yüksek idea, daha önceden varolan daha az yetkin görüngülerin tümüne egemen olur. Ama bunu öyle bir yolla yapar ki, ona benzeyenleri özümseyerek, onların kendi doğalarının özünü bağımlı bir biçimde yaşamalarına izin verir. Bu süreci kavramamızı, sağlasa sağlasa istemenin bütün idalarda ortaya çıkan özdeşliği, onun daha yüksek nesneleşmeler için uğraşması sağlar. Böylece, örneğin kemiklerin sertleşmesinde, kemikleşme hiçbir zaman kristalizasyona bağlanmasa bile, burada özünde kalsiyum tarafından yönetilen bir güç olarak kristalizasyonla şaşmaz bir benzerlik vardır. Bu benzerlik, etin katılaşmasında daha az belirgindir. Böylece hayvan gövdesindeki salgıların birleşimi de, salgılamayla birlikte, kimyasal birleşme ile ayrışmaya benzer. Gerçekten de burada hâlâ kimyanın yasaları işlemektedir Gelin görün ki daha yüksek bir idea onları kendine bağlı kılmış, çok değiştirmiş, güçleri artırılmıştır. Bu nedenle, organizmanın dışındaki salt kimyasal güçler bu tür salgıları üretemezler tersine;

> Kimyanın adlandırdığı gibi doğanın ustalığı
> Tepeden baksa da bilgisizdir.
> Goethe [*Faust*, 1940-1]

Çok sayıda alt idea ya da istemenin nesnelleşmesi üzerinde kazanılan bu yengiden kaynaklanan daha tam idea, yenilgiye uğratılan her ideadan, güçlü bir benzerini özümseyerek büsbütün yeni bir öz yapı edinir. İsteme kendisini daha seçik bir yolla nesneleştirir. Dirim salgısı, bitki, hayvan, insan, kökende *generatio aequivoca* yoluyla doğar, bundan sonra da zaten var olan tohumun ö-

zümsenmesiyle... Böylece alt görüngülerin didişmesinden, yüksek bir görüngü doğar, onların hepsini yutar, onların hepsinin tutkusunu daha yüksek bir düzeyde gerçekleştirir. Böylece bu ilk aşama bile şu yasaya uyar: *Serpens nisi serpentem cdmederit non fit draco* [yılan, önce başka yılanı yemeden bir ejderha olmaz.].

Keşke bu düşüncelere yapışan bulanıklığı açık bir serimlemeyle dağıtmak benim için olanaklı olsaydı. Gelgelelim, tam, doğru anlaşılmam için okurun kendisinin sorun üzerine kafa yormasının da yardımıma koşması gerektiğini çok iyi görüyorum. Dile getirdiğim görüşe göre, biz organizmada kimyasal fiziksel süreçlerin izlerini gösterebiliriz; ama bunlar organizmayı hiçbir zaman açıklamazlar. Çünkü organizma bu tür güçlerin uyumlu eylemiyle üretilen bir görüngü değildir. Sonuçta o, rastlantıyla üretilen bir görüngü değildir. Tersine organizma daha yüksek bir ideadır. Organizma, egemen olucu özümseme ile aşağı ideaları yenmiştir. Çünkü bir isteme (O, kendisini bütün idealarda nesneleştirir) bu noktada olanaklı en yüksek nesneleşme için, didine didine, uğraşa uğraşa sonunda yüksek bir basamakta daha güçlü bir biçimde ortaya çıkmak için, belirmelerinin daha aşağı biçimlerini ele geçirir. Uğraşsız yengi yoktur. Yüksek idea ya da istemenin nesneleşmesi, ancak alttakileri yenerek ortaya çıkabileceği için o, aşağıdaki ideaların direnciyle karşılaşır. Aşağı idealar boyun eğmeye zorlanırlar; ama onlar da kendi varlıklarının, bağımsız, tam anlamına ulaşmaya çalışır dururlar. Bir parça demiri yukarıda tutan mıknatıs, yerçekimiyle çatışır. Yerçekimi istemenin en aşağı nesneleşmesi olarak, bu demirin özdeği üzerinde öncelik hakkına sahiptir. Mıknatıs bu sürekli savaşta güçlenir bile. Çünkü direnç onu sanki daha büyük bir çaba için uyarır. Aynı biçimde, kendini insan organizmasında dile getiren belirmeler de içinde, istemenın her ortaya çıkışı, nice fiziksel kimyasal güce karşı sürekli bir savaş verir. Bu fiziksel, kimyasal güçlerin özdek üzerinde öncelik hakkı vardır. Bu yüzden, yerçekimini yenerek bir süre yukarı kaldırdığımız kol düşer. Bu nedenle insanın

içini rahatlatan sağlık duyumu, kendini bilen organizmanın fiziksel, kimyasal yasalar karşısında kazandığı yengiyi duyurur. Bu yasalar kökende gövdenin salgılarıyla yönetilirler. Ancak bu esenlik duyumu, sık sık bu aşağı güçlerden gelen küçük ya da büyük rahatsızlıklarla bozulur. Onlar her zaman esenlik duyumuna eşlik eder. Böylece, yaşamımızın bitkisel bölümü sürekli, ılımlı bir acıyla ilintilidir. Böylece, sindirim, bütün hayvansal işlemleri güçten düşürür. Çünkü sindirim, doğanın kimyasal güçlerini özümseyerek alt etmek için bütün dirimsel gücümüze boyunduruk vurur. Bu yüzden, fiziksel yaşamın nakarat bölümü, genelde kaçınılmaz biçimde uykudur, sonuçta da ölümdür. Çünkü, uzun bir boyun eğdirmenin ardından doğanın bu güçleri, sürekli yenmekten yorgun düşmüş organizmaya verdiklerini geri alırlar. Organizmanın sahip olduğu özdek ondan sökülüp alınır. Böylece aşağı güçler kendi varlıklarının önlenmemiş anlatımına ulaşırlar. Bu nedenle şunu da söyleyebiliriz: Her organizma yansıttığı ideayı, ancak, özdek üzerinde hak ileri süren aşağı idealara boyun eğdirmek için harcadığı güç payının çıkarılmasına göre dile getirir. Görünüşe göre Jacob Böhme bir yerde bütün insanların, hayvanların, bütün bitkilerin gerçekte yarı ölü olduğunu söylerken kafasında bu vardı. Organizma, ideanın anlatımına ya da başka deyişle türünün güzellik idealine, istemenin nesneleşmesinin düşük basamaklarını açığa vuran doğa güçlerine başarıyla boyun eğdirdiği ölçüde yaklaşır: Başka deyişle o bu ideale söz konusu güçlere boyun eğdirmeyi başardığı ölçüde yaklaşır.

Böylece, doğada her yerde didinme, çatışma utkunun dönekliği görünür. Bu bakımdan, istemenin özündeki uyumsuzluğu daha açık saptarız. İstemenin nesneleşmelerinin her basamağı, özdek için, uzam için, zaman için ötekilerle rekabet eder. Kalıcı özdek, sürekli biçim değiştirmelidir. Çünkü, nedenselliğin takdir ettiği gibi, mekanik, fiziksel, kimyasal, organik görüngüler ortaya çıkmaya can atarak itişip kakışırken özdeği birbirlerinden söküp alırlar. Bunun nedeni, her birinin kendi ideasını açığa

çıkarmak istemesidir. Görünüşe göre, bu didişme doğanın tümünde hüküm sürmektedir. Gerçekten doğa ancak didişme aracılığıyla varolabilir: "Çünkü, Empedokles'in dediği gibi, şeylerde didişme olmasaydı, her şey bir, aynı olacaktı." (Aristotales, *Metafizik*, B.5) En başta, tam da bu çatışmanın kendisi, istemenin özündeki uyumsuzluğun açığa vurulmasıdır. Evrensel çatışma, en açıkça hayvan krallığında görünür. Çünkü hayvanların önünde, beslenebilecekleri bütün bir bitki krallığı vardır. Hayvan krallığında her hayvan ötekinin avı, yiyeceğidir. Açıkçası, her hayvan, ideasının kendini açığa vuracağı özdeğini başka bir ideanın anlatımı için bırakmak zorundadır. Çünkü her hayvan yaşamını, ancak durmadan ötekinin yaşamını yutarak sürdürebilir. Böylece yaşama isteği değişmez biçimde kendi kendini avlar. O, başka başka biçimlerde, kendi kendisinin besinidir. Bu sonunda insana varır. İnsan bütün ötekileri yendiği için, doğayı kendi kullanımı için yapılmış sayar. Gel gelelim, insanoğlu da kendinde bu çatışmayı, istemenin bu uyumsuzluğunu en korkunç biçimde açığa vurur. Bunu Dördüncü Kitap'ta göreceğiz. Bunun sonucu *homo homini lupus*'tur. [insan insanın kurdudur.]

Bu arada aynı çatışmayı, bu boyun eğdirmenin aynısını istemenin nesneleşmesinin aşağı basamaklarında da buluruz. Nice böcek, özellikle de tırtıl, yumurtalarını öteki böceklerin derisinin üzerine, hatta gövdesine bırakır. Kuluçkadan çıkan yeni yavru, o larvayı usul usul yok eder. Daha yaşlı olan su kurdunun bir dalı olarak büyüyen yavru su kurdu, daha sonra ondan ayrılır. Bu arada büyük su kurduna bağlıyken kendini sunan bir av için yaşlıyla kavga eder. Böylece avı birbirlerinin ağzından kaparlar. Gelin görün ki Avustralya'nın Bulldog karıncası bize bu türün en şaşırtıcı örneğini sunar. Çünkü bu karınca ikiye ayrılır, başı ile kuyruğu birbiri ile savaşa tutuşur. Baş, dişleriyle kuyruğu yakalar; kuyruk da başı iğneyle sokarak kendini kahramanca savunur. Savaş genellikle onlar ölünceye ya da başka karıncalar tarafından sürüklenip götürülünceye dek yarım saat sürer. Bu her

fırsatta böyle olmaktadır (Howitt'in W. Journal'deki bir mektubundan. *Galignani' Meserger*'de kasım 1855'de yeniden basıldı.). Missouri kıyılarında ara ara güçlü ulu, gövdesi ile dalları birbirine dolanmış bir meşe ağacı görülür, dev bir yaban asması onu sarıp sarmalanmıştır. Soluğu kesilmiş gibidir, yapacağı bir şey de yoktur. Aynı şey, en alt basamaklarda da ortaya çıkar. Örneğin su ile karbonun organik özümsenmesi bitkisel öz suya dönüşür; bitkilerin ya da ekmeğin özümsenmesi kana dönüşür. Hayvansal salgılamanın olduğu her yerde de böyledir, bu durumda kimyasal güçlerin etkinliği, boyun eğdirilmiş, ikincil bir etkinlikle sınırlanır. Bu, inorganik doğada da ortaya çıkar. Örneğin, kristaller oluşum sürecinde birbiri ile buluşur, kesişir, birbirini öyle etkilerler ki saf, eksiksiz gelişmiş bir kristal biçimi alamazlar. Böylece her kristal salkımı istemenin, nesneleşmesinin bu alt basamağındaki bu tür bir çatışmasının resmidir. Ya da bir mıknatıs kendi ideası onda dile gelsin diye demiri manyetize ettiğinde de bu ortaya çıkar. [...] Büyük ölçekte, bu, kendini merkezdeki cisim ile gezegen arasındaki ilişkide de gösterir. Çünkü bu gezegen, açık bir bağımlılık durumunda olsa bile organizmadaki kimyasal güçler gibi direnir durur. Merkezkaç kuvveti ile merkezcil kuvvet arasındaki sürekli gerilim buradan doğar. Bu gerilim, yerkürenin devinip durmasını sağlar. O, başlı başına istencin ortaya çıkışının özündeki bu evrensel çatışmanın bir anlatımıdır. Biz de şimdi burada bu çatışmayı göz önünde tutuyoruz [...]

Böylece burada, en alt basamakta istemenin kendini kör bir istek olarak, doğrudan bilinebilene ilişkin alanın dışında, bulanık, bön bir dürtü olarak açığa vurduğunu görürüz. Bu onun nesneleşmesinin en yalın, en zayıf biçimidir. İsteme inorganik doğada baştan başa bu kör isteme olarak, bilisiz didinme olarak görünür. Fizik ile kimya birincil güçleri bulmaya, onların yasalarını araştırmaya çalışır. Bu güçlerin her biri, kendini milyonlarca türdeş, düzenli görüngüde açığa vurur. Onlar bireysel karakterin en küçük bir izini bile göstermezler. Bu güç-

ler, salt uzay ile zaman aracılığıyla, açıkçası, *principium individuationis* aracılığı ile yeniden üretilirler. Tıpkı bir camın yüzeyleri aracılığı ile ya da polioptron aracılığı ile bir resmin üretilmesi gibi. İsteme her ardışık basamakta kendini daha seçik nesneleştirse de, bitki krallığında belirsiz itici bir güç olarak etkili olur. Henüz hiç anlayışı yoktur. Bu aşamada onun görüngülerinin zinciri artık edimsel nedenler değil uyarıcılardır. Sonuçta hayvansal görüngünün bitkisel bölümde, her hayvanın üreyip olgunlaşmasında, iç ekonomisini korumasında, istemenin ortaya çıkışı her zaman salt uyarıcılarla belirlenir. İstemenin nesneleşmesinin birbirinin ardından gelen yüksek basamakları, sonunda bizi belli bir noktaya getirir. Bu noktada, ideayı temsil eden birey, özümseyeceği besini yalnızca uyarıcıların ardından gelen devinim aracılığı ile alamaz. Çünkü, böyle bir uyarıcıyı beklemesi gerekir. Ancak bu bireyin durumunda besin kesinlikle özel, belli bir besine dönüşmüştür; görüngünün sayısı, çeşitliliği, itişip kakışma çok artmıştır. Öyle ki bunlar birbirini engeller, bu durumda da besini yalnızca uyarıcıya bağlı olan bireyin şansı çok az olabilir. Dolayısıyla, bu noktada hayvan bilinçsizce geliştiği yumurtadan ya da döl yatağından kendini kurtarıp, yiyeceğini aramalı, seçmelidir. Bundan ötürü devindiricileri izleyen devinim ile bu uğurda bilinç zorunlu oldu. Böylece mekanik bir yardımcı olarak sahneye μεχανε çıktı. O istemenin nesneleşmesinin bu aşamasında, bireyin korunması, türün çoğalması için gerekliydi. Μεχανε beyin ya da büyük ganglionun temsilcisi olarak ortaya çıktı. Tıpkı kendini nesneleştiren istemenin bütün öteki çabalarının ya da amaçlarının bir organla temsil edildiği gibi... Başka bir deyişle, isteme kendisini tasarım bakımından bir organ olarak ortaya çıkarmaktadır.

Ancak bu mekanik yardımla, bu μεχανε ile, tasarım olarak dünya, yani bütün biçimleriyle, nesnesi, öznesi, çokluğu, nedenselliği ile dünya, artık kendini bir anda ikinci bir yönüyle gösterir. Şimdiye dek olsa olsa isteme

olan dünya, artık, aynı zamanda tasarımdır, bilen öznenin nesnesidir. Şimdiye dek isteğini karanlıkta, şaşmadan, güvenle izleyen isteme, bu aşamada bir dezavantajı gidermek için bir ışık bulmuştur. Söz konusu dezavantaj, itişip kakışan kalabalıktan, istemenin belirmelerinin karmaşık niteliğinden kaynaklanır, tam da en ilerlemiş olanı etkiler. İstemenin şimdiye dek inorganik doğada, bitkisel doğada çalışageldiği şaşmaz güven, düzen, onun salt kendi özgün varlığında kör bir dürtü, isteme olarak etkin olmasına bağlıydı. Desteği yoktu ama ikinci, büsbütün başka bir dünyadan, tasarım olarak dünyadan karışanı da yoktu. Şimdi, tasarım olarak dünya onun görüngülerinin dizisine karışmaktadır. Sonuçta isteme olarak dünyanın şaşmaz kesinliği sona erer. Hayvanlar aldanırlar, yanılırlar; ama onlarda yalnızca algılayıcı tasarımlama vardır. Hayvanlarda kavramlar yoktur, düşünme yoktur, dolayısıyla onlar şimdiye bağlıdır geleceği göz önüne alamaz.

Öyle görünüyor ki, bu bilgi, bir akıl olmazsa, her durumda amacına uymamakta, ara ara yardıma gerek duymaktadır. Bize çok dikkate değer bir görüntü sunulmuştur. Burada istencin kör etkinliği ile bilgiyle aydınlatılmış etkinlik, pek şaşırtıcı biçimde, iki görüngü türü içinde birbirinin alanına zorla girerler. Dolayısıyla, durumlardan birinde, algının bilgisiyle, algı bilgisinin devindiricileriyle yönetilen hayvan davranışının tam ortasında, bunlar olmadan gerçekleştirilmiş bir eylem buluruz. -Açıkçası, körü körüne eyleyen istemenin zorlamasıyla gerçekleştirilen bir eylem. Bunu söylerken mekanik becerileri düşündüm. Bunlar ne bir devindirici ne de bilgiyle yönlendirilse bile, soyut, ussal devindiricilerce işletiliyormuş gibi görünürler. İkinci örneğimiz ilkinin karşıtıdır. Tersine, burada bilginin ışığı, körce etkin olan, istemenin iş yerine girip insan organizmasının bitkisel işlevlerini aydınlatır. Bunu söylerken görünür olmayanı görme yetisini düşünüyorum.

Son olarak, istemenin nesneleşmesinin en yüksek basamağında, hayvanların payına düşmüş olan anlayışın bu bilgisi de yetmez olur. Duyular bu hayvanların payına

düşen anlayışa veri sunarlar, ondan da yalnızca şimdiye bağlı algı ortaya çıkar. Bu karmaşık, biçimlenmesi kolay varlığın, nice gereksinimi olan, sayısız şeyden örselenebilen insanın ikili bir bilgiyle aydınlatılması gerekiyordu. Sanki, şimdiye dek sınırlanmış olan hayvandaki türden algıya, yüksek düzeyde, olgusal bir bilgi eklenmeliydi. Şimdi, bu anlama yetisi, insanda akla soyut kavramlar kurma yetisine dönüşmektedir. Bu akılla birlikte, geçmişle geleceğe uzanan, kendini bilen düşünme gelir. Sonuç olarak da, düşünüp taşınma, dikkatli ilgi, şu andan bağımsız olarak, önceden tasarlanmış eylem sığası gelir. Son olarak da kişinin kendi kararı konusunda seçik bilinci... Önceki aşamada, yalnızca algısal bilgi varken, aldanma, yanılma olanağı doğuyordu, bu olanak da istemenin yanılmaya karşı daha önce, bilgisiz eylerken sahip olduğu bağışıklığını ortadan kaldırıyordu. Böylece bilgisiz istemenin anlatımları olan mekanik becerilerin, başka içgüdülerin, istencin bilgisi aracılığı ile yönlendirilmeyen belirmelerin yardıma gelmesi gerekti. Bunları kabul edersek usun ortaya çıkmasıyla istemenin belirmelerinin (bunlar öteki uçta, inorganik doğada sıkı düzenlilik olarak görünür) güvenliliği, yanılmazlığı, kesinliği neredeyse bütün bütün yitirilmektedir. İçgüdü artık tümden geri çekilirken, yitirilirken, her şeyi dengelediği kabul edilen düşünme, ikircik, çekingenlik üretir; o zaman da yanılgı olanaklı olur. Yanılgı, nice durumda istemenin eylemler aracılığı ile gereği gibi nesneleşmesini önler. Çünkü, isteme karakterde kesin değişmez yolunu tutsa bile, bununla tutarlı biçimde, onu aydınlatan devindiriciler olarak kendi başına yanılmaz olan istenç doğsa bile, yanılgı istemenin belirmelerinin niteliğini bozabilir. Bunun nedeni yanıltıcı devindiricilerin gerçek devindiricilerle aynı yoldan içeri sızıp gerçek devindiricileri etkisiz kılmasıdır. Örneğin boş inançlar, uyduruk devindiriciler ileri sürdüğünde durum budur. Bunlar, kişiyi belli bir durumda, istemesinin kendini açığa vuracağı biçimin tam tersi bir yolla eylemeye zorlarlar. Agememnon kendi kızını boğazlar, cimri, gün gelip yüz katını alabileceği

umuduyla sadaka verir. Böyle gider.

Böylece, her bilgi, ister ussal ister yalnızca algısal olsun, kökende istemenin kendisinden ileri gelir. Özünde her bilgi salt bir μαχενα olarak, gövdenin birçok organı gibi bireyi, türü desteklemenin bir aracıdır. O istemenin daha yüksek nesneleşme basamaklarına aittir. Özünde istemeye hizmet etmeğe, onun amaçlarını yerine getirmeye yönelik olan bilgi, neredeyse her şeyde istemenin uşağı olarak kalır. Bütün hayvanlarda, hemen hemen bütün insanlarda böyledir. Gene de, Üçüncü Kitap'ta, tek tek insanlarda, bilginin bu uşaklıktan yakasını nasıl kurtarabildiğini, boyunduruğunu nasıl kaldırıp atabildiğini, istemenin bütün amaçlarından özgür olarak, salt kendisi için nasıl var olabildiğini, yalnızca dünyanın temiz bir aynası olarak nasıl var olabildiğini göreceğiz. Böyle bir varoluş, sanatın kaynağıdır. Son olarak, Dördüncü Kitap'ta bu tür bilgi, istemeye tepki gösterirse, onun kendini yadsıma, yani dünyadan elçekme ortaya çıkarabileceğini göreceğiz. Burada kendini yadsıma, dünyadan el çekme en son amaçtır. Gerçekten de her türlü erdemin, kutsallığın yüreğinde o yatar; o, dünyanın kurtuluşudur.

§ 28. İstemenin kendini nesneleştirdiği çok değişik, çok çeşitli görüngüleri ele aldık. Onların birbiriyle sonu gelmeyen, bastırılamayan çatışmalarını da gördük. Gelgelelim şimdiye kadarki serimlememiz boyunca söyleyegeldiğimiz gibi, istemenin kendisi, kendinde şey olarak, hiçbir biçimde çokluğa, değişime katılmaz. (Platoncu) ideaların çeşitliliği; açıkçası nesneleşme basamakları, bu basamakların her birinin kendini ortaya koyduğu bireylerin tam sayısı, biçimlerin özdek uğruna didinme yolları - bunların hiçbiri istemenin kendisini etkilemez. Onlar olsa olsa istemenin nesneleşme kipidir. O ancak bu rol aracılığıyla, istemeyle dolaylı bir ilişki kurar; bu ilişki aracılığı ile tasarım bakımından istemenin doğasının anlatımına ait olur. Tıpkı büyülü bir fenerin bir çok değişik resim göstermesi gibi, hepsini görünür kılan aynı ışıktır. Böylece yan yana gelerek dünyanın boşluğu-

nu dolduran ya da olaylar olarak art arda gelerek birbirinin yerini alan bütün görüngülerde, aynı bir tek isteme kendini ortaya çıkarır. Her şey onun görünürlüğüdür, nesneleşmesidir. İsteme bu alçalıp yükselişin ortasında kımıltısız kalır. Kendinde şey yalnızca odur, oysa bütün nesne olanlar belirme ya da Kant'ın diliyle görüngüdür. İsteme, (Platoncu) idea olarak insanda en açık, en tam nesneleşmesini bulsa da bu nesneleşme, doğasını kendi kendine açığa vuramaz. Duruma uygun öneminde ortaya çıkabilmek için, insan ideasının tek başına, başka her şeyden yalıtılmış olarak belirmemesi gerekir. Tersine, hayvanların bütün biçimlerinden, bitki krallığına, oradan da inorganiğe varasıya tüm basamak dizileri ona eşlik etmelidir. İstencin tam nesneleşmesi için, bunların hepsinin birbirini bütünlemesi gerekir. Ağacın tomurcuklarının yaprakları, dalları, gövdeyi, kökü gerektirdiği gibi, onların insan ideasındaki varlığı da önceden kabul edilir. Onlar bir pramit oluşturur, insan bu piramidin doruğudur. Bir karşılaştırmadan yararlanırsak şöyle diyebiliriz: Onların insanınkine eşlik eden belirmeleri, loşluğun bütün aşamalarının, ayrılmaz biçimde tam ışığa eşlik etmesi gibidir. Işık, onlar aracılığı ile usul usul karanlığa karışır; ya da onların insanın tınlaması olduğu söylenebilir. Hayvan ile bitkinin insanın inici beşinci ile üçüncü derecesi oluduğu, inorganik krallığın en kalın oktav olduğu söylenebilir. Şu da var ki, bu son benzetmenin tam doğruluğu, ancak bundan sonraki kitapta, müziğin anlam derinliğini ölçmeğe çalışırken açıklık kazanacak. Orada tutarlı, yüksek, kıvrak notalarla ileri akan melodiye bir anlamda insanın yaşama uğraşının anlatımı olarak bakılabileceği gösterilecek. İnsanın yaşamına, uğraşına düşünme yetisi tutarlılık verir. Öte yanda, müziği bütünlemek için zorunlu olan uyumu sağlayan kopuk kopuk, bağlantısız notalar, ağır, sıkıcı baslar, hayvan krallığının geri kalanını, bilgisiz doğanın tümünü temsil eder. Ama bundan yeri geldiğinde söz edeceğiz. Bunlar orada kulağa böyle paradoksal gelmeyecek.

Biz aynı zamanda şunu da bulduk: İstemenin, onun

upuygun nesneleşmesinden ayrılamayan belirmelerinin basamaklı sıralanışındaki iç zorunluluk, genelde bu belirmelerdeki dış zorunlulukla açığa vurulur. Bundan ötürü, insan, beslenmek için hayvanlara; hayvanlar basamaktaki yerlerine göre birbirine; sonra onlar da bitkilere gerek duyar. Bitkiler beslenmek için toprağa, suya, kimyasal elementlere, onların birleşimlerine, bu gezegene, güneşe, dünyanın kendi çevresinde dönmesine, dünyanın güneşin çevresinde ekliptik açıyla dönmesine gerek duyarlar . Bu böyle gider. Temelde bu, istemenin kendi kendini tüketmek zorunda olmasının sonucudur. Çünkü istemeden başka bir şey yoktur, o da aç bir istemedir. Bu kovalamaca, bu kaygı, bu üzüntü bundan ileri gelir.

Doğanın bütün ürünleri arasındaki su götürmez, harika benzeşimi, aydınlatsa aydınlatsa, görüngülerin sonsuz farklılığını, çeşitliliğini kendinde şey olarak saptamamız aydınlatır. Bu yakın benzerlik, onları aynı temanın çeşitlemeleri olarak görmemizi sağlar. Gelin görün ki, bu .çma henüz duyulmuş değildir. Böylece, bu uyumu açıkça saptayıp derinden kavrayarak, dünyanın bütün ayrı parçaları arasındaki özlü bağlılığı, onlar arasında az önce ele aldığımız basamaklanmanın zorunluluğunu apaçık görüp derinlemesine anlayarak, içteki doğanın doğru, doyurucu bir içgörüsünü elde ederiz. Doğanın bütün organik ürünlerinin birbiriyle yadsınamayan uygunluğunun anlamı üzerine doğru, yeterli bir anlayış ediniriz. Onları göz önüne aldığımızda, onları değerlendirdiğimizde bu uygunluğun varlığını *a priori* kabul ederiz.

Bu uygunluk iki türlüdür: Ara ara içseldir, açıkçası belli bir organizmanın bütün parçalarının uyumu, birey ile türün yaşamına yol açacak biçimde düzenlenmiştir. Böylece bu uygunluk kendisini bir düzenlemenin amacı olarak sunar. Bu uygunluk ara sıra da dışsal olur. Bu, genelde inorganik doğanın organik doğayla ilişkisi ya da organik doğanın tek tek parçalarının başka parçalarla ilişkisidir. Bu ilişki, organik doğanın tümünün ya da tek

tek hayvan türlerinin sağ kalmasını olanaklı kılar. Dolayısıyla da o, gözlemciler olarak bize, bu amaç için ortaya çıkarılmış gibi görünür.

İç uygunluk bizim araştırmamızın bağlamına aşağıdaki gibi girer. Dediğimiz gibi, doğadaki biçimlerin bütün değişimleri, bireylerin bütün çokluğu, istemenin kendisine değil de yalnızca onun nesne olmasına, nesne olma biçemine aitse, bundan zorunlu olarak şu sonuç çıkar: (Platoncu) ideaların nesneleşme basamakları birbirinden pek farklı olsa da İsteme bölünmez, her belirmesinde bütün olarak bulunur. Bunun daha kolay anlaşılması için değişik ideaları bireyler olarak, istemenin en yalın eylemleri olarak düşünebiliriz. Onlarda istencin özyapısı kendini değişik kertelerde dile getirir. Şu da var ki, bireyler, ideaların ortaya çıkışlarıdır. Özellikle de istemenin zamanda, uzamda, çokluktaki eylemleridir.

Şimdi nesne olmanın en düşük basamağında, böyle bir eylem (ya da idea) ortaya çıkıştaki birliğini korur. Bu arada, o, yüksek basamaklarda görünmek için, zaman içindeki koşullara, gelişmenin tüm dizilerine gerek duyar. Özyapısının anlatımını ancak onları bir araya getirdiğinde tamamlar. Dolayısıyla, söz gelimi, kendini doğanın herhangi bir genel gücünde açan idea, dış koşullara göre kendini başka başka biçimlerde açığa vurur. Ama onun her zaman yalnızca bir tek anlatımı vardır. Öyle olmasa, bu ideanın özdeşliği, onu salt dış koşullardan kaynaklanan bir değişimden ayırarak kanıtlanamazdı. Aynı biçimde, kristalde yalnızca bir tek yaşam belirmesi vardır: Kristalize olması. Bundan sonra, kristal, en uygun, en anlaşılır biçimde, kristal biçiminde, bu geçici yaşamın kadavrası biçiminde açığa çıkarılır. Ne ki, ölçeğin biraz üstünde bitkinin açığa vurduğu idea vardır. Bitki, bu ideanın görüngüsüdür. Bu açığa vurma, hep birden, bir tek belirme ile değil de zamanla, bitkinin organlarının ardışık gelişimiyle olur. Hayvan organizması, aynı biçimde, genellikle pek değişik olan biçimlerinin art arda gelişiyle (bu, bizim başkalaşım dediğimiz şeydir) gelişir. Ama o bununla kalmaz. Söz konusu hayvansal biçim bu

basamaktaki istemenin nesneleşmesi olsa bile, bu biçim ideasını bütünlüğünde açığa vurmaya elverişli değildir. Bu anlatımın hayvanın etkinliği ile bütünlenmesi gerekir. Türün tümündeki ortak görgül nitelik bu etkinlikte ortaya çıkar. İdeanın tam açığa çıkması bakımından hayvanın etkinliği çok çok önemlidir. Bu açığa çıkma, ilk koşul olarak bir organizmayı gerektirir. İnsan yaşamında her bireydeki görgül karakter, özgün kişisel karakterdir (Gerçekte de Dördüncü Kitap'ta göreceğimiz gibi, her türlü istencin seçici yadsınması aracılığı ile bu türün karakterinin yerine bile geçer.). Görgül karakter, zaman içindeki zorunlu gelişimle, bu zamanın yüklediği ayrı ayrı eylemlere bölünme aracılığı ile belirlenir. Görgül karakter diye bilinen şey, onu ortaya çıkışının bu zamansal kalıbından soyutladığımızda, Kant'ın terimiyle "düşünülür karakter" olur. Kant bu ayrımı temellendirirken, özgürlük ile zorunluluk arasındaki, yani kendinde şey olarak isteme ile onun zamandaki belirmeleri arasındaki ilişkiyi açıklarken,[1] görkemli, kalıcı bir hizmet verdi. Bundan ötürü, düşünülür karakter idea ile kesişir ya da daha kesin konuşursak, kendini onda açığa vuran istemenin özgün eylemi ile kesişir. Öyleyse, bu noktada, görgül karakter yalnızca her kişide değil, her hayvan türünde, her bitki türünde, hatta inorganik doğadaki her özgün güçte, düşünülebilir karakterin ortaya çıkmasıdır, istemenin zaman dışı, bölünmez bir eylemidir.

Bu arada bitkideki toyluğa değip geçmek isterim. Her bitki, tüm varlığını, istekliliğini ortaya koyarak, biçimi içinde tüm öz yapısını dışa vurur, açığa çıkarır. Bitkilerin fizyonomisinin bunca ilginç olmasının nedeni budur. Oysa, bir hayvanı, onun ideasını bilmek istersek, hayvanı eylem içinde izlememiz gerekir. İnsanın kapsamlı olarak araştırılması, sınanması gerekir. Çünkü, akıl yetisi onun epeyce iki yüzlülük edebilmesine olanak verir. Nasıl

---

[1] *Saf Aklın Eleştirisi.* Evrendeki Olayların Dedüksiyonunun Toplamının Kozmolojik İdealarının Çözümü, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Benim *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* s. 43 ile karşılaştırın.

hayvan insandan daha toysa, aynı ayrım yüzünden, bitki de hayvandan daha toydur. Biz yaşama isteğini hayvanda insandakinden daha çıplak görürüz. Yaşama isteği insanda öyle çok bilgi giymiştir, iki yüzlülük becerisiyle öyle örtülmüştür ki, istemenin gerçek niteliği olsa olsa arada sırada gösterilir. O, bitkide kendini daha çıplak ama aynı zamanda çok daha zayıf olarak, amaçsız ya da ereksiz bir varoluş için körü körüne didinme olarak gösterir. Çünkü, bitki, tüm varlığını ilk bakışta açık eder. Olanca masumluğuyla, hiç utanıp sıkılmadan üreme bölümlerini en üste taşıyıp görüşe açar. Oysa bütün hayvanlarda eşeysel organlar, en gizli kalacakları yere yerleştirilmiştir. Bitkinin masumluğu bilgisizliğe dayanır. Çünkü istemek suç değildir, bile bile istemek suçtur. Her bitki bize ilkin yetiştiği ortamdan, iklimden, kaynaklandığı topraktan söz eder. Bundan ötürü azıcık deneyimle bile, insan egzotik bir bitkinin tropik bir yöreden mi, ılıman bir yöreden mi olduğunu; suda mı, bataklıkta mı yoksa dağlarda mı kırlarda mı yetiştiğini söyleyiverir. Ama her bitki tıpkı bunun gibi, kendi türünün özgün istencini dile getirir, başka bir dilde dile getirilemeyen bir şey söyler [...]

§ 29. Serimlememin ikinci ana bölümüne burada son veriyorum. Bu arada, yeni doğmuş, onu ilk kez kavrayan bireyin izlerinden büsbütün kurtulamayan bir düşünceyi ilk kez iletmek olanaklı olduğu ölçüde, okura şu yalın kesinliği aktarmayı başarmış bulunuyorum: İçinde yaşadığımız, varlığımıza sahip olduğumuz bu dünya, doğasının tümünde, baştan başa istemedir. Bu dünya aynı zamanda tasarımdır. Bu tasarım, bu niteliği ile bir kalıbı, yani özne ile nesneyi gerektirir. Dolayısıyla da görelidir. Özne nesne kalıbını, yeter sebep ilkesiyle dile getirilen bütün kalıpları çıkarıp aldığımızda geriye ne kalır diye sorsak yanıt şu olurdu: Bu tasarımdan *toto genere* başka bir şey olarak, geriye kalsa kalsa isteme kalabilir. Dolayısıyla o, tam tamına kendinde şeydir. Herkes kendisinin isteme olduğunu, dünyanın gerçek doğasının bu istemeden oluştuğunu görür. Kişi aynı zamanda kendisinin bilen özne olduğunu, bütün dünyanın bu bilen öznenin

tasarımı olduğunu görür. Dünyanın ancak onun bilinciyle ilişkisi içinde var olduğunu, bilincinin dünyanın kaçınılmaz taşıyıcısı olduğunu saptar. Böylece herkes iki kez kendinde tüm dünyadır; o, kendinde, iki yönü de tam, bütün olarak bulur. Kendi varlığı olarak tanıyıp bildiği şeyin tüm dünyanın, makrokosmozun varlığını da oluşturduğunu saptar. Bundan ötürü, dünya, insan gibi baştan başa istemedir, baştan başa tasarımdır. Bundan öte bir şey yoktur. Böylece, Thales'in makrokosmozla ilgilenen felsefesinin, Sokrates'in mikrokosmozla ilgilenen felsefesiyle bu noktada kesiştiğini görüyoruz. Çünkü, ikisinin nesnesi aynı şey olduğunu kanıtlar. Ancak ilk iki kitapta kazandırılan içgörü, sonraki iki kitapta bütünkenip doğrulanacak. Araştırmamızın akışı içinde doğmuş olabilecek az ya da çok belirgin sorunların onlarda doyurucu biçimde yanıtlanacağını umuyorum.

Bu arada, burada, bu tür sorulardan biri kendi başına ele alınabilir. Çünkü doğrusu, bu soru ancak, serimleme tam anlaşılmadıysa sorulabilir. Ama iş buraya vardığında soru, serimlemenin açıklık kazanmasına hizmet edebilir. Bu soru aşağıda yer alıyor. Her isteme, bir şeyi istemedir, bir nesnesi; istemesinin bir amacı vardır. Öyleyse, bize dünyanın kendinde şeyi olarak sunulan bir istemenin en son isteği, tutkusu, ereği nedir? Bu soru, nice başka soru gibi kendinde şey ile onun ortaya çıkışlarının karşılaştırılmasına dayanır. Güdüleme yasası, yeter sebep ilkesinin bir kalıbıdır. Bu ilke, kendinde şeye değil, olsa olsa kendinde şeyin ortaya çıkışına uzanır. Ancak görüngüler ile tek tek şeyler için bir neden gösterilebilir. Ne istemenin kendisinin ne de kendini nesneleştiren ideanın nedeni gösterilebilir. Öyleyse, doğadaki her türden devinim ya da değişme için bir neden arayabiliriz (açıkçası bu devinimi ya da değişimi zorunlu olarak üreten bir koşul arayabiliriz). Ama bu görüngüde olsun, aynı türden sayısız başka görüngüde olsun, kendini açığa çıkaran doğal gücün nedenini arayamayız. Dolayısıyla, yerçekimi, elektrik gibi güçlerin nedenini sormak, düşüncesizliğe bağlı gerçek bir yanlış anlamadır. Ancak, biri yerçekimi

ile elektriğin doğaya özgü kökensel güçler olmadığını, onların zaten bilinen daha genel bir gücün görüngüsel biçimleri olduğunu gösterirse o zaman bu gücün elektrik ya da yerçekimi görüngülerini üreten nedeni arayabilir. Bütün bunlar, zaten bol bol açıklandı. Benzer biçimde, bilen bireyin her isteme eyleminin - birey olsa olsa kendinde şey olan istemenin ortaya çıkışıdır - zorunlu bir devindiricisi vardır. Bu eylem, söz konusu devindirici olmasa, hiçbir zaman olmazdı. Ancak özdeksel nedenin yalnızca bu anda, bu yerde, bu özdekte, şu ya da bu doğal gücün zorunlu olarak ortaya çıkarılmasını belirlemesi gibi, devindirici de bilen yaratığın isteme eylemini, yalnızca bu zamanda, bu yerde, bu koşullarda özel, tekil bir şey olarak belirler. Ancak, devindirici, bu yaratığın genelde istemesini ya da bu biçimde istemesini kesinlikle belirleyemez. Bu, düşünülür karakterin açığa vurulmasıdır. Düşünülür karakter, istemenin kendisi, kendinde şey olarak nedensizdir. Çünkü o yeter sebep ilkesinin alanının dışındadır. Bundan ötürü, her kişinin sürekli amaçları, güdüleri vardır. Kişi davranışlarını onlara göre yönlendirir. O, her zaman bireysel eyleminin hesabını verebilir. Gelin görün ki, sonuçta, neden istiyorsun ya da neden varolmak istiyorsun diye sorulduğunda kişi yanıt veremez. Tersine, bu soru ona saçma gelir. Verdiği karşılık, kendisinin istemeden başka bir şey olmadığının bilincinde olduğunu gösterir: Onun istemesi apaçıktır, yalnızca bireysel eylemlerinde, her örnek durumda devindiricilerle daha kesin bir belirlenme gerektirir.

Gerçekte, bir amacın ya da sınırın olmaması istemenin özünde vardır. Çünkü o, sonsuz bir didinmedir. [...] Bu, kendisini, istemenin nesnelleşmesinin en alt basamağındaki en yalın kalıpta, açıkçası yerçekiminde de gösterir. Gördüğümüz gibi yerçekimi bir didinip durmadır, sonuçtaki hedefin olanaksızlığı açık olsa bile bir didinip durmadır. Çünkü yerçekiminin istediği gibi, varolan bütün özdek bir kütlede toplansaydı, bu kütle çekiminin içinde, merkeze ulaşma uğraşında, gene de katılık ya da esneklik biçiminde içe girilmezlikle bir savaşım olacaktı. Dola-

yısıyla, özdeğin didinmesi olsa olsa engellenebilir; ama hiçbir zaman sonuca ya da doyuma ulaştırılamaz. İstemenin bütün görüngülerindeki, bütün devinimlerindeki durum budur. Ulaşılan her amaç, yarıştaki yeni bir basamağın bir başlama noktasıdır. Bu, sonsuza dek sürer. Bitki tohumdan sapa, saptan yaprağa geçerek görüngüsel varoluşunun tomurcuk, meyve aşamalarına ilerler. Meyve aşaması, yeni tohumun başlangıcıdır, eski döngüde koşacak yeni bir bireyin başlangıcıdır olsa olsa. Bu, sonsuz zaman boyunca böyle gider. Hayvanların yaşam yolu da buna benzer. Döllemek, doğurmak onların yaşamının doruğudur. Bir kez doruğa ulaştığında, ilk bireyin yaşamı er geç azalmaya başlar. Bu arada, yeni bir yaşam, doğadaki türün korunmasını, aynı görüngünün yinelenmesini sağlama bağlar. Gerçekten, her organizmada özdeğin yenilenip durmasını olsa olsa bu sürekli baskının, sürekli değişimin belirmesi diye görmeliyiz. Fizyologlar, devinimde tüketilen özdeğin yerine zorunlu olarak konduğunu kabul etmiyorlar artık. Çünkü, makinedeki eskiyip aşınma durmadan yiyecekle gelen şeye denk değildir kesinlikle. İstemenin doğasını açığa vurmasının özünde bengi oluş, sonsuz bir akış vardır. Aynı şeyi insan esinlerinde, isteklerinde, istememizin en son amaçları olan bu maskaralıklarda da görürüz. Ama bir kez onlara ulaşınca artık gözümüze aynı görünmezler. Böylece, hemen unutulurlar, modaları geçer. (Kabul etmesek de) Uçup giden yanılsamalar gibi neredeyse her zaman bir yana bırakılırlar. Hâlâ dilediğimiz bir şey olduğu sürece, ardında koşacak, oyunu sürdürecek bir şey olduğu sürece kendimizi düpedüz talihli sayarız. Böylece istek doyuma, doyum da yeni bir isteğe geçer durur. Oyun durmadan, tökezlemeden sürer gider. Birinden ötekine bu geçiş hızlıysa mutluluk, yavaşsa üzüntü diye adlandırılır. Onun kımıltısızlığı kendini korkunç, alıklaştırıcı sıkıntıda, belli bir nesnesi olmayan cansız özlemde, öldürücü isteksizlikte gösterir.

Bilgi ile aydınlatıldığında, istemenin her zaman şimdi, burada ne istediğini bilmesi ama daha genelde ne istediğini bilmemesi bütün bunlarla tutarlıdır. İstemenin tek

tek eylemlerinin bir amacı, ereği vardır. Gelgelelim bütünlüğünde, istemenin eyleminin amacı da ereği de yoktur. Tıpkı doğadaki tek tek görüngülerin tümünün, uzamda-zamanda ortaya çıkmaları bakımından yeterli bir neden tarafından belirlenmesi ama kendini doğada ortaya çıkaran gücün genel bir nedeni olmaması gibi. Çünkü o kendinde şeyin, nedensiz istemenin ortaya çıkışındaki bir basamaktır. İstemenin bir bütün olarak kendine ilişkin tek bilgisi, bir bütün olarak tasarımdır, bütünlüğünde algılanabilen dünyadır. Bu, istemenin nesneleşmesidir, istemenin açınsanmasıdır, aynasıdır. Bizim ilerleyen düşüncelerimizin konusu, onun bu alanda anlattığı şey olacak.

İKİNCİ KİTABA EK

Kendini Bilmede İstemenin Önceliği Üzerine

İsteme, kendinde şey olarak, insanın iç doğasını, gerçek, yıkılmaz özünü kurar. Gelin görün ki, isteme kendinde bilinçsizdir. Çünkü, bilinç anlama yetisiyle koşulludur. Anlama yetisi de bizim varlığımızın bir ileneğidir yalnızca. Çünkü o, beynin bir işlevidir. Beyin ise sinirlerle, omurgayla birlikte organizmanın geri kalanının bir meyvesi, bir ürünüdür. Dahası, onun iç işleyişinde yer almadığı sürece, organizmanın dış dünyayla ilişkilerini düzenleyerek yalnızca kendini koruma amacına hizmet ettiği sürece organizmanın asalağıdır. Öte yandan, organizmanın kendisi, bireysel istemenin görünür olması, nesne olmasıdır. Organizma istemenin bir imgesidir, istemenin kendisini tam da bu beyinde ortaya çıkardığı gibi bir imgesidir. (Biz, Birinci Kitap'ta bunu genelde nesnel dünyanın koşulu diye bellemeyi öğrendik). Dolayısıyla, aynı beyindeki bilgiye ilişkin kalıplar - uzam, zaman, nedensellik- tarafından açığa vurulur. Sonuç olarak da organizma kendini, yer kaplayan, art arda eyleyen, özdeksel bir şey olarak ortaya koyar. Açıkçası o, kendini çalışan ya da etkin olan bir şey olarak sunar. Gövdenin bölümleri yalnızca beyinde duyular aracılığı ile doğrudan duyumsanır, aynı zamanda da algılanır. Sonuçta, anlama yetisinin ikincil bir görüngü olduğu, organizmanın birincil görüngü olduğu, açıkçası, istemenin doğrudan ortaya çıkışı olduğu söylenebilir. İstemenin metafi-

zik olduğu, anlama yetisininse fiziksel olduğu; anlama yetisinin nesneler gibi salt görüngüsel bir görünüş olduğu, kendinde şeyin yalnızca isteme olduğu söylenebilir. Öyleyse, daha daha değişmeceli anlamda, metaforla konuşarak istemenin insanın tözü olduğu, anlama yetisinin ise insanın ilineği olduğu, istemenin özdek, anlama yetisinin biçim olduğu, istemenin sıcaklık, anlama yetisinin de ışık olduğu söylenebilir.

Şimdi ilkin aşağıdaki olgulan insanın iç yaşamıyla ilintilendirerek bu savı belgeleyip açıklayacağız. Bu, pekala içteki insan konusunda, nice dizgesel psikolojinin verdiğinden daha çok bilgi verebilir.

1. Yalnızca başka şeylerin bilinci, yani dış dünyanın kavranması değil, kendini bilme de yukarıda değindiğimiz gibi bir bilen ile bilineni gösterir. Öyle olmasa, kendini bilme bir bilinç olmazdı. Çünkü bilinç bilmekten oluşur ama bilme, bir bilen ile bilineni gerektirir. Kendini bilmede, bilenin karşısında hem bilinen, hem de açık seçik farklı bir öğe olmasaydı kendini bilme ortaya çıkamazdı. Çünkü, özne olmadan nesne olamayacağı gibi bir nesne olmadan da özne olamaz. Açıkçası ondan ayrı, bilinen bir şey olmadan bilen özne yoktur. Dolayısıyla tümden, bütünüyle saf anlak olan bir bilinç var olamaz. Anlak güneş gibidir, ışıklarını geriye yansıtan bir nesne olmasa güneş uzayı aydınlatamazdı. Bu niteliği ile bilenin kendisi bilinemez; bilinse o başka bir bilenin bilineni olurdu. Gelin görün ki, kendini bilmede biz, *bilinen* olarak başka bir şeyi değil *istemeyi* saptarız. Çünkü yalnızca dar anlamda isteme kararlı olma değil, her türlü didinme, dileme, sakınma, umma, korkma, sevme, nefret etme - kısacası, bizim mutluluğumuzla, mutsuzluğumuzu, hoşnutluğumuzla hoşnutsuzluğumuzu doğrudan kuranların tümü - açıkça istemenin duygulanımı, heyecanıdır, isteme ya da istememenin bir değişimidir. Dışa doğru işleyerek kendini gerçek istemenin edimi olarak açığa vuran şeydir. Bununla birlikte, bütün bilgilerde bilen değil bilinen öncedir, özdedir. Çünkü bilinen προτοτυπς'tir [prototip], bilen εκτυπς'tir [kopyadır]. Dola-

yısıyla, kendini bilmede de bilinen (yani isteme) önce gelmeli, kaynakta olmalıdır; öte yandan bilen, olsa olsa ikincil, yardımcı kopya, ayna olmalıdır. [...]

2. Ne ki, bilinci benzetme aracılığıyla tanımlamakla kalmamak, onu baştan başa bilmek için, ilkin, her bilinçte aynı biçimde bulunanı araştırmak zorundayız. Çünkü bu, ortak, değişmez öğe olarak aynı zamanda özsel olacaktır. Sonra da, bir bilinci ötekinden ayıranın ne olduğunu göz önüne almak gerekiyor. Böylece, bu özsel olmayan, ikincil öğe olacaktır.

Bilinç her olguda olsa olsa hayvansal doğanın bir niteliği olarak bilinir. Öyleyse, onu hayvansal bilinçten başka bir şey diye düşünemeyiz. Öyle ki bu anlatımın ta kendisi, aynı şeyin boş yere yinelenmesidir. Arzu ettiğinin doğrudan farkına varma, onun bazen doyurulduğunun bazen de doyurulmadığının farkında olma, geniş çaplı değişiklik gösteren düzeylerde, her hayvan bilincinde, en az yetkin olanında bile, en güçsüzünde bile her zaman bulunur. Bu farkındalık her zaman bilincin temelidir. Bunu belli bir yere dek *a priori* biliriz. Hayvanlar, harika bir biçimde, sayısız tür olarak çeşitlenseler de bizim daha önceden hiç görmediğimiz tuhaf bir kalıba girseler de, bu kalıp bizim için çarpıcı olabilse de, onların en derin doğasını güvenle önceden söyleyebiliriz. Sanki o, bizim iyi bildiğimiz, bize büsbütün yakın bir şeydir. Bunun nedeni şudur: Biz hayvanın istediğini biliriz, hatta onun ne istediğini - açıkçası varolmak, esenlikte olmak, yaşamak, üremek - de biliriz. Güven içinde bu hayvanın isteme bakımdan bizim istememizle özdeş olduğunu kabul ederiz. Gözümüzü bile kırpmadan ona istemenin kendimizden bildiğimiz, değişmeyen bütün çoşkularını yükleriz. Hiç kararsızlık geçirmeden onun isteğinden, nefretinden, korkusundan, öfkesinden, kininden, sevisinden, sevincinden, üzüntüsünden, özleminden söz ederiz. Öte yandan, sıra salt bilgi görüngüsünü tartışmaya geldiğinde bizde bu güven kalmaz. Hayvanın anladığını, düşündüğünü, yargıladığını, bildiğini söylemeğe dilimiz varmaz. Sonuçta biz söylesek söylesek ikircikli ikircikli

onun bazı tasarımları olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu tasarımlar olmasa, onun istemesi bizim sözünü ettiğimiz duygusal durumlara uygun gelmez. Ama hayvanlara özgü algı kipi bakımından, algının belli bir türdeki kesin sınırları bakımından bizim yalnızca belirsiz, bulanık bir tasarımımız vardır. Biz bu bakımdan tahmine dayanırız. Bu yüzden kendimizi hayvanlara anlatmak genellikle güç gelir bize. Onlarla ancak bu iş için bir düzen kurarak, deneyimle, uygulamayla anlaşabiliriz. Öyleyse burada bir bilincin ötekinden farkları var. Öte yandan can atma, isteme, dileme ya da iğrenme, sakınma, dilememe her bilincin özelliğidir. İnsan, istemeye sahip olma bakımından poliple ortaktır. Dolayısıyla bu her bilincin özünde bulunan öğedir, her bilincin temelidir. Onun çeşitli hayvan türlerinde ortaya çıkmasındaki çeşitlilik, onların bilgi alanının kapsamındaki değişikliğine bağlıdır. Bu bilgi alanında bu belirmelerin devindiricileri vardır. Biz, kendi doğamızdan yola çıkarak, hayvanların bütün eylemlerini, davranışlarını doğrudan anlarız. Bu eylemlerle davranışlar, istemenin harekete geçtiğini anlatır. Böylece, hayvanlarla birçok yolla duygudaşlık kurarız. Öte yanda, onlarla bizim aramızdaki uçurum, kaynaklansa kaynaklansa anlaktaki farklılıktan kaynaklanır. [...] Çünkü, algı tasarımları yetisi insanda yetkinliğin en üst düzeyine ulaşmakla kalmamış, şimdiye kadar yalnızca tek olan bu yetiye, soyut tasarım, düşünce, açıkçası akıl yetisi de katılmıştır. Akıl yetisiyle birlikte ona düşünme de eklenmiştir. Böylece iyiden iyiye gelişen anlak (ki bilincin ikincil bölümüdür), artık baskın biçimde etkin olan bölüm olarak, birinci bölüme ağır basmıştır. Oysa hayvanlarda, isteğinin doyurulup doyurulmadığının doğrudan farkındalığı bilincin en temel özelliğini oluşturur. (Hayvanların daha aşağı basamaklarında daha çok böyledir; çünkü en aşağı hayvanlar, bitkilerden yalnızca bulanık bir tasarımın eklenmesiyle ayrılırlar.) İnsanlardaki durum bunun tersinedir. İnsanın istekleri ateşlidir, hatta hayvanlarınkinden bile ateşlidir; insanlarda istekler tutku düzeyine yükselir. Gene de insan bilinci sürekli, baskın biçimde yerli yerin-

de kalır; tasarımlarla, düşüncelerle doludur. Kuşkusuz, bütün felsefecilerdeki temel yanılgının nedeni başka her şeyden çok budur. Bu yüzden, onlar düşünmeye, ruh denilen şeyde (açıkçası insanın, tinsel iç yaşamında) temel, öncelikli bir yer verdiler, onu her zaman öne koydular. Bu arada, istemeyi salt düşünmenin bir ürünü belleyip onun ikincil rolde olmasını sağladılar. Ama isteme yalnızca bilmeden ileri geliyorsa, nasıl olur da hayvanlar, hatta onların en alt basamakları, bunca az bilgiyle genellikle böylesine yılmayan, böylesine ateşli bir istek sergileyebilir. Filozofların ilineği töz yapan bu temel yanılgısı onları sapa yollara sürükler. Sonra da bu yollardan çıkmak olanaksız olur. Şimdi, insanda ortaya çıktığı gibi, bilen bilincin isteme karşısındaki üstünlüğü, böylece, ikincilin birincil karşısındaki üstünlüğü, özellikle olağandışı kayırılmış bireylerde çok ileri gider. Öyle ileri gider ki en yoğun anlarında bilincin ikincil, bilen bölümü, kendini isteyen bölümden büsbütün ayırır. Kendi başına, özgürce eyleme geçer. Açıkçası istemeyle etkinleştirilmez, sonuçta da ona hizmet etmez. Bu yolla, bilen bölüm saf nesnel olur, dünyanın temiz bir aynasına dönüşür. Ondan *deha*nın düşünceleri doğar. Üçüncü Kitap'ın konusu da budur.

3. [...] İsteme ile anlağın doğaları arasındaki temel fark özünde istemenin yalın, özgün olması, tersine anlağın karmaşık, ikincil nitelikte olmasıdır. Onların içimizdeki tuhaf etkileşimini gözlemlediğimizde, bu daha da açıklık kazanır. Şimdi anlakta doğan imgeler aracılığı ile düşüncelerin istemeyi nasıl harekete geçirdiğini, bu ikisinin oynadığı rollerin nasıl tümden değişik, tümden farklı olduğunu ayrıntısıyla göz önüne alacağız. Biz istemeyi canlı bir biçimde etkileyen gerçek olaylarda da bunu görürüz ama anlakta doğan imgeler öncelikle kendilerinde yalnızca anlağın nesneleridir, oysa gerçekliğin bu niteliğiyle aslında salt anlakta bulunduğu pek açık değildir; öte yandan, bir şeyin bir bakışta anlaşılması gerekiyorsa, dolayısıyla kolay kavranması zorunluysa, bu değişim genellikle olması gerektiği ölçüde çabuk olmaz.

Bununla birlikte, istemeyi etkilemelerine izin verdiğimiz düşünceler ile düşlemler söz konusu olduğunda bu koşulların ikisi de yerine getirilir. Diyelim ki kendi başımıza, kişisel işlerimizi düşünüyoruz. O an, bir tehlikeden doğan bir tehdidi (mutsuz bir sonucu) çok canlı bir biçimde göz önüne getirdik. Kaygı bir anda yüreğimizi daraltır, kan ağır ağır akmağa başlar. Ama sonra, anlak karşıt bir sonuca kayarsa, düş gücünün çoktandır özlenen, böylece ulaşılan bir mutluluk üzerinde işlemesine izin verirse vuruşlar bir anda sevinçle hızlanır, kalp bir tüy gibi hafifler. Bu, anlak daldığı düşten uyanıncaya değin sürer. Diyelim ki bundan sonra birtakım olaylar, çok önceden yaşanan bir onur kırılmasının ya da yaralanmanın anısını uyandırdı. O ana değin dingin olan göğüs, bir anda öfkenin, acının akınına uğrar. Ama sonra rastgele çok önce yitirilmiş, sevilen bir kadının imgesi uyanır. Tüm aşk macerası, büyünün bütün sahneleri bu imgeye bağlanır. O zaman bu öfke bir anda derin bir özleyiş, melankoli üretecektir. Son olarak bir takım küçük düşürücü rastlantıların anısı gelip yetişirse kaçmak, yerin dibine geçip ortadan kaybolmak isteriz, utançtan kızarırız. Genellikle bazı yüksek sesli ünlemlerle, düşüncelerimizi değiştirmeye, düşünmemizi zorla başka bir yana çekmeğe çalışırız. Sanki bu kötü ruhları dağıtmak, kovmak isteriz.

Besbelli anlak besteyi şakıyor, istemenin de ona uyarak dans etmesi gerekiyor. Gerçekten, anlak istemeye bir çocuk rolü oynatır. O, dadısının anlattığı kimi sevinçli, kimi üzücü şeylerle, dadının gönlünün dilediği bir ruh durumundan ötekine taşınır. Bunun temelinde İstemenin kendinsinin bilgisiz olması vardır. Oysa ortağı olarak onunla birleşen anlama yetsinin isteği yoktur. Bu yüzden isteme, devindirilen bir gövde gibi davranırken, anlak onu devindiren nedenler gibi etki eder. Çünkü, anlak devindiricilerin ortamıdır. Ancak, bütün bunlarda istemenin önceliği bir daha ortaya çıkar. Gösterdiğimiz gibi, isteme yönetimi anlağa bırakır bırakmaz onun oyuncağına dönüşür. Ama isteme son başvuru katı olarak kendi

üstünlüğünü duyurduğunda onun bu önceliği belli olur. O, anlağın belli düşüncelerle uğraşmasını önleyerek, belli düşünce dizilerini baskılayarak ululuğunu duyurur. Çünkü, isteme bu düşüncelerin kendisini yukarıda betimlenen duygulardan birine batıracağını bilir (Açıkçası bunu kendi - aynı anlağından öğrenir.). Şimdi, isteme, anlağa gem vurur, onu kendini başka şeylere yönlendirmesi için zorlar. İsteme bu konuyu ciddiye alır almaz zorlansa bile genelde başarılı olur. Çünkü buradaki direnç anlaktan gelmez. Genelde, anlak kaygısızdır, direnç, istemenin kendisinden gelir. O, tasarıma bir yandan can atar bir yandan ondan tiksinir. Bu tasarımın ilginç olmasının nedeni, istemeyi heyecanlandırmasıdır kesinlikle. Aynı zamanda, soyut bilgi, istemeye, bu tasarımın, durduk yerde hem acı verici hem de alçaltıcı bir vuruşa yol açacağını söyler. Artık, bu içgörüye göre karar verip anlağı boyun eğmeye zorlar. Buna "kişinin kendine söz geçirmesi" denir. Burada efendinin isteme, uşağın anlak olduğu açıktır. Çünkü sonunda kazanan hep istemedir. Bu yüzden gerçek özü, insanın iç varlığını isteme oluşturur. Bu bakımdan Ηγεμοικονυ sanı istence uyar. Gelin görün ki öte yanda, bilmediği yerde, bir konuğun önünde giden bir kılavuz gibi, istemeyi yönetip ona yol gösterdiği sürece bu san, anlağa da uyar. Şu da var ki, bu çiftin ilişkisi için en uygun eğretileme, gözü görebilen topal bir adamı omzunda taşıyan güçlü bir kördür.

Burada betimlendiği biçimi ile istemenin anlakla ilişkisi şu olguda da saptanabilir: Özürde anlak, istemenin kararlarının yabancısıdır. İsteneye devindiriciler sağlar ama bunların yarattığı etkiyi ancak *a posteriori* öğrenir. Tıpkı, kimyasal deney yapan birinin belirteçleri bir araya getirip sonucu beklemesi gibi. Gerçekte anlak, kendi istemesinin gerçek kararlarının, gizli çözümlerinin büsbütün dışında kalır. Öyle dışında kalır ki onları ancak üçüncü tarafın kararları olarak, onlara kulak misafiri olduğunda şaşkınlıkla ortaya çıkarır. Anlağın istemenin gerçek yönelimlerinin dibine ulaşması için, istemeyi onun kendini açığa vurduğu bir eyleminde yakalaması gerekir.

Örneğin diyelim ki bir plân önerdim ama henüz kendim bu plân konusunda duraksıyorum. Beri yandan onun yürürlüğe konması, uygulanabilirliği bakımından bütünüyle belirsizdir. Çünkü uygulanması benim dışımdaki henüz belirsiz koşullara bağlıdır. Böylece, karar vermem her durumda gereksiz olduğundan şu an için konuyu olduğu gibi bırakırım. Şimdi genellikle nasıl sıkı bir plân yaptığımı bilmem. Duraksamama karşın onu uygulamayı ne çok istediğimi de bilmem, başka deyişle anlağım bilmez. Ama tasarıma uygun koşulların ortaya çıktığını duymaya göreyim, içimi bir anda çoşkun, karşı koyulmaz bir sevinç kaplar. Bu sevinç bütün varlığıma yayılıp orada kalıcı bir yer edinir. Ben de buna şaşar kalırım. Anlağım istememin bu tasarıya nasıl sımsıkı bağlandığını, bu planın ona ne kadar uygun olduğunu ancak o zaman anlar. Oysa anlak onu pek sorunlu görmüş, bu kuşkuyu güçlükle bastırabilmişti. Başka bir örnek ele alalım. Diyelim ki benim dileğime pek uygun olduğuna inandığım bir anlaşmaya güle oynaya girdim. Ama işler ilerledikçe dezavantajlar, yükler kendini duyurmaya başladı. Böylesine istekle başladığım bir şeyden pişmanlık duyduğumdan kuşkulanır oldum. Bu kuşkuyu kafamdan atmak için, bir sözleşmeyle bağlanmamış olsaydım bile aynı yolda yürüyeceğime kendimi inandırırım. Derken sözleşme beklenmedik bir biçimde, öteki tarafça bozuldu mu ben şaşkınlık içinde bu durumdan hoşnut olduğumu, içimin rahatladığını fark ederim.

Genellikle, ne istediğimizi, neden korktuğumuzu bilmeyiz. Kendimize bile itiraf etmeden, hatta açıkça bilince gelmesine bile izin vermeden bir dileği bağrımıza basabiliriz. Anlak bu konuda hiçbir şey bilmez. Çünkü bizim kendimizle ilgili iyi kanımız bundan zarar görebilir. Ama dileğimiz yerine geldiğinde, sevincimizden (utana sıkıla) bunu istediğimizi öğreniriz. Bu, bize miras bırakan yakın bir akrabanın ölümü olabilir. Ara ara da gerçekte neden korktuğumuzu bilmeyiz. Bunun nedeni korkuyu açık bilince getirecek gözü pekliğimizin olmamasıdır. Bir şey yaparken ya da yapmazken gerçek devindirici konusun-

da sık sık yanılırız. Bu durum, sonunda bazı rastlantılar bize kendi gizimizi açıncaya dek sürer. O zaman, devindirici olarak kabul ettiğimizin bu değil öteki olduğunu saptarız. Devindiricinin öteki olduğunu kendimize kabul ettirmek istememişizdir; çünkü o devindirici bizim kendimize ilişkin iyi kanımızla hiç bağdaşmaz. Örneğin, saf törel nedenler yüzünden bir şeyi yapmaya çekiniriz. Biz böyle olduğuna inansak da sonradan bizi yalnızca korkunun sınırladığını öğreniriz. Çünkü bütün tehlikeler ortadan kalkar kalkmaz, çekindiğimiz şeyi yaparız. Bazı durumlarda bu öyle ileri gidebilir ki kişi eylemin gerçek devindiricisini bile kestiremez. Dahası kendisinin böyle bir devindiriciden etkilenebileceğine de inanamaz. Gene de onun eyleminin o andaki devindiricisi budur. [...] Şimdi, tersine, bütün filozofların inanabileceği gibi, gerçek doğamızı anlak kursaydı, istemenin kararları, yalnızca bilgi aracılığı ile ulaşılan bir toplam olsaydı, o zaman törel değerimiz bakımından yalnızca kendisinden yola çıkarak eylediğimizi kafamızda canlandırdığımız devindirici belirleyici olurdu. Tıpkı bu konuda önemli olanın sonuç değil yönelim olduğu gibi... Gelin görün ki o zaman kafada canlandırılan devindirici ile gerçek devindirici arasındaki ayrım uygulamada olanaksız olacaktı. Betimlediğim bütün örnekler - bunlara ek olarak, algılayan her kişi, kendi yaşamında bunların koşutlarını gözleyebilir. - anlağın istence yabancı olduğunu gösterir. Öyle yabancıdır ki isteme ara ara ağzından girip burnundan çıkarak anlağı kandırır. Çünkü, anlak isteme için devindiriciler sağlasa bile istemenin kararlarının gizli işliğine girmez. Anlağın ayaklarını bastığı yerin istemeninkine yakın olduğu kesin. Bu kesin olmasına kesin ya gene de anlak istemenin bütün gizini paylaşmaz. Bunu daha da doğrulayan bir olgu vardır. Hemen hemen herkes ara ara onu kendisinde gözleme fırsatı bulur. Bu olgu, usun zaman zaman istemeye pek güvenmemesidir. Örneğin gözü pek bir karar verdiysek - bu en başta istemenin anlağa verdiği bir söze dayanır. - kabul etmesek de derinden derine, belli belirsiz hüküm süren bir kuşku

duyarız sık sık. Kendi kendimize verdiğimiz bu sözü tutmaya ciddi ciddi niyetli olup olmadığımız; onu eğip bükerek mi yoksa sapasağlam, sebatla mı tutacağımız konusundadır bu kuşku. Kararlılığımızın ardındaki iyi inanca bizi ancak *fait accompli*[1] inandırabilir. Bütün bu olgular isteme ile anlama yetisi arasındaki ayrımın kanıtlarıdır. Bu olgular istemenin önceliğine, anlama yetisinin ona bağlı konumuna tanıklık ederler. [...]

[1] olup bitti

ÜÇÜNCÜ KİTAP

İKİNCİ YÖN

Yeter sepep ilkesinden bağımsız bir tasarım: Platoncu İdea: Sanatın nesnesi

Her zaman olan, oluş içinde olmayan nedir? Her zaman oluş içinde olup, hiçbir zaman olmayan nedir?

Platon, Timaeus

§ 30. Birinci Kitap'ta dünyanın yalnızca tasarım olduğu, bir öznenin nesnesi olduğu gösterildi. İkinci Kitap'ta dünyayı öteki yönünden göz önüne aldık. Bu yönün isteme olduğunu gördük. Bu dünyanın, tasarım olmanın yanı sıra, isteme olduğu kolayca kanıtlandı. Bu içgörü uyarınca, biz, tasarım olarak dünyayı, hem bütün hem de parçalarında *istemenin nesneleşmesi* diye adlandırdık. Bu, istemenin nesne olması, açıkçası tasarım olması demektir. Şunu da anımsıyoruz: İstemenin bu nesneleşmesinin çok sayıda ama belirli basamağı olduğu bulundu. Bu basamaklarda, istemenin doğası giderek artan bir seçiklikte, tamlıkta ortaya çıkar, başka bir deyişle, kendini nesne olarak ortaya koyar. Biz, bu basamaklarda, Platoncu ideaları tanıdık. Çünkü bu basamaklar belli türler ya da hem organik hem de inorganik bütün doğal cisimlerin özgün, değişmez kalıpları olarak aynıdır. Onlar, kendile-

rini doğa yasalarına göre açığa vuran evrensel güçlerle de aynıdır. Bu yüzden, bu idealar, gerek biri gerek tümü, kendilerini sayısız bireyde, öğede açığa vururlar. İdealarla bireylerin ilişkisi, arketiplerin kopyalarıyla ilişkileri gibidir. Bu bireylerin çokluğu ancak zaman ile uzam aracılığı ile anlaşılabilir. Çünkü bireylerin ortaya çıkması, ortadan kalkması nedenselliğe bağlanabilir. Biz bu biçimlerin tümünde ola olsa yeter sebep ilkesinin değişik kiplerini saptarız. Yeter sebep ilkesi, bütün sonlu olanların, bütün bireysel varlıkların en son ilkesidir. O, bireyin bilgisine geldiği biçimiyle, tasarımın evrensel kalıbıdır. Öte yanda, Platoncu idea bu ilkenin altına girmez. Bu nedenle de ne çokluğu ne de değişimi vardır. Kendilerini onun içinde dile getiren bireyler sayısızdır, durmadan var olup, durmadan yok olurlar. Oysa idea bir, aynı idea olarak değişmeden kalır. Yeter sebep ilkesinin onunla ilişkisi yoktur. Şu da var ki, öznenin bütün bilgisinin geldiği kalıp bu olduğundan, özne bir birey olarak bildiği sürece, idealar onun bilgi alanının iyice dışında kalacaktır. Dolayısıyla, idealar ancak bilen öznenin bireyliğinin askıya alınmasıyla bilginin nesnesi olabilirler. Şimdi bunun sağın, ayrıntılı bir açıklaması dikkatimizi bu konuya vermemizi gerektiriyor.

§ 31. Gelgelelim ilkin aşağıdaki çok önemli konu var. Önceki kitapta, Kantçı felsefenin *kendinde şey* dediği, orada öylesine önemli görünen ama gene de çok bulanık, paradoksal bir öğreti olan şeyin (Özellikle de Kant'ın onu ortaya koyma yolu yüzünden, neden olunan şeyden nedene bir çıkarım olarak) tökezletici bir engel sayıldığını, Kant'ın felsefesinin zayıf bir yönü olduğunu gösterdiğimi umuyorum. Bizim vardığımız büsbütün değişik bir yoldan ulaşılırsa, bu kavramın alanı, benim göstermiş olduğum gibi genişletilip tanımlandığında, kendinde şeyin istemeden başka bir şey olmadığını gösterdiğimi de umuyorum. Ayrıca, orada söylenenlerden ötürü, dünyanın ilk gerçekliği olan istemenin nesneleşmesinin belli basamaklarının, Platon'un bengi idealar ya da değişmez kalıplar (ειδη) dediği şeyler olduğu duraksamadan kabul

edilecektir. Bu en önemli öğreti diye görülür; ama Platon'un dizgesinin öğretisi aynı zamanda en bulanık, en paradoksal öğreti sayılır. O yüzyıllardan beri, nice değişik us için düşünme, tartışma, alay konusu olmuş, ona saygı duyulmuştur. [...]

§ 32. [...] İdea, bizim için, daha çok kendinde şeyin doğrudan, dolayısıyla da upuygun nesneleşmesidir. Bununla birlikte, kendinde şey, istemenin - nesne olmamış, daha tasarıma dönüşmemiş istemenin - ta kendisidir. Çünkü, Kant'a göre, kendinde şey, bilen olarak bilende bulunan bütün kalıplardan bağımsız olmalıdır. Bu kalıplar arasında, bütün ötekilerden önce, bir öznenin nesnesi olmayı saymaması onun bir yanılgısıdır olsa olsa. Çünkü, bütün görüngülerin, yani tasarımların en genel geçer kalıbı budur. Bu yüzden, Kant'ın kendinde şeyin nesnel varlığını açık açık yadsıması gerekiyordu. Bu onu çok geçmeden ortaya çıkartılan büyük bir tutarsızlıktan da korurdu. Öte yandan, Platoncu idea, zorunlu olarak nesnedir, bilinen bir şeydir, bir tasarımdır. Kendinde şeyden böyle, yalnızca böyle ayrılır. O, bizim tümünü yeter sebep ilkesinde topladığımız görüngünün bağlı olduğu kalıpları bir yana bıraktı; ya da daha çok onları kabul etmedi. Ama, ilk kalıbı, en evrensel kalıbı, genelde tasarımın kalıbını, bir özne için nesne olma kalıbını alıkoydu. İdeayı tek tek, geçici bireylerde yeniden üretip çoğaltan buna bağlı kalıplardır (onların genel anlatımı, yeter sebep ilkesidir). Söz konusu bireylerin sayısının ideayla hiçbir ilgisi yoktur.

Dolayısıyla, yeter sebep ilkesi, ideanın birey olarak öznenin bilgisine geldiğinde girdiği kalıptır. Bu yüzden, kendini yeter sebep ilkesine göre açığa vuran belli bir şey, kendinde şeyin (ki istemedir) dolaylı bir nesneleşmesidir yalnızca. Çünkü, onunla kendinde şey arasında, istemenin biricik doğrudan nesne olması olarak idea durur. Bu bakımdan idea, bilgiye özgü bir kalıba bürünmemiş, genelde tasarım kalıbına, yani öznenin nesnesi olma kalıbına bürünmüştür. Bundan ötürü, isteme ya da kendinde şey için olanaklı en upuygun nesne olma olsa

olsa ideadır. Gerçekten o tüm kendinde şeydir, yalnız tasarım kalıbındadır. Bu, Platon ile Kant arasındaki büyük uzlaşmanın temelidir. Bununla birlikte, onlar keskin bir titizlik sergileyip aynı şeyden söz etmezler. Ancak tek tek şeyler, istemenin upuygun nesneleşmeleri değildir. Çünkü, ortak anlatımı yeter sebep ilkesi olan kalıplar yüzünden onlarda istemenin nesne olması bulanıklaşır. Ne ki bu kalıplar, bireyin birey olarak ulaşabildiği bilginin koşullarıdır.

Bilen özneler olarak aynı zamanda bireyler olmasaydık, yani algılarımız bir gövde ortamı aracılığı ile aktarılmasaydı, bu algı, gövdenin duygularından başlamasaydı, sonuçta dünyamız bir *nunc stans*[1] olacaktı. Olanaksız bir önkabulden sonuçlar çıkarabiliriz, gerçekten de o zaman tek tek şeyleri kavrayamazdık, değişimi, çokluğu da kavrayamazdık. Yalnızca ideaları - yalnızca bir tek istemenin kendinde şeyin nesneleşmesindeki basamakları, saf apaçık bir bilgide kavrardık. Bu gövde kendinde biricik, somut istemedir, istemenin nesneleşmesidir. Dolayısıyla da nesneler arasında bir nesnedir. Bu niteliği ile gövde yeter sebep ilkesinin kalıpları aracılığıyla bir nesnenin gelebileceği tek yoldan bilen bilince gelir. Sonuçta, gövde zamanı öngörür, dolayısıyla da zamanı, bu ilkenin açığa vurduğu bütün öteki kalıpları ortaya koyar. Zaman, bireysel varlığın, zaman dışı olan, sonuçta bengi olan idealardan edindiği parça parça, bölüm bölüm bir görünümdür. Bu yüzden Platon, "Zaman sonsuzluğun devingen resmidir" (*Timaeus* 37 D) der.

§ 33. Bireyler olarak bizlerde yeter sebep ilkesine bağlı bilgiden başka bilgi yoktur. Bu kalıp ideaların bilgisini dışlar. Dolayısıyla şu kesindir: Kendimizi, tek tek şeylerin bilgisinden ideaların bilgisine yükseltebilmemiz ancak bireyde ortaya çıkan bir dönüşümle olabilir. Bu değişim, nesnenin tüm doğasındaki büyük değişikliğe benzer, onunla[1] örtüşür. Bunun sonucu olarak, özne bir ideayı bildiği sürece artık bir birey değildir.

---

[1] Bengi şimdi

Önceki kitaptan şunu anımsayacağız: İstemenin yüksek basamaklardaki nesneleşmesine ait her bilgi, duyarlılık, sinirler, beyin, tıpkı organik yaşamın öteki parçaları gibi, istemenin bu basamaktaki nesneleşmesinin anlatımlarıdır. Böylece onlar aracılığı ile doğan tasarımın da istemeye hizmet etmesi amaçlanmıştır. Tasarım, istemenin artık karmaşıklaşmış olan amaçlarına ulaşmasının, nice farklı gereksinimi olan bir varlığı desteklemesinin bir aracı olarak planlanmıştır. Dolayısıyla, bilgi hem kaynağı hem de doğasıyla bütünüyle istemeye bağlıdır. Nedensellik yasasının uygulanmasıyla bilginin başlangıç noktası olan doğrudan nesne gibi, o da olsa olsa nesneleşmiş istemedir. Bundan ötürü, yeter sebep ilkesine uyan her bilgi, yakından ya da uzaktan istemeyle ilişki içindedir. Birey, gövdesini nesneler arasında bir nesne olarak gördüğü için nesnelerin hepsiyle, yeter sebep ilkesine göre ilişkidedir. Birey bütün nesnelere bu ilkeye göre bağlanır. Bu yüzden, bu ilişkilere, bağlara ilişkin bütün araştırmalar, kısa ya da uzun bir yol izleyip kişinin gövdesine, sonuçta da istemesine geri götürülür. Nesneyi gövdeyle, gövde aracılığı ile de istemeyle bu ilişki içine sokan, yeter sebep ilkesidir. Bundan ötürü, bu ilkeye bağlı bilginin çabalarından biri, nesnelerin bu ilke aracılığı ile sokulduğu ilişkileri ortaya çıkarmak olacaktır. Böylece söz konusu bilgi, nesnelerin uzamda, zamanda, nedensellikteki sayısız bağlantısını izlemeğe uğraşacaktır. Çünkü nesne, bilgiye ancak bunlar aracılığı ile ilginç gelir, yani istemeye bağlanır. Öyleyse, istemeye bağlı olan bilgi, nesnelerden çok onların ilişkilerini bilir. Söz konusu bilgi, nesneleri, bilse bilse onlar şimdi, burada, bu koşullarda, bu nedenlerden, şu sonuçlarla birlikte varoldukları sürece bilir. - Tek sözcükle söylersek, bu bilgi onları tek tek şeyler olarak bilir. Bu ilişkiler askıya alınmış olsaydı, bilgi için nesneler ortadan kaybolurdu. Bunun nedeni, bilginin nesneler konusunda bundan başka bir şey bilmemesidir.

Bilimin şeylerde özce şunlardan başka bir şeyi göz önüne almadığı gerçeğini gizlememeliyiz: Onların ilişkileri, uzam-zaman koşulları, doğal değişim nedenleri, biçim

benzerlikleri, olayların devindiricileri... Bilim ilişkilerden başka hiçbir şeyi göz önüne almaz. Bilimi sıradan bilgiden ayıran yalnızca biçimdir, onun dizgeli oluşudur; (kavramların birbirinin altına koyularak bağlanmasıyla) bütün teklerin genelde içerilmesiyle bilginin kolaylaştırılmasıdır; bu yolla edinilen bilgi bütünlüğüdür. [...]

Şimdi bilgi genelde istemenin işlerini görür. Çünkü, gerçekten de o, deyim yerindeyse kafanın gövdeden gelişmesi gibi istemeden bu işi görmek için doğdu, bu hizmet için gelişti. Hayvanlar söz konusu olduğunda, bilginin istemeye boyun eğdirmesi tersine çevrilemez. İnsan söz konusu olduğunda ancak kural dışı durumlarda tersine çevrilebilir. Şimdi bu durumları daha yakından ele alacağız. İnsanla hayvan arasındaki bu aynm, başın gövdeyle ilişkisindeki farkla açığa vurulur. Aşağı hayvanlarda başla gövde tektir, birleşmiştir. Bütün hayvanlarda baş yere yönelmiştir, onların istemesinin nesneleri oradadır. Yüksek bir türde bile, baş ile gövde insana göre çok daha birleşiktir. İnsanın başı, gövdesinin üzerine özgürce oturtulmuştur. Sanki gövdeye hizmet etmiyordur, gövde onu taşımaktan öteye gitmiyordur. Bu bakımdan insanın üstünlüğü, en üst düzeyde Belvedere Apollo'sunda sergilenir. Musaların tanrısının başı, omuzlar üzerinde özgürce durur, gözleri ta uzaklardadır. Öyle ki gövdeye karşı hiçbir sorumluluğu yokmuş, artık onun için kaygılanmak zorunda değilmiş gibi görünür.

§ 34. Bizim olanaklı, ancak kural dışı sayılması gerektiğini söylediğimiz geçiş, açıkçası tek tek şeylerin ortak bilgisinden ideanın bilgisine geçme, ansızın ortaya çıkar. Bilgi, öznenin yalnızca birey olmakla kalmayıp artık bilginin saf, istek-siz öznesine dönüşmesiyle istemenin işini görmekten kurtulur. Bundan böyle, özne ilişkilerin izini yeter sebep ilkesi uyarınca sürmez. Tersine ona sunulan nesnenin durağan seyrinde kalır. Nesneyi bütün öteki nesnelerle bağının dışında görür, nesne tarafından soğurulur.

Bunu açık kılmak için tam bir açıklama gerek. Okur da bu kitapta iletilecek düşünceyi özetleyinceye kadar şaş-

kınlığını bir yana bıraksın. Sonra bu şaşkınlık kendiliğinden geçecek.

Bir kişi, usun gücüyle yükseltilerek şeyleri görme bakımından alışılagelen yolu bırakır. Yeter sebep ilkesinin kalıpları onu itelese bile, yalnızca nesnelerin birbiri ile ilişkisini izlemeye son verir. İlişkilerin izini sürmenin en son amacı, her zaman kişinin kendi istemesiyle bir ilişki kurmasıdır. Şeylerin nerede, ne zaman, niçin olduğunu, onların nereye gittiğini göz önüne almayı bırakır. Yalın biçimde, baksa baksa onların ne olduklarına bakar. Soyut düşüncelere, aklın kavramlarına, kendi bilincinin kullanımına izin vermez. Tersine usunun bütün gücünü algılamaya verir. Bir görünümü, bir ağacı, dik bir kayalığı, bir yapıyı ya da başka bir şeyi bütünüyle algılamaya dalar. Bütün bilincini, gerçekten varolan doğal bir nesnenin sessizce, derin derin düşünülmesiyle doldurur. (Almancadaki anlamlı bir deyiş kullanırsak) Kişi kendini nesnede yitirir. Açıkçası kendi bireyliğini, isteğini unutur; salt, saf özne olarak; nesnenin tertemiz bir aynası olarak varolmayı sürdürür. Öyle ki, sanki algılayan biri yoktur, yalnızca nesne vardır. Kişi, algılayanı, algıdan ayıramaz, bundan böyle ikisi bir olur. Çünkü bütün bilinç bir tek duyusal resimle doldurulmuştur. Nesne, nesne dışındaki bütün ilişkilerin dışına çıkma noktasına ulaşmışsa, özne de istemeyle tüm ilişkilerinin dışına çıkmışsa, bilinen artık bireysel bir şey değil bir *idea*dır, bengi bir kalıptır, istemenin bu basamakta doğrudan nesne olmasıdır. Bu algıda kendinden geçen kişi, bu yüzden artık birey de değildir (Çünkü birey, böyle bir bilgide kendini yitirmiştir). O, saf, isteksiz, acısız, zamansız bilgi öznesidir.

Bu, kendi başına böylesine dikkat çekici olan, - onun Thomas Paine'in bir sözünü doğruladığını biliyorum. "Maskaralıkla yüce arasında yalnızca küçük bir adım vardır." - bundan sonra söylenenlerle adım adım açıklık kazanacak, daha az şaşırtıcı gelecek. "Bengilik bakımından anladığı sürece, us bengidir." (*Eth.* V. 31) diye yazarken, Spinoza'nın kafasında bu vardı. Böyle bir seyre dalmada, belli bir şey, bir anda, türünün ideasına dönü-

şür. Algılayan birey, saf bilen özne olur. Birey, birey olarak, bilse bilse tek tek şeyleri bilir. Bilmenin saf öznesi ise yalnızca idealan bilir. Çünkü birey, istemenin belli bir ortaya çıkışıyla ilişkisi içindeki bilmenin öznesidir, buna bağlıdır. İstemenin bu belirli ortaya çıkışı, bu niteliği ile, bütün kalıplarında yeter sebep ilkesine bağlıdır. Öyleyse, ona ilişkin bütün bilgiler de yeter sebep ilkesine uyar. Bundan başka bir bilgi türü istemenin kullanımına elverişli değildir. Bu bilgi, her zaman nesneyle ilişkilerinden oluşur. Bilen birey olarak birey ile onun tarafından bilinen tek tek şeyler, her zaman belli bir yerde, belli bir zamandadır. Tek tek şeyler neden-sonuç zincirinde halkalardır. Bilginin saf öznesi ile onun bağ kurduğu idea, yeter sebep ilkesinin bütün bu kalıplarının ötesine geçmiştir. Zamanın, uzamım, bilen bireyin, bilinen bireyin onlar için anlamı yoktur.

Birey olarak bir bilen, bilginin saf öznesi diye betimlenen biçimde kendini yükselttiğinde, aynı zamanda, gözlenen nesneyi Platoncu ideaya yükselttiğinde, tasarım olarak dünya bütün, tam, saf olarak ortaya çıkar. İstemenin tam nesneleşmesi olur. Çünkü yalnızca Platoncu idea istemenin upuygun nesneleşmesidir. İdea, nesne ile özneyi benzer bir biçimde kendinde içerir. Çünkü ideanın biricik kalıbı onlardır. Ne ki, özne ile nesne, ideada yetkin bir biçimde dengelenmiştir. Çünkü, buradaki nesne de yalnızca öznenin bir tasarımıdır. Bu algılanan nesnede bütünüyle soğurulan, böylece bu nesnenin kendisine dönüşen öznedir, çünkü bilincin tümü, nesnenin en seçik imgesinden başka bir şey değildir. İmdi, tasarım olarak dünyanın tümünü kuran, kesinlikle bu bilinçtir. Çünkü, kişi birinden ötekine geçerek, tüm Platoncu idealan ya da istemenin nesne olma basamaklarını göz önüne getirir. Her yerde, her zaman bulanan tek tek şeyler, yeter sebep ilkesi (birey olarak bireylerin bilgi kalıbı) aracılığı ile çoğaltılan idealardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla da saf nesne olarak bulanıklaşmışlardır. Platoncu idea ortaya çıktığında, özne ile nesne artık onda ayırt edilemez. Çünkü, Platoncu idea, isteme-

nin upuygun nesnesi, tasarım olarak gerçek dünya, ancak özne ile nesne karşılıklı olarak birbirini büsbütün doldurur, birbirinin içine geçerse ortaya çıkar. Aynı biçimde, bilen birey ile bilinen birey, kendinde şeyler olarak ayrılmamalıdır. Bu tasarım olarak gerçek dünyayı görmezden gelirsek, geriye isteme olarak dünyadan başka bir şey kalmaz. İsteme, Platoncu ideanın "kendinde" olduğudur, Platoncu idea onu yetkin biçimde nesneleştirir. İsteme, aynı zamanda, belli bir şeyin de onu bilen bireyin de "kendinde" olduğu şeydir. Bu belli şey istemeyi eksik biçimde nesneleştirir. Tasarım ile tasarımın bütün kalıplarının dışında, isteme olarak o, seyredilen nesneyle, bu seyre dalmada yukarı süzülerek kendisinin saf özne olarak bilincine varan bireyde birdir, aynıdır. Öyleyse bu ikisi, kendilerinde farklı değildir; çünkü onlar kendilerinde burada kendini bilen istemedir. Çokluk da çeşitlilik de yalnızca bu bilginin istemeye gelme araçları olarak vardır; yani görüngünün kalıplarından, yeter sebep ilkesinden ötürü yalnızca görüngüde vardır.

Ben nesnesiz, tasarımsız, bilen bir özne değil, kör bir isteme olurum. Tıpkı böyle, bilen özne olarak ben olmadan bilinen şey de nesne değildir, olsa olsa istemedir, kör tutkudur. Bu isteme, kendinde, açıkçası tasarımın dışında, benimkiyle birdir, aynıdır. Biz, bilinen ile bilen bireyler olarak, yalnızca tasarım olarak dünyada seçik oluruz. Bu dünyanın kalıbı, her zaman en azından özne - nesne kalıbıdır. Tasarım olarak dünya, bilgi askıya alınır alınmaz, geriye salt istemeden, kör dürtüden başka bir şey kalmaz. İstemenin nesne olması, tasarım olması, ilkin nesne ile özneyi gerektirir. Ama istemenin upuygun, saf, tam nesne olması, yeter sepep ilkesinin kalıplarından bağımsız Platoncu idea olarak nesne ile bireysellikten, istemeye bağlılıktan kurulmuş bilginin saf öznesi olarak özneyi gerektirir.

Salt bilen özne olarak var olmayı sürdürecek biçimde doğanın seyrine dalan biri, doğrudan şunun bilincine varır: Kendisi bu niteliği ile bir koşuldur, yani dünyanın bütün nesnel varoluşunun yükünü taşıyan biridir. Çünkü

dünya artık kendini onun varlığına bağlı olarak gösterir. Böylece kişi kendini doğaya öyle bir kaptırır ki onu yalnızca kendi varlığının bir ilineği olarak görür. Byron bu anlamda şunu söyler:

> Tıpkı benim onların parçası olduğum gibi
> Dağlar, dalgalar, gökler benim bir parçam;
> benim ruhumun bir parçası değil mi?
>
> [*Childe Harold's Pilgrimage*, III]

Biri bunu içinde duyar da kendini çürüyüp bozulmayan doğanın tersine, kesinlikle geçici bir şey diye görür mü hiç. Tersine onu, Veda'nın Uphanişad'ının dile getirdiği bir farkındalık ele geçirir. "Bütün bu yaratıklar benim, benim yanımda başka bir varlık yok." (*Oupnek 'hat*, i. 122)

§ 35. Dünyanın özüne ilişkin daha derin bir anlayış elde etmek için şu kesinlikle önemlidir: Kendinde şey olarak istemeyi, onun upuygun nesne olmasından ayırt etmeyi öğrenmeliyiz. Aynı zamanda, istemenin gitgide daha seçik, daha tam ortaya çıktığı değişik basamakları (yani ideaların kendilerini), ideaların yeter sebep ilkesinin kalıpları içindeki salt görüngüsel varoluşundan, bireyin tikel bilgisinden ayırmayı da öğrenmeliyiz. O zaman gerçek varlığı yalnızca idealara veren, zamandaki, uzamdaki şeylere - birey için gerçek dünyayı bu tür şeyler oluşturur - yalnızca aldatıcı, düşümsü bir varoluş yükleyen Platon'la anlaşacağız. O zaman, bir, aynı ideanın kendini bunca görüngüde nasıl açtığını, bilen bireyler için doğasını nasıl azar azar sergilediğini, önce bir yanını sonra öteki yanını nasıl sunduğunu anlayacağız. O zaman, ideanın kendisini, bireyin gözlemlediği ortaya çıkış biçiminden ayıracak, ilkinin özsel olduğunu, ikincisinin özsel olmadığını saptayacağız.

Bunu hem ayrıntılar düzeyinde hem de geniş ölçekte ele alalım. Bulutlar devindiğinde onların oluşturduğu biçimler özsel değildir, bu biçimler bulutların ilineğidir.

Bulutların genişleyip daralalan buhardan oluşması, esintiyle sıkıştırılmaları, sürülmeleri, dağıtılıp parça parça edilmeleri ise onların doğasıdır, kendilerini bulutlarda nesneleştiren güçlerin özüdür, ideadır. Onların geçici biçimleri olsa olsa tek tek gözlemciler için vardır. Taşlar üzerinde akan çay için oluşturduğu girdaplar, dalgalar, köpükler önemsizdir, öze ilişkin değildir. Ama çayın yerçekimine uyması, esnek eni konu uysal, biçimsiz saydam bir sıvı olarak davranması onun doğasıdır. Bu *algılama aracılığı ile bilinirse* onun ideasıdır. Bizler, bireyler olarak bildiğimiz sürece, bizim için salt bu ilineksel biçimler vardır. Pencere camı üzerindeki bu kristaller kristaleşme yasalarına göre oluşurlar. Bu yasa, burada işleyen, ideayı sergileyen doğal gücün özünü açığa vurur. Ama buzun camda oluşturduğu ağaçların, çiçeklerin özü yoktur. Onlar yalnızca bizim için vardır. Bulutlarda, çayda, kristalde görülenler bu istemenin en güçsüz yankısıdır. İsteme bitkilerde daha tam görünür, hayvanlarda daha da tam görünür. En tam da insanda ortaya çıkar. İstemenin bütün bu nesneleşme basamaklarında ideayı yalnızca özsel olan oluşturur. Öte yanda, tasarımın açılması ya da gelişmesi, yeter sebep ilkesinin kalıplarında karmaşık, çok yanlı görüngülerinde yayılması özsel değildir. Bu olsa olsa bireyin bilmesinin öznel kipinde bulunur, onun ancak bu birey için gerçekliği vardır. Aynı şey, istemenin en tam nesneleşmesi olan ideanın açılması için de zorunlu olarak geçerlidir. Öyleyse, insan soyunun tarihi, olaylar kalabalığı, art arda gelen çağlar, değişik topraklardaki, yüzyıllardaki insan yaşamının nice değişik biçimi, bütün bunlar, yalnızca ideanın ortaya çıktığı rastlantısal kalıplardır. Bunlar, istemenin upuygun nesneleşmesinin söz konusu olduğu tek yer olan ideanın kendisine değil, görüngüye aittir. Onlar, bulut için girdiği biçimlerin; çay için girdapların, köpüklerin; buz için ağaçların, çiçeklerin yabancı, önemsiz olduğu gibi ideanın kendisine yabancıdır, onun için önemsizdir.

Bunu tepeden tırnağa kavrayan biri, isteme ile ideayı; idea ile onun ortaya çıkışlarını ayırt edebilen biri, dünya-

daki olayların kendi başına bir anlamı olduğunu düşünmez. Tersine o, onların bir abece olabildikleri ölçüde anlamlı olduklarını düşünür. Biz bu abece aracılığı ile insan ideasını okuyabiliriz. Böyle biri, sıradan insanlar gibi değildir. O zamanın gerçekten yeni, anlamlı bir şey üretebileceğine, zaman aracılığıyla ya da zamanda gerçek bir şeyin varolabileceğine inanmayacaktır ya da bir bütün olarak zamanın kendisinin bir başlangıcı, bir sonu, planı, gelişimi olabileceğine inanmayacaktır. Böyle biri zamanın en son amacının, otuz kısa yıl yaşayan en son kuşağın (onların kanılarına göre) en son kertede yetkinleşmesi olduğuna da inanmayacaktır. Sonuç olarak, bu kişi, bu olan biteni çekip çevirsin diye, Homeros gibi bütün bir Olimpos'u tanrılarla doldurmayacaktır. Ossian gibi bulutların biçimine tek tek varlıklar olarak bakmayacaktır. Çünkü dediğimiz gibi, onlardaki anlam, yalnızca içlerindeki idea kadardır. İnsan yaşamının çok yanlı biçiminde, olayların dur durak bilmeyen akışında bu kişinin kalıcı, özlü sayacağı tek tasarım olacaktır. Bu tasarımda, yaşama isteğinin en tam nesneleşmesi vardır. Bu tasarım, becerilerde, tutkularda, insan türünün yanılgılarında, üstünlüklerinde, bencillikte, kinde, sevgide, korkuda, yüreklilikte, hoppalıkta, alıklıkta, kurnazlıkta, nüktede, öfkede yaşama isteğinin değişik yönlerini gösterir. Bütün bunlar, binlerce biçimde (bireyler) birbirine yaklaşıp birleşerek, büyük dünya ile küçük dünyanın tarihini sergiler durur. Bu dünyalar, ister kafadan çatlaklar tarafından, isterse taçlar tarafından harekete geçirilsin her şey yine aynıdır. Sonunda, kişi bu dünyadaki durumun Gozzi'nin dramlarının aynısı olduğunu görecektir. Onun bütün dramlarında, benzer yönelimli, aynı karakterler, benzer bir yazgıyla ortaya çıkarlar. Her oyunda konular, olgular kesinlikle başka başkadır ama olayların tini aynıdır. Kendileri onda bir rol oynasalar da, bir oyundaki karakterler öteki oyunda olan bitenden habersizdir. Böylece önceki oyunlarda yaşayıp öğrendiklerinden sonra Pantoloon daha çevik, daha eli açık olmamıştır. Tartaglia daha vicdanlı, Brighella daha cesur, Columbine

daha erdenli olmamıştır.

Diyelim ki bir kez olsun olanaklı olanın krallığına, neden-sonuç zincirlerinin tümüne açıkça göz atmamıza izin verildi. Dünya-tini ortaya çıkıp, bize, bir tabloda, bütün büyük adamların, dünyayı aydınlatanların, kahramanların şansının onlar daha işleri için olgunlaşmadan önce yok edildiğini gösterdi. Sonra, dünya tarihini değiştirecek, en yüksek kültür, en yüksek aydınlanma dönemlerini ortaya çıkaracak büyük olayların, en kör rastlantıyla, en önemsiz kazayla daha en başta önlendiğini gösterdi. Son olarak da bütün çağları gönençli kılacak ulu bireylerin görkemli güçlerinin yanılgıdan ya da tutkudan ötürü yolundan saptığını ya da zorunluluk yüzünden değersiz, kısır konular uğruna boş yere tüketildiğini ya da oyunda harcandığını gösterdi. Bütün bunları görsek, tüylerimiz ürperir, tarihin bütün dönemlerinin yitik hazinelerini düşünerek yazıklanırdık. Gelin görün ki, dünya tini gülümseyip bize şöyle diyecekti: "Bireylerin, onların güçlerinin çıktığı kaynak, zaman ile uzam gibi tükenmez, sınırsızdır. Çünkü, görüngülerin bütün bu kalıpları gibi, onlar da olsa olsa görüngüdür, istemenin görünürlüğüdür. Sonlu bir ölçü bu sonsuz kaynağı ölçemez. Öyleyse, daha tomurcukken koparılmış bir olgunun ya da işin yeniden ortaya çıkması için eksilmemiş bir sonsuzluk şimdi de açıktır. Bu görüngüler dünyasında gerçek bir yitik ancak gerçek bir kazanç ölçüsünde olanaklıdır. Yalnızca isteme var; o kendinde şeydir, bütün bu görüngülerin kaynağıdır. Kendinde olagelen yalnızca, onun kendini bilmesi; sonuç diye seçilmiş olanı onaylaması ya da yadsımasıdır."

§ 36. Tarih olayların sırasını izler. Tarih olayları güdüleme yasasına uygun olarak geriye doğru izlediği sürece pragmatiktir. Güdüleme yasası, bilgiyle aydınlatıldığı her yerde, kendi kendini ortaya çıkaran istemeyi belirler. İstemenin nesneleşmesinin alt basamaklarında, onun daha bilgisiz eylediği aşamalarda, doğabilim, nedenbilim biçiminde, istemenin görüngülerindeki değişmeleri yöneten yasaları araştırır. Doğa bilimleri, neredeyse sonsuz olan bu işi soyutlamalarla kolaylaştırır; özel olanı ayırmak

için genel olanı bir araya getirir. Son olarak, matematik yalnızca kalıpları - zamanla uzamı - göz önünde bulundurur. Bu kalıplarda çokluğa yayılan idealar, birey olarak öznenin bilgisi için ortaya koyulur. Ortak adı bilim olanların tümü değişik kalıpları içinde, yeter sebep ilkesine göre ilerler. Onların izleği her zaman görüngülerdir, görüngülerin yasaları, bağlamı, sonuçta ortaya çıkan ilişkileridir.

Peki ya bütün ilişkilerin dışında olanla, dünyada gerçekten özlü olan tek şeyle, dünyanın görüngülerinin gerçek içeriği ile ne tür bir bilgi ilgilenmektedir? Zamanın akışına bağlı olmayan, dolayısıyla her zaman aynı doğrulukta bilinenle - tek sözcükle idealarla, kendinde şeyin, istemenin doğrudan, upuygun nesneleşmesiyle - ne tür bilgi ilgilenmektedir? Bu, sanattır, dehanın işidir. O, saf seyre dalış aracılığı ile kavranan bengi ideaları, dünyanın bütün görüngülerindeki özsel, yerleşik öğeyi yineler ya da yeniden yaratır. Sanat, ideanın içinde ürettildiği gerece göre yontu, resim, şiir ya da müzik olur. Onun tek kaynağı, ideaların bilgisidir; tek amacı bu bilginin iletilmesidir. Oysa sebeple sonucun dört kalıbının dur durak bilmeyen akışını izleye izleye ulaştığı her amaçta bilime daha ileri gitmesi buyrulur. Bilim en son amaca hiçbir zaman ulaşamaz, tam bir doyuma da eremez. Biz koşa koşa bulutların çevrene değdiği yere ne kadar ulaşabilirsek bilim de doyuma o kadar ulaşır. Tersine, sanat her yerde amacına ermiştir. Çünkü, o seyre dalışının nesnesini dünyanın gidişindeki akıştan koparıp alır, bu nesneyi önünde yalıtılmış olarak tutar. Bu akıntıda küçücük bir şey olan bu bir tek şey, sanat için bütünün temsilcisine dönüşür, uzamla zamandaki sonsuz çokluğa eşdeğer olur. Böylece sanat bu özel şeyin üzerinde durur, zamanın çarkını durdurur. Sanat için, ilişkiler ortadan kalkar; onun nesnesi yalnızca özsel olandır, ideadır.

Öyleyse, sanatı, doğru biçimde şeyleri yeter sebep ilkesinden bağımsız görme yolu diye tanımlayabiliriz. Bu yol, yeter sebep ilkesine göre ilerleyen, deney ile bilimin yöntemi olan görme yolunun tersidir. Şeyleri göz önüne

almanın bu ikinci yöntemi, yatay bir doğrultuda, sonsuza dek uzatılmış bir çizgiyle, ilki ise onu herhangi bir noktada kesen dikey bir çizgiyle karşılaştırılabilir. Şeylere bakışın yeter sebep ilkesine göre ilerleyen yöntemi, ussal yöntemdir. Pratik yaşamda, bilimde geçerli olan, kullanılan yalnızca odur. Dehanın yöntemi bu ilkenin içeriğinden yüz çevirir, onun yöntemi yalnızca sanatta geçerlidir, yalnızca sanatta yararlıdır. İlki Aristotales'in yöntemidir, ikincisi, genelde Platon'unkidir. Birincisi, başı sonu olmayan, hızla esen güçlü bir fırtına gibidir, önündeki her şeyi eğer, karıştırır, uzağa taşır. İkincisi fırtınayı usulca delip geçen güneş ışığı gibidir, fırtına yüzünden yolundan sapmaz. İlki bir çağlayanın şiddetle çalkalanan sayısız damlası gibidir, değişir durur, bir an olsun durduğu yerde durmaz; ikincisi gök kuşağı gibidir bu yavuz akıntının üzerinde sessizce durur.

İdealar yalnızca yukarıda betimlenen saf seyre dalış aracılığı ile kavranır. Nesne bu seyre dalışı bütünüyle soğurmuştur. Dehanın doğası böyle bir seyir için seçkin bir yeteneğe dayanır. Şimdi bu, kendini, içinde durduğu ilişkileri unutan bir adamı gerektirir. Bu yüzden deha düpedüz en yektin nesne olmadır; yani usun nesnel eğilimidir. Bu, birinin kendi kendisine - başka deyişle istemeye - yönetlilmiş olan öznel eğilimin tersidir. Dolayısıyla deha, kişinin kendisini saf algı durumunda tutma, kendini algıda yitirme, bilgiyi istemenin hizmetinden çekip alma yetisidir. Oysa bilgi kökeninde salt bu hizmet için vardır. Başka deyişle, deha kişinin kendi çıkarlarını, dileklerini, amaçlarını bütünüyle görüş dışı bırakma gücüdür. Dolayısıyla, deha, birinin, saf bilen özne, dünyanın açık gözü olarak kalabilmek için kendi kişiliğinden bir süreliğine soyunma gücüdür. Bu yalnızca bir anlık bir soyunma da değildir. Bu durum böylece kavranmış olanı, düşüne taşına, ölçe biçe sanatla yeniden üretmeye, "usun önünde akıp giden, uçuşan imgeleri kalıcı düşüncelerde sabitlemeğe." (Goethe, *Faust*) yetecek ölçüde uzun, bilinçli bir süre yaşanır. Bir bireyde ortaya çıkan deha söz konusu olduğunda, onun payına bireysel iste-

meye hizmet etmek için gerekenden daha büyük ölçüde anlak düşmüş gibidir. El altındaki bilginin bu bolluğu, istemeden arınmış bir özneye, dünyanın özünün temiz aynasına dönüşür. Bu, dehalarda huzursuzluk sınırına varan canlılığı açıklar. Çünkü şimdi, onları pek az doyurur. Bunun nedeni, şimdinin dehaların bilincini tekeline alamamasıdır. Onlara yerinde duramayan tutkuyu, aralıksız yeni şeylere istek duymayı, yüceltici şeyleri seyre dalmaya can atmayı veren budur. Onların iletişim kurabilecekleri, kafaca benzeştikleri kişilere özlem duymalarına yol açan da budur. Bu özlem pek seyrek doyurulur. Oysa sıradan kişi, bütünüyle şimdinin eline geçmiştir. Sıradan kişi şimdiyle doymuştur, kendini şimdiye kaptırmıştır. Her yerde arkadaşlar bulmaktan hoşnuttur, günlük yaşamından memnundur. Deha bu hoşnutluğu geri çevirir.

Haklı olarak, düş gücü, dehanın özündeki öğe diye tanınır. Ara ara deha ile düş gücünün özdeş sayıldığı bile olur. Bu niteliğiyle dehanın nesneleri bengi idealardır - dünyanın, bütün görüngülerinin kalıcı, özsel kalıplarıdır. İdeanın bilgisi, soyut bilgi değil, zorunlu olarak algı aracılığı ile gelen bilgidir. Dehanın düş gücü, onun çevrenini, gerçek kişisel deneyiminin sınırlarının ötesine genişletir. Böylece dehanın kendi gerçek tamalgısına giren küçük resimden, tablonun geri kalanını kurmasına olanak verir. Bu yüzden onun düş gücü, yaşamın hemen hemen bütün olanaklı sahnelerinin kendi bilincinin önünden geçmesine izin verir. Öyle olmasaydı dehanın usu ona şimdi burada kişisel olarak sunulan nesnelerin idealarıyla sınırlanırdı; bu nesneleri ona getiren koşulların zincirine bağlı olurdu. Üstelik hemen hemen her zaman gerçek nesneler, dehalara kendini gösteren ideanın eksik kopyalarıdır. Bu yüzden deha, şeylerde, doğanın gerçekte verdiği biçimi değil, vermeye çalıştığı biçimi görmek için düş gücüne gerek duyar. Önceki kitapta değindiğimiz gibi doğa, güçlerinin birbiriyle çatışması nedeniyle bu biçimi verememiştir. Yontuyu göz önüne alırken buna yine değineceğiz. Demek ki, dehanın düş gücü, onun

entellektüel çevrenini, hem nicelik hem de nitelik bakımından ona kendilerini şu anda sunan nesnelerin ötesine genişletmektedir.

Bu yolda dehaya olağanüstü güçlü bir düş gücü eşlik eder. Gerçekte böyle bir düş gücü deha için bir gerekliliktir. Ne ki, bunun tersi doğru değildir, fazla düş gücü dehayı göstermez. Tersine, dehayla ilgisi olmayan insanlarda da düş gücü fazla olabilir. Çünkü, gerçek bir nesneyi iki karşıt biçimde ele almak olanaklı olduğu gibi - dehanın yapacağı gibi, saf nesnel olarak ideasını kavrayarak ya da sıradan yolla, onu öteki nesnelerle, kişinin kendi istemesiyle yeter sebep ilkesine uygun ilişkileri içinde - düş gücünün ürününü de bu iki yolla algılamak olanaklıdır. İlk biçim, ideayı bizim bilgimize getirmenin bir aracıdır. Bu ideayı sanat yapıtı iletir. İkinci durumda, imgelemin ürünü havada şatolar kurmak için kullanılır. Bu niteliği ile onlar kişisel çıkarla, kişisel hevesle tutarlıdır. Bu çıkarlar, hevesler insanı bir an için kandırır, doyurur. Bu durumda, bilgimize olsa olsa bağlantılı düşlemlerin ilişkileri getirilir. Bu oyunu oynayan kişi, düş kurar; yalnızlığını keyifli duruma getiren bu imgelerle gerçekliği birbirine karıştırıverir. Böylece kendisini gerçek yaşam karşısında uygunsuz, güçsüz duruma düşürür. Belki de düş gücünün uydurmalarını kaleme alır. O zaman, bu uydurmalar, her türlü sıradan romanı ortaya çıkarır. Bunlar, yapıca yazara benzeyen insanları, genelde kamuoyunu eğlendirecektir. Çünkü okurlar kendilerini kahramanın yerine koyar, böylece onun betimlediği sahnelerin tam kendi istedikleri gibi olduğunu düşünürler.

Sıradan insan, doğanın her gün binlercesini ortaya çıkardığı bir seri üretimdir. Daha önce de söylediğimiz gibi, o, şeyleri her anlamda bütünüyle çıkarsız, kendisiyle ilgisiz olarak, gerçek seyre dalıştaki gibi göz önüne alamaz. En azından sürekli yapamaz bunu. Sıradan insan, şeylere, ancak dolaylı bile olsa kendi istemesiyle bazı ilişkileri varsa dikkat eder. Bu ilişkilerin bilgisinden başka bir şey istemez. Bunun için şeylerin soyut kavramları yeterlidir, çoğunlukla soyut kavramlar daha bile iyidir. Bu

yüzden sıradan insan salt algı üzerinde uzun uzun durmaz, dikkatini bir noktada uzun uzadıya tutmaz. Tersine ona sunulan her şeye, sandalye arayan tembel bir adam gibi, yalnızca sunulan şeyi yerleştireceği bir kavram bulmak amacıyla çabucak göz gezdirir. Bundan sonrası onu ilgilendirmez. Her şeyin işini böyle çabuk görmesi bundandır. Sanat yapıtının işi, doğal güzelliğin nesnesinin işi, bir sahneden ötekine yaşamdaki görülmeye değer şeylerin işi çabucak görülür. Çünkü, ona göre her zaman gerçekten anlamlı olan budur. Sıradan insan bir şeyin üzerinde uzun uzadıya durup oyalanmaz, yaşamda yalnızca kendi yoluna bakar ya da herhangi bir zamanda kendi yolu olabilecek bir şeye bakar. Bu yüzden en geniş anlamda, topoğrafik gözlemler yapar. Gelin görün ki, yaşam olarak yaşamın kendisi üzerine kafa yormak için zamanını boşa harcamaz. Öte yanda, deha anlağının üstünlüğü yüzünden, bir süreliğine istemeye uşaklıktan yakasını kurtarabilir. O, yaşamın kendisi üzerinde durur; her şeyin ideasını kavramağa çalışır; şeylerin başka şeylerle ilişkilerini kavramağa çalışmaz. Bunu yaparken yaşamda kendi yoluna bakmayı sık sık boş verir. Bundan ötürü de bu yolun büyük bir bölümünde sakarca ilerler. Sıradan insanın bilme yetisi onun kendi çığırını aydınlatan bir lambadır. Oysa dehanın bilme yetisi dünyayı açığa çıkaran güneştir.

Onların yaşama bakışındaki büyük fark çok geçmez ikisinin dış görünüşünde belirginleşir. Dehanın içinde yaşayıp çalıştığı adam gözlerinden ayırt ediliverir. Onda gözler capcanlıdır, sağlam, dengelidir, düşünceliliğin, seyre dalışın damgasını taşır. Bu az sayıda dahinin portresinden görülebilir. Doğa onu sayısız milyonların arasında, şurada burada üretmiştir. Öte yandan, genellikle olduğu gibi bön bön, boş boş bakmıyorlarsa, sıradan insanın gözlerinde tam tersi görünür. Buna uygun biçimde, yüzde "dehanın dile gelişi", bilginin istemeye gözle görünür biçimde ağır basmasına dayanır. Sonuçta onda aynı zamanda istemeyle hiç ilgisi olmayan bir bilgi, açıkçası saf bilme kendini gösterir. Tersine sıradan yüzler,

istemenin baskınlığını dile getirir. Onlarda bilginin ancak istemenin güdümüyle etkinleştiğini görürüz. Bundan ötürü sıradan insanlarda bilgi yalnızca devindiricilere yöneltilmiştir.

Dehanın bilgisi ya da ideanın bilgisi yeter sebep ilkesini izlemeyen bilgidir. Öte yandan, yaşamda sakınımı, ussallığı sağlayan şey bu ilkeye uyan, bilimleri üreten bilgidir. Dehalar, ikinci tür bilgiye boş vermelerinden kaynaklanan eksiklerin akınına uğrarlar. Bu sözlerim dehalara ancak onlar kendilerini dehaya özgü bu bilgi türüne verdikleri sürece uyar. Bu onların yaşamının her anında böyle değildir. Çünkü ideaların kavranması - ki istemeden bağımsızdır - için gereken büyük çabanın (kendiliğinden olsa bile) gevşetilmesi zorunludur. Dehaların hem değerleri hem de kusurları bakımından sıradan ölümlülerle tıpatıp aynı koşullara yerleştirildikleri uzun aralar vardır. Bu nedenle dehanın çalışmasına her zaman bir esin diye bakılmış ya da adının da gösterdiği gibi, deha, bireyin kendisinden ayırt edilen, ancak zaman zaman onu ele geçiren insan üstü bir varlığın etkinliği sayılmıştır.

Dehaların dikkatlerini yeter sebep ilkesinin içeriğine yöneltme gönülsüzlüğü, kendini ilkin, varlığın temeli bakımından matematikten hoşlanmama olarak gösterir. Çünkü matematiğin araştırması görüngünün en genel kalıplarına uzam ile zamana yöneltilmiştir. Bunlar kendilerinde, yeter sebep ilkesinin kalıplardır olsa olsa. Sonuçta matematik, bütün ilişkileri göz ardı ederek yalnızca görüngünün içeriğini, kendini görüngüde açığa vuran ideayı araştıran bu düşünce yöntemine pek karşıdır. Üstelik matematiğin mantıksal yöntemi deha için iğrençtir. Çünkü bu yöntem, gerçek bir içgörü doğurmaz, gerçek içgörünün yolunu tıkar. Bilmenin temeli olan ilke uyarınca, yalnızca bir nedenler zinciri sunduğu için, matematik başka ansal yetilerden daha fazla bellek gerektirir. Çünkü, belleğin hesaplamanın dayandığı önceki önermeleri akılda tutması zorunludur. Büyük sanat dehası olan insanlarda matematik yeteneği olmadığını deney

de kanıtlamış bulunmaktadır. İkisinde birden sivrilen hiç olmadı. Aynı nedenden ötürü, aynı ölçüde iyi bilinen şu olgu açıklanabilir: Yetkin matematikçiler güzel sanat yapıtlarına pek az duyarlıdır. Bu olgu, bir Fransız matematikçiyle ilgili iyi bilinen, eğlenceli bir öykücükte toyca dile getirilir. Matematikçi, Racine'nin "*İphigenie*'sini okuduktan sonra omuzlarını silkip sormuş. "*Qu'est-ce que cela prouve?*"[1]

Üstelik, özelde akıllılığı oluşturan, ilişkilerin nedenselik ile güdüleme yasalarına uygun olarak adamakıllı anlaşılmasıdır. Oysa dehanın ayırıcı niteliği olan bilgi ilişkilere yönelik değildir. Bu niteliği ile, akıllı bir adam bir dahi olmayacakt, bir dahi de bu niteliği ile zeki bir adam olmayacak. Son olarak, idea her zaman algısal bilginin alanındadır. Algısal bilgi ise genellikle ussal ya da soyut bilgiye doğrudan doğruya karşıdır. Söz konusu ussal ya da soyut bilgi, bilmenin temelindeki ilkeyle yönlendirilir. Büyük bir dahi olmakla üst düzeyde mantıklı olmanın iki at gibi birbirinin ardına koşulduğu pek seyrektir. Bunun böyle olduğu iyi bilinir. Tersine dahiler sık sık, şiddetli duygusal patlamaların, usdışı tutkuların eline düşerler. Bunun nedeni uslamlama yetisinin güçsüzlüğü değildir. Neden, bir ölçüde bu isteme görüngüsünün tümündeki - deha - olağanüstü enerjidir. Bu enerji, onun bütün isteme eylemlerindeki ateşlilik aracılığıyla kendini dışa vurur. Bunun nedeni bir ölçüde de şudur: Dahilerde algısal bilgi (duyular ile anlama yetisi aracılığı ile elde edilen bilgi) soyut bilgiye ağır basar. Bu durum, algılanabilir olana yönelik kararlı bir eğilim yaratır. Algılanabilen, bu insanlar üzerinde karşı koyulmaz bir izlenim yaratır. Söz konusu izlenim, onların davranışlarını yöneten renksiz soyutlamadan çok daha canlı, parlaktır, öyle ki sonuçta davranışları usdışı olur çıkar. Buna uygun olarak, bu tür insanlarda şu anın etkisi çok güçlüdür, onları duygu patlamasıyla, tutkuyla hızla alır götürür. Bu nedenle, aynı zamanda, anlakları kendini istemenin

[1] Bu neyi kanıtlar?

hizmetinden bir ölçüde kurtardığı için, karşılıklı konuşmada, üzerinde konuştukları, onların kafasında capcanlı olan şey bakımından seslendikleri kişiyi pek düşünmezler. Bu nedenle, şeyleri kendi ilgileri bakımından fazlasıyla nesnel biçimde yargılar ya da anlatırlar. Örtülmesi daha sağduyulu olacak bir şeyi sessizce geçiştirmezler vb. Böylece sonunda kendi kendilerine konuşmayı alışkanlık edinirler. Genelde, gerçekten de deliliğe yakın bir zayıflık sergileyebilirler.

Deha ile deliliğin ortak bir yönü olduğu, dahası bunların bir noktada birbirine yaklaştığı söylenegelir. Gerçekten de şiirsel esin, bir tür delilik diye adlandırılmıştır: Horatius ona *amabilis insania* (*Gazeller* iii. 4) der. Platon, karanlık mağara söylencesinde (*Devlet* 7) aşağıdakileri söylerken ondan söz eder: "Mağarının dışındakiler, gerçek gün ışığını, gerçek varlığı olan şeyleri (idealar) görmüş olanlar, sonradan mağarada iyi göremezler. Çünkü gözleri karanlığa alışmamıştır, artık gölgeleri saptayamazlar. Mağarayı, onun gölgelerini hiçbir zaman bırakmamış olanlar, onların yanlışlarıyla alay eder." Platon, aynı zamanda *Phaedrus*'da, bir ölçüde deli olmayan kişinin gerçek bir ozan olamayacağını, akıp giden şeylerde bengi ideaları gören herkesin deli gibi görüneceğini açık açık söyler. Son olarak da Pope şöyle der.

> Büyük zekayla delilik elbette bağlaşıktır
> İncecik bölmeler ayırır onların sınırlarını.[1]

Goethe'nin *Toquato Tasso*'su özellikle öğreticidir. Goethe, orada, dehanın bu niteliğini, çekisini, şehit oluşunu göstermekle kalmaz, dehanın sürekli deliliğe gidip gelişini de gösterir. Son olarak, Rousseau, Byron, Alfieri gibi dehaların yaşam öyküleri ile başkalarının yaşamlarına ilişkin öykücükler de deha ile deliliğin yapışık olduğunu doğrular.

---

[1] [Gerçekte bunu diyen *Absolem ile Architophel* I. 163'de Dryden'dir]

Öte yandan tımarhaneye sık sık yaptığım gezilerde orada bulduğum tek tek hastalardan da söz etmeliyim. Bunlara büyük yetenekler bağışlandığı su götürmez. Üstünlüğü bütünüyle ele geçiren deliliklerinde bunların dehası seçikçe görünür. Bu, rastlantıya bağlanamaz. Çünkü bir yandan deli olanların sayısı ötekilere göre çok azdır; öte yandan dehası olan biri, bütün sıradan beklentilerin ötesinde, ender bir görüngüdür. O, doğada olsa olsa kuraldışı bir durum olarak ortaya çıkar. Avrupa'nın otuz yılda bir yenilenen 250 milyonluk değişmez nüfusu ile hem eski çağda hem de yeni çağda tüm uygar Avrupa'nın ürettiği gerçek büyük dahileri karşılaştırarak buna inanabiliriz. (Dehası belirgin kişilerin sayısını tahmin ederken, elbette insanlık için kalıcı değerini koruyan yapıtlar üretmiş olanları göz önünde tutmamız gerek.) Şunu söylemeden edemeyeceğim: Dikkat çekici olmasa bile belli bir ansal üstünlüğü olan bazı insanlar tanıdım; onlar bu üstünlükle birlikte hafif bir çılgınlık belirtisi sergiliyorlardı. Buradan şu görülebilir: Anlağın, ortalama ölçüsünün ötesine her geçişi, kuraldan bir sapma olması bakımından, delilik eğilimidir. Bu arada deha ile delilik arasındaki ilişkinin saf entellektüel temeline ilişkin görüşümü olabildiğince kısa sunacağım. Bu, dehanın gerçek doğasının açıklanmasına, başka deyişle gerçek sanat yapıtları üretebilen tek ansal yetinin açıklanmasına kesinlikle yardımcı olacaktır. Ancak bu, deliliğin kendisinin kısaca tartışılmasını gerektiriyor.

Bildiğim kadarıyla şimdilik, deliliğin doğasına ilişkin açık, bütünlüğü olan bir içgörüye ulaşılmış değil. Delilerde akıl ya da anlama yetisi yok denemez. Çünkü konuşurlar, dinlerler, sık sık da doğru sonuçlar çıkarırlar. Aynı zamanda, şimdide olanı genellikle oldukça doğru algılarlar. Onlar neden ile etki arasındaki bağı da anlar. Sabuklama düşlemleri gibi görüngüler deliliğin sıradan semptomları değildir. Sabuklama, algıyı yanlışlar oysa delilik aklı yanlışlar. Deliler doğrudan *şimdi* olanın bilgisinde genelde yanılmaz. Delilerin belirsiz, bulanık konuşmaları *şimdi* olmayanla, *geçmiş*le ilgilidir, onların şimdiyle bu

olmayan geçmiş aracılığı ile bağ kurmalarına bağlıdır. Dolayısıyla, bence onların hastalığı özellikle belleği etkilemektedir. Ama bellek onları tümden yanıltmaz; çünkü onların çoğu ezberden epeyce şey bilir; ara sıra da çoktandır görmedikleri kişileri tanırlar. Söz konusu olan daha çok onların bellek ipliğinin kopması, belleğin sürekliliğinin kesilmesidir. Delilerde geçmişin düzgünce bağlanmış anımsanması olanaklı değildir. Geçmişten belli sahneler tıpkı şimdikiler gibi doğru biçimde öne çıkar. Ama onların toparlanmasında, anımsanmasında uçurumlar vardır; bu uçurumlar kurgularla doldurulur. Bunlar ya her zaman aynıdır ya da her zaman değişiktir. Hep aynı olduklarında sabit fikir olurlar. Ortaya çıkan deliliğe sabit mani ya da melankoli denir. Her zaman başka başka, geçici kuruntular olduğunda buna budalalık, *futiitas* adı verilir. Tımarhaneye giren bir deliye önceki yaşamı konusunda soru sormanın çok güç olması bundandır. Onun belleğinde doğru ile yanlış harmanlandıkça harmanlanır. Hemen şimdi olan, doğru bilinse bile bu bilgi imgesel geçmişle kurulan kurgusal bağlantı yüzünden bozulur. Bundan ötürü onlar, kendilerini de başkalarını da, olsa olsa düşsel bir geçmişte var olan kişilerle özdeş olarak görürler. Bazı tanıdıklarını hiç tanıyamazlar. Dolayısıyla, gerçekten şu anda bulunan bir bireyi doğru algılarken onu orada olmayan bir başkasıyla yanlış biçimde ilişkilendirirler. Delilik yüksek bir kerteye ulaştığında tam bir belleksizlik vardır. Öyle ki, deli şu anda olmayandan ya da geçmişte olandan söz edemez. Bu kişiyi, kafasındaki geçmişi dolduran kurgular ile anlık hevesleri belirler yalnızca. Böyle bir durumda, onu güç kullanarak etkisiz kılabileceğimizi sürekli duyurmadıkça, saldırıya uğrama ya da öldürülme konusunda bir an olsun güvende olamayız.

Delinin bilgisinin hayvanın bilgisiyle ortaklığı vardır: İkisi de şimdiyle sınırlanmıştır. Onları ayıran şudur: Geçmiş alışkanlık aracılığı ile hayvanı etkiler, buna karşın hayvanda, bu niteliği ile geçmiş zamana ilişkin bir tasarımın yoktur. Örneğin köpek yıllar sonra da sahibini anım-

sar, başka deyişle sahibini görmek köpekte önceki izlenimlerin aynısını yaratır. Gelin görün ki köpekte, sahibini son gördüğünden beri geçen zamana ilişkin anı yoktur. Öte yandan delinin uslamlamasında her zaman soyut bir geçmiş olsa da bu geçmiş yalnızca onun için varolan bir geçmiştir. Bu, sürekli ya da bir anlığına var olan, yalancı bir geçmiştir. Bu yalancı geçmişin etkisi delinin hayvanlar gibi şu anın doğru algısını kullanabilmesini önler. Şiddetli bir ansal acının ya da beklenmedik korkunç bir belanın sık sık insanın aklını başından almasını da şöyle açıklıyorum: Gerçek bir olgu olarak bütün bu tür çekiler, şimdiyle sınırlıdır, dolayısıyla da geçicidir. Bu acı anlık olduğu için aşırı değildir, acı ancak kalıcı bir sancı olduğunda katlanılmaz olur. Ama bu niteliği ile yalnızca düşüncede, dolayısıyla da bellekte vardır. Böyle şiddetli bir acı, böyle sancılı bir bilgi ya da düşünce kişiye katlanılamaz biçimde işkence ettiğinde, birey ona yenik düşerse doğa korku içinde deliliğe sarılır. Bu, onun yaşamını kurtarmak için son çaredir. Böylesine korkunç bir işkenceye uğrayan us belleğin zincirini bir anda koparır, aradaki boşluğu kurgularla doldurur. O böylece gücünü aşan gönül acılarından kaçıp deliliğe sığınmağa çalışır. Bu bizim kangren olmuş kolları, bacakları kesip yerine tahtadan protezler takmamıza benzer. Çılgın Ajaks'ın, Kral Lear'ın, Ophelia'nın örneklerini göz önüne getirebiliriz. Çünkü gerçek dehanın yaratıları (genel olarak bilindikleri için burada yalnızca onlardan söz edebiliriz), gerçeklik bakımından, gerçek insana denk sayılır. Ayrıca bu durumda gerçek yaşantı da aynı şeyi gösterir. Aklımıza ansızın gelen acı verici bir düşünceyi, mekanik olarak, bir bağırtı ya da gövde devinimiyle uzaklaştırmağa, dikkatimizi ondan başka bir yere yöneltmeğe, kendimizi zorla ondan koparmağa çalışırız. Bununla acıdan deliliğe bu tür bir geçiş arasında belli belirsiz bir koşutluk vardır.

Delinin şimdide göze çarpan öğeler ile geçmişteki belirgin öğeleri kesinlikle tanıdığını; ama bir şeyin öteki şeyle ilişkisi, bağlantısı konusunda yanıldığını, bu yüzden

saçma sapan konuştuğunu kabul ettik. İşte onun dahi ile değme noktası tam da budur. Çünkü dahi de şeylerin bağlantısını tanıyamaz. O, yeter sebep ilkesine uyan ilişkilerin bilgisini bir yana bırakır. Bunu şeylerde yalnızca onların idealarını görmek için, şeylerin kendini algıda ortaya çıkaran gerçek doğasını kavramak için yapar. Onun aradığı şey bakımından, bir tek şey bütün türü temsil eder. Bu yüzden Goethe'nin dediği gibi, bir örnek, bin örnek için geçerlidir. Dehanın seyre dalışının tek nesnesi ya da olağandışı canlı biçimde algıladığı şey şimdi, çok parlak bir ışık altında görülmektedir. Öyle ki zincirdeki halkalar bir anda gölgeye çekilir. Bu durum, çoktandır deliliği andırdığı saptanan görüngülere neden olur. Deha, eldeki nesnede tam olmayan, zayıf bir özelliği artıracak, onu şeyin ideasına, yetkinliğe yükseltecektir. Böylece dahi, her yerde uçları görür; kendi etkinliği de uçlara eğilimlidir. Dahi, ortalamaya dikkat edemez, onda ölçülülük yoktur. Bunun sonucunu söyledik: O, ideaları yetkin biçimde bilse de bireysel durumları bilmez. Bu yüzden, bir ozanın insanlığı derinlemesine bilebileceği ama gene de insanlara ilişkin bilgisinin pek eksik olabileceği söylenir. O kolayca kandırılıverir, hilecinin elinde bir oyuncak olur.

§ 37. Açıklamalarımıza göre, deha yeter sebep ilkesinden bağımsız bir bilme yetisine dayanmaktadır. Dolayısıyla, onda, (yalnızca ilişkileri içinde var olan) bireysel şeyleri değil, bu şeylerin idealarını bilme yeteneği vardır. Deha şuna dayanır: Kişi bu şeylerle ilişkisinde kendisinin ideanın bağlılaşığı olduğunu bilir, bundan ötürü de artık bir birey değil, bilmenin saf öznesi olduğunu bilir. Gene de bu yetenek, bütün insanlarda, az az, değişik kertelerde bulunuyor olsa gerek. Çünkü bu yetenek herkesde olmasaydı insanlar sanat yapıtlarından, onları üretenlerin hoşlandığı gibi hoşlanmazlardı, güzele, yüceye karşı bir duyarlılıkları da olmazdı. Öyleyse şunu kabul etmeliyiz: Bütün insanlarda şeylerdeki ideaları bilme yetisi var. Hiç estetik kaygı duymayan insanlar olmadıkça, sonuçta onlarda da kişiliklerini bir an için bir yana koyma yetisi

vardır. Dahinin sıradan insana üstünlüğü, olsa olsa bu bilgi türüne sıradan insandan daha fazla sahip olmasıdır. Dolayısıyla dahi dehanın etkisindeyken aklını başına devşirir. Dahinin, bu biçimde öğrendiği şeyi gönüllü, bile isteye gerçekleştirilen bir yapıtta yineleyebilmesi için bu zorunludur. Bu yineleme, sanat yapıtıdır.

Deha, kavradığı ideayı bu yapıt aracılığı ile başkalarına iletir. Bu idea değişmez, aynı kalır. Böylece ister sanat yapıtı aracılığıyla, ister doğrudan, doğayı, yaşamı seyre dalmaktan sağlansın, duyulan estetik haz, birdir, aynıdır. Sanat yapıtı, bu hazzın dayandığı bilgiyi kolaylaştırmanın bir aracıdır yalnızca. İdeanın sanat yapıtından gelmesi doğrudan, doğadan, gerçek dünyadan gelmesinden daha kolaydır. Bu durumun kaynağı olsa olsa şudur. Yalnızca ideayı bilen, gerçeği pek bilmeyen sanatçı, yapıtında saf ideayı yeniden üretmiştir, onu gerçekten soyutlamıştır, ondan çıkartılabilecek bütün rastlantısal nitelikleri görmezden gelmiştir. Sanatçı dünyayı onun gözleriyle görmemize izin verir. Bu gözlere sahip olması, şeylerin iç doğasını bütün ilişkilerinden ayrı olarak bilmesi dehaya vergidir, doğuştandır. Ama bu yetiyi bize de vermesi, kendi gözleriyle görmemizi sağlaması, kazanılmış bir yetenektir; bu da sanatın teknik yanıdır işte.

Önceki sayfalarda estetik bilginin iç doğasını, en genel çizgileriyle vermiş bulunuyorum. Bu nedenle, güzel ile yüceye ilişkin aşağıdaki daha sağın felsefî inceleme, ikisini de hem doğada hem de sanatta açıklayacak, onları daha fazla ayırmayacak. İlkin güzelden ya da yüceden etkilendiğinde bir insanda olup bitenleri göz önüne alacağız. Kişinin bu çoşkuyu doğrudan doğa ile yaşamdan mı türettiği, yoksa yalnızca sanat aracılığı ile mi ondan pay aldığı, özde değil dışta bir ayrım yaratır.

§ 38. Seyre dalmanın estetik kipinde iki ayrılmaz kurucu parça bulduk: Bireysel bir şey olarak değil de Platoncu idea olarak, yani şeylerin belli bir türünün kalıcı kalıbı olarak nesnenin bilgisi ile birey olarak değil, bilginin saf istek-siz öznesi olarak bilen öznenin kendini bilmesi. Bu kurucu parçaların her zaman bir araya geldiği

koşul, yeter sebep ilkesine bağlı bilme yönteminin bırakılması diye görülmelidir. Öte yandan yeter sebep ilkesine bağlı bilme yöntemi, isteme ile bilime hizmet etme bakımından, biricik değerli bilgi türüdür. Bu iki kurucu parçadan doğan güzelin seyredilmesi, haz üretir. Estetik seyirin nesnesinin ne olduğuna göre, bu hazzın, kimi zaman parçaların birinden, kimi zaman da ötekinden alındığını göreceğiz.

Her istek gereksinimden doğar, demek ki her istek eksiklikten, buna göre de acıdan doğar. Dileğin yerine getirilmesi eksikliği, acıyı sona erdirir. Ancak yerine getirilen her istek için geride yadsınan en az on istek kalır. Üstelik istek uzun sürer, istemler sonsuzdur; doyum kısa sürelidir, pek de ölçülü dağıtılmaz. Tam doyum bile, kendinde olsa olsa görünüşte tam doyumdur. Doyurulan her dilek, yerini anında bir yenisine bırakır. Bunların ikisi de yanılsamadır. Birinin öyle olduğu bilinse de ötekininki henüz bilinmemektedir. Ulaşılan istek nesnelerinin hiçbiri, kalıcı bir doyum sağlamaz. Onlar yalnızca gelip geçici bir hoşnutluk sağlar. Doyum dilenciye atılan sadaka gibidir, sadaka onu bugün canlı tutar, böylece onun sefaleti yarına uzatılabilir. Öyleyse bilincimiz istekle doldurukça, kendimizi sürekli umutları, korkularıyla kışkırtıcı, ivedi isteklere bıraktıkça, istemenin kölesi oldukça, ne kalıcı mutluluğumuz ne de kalıcı erincimiz olur. İster bir şeyin ardından koşalım ister bir şeyde kaçalım; ister zarar görmekten korkalım ister haz arayalım özünde bunların hepsi birdir. Ne biçimde olursa olsun, istemenin dur durak bilmeyen isteklerini gözetmek, durmadan bilinci ele geçirir, ona egemen olur. Gelin görün ki erinç olmadıkça gerçek bir esenlik olanaklı değildir. Bu yüzden, istemenin kölesi olan kişi sürekli İksion'un tekerleğine gerili durumdadır, Danaos Kızlarının eleği ile su çeker, durmadan susayan Tantalus'tur.

Ama birtakım dış nedenler ya da iç yaradılış bizi birden istemenin sonsuz akıntısının dışına yükselttiğinde, bilgiyi istemeye kölelik etmekten kurtardığında, dikkat

artık istemenin devindiricilerine yöneltilmez olur. Kişi, şeyleri istemeyle ilişkilerinden bağımsız biçimde kavrar. Böylece onları, kişisel bir çıkarı olmadan, öznel olmadan, saf nesnel biçimde gözler. Şeyler devindirici değil salt tasarım olduğu sürece dikkat kendini onlara bırakır. O zaman her şey bir anda barışa kavuşur. Bizim her zaman aradığımız; ama isteklerin önceki çığırında bizden kaçan bu barış, artık kendiliğinden bize gelmektedir. Biz de böylece bir esenlik dünyasında yaşarız. Bu, Epiküros'un en yüksek iyi, tanrıların durumu diye övdüğü, acısızlık durumudur. Bunun nedeni o anda istemenin temel itkisinden kurtarılmış olmamızdır. İstemeye uşaklık etme cezasının ortasında, sebt günü tatili yaparız. İşte o an İksion'un tekerleği de durur.

Benim yukarıda ideaların bilgisi için, saf seyre dalış için, algıda soğurulmuş olma için, kişinin kendini nesnede yitirmesi için, bütün bireyselliğini unutması için, yeter sebep ilkesine uyan, salt ilişkileri kavrayan bilgi türünü askıya almak için zorunlu diye betimlediğim durum tam da budur. Algılanan tek şey, bu durum aracılığıyla bir anda, onun bütün türünün ideası düzeyine yükseltilir; bilen bireyse istek-siz bilginin saf öznesi düzeyine yükseltilir. Onlar bu nitelikleri ile zamanın akışının da bütün başka ilişkilerin de dışına çıkarılır. O zaman, güneşin batışını ister ceza evinden, ister saraydan görelim birdir.

İç yaradılış, bilmenin isteme üzerindeki egemenliği her koşulda bu durumu üretebilir. Hollandalı saygın sanatçılar bunu kanıtlar. Onlar, bu saf, nesnel algıyı, en önemsiz nesnelere yönelttiler; dingin yaşama ilişkin resimlerinde, nesne olmanın, tinsel erincin kalıcı bir anıtını diktiler. Estetik bakış bu resimlere baktığında duygusuz değildir. Çünkü bunlar bakana sanatçının istekten kurtulmuş, dingin barışçı kafa yapısını sunarlar. Bütün önemsiz şeylere böyle nesnel biçimde dalıp gitmek için, onları böylesine dikkatle gözlemek için, bu algıyı yeniden ortaya koymak için bu dingin kafa gereklidir. Resim, resme bakanı bu duruma katılmağa çağırdığında, bakanın çoşkusu artar. Bu genellikle kişinin şiddetli istek yüzün-

den alt üst olmuş erinçsiz ruh durumu ile resim arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır. Görünüm ressamları, özellikle Ruisdael, aynı tinle, sık sık önemsiz mi önemsiz kır görüntüleri resmettiler. Bu resimler aynı etkiyi daha hoş biçimde üretmektedir.

Sanatsal yaradılışın iç güçü, usun saf nesnel durumuna kendi başına ulaşabilir. Ne ki, hoş, uygun nesneler, seyretmeğe çağıran, hatta bunun için asılan doğal güzelliğin bolluğu bunu kolaylaştırır, dışarıdan yardımcı olur. O kendini bize her açıverişinde, neredeyse her zaman, bir an için bile olsa bizi öznelliğin, istemeye kölelik etmenin elinden kurtarmayı, saf bilme durumuna taşımayı başarır. Bu yüzden bir adam tutkuları, isteği, kaygısı ona işkence ederken doğaya bir tek sınırlanmamış bakışla canlanır, neşelenir, iyileşir. O zaman tutkunun fırtınası, istek ile korkunun baskısı, istemenin bütün acıları, bir anda harika bir biçimde yatıştırılır, susturulur. Çünkü istekten kurtarıldığımız anda, kendimizi saf, isteme-siz bilmeye bırakırız. İsteğimizi etkileyen, bizi böylesine yeğin biçimde alt üst eden her şeyin sona erdiği bir dünyaya gireriz. Bilmenin getirdiği bu kurtuluş, bizi bütün bütün bunların hepsinin üstüne kaldırır. Uyku ile düşler de bize bunu yapar. Ortada ne mutluluk ne de mutsuzluk kalır. Artık birey değilizdir, birey unutulur, yalnızca saf bilginin nesnesi oluruz. Dünyanın biricik gözü oluruz yalnızca. Bu göz bütün bilen yaratıklarda dışarı baksa bile yalnızca insanda istemeye uşaklıktan adamakıllı kurtulabilir. Böylece birey olmanın tüm ayrılıkları bütünüyle ortadan kalkar. Hem de öyle kalkar ki algılayan göz ister güçlü bir kralın ister dökülen bir dilencinin gözü olmuş fark etmez. Çünkü bu sınırın ötesine bizimle birlikte ne sevinç ne de üzüntü taşınır.

Bütün acılarımızdan kurtulduğumuz yerin yolu bize her zaman böylesine yakın. Yakın olmasına yakın ya bu yolda yılmadan kalma gücü kimde var? Bilincimize isteklerimizle, kendimizle, hatta saf seyre dalışın nesneleri ile ilgili bir tek bağlantı girmeye görsün büyü sona eriverir. Yeniden yeter sebep ilkesiyle yönetilen bilgiye döneriz.

Artık ideayı değil belli bir şeyi biliriz; bizim de bir parçası olduğumuz zincirin bir halkasını biliriz. Bir kez daha olanca üzüntümüzle başbaşa kalırız. İnsanların çoğu, nesnellikleri, açıkçası dehaları olmadığı için hemen hemen her zaman bu bakış açısında kalırlar. Bu yüzden doğada yalnız kalmak onların hoşuna gitmez, bir arkadaşa ya da en azından bir kitaba gerek duyarlar. Çünkü onların bilgisi istemeye bağımlı kalır. Bu yüzden onlar, nesnelerde yalnızca istekleriyle bazı bağlar ararlar, istekleriyle bağlantısı olmayan bir şey gördüklerinde müzikte en kalın seste yinelenen melodi gibi, sürekli avutulmaz bir bağırtı duyulur: "Bu bana yaramaz!" Dolayısıyla yalnızken en güzel ortamlar onlara ıssız, iç karartıcı, loş, düşman görünür.

Son olarak, geçmişe, uzaklara büyüleyici bir ışık saçan da, isteme-siz algının duruluğudur. O, kendimizi kandırma aracılığıyla, bize onları olduklarından daha güzel gösteren bir ışıkta sunar. Çok eski günleri, uzak bir yerde geçirdiğimiz günleri düşündüğümüzde, düş gücümüz istemenin öznesini değil, yalnızca istemenin nesnelerini anımsar. İstemenin öznesi o zamanlar da şimdiki gibi dindirilmez acılar içindeydi. Gelgelelim bu acılar unutuldu; çünkü o zamandan beri yerlerini genellikle başka acılara, üzüntülere bıraktılar. İstemeyi bırakabilseydik, kendimizi nesnel algıya verebilseydik, o şimdi olanı, anımsanan şeyi etkilediği gibi etkileyecekti. Dolayısıyla, özellikle bir istek yüzünden her zamankinden daha fazla allak bullak olduğumuzda, birdenbire geçmişteki, uzaktaki sahneler kafamızda yitik bir cennetten sahneler gibi uçuşmaya başlar. İmgelem, bireysel olanı, öznel olanı değil yalnızca nesnel olanı anımsar. O zaman önümüzde duran bu nesnenin, şimdi kafamızdaki imgesi gibi, saf, istemeyle girdiği bir ilişki yüzünden kirlenmemiş durumda olduğunu kafamızda canlandırırız. Oysa gerçekte, nesnelerin istememizle ilişkisi bize o zaman da şimdiki gibi acı vermişti. Kendimizi nesnel seyre dalışa yükseltir yükseltmez, bütün acılarımızdan kurtarabiliriz. Bunu şimdideki nesneler aracılığıyla yapabildiğimiz gibi uzak-

taki nesneler aracılığıyla da yapabiliriz. Böylece o an kendimizin değil salt nesnelerin varolduğu yanılsamasını yaratırız. O zaman, saf bilgi öznesi olarak, kendi acılarımızdan kurtulup bu nesnelerle bütünüyle bir oluruz. Bir an için, sıkıntımız bu nesnelere yabancı olduğu ölçüde bize de yabancı olur. Yalnızca tasarım olarak dünya kalır, isteme olarak dünya ortadan kalkar.

Ben, bütün bu düşüncelerde - yani bilginin istemeye uşaklıktan kurtulması; kişinin birey olarak kendini unutması; bilincin, saf, isteksiz, zamansız, bütün ilişkilerden bağımsız bir bilgi öznesi olmaya yükselmesi - estetik hazdaki öznel öğenin doğasıyla alanını açıklamak istedim. Estetik seyre dalışın bu öznel yanıyla birlikte, nesnel yan, Platoncu ideanın sezgiyle kavranması, her zaman onun zorunlu bağlaşığı olarak görünmelidir. Ama nesnel yanın daha eksiksiz incelemesine, onunla ilişkisinde sanatın başarılarına dönmeden önce estetik hazzın öznel yanı üzerinde biraz dursak daha iyi olur. Amacımız öznel yana ilişkin incelememizi yüce izlenimini tartışarak tamamlamak. Yüce, baştan başa öznel yana bağlıdır, ondaki bir değişimden doğar. Bundan sonra estetik hazza ilişkin araştırmayı onun nesnel yanını göz önüne alarak tamamlayacağız.

Ama önce söylenenlerle ilişkili aşağıdaki değiniler var. Işık en çok sevinç veren şeydir; o bütün iyi, sağlıklı şeylerin simgesi olagelmiştir. Bütün dinlerde ışık, kurtuluşu; karanlıksa belayı, kargışı simgeler. Hürmüz en saf ışıkta yerleşmiştir; Ehrimen bengi gecede barınır. Dante'nin cenneti Londra'daki Vauxhall'a çok benzer. Çünkü orada bütün kutsanmış ruhlar ışık noktaları olarak görünür, birlikte düzenli figürler oluştururlar. Işığın olmaması bizi hemen üzer, onun geri dönüşü bizi sevindirir. Renkler doğrudan, keskin bir hoşnutluk yaratır, saydam olduklarında bu hoşnutluk en üst kerteye yükselir. Bütün bunlar, baştan sona şu olguya dayanır: Işık, algı aracılığı ile elde edilen bilginin en yetkin biçiminin bütünleyici yarısı, koşuludur. Bu, istemeden doğrudan etkilenmeyen tek bilgidir. Çünkü görme, öteki duygulara

benzemez. Görme, doğrudan ya da duyusal etkisi aracılığıyla belli bir organın duyumunu kendi başına hoş ya da nahoş kılamaz. Açıkçası, görmenin istemeyle doğrudan bir bağlantısı yoktur. Böyle bir bağlantı olsa olsa anlama yetisinde doğan bir algıya ait olabilir, o zaman görme, nesnenin istemeyle ilişkisinin içinde bulunur. İşitmede bu durum değişiktir. Sesler doğrudan acı verici olabilirler; uyum ya da melodiye bakmaksızın duyusal olarak hoş olabilirler. Tüm gövdeye ilişkin bir duygu olarak, dokunma duygusu, istemenin doğrudan etkisine daha çok bağlıdır. Gene de acısız, hazsız dokunma diye bir şey de vardır. Gelin görün ki, kokular, her zaman ya hoş ya da nahoştur. Tatlar için durum daha fazla böyledir. Bundan ötürü son iki duygu istemeyle daha yakından ilişkilidir. Dolayısıyla onlar öteki duyulara göre her zaman daha az saftır. Kant onları öznel duyular diye adlandırmıştır.

Bizim ışıktaki hoşnutluğumuz, en saf, en tam algısal bilgi olanağındaki biricik hoşnutluktur. Bu hoşnutluk şu olgudan ileri gelir: Bütün isteklerden bağımsız, kurtulmuş saf bilme, son kertede haz vericidir. O, kendi başına estetik zevkin büyük bölümünü oluşturur. Biz ışığın bizde uyandırdığı duygudan inanılmaz bir güzellik türetiriz. Bu güzelliği, nesnenin sudaki yansımasında saptarız. Cisimler arasındaki etkileşimin bu en belli belirsizini, en hızlısını, en incesini, ışığın yansıtılan ışınlarının oyununu, algılarımızın en tamına, en arısına borçluyuz. O, burada seçik, yetkin biçimde, nedeni, etkisi içinde büyük ölçekte, açıkça gözlerimizin önüne getirilir. Bu yüzden de estetik zevk verir. Bu zevk, bütünüyle estetik hazzın öznel temeline dayanır. O, saf bilmeden, saf bilme biçimlerinden haz duymadır.

§ 39. Bütün bu düşüncelerin amacı, estetik hazzın öznel bölümünü vurgulamaktır. Başka deyişle, bu düşüncelerin amacı, istemeden bağımsız algısal bilgiden zevk alan estetik hazzın üzerinde durmaktır. Bununla doğrudan bağlantılı olarak, şimdi sırada yüce duygusu diye adlandırılan durumun açıklaması var.

Nesneler kendilerini algıya verdiklerinde, açıkçası, bir

çok örneği olsa bile kesin, seçik olan biçimleri aracılığı ile ideanın temsilcisi olduklarında, kişinin çok kolayca saf algı durumuna taşınıverdiğine yukarıda değindik. Orada nesnel anlamda güzelin buna dayandığına da değindik. Bu nitelik, en üstün biçimde doğal güzelliğe aittir. Böylece doğal güzellik en duyarsız kişide bile gelip geçici bir doyum yaratır. [...] Bizi, yalnızca isteğe bağlı olan ilişkilerin bilgisinden uzağa, estetik seyre taşıyan, böylece de istekten bağımsız bilgi öznesi konumuna yükselten doğanın cana yakınlığıdır, onun biçimlerinin anlamlılığı, seçikliğidir. Bu biçimlerde bireyleşen idealar, onlardan bize seslenir. Bu böyle iken, bizi etkileyen yalnızca güzelliktir, bizde uyarılan da yalnızca güzellik duygusudur. Ne ki, bu anlamlı biçimler, bizi saf seyre dalışa çağıran bu nesneler, genelde, kendini nesne olmasında - insan gövdesinde - sergileyen insan istemesine düşmanlık edebilirler. Onlar insan istemesine karşıyken, ezici güçleriyle onu tehdit ederken ya da kendi ölçüye gelmez büyüklükleriyle onu hiçliğe indirgerken, bakan, istemesine yönelik bu tehditkâr düşmanlığı, fark etse de, tanıyıp bilse de ona aldırmazsa, dikkatini bilinçli olarak başka bir yöne çevirirse kendini kendi istemesinden, ilişkilerinden zorla koparır. Kendini algılamaya bırakarak, dingin dingin, bilginin saf, isteksiz nesnesi olarak nesneleri seyre dalar. Bunlar tam da istemeyi korkutan nesnelerdir. Bakan, onların bütün ilişkilere yabancı idealarını kavrar. Öyle ki onların üzerinde zevkle durur, oyalanır. Böylece, kendisinin üzerine, kendi kişiliğinin kendi istemesinin, bütün istemelerin üzerine yükseltilir. - İşte o zaman içini bir yücelik duygusu doldurur, artık o tinsel ululuk durumundadır. Böyle bir duruma neden olan nesne, bu yüzden yüce diye adlandırılır.

Yücelik duygusunu, güzel duygusundan ayıran şudur: Güzel söz konusu olduğunda, güzellik çatışmadan üstünlüğü ele geçirir. Çünkü, nesnenin güzelliği (yani ideasının bilgisini kolaylaştıran niteliği), istemeyi, istemeye bağlı ilişkilerin bilgisini, dirençle karşılaşmadan, böylece de fark ettirmeden bilinçten sürmüştür. Böylece geriye,

istemeye ilişkin bir anısı bile olmayan saf bilgi öznesi kalmıştır. Öte yanda, yücede, bu saf bilgi durumuna, aynı öznenin bilinciyle varılır. Burada, istemeyle kurulan zararlı ilişkinin zorla bozulmasıyla, kişinin özgürce, bilinçli olarak istemeyi, istemeyle ilişkili bilgiyi aşmasıyla saf bilgi durumuna ulaşılır.

Bu yücelmeyi bilinçle kazanmak, yetmez, bir de onu bilinçle sağlama bağlamak gerekir. Bu yüzden istemenin anısı sürekli ona eşlik eder. Bu, korku ya da istek gibi istencin bir tek özel anısı değildir. O evrensel olarak nesne olmasında, insan gövdesinde açığa vurulduğu kadarıyla genelde insan istencinin anısıdır. Gerçek kişisel bir tehlike ya da bir nesneden kaynaklanan tehlike yüzünden istemenin tek gerçek etkisi bile bilince girse, bireysel isteme bu gerçek durum tarafından devindirildiği anda üstünlüğü kazanacak, dingin, duru seyre dalış olanaksız olacaktı. O zaman da yücelik izlenimi savrulur giderdi; çünkü bu izlenim kaygıya boyun eğmiş olurdu. Bireyin kendini koruma çabaları bütün başka düşüncelerin yerini alırdı.

Bu estetik yücelik kuramını açıklamağa, onunla ilgili bütün kuşkuları gidermeğe birkaç örnek yardım edecektir. Örneklerimiz aynı zamanda bu yüce duygusunun kertelerinin ne denli çeşitli olduğunu da gösterecektir. Yüce duygusu, güzel duygusuyla, saf, isteme-siz bilmeyle, yeter sebep ilkesinin belirlediği bütün ilişkilerin dışında duran ideaların (ona zorunlu olarak eşlik eden) bilgisiyle büyük ölçüde özdeştir. O, güzel duygusundan ayrılsa ayrılsa şu ek niteliği ile ayrılır. Seyrine dalınan nesne ilkece istemeye düşmansa, yücelik duygusu bu düşmanlığı saptayarak onu aşabilir. Yücenin değişik kerteleri, onun usul usul güzele dönüşmesi, bu ek niteliğin güçlü, belirgin, ivedi, yakın ya da güçsüz, uzak, silik olmasına karşılık gelir. Benim buradaki sunumum açısından, ilkin (yüce ile güzel arasındaki) bu geçiş durumlarının, yücelik izleniminin daha zayıf kertelerine ilişkin örneklerini ortaya koymayı daha uygun buluyorum. Gerçi genelde estetik duyarlılığı pek fazla olmayan, düş

güçleri canlı olmayan insanlar bu izlenimlerin yalnızca daha yüksek, daha seçik basamaklarındaki örnekleri anlayacaklardır. Bu yüzden onlar kendilerini yalnızca bunlarla sınırlayacak, benim yüceliğin çok zayıf kertelerine ilişkin olarak verdiğim ilk örneklerime aldırmayacaklardır.

İnsan hem istemenin yeğin, karanlık bir dürtüsü (eşey organları bunun örneğidir) hem de saf bilginin bengi, özgür, duru, dingin saf bilme öznesidir (beyin bunun örneğidir). Bu karşı sava benzer biçimde, güneş hem *ışığın* kaynağıdır, bilginin en etkin türünün koşuludur hem de *sıcaklığın* kaynağıdır. O, bütün yaşamın, açıkçası istemenin yüksek basamaklarındaki görüngülerin ilk koşuludur. Dolayısıyla ışık, sıcak olan isteme için bilgi aracıdır. Işık, güzelliğin tacındaki değerli taşların en büyüğüdür. Işığın her güzel nesnenin bilgisinde kesin, belirleyici bir etkisi vardır. Yalnızca varlığı bile güzelliğin kaçınılmaz koşuludur. Uygun biçimde yerleştirildiğinde, en güzelin güzelliğini artırır. Mimarî güzellik, başka her şeyden daha çok uygun aydınlatma ile artırılır. Gerçi, bu koşullarda, en önemsiz şey bile güzel bir nesne olur. Çetin bir kışta, bütün doğa soğuktan katılaştığında güneş gökte alçaldığında, onun ışınlarının taş kütlelerinde yansıdığını, ışınların taşları ısıtmadan, yalnızca bilginin en saf biçiminden sorumlu olarak onları aydınlattığını gördüğümüzde, ışığın bu kütleler üzerindeki güzel etkisi, bütün güzelliklerde olduğu gibi, bizi istemeye değil saf bilme durumuna yükseltir. Gelin görün ki, bu durumda ışınlarda sıcaklık olmadığı, böylece de onlarda canlandırıcı ilkenin eksik olduğu da usul usul anımsatılır bize. Bu bizim istemenin çıkarının üzerine yükselebilmemizi gerektirir. Bu bizi saf bilmede sebat etmeğe, bu tür istemelerden yüz çevirmeğe çağırır usul usul. Böylece bizim güzellik duygumuz yücelik duygusuna geçer. O, güzeldeki yücenin en belirsiz izidir, güzelin kendisi de burada belli belirsiz bir kertede ortaya çıkar. Aşağıda yücenin neredeyse aynı ölçüde belli belirsiz bir kertede açığa çıkmasının bir örneği var.

Pek ıssız bir yere götürüldüğümüzü düşünelim. Çevren bulutsuz bir göğün altında uçsuz bucaksızdır. Burada ağaçlar, bitkiler hiç kımıldamayan bir havanın içindedir, hayvan yoktur, insanlar yoktur, çağlayan akarsular yoktur, sessizlik sessizliklerin en derinidir. Bu tür ortamlar, ciddiyete, seyre dalmaya bir çağrı gibidir. Bizi canımızın çektiği her şeyden, bütün isteklerden ayırır, bu da böyle bir yalnızlık, dinginlik sahnesine yüceliğin bir dokunuşunu verir. Bu sahne durmadan çabalayan istemeye uygun olan ya da uygun olmayan nesneler sağlamaz, bu yüzden de burada geriye yalnızca saf seyre dalma durumu kalır. Bunu yapamayan birinin gözünün yaşına bakılmaz, o aylak istemenin boşluğuna, can sıkıntısının mutsuzluğuna bırakılır. Bu bir yerde bizim entellektüel değerimizin ölçüsüdür. Genel konuşursak, yalnızlığa katlanma ya da yalnızlığı sevme entellektüel değerin iyi bir ölçütüdür. Öyleyse, çizdiğimiz sahne alt düzeyde bir yücelik örneğidir. Çünkü burada erinçli, her şeyin yeterli olduğu saf bilme durumuyla, sürekli etkinliğe gerek duyan bir istemenin bağımlılığının, yetersizliğinin anısı harmanlanmıştır. Bu yücelik türü bakımından Kuzey Amerika'nın iç kesimlerindeki uçsuz bucaksız kırlar ünlüdür.

Gelin böyle bir ovayı gözümüzde canlandıralım. Bu bitkileri soyulmuş, yalnızca çıplak kayaların göründüğü bir ovadır. Bu durumda, yaşamamız için zorunlu olan organik yaşamın toptan yokluğu istemeyi hemen kaygılandırır. Çöl korkutucu bir nitelik kazanır, ruh durumumuz daha trajik olur. Saf bilme katına yükseliş ancak kendimizi istemenin kaygılarından daha kararlıca ayırmamızdan sonra gerçekleşir. Saf bilme durumunda sebat ettiğimiz için de yücelik duygusu açık seçik ortaya çıkar.

Tehditkâr, kara fırtına bulutları yüzünden ne aydınlık ne karanlık durumdaki hava, orada burada çıkıntı yapan, bizi kuşatan, yukarıdan sarkan kayalıklar, çoşup köpüren akıntılar, mutlak düzlük, vadileri süpüren, uğuldayan yel. Bu tür şeylerle çevrelenmek bu duygunun daha yüksek kertelerine neden olabilir: Bağımlılığımız, düşman bir doğa ile çekişmemiz, çatışmada kırılan istencimiz burada

kolayca görülür. Ancak kendi kötü durumumuz ağır basmazsa, estetik seyri sürdürürsek, bilmenin saf öznesi sarsılmadan, kaygısızca doğadaki bu didişmenin ötesine, kırılmış isteğin bu resminin ötesine bakar. İstemeyi tehdit eden, isteme için korkunç olan bu nesnelerde bile ideaları kavrar. Yüce duygusu bu karşıtlıktadır işte.

Ne ki, çoştukça çoşan, köpüren öğelerin bu didişmesi gözlerimizin önündeyken bu izlenim daha da güçlü olur: Örneğin bir çağlayanın kükremesi, kendi sesimizi duymamızı olanaksız kıldığında ya da bir fırtına denizi kamçılarken, ev gibi yüksek dalgalar bir iner bir çıkarken, yel onları şiddetle yalçın kayalıklara sürerken, köpüklerini havada yükseklere saçarken, fırtına ulur, deniz kükrer, kapkara bulutlardan şimşekler çakarken, gök gürlemeleri fırtınayı, denizin sesini bastırırken deniz kıyısında durduğumuzda. O zaman bunları sarsılmadan seyredebilen kişinin bilincindeki çelişki, karışıklık çok açık olur. Aynı anda, hem bir birey olduğunu, istemenin kırılgan bir görüngüsü olduğunu, bu güçlerin en küçük bir etkisiyle bile yıkılabileceğini, kendisinin bu kocaman güçlere göre önemsiz bir nokta olduğunu duyumsar hem de aynı zamanda bengi, dingin bilen özne olduğunu duyumsar. Bu özne nesnenin koşulu olarak, aynı dünyanın taşıyıcısıdır. O, ideaların dingin kavranışında, doğanın korkunç didişmesinin yalnızca kendi tasarımı olduğunu, öznenin kendisinin bütün isteklerden, zorunluluklardan bağımsız olduğunu duyar. Bu tam bir yücelik izlenimidir. Burada, bu izlenim, bireyle karşılaştırılamayacak biçimde üstün bir güce bir anlık bakıştan kaynaklanır. Bu güç onu yok etmekle tehdit etmektedir.

İyiden iyiye değişik bir yolla, uzam ile zamanda tam genişliği gözümüzde canlandırarak da yüce izlenimine yol açabiliriz. Bireyi hiçe indirgeyen ölçüsüz bir genişliktir bu. Kant'ın terminolojisini onun yaptığı haklı ayrımı alı koyarak, birinci türü dinamik olarak yüce, ikinci türü matematik olarak yüce diye adlandırırız. Şu da var ki izlenimin iç doğasına ilişkin açıklamamız onun açıklamasından iyiden iyiye değişiktir. Biz bu açıklamada skolastik

felsefenin ne varsayımlarının ne de törel düşüncelerinin rol oynamasına izin vebiliriz.

Evrenin uzam ile zamandaki sonsuz büyüklüğünün seyre dalınmasında kendimizi yitirirsek, geçmiş ya da gelecek binlerce yılı düşünürsek ya da gece göğü, gözlerimizin önüne sayısız dünyayı getirdiğinde, böylece bilincimize evrenin uçsuz bucaksızlığını dayattığında, hiçe indirgendiğimizi duyumsarız. Bireyler olarak, canlı gövdeler olarak, istemenin geçici görüngüleri olarak kendimizi okyanustaki dalgalar gibi, boşlukta küçülüp küçülüp dağılan damlalar gibi duyumsarız. Ama kendi boşluğumuzun bu hayaline karşı, bu yalancı olanaksızlığa karşı bir anda bir bilinç doğuverir: Bütün bu dünyalar yalnızca bizim tasarımımızda vardır, onlar yalnızca saf bilmenin bengi öznesinin değişkeleri olarak vardır. Bireyliğimizi unutur unutmaz kendimizin bu saf bilmenin bengi öznesi olduğumuzu buluruz. O, bütün dünyaların, bütün çağların zorunlu taşıyıcısı, onların varoluşunun koşuludur. Daha önce bize dert olan dünyanın genişliği şimdi bize dayanmaktadır. Bizim ona bağlı oluşumuz, onun da bize bağlı oluşuyla dengelenmiştir. Ne ki, bunların tümü bir anda aklımıza gelmez, kendilerini ancak elle tutulur bir bilinç olarak gösterirler. Bizim şu ya da bu anlamda (bu ancak felsefî olarak açıklanabilir) dünya ile bir olduğumuzun, dolayısıyla bu uçsuz bucaksızlıktan ötürü baskılanmak bir yana, onunla yüceltildiğimizin bilincidir bu. Vedaların Uphanishadlarında değişik biçimlerde söylenerek bir daha, bir daha dile getirilen bu bilinçtir. Ama bu, en saygıdeğer biçimde, yukarıda daha önce alıntılanan "Ben bütün varlıklarım. Benden başka varlık yok" [yukarıya bakınız] deyişidir. O bizim bireysel kendimizi aşmamızdır, yücelik duygusudur. [...]

§ 40. Karşısavlar birbirini aydınlatır, bu yüzden belki artık şunu söyleme zamanı geldi: Yücenin uygun karşıtı ilk bakışta bu niteliği ile saptanamayan *büyüleyici* ya da *çekici* olmadır. Ama ben bununla istemeye onun düşkün olduğu, doyum sağladığı şeyi uzatarak onu uyaran bir şeyi anlıyorum. Biz yüce duygusunun şu olgudan doğ-

duğunu gördük: İstemeye bir üstünlük sağlamayan bir şey onun seyre dalışının nesnesi olabiliyordu. Dolayısıyla, böyle bir seyre dalış ancak istemeye yılmadan sırtımızı dönerek, onun kaygılarını, çıkarlarını aşarak sürdürülebilir. Bu, ruh durumunun yüceliğini kurar. Bunun tersine, büyüleyici ya da çekici olan, bakanı güzeli değerlendirmek için gereken saf seyre dalıştan uzağa çeker. Çünkü onlar doğrudan istemeye gel gel eden nesneler aracılığı ile istemeyi uyarır, kışkırtır, heyecanlandırır. Böylece o bilginin saf öznesi olarak kalamaz, istemenin can atan, bağımlı öznesine dönüşür.

Dingin ya da sevinç verici olan her şey çekici diye adlandırılır. Bu uygun bir ayrımın olmaması yüzünden, terimin çok gevşek anlaşılmasının sonucudur. Ama bu sözcüğün daha önce temellendirilip açıklanan anlamında, ben sanat alanında büyüleyici ya da çekicinin yalnızca iki türünü bulurum. Bunların ikisi de sanata yakışmaz. Pek aşağı bir tür, Hollanda dingin yaşam resimlerinde bulunur. Onlar yanlışlıkla yiyecekleri betimledi, resimleri insanın elinde olmadan iştahının uyanmasına yol açacak biçimde kandırıcı yaptı. Bu, istemenin uyarılmasına yol açar; bu uyarılma öznenin bütün estetik seyrine sona erdirir. Kendini daha gelişmiş bir çiçek olarak sunan meyvenin resmine izin verebiliriz. Meyve, biçimi, rengi yoluyla doğanın güzel bir ürünü olarak, bizi yenilebilir bir şey olduğunu düşünmeğe zorlamaz. Ama ne yazık ki Hollandalı ressamların tablolarında sık sık aldatıcı doğallıkta temsil edilmiş besinler buluruz. Bunlar - istiridyeler, ringa balıkları, yengeçler, ekmekle tereyağı, bira, şarap - hazırlanıp sofraya konmuştur. İşte bu sakıncalıdır.

Tarihsel resim ile yontuda büyüleyici olma çıplak gövdelere dayanır. Bunların duruşu, yarı çıplak oluşları, genelde ele alınışları bakanın tutkularını uyandırmak için hesaplanmıştır. Bu yüzden de saf estetik seyre dalış bir anda askıya alınmış, sanatın amacının kuyusu kazılmıştır. Bu yanlış, tam da az önce Hollanda resimlerinde yakındığımız yanlışa karşılık gelir. Eskiler, insan gövdelerinin olanca güzelliği, bütünüyle çıplak olmasıyla bu yanlışlığa

hemen hemen hiçbir zaman düşmediler. Çünkü sanatçının kendisi onları saf, nesnel bir ruhla yarattı, onları ideal güzellikle doldurdu. Sanatçı öznel değildi, aşağı istekleri yoktu. Öyleyse sanatta büyüleyicilikten uzak durulmalı.

Büyüleme ya da heyecanlandırmanın olumsuz bir türü de vardır. Bu tür, az önce ele alıdığımız olumlu biçimden daha fazla kınanabilir. Bu, iğrenç ya da mide bulandırıcıdır. Bu tür, bakanın isteğini uyandırır; doğruyu söylemek gerekirse, bunu büyüleyici olanın yaptığı gibi yapar, böylece de saf estetik seyri yıkar. İstemeyi çoşturan şiddetli bir iğrenme, tiksintidir. İğrenç istemeye iğrendiği şeyler sunarak onu uyandırır. Bu nedenle sanatta uzun süre kabul edilemez sayılmıştır. Daha sonra göreceğimiz gibi, iğrendirici olmaması koşuluyla sanatta yeri geldiğinde çirkin bile hoş görülebilir.

§ 41. Güzelin tartışılmasını ancak yarı yarıya tamamlamış, onun yalnızca bir yönünü göz önüne almıştık ancak araştırmamızın ilerlediği yol, yüceye ilişkin tartışmayı araya sokmamızı zorunlu kıldı. Çünkü, güzeli yüceden ayıran yalnızca bu öznel yönün özel değişikliğiydi. Bütün estetik seyirler, istek-siz, saf bilme durumunu ister, gerektirir. Güzel ile yüce arasındaki bu ayrım şuna bağlıdır: Bu durum nesnenin bizi çağırması ya da çekmesi nedeniyle, istemenin kendiliğinden, dirençsizçe bilinçten gitmesi sonucunda mı ortaya çıkıyor; yoksa ona istemenin özgürce, bilinçle aşılmasıyla mı ulaşılıyor? Burada seyredilen nesnenin istemeyle uygunsuz, hatta düşmanca bir ilişkisi vardır. Kendimizi nesneye bırakırsak, o seyre dalışı büsbütün sona erdirir. Güzel ile yüce nesnede özce farklı değildir. Çünkü estetik seyrin nesnesi her durumda bireysel şey değil, onda kendini açığa çıkarmağa uğraşan ideadır; istemenin belli bir basamaktaki upuygun nesneleşmesi olan bir tasarımdır. İdeanın zorunlu bağlaşığı ise bilmenin saf öznesidir. O da İdea gibi yeter sebep ilkesinden bağımsızdır. Tıpkı bunun gibi belli bir şeyin bağlaşığı da bilen öznedir onların ikisi de yeter sebep ilkesinin alanında bulunur.

Bir şeye güzel dediğimizde onun bizim estetik seyre

dalışımızın nesnesi olduğunu belirtiriz. Bu, iki şeyi gösterir: Bir yanda, bu, şeyin görüntüsünün bizi nesnel kıldığı anlamına gelir. Başka bir deyişle, onun seyrinde artık bireysel olarak kendimizin bilincinde olmayız, onu saf, istek-siz bilgi öznesi olarak seyre dalarız. Öte yandan bu, bizim nesnede belli bir şeyi değil bir ideayı saptadığımız anlamına gelir. Bu ancak nesnenin seyredilmesi yeter sebep ilkesine bağlı olmadığı sürece, nesneyle ilişki nesne dışında bir şeye gitmediği (o, sonuçta, her zaman bizim kendi istememizle ilişkilerimize bağlıdır), nesnenin kendisinde kaldığı sürece olur. Çünkü, idea ile bilginin saf öznesi zorunlu bağlaşıklar olarak bilince her zaman bir anda girerler. Onların ortaya çıkması üzerine, zamanın bütün ayrımları ortadan kalkar. Çünkü onlar yeter sebep ilkesinin bütün kalıplarına bütünüyle yabancıdır. Yeter sebep ilkesinin kendilerine yüklediği ilişkilerin de dışında kalırlar. Onlar art arda düşen damlaların sürekli deviniminde rol almayan gök kuşağıyla, güneşle karşılaştırılabilirler. Dolayısıyla bir ağacı estetik olarak, yani sanatsal gözle seyrediyorsam, böylece ağacı değil ağacın ideasını saptıyorsam, onun bu ağaç ya da bin yıl önce serpilen bir atası olması bir anda fark etmez olur. Benzer biçimde, gözlemcinin bu birey ya da herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda yaşamış bir birey olması da sonucu değiştirmez. Bu tek şey, bilen birey askıya alınır, onlarla birlikte yeter sebep ilkesi de askıya alınır Ortada idea ile bilmenin saf öznesi dışında hiçbir şey kalmaz. Onlar birlikte istemenin bu basamağındaki upuygun nesnelliği kurar. İdea yalnızca zamanı değil, uzamı da gereksiz kılar. Çünkü, gerçek idea, önümde süzülen uzamdaki şu biçim değildir. Bu biçimin anlatımıdır, onun saf anlamıdır, onun iç varlığıdır. Bu iç varlık bana kendini açar, bana seslenir. Onun biçiminin uzamsal ilişkileri pek değişik olsa bile o, iyiden iyiye aynı olabilir.

Bir yanda verili her şey, saf, nesnel biçimde, bütün ilişkilerinden ayrı gözlenebilir; beri yanda isteme nesneleşme basamaklarındaki her şeyde kendini ortaya koyar. Bundan ötürü her şey bir ideanın anlamı olduğundan,

aynı zamanda her şey güzeldir. En önemsiz şeyler bile saf, istek-siz seyre dalışa izin verir, böylece güzel olduklarını kanıtlar. Bunu daha önce (§ 38) bu bağlamda sözünü ettiğimiz Hollanda dingin yaşam resimleri göstermektedir. Ama bu saf nesnel seyre dalışı kolaylaştırması, onu yarı yolda karşılaması bakımından bir şey ötekinden daha güzeldir. Bir şey saf nesnel seyre dalışa adeta zorlarsa ona pek güzel deriz. Bu ara ara olur; çünkü, o, bireysel bir şey olarak, parçalarının çok seçik, açık açık tanımlanmış anlamlı ilişkisiyle, saflığı içinde, türünün ideasını dile getirir. O, türün olanaklı belirmelerinin bütün olanaklı alanı aracılığıyla türün ideasının burada, bu tek şeyde birleştirildiğini de açığa vurur. Böylece, bakan kişinin bir tek şeyden ideaya geçmesini kolaylaştırır. Dolayısıyla da o saf seyrin bir koşuludur. Bazen bir nesne, onda bize seslenen idea istemenin nesneleşmesinin yüksek bir basamağı olduğu için göz alıcı biçimde güzeldir, buna uygun olarak da anlamlıdır, etkileyicidir. Dolayısıyla insan başka her şeyden daha güzeldir. Sanatın en yüce amacı da onun doğasını açığa vurmaktır. İnsanın biçimi ile anlatımı resimle yontunun en önemli konularıdır. Yazının en önemli konusu insan davranışlarıdır.

Gene de her şeyin kendine özgü bir güzelliği vardır. Yalnızca kendini bireysel bir varlığın birliğinde dile getiren bütün organik şeylerin değil, inorganik, biçimsiz şeylerin hatta üretilen şeylerin bile kendince bir güzelliği vardır. Çünkü, bütün bunlar ideaları açığa vururlar, isteme bu idealar aracılığı ile kendini en alt basamaklarda nesneleştirir. Onlardan sanki doğanın en derin yerlerinde çınlayan bas notaların sesi gelir. Yerçekimi, katılık, akışkanlık, ışık vb. kendilerini kayalarda, yapılarda, ırmaklarda, göllerde dile getiren idealardır. Bahçe düzenlemesi, mimarlık onların niteliklerini, seçikçe, çeşitli biçimlerde, kavranabilir biçimde açıp sergilemelerine yardım etmekten fazlasını yapamaz. Onlar idealara kendilerini gerçeğe uygun biçimde dile getirme fırsatı verebilirler. Böylece, bu sanatlar bizi estetik seyire çağırır, estetik seyiri kolay-

laştırırlar. Öte yandan, sanatın kötü kullanıldığı yapılarda, doğaya aldırılmayan yerlerde bu ya pek az başarılır ya da hiç başarılmaz. Gene de bunlarda bile doğanın evrensel, temel ideaları bütün bütün ortadan kalkmaz. Onlar burada bile kendilerini arayan düşünceli gözlemcilere seslenirler. Kötü yapılar ile benzerlerine bile estetik gözle bakılabilir. Gereçlerinin en evrensel niteliklerinin ideaları şimdi de görülebilir. Ancak onlara verilen yapay biçim, seyre dalmayı kolaylaştıracak yerde güçleştirir. Üretilen nesneler de ideaları dile getirmeğe hizmet eder. Ne ki, onlarda konuşan, üretilen nesnenin ideası değil, bu yapay biçiminin verildiği gerecin ideasıdır. Bu, skolastiğin dilinde, çok uygun bir biçimde iki deyişle dile getirilebilir. Üretilen yapay nesne *forma accidentalis*'ini değil *forma substantialis*'ini dile getirir. *Forma accidentalis* ideaya götürmez olsa olsa insanın bir kavramına götürür. Onun çıkış noktası budur. Elbette "üretilmiş nesne" derken anlatılmak istenen resim ya da yontu yapıtı değildir. Gerçekten de skolastikçiler *forma substantialis*'ten benim bir şeydeki istemenin nesneleşme basamağı dediğim şeyi anlıyordu. Mimarlığı göz önüne aldığımızda, gerecin ideasının ortaya çıkışına kısaca geri döneceğiz.

Öyleyse bizim görüşümüz, bir masa ya da sandalyenin masa ya da sandalye ideasını dile getirdiğini ileri süren (*Devlet x* ile *Parmenides*) Platon'un görüşüyle uzlaşmaz. Biz onların yalnızca gereçlerinde daha önce dile gelen ideaları dile getirdiklerini söylüyoruz. Bununla birlikte, Aristotales'e göre (*Metafizik xi*, 3. Bölüm) Platon'un kendisi yalnızca doğal nesnelerin ideaları olduğunu ileri sürdü "Platon, doğal şeyler kadar çok idea olduğunu öğretti". 5. bölümde de Aristotales Platonculara göre ev ya da yüzük idealarının olmadığını söyler. Her durumda Alcinous'un bize bilidirdiği gibi (*Introductio in Platonicam Philosohpiam*, 9. Bölüm) Platon'un eski yandaşları üretilmiş şeylerin ideaları olduğuna karşı çıktılar. Alcinous şöyle der: "Bununla birlikte, onlar bir ideayı doğada var olan şeylerin zaman dışı ilk örneği diye tanımlandılar. Çünkü Platon'un izleyicilerinin çoğu, kal-

kan ya da lir gibi insan yapısı nesnelerin; yüksek ateş ya da kolera gibi doğaya aykırı şeylerin ya da Sokrates ile Platon gibi bireylerin idealarının olduğunu kabul etmezler. Onlar kir gibi, döküntü gibi en ortalama şeylerin ya da daha büyük olma, daha uzun olma türünden ilişkilerin idealarının olduğunu da kabul etmez. Çünkü idealar tanrının bengi düşünceleridir; bunlar kendilerinde tamdır." Bunu fırsat bilip idealar öğretimizin Platon'unkinden pek farklı olan başka bir noktasından söz edebiliriz. Platon sanatın sunmayı amaçladığı nesnelerin, resim ya da şiirin idealının ya da modelinin idea değil belli bir şey olduğunu öğretir. Buraya kadarki tüm serimlememiz bunun tam tersini ileri sürmüştür. Platon'un kanısının bizi yoldan saptırma olasılığı çok çok azdır. Çünkü, bu kanı, bu büyük adamın saptanmış gözle görünür yanlışlarından birinin kaynağıdır. Bu yanlış onun sanata, özellikle de şiire değer vermemesi, onları yadsınmasıdır. Platon bu konudaki yanlış kanısını yukarıda alıntıladığım bölüme ekler.

§ 42. Güzelin bilgisi her zaman, aynı anda, ayrılmaz biçimde saf bilen özneyi, onunla birlikte de nesne olarak bilinen ideayı varsayar. Şu da var ki, estetik doyumun kaynağı, bazen, daha çok, bilinen ideanın kavranmasındadır. Onun kaynağı ara ara da bütün istemelerden - dolayısıyla da bireyliğin tümünden, bireylikten ileri gelen acıdan - kurtulmuş saf bilmenin dinginliğinde, tinsel erincinde olacaktır. Gerçekten de, estetik duygunun kurucu parçalarından birinin ya da ötekinin ağır basması, sezgiyle kavranan ideanın istemenin nesneleşmesinin yüksek ya da alçak basamağında olmasına bağlıdır. Böylece doğal güzelliğin (gerçek yaşamda ya da sanat ortamı aracılığı ile) inorganik dünyadaki, bitkisel dünyadaki, mimarlık yapıtlarındaki seyrinde, saf, istek-siz bilme baskın olacaktır. Çünkü, burada kavranan idealar, olsa olsa istemenin nesneleşmesinin alt basamaklarıdır. Bu yüzden onlar, derin bir anlamı, zengin içeriği olan görüngüler değildir. Beri yandan estetik seyre dalışın ya da canlandırmanın nesnesi hayvanlarla insanlar olduğunda

haz daha çok istemenin en seçik dışa vurumu olan bu ideaların nesnel kavranışına dayanacaktır. Çünkü onlar en çok biçimi, en zengin, en derin anlamlı görüngüleri sergilerler. Onlar istemenin doğasını yeğinliğinde ya da ürkütücülüğünde; doyumunda ya da boyun eğdirmesinde - bu sonuncusu trajedide sunulur - ya da son olarak dönüşümünde, kendini bırakmasında en eksiksiz biçimde açığa vururlar. Tam bilgiyle aydınlatılan isteme ideasının genelde tarihsel resmin, dramın konusu olduğu gibi, bu sonuncusu da Hristiyan resminin konusudur. Şimdi güzel sanatlardan birer birer geçerek ilerleyeceğiz. Bu, geliştirdiğimiz güzellik kuramına tamlık, seçiklik verecek.

§ 43. [...] Şimdi mimarlığı güzel sanat sayarsak (Onun saf bilgiye değil de istemeye hizmet ettiği, dolayısıyla bizim anladığımız anlamda sanat olmaktan çıktığı yararlı amaçlar için kullanımının dışında) ona, istemenin nesneleşmesinin en alt basamakları olan ideaların bazılarını daha açıkça algılanabilir kılmaktan başka bir amaç yükleyemeyiz. Bunlar örneğin yerçekimi, birleşme, sertlik, katılık, taşın evrensel nitelikleri, istemenin ilk, en yalın, en eklemlenmemiş belirmeleridir; doğanın bas notalarıdır. Bunlardan sonra da onların karşıtı olan ışık gelir. İstemenin bu alt nesneleşme basamağında bile, doğasını uyumsuzlukta açığa çıkardığını görürüz Çünkü doğruyu söylersek yerçekimi ile katılık arasındaki çatışma, mimarlıktaki biricik materyaldir. Onun ödevi, bu çatışmayı birçok değişik yolla, yetkin bir seçiklikte ortaya çıkarmaktır. Mimarlık, bu yıkılmaz güçlerin en kısa yoldan kendilerini doyurmalarını önleyerek, onları dolaylı bir yoldan doyuma ulaştırarak bunu başarır. Böylece çatışma uzatılmış olur, bu iki gücün bitip tükenmez çabaları nice değişik biçimde görünür olur.

Özgün eğilimine bırakılsa bir yapının tüm kütlesi olsa olsa bir yığın ya da öbek sergileyerek yere olabildiğince sıkıca bağlanırdı. Yerçekimi (istemenin buradaki ortaya çıkma biçimi) kütleyi sürekli yere bastırır, oysa katılık buna karşı direnir. Ancak mimarlık bu eğilimin, bu çabanın doğrudan doyuma ulaşmasını önler. Bu eğilimin

ancak dolaylı yollardan doyuma ulaşmasına izin verilir. Örneğin çatı yere ancak kolonlar aracılığı ile baskı uygulayabilir. Kemerin kendi kendini taşıması gerekir, çatının yere eğilimi yalnızca sütunların ortamında doyurulmalıdır vb. Gelgelelim, taşın ham kütlesinde barınan güçler, tam da uygulanan bu saptırma yüzünden, bu kısıtlamalar aracılığı ile en seçik biçimde, en zengin çeşitlilikte açığa çıkarlar. Mimarlığın saf estetik amacı bundan öteye gidemez. Öyleyse, bir yapının güzelliği, onun tüm parçalarının eğilimindedir. Bu eğilim, dıştan düşünüp taşınmış insanca bir amaca değil (bu bakımdan yapıt kılgısal mimarlığa aittir) doğrudan bütünün dengesine yöneliktir. Bu eğilim bakımından her parçanın konumu, boyutu bütünün dengesiyle özlü bir ilişki içinde olmalıdır. Böylece, bir parçayı çıkarmak olanaklı olsa bütün çökecektir. Her parça yalnızca rahat rahat taşıyabileceğini yüklendiği, her parça tam gerektiği yerde desteklendiği için, bu uzlaşmaz çelişki artar. Katılık ile yer çekimi arasındaki bu çatışma (bu taşın yaşamını, istemenin dile gelişini oluşturur) eksiksizce görünür olur; istemenin nesneleşmesinin bu en alttaki basamakları kendilerini seçik seçik gösterirler. Aynı yöntemde her parçanın biçimi gelişigüzel değil, amacına, bütünle ilişkisine göre belirlenmelidir. Sütun desteğin en yalın biçimidir, yalnızca amacıyla belirlenir. Bükümlü kolon yavandır, dört köşe kolon yapımı kolay olsa da aslında yuvarlak kolon ölçüsünde yalın değildir. Frizin, çatı kirişinin, kemerin, kubbenin biçimleri, baştan başa, doğrudan doğruya amaçlarıyla belirlenmişlerdir, kendi kendilerini açıklarlar. Sütun başlıklarının vb. süslemeleri mimarlığa değil yontuya aittir. Mimarlık onu dış süsleme sayar, onsuz da edebilir.

Buradan şu sonuç çıkar: Bizim bir mimarlık yapıtını anlamamız, ondan hoşlanmamız için ağırlığı, katılığı birleşmesi bakımından özdeğinin algısı aracılığı ile onun doğrudan bilgisine sahip olmamız kesinlikle zorunludur. Böyle bir yapıttan aldığımız haz, kullanılan gerecin süngер taşı olduğunu keşfetmemizle birden pek fazla azalacaktır. Çünkü bu durumda o bizi düzmece bir yapı ola-

rak etkiler. Taştan yapılmış saydığımız bir yapının ağaçtan yapıldığını söyleselerdi yine aynı biçimde etkilenirdik. Etkilenmemizin nedeni, bu durumun katılıkla yer çekimi arasındaki ilişkiyi dönüştürüp değiştirmesidir. Çünkü bu güçler ahşap yapılarda kendilerini çok daha zayıf kertede açığa vururlar. Bu nedenle, ağaç her biçime girebilse bile güzel sanat olarak hiçbir gerçek mimarlık yapıtı ağaçtan yapılmaz. Bu ancak bizim kuramımızla açıklanabilir. Görünüşü bize haz veren bir yapının pek eşsiz bir ağırlığı, yoğunluğu olan; ama böyle olduğu gözle ayırt edilmeyen değişik gereç çeşitlerinden yapıldığı bize açıkça söylenseydi, tüm yapı, bilinmeyen bir dilde bir şiir gibi yavanlaşırdı. Bütün bunlar şunu kanıtlar: Mimarlık bizi yalnızca matematik olarak değil dinamik olarak da etkiler; mimarlık aracılığı ile bizimle konuşan saf biçim ile bakışım değil, daha çok doğanın bu temel güçleri, bu ilk idealar, istemenin nesneleşmesinin bu en düşük basamaklarıdır.

Yapıt ile yapıtın birleşenlerinin düzenini, bir ölçüde üyelerin her birinin bütünün dengesine uygun olması üretir. Bir ölçüde de düzenlilik bizim bütünü görsel olarak kavramamızı kolaylaştırmaya hizmet eder. Son olarak da düzenli figürler, güzelliği artırır; çünkü bu nitelikleri ile uzamın yasalarını açığa çıkarırlar. Gelin görün ki bütün bunlar ikincil değerler, ikincil zorunluluklardır. Bunlar hiçbir zaman ana kaygı değildir. Gerçekten de bakışım her zaman gerekli değildir; çünkü yıkıntılar bile eskisi gibi güzeldir.

Mimarlık yapıtlarının ışıkla özel bir ilişkisi vardır. Onlar tam gün ışığında, arkada mavi gök varken iki kat güzelleşir. Ay ışığından büsbütün farklı etkilenirler. Dolayısıyla, güzel bir mimarlık yapıtı dikmek gerekiyorsa, her zaman onun ışığa, çevre koşullarına uymasına önem verilir. Bunun başlıca nedeni, bütün parçaların, parçaların bütün ilişkilerinin ancak parlak, güçlü bir ışıkla görünür kılınmasıdır. Bence, ışığın doğasını açığa çıkarmak, tıpkı ışığın düpedüz tersi olan ağırlık ile katılığın doğasını açığa çıkarmak gibi, mimarlığın işlevidir. Çünkü, ışık büyük,

ışığı geçirmeyen, dış sınırları keskin, çeşit çeşit biçimler verilmiş taş tarafından durdurulur, sınırlanır, yansıtılır. Böylece, ışık özünü, niteliklerini en saf, en açık biçimde açıp sergiler. Bu, bakanlara büyük bir haz verir; çünkü ışık, algı aracılığı ile elde edilen bilginin en yetkin türünün hem koşulu hem de nesnel bağlaşığıdır.

Şimdi, mimarlığın açık algıya getirdiği idealar, istemenin nesneleşmesinin en alt basamaklarıdır. Sonuçta mimarlığın bize açtığı şeyin nesnel anlamı oldukça azdır. Bu nedenle, iyi bir ışıkta güzel bir yapıya bakmadaki estetik hazın nedeni ideanın kavranmasından çok ideanın öznel bağlaşığıdır. Bu öznel yan ideanın kavranmasına eşlik eder. Estetik haz şundan oluşur: Bu yapıya bakarken, bakan kişi, bireye özgü istemeye hizmet eden, yeter sebep ilkesini izleyen bilgi türünden kurtulur, bilmenin saf öznesinin istemeden bağımsız bilgi türüne yükseltilir. Dolayısıyla, estetik haz, ilkece istemenin bütün acılarından, bireyselliğin bütün acılarından bağımsız saf bir seyirde olacaktır. Bu bakımdan mimarlığın karşısavı, güzel sanatlar dizisinin karşı ucu dramdır. Dram, bilgiye en anlamlı ideaları getirir. Bu nedenle, dramın verdiği estetik hazda nesnel yan ağır basar.

Mimarlık bize bir kopya değil şeyin kendisini vermesi bakımından resimden, yontudan, yazından farklıdır. O başka sanatlardan değişiktir, bilinen ideayı yinelemez (öteki sanatlarda sanatçı bakana gözlerini verir). Tersine mimarlıkta sanatçı bakana yalnızca nesneyi sunar. O, gerçek, bireysel bir nesneyi, onun doğasının özünü seçik, tam bir anlatıma ulaştırarak bakanın ideayı kavramasını kolaylaştırır.

Başka sanat yapıtlarından farklı olarak saf estetik amaçlar uğruna mimarlık yapıtları yapılması pek seyrek görülür. Bu yapıtlar, genellikle sanatın kendisine yabancı olan başka kullanımlara bağlıdır. Böylece, mimarın başarısı, saf estetik amaçları yabancı olduğu, önemsenmediği koşulda bile uygulamaya koymasındadır. Mimar, bunu estetik erekleri, çeşitli yollarla, onlara dayatılan amaçlara akıllıca uyarlayarak yapar. O, estetik bakımdan mimari güzelliğin

hangi biçimin bir tapınakta, hangi biçimin bir sarayla, hangi biçimin bir cezaeviyle vb. bağdaşıp birleşebileceğini titizce değerlendirerek bunu gerçekleştirir. [...]

Mimarlık zorunluluk ile yararın istemleriyle oldukça sınırlansa bile, bir yandan da onlardan güçlü bir destek alır. Yararlı, zorunlu bir meslek olarak insan etkinliğinde sağlam onurlu bir yeri olmasaydı, mimarlık salt bir güzel sanat olarak var olmayı sürdüremezdi. Bunun nedeni onun yapıtlarının boyutu, maliyeti, estetik etki alanının darlığıdır. Başka bir sanatın, mimarlığın yanı sıra bacı sanat olarak yer almasını önleyen bu eksikliktir. Oysa, estetik bakış açısından, söz konusu sanat, mimarlıkla birlikte onun taydaşı olarak sınıflanabilirdi. Suyun sanatsal kullanımını anlatmak istiyorum. Çünkü, mimarlığın yer çekimi ideası bakımından, yer çekiminin katılık ideasıyla bağlantısı içinde görülürken başardığını, hidrolik, aynı ideanın akışkanlıkla, yani biçimsizliğe, en büyük devingenliğe, saydamlığa bağlantısında başarır. Çağlayanların kayaların üzerinde köpürüp taklalar atması, çavlanların durduğu yerde durmayan bir püskürtüye dönüşmesi, fıskiyelerin uzun su sütunları olarak yükselmesi, ayna gibi göller, akışkan ideası ile ağır özdeğin ideasını açığa vururlar. Bunu, tıpkı mimarlık yapıtlarının katı özdeğin ideasını açığa çıkardığı gibi yaparlar. Bununla birlikte, sanatsal hidrolik yararcı hidrolikten hiç destek almaz. Çünkü genelde onların amaçları uzlaştırılamaz. Gene de kural dışı durumlarda, bu olur. Roma'daki Trevi çeşmesi bunun bir örneğidir.

§ 44. Sözünü ettiğimiz bu iki sanatın, istemenin nesneleşmesinin alt basamakları için başardığını, bitki doğasının daha yüksek basamakları bakımından bahçecilik başarır. Bir yerin görünüm güzelliği daha çok orada bir arada bulunan doğal nesnelerin çeşitliliğindedir. Böyle bir araya gelen nesnelerin açıkça ayrılmış olması, seçikçe görünmesi, gene de uygun bir ilişki, değişim sergilemesi oranın güzelliğini oluşturur. Bahçecilik sanatı bu iki koşula yardım eder, onları destekler. Gelgelelim, bahçeciliğin gereci üzerinde mimarlığınki gibi bir egemenliği

yoktur. Bu yüzden, bahçecilik sanatının etkisi sınırlıdır. Onun sergilediği güzellik neredeyse salt doğaya aittir. Bahçecilik ona az bir şey ekler. Öte yandan doğanın yumuşak başlı olmadığı yerde onun elinden gelen pek azdır. Doğa onun için çalışmadığında, ona karşı çalıştığında bahçeciliğin başarıları yok denecek ölçüde azdır.

Çevremizin tümünde, bitki dünyası sanatın aracılığı olmadan, estetik haz vermek için kendini sunar. Ama bir sanat nesnesi olma koşulunda bitki dünyası genelde görünüm resmine aittir. Bilinmeyen doğanın geri kalanının tümü de bu resim tarzına aittir. Dingin yaşam resimlerinde, salt mimarlık yapıtının, yıkıntıların, kilise içlerinin, buna benzer yerlerin resimlerinde, estetik hazzın öznel yanı baskındır. Açıkçası, bizim hoşnutluğumuz ilkece sunulan ideaların doğrudan kavranmasında değildir. Tersine hoşunutluğumuz, bu kavrayışın öznel yanında, saf, isteme-siz bilmededir. Ressam bize bu şeyleri kendi gözleriyle görmemize izin verir. Bu yüzden de, bir anda derin tinsel erincin, istemenin saltık sessizliğinin uyumlu, yansıtılmış duyumunu ediniriz. Bilgiyi böyle, çekinmeden cansız nesnelere daldırmak, onları böyle bir seviyle, açıkçası böyle bir nesne olma düzeniyle kavramak için bu duyumlar zorunludur. Gerçek görünüm resminin etkisi bir bütün olarak ayrı türdendir. Gelin görün ki, istemenin nesneleşmesinin daha yüksek basamaklarında dile gelen idealar daha anlamlı olduğundan estetik hazzın nesnel yönü daha çok öne çıkarak öznel yanı dengeler. Saf bilme, bu niteliği ile önde gelen kaygı değildir artık. Çünkü şimdi bilinen ideadan, istemenin nesneleşmesinin önemli bir basamağındaki tasarım olarak dünyadan da aynı ölçüde etkileniriz.

Ne ki, hayvansal konuların resmedilmesi, bu konuların yontusunun yapılması aracılığı ile iyiden iyiye yüksek bir basamak açığa çıkarılır. Elimizde eskiden kalma önemli hayvan yontusu biçimleri var. Örneğin Venedik'te Monte

Cavallo, Elgin Mermerleri,[1] Floransa'da tunçtan, mermerden atlar, Venedik tophanesindeki eskil yaban domuzu, uluyan kurtlar, aslanlar, Vatikan'daki çoğu eskiden kalma oda dolusu hayvan yontusu. Bu canlandırmalarda, estetik hazzın nesnel yanı, öznel yan üzerinde belirgin bir üstünlük elde etmiştir. Bu ideaları bilen, kendi istemesini susturan öznenin iç erinci, bütün estetik seyirlerdeki gibi yerli yerindedir. Ne var ki, onun etkisi duyulmaz; çünkü canlandırılan istemenin yerinde duramazlığı, iveceniği bizi ele geçirmiştir. Burada bizim kendi doğamızı kuran isteme görünmektedir. İsteme buradaki belirmesinin biçimlerinde, bizdeki gibi akılla denetlenmiş, terbiye edilmiş değildir; kalın ana çizgileriyle, kabalığın, canavarlığın sınırlarında bir açıklıkla, örtülüp gizlenmeden gösterilmektedir. İsteme burada özgürdür, toydur, gün gibi açıktır. Bizim hayvanlara duyguduğumuz ilginin temeli de kesinlikle budur. Türlerin ayırıcı nitelikleri bitkilerin var olmasıyla ortaya çıktı; ama bu nitelikler kendini bitkilerde salt biçimlerde gösterdi. Nitelikler hayvanda çok daha önem kazanır, onlar yalnızca biçimde değil, eylemde, konumda, duruşta da kendilerini gösterirler. Ama onlar hayvanlarda her zaman bireyin değil salt türün karakteri olarak ortaya çıkar.

Resimde ideaların daha yüksek basamaklarına ilişkin olarak başka bir kişi aracılığı ile bize gelen bu bilgiyi, bitkilerde saf seyirsel bakışla, hayvanlarda gözlemle doğrudan elde edebiliriz. Hayvanları özellikle özgür, doğal, sınırlanmamış durumlarında gözlemek, onların türlü türlü harika biçiminin, etkinliğinin nesnel bir gözle seyredilmesi doğanın büyük kitabında öğretici bir derstir. Gerçek *signatura rerum*'un [şeylerin imzası] çözülmesidir. Biz onlarda istemenin türlü türlü belirme basamağını, kipini görürüz. Bu isteme bütün varlıklarda birdir, aynıdır, amacı da her zaman aynıdır: Kendisini yaşam olarak, varoluş olarak, böyle sonsuz, böyle değişik biçimlerde

[1] Bir zamanlar Atina'daki panteonu süsleyen şimdi Londra'da bulunan mermer yontular

nesneleştirmek... Bu biçimlerin hepsi, değişik dış koşullara uyum sağlamalardır. Müzikteki aynı tema üzerindeki birçok çeşitlemeyle karşılaştırılabilirler. Ama onların iç özünün açıklamasını düşünmeye tek sözcükle iletmemiz gerekirse en iyisi Sanskritçe bir deyişi kullanmaktır. Bu deyiş kutsal Hint kitaplarında sık sık ortaya çıkar, Mahavakya, yani ulu söz diye adlandırılır. "*Tat tvam asi*" "Bu canlı şey sensin!"

§ 45. Tarihsel resim ile tarihsel yontunun ödevi, istemenin en yüksek nesneleşme basamağına ulaştığı ideayı, doğrudan doğruya algıya anlatmaktır. Burada güzelliğin verdiği hazzın nesnel yanı baskındır. Öznel yan geriye çekilmiştir. Üstelik bunun altındaki son basamakta, hayvan resminde, türe özgü olanla güzelin bütünüyle bir olduğu gözlenir. Türün özelliğini en çok sergileyen aslan, kurt, at, koyun ya da öküz her zaman aynı zamanda en güzeldir. Bunun nedeni hayvanlarda bireysel karakterden çok yalnızca türün karakteri olmasıdır. İnsanların canlandırılmasında türün karakteri bireyinkinden farklıdır. Artık türün karakteri (bütünüyle nesnel anlamda) "güzel" diye adlandırılır. Ne ki bireyin karakteri de "karakter" ya da "anlatım" adını korumaktadır. Burada ikisini aynı anda, tam olarak, aynı bireyde sunma güçlüğü doğar. Yeni bir güçlüktür bu.

İnsan güzelliği nesnel bir anlatımdır. O istemenin bilinebilecek en yüksek basamağındaki en tam nesneleşmesini, genelde insan ideasını anlatır. Söz konusu idea, algılanan biçimde bütünüyle dile getirilmiştir. Gelgelelim, burada güzelin daha çok nesnel yanı baskın olsa bile, öznel yan her zaman ona eşlik etmeyi sürdürür. Hiçbir nesne bizi en güzel insan yüzü ile biçimi gibi saf estetik seyre dalışa taşımaz. Bu yüzden onu gördüğümüz anda içimizi dile gelmez bir doyum kaplar, kendimizin, bütün sorunlarımızın üzerine yükseliriz. Bunun nedeni olsa olsa istemenin en seçik, en saf bilgisinin bizi kolayca çabuk çabuk saf bilme durumuna aktarıvermesidir. Bu durumda saf estetik haz sürdükçe kişiliğimiz, dur durak bilmeyen acısıyla istememiz, ortadan kalkar. Bu yüzden Goethe

şöyle der: "İnsan güzelliğine bakan kişiye hiçbir kötülük dokunmaz, o, kendi kendiyle, dünyayla bir olduğunu duyumsar." [*Seçici Yakınlıklar* 1. Böl. 6). [...]

Sanatın, güzeli, doğaya öykünerek ortaya koyduğu kabul edilir. Ama sanatçı güzeli deneyden önce sezmese, öykünülmesi gereken yetkin yapıtı nasıl yapardı, onu eksikliklerden nasıl ayırırdı. Ayrıca doğa, bütün parçaları yetkin bir insan yarattı mı hiç? Bu yüzden, sanatçının değişik insanlara dağıtılmış güzel parçaları arayıp onlardan güzel bir bütün kurması gerektiği varsayılmıştır. Yoldan çıkmış, bön bir kanıdır bu. Çünkü gene aynı soru ortaya çıkmaktadır: Bu biçimlerin güzel olduğunu, ötekilerin güzel olmadığını, ona kesin bir biçimde söyleyecek olan hangi niteliklerdir. Aynı zamanda, Alman ressamların doğaya öyküne öyküne ne kadar ilerleme sağladıklarını görüyoruz. Çıplak insan resimlerine bakın Orlarda saf *a posteriori*, salt deneyden gelen güzelin bilgisi olanaksızdır. O her zaman, en azından parçalarda *a priori*dir. Bununla birlikte, bu, bizim *a priori* bilincinde olduğumuz yeter sebep ilkesinin kalıplarından enikonu değişik bir *a priori* türüdür. Onlar görüngü olarak görüngünün evrensel biçimini ilgilendirir. Çünkü yeter sebep ilkesi her bilginin olanağını kurar, bütün görüngülerin genel geçer *nasılını* kurar. Bu bilgiden matematik ile saf doğa bilimi başlar. Ne var ki güzeli canlandırmayı olanaklı kılan öteki *a priori* bilgi türü, görüngünün kalıbıyla değil içeriği ile ilgilidir. O, görüngünün nasıl olduğu ile değil *ne* olduğu ile ilgilidir. Hepimiz gördüğümüzde güzelliği saptarız. Gelgelelim güzellik bu açıklıkla, ancak gerçek bir sanatçıda ortaya çıkar. Gerçek sanatçı onu hiç görmeden böyle bir açıklıkta gösterirken, canlandırırken doğayı aşar. Bu ancak bizim kendimizin isteme olmamızla olanaklıdır. Burada istemenin en yüksek basamağındaki upuygun nesneleşmesi yargılanıp keşfedilmelidir. Biz doğanın (doğa bizim varlığımızı kuran istemeyle aynı istemedir) sunmaya çalıştığı şeyi ancak bu yolla gerçekten sezebiliriz. Gerçek dehada bu sezgiye büyük bir anlayış eşlik eder. O böylece bir tek nesnede ideayı tanır,

böylece doğanın biricik sezdirmesini anlar, onun belirsiz sözlerini açık açık söyler. Sert mermere doğanın binlerce girişiminde başaramadığı biçim güzelliğini verip onu doğaya sunar; sanki "İşte söylemek istediğin bu!" demektedir. Sanattan anlayan kişi, "Evet, bu!" diye yanıtlar. Yunan dehası için insan biçiminin tipini bulmak, onu yontu okulu için bir *kanon* olarak yerli yerine koymak ancak böyle oldu. Doğanın başardığı güzelliği hepimizin tanımamızı olanaklı kılan böyle bir sezgidir. Bu sezgi ideayla ilişkilidir. *A priori* bilindiği - en azından yarı yarıya bilindiği- ölçüde ideadır; doğa aracılığı ile *a posteriori* verilenin bütünleyicisi olduğu için de sanat için kullanışlı olur. Sanatçı, güzeli *a priori* sezebilir, sanattan anlayan onu *a posteriori* saptayabilir. Çünkü sanatçı ile sanat uzmanı, "kendinde" doğadır, kendi kendini nesneleştiren istemedir. Çünkü Empodokles'in dediği gibi ancak benzerler benzerleri tanınabilir. Yalnızca doğa kendini anlayabilir: Yalnızca doğa kendi derinliğini ölçebilir: Yalnızca tin tine duyarlıdır. [...]

İnsanlığın ayırıcı özelliği, türün karakterinin bireyinkinden ayrılmasıdır. Böylece, bir yere kadar her insan kendi ideasını dile getirir. Dolayısıyla, insanın ideasını sunmayı amaçlayan sanatçılar yalnız güzelliği, türün karakterini değil, bireysel karakteri de ele almalıdır. Bireysel karakter yetkin karakter diye adlandırılır. Ne ki, bu durum söz konusu karakter ilineksel, salt tek birey olan bir insana özgü bir şey olarak değil insan ideasının bir yönü olarak görüldüğü sürece söz konusu olur. İnsan ideası özellikle bireyde belirgindir. İnsan ideasının resmedilmesi insanlık tasarımının açınsanmasına katkıda bulunur. Böylece, bu niteliği ile kişilik bireysel olsa bile ideal olarak anlaşılıp anlatılmalıdır. Başka bir deyişle kişilik, genelde (kendince nesne olmasına yardım ettiği) insan ideası bakımından önemi vurgulanarak kavranıp dile getirilmelidir. Bundan başka, canlandırma bir portredir. Birey olması bakımından bireyin bütün ilineksel nitelikleriyle bir portresidir o. Hatta, Winckelmarr'ın dediği gibi portre bireyin ideali olmalıdır.

İdeal olarak kavranması gereken bu karakter insan ideasının belli yönlerinin üste çıkmasına izin verir. Böylece kendisini bir ölçüde kalıcı fizyonomide, gövde kalıbında, bir ölçüde de geçici coşkuda, tutkuda, isteme ile bilmenin iki yanlı değişiminde görünür biçimde dile getirir. Bunların hepsi yüzde, jestlerde sergilenir. Birey her zaman insanlığa ait olduğundan, öte yandan insanlık her zaman bireyde, onun özel ideal anlamıyla açığa vurulduğundan, ne karakter güzelliğin ışığını ne de güzellik karakterin ışığını karartmalıdır. Bireyin karakteri, türün karakterine ağır basarsa sonuç karikatür olur. Türün karakteri bireyinkine ağır basarsa sonuç anlam yokluğudur. Bundan ötürü, ilkece güzelliği amaçlayan yontunun yaptığı gibi, güzelliği amaçlayan canlandırma, gene de bazı bakımlardan bunu (türün karakterini) her zaman bireysel karakterle değiştirecektir. Böyle bir canlandırma, insan ideasını, onun özel bir yanına ağırlık vererek, belli, bireysel bir biçem içinde dile getirecektir. Çünkü bu niteliğiyle insan bireyinde, bir ölçüde kendi ideasının onuru, değeri vardır. İnsan ideası, kendini özel önemi, anlamı olan bireyde dile getirir, bu onun özünde vardır. [...]

§ 48. Karakter, güzellik ile yücelikle birlikte tarihsel resmin ana konusudur. Biz, karakterden, genelde nesneleşmenin en yüksek basamağındaki istemenin canlandırılmasını anlarız.. Birey, insan ideasının belli bir yanını vurgulayarak özel bir anlam edindiğinde, bu anlamı salt tensel kalıbında göstermez. Onu, yüzünde, el kol oynatışında, her türlü etkinliğinde, etkinliğe olanak veren, ona eşlik eden bilmenin, istemenin değişik türleriyle görünür kılar. İnsan ideası bu bağlamda ortaya konmalıdır. Bu çok-yanlı tasarımın gelişimi temsilci bireyler aracılığı ile gösterilmelidir. Bu bireyler anlamları bakımından ancak değişik sahneler, olaylar aracılığı ile görünür kılınabilirler. Bu, tarihsel resmin sonu gelmez ödevidir. Bu ödev anlamı az ya da çok olan her türden yaşam sahnesini önümüze koyarak yerine getirilir.

Anlamsız hiçbir birey, hiçbir eylem olamaz. İnsan ide-

ası herkesle, her şeyle usul usul adım adım açılır. Bu nedenle, insan yaşamının hiçbir olgusu resmin alanından dışlanmamalıdır. Dolayısıyla, Hollanda ekolünün yetkin ressamlarını salt teknik becerileri bakımından övmek, başka yönlerden onları küçük görmek büyük bir haksızlıktır. Çünkü onlar çoğu kez daha anlamlı sayılabilecek İncil meselleri ya da dünya tarihi olaylarından çok, günlük yaşamdan konular resmetti. İlkin bir eylemin iç anlamının dış anlamından iyiden iyiye farklı olduğunu, bunların sık sık ayrı ayrı ilerlediğini düşünmeliyiz. Bir eylemin dış anlamı, onun gerçek dünya için, gerçek dünyadaki sonucuyla bağlantılı önemidir, dolayısıyla yeter sebep ilkesine göredir. İç anlam insan ideasına ilişkin içgörünün derinliğidir. Bu içgörü, insan ideasını ortaya çıkarır. Bu bakımdan sanat kendilerini açık seçik, kararlı biçimde dile getiren bireyler yaratarak bu ideanın seyrek görünen yönlerini açığa çıkarır; bu amaç için düzenlenmiş koşullar aracılığı ile onların kişisel ayırıcı yönlerini ortaya koyar. Sanatta yalnızca iç anlam önemlidir, oysa tarihte dış anlam önemlidir. İkisi birbirinden bütünüyle bağımsızdır. Bir araya gelebildikleri gibi tek başlarına da görünebilirler. Tarih için büyük anlamı olan bir eylem, iç yapısı bakımından pek sıradan, pek ortalama olabilir. Tersine, günlük yaşamdan sıradan bir sahne, onda tek tek kişiler, insan eyleminin, istemesinin en derin kuytuları, parlak, temiz bir ışıkta görünürse büyük anlam taşıyabilir. Üstelik, dış anlam pek değişik olabilir, oysa iç anlam tektir, aynıdır. Dolayısıyla, ister bir devletin bakanları harita üzerinde ülkelerin, ulusların yazgısını tartışsın isterse bir tavernadaki köylüler oyun kağıtları ile zarlar üzerine çekişsin iç anlam bakımından hepsi birdir. Bu satrancı ister altın ister tahta taşlarla oynayalım oyunun hep aynı oyun olması gibidir. Bundan başka, bu hesaba göre milyonlarca insanın yaşamını oluşturan sahneler, olaylar, onların eylemleri, üzüntüleri, sevinçleri, sanatın nesnesi olmaya yetecek ölçüde önemlidir. Onların zengin çeşitlilikleriyle, insan ideasının çok yanlılığını göz önüne sermeye yetecek gereci sağlamaları gerekir. Gerçekten

sanatın bir resimde sağlama bağladığı anın geçiciliği (şimdilerde günlük yaşam resmi deniyor) hafif, iyiden iyiye özgün, dokunaklı bir duygu uyandırır. Çünkü uçucu, değişip duran dünyayı, tek olsa bile bütünü canlandıran kalıcı bir resimde sağlama bağlamak resim sanatının bir başarısıdır. Görünüşe göre, sanat böylece zamanın kendisini durdurmaktadır. Çünkü o bireyi türünün ideasına yükseltir.

Son olarak, resmin, tarihsel konularında, dış önemi olan konularında genellikle şu dezavantaj vardır: Onlarda anlamlı olan algıya sunulamaz, bunun düşünceyle desteklenmesi gerekir. Bu bakımdan resmin saymaca anlamı onun gerçek anlamından ayrılmalıdır. Saymaca anlam dış anlamdır, kendini onunla salt bir soyutlama olarak ilişkilendirir, gerçek anlam ise insan ideasının resim aracılığı ile algı için ortaya koyulan yönüdür. Örneğin Mısır Prensesi tarafından bulunan Musa bir resmin saymaca anlamıdır. O, tarihte çok önemli bir anı canlandırır. Öte yandan gerçek anlam, algıya gerçekten verilen anlam, akıntıda sürüklenen beşiğinden yaşlıca bir hanım tarafından kurtarılan, terkedilmiş bir çocuktur. Bu bir kereden çok yaşanmış bir olaydır. Burada giysi kendi başına, resme bakan eğitimli kişiye belli bir tarihsel durumu gösterebilir. Gelin görün ki, giysi ancak saymaca anlam bakımından önemlidir. Gerçek anlam bakımından giysi ilgilenmeğe bile değmez; çünkü, gerçek anlam, gelip geçici biçimleri değil, yalnızca insan olarak insanı bilir. Tarihsel konular, yalnızca kafada kurulan, akla yakın olan konulardan, bundan ötürü, bireysel değil olsa olsa genel diye adlandırılması gereken konulardan daha üstün değildir. Çünkü tarihsel konularda özellikle anlamlı olan bireysel değildir, gösterildiği biçimiyle belli bir olay değildir. Tersine onda özellikle anlamlı olan geneldir, kendini onunla dile getiren insanlık ideasının yüzüdür. Öte yandan belirli tarihsel konular bu nedenle bir yana atılmamalıdır: Ancak, böyle konulara ilişkin bir değerlendirme (Bu, hem ressam hem de resme bakanda söz konusudur, daha doğrusu bu sanatsal bir değerlendirmedir.) kendi

başına tarihseli kuran bireysel durumla hiçbir zaman ilgilenmez. Tersine bu değerlendirme kendini bireysel durumla açığa çıkaran evrenselle yani ideayla ilgilenir. [...]

Konusu Yahudiliğin, Hristiyanlığın tarihsel mitolojik yönü olan resimleri, gerçeğin, yani Hristiyanlığın etik ruhunun, bu etik ruhla dopdolu insanların betimlemesi aracılığı ile açığa vurulduğu resimlerden dikkatle ayırmalıyız. Bunları resmetmek resim sanatının en yüksek, en saygıdeğer başarısıdır. Bunda ancak bu sanatın en büyük ustaları özellikle de Raphael ile Correggio başarılı oldu. Correggio özellikle ilk resimlerinde başarılıdır. Genellikle bir olay, bir eylem resmettikleri için bu tür resimler tarihsel diye sınıflanmamalı. Tersine, bunlarda yalnızca Kurtarıcı'nın kendisi, onunla birlikte de ermişler topluluğu resmedilir. Kurtarıcı genellikle annesiyle, meleklerle birliktedir. Onların yüzlerinde, özellikle de gözlerinde en yetkin bilginin anlatımını, yansımasını görürüz. Bu bilgi tek tek şeylere yöneltilmemiştir, tersine idealarla, dolayısıyla dünya yaşamının tüm doğasını tam olarak kavramıştır. Onlardaki bu bilgi, istemeye tepki vererek, öteki bilgiler gibi ona devindiriciler aktarmaz. Tersine onlardaki bilgi bütün istemelerin dindiricisi olur. Bu durumdan dünyadan tam el çekme gelir. Hint felsefesi gibi Hristiyanlığın da en derin tini budur: İstencin bütün bütün bırakılması, yeni bir inanca dönme, istemenin bastırılması, bununla birlikte dünyanın bütün iç varlığının bırakılması, başka deyişle dünyadan kurtuluş. Dolayısıyla, bu büyük sanatçılar, yapıtlarında en yüce bilgeliği algılanabilir biçimde dile getirdi. Bütün sanatların doruğu budur. Sanat, istemenin bütün basamaklarından geçe geçe, istemeyi upuygun nesneleşmesinde, idealarda izlemiştir. İsteme bu basamaklarda önce nedenlerle, sonra uyarıcılarla sonunda da devindiricilerle etkilenmiş, değiştirilmiş, doğası biçim biçim kat kat açılmıştır. Şimdi sanat istemenin büyük bir erinç yüzünden gönüllü olarak söndürülmesini canlandırarak sona erer. Bu büyük erinç istemenin önünde açılır. O, istemenin kendi doğasına

ilişkin yetkin bilgisinden ileri gelir.

§ 49. Bizim şimdiye değin sanat konusunda bütün söylediklerimizin temelinde yatan doğruluk şudur: Sanatın nesnesi Platon'un anladığı anlamda ideadır, başka bir şey de değildir. Sanatçının amacı, onu canlandırmaktır. İdeanın bilgisi, yapıtın tohumu, kaynağı alarak sanatçının yapıtından önce gelmelidir. Sanatın konusu, belli bir şey değildir, kavram değildir, ussal düşünmenin, bilgin kişinin nesnesi değildir. Gerçek şeylerin çokluğunu temsil eden birlikler olmaları bakımından idea ile kavramda ortak bir şey vardır. Öyle olsa bile, onlar arasındaki büyük fark, Birinci Kitap'ta kavramlar konusunda söylenmiş olanlarla, bu kitapta idea konusunda söylenenlerle yeterince açıklanmış, belli olmuştur kuşkusuz. Ben Platon'un bu ayrımı kavradığını ileri sürmeyi hiç istemem. Gerçekten onun idealara ilişkin birçok örneği, onlara ilişkin tartışmaları yalnızca kavramlara uygulanabilir. Şimdilik bu sorunu bırakıp kendi yolumuza gidelim. Büyük, soylu bir usun iziyle her karşılaştığımızda kıvanalım; ama onun ayak izlerinden gitmeyelim, kendi amacımızın ardına düşelim. Kavram soyuttur, tutarsızdır, kendi alanı içinde belirsizdir. Yalnızca sınırlarıyla belirlenmiştir, akıl yetisi olan kişi tarafından ulaşılabilir, kavranabilir, başka aracı olmadan sözcüklerle iletilebilir, bilgisi, tanımı aracılığıyla bütünüyle incelenir. Tersine, idea, kavramının upuygun temsilcisi diye tanımlansa bile her zaman algının nesnesidir. İdea tek tek sonsuz sayıda şeyi temsil etse bile, baştan sona belirlenmiştir. İdea, birey tarafından, birey olarak hiçbir zaman bilinemez. Onu bilse bilse, kendini bütün istemelerin üzerine, her türlü bireyselliğin üzerinde bilmenin saf öznesine yükselten kişi bilebilir. Dolayısıyla ideaya, ancak dehası olan kişi ulaşabilir. İdeaya bir de bu saf bilme gücünü genelde dehanın yapıtlarıyla arttıran, artık güler yüzlü, ılımlı bir ruh durumunda olan kişi ulaşabilir. [...]

İdea, bizim sezgisel kavrayışımızın zamansal uzamsal kalıbı aracılığı ile çokluğa yayılan bir birliktir. Öte yandan, kavrama akıl yetimizin soyutlamasıyla çokluktan

yeniden kurulan birliktir. Kavram *unitas post rem*, idea *unitas ante rem* diye tanımlanabilir. Son olarak, idea ile kavram arasındaki ayrımı, bir benzerlik aracılığı ile dile getirebiliriz. Kavram mikropsuz bir kaba benzer. Bu kaba koyulan şeyler onda kalır ama bu kaba (sentetik düşünceyle) konulandan fazlası ondan (analitik yargılarla) çıkartılamaz. Öte yanda idea, onu kavrayan kişide tasarımlar geliştirir. Bu tasarımlar aynı adın kavramıyla ilişkisi içinde yenidir. İdea, çoğalma yetisi olan canlı bir organizmayı andırır, evrilir, onun içine konmayan şeyler de üretir.

Bütün yukarıda söylediklerimden şu çıkar: Kavram yaşamda yararlı, bilimde kullanışlı olduğu ölçüde, sanatta kısır, verimsizdir. Tersine kavranan idea her sanat yapıtının gerçek kaynağıdır, biricik kaynağıdır. O güçlü özgünlüğü içinde, ancak yaşamın kendisinden, doğadan, dünyadan türetilir. Onu yalnızca gerçek deha ya da anlık esrimesi deha noktasına ulaşan kişi üretilir. Hakikî yapıtlar yalnızca böyle, doğrudan kavranır, onlar içlerinde ölümsüz yaşamı taşır. İdea, algının nesnesi olduğu, öyle de kaldığı için sanatçı kuramsal olarak yapıtının yönelimlerini, amacını bilmez. Onun usunun önünde süzülen, bir kavram değil ideadır. Dolayısıyla, o yaptığı şey konusunda bir gerekçe gösteremez. Deha sıradan insanların dediği gibi, saf duygudan çıkarak, bilinçsizce içgüdüsel olarak çalışır. Taklitçiler dehanın tersine, biçime aşırı ağırlık verenler, *İmitatores servum pecus* [Taklitçiler, köleler kabilesi; Horatius, *Mektuplar*], sanatta kavramdan başlarlar. Onlar gerçek sanat yapıtında hoşumuza gideni, bizi etkileyeni gözlemler, onu açıkça anlar, bir kavrama yerleştirir. Böylece onu soyutlama olarak kavramda sağlama bağlarlar. Sonra göz göre göre ya da gizli gizli, kurnazlıkla, bile bile taklit ederler. Onlar asalak bitkiler gibi besinlerini başkalarının yapıtlarından emer, polipler gibi besinlerinin renklerini alır. Bu karşılaştırmayı ileri götürüp onların içlerine konan şeyi ince ince kıyan, harmanlayan ama sindiremeyen makinelere benzediklerini söyleyebiliriz. Öyle ki karışım araştırılır, ayrıştırılırsa

yabancı öğeler her zaman yeniden bulunabilir. Yalnızca deha, özümseyen, dönüştüren, yeniden üreten bir gövdeye benzer. Çünkü öncelleri dehayı yapıtlarıyla doğrudan yetiştirmiş, eğitmiştir. Ancak o muradına yaşamla, doğrudan dünyayla erer; algıladığı şeyin izlenimi aracılığı ile erer. Dolayısıyla üst düzeyde eğitim, öğrenim onun özgünlüğünü bozamaz.

Bütün taklitçiler, sanatta biçime önem verenlerin tümü, kavramda, başkalarının örnek başarılarının özünü kavrar. Gelin görün ki kavramlar bir yapıtta iç yaşam veremezler. Bir çağın yani herhangi bir tarihin bön kalabalığı yalnızca kavramları bilir, kavramlara yapışır. Dolayısıyla biçemi kalıplaşmış sanat yapıtlarını, hızla, yüksek sesli alkışlarla kabul ederler. Gelin görün ki bu yapıtlar birkaç yıl sonra çekiciliklerini yitirir. Çünkü, çağın ruhu, açıkçası hüküm süren anlayış değişmiştir. Bu yapıtların kök salabileceği toprak yalnızca bu anlayışlardır. Yalnızca doğadan, yaşamdan, doğrudan doğruya çıkartılan gerçek sanat yapıtlarının doğanın gücü gibi bengi bir gençliği, kalıcı gücü vardır. Çünkü onlar bir çağa değil insanlığa aittir. Bu yüzden kendi çağlarında soğuk karşılanırlar. Onlar kendilerini çağa uydurmayı küçümsemişlerdir. Onlar her çağın yanlışlarından dolaylı olarak, olumsuz biçimde etkilenirlerdir, bu nedenle gecikmeyle, istemeye istemeye tanınırlar. Aynı biçimde onlar yaşlanıp eskimezler, bugün bile bize hep taze görünürler.

§ 50. Bütün sanatların amacının, kavranan ideanın iletilmesi olduğunu söyledik. Bu idea sanatçının usu aracılığı ile, ona yabancı her şeyden temizlenmiş yalıtılmış olarak ortaya çıkar. Böylece artık alıcılığı zayıf olan, üretici yetisi olmayan bir insan tarafından kavranabilir. Sanatta kavramı çıkış noktası olarak almanın iğrenç olduğunu söylemiştik. Dolayısıyla, bir sanat yapıtını bile bile, göz göre göre, bir kavramın anlatımı kılmaya karar vermeyi onaylayamayız. *Alegori*de durum budur. Bir alegori betimlediğinden başka bir şeyi anlatmak isteyen bir sanat yapıtıdır. Gelin görün ki, algısal öğe, sonuç olarak aynı zamanda idea, kendini doğrudan, bütünüyle dile getirir.

İdea başka bir öğe aracılığıyla açık kılınmayı gerektirmez. Böyle kendi dışında bir şeyle gösterilip temsil edilen şey, kendi başına algının nesnesi yapılamadığı için, her zaman bir kavramdır. Alegori aracılığı ile her zaman bir kavram imlenecektir. Sonuçta, bakanın usu, dile getirilebilen algılanabilir tasarımdan, büsbütün başka, soyut, algılanamayan bir tasarıma, sanat yapıtının iyiden iyiye dışında kalan bir tasarıma çekilecektir. Burada resim ya da yontunun yapmaya yöneldiği şeyi, yazılı bir yapıt daha çok, daha tam gerçekleştirir. Bizim sanatın amacı saydığımız şey - algılanabilir, kavranabilir ideanın canlandırılması - burada amaç değildir. Yönelinen şey bakımından sanat yapıtında büyük bir yetkinlik gerekli değildir. Anlatılmak istenenin ne olduğunu görmemiz yeter. Çünkü bu keşfedilir keşfedilmez amaca ulaşılmıştır. Us artık iyiden iyiye değişik türde bir tasarıma, soyut bir kavrama, koyulan amaca götürülür.

Öyleyse, resim ile yontudaki alegoriler hiyerogliflerden başka bir şey değildir. Onların, algılanabilir canlandırmalar olarak sahip olabilecekleri sanatsal değer, onlara alegoriler olarak değil başka bir yöreden gelir. Corregio'nun "Gece"sinin, Annibale Carraci'nin "Ünün Havası"nın, Poussin'in "Saatler"inin pek güzel resimler olmasının, onların alegoriler olmasıyla ilgisi yoktur. Onlar alegori olarak bir yazıtın yaptığını, hatta daha azını yaparlar. Burada bize gene, bir resmin saymaca anlamı ile gerçek anlamı arasındaki yukarıda yapılan ayrım anımsatılır. Burada saymaca, örneğin Ünün Havası gibi, bu niteliği ile alegoriktir. Gerçek şimdi betimlenendir, bu durumda o, çevresinde uçuşan güzel oğlanlarla birlikte güzel kanatlı bir gençtir; bu bir ideayı dile getirir. Gelgelelim bu gerçek anlam bizi saymaca alegorik anlamı unuttuğumuz sürece etkiler. Saymaca, alegorik anlamı düşünürsek algılamayı bırakırız. O zaman us soyut bir kavramla uğraşır. Ne ki ideadan kavrama geçiş her zaman bir düşüştür.

Gerçekten de bu saymaca anlam, bu alegorik yönelim genellikle gerçek anlamın, algılanabilir doğruluğun değe-

rini düşürür. Örneğin Correggio'nun "Gece"sindeki doğal olmayan ışık güzel yapılmış olsa bile onun yalnızca alegorik bir nedeni vardır, gerçeklikte olanaksızdır. Öyleyse, alegorik bir resmin sanatsal bir değeri varsa, bu değer onun alegorik başarısından bütünüyle ayrı, bağımsızdır. Böyle bir sanat yapıtı, bir kerede iki amaca hizmet eder: Bir kavramın dile getirilmesi ile bir ideanın dile getirilmesi. Sanatın amacı yalnıca ikincisi olabilir, diğeri yabancı bir amaçtır. Bir resim yapmanın önemsiz eğlencesi, aynı zamanda bir yazıt, bir hiyeroglif olarak hizmet eder. Böyle bir resim, belli kişileri memnun etmek için uydurulmuştur. Sanatın gerçek doğası sesini bu kişilere hiçbir zaman duyuramaz. Bir sanat yapıtı, herhangi bir türde, yararlı bir araç olduğunda da aynı durum söz konusu olur. O, bu durumda iki şeye hizmet eder: Aynı zamanda hem büyük kollu bir şamdan hem de kadın yontusu biçimli bir sütun olan bir yontu ya da aynı zamanda Achileus'un kalkanı olan bir kabartma bunun örnekleridir. Gerçek sanat severler ne birini ne de ötekini onaylayacaktır. Alegorik bir resmin bu niteliği nedeniyle duygular üzerinde canlı bir izlenim yarattığı doğrudur. Gelgelelim bu durum söz konusu olduğunda, aynı koşullarda bir yazıt da aynı etkiyi üretirdi. [...]

Öyleyse, söylenenlere göre, yontu ile resimde alegori sanata yabancı bir amaca hizmet eden yanlış bir uğraştır. Saçmalık içinde yozlaşan yapmacık, zorlama imlemeleri resmetmeğe varacak ölçüde yoldan çıktığında alegori iyice katlanılmaz olmaktadır. Örneğin kadının dünyadan el çekmesini imlemek için kaplumbağa; Nemesis'in aşağıya, göğsündeki kumaşa onun örtük olanı bile görebildiğini imleyen bakışı; Bellori'nin, Annibale Carraci'nin şehvetli bir kadına sarı bir giysi giydirmesini, kadının hazlarının çok geçmeden solup saman gibi sararacağını göstermek istemesiyle açıklaması gibi... Resmedilen ile onunla imlenen kavram arasında kesin bir bağlantı - kavramın kapsamına ya da ideaların ilişkisine dayalı bir ilişki - yoksa; tersine gösterilen imler, nesneler saf uylaşımsal bir düzen içinde bağlanmışlarsa; bu düzen şu anda

bağlayıcı olsa bile rastgele ortaya çıktıysa ben bu yoz alegori türünü simgecilik diye adlandırıyorum. Böylece gül, giz saklama simgesidir; defne, ünün; palmiye, utkunun; tarak kabuğu, hacılığın; haç, Hristiyan dininin simgesidir. Salt renklerle yapılan bütün îmalar bu sınıfa girer. Örneğin sarı, yanlışlığın, mavi ise bağlılığın rengidir. Bu tür simgeler yaşamda sık sık yararlı olabilirler; ama onların değeri sanata yabancıdır. Onları olsa olsa hiyeroglifler ya da Çin yazısı gibi görmek gerekir. Onlar hanedan armalarıyla aynı sınıfa girer. Çalı, bir hanı imler, anahtar teşrifatçıyı, kösele madencileri tanımamızı sağlar.[...]

Alegorinin şiirle ilişkisi resimle yontuyla ilişkisinden büsbütün farklıdır. Resimle yontuda geri çevrilmesi gerekirken, şiirde hoş görülebilir olmakla kalmaz çok da yararlıdır. Çünkü yontu ile resimde alegori bütün sanatların verili, gerçek nesnesinden uzağa, soyut düşüncelere götürür. Gelgelelim şiirde ilişki tersine döner. Çünkü burada sözcüklerle doğrudan verilen kavramdır. İlk amaç bundan algılanabilir olana götürmektir. Burada algılanabilir olanı dinleyicinin imgelemi çizmelidir. Yontuda, resimde doğrudan verilenden başka bir şeye götürülüyorsak bu şeyin her zaman bir kavram olması gerekir. Çünkü burada doğrudan verilemeyen olsa olsa soyut olandır. Gelgelelim bir kavram hiçbir zaman kaynak olamaz, onun iletilmesi de hiçbir zaman sanatın amacı olamaz. Tersine şiirde kavram doğrudan verili gereçtir. Bütünüyle değişik algılar, içinde amaca ulaşılan algılar uyandırmak için kavramı bal gibi alı koyabiliriz. Yazınsal yapıt bağlamında nice kavram ya da soyut düşünce düpedüz kaçınılmaz olabilir. Bununla birlikte, düşüncenin kendisi doğrudan hiçbir biçimde algılanamaz. O zaman bazı örneklerle algılanabilir duruma getirilir. Bu örneklerin söz konusu düşüncenin kapsamına girmesi amaçlanır. Her benzetmede, her mecazda, her meselde, her metaforda, alegoride bu olur. Bunların tümü ayrılsa ayrılsa anlatımlarının uzunluğu, tamlığı bakımından ayrılırlar. Bundan ötürü, ortam olarak dili kullanan sanatlarda benzerliklerle alegorilerin çarpıcı bir etkisi vardır. Uykunun bizi bütün

fiziksel acılardan kurtardığını Cervantes ne güzel anlatır. "O, kişinin üzerini bütünüyle örten bir pelerindir." [Edward von] Kleist felsefecilerin insanları aydınlattığı düşüncesini şu dizelerle alegorik olarak güzel güzel anlatır "Gece çöktüğünde lambaları bütün dünyaya ışık saçanlar." Homeros insanı kör edip başkalarının canına kıymaya götüren öldürücü gücü nasıl da etkili, nasıl da duyarlıca betimler. "Uğursuzun inceciktir ayakları yere basmaz, insanın başına konar, bela olur." [*İlyada*, xix 91.] [...]

§ 51. Genelde sanat üzerine az önce söz edilen düşüncelerle birlikte yontu ile resimden yazına dönersek, onların amacının da ideaları, istemenin nesneleşmesinin basamaklarını ortaya çıkarmak, onları dinleyiciye şiirsel usun kavradığı seçiklik, canlılıkla iletmek olduğundan kuşku duymayacağız. İdealar özünde algılanabilir. Dolayısıyla, şiirde sözcüklerle yalnızca soyut kavramlar aktarılsa da, dinleyiciye bu kavramlardaki canlandırmalar içinde, yaşamın idealarını algılatmak amaçlanır. Bu ancak dinleyenin düş gücü aracılığı ile olabilir. Gelgelelim, düş gücünün bu amaç uğrunda çalışmaya koyulması için, soyut kavramların bir araya getirilmesi gerekir. Onlar en kuru düz yazının gereci olduğu gibi şiirin de doğrudan gereçidir. Bu bir araya getirmede kavramların alanları, hiçbiri kendi soyut genelliğinde kalmayacak biçimde kesişmeli, böylece imgeleme algılanabilir bir temsilci gelmelidir. Ozanın sözcükleri, bunu onun yönelimine göre daha da değiştirir. Kimyacı adamakıllı temiz, saydam sıvıları birleştirerek katı çökeltiler elde eder. Yazar da onun gibi, kavramların soyut, saydam tümelliğinden, onları birleştirerek, somut, bireysel, algılanabilir tasarımı nasıl çökelteceğini bilir gibidir. Çünkü idea ancak algı aracılığı ile bilinebilir. Ama ideanın bilgisi bütün sanatların ereğidir. Kimyadaki gibi şiirde de yetenek uygulamacının ulaşmayı amaçladığı kesin sonucu her zaman elde etmesini sağlar. Şiirdeki sayısız sıfat bu amaca hizmet eder. Sıfatlar aracılığı ile her kavramın genelliği algılanabilir olana ulaşıncaya dek daraltılır. Homeros hemen hemen her ada bir sıfat iliştirir, bu sıfatın kavramı, ilk

kavramın alanıyla kesişip onu epeyce azaltır: Böylece ilk kavram algıya pek çok yaklaştırılır: Örneğin

Sürerek karanlık geceyi sevecen yeryüzüne
Güneşin parlayan ışığı okyanusa battı
Ve - Yel usulca esiyor bulutsuz göklerden
Uzun, sessizce yükseliyor, mersinle defne

[Goethe, *Wilhelm Meister*'de Mignon'un şarkısı]

Bu dizeler, bizim imgelemimiz için yalnızca birkaç kavramdan, güney ikliminin olanca tatlılığını çökeltir.

Tartım ile uyak, şiirin pek özel yardımcılarıdır. Onların inanılmaz güçlü etkisi konusunda imgelemimizin özce bağlı olduğu zamandan aldığı bazı niteliklerden başka bir açıklama veremem. Biz, bu nitelikler yüzünden düzenli yinelenen her sesi içimizde izler, bu sese katılırız. Bu yolla, tartım ile uyak bir ölçüde dikkatimizi çekmenin araçlarıdır. Böylece biz ezberden okunan parçayı seve seve izleriz Tartım ile uyak bir ölçüde okunana karşı kör, yan tutmaz bir kabullenme üretir. Şiir bu kabullenme aracılığı ile kesin bir inandırma gücü kazanır. Bu güç, bütün gerekçelerden, akıl yürütmelerden bağımsızdır. İdeaları iletmek için kullandığı gerecin genelliğinden ötürü, dolayısıyla da kavramlardan ötürü şiirin alanı geniştir. Şiir aracılığı ile doğanın tümü, her basamaktan idea resmedilebilir. Çünkü, şiir, ileteceği ideaya göre kimi betimleyici, kimi anlatımcı, kimi de doğrudan dramatik bir biçem benimser. İstemenin nesneleşmesinin alt basamaklarının canlandırılmasında, yontu ile resim, genellikle şiiri geçer. Çünkü cansız doğa, hatta hayvansal doğa, bir tek iyi seçilmiş anda neredeyse tüm varlığını açığa vurur. Oysa öte yanda insan kendini yalnızca teninde, yüzünde dile getirmekle kalmaz bir dizi eylemde, onlara eşlik eden düşünceler, duygular aracılığı ile de dile getirir. Bu yüzden insan şiirin başlıca konusudur. Bunda başka hiçbir sanat onunla boy ölçüşemez. Çünkü, şiirin sürekli-lik, ardışıklık üstünlüğü vardır, bunlar yontu ile resmin

elinden kaçar.

İstemenin en yüksek basamağı olan bu ideanın açınsaması - insanın uğraşlarının, eylemlerinin art arda gelişinde canlandırılması - bu yüzden şiirin ulu bir konusudur. Hem yaşantının hem de deneyin bize insanı tanımayı öğrettiği doğru. Gene de onlar genellikle belli bir insandan çok insanları öğretir. Açıkçası, yaşantı, deney bizim için insanın iç doğası konusunda derin bir içgörü sağlamaktan çok (davranış kurallarımızın çıktığı) toplumsal etkileşim üzerine görgül gözlemler kaydeder. [...] Tarihin anlaşılmasındaki gibi yazının anlaşılmasında da kendi deneyimiz olmazsa olmaz bir koşuldur. Çünkü, deyim yerindeyse, kendi deneyimimiz ikisinin konuştuğu dilin de sözlüğüdür. Gelin görün ki portre resmi, tarihsel resimle ilintili olduğu gibi tarih de şiirle ilintilidir. Birincisi bize bireydeki gerçeği verir, ikincisi geneldeki gerçeği verir. İlkinde görüngünün gerçeği vardır, görüngüsel olandan çıkarak onu doğrulayabiliriz. İkincisinde ideanın gerçeği vardır, o belli bir görüngüde bulunamaz gene de bütün görüngülerde konuşur. Ozan, düşüne taşına, seçe seçe, anlamlı durumlarda anlamlı karakterleri canlandırır. Tarihçi onların ikisini de geldikleri gibi alır. [...]

Ozan ideayı kavrar. O, insanın bütün ilişkilerinden ayrı, bütün zamanların dışındaki iç doğasını, kendinde şeyin en yüksek basamağındaki upuygun nesneleşmesini kavrar. Gerçi içteki doğa, görüngülerin anlamı, bütün bu kabukların içindeki tohum tarihçinin bakış açısında bile bütünüyle ortadan kalkmaz (en azından bu özü arayan onu bulabilir, saptayabilir.). İlişkileri içinde değil de kendi başına anlamlı olan, ideanın kat kat açılması, şiirde tarihten çok daha gerçek, çok daha açık seçik görülecektir. Öyleyse kulağa ne ölçüde paradoksal gelirse gelsin, şiirde tarihten çok daha fazla hakikî iç doğruluk olduğu düşünülmeli. Çünkü, tarihçi, yaşamdaki bir olguyu, zamanda geliştiği gibi, neden ile sonuçların karmaşık, dolaşık zincirlerinde geliştiği gibi izlemekle yükümlüdür kesinlikle. Gelgelelim bu bakımdan bütün verilere sahip olamaz. Bütünü görmüş ya da her şeyi araştırmış olamaz.

O, her an özgün resimden yoksun kalır ya da özgün resmin yerine sahtesini koyar. Bu öyle sık olur ki, bütün tarihte, doğrudan çok yanlış olduğunu varsayabileceğimi düşünüyorum. Öte yandan ozan insan ideasını burada sunulması gereken bazı özel yönlerinden kavramıştır. Bu yüzden de kendini onda ozan için nesneleştiren, ozanın kendi doğasıdır. Yontudan söz ederken ileri sürdüğümüz gibi, ozanın bilgisi, yarı *a priori*dir. Ozanın ideali usun önünde, sağlam, açık, parlak biçimde aydınlatılmış olarak durur. İdeali ozandan ayrılamaz, böylece de ozan, usunun aynasında ideayı saf, seçik biçimde gösterir. Onun ideayı son ayrıntısına dek betimlemesi, yaşamın kendisi gibi gerçektir. Böylece, büyük klasik tarihçiler olgular kendilerine yetmediğinde - örneğin kahramanlarının konuşmalarında - ozan olurlar. Gerçekten de gereçlerini ele alma biçimlerinin tümü, epik türe yaklaşır. Ne var ki, onların betimlemesine birlik veren dış doğruluk erişilmez olduğunda, hatta yanlışlandığında bile iç doğruluğu korumalarını olanaklı kılan tam da budur. Tarihi (tarihsel resme karşılık gelen şiire aykırılığı içinde) portre resmiyle karşılaştırınca eski tarihçilerin Winckelmann'ın kuralına - portre, bireyin ideali olmalıdır - uyduğunu görürüz. Çünkü onlar ayrıntıları öyle bir resmederler ki, insan ideasının kendini bu ayrıntıda dile getiren yönü ortaya çıkar. Tersine yeni çağ tarihçileri, kural dışı birkaçı dışında bize genellikle olsa olsa "bir çöp tenekesi ile bir sandık odası en çok da politik bir dram" [Goethe, *Faust*, I] verirler. İnsanı, onun bütün görüngülerinde, gelişmelerinde özdeş olan iç doğasında bilmek isteyen biri, insanı ideaya göre bilmek isteyen biri şunu görecektir: Büyük, ölümsüz ozanların yapıtları, tarihçilerin şimdiye dek verebildiğinden çok daha doğru, temiz bir resim sunmaktadır. Nasıl iki buçuk santim çapında bir daire ile kırk milyon mil çapında bir daire tam olarak aynı geometrik niteliklere sahipse, bir köy ile bir krallığın olayları ile tarihi de özünde aynıdır. Biz insanı şu kişide araştırıp tanıdığımız gibi, başka birinde de araştırıp tanıyabiliriz. [...]

İnsan ideasını canlandırmak ozanın ödevidir. Bu iş, canlandırılan aynı zamanda canlandıran olacak biçimde başarılabilir. Bu, lirik şiirde, gerçek şarkıda böyledir. Bunlarda ozan yalnızca kendi durumunu capcanlı algılayıp betimler. Böylece, onun işlediği konu gereği, bu türde, belli bir öznellik çok çok önemlidir. Canlandırılacak olan, onu canlandıran insandan büsbütün başka da olabilir. Ozanın, bütün bütün görünmez oluncaya dek kendini az ya da çok canlandırdığı şeyin ardına sakladığı bütün öteki türlerde de böyledir. Baladta ozan henüz kendi durumunu ses, türüm aracılığı ile bir ölçüde dile getirir. Dolayısıyla, lirikten çok daha nesnel olsa bile onda öznel bir şeyler vardır. Bu, idilde daha azdır, romanda daha da azdır. Gereç epikte nedereyse büsbütün ortadan kalkar. Son olarak, dramda iz bırakmadan yiter gider. Çünkü, dram en nesnel, birden çok nedenle en bütünlüklü, en güç yazın türüdür. Sonuçta lirik, en kolayıdır. Bütün olarak sanat, yalnızca ender görülen gerçek dehaya ait olsa bile, genelde öne çıkmayan bir adam da güzel bir şarkı üretebilir. Bunun koşulu, dış uyarıcılarla bazı esinlerin, bu adamın ansal enerjilerini yükseltmesidir. Çünkü bunun için gereken tek şey bir anlık duygusal heyecanda kendi durumunu canlı bir biçimde kavramaktır. Tanınmamış bireylerin böyle zamanlarda yazdığı tek tük şarkılar bunu kanıtlar. Özellikle de Alman Halk şarkıları (*Des Knaben Wunderhorn*'da bunun yetkin bir derlemesi var elimizde) ile her dilden sayısız aşk şarkısı ile halk türküsü bunun kanıtıdır. Çünkü, bu tür şiirin tüm başarısı, bir anın havasını yakalayıp onu şarkıda belirtmektir. Gene de gerçek ozanların liriklerinde bütün insanlığın iç doğası yansıtılır. Yinelenip duran aynı durumlarda, geçmişteki, şimdideki, gelecekteki milyonlarca insanın duyumsadıkları ya da duyumsayacakları liriklerde upuygun anlatımlarını bulurlar. Bu durumlar sürekli yinelendiklerinden insanın kendisi gibi kalıcıdır, her zaman aynı duyumları ürettirler. Bu nedenle gerçek ozanların lirik ürünleri binlerce yıl taze, doğru, güçlü kalır. Ozan her şeyden önce evrensel insandır. Şimdiye

dek insan yüreğini kımıldatanların hepsi ozanın konusudur. İnsan doğasının şimdiye dek her durumda kendinden ürettiklerinin hepsi, insanın bağrında yaşayan, kuluçkaya yatanların hepsi onun konusudur, gerecidir. Bunların yanında doğanın geri kalanının tümü onun konusu, gerecidir. Böylece ozan kösnüllüğün simgesi olduğu gibi gizemciliğin simgesi de olabilir. Aracreon da olabilir Angelus Silesius da, trajediler ya da komediler yazabilir; bunları yaradılışına göre sıradan ya da yüce uslara sunabilir. Kimsenin ozana ne olması gerektiğini - soylu, yüce, törelere uyan, dindar, Hristiyan - söylemeye hakkı yoktur, ona şu ya da bu olmalısın demeğe hakkı yoktur; hele şu ya da bu olduğu için ozanı kınamaya hiçten hakkı yoktur. O, insanlığın aynasıdır, insanlığın duyduğunu, yaptığını insanlığın bilincine getirir.

İmdi, şarkının doğasını daha yakından göz önüne alırsak, aynı zamanda (balad, eleji, ilahi, epigram vb. gibi başka şiir türleriyle yakınlığı olmayan) katkısız, saf örnekler seçersek, liriğin kesin ayırıcı niteliğini buluruz. Ozanın bilincini dolduran, istemenin yani onun kendi istemesinin öznesidir. İsteme ozanın bilincini, genellikle özgür, doyurulmuş istek (sevinç) olarak, daha sık da doyurulmamış istek (üzüntü) olarak, ama hep bir çoşku, tutku, çalkantılı bir ruh durumu olarak doldurur.

Şu da var ki, bunun yanında, ozan çevredeki doğanın görüntüsü aracılığı ile, saf, isteme-siz bilmenin saf öznesi olarak da kendi bilincine varır. Artık onun ağır başlı dinginliği, durmuş otumuşluğu, hep sınırlanan, hep can atan istemesinin baskısıyla bir karşıtlık oluşturur. Liriğin bir bütün olarak dile getirdiği bu karşıtlık duygusu, bu dönüşümdür. Genelde usun lirik durumunu oluşturan da budur. Bu ruh durumunda, istememizden, istemenin zorlamasından bizi kurtarmak ister gibi bize saf bilgi gelir. Onu izleriz ama olsa olsa bir an, sonra kişisel amaçlarımızın anımsanması, bizi yeniden erinç dolu seyre dalışımızdan koparıp alır. Gene de saf, isteme-siz bilginin kendini bize sunduğu bir sonraki güzel sahnede yine bizi istemeden alır götürür. Böylece lirikte, lirik ruh duru-

munda, isteme (amaçlarımızın kişisel kaygısı) ile önümüzdeki sahnenin saf algısı harika bir biçimde iç içe geçmişti; onların arasındaki bağlantılar aranır, resmedilir. Öznel ruh durumu, istemenin duyguları sahneye kendi rengini verir, karşılığında sahnenin rengini istemeye iletir. Gerçek lirik, usun tüm bu karışık bölünmüş durumunun izlenimidir. [...]

Şiirin daha nesnel türlerinde, özellikle de romanda, epikte, dramda bu amaç - insan ideasının açınsanması - başlıca iki araçla gerçekleştirilir: Önemli karakterleri, doğru, kesin, derinlemesine çizerek onların kendilerini açığa çıkardığı acıklı durumlar uydurur. Kimyacının işi yalnızca saf, gerçek, yalın öğeleri, onların başlıca birleşiklerini sunmak değildir. Onları niteliklerinin çarpıcı bir biçimde göründüğü ilişki içinde belirteçlerin etkisine maruz bırakmak da kimyacının işidir. Ozanın işi de yalnızca önemli karakterleri doğanın kendisindeki gibi doğru, güvenilir biçimde sunmak değildir. Bizim bilebilmemiz için, bu karakterleri belli durumlara yerleştirmesi de gerekir. Onların nitelikleri, bu durumlarda - bu yüzden anlamlı denilen durumlarda - dolu dolu gelişecek, keskin çizgilerle seçik seçik görülecektir. Bu tür durumlar gerçek yaşamda, tarihte, rastlantıyla seyrek ortaya çıkar; anlamsızın kütlesi içinde tek başına kalır, yiter, belirsizleşir. Önemli karakterlerin seçilip yerleştirilmesi ölçüsünde, durumların toptan anlamı da romanı, epiği, dramı gerçek yaşamdan bütünüyle ayırmalıdır. Bununla birlikte, kesin doğruluk ikisinde de etkili olmanın zorunlu koşuludur. Karakterlerin birliğindeki eksiklik, onların kendi kendileriyle ya da genelde insanın doğasıyla çelişmesi gibi bir olanaksızlık ya da olaylardaki, hatta ikinci derecede önemli konulardaki olanaksızlığa yaklaşan inanılmazlık, şiiri kötü etkiler. Bu, resimdeki kötü çizilmiş betilerin, yanlış perspektifin ya da hatalı aydınlatmanın resmi olumsuz etkilemesi gibidir. Çünkü biz, hem şiirden hem de resimden insan dünyasının güvenilir bir aynasını isteriz - ancak bu kopya canlandırmayla daha açık, düzenlemeyle daha anlamlı kılınmıştır.

Çünkü sanatların hepsinde bir tek amaç vardır: İdeaları canlandırmak. Özünde sanatları ayıran yalnızca sunulacak ideanın, istemenin hangi basamağında olduğudur. Bu, yeri geldiğinde canlandırmanın gerecini belirler. Böylece, birbirinden en uzak sanat biçimleri karşılaştırıldıklarında birbirlerini aydınlatır. Örneğin kendilerini suda dile getiren ideaları dolu dolu kavramak için suyu durgun bir havuzda, usul usul akan bir ırmakta görmek yetmez. Bu idealar su her koşulda görüldüğünde, her türlü engelle karşılaştığında dolu dolu gelişir. Bu engeller, su üzerindeki etkileriyle suyun bütün özelliklerinin açığa çıkmasına neden olurlar. Suyun düşerken, akın ederken, köpürürken, gene havaya sıçrarken ya da püskürtü çağlayanında düşerken, yapay olarak zorlandığında, bir fışkırtı olarak yükseğe çıkmağa çalışırken bize güzel görünmesi bundandır. O, değişik koşullarda kendini değişik biçimlerde gösterirken, karakterini inanılır biçimde ortaya koyar. Onun yukarı püskürmesi ölçüsünde buz gibi kıpırtısızlığı da doğaldır. Koşullar ortaya çıkar çıkmaz birine hazır olduğu ölçüde ötekine de hazırdır. İmdi, mühendisin suyun sıvı özdeği ile yaptığı işi, mimar taşın katı maddesiyle yapar. Epik ya da dramatik şiir aynı şeyi insan ideası ile yapar. Her sanatın ortak amacı, her sanat nesnesinde kendini açığa vuran ideayı, her basamakta kendini nesneleştiren istemenin ideasını açmak, açık kılmaktır. İnsan yaşamı, kendini gerçek dünyada en sık gösterdiği biçimiyle, daha çok havuzda, ırmakta görünen suyu andırır. Epikte, romanda, trajedide seçilmiş karakterler bütün niteliklerini kat kat açtıkları koşullara yerleştirilirler. İnsan yüreğinin derinlikleri, olağandışı eylemlerle, pek anlamlı eylemlerle açığa çıkarılır, görünür olur. Böylece yazın, insan ideasını nesneleştirir, bu idea kendini üst düzeyde bireysel karakterlerde dile getirir.

Trajedi hem etki hem de başarı açısından yazının en yüksek noktası diye görülmelidir, zaten böyle tanınmaktadır. Trajedinin amacının, en yüksek şiirsel başarının, insanın korkunç yanını sunmak olması bizim araştırmamız için pek önemli, pek dikkat çekicidir. Bize burada

insanın dile gelmez acısı, sefaleti, kötücül utkusu, salt rastlantının zorbaca hüküm sürmesi, adil ile masumun değişmez biçimde günaha girmesi sunulur. Burada dünyanın, varoluşun doğasına anlamlı bir değinme vardır. Burada nesneleşmesinin en yüksek basamağında, katlarını en tam açan istemenin iç çatışması vardır. Çatışma kendini korkulması gereken bir şey olarak gösterir. O, insanın acısında, üzüntüsünde görünür olur. Bu acıya bir ölçüde rastlantı, bir ölçüde de yanılgı yol açar. Dramda rastlantı ile yanılgı dünyayı yöneten güçler olarak kişileştirilir. Sanki bile bile kötülük eder gibi göründükleri için yazgı olarak da kişileştirilirler. Yazgı, bireylerin çatışan istekleri aracığılıyla, çoğunluğun kötülüğü, azmışlığı yüzünden bir ölçüde insanın kendisinden ileri gelir. Onların tümünde yaşayan, ortaya çıkan bir tek istemedir. Ne var ki onun görüngüleri birbirini döver, hırpalar. Bir bireyde güçlü görünür ötekinde güçsüz. Birinde bilginin ışığıyla düşünülür, yumuşatılır ötekinde daha az olur bu. Bireysel durumda bu bilgi acı çekerek arıtıla arıtıla, yüksele yüksele belli bir noktaya ulaşır. Bu noktada görüngü, Mâyâ'nın peçesi artık bilgiyi aldatamaz. Bu bilgi, görüngünün kalıbının *principium individuationis'in* ötesini görür, bu kalıba dayanan bencillik ortadan kalkar. Böylece şimdiye dek güçlü olan devindiriciler güçlerini yitirir. Tersine, isteme üzerinde yatıştırıcı etkisi olan dünyanın, doğanın bu tam bilgisi, dünyadan el çekmeğe, yalnızca yaşamı değil ama yaşama isteğini bırakmağa da neden olur.

Dolayısıyla, trajedide, en soylu insanları görürüz. Onlar uzun sürmüş bir çatışmanın, üzüntünün ardından sonunda böylesine tutkuyla peşinden koştukları amaçlarını, yaşamın bütün hazlarını sonsuza dek bırakan ya da yaşamın kendisinden özgürce, sevinçle ayrılan insanlardır. Calderon'un sarsılmaz prensinin, *Faust*'daki Gretchen'in Hamlet'in bunu yaptığını görürüz. Dostu Horatio onu seve seve izleyecektir ama ona bir süre kalması, Hamlet'in yazgısını aydınlatması, onun adını temize çıkarması için bu kırıcı dünyada acı içinde soluk

alması buyrulur. [Schiller'in] *Orleanslı Kız* ile *Mesinalı Gelin*'inde de böyle olur. Onların hepsi acıyla arınarak ölürler, açıkçası yaşama isteği onlarda zaten öldükten sonra. Voltaire'nin *Muhammed*'inde bu, Palmire'nin ölürken Muhammed'e söylediği son sözlerde dile getirilir. "Bu dünya zorbalar için. Sen yaşamalısın!" Öte yanda, şiirsel adalet denilen şeyi istemek, trajedinin doğası üzerine, gerçekte dünyanın doğası üzerine tümden yanlış bir anlayışa dayanır. Bu, Dr. Samuel Johnson'un Shakespeare'in bazı oyunları üzerine eleştirisinde, utanmadan sıkılmadan, bütün bönlüğü ile açıklanır. O, şiirsel adaletin toptan göz ardı edilmesine toyca yazıklanır. Bu göz ardı etme kanıtlanabilir. Gerçekten de Ophelia, Desmona ya da Cornelia'nin suçu neydi? Gelgelelim şiirsel adaleti istese istese köhnemiş iyimser Protestanusçu (ya da tam olarak Yahudi) yaşam görüşü ister. Şiirsel adaletin yerine gelmesinden doyum sağlayan da yalnızca onlardır. Trajedinin gerçek anlamı daha derin bir içgörüdür. Kahraman, kendi bireysel günahının değil, kökendeki günahın bedelini öder; açıkçası onun suçu var olmasıdır. Calderon'un açıkça ortaya koyduğu gibi.

> Çünkü insanın en büyük suçu
> Doğmuş olmasıdır
>
> [*Yaşam bir Düştür*]

Tragedyayla ilgili olarak bir noktayı daha eksiksiz ele alma konusunda kendimi tutmamam gerek. Büyük bir kötü yazgının canlandırılması trajedinin özünde vardır. Ama bunu ortaya koymanın birçok değişik yolu üç ulamda toplanabilir. Bir karakterin olağandışı (enikonu olanaksız) günahkarlığı aracılığı ile olabilir. Bu karakter kötü yazgının yaratıcısına dönüşür. Bu türün örnekleri III. Richard, Otello'da İago, *Venedik Tüccarı*'nda Shylock, [Schiller'in *Die Raeuber*'inde] Franz Moor, Euripides'in Phaedra'sı, *Antigone*'deki Creon, vb'dir. Bu, kör yazgı aracılığı ile yani, rastgele, yanlışlıkla da olabilir. Bu türün gerçek örneği Sophokles'in *Kral Oedipus*'u ile *Trakyalı*

Kadınlar'ıdır. Genelde eski çağın trajedilerinin çoğu bu sınıfa girer. Yeni çağın trajedileri arasında *Romeo ile Juliet*, Voltaire'in *Tancred*'i ile [Schiller'in] *Mesinalı Gelin*'i bunun örnekleridir. Son olarak kötü yazgı yalnızca *dramatis personae*'*nin*[1] birbiriyle ilişkileri aracılığı ile tutumları yüzünden ortaya çıkabilir. Böylece kocaman bir yanlışlığa ya da duyulmamış bir rastlantıya ya da günahkârlığa, insanca olanağın sınırlarına dayanan bir karaktere gerek kalmaz. Törel bakımdan sıradan karakterler, genelde oluşan koşullara birbirleriyle ilişkilerinde öyle bir yerleştirilirler ki durum onları birbirine bile bile, göz göre göre en büyük zararı vermeğe zorlar. Bu durumun suçu taraflardan birinde değildir.

Bu son trajedi türü, bana öteki ikisinden çok çok üstün gibi görünüyor. Çünkü o en büyük kötü yazgıyı kural dışı bir durum olarak, az görünen koşulların ya da canavarsı karakterlerin neden olduğu bir şey diye sunmaz. Tersine bu tür, kötü yazgıyı insan eyleminden, kişiliğinden, otomatik olarak ortaya çıkıveren bir şey olarak gösterir. Kötü yazdı neredeyse insanın özünde var gibidir. Dolayısıyla bu tür, büyük kötü yazgıyı bize korkutucu biçimde yakınlaştırır. Öteki iki türde de müthiş yazgıya, korkunç günahkarlığa bizi kesinlikle tehdit eden güçler diye bakabiliriz. Gelgelelim orada bu tehdit uzaktadır, dünyadan el çekmeden de onlardan kaçabiliriz. Trajedinin son türü, yaşamı, mutluluğu yıkan güçlerin yolunun bizim için de her zaman açık olduğunu gösterir. En büyük üzüntüleri, engellerin ortaya çıkardığını; onların özünün bizim yazgımızı da üstlenebileceğini, onların eylemleri aracılığı ile bize de bunu yapabileceklerini görürüz. Dolayısıyla adaletsizlikten yakınamayacağımızı da anlarız. İşte o zaman ürpererek cehennemin ortasında olduğumuzu duyumsarız. Aynı zamanda, son trajedi türü, teknik uygulaması en zor olanıdır. Çünkü dramcı en az dramatik araç koyup, en az aracı kullanıma verip en yüksek etkiyi üretmelidir. Bundan ötürü, iyi trajedilerin

[1] Bir oyundaki kişiler

çoğunda bile bu güçlükten kaçınılır. Gene de bir trajediden bu türün yetkin örneği diye söz edilebilir. Söz konusu trajedi aynı büyük ustanın birden çok yapıtını, birçok başka bakımdan geçer. [Goethe'nin] *Clavigo*'su, Laertes ile Ophelia'nın ilişkisi ile ilgili olduğu ölçüde [Shekespeare'nin] *Hamlet*'i belli bir ölçede bu sınıfa girer. [Schiller'in] *Wallerstein*'ında da bu yetkinlik vardır. Grecthen ile ağabeyini ilgilendiren episodu başlıca eylem sayarsak [Goethe'nin] *Faust* bütünüyle bu sınıfa girer. Corneille'nin *Cid*'i de. Yalnızca bunda trajik son eksiktir. Öte yandan [Schiller'in *Wallerstein*'ında] Max ile Theakla arasında bu yetkinlik vardır.

§ 52. Artık bakış açımızla tutarlı olarak, bütün güzel sanatları göz önüne almış bulunuyoruz. Mimarlıkla başladık. Onun amacı, istemenin görünürlüğün en alt basamağındaki nesneleşmesini açığa çıkarmaktır. Bu aşamada isteme, kütlenin yasalarına uygun olarak kendisini bilinçsiz, bön bir uğraş olarak gösterir. Ne var ki içte, uyumsuzluk, çatışma sergiler. Bu çatışma yerçekimi ile katılık arasındadır. Trajedi ile sona erdirdik. O, bize istemenin en yüksek basamağında kendi kendisiyle girdiği korkunç çatışmayı açık açık sunar. Bir güzel sanatı göz önüne almadığımızı görüyoruz. Bizim serimlememizin dizgeli bağlamında ona yer olmadığı için onun göz önüne alınmaması gerekiyordu. Müzikten söz ediyorum. O bütün başka sanatlardan kopuk, tek başına durur. Müzikte dünyadaki yaratıkların ideasının taklidini, yeniden üretimini saptamayız. O, büyük, parlak bir sanattır. Müziğin insanın en derin doğası üzerindeki etkisi çok çok güçlüdür. Yetkin, evrensel bir dil olarak, insanın en derin bilincinde derinlemesine, tam olarak anlaşılır. Öyle ki onun açıklığı algılanır dünyanın kendisini bile geçer. Dolayısıyla, ona Leibnitz'in [Mektuplar] "Aritmetikteki bilinçsiz alıştırma, us onunla saydığını bilmez" dediği şeyden daha fazla bir şey diye bakmamız zorunludur. Gene de yalnızca dış anlamını, müziğin dışını göz önünde tuttuğu sürece eni konu haklıdır Leibnitz. Ama daha fazla bir şey olmasaydı, onun verdiği doyum, aritmetikte

toplamanın sonucu doğru çıktığında duyduğumuz doyuma benzerdi. Doğamızın en kuytu köşelerinin bir ses bulduğunu gördüğümüz şu yoğun haz olmazdı.

Bizim bakış açısımızdan baktığında gözümüz estetik etkiyi görüyor. Öyleyse müziğe dünyanın, kendimizin en derin doğası bakımından çok daha ciddi, çok daha derin bir anlam yüklemeliyiz. Müzik aritmetik oranlara indirgenebilir, biz bu oranları imlenen olarak değil yalnızca im olarak belleyeceğiz. Öteki sanatlarla benzerlik kurarak şunu çıkarabiliriz: Bir anlamda müziğin dünyayla ilişkisi, canlandırmanın canlandırılanla ya da kopyanın özgün olanla ilişkisi gibi olsa gerek. Sanatların hepsinde bu nitelik vardır, hepsi de bizi etkiler. Genelde onlar müzik gibi etki ederler; ama müziğin etkisi daha güçlü, daha hızlı, daha zorlayıcı, daha kesindir. Üstelik, onun dünyayla öykünme ilişkisi, derin mi derin, doğruluk bakımından sonsuz, çarpıcı bir ilişkidir. Çünkü herkes onu anında anlar. Müziğin belli bir yanılmazlık görünümü de var. Bu bakımdan, onun biçimlerinin, sayısal olarak dile getirilebilen, adamakıllı kesin kurallarla ilişkili olduğu görülebilir. Müzik müziklikten çıkmadan bu kurallardan sapamaz. Gelgelelim, müzikle dünya arasındaki karşılaştırma konusu, müziğin dünyayla ilişkisinin bir kopya ya da yeniden üretim ilişkisi olduğu konusu pek bulanıktır. İnsanlar her çağda bu ilişkiyi açıklamayı başaramadan müzik yaptı. Onu doğrudan anlamakla yetindiler. Bu doğrudan anlayışın soyut kavranışını bir yana bıraktılar.

Usumu bütünüyle, müziğin çeşitli biçimlerinin izlenimlerine bıraktım. Ardından düşünmeğe, bu yapıtta ortaya koyulan düşünce dizisine geri döndüm. Böylece müziğin iç özüne ilişkin, onun dünyayı taklit etme ilişkisinin doğasına (bu taklit ilişkisi analoji ile zorunlu olarak öngörülmelidir) ilişkin bir açıklamaya ulaştım. Bu açıklama bence bütünüyle yeterli, araştırma bakımından da doyurucu. Bu noktaya dek beni izlemiş, benim dünya görüşümle uzlaşmış birine de bu açıklama herhalde aynı ölçüde anlaşılır gelecektir. Gene de bu açıklamayı kanıtlamanın özünde olanaksız olduğunu biliyorum. Çünkü, o

tasarım olarak müzik ile doğası gereği hiçbir zaman tasarım olmayan bir şey arasındaki bir ilişkiyi kabul edip temellendiriyor. Bu açıklama, müziğe hiçbir zaman tasarım olarak doğrudan temsil edilemeyen özgün bir şeyin kopyası olarak bakmayı gerektiriyor. Öyleyse, burada, öncelikle sanatları göz önüne almaya adanan bu Üçüncü Kitap'ın sonunda, müziğin harika sanatının açıklamasını vermekten başka bir şey gelmez elimden. Bu açıklama benim için doyurucu. Görüşümün onaylanması ya da onaylanmaması hem müziğin kendisinin hem de bu yapıtta iletilen tüm düşünce dizgesinin okurlarımın her biri üzerindeki etkisine kalıyor. Ayrıca, müziğin anlamına ilişkin serimlememi içtenlikle onaylaması için insanın benim müzik üzerine görüşlerime kafa yorarak sık sık müzik dinlemesi gerektiğini düşünüyorum. Bunun için de benim tüm düşünce dizgemle tanışmak zorunlu.

(Platoncu) idealar, istemenin upuygun nesneleşmeleridir. Tek tek şeyleri resmederek ideaların bilgisini geliştirmek (sanat yapıtları her zaman tek tek şeylerin canlandırmaları olduğu için) bütün öteki sanatların amacıdır (Bu, bilen öznedeki, bununla örtüşen bir değişiklikle olanaklıdır ancak.). Dolayısıyla, bütün bu sanatlar idealar aracılığı ile istemeyi ancak dolaylı olarak nesneleştirir. Bizim dünyamız, çoğulluğunda, ideaların *principium individuationis*'e (birey olarak birey için olanaklı bilgi kalıbına) girerek ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Müzik, ideaları dikkate almadığından görüngü dünyasından büsbütün bağımsızdır. Müzik görüngü dünyasını baştan sona görmezden gelir. O, bir yere kadar, dünya hiç olmasaydı da var olabilirdi. Bu, başka sanatlar için söylenemez. Dünyanın kendisi gibi, çoğaltılan belirmeleriyle bireysel şeyler dünyasını kuran idealar gibi, müzik de istemenin tümünün doğrudan nesneleşmesi, doğrudan kopyasıdır. Dolayısıyla müzik (başka sanatlar gibi) ideaların kopyası değil, *istemenin kendisinin kopyasıdır.* İstemenin nesneleşmesi idealardır. Müziğin etkisinin öteki sanatlardan daha güçlü olmasının, onun insanın içine işlemesinin nedeni budur. Çünkü onlar olsa olsa gölge-

den söz eder, oysa müzik özü söyler. Şu da var ki, her birinde iyiden iyiye değişik bir biçimde olsa da, kendini hem idealarda hem de müzikte nesneleştiren aynı istemedir. Bundan ötürü, ortaya çıkışı, çokluğunda, eksikliğinde görünür dünya olan idealar ile müzik arasında doğrudan bir benzerlik değil ama bir koşutluk, bir analoji olsa gerek. Bu analojinin izlenmesi, bu açıklamanın daha kolay kavranabilmesi için bir örnek olarak hizmet edecektir. Çünkü konunun bulanıklığı bunu açıklamayı güçleştirmiş bulunuyor.

Ben, armoninin en alt seslerinde, basta, istemenin nesneleşmesinin en alt basamaklarını, inorganik doğayı, gezegenin kütlesini saptarım. Pek iyi bilindiği gibi, titreşip hızla tınısını yitiren bütün notalar, alttaki bas notanın ikincil titreşimini izler. Bas nota tınladığında, tiz notalar da her zaman onunla birlikte hafifçe tınlarlar. Şu bir armoni yasasıdır: Bas bir notaya yalnızca tiz notalar eşlik edebilir, tiz notalar, doğuşkanları olarak bas notanın kendisiyle birlikte tınlarlar. Bu bizim varsayımımızla karşılaştırılabilir, bu karşılaştırmayı yapmamız gerekli de. Çünkü, doğadaki bütün cisimler, organizmalar, gezegenin kütlesinin usul usul gelişmesinden var olur. Bu gezegen onların kaynağı olduğu ölçüde desteğidir. Tiz notalar da bas notalarla aynı ilişki içindedir.

Bas seslerin en alt sınırının altındaki ses duyulamaz. Bu, şu olguyla örtüşür: Biçim ile nitelik olmaksızın hiçbir özdek algılanamaz. Yani, özdek, içinde bir ideanın kendini dile getirdiği, daha fazla açıklanamayan bir güç ortaya çıkmadan algılanamaz. Daha genel olarak da hiçbir özdek büsbütün istemesiz olamaz. Dolayısıyla, nasıl bir sesin entenasyonu notadan ayrılamıyorsa, istemenin nesneleşmesinin belli bir basamağı da özdekten ayrılamaz. Böylece bizim için armonide bas ne ise dünya için de inorganik doğa odur. - O her şeyin dayandığı, her şeyin üzerinde yükselip geliştiği en kaba kütledir. Üstelik bütün parçalarda, ben, ideaların bütün basamaklarını saptıyorum. Bu parçalar birlikte, bas ses ile melodiyi şarkılayan solo ses arasındaki armoniyi oluşturur. İsteme

kendini işte bu idealarda nesneleştirmektedir. Basa yakın olanlar bu basamaklarda alttakilerdir, henüz inorganik olsalar bile kendilerini birçok yolla ortaya koyan cisimlerdir. Bence yüksek olanlar bitkilerle hayvanların dünyasını temsil eder. Gamdaki belli aralıklar, istemenin nesneleşmesinin belli basamaklarına, doğadaki belli türlere koşuttur. Aralıkların bazı akorlar aracılığıyla ya da seçilen anahtar yüzünden aritmetik doğruluğundan sapması, bireyin türün biçeminden çıkmasına koşuttur. Gerçekten, kesin, belli aralıklar vermeyen, tınlamayan uyumsuz akorlar, iki farklı türden hayvanın birleşmesinden doğan piçlerle karşılaştırılabilir.

Gelgelelim armoniyi oluşturan bütün bu baslar ile öteki parçalarda, yalnızca melodiyi şarkılayan üst sesteki tutarlılık, süreklilik yoktur. Modülasyonda yalnızca melodi hızlı hızlı, yeğni yeğni ilerleyip koşar. Oysa ötekilerin tümü daha yavaş kımıldarlar. Onların bağımsız süreklilikleri de yoktur. Kalın baslar, en ham, en kaba özdeğin temsilcileri olarak hepsinden daha ağır kımıldarlar, onlar ancak büyük aralıklarla yükselip alçalırlar. Çift sesli konturpuanla katlanan bir bas olmadıkça, bas üçüncü, dördüncü, beşinci aralıklarda devinir, hiçbir zaman bir tonda kalmaz. Yavaş devinmek fiziksel olarak da onun özünde vardır. Bas notaların hızla koşması ya da tril yapması düşünülemez bile. Hayvansal yaşama koşut giden daha tiz kısımlar daha hızlı devinirler ama henüz melodik ardıllık, anlamlı süreklilik yoktur. Bölümlerin her biri tutarsız bir çizgiyi söyler. Onların armoni yasalarıyla bağlanması da - kristalden en ileri hayvana varasıya - tüm usdışı dünyadaki her yaratıktaki tutarlı bir bilincin eksikliğine koşuttur. Bu bilinç olmuş olsa, onların yaşamının anlamlı bir bütün olmasını sağlardı. Çünkü hiçbir yaratık birbirini izleyen ansal gelişmeler yaşamaz, hiçbiri kendini kültürle yetkinleştirmez. Onlar her zaman türlerinin katı yasalarla belirlediği gibi dönüşüm geçirmeksizin varolurlar.

Son olarak, melodide, kısıtlanmamış özgürlüğüyle bütüne yol göstere göstere ilerleyen, tiz, şarkı söyleyen,

başlıca seste, bütünü temsil ederek başta sona ilerleyen bir tek düşüncenin kopmaz anlamlı tuturlılığında, istemenin nesneleşmesinin en yüksek basamağını, insanın bilinçli yaşamını, çabasını saptarım. Ona us bağışlandığı için, yalnızca o kendi gerçekliğinin, sayısız olanağın çığırında hem önüne hem arkasına bakar durur. Böylece yaşam çığırını bilinçle tamamlayarak onu anlamlı bir bütün yapar. Benzer biçimde yalnızca melodide baştan sona anlamlı, yönelimsel bir bağ vardır. Böylece melodi, kendi üzerine düşünerek aydınmış istemenin öyküsünü söyler. Bu isteme art arda gelen eylemler olarak gerçekliğe kendi damgasını vurur. Ama melodi daha fazlasını da söyler. Melodi istemenin gizli öyküsünü anlatır, onun her dürtüsünü her uğraşını, her heyecanını resmeder. Aklın geniş, olumsuz 'duygu' kavramı içinde topladığı her şeyi, aklın soyut kavramlarının içine daha fazla alınamayan her şeyi resmeder melodi. Bundan ötürü her zaman müziğin duygunun, tutkunun dili olduğu söylenegelmiştir. Platon bunu "Ruhun heyecanına öykünen melodilerin devinimi" [*Yasalar*, vii] diye açıklar. Aristoteles de şöyle der "Nasıl olur da tartımlar ile melodiler, ama yalnızca sesler ruhun durumlarını andırır?" [*Prob.*, c. 19]

İnsan doğası şuna dayanır. Onun istemesi didinir, doyurulur, yeniden didinir, bu sonsuza dek böyle sürer gider. Gerçekten onun mutluluğu, esenliği olsa olsa istekten doyuma, hoşnutluktan yeni bir isteğe hızlı geçişten oluşur. Çünkü hoşnutluğun olmaması üzüntüdür, yeni bir istek için boşuna özlem duymak ise bıkkınlıktır, can sıkıntısıdır. Benzer biçimde, melodinin doğası, esas notadan binlerce değişik yola çıkmak, sapmak; yalnızca armonik aralıklara, üçüncü ile dominanta değil her sese, disonans yediliye, çok geniş aralıklara sapmaktır. Gene de onları her zaman sonunda asıl tona dönüş izler. Melodi, bütün bu dolaşmalarında, istemenin didinmelerinin nice değişik biçimini dile getirir. Ama her zaman, sonunda armonik bir aralığa, dahası asıl tona dönerek istemenin doyumunu da anlatır Melodiyi bulmak, onda insan isteğinin, duygusunun en derin gizlerini açığa çıkarmak,

dehanın işidir. Onun (burada her yerdekinden daha belirgin olan) etkinliği, bütün düşünmelerden, bilinçli yönelimlerden uzaklıktır, esinlenme diye de adlandırılabilir. Soyutlama her yerde olduğu gibi burada, sanatta da verimsizdir. Besteci, dünyanın iç özünü göz önüne seren en derin bilgeliği dile getirir. O, dünyanın iç doğasını, kendi anlama yetisinin anlamadığı bir dilde dile getirir. Tıpkı hipnotize edilen bir kişinin uyanıkken anlamadığı şeyler konuşması gibi. Bu yüzden, bestecide, bu kişilik, sanatçıdan ayrılmıştır, farklıdır, hem de başka herhangi bir sanatçıdan daha fazla... Soyutlama, bu harika sanatın [açıkçası müziğin] açıklamasında bile yetersiz olduğunu gösterir, bu konudaki sınırlarını kanıtlar. Bununla birlikte ben analojimi tamamlamağa çalışacağım.

İstekten doyumun verdiği hoşnutluğa, bu hoşnutluktan yeni bir isteğe geçişin mutluluk, esenlik olması gibi, büyük değişiklikleri olmayan hızlı melodiler de sevinçlidir. Ağır melodiler, çarpıcı, sancılı uyumsuzluklar, ana tona birçok ölçüden sonra geri dönme, gecikmiş. zor elde edilen doyumla koşut olarak üzüntülüdür. İstemenin yeni uyarıcısının gecikmesinin, bıkkınlığın, uzayıp giden ana tondan başka anlatımı olamaz. Bunun etkisi çok geçmeden katlanılmaz olur. Pek tek düze olan, anlamsız melodiler bu etkiye yaklaşır. Hızlı dans müziğinin kısa, çekici tonları, kolay ulaşılan olsa olsa sıradan bir hazzı anlatır gibidir. Öte yandan büyük evreleri, uzun pasajları, geniş kapsamlı değişmeleriyle Allegro maestoso, uzak bir amaca sonunda erişmeye doğru, daha büyük, daha soylu bir çabayı imler. Adagio, bütün önemsiz doyumlara tepeden bakan, büyük, soylu bir çabanın çektiği üzüntüyü dile getirir. Minor ile majorün etkisi harikadır. Bir yarım tonun dönüşümü, majör yerine minör üçlünün ortaya çıkışı nasıl da şaşırtıcıdır. Bizi bir anda, kaçınılmaz biçimde kaygılı, acılı bir duyguya zorlar. Bizi bu durumdan yeniden aynı hızla bir majör kurtarır. Minördeki adagio en keskin acıyı anlatmayı başarır, insanı alt üst eden bir ağıta dönüşür. Minör tondaki dans müziği, erişilmeyen, küçümsenmesi gereken önemsiz doyumları

gösterir gibidir. Görünüşe göre küçük bir amaca zar zor ulaşmaktan söz eder.

Olanaklı melodilerin bitip tükenmez çeşitliliği, doğadaki bireylerin fizyonomilerinin, yaşam biçimlerinin bitip tükenmez çeşitliliğine karşılık gelir. Bir anahtardan bambaşka bir anahtara geçiş, daha önce olup bitenle bağlantıyı olduğu gibi kopardığından, ölüm gibidir; çünkü birey burada sona erer. Ne var ki, bu bireyde görünen isteme yaşar durur. O, bilinçleri bakımından onunla ilişkisi olmayan bireylerde ortaya çıkarak yaşar gider.

Sözünü ettiğim bütün bu karşılaştırmaların ardından giderken, müziğin onlarla doğrudan değil, dolaylı bir ilişkisi olduğu hiç unutulmamalı. Çünkü müzik hiçbir zaman görüngüyü anlatmaz. O yalnızca içteki doğayı, bütün görüngülerin kendinde şeyini, istemenin kendisini dile getirir. Dolayısıyla, o, şu ya da bu sevinci, belli bir tek sevinci, şu ya da bu üzüntüyü, acıyı ya da ürküyü ya da hazzı ya da esenliği ya da erinci dile getirmez. Tersine müzik, sevincin, üzüntünün, acının, ürküntünün, hazzın, şenliğin, erincin kendisini, bir ölçüde soyut olarak dile getirir. Onların doğasının özünü dış etkiler olmadan, dolayısıyla bu duyguların devindiricileri olmadan anlatır. Ama gene de çıkarılan bu özde bu duyguları iyice anlarız. İmgelemimizin müziğe bunca duyarlı oluşu bundandır. Müzik, görünmeyen ama bize seslenen bu diri tin, dünyaya bir biçim vermek için, onun ete kemiğe bürünmesi için çalışır, yani dünyayı benzer bir örnekte canlandırmaya uğraşır. Bu, sözlü şarkının, sonuçta da operanın kaynağıdır. Onların metinleri, kendilerini ana konu, müziği olsa olsa onu dile getiren bir araç durumuna getirmeye kalkışıp, bu bağlı, ikincil konumu hiçbir zaman bırakmamalıdır. Çünkü müzik her zaman yaşamın, yaşamdaki olayların özünü dile getirir. Hiçbir zaman onların kendisini dile getirmez. Bu yüzden olayların farklılıkları müziği hiç etkilemez. Müziğe bütün dertlerimizin çaresi olarak yüksek değerini veren işte bu evrenselliktir. Evrensellik, müziğin betimlemedeki kesinliğine karşın, müziğe özgü bir niteliktir. Bundan ötürü müzik kendini

dünyaya çok sıkı bağlamaya kalkarsa kendine olaya göre, duruma göre bir biçim verirse, kendisinin olmayan bir dili konuşmaya uğraşır. Kendini Rossini kadar lekelenmekten koruyan yoktur. Onun müziği kendi dilini konuşur, hem de öyle seçik öyle saf konuşur ki sözcüklere gerek duymaz. Rossini'nin müziği tam etkisini yalnızca çalgıyla çalındığında gösterir.

Bütün bunlardan şu çıkar: Biz görüngüler dünyası ya da doğa ile müziği, aynı şeyin iki farklı anlatımı diye görebiliriz. Dolayısıyla, bu şey, kendinde ikisinin analojisine biçim veren biricik bağdır. Bu analojiyi anlamak için bizim bu şeyi anlamamız gerekir. Bundan ötürü, dünyanın anlatımı olarak görülürse, müzik en üst kertede evrensel bir dildir. Bu evrensel dil, kavramların evrenselliği ile çok ilişkilidir, çünkü kavramlar da tek tek şeylerle bağlantılıdır. Ancak onun evrenselliği soyutlamanın boş evrenselliği değildir, düpedüz başka türde, tam kesinlikle el ele giden bir evrenselliktir. Bu bakımdan onun evrenselliği geometrik figürleri, sayıları andırır. Bunlar deneyin olanaklı bütün nesnelerinin evrensel kalıplarıdır, onların hepsine *a priori* uygulanabilirler. Gene de soyut değillerdir, algılanabilirler, büsbütün kesindirler. İstemenin olası anlatımlarının tümü, onun çabaları, heyecanları, insan yüreğinde olup bitenler, aklın, duygunun geniş olumsuz kavramına sığdırdıklarının hepsi, sonsuz sayıda olanaklı melodiyle dile getirilebilir. Ama onlar her zaman özdek olmadan, yalnızca kalıbın evrenselliğinde, görüngüye değil kendinde şeye göre, görüngünün gövdesinin en derin ruhuymuşçasına dile getirilebilir.

Müziğin bütün şeylerin gerçek doğasıyla derin ilişkisi şu olguyu da açıklar. Bir sahne, bir etkinlik, bir olay, bir koşul için çalınan müzik, bu durumun en gizli anlamını açıklar gibidir. Bu müzik onun en açık, en doğru yorumcusu rolünü oynar. Bu açıklama öyle doğrudur ki, kendini bir senfoninin izlenimlerine bırakan biri dünyanın, yaşamın bütün olaylarını, önünde geçit töreni yaparken görür gibidir Gene de bu kişi düşündüğünde müzik ile aklından geçenler arasında hiçbir benzerlik gösteremez.

Çünkü dediğimiz gibi müzik, görüngünün, daha doğrusu istemenin upuygun nesneleşmesinin kopyası değil, doğrudan istemenin kopyasıdır. Onu bütün sanatlardan ayıran da budur. Öyleyse, müzik, metafizik olanı, bütün görüngülerin kendinde şeyini sunmaktadır. Böylece biz dünyayı "gövdeleşmiş müzik" diye adlandırabileceğimiz gibi "gövdeleşmiş isteme" diye de adlandırabiliriz. Bu, müziğin, gerçek yaşamın, dünyanın her resmini, sahnesini niçin bir anda daha yoğun, daha anlamlı kıldığını açıklar; müziğin melodisinin, belli bir görüngüdeki tine yaklaştıkça bu etkinin çok daha artmasının nedeni de açıklar. Buradan çıkan sonuç şudur: Biz bir şiiri besteleyebiliriz ya da görsel bir betimlemeyi bir pantomim olarak ya da ikisini birden bir opera olarak besteleyebiliriz. Müziğin evrensel diline yerleştirilen insan yaşamına ilişkin bu resimler müziğe zorunlulukla bağlı değildir ya da zorunlulukla müzikle örtüşmezler. Müzikle onlar arasında daha çok genel bir kavramın rastgele bir örnek olgu ile kurduğu ilişki vardır olsa olsa. Onlar müziğin saf biçimin evrenselliğinde anlattığını gerçekliğin bağları içinde temsil ederler. Çünkü melodiler genel kavramlar gibi, bir ölçüde gerçeklikten soyutlamalardır.

Demek ki bu gerçek dünya, tek tek şeylerin dünyası, hem kavramların genelliğine hem de melodilerin genelliğine, algının nesnelerini, özgün, bireysel, özel örnek durumu sunmaktadır. Ne ki bu iki evrensellik bir bakıma birbirinin karşıtıdır. Çünkü kavramlar, şeylerden soyulan dış deri gibi, öncelikle algıdan soyutlanan biçimleri içerirler yalnızca. Dolayısıyla onlar *abstracta*'dır. Öte yanda, müzik en derindeki bütün biçimlerden önce gelen çekirdeği ya da şeylerin yüreğini verir. Bu ilişki, belki de en iyi, skolastikçilerin diliyle, kavramların *universalia post rem* olduğunu, oysa müziğin *universalia ante rem*'i, gerçek dünyanın, *universalia in re*'yi verdiğini söyleyerek dile getirilebilir. Bir şiir için bestelenen melodinin evrensel anlamı, bu şiirde dile getirilen evrenselin gelişi güzel seçilmiş başka örneklerine aynı ölçüde uyabilir. Böylece aynı beste birçok dörtlüğe uyar, vodvili olanaklı

kılan da budur. Gelgelelim bir besteyle görsel bir canlandırma arasındaki her yakınlık olanağı sonuçta şu olguya dayanır: Daha önce söylendiği gibi, onların ikisi de, olsa olsa dünyanın içindeki aynı özün değişik anlatımlarıdır. Şimdi, belli bir durumda böyle bir ilişki gerçekten varsa, açıkçası besteci müziğin evrensel dilinde, istemenin bir olayın can evini kuran kıpırtılarını dile getirebildiyse, şarkının melodisi, operanın müziği anlamlı, etkileyici olur. Ne ki, bestecinin ikisi arasında keşfettiği ilişki dünyanın doğasının doğrudan bilgisinden ileri gelir, uslamlama onu bilmez. Bu, kavramlar aracılığı ile, bilinçli bir yönelimle üretilen bir taklit olmamalıdır. Yoksa müzik içteki doğayı, istemenin kendisini anlatmaz, olsa olsa onun görüngüsünü yetersizce taklit eder. Gerçekten de taklitçi bütün müzikler bunu yapar. Örneğin Haydn'ın Mevsimler'i ile Yaratma'nın birçok bölümü böyledir. Bunlarda algılanabilir dünyanın görüngüleri doğrudan taklit edilir. Bu tür müziğin bütünüyle bir yana atılması gerekir.

Bütün müziklerin dile gelmez derinliği - müzik bu derinlik aracılığı ile bizim tanıdığımız ama bize uzak bir cennet olarak üstümüzde, bizden ötede süzülür - onların en derin doğamızdaki bütün duyguları yankılamasına dayanır. Gelgelelim müziğin gerçekliği yoktur; o gerçekliğin bütün acılarından arınmıştır. Saçmayı alanından hemen dışlayan ciddilik onun özünde vardır. Bu durum şu olguyla açıklanmalıdır: Onun öznesi, tasarım (yanılgı, saçmalık yalnızca tasarım bakımından olanaklıdır) değildir. Tersine müziğin nesnesi doğrudan istemedir. Bu da her şeyin bağlı olduğu varlık olarak, her şeyden daha ciddidir. Müziğin dilinin içerikçe, anlamca ne denli varlıklı olduğunu yineleme işaretleri ile *da capo*'dan[1] görebiliriz. Bunun benzeri, sözcüklerin dilinde bestelenen yapıtlarda katlanılmaz olurdu. Oysa müzikte onlar pek uygun, pek yararlıdır. Çünkü anlamı dolu dolu kavramamız için iki kez duymamız gerekir.

---

[1] baştan tekrar

Bu serimlemenin tümünde şunu açıkça ortaya koymaya çalıştım. Müzik yetkin evrensel bir dilde, türdeş bir içerikte (yani salt seslerde) en büyük kesinlik, doğrulukla içteki özü, kendinde dünyayı anlatır. İsteme kendinde dünyanın en açık ortaya çıkışı olduğu için, biz kendinde dünyayı isteme kavramı altında düşünmekteyiz. Üstelik benim görüşüme, savıma göre, felsefe dünyanın doğasının çok genel kavramlarla tam, doğru bir yeniden üretimi, anlatımıdır. Çünkü bu doğanın tümü üzerine upuygun, her yere uygulanabilir bir bakış açısı elde etmek ancak felsefede olanaklıdır. Dolayısıyla beni izleyip benim düşünme biçimime giren biri şöyle dersem şaşmayacaktır. Diyelim ki müziğin yetkin doğrulukta, tam, hatta ayrıntılı bir açıklamasını vermek - yani onun dile getirdiğini kavramlarla inceden inceye yeniden üretmek.- olanaklı. Bu aynı zamanda dünyanın kavramlar içinde yeterli bir yeniden üretimi, açıklaması olurdu, dolayısıyla da gerçek felsefe olurdu. Sonuçta Leibnitz'in yukarıda alıntılanan, ortalama düzeyde iyiden iyiye doğru olan sözlerini, bizim daha yüce müzik görüşümüze uydurmak için aşağıdaki gibi taklit edilebilirdi. "Müzik, metafizikteki bilinçsiz bir alıştırmadır, us bu alıştırmada felsefe yaptığını bilmez. [...]

DÖRDÜNCÜ KİTAP

İKİNCİ YÖN

Kendini bilmeye ulaşıldığında yaşama isteğinin onaylanması ile yadsınması

Bilgi ortaya çıkınca, aynı zamanda istek doğdu.

Oupnek'hat, studio Anquetil Duperron, cilt ii. p. 216

§ 53. Araştırmamızın son bölümü en ciddisi olmayı hak eder. Çünkü, insan eylemleriyle ilgilidir. Bu konu herkesi doğrudan etkiler, kimse de ona yabancı, ilgisiz kalamaz. Başka her şeyi eyleme bağlamak insan doğasının ayırıcı niteliğidir. Öyle ki, her dizgeli araştırmada, insan, eylemle ilgili bu bölüme (en azından içeriği onu ilgilendirdiği ölçüde) bütünün özü diye bakar. Böylece başka bir bölüme dikkat etmese bile, bu bölüme en ciddi dikkati gösterir.

Bu bakımdan yapıtımızın bu son bölümü bizi şimdiye dek uğraştırmış bulunan "kuramsaldan" farklı olarak günlük dilde, "pratik felsefe" diye adlandırılacaktır. Gelgelelim bence her felsefe her zaman kuramsaldır. Çünkü onun özünde, - araştırmasının doğrudan nesnesi ne olursa olsun - saf seyre dalış durumunu korumak, zorlamak değil araştırmak vardır. Öte yandan, pratik olmak, davranışı yönetmek, karakteri değiştirmek eski

tutkulardır. Felsefe olgun bir içgörüyle sonunda onlardan el çekmelidir. Çünkü, konu yaşamın değeri ya da değersizliği olduğunda, sorun kurtuluş ya da kargışlanma olduğunda belirleyici olan felsefenin ölü kavramları değildir. Tersine, belirleyici olan insanın en derindeki kendi doğasıdır, Platon'un söyleyeceği gibi, insana kılavuzluk eden cini kişi kendi seçmez, kılavuzluk edeceği kişiyi cin seçer. Bu cin, Kant'ın dile getirdiği gibi, insanın 'düşünülür karakteri'dir. Deha öğretilemediği gibi erdem de öğretilemez. Gerçekten, erdem söz konusu olduğunda, soyut kavramlar sanattaki gibi kısırdır. İki durumda da olsa olsa bir araç olarak kullanılabilirler. Bu yüzden, törel dizgelerimizin, etiklerin insanları erdemli, kutsal kişiler olma konusunda isteklendirmesini beklemek, estetiklerimizin ozanlar, müzisyenler esinlemesini beklemek gibi bir alıklık olacaktır.

Felsefe verileni yorumlayıp açıklamaktan fazlasını yapamaz. O yalnızca kendini herkese somut olarak, açıkçası duygu olarak dile getiren dünyanın doğasını, akıl yetisinin seçik, soyut bilgisine getirebilir. Bununla birlikte, o, bunu olanaklı her bakımdan, her bakış açısından yapar. Önceki üç kitapta, bu açıklama, yorumlama girişimleri, felsefeye uygun ele alışla, değişik bakış açılarından gerçekleştirildi. Şimdi bu kitapta aynı biçimde insan eylemleri göz önüne alınacak. Yukarıda değinildiği gibi, dünyanın bu yönünün salt öznel olarak değil, nesnel olarak da hepsinden önemli olduğu görülebilir. Onu göz önüne alırken, şimdiye dek tuttuğum yola inançla bağlı kalacağım, savlarımı, daha önce ileri sürülen öncüllere dayandıracağım. Gerçekte, bu yapıtın tümünün içeriğini oluşturan bir tek düşünce var. Ben, bu düşünceyi bütün öteki konularla ilintisinde geliştirmeye çalıştım, şimdi bunu insan eylemleri bakımından yapacağım. Dolayısıyla düşüncelerimi olabildiğince iletebilmek için elimden geleni yapmam gerek. [...]

§ 54. İlk üç kitabın tasarım olarak dünyanın istemeyi yansıtan bir ayna olduğu konusunda seçik, kesin bir içgörü aktardığını umuyorum. İsteme, bu aynada kendini

farklılığın, tamlığın yükselen basamaklarında tanır. Bunların en yükseği insandır. Bununla birlikte insan doğası, tam anlatımını eylemlerinin bütünlüklü dizileri aracılığı ile elde eder. Bu eylemlerin kendini bilen bütünlüğünü akıl yetisi olanaklı kılar. Akıl yetisi insanın bütünü kuramsal olarak arayıp durmasını sağar.

Salt kendi başına göz önüne alındığında isteme bilgisizdir, yalnızca kör, karşı koyulmaz bir dürtüdür. İnorganik doğa ile bitkisel doğada, onların yasalarında, aynı zamanda kendi yaşamımızın bitkisel bölümündeki belirmesinde böyle olduğunu görüyoruz. Bu isteme, onun için gelişen tasarım olarak dünyanın eklenmesiyle, kendi isteğinin bilgisini, istediği şeyin bilgisini edinir. Bu, kesinlikle var olduğu biçimiyle bu dünyadan, yaşamdan başka bir şey değildir. Bu nedenle görüngü dünyasını istemenin aynası, nesneleşmesi diye adlandırıyoruz. İsteme her zaman yaşamı istediğinden, yaşam bu istemenin tasarım için temsil edilmesinden başka bir şey olmadığından hepsi birdir. Yalınca isteme demek yerine "yaşama isteği" demek bir ağız kalabalığıdır.

İsteme kendinde şeydir içteki içeriktir, dünyanın özüdür. Yaşam, görünür dünya, görüngü, istemenin aynasıdır, kopyasıdır ancak. Dolayısıyla gölgenin gövdeye ayrılmadan eşlik etmesi gibi yaşam da, istemeye eşlik eder; istek varsa istek-yaşam, dünya da vardır. Öyleyse yaşamın yaşama isteği olması önceden sağlama bağlanmıştır. Yaşama isteği ile doldurulduğumuz sürece ölüm başa geldiğinde bile varoluşumuz bakımından korkmamıza gerek yoktur. Bireyin var olduğunu, geçip gittiğini gördüğümüz doğru. Ne var ki, birey yalnızca görüngüseldir, yeter sebep ilkesinden, p*rincipium individuationis*'ten etkilenen bilgi için vardır. Şu kesin, birey yaşamını bu tür bilgi için bir armağan olarak alır, hiçlikten yükselir, ölüm yüzünden armağanını yitirerek yeniden hiçliğe döner. Gelin görün ki, biz yaşamı felsefî olarak yani idealarına göre göz önüne almak istiyoruz. Bu alanda ne isteme, yani bütün görüngülerdeki kendinde şey ne de bütün görüngüleri algılayan bilen özne

doğum ya da ölümden etkilenir. Doğum ile ölüm yalnızca istemenin görüngülerinde vardır, dolayısıyla da yaşama aittir. Kendini var olup göçen bireylerde, zaman kalıbında ortaya çıkan gelip geçici görüngüler olarak göstermesi istemenin özünde vardır. Görüngülerin kendinde şeyi zamanı bilmez; ama doğasını nesneleştirmek için kesinlikle söylediğimiz bu biçimde kendini sergilemek zorundadır.

Yaşam ile ölüm benzer biçimde yaşama aittir, birbirinin karşılıklı koşulu olarak denge kurarlar. Dilersek şöyle de diyebiliriz. Onlar tüm görüngüsel yaşamın kutupları olarak bir denge oluştururlar. Bütün mitolojilerin en bilgesi Hint mitolojisidir. Bu mitoloji Siva'ya yıkım ile ölümü simgeleyen tanrılığı vererek bunu anlatır. Tıpkı bunun gibi, *Trimurti*'nin en günahkâr, en aşağı tanrısı Brahma, döllemeyi, doğumu, Visnu ise korumayı simgeler. Hint mitolojisi, Siva'ya amblem olarak kafataslarından bir kolye vermekle kalmaz döllemeyi simgeleyen bir *lingam* da verir. *Lingam* burada ölümün taydaşıdır. Böylece dölleme ile ölümün özünde birbirini karşılıklı etkisizleştiren, götüren bağlaşıklar olduğunu gösterir. Yunanlılarla Romalıları pahalı lahitlerini süslemeye götüren de kesinlikle bu duyguydu. Şimdi de gördüğümüz gibi onlar lahitleri şenliklerle, danslarla, evlilik törenleriyle, av sahneleriyle, yaban hayvanları arasındaki dövüşlerle Baküs şenliğiyle, en ısrarlı yaşam gücünün betileriyle süslediler. Onlar yalnızca böyle hoş eğlenceleri değil şehvetli etkileşimleri de canlandırır. Hatta satirler ile keçiler arasındaki eşeysel ilişkiyi canlandıracak ölçüde ileri gittikleri bile olur. Besbelli buradaki erek dikkati yası tutulan rahmetli bireyin ölümünden en güçlü vurguyla doğanın ölümsüz yaşamına yöneltmektir. Böylece, doğanın tümünün hem görüngü hem de yaşama isteğinin yerine getirilmesi olduğunu soyut bir bilgi olmadan göstermek amaçlanır.

Bu görüngülerin kalıbı, zaman, uzam, nedenselliktir. Bunlar aracılığı ile de bireyleşmedir. Bireyleşme, bireyin bu dünyaya konup göçmesi gerektiğini gösterir. Ne ki,

yaşama isteğinin belirmesi olan birey, yalnızca bir tek örnek gibidir. Bireyin ölümü doğanın tümünü ne ölçüde ırgalarsa bireyin bu dünyaya gelip gitmek zorunda olması da yaşama isteğini o ölçüde ırgalar: Çünkü doğa bireyi gözetmez yalnızca türü gözetir. Yalnızca türü korumak için böyle ciddi ciddi çalışıp didinir. Fazladan tohumun bol oluşu, türü üreme dürtüsünün bütün gücüyle, savurganca destekler. Türün tersine doğa için bireyin bir değeri yoktur, olamaz da. Çünkü onun krallığı sonsuz zaman, sonsuz uzamdır. Doğadaki olanaklı bireylerin sayısı sonsuzdur. Bu yüzden, her zaman bireyi düşmeye bırakmaya hazırdır. Dolayısıyla, birey, en sudan rastlantıyla, binlerce biçimde yıkıma uğramakla kalmaz; üstelik bu daha en baştan onun yazgısıdır. Bireyin yıkımı türü korumağa hizmet ettiği andan başlayarak doğa onu bu yıkıma götürür. Böylece doğa, büyük doğruluğu, örtbas etmeden bildirir: Doğrusu bireylerin değil yalnızca idealarn gerçekliği vardır, açıkçası istemenin tam nesneleşmesi idealardır. İmdi, insan, doğanın kendisidir; gerçekten de o kendini bilmenin en üst basamağındaki doğadır. Gelgelelim doğa da, olsa olsa, nesneleşmiş yaşama isteğidir. Bundan ötürü, bu görüşü kavrayan, bunun üzerinde duran biri, kendi ölümünü ya da arkadaşlarının ölümünü düşündüğünde, gözlerini kendi kendisi olan ölümsüz doğanın yaşamına çevirerek kendini avutabilir. Lingamlı Siva'nın, eski çağ lahitlerinin anlamı budur. Onlar üzüntülü bakan kişiye, en ışıltılı yaşam resimleri aracılığıyla, *natura non constristatur*'u [Doğanın üzgün yaratılmadığını] duyururlar.

Dölleme ile ölümü yaşama ait, istemenin bu görüngüsünün özündeki bir şey diye görmek gerek. Böyle olduğu ikisinin kendilerini bir tek tözün daha yoğun anlatımları olarak sunmasında da ortaya çıkar. Yaşamın geri kalanının tümü bu tözden oluşur. Çünkü, bu, biçim değişmeden kalırken özdeğin düzensizce değişip durmasından başka bir şey değildir. Türler değişmeden kalırken bireylerin geçiciliğini kuran da budur. Sürekli besleme ile onarıp yenileme, döllemeden olsa olsa kerte bakımından

ayrılır. Sürekli dışkılama ile ölüm arasında da olsa olsa derece farkı vardır. İlki kendini en seçik, en yalın bitkide gösterir. Bir bitki aynı dürtünün yinelenip durmasıdır. Bu yinelenmeyle onun en yalın lifi kendinden yaprakla filizi oluşturur. O birbirine bağlı türdeş bitkilerin dizgeli çoğalmasıdır. Onların biricik dürtüsü, bitkinin durmadan yeniden üretilmesidir. Bitki, dönüşüm basamakları aracılığı ile sonunda tomurcuğa, meyveye ulaşarak bu dürtüsünü tam doyuma erdirir. Bu meyve, onun varlığının, uğraşının özüdür. O, meyvede biricik amacına kısa yoldan ulaşır. Şimdiye dek olsa olsa tek tek gerçekleştirdiğinin bin katını bir anda başarır: Kendi kendini yinelemeyi...! Besleme süreci sürekli bir döllemedir. Bitkinin meyve verme aşamasına dek gelmesinde bu meyveyle ilişkisi, yazmanın kitap basmayla ilişkisinin aynısıdır. Hayvandaki durum da açıkça aynıdır. Besleme süreci dölleyip durmadır; dölleme işlemi daha yoğun beslemedir. Dölleme işlemine eşlik eden haz, daha yoğun bir kertede canlı olma hazzıdır. Öte yanda, dışkılama, sürekli soluk verme, özdeğin çıkarılıp atılması, daha yüksek güçte ölüm olanla, döllemenin karşı savıyla aynıdır. Çıkarıp atılan özdeğe üzülmeden biçimi korumaktan her zaman memnunsak, ölümde de aynı şey olursa gene aynı biçimde davranmamız gerekir. Çünkü bu, dışkılamada her gün, saat saat küçük ölçekte olagelmektedir. Birine aldırmıyorsak ötekinden de çekinmememiz gerek. Böylece bu bakış açısından, birinin bireyselliğini başka bireylerin yerine geçirilmiş olarak sürdürmek istemesinin yakışıksız olduğu gibi, her zaman yeni tözle değiştirilen gövdenin tözünün kalıcı olmasını istemesi de uygunsuzdur. Cesetleri mumyalamak, birinin dışkısını dikkatle korumaya çalışması gibi alıkça görünür. Bilinç, bireysel gövdeye bağlı bireysel bir bilinç olarak, her gün mutlaka uykuyla kesilir. Derin uyku, sürdüğü sürece, ölümden hiç de ayrı değildir. Gerçekten de, uyku, donmada olduğu gibi kesintisizce ölüme geçer sık sık. Uyku ancak gelecek bakımından, açıkçası uyanma bakımından ölümden farklıdır. Ölüm, bireyliğin unutulduğu bir uykudur. Bireylikten başka her

şey yeniden uyanır ya da daha doğrusu hiçbir zaman uyumamıştır.[1]

En başta şunu seçik seçik saptamalıyız: İstemenin görüngüsünün kalıbı, başka deyişle yaşamın ya da gerçekliğin kalıbı gerçekte ne geçmiş ne de gelecektir, yalnızca şimdidir. Geçmişle gelecek olsa olsa kavramda vardır, olsa olsa yeter sebep ilkesine uyması koşuluyla bilgi bağlamında vardır. Geçmişte yaşamış bir insan hiç olmadı, gidip gelecekte yaşayan biri de olmayacak. Bütün yaşamın kalıbı, şimdidir. Bununla birlikte, şimdi yaşamın en emin mülküdür, yaşamdan çekip alınamaz. Şimdi, içeriği ile birlikte her zaman vardır. Bir çağlayandaki gök kuşağı gibi, ikisi de dalgalanmadan kımıltısız kalır. Çünkü yaşam, istemede sağlama bağlanmıştır, şimdi ise yaşamda sağlama bağlanmıştır. Geçmiş binlerce yılı, onlarda yaşayan milyarlarca insanı düşünelim. Neydi onlar? Onlara ne oldu? Ama, öte yanda, kendi geçmiş yaşamımızı anımsayıp onun sahnelerini imgelemimizde parlak bir biçimde canlandırmamız, sonra bir daha sormamız gerek yalnızca. Neydi bütün bunlar? Onlara ne oldu? Bizim kendi yaşamımıza ne olduysa milyonlara da o oldu. Yoksa geçmi-

---

[1] 1 Aşağıda belirtilen düşünceler çok incelikli olmasalar da bireyin kendinde şey değil olsa olsa bir görüngü olduğunu açık kılmaya yardım edebilirler. Her birey, bir yandan bilmenin öznesidir, açıkçası, tüm nesnel dünyanın olanağının bütünleyici koşuludur. Öte yandan, birey, istemenin belli bir görüngüsüdür. Kendini her şeyde nesneleştiren aynı istemedir bu. Ne var ki varlığımızın bu iki anlamlılığı kendi başına varolan bir birliğe dayanmaz. Öyle olsaydı kendi kendimizde, kendi kendimizin bilincinde olabilirdik. Bilgi ile istemenin nesnelerinden bağımsız da olabilirdik. Şimdi bu olanaksızdır. Çünkü bu yönde bir girişimde bulunmak için kendi kendimize dönmeye, kendi kendimizi içe bakan düşünme aracılığı ile bilmeye çalışır çalışmaz, dipsiz bir boşlukta yiteriz. Bir de bakarız kristal bir top gibiyiz. Ondan, nedeni içinde bulunmayan bir ses konuşur. Kendimizi anlamak istediğimizde de yalnızca tözsüz bir görüntü kavrarız ürpererek.]

şin, ölümle mühürlendiği için, yeni bir varoluş edinebildiğini mi varsaymalıyız? Kendi geçmişimiz, onun en yetkin bölümleri bile, hatta dün değil önceki gün bile imgelemin boş bir düşünden başka bir şey değil. Bütün şu milyonların geçmişi için de aynı. Neydi? Nedir? İstemedir bu, yaşam onun aynasıdır, kopyasıdır. Besbelli, istemeyi bir an için gören isteme-siz bilme de bu aynanın içindedir.

Bunu daha saptamayan ya da saptamaya gönülsüz olan biri, geçmiş kuşakların insanlarının yazgısı bakımından yukarıda sorulan soruya ek olarak şu soruyu da sormalıdır: Yüzlerce kuşağın insanı, bu çağların yiğitleri, felsefecileri bile geçmişin gecesine batmış, böylece bir hiç olmuşken, niçin o, sorgulayıcı bu değerli, gelip geçici biricik gerçek şimdiye sahip olacak ölçüde hepsinden daha talihli - onun önemsiz egosu niçin gerçekten var? Ya da daha kısaca, şu sorulabilir: Bu "şimdi", onun "şimdisi" niçin şimdi oluyor, neden çok önce olmadı? Kişi, böyle sorular sormakla varoluşu ile zamanını birbirinden bağımsız olarak görür, varlığını zamana yansıtılmış olarak görür. O, iki şimdi varsayar - biri nesneye ait olan, öteki özneye ait olan- ; onların kesişmesinin mutlu rastlantısına şaşar. Ama, gerçekte şimdiyi kursa kursa (kalıbı zaman olan) nesnenin (kalıp olarak yeter sebep ilkesinin hiçbir kipine sahip olmayan) özneye değme noktası kurar. Böyle olduğu, yeter sebep ilkesi üzerine denemede gösterilmiştir. Gelin görün ki, bütün nesneler, istek tasarıma dönüştüğü ölçüde, istemedir; özne de bütün nesnelerin zorunlu bağlaşığıdır. Ancak, gerçek nesneler yalnızca şimdi vardır. Geçmiş ile gelecek yalnızca kavramları, düşlemleri içerir. Dolayısıyla şimdi, istemenin görüngülerinin özsel kalıbıdır, onlar şimdiden ayrılamaz. Her zaman varolan, kımıldamadan sapasağlam duran yalnızca şimdidir. Görgül olarak kavrandığında, her şeyden daha geçici olan, kendini, görgül algının kalıplarının ötesine bakan metafizik göze kalıcı biricik şey olarak, skolastik

düşüncenin *nunc stans*'ı[1] olarak sunar. Onun içeriğinin kaynağı ya da dayanağı yaşama isteği ya da kendinde şeydir - o, bizleriz. Sürekli olagelen, sürekli geçip giden, olmuş olması ya da daha olmakta olması bakımından, bu niteliğiyle görüngüye aittir. Onun görüngüye ait olmasını sağlayan, var olmayı da yok olmayı da olanaklı kılan kalıplarıdır. Buna göre biz *Quid fuit? - Quod est. Quid erit? - Quod fuit?*i [Ne vardı? -Olan. Ne olacak? Olmuş olan] düşünmeliyiz. Onu sözcüklerin kesin anlamında alarak, *simile*'yi değil *idem*'i[2] anlamamız gerek. Çünkü, yaşam isteme için kaçınılmazdır, şimdi de isteme için kaçınılmazdır. Bu yüzden herkes şöyle diyebilir: "Ben bir kereliğine şimdinin beyiyim, bengiliğin tümü boyunca, şimdi, gölgem olarak bana eşlik edecek. Dolayısıyla şimdinin nereden geldiği, onun nasıl olup da tam bu zamanda yer aldığı konusunda da benim için şaşılacak bir şey yok."

Zamanı dönüp duran bir küreyle karşılaştırabiliriz. Kürenin inen yarısı her zaman geçmiş, yükselen yarısı her zaman gelecek olacaktır. Ama küreye teğet dokunan tepedeki bölünmez nokta, yer kaplamayan şimdi olacaktır. Teğet nasıl küreyle dönmüyorsa, şimdi - kalıbı zaman olan nesnenin değme noktası - de, özneyle - özne bilinene ait olmayıp bütün bilinebilir olanların koşulu olduğu için - birlikte dönmez. Alternatif olarak zamanın acımasız bir suya şimdinin de yalçın bir kayalığa benzediğini söyleyebiliriz. Akan su, kayalığı sürüklemez, onun karşısında kırılır. Kendinde şey olarak isteme de, bilginin öznesi gibi, yeter sebep ilkesine bağlı kalmaz. Sonuçta, bilen özne, bir bakıma istemenin kendisi ya da anlatımıdır. İstemenin kendi görüngüsü olan yaşam istemede sağlama bağlanır. Yaşam gibi, gerçek yaşamın biricik kalıbı olan şimdi de istemede sağlama bağlanır. Bundan ötürü, yaşamdan önceki geçmişi araştırmamalıyız, ölümden sonraki geleceği de... Tersine şimdiyi, istemenin

---

[1] Bengi şimdi

[2] Benzeri değil, özdeş olanı

kendini açığa vurduğu biricik kalıbı bilmeliyiz. Ne şimdi istemeden sıyrılabilir ne de isteme şimdiden yakasını kurtarabilir. Böylece yaşama olduğu gibi razı olan kişi, yaşamı her biçimde onaylayan kişi ona güvenle sonsuz olarak bakar, ölüm korkusunu bir yanılsama diye kafasından kovar. Bu yanılsama, onun aklına, şimdiyi yitirebileceğine ilişkin aptalca korkuyu getirir, şimdinin olmadığı bir zamanı önceden gösterir. Zaman bakımından bu yanılsama, uzam bakımından bir yanılsamaya koşuttur. Bu yanılsama aracılığı ile, herkes, yerküredeki konumu bakımından tepede olduğunu, başka her yerin altta olduğunu gözünde canlandırır.

Aynı biçimde herkes şimdiyi kendi bireyselliğine bağlar. Bu bireysellikle birlikte şimdinin tümünün tüketileceğini, böylece de geçmiş ile geleceğin şimdisiz olabileceğini düşler. Gelin görün ki, yerkürenin üzerinde her yerin üst olması gibi, bütün yaşamların kalıbı da şimdidir. O zaman şimdiyi bizden kapar diye ölümden korkmak, iyi bir yazgıyla kürenin tepesinde dikilirken kayıp aşağı düşmekten korkmaktan daha akıllıca değildir. Şimdi kalıbı, istemenin nesneleşmesinin özünde vardır. Kendisi yer kaplamayan bir noktadır, her doğrultuda sonsuza dek uzanır, serin bir akşamı olmayan, sürüp giden bir öğle gibi kımıldamadan sabit durur. Tıpkı gerçek güneşin kesintisiz yanması, yalnızca görünüşte gecenin bağrına batması gibi... Böylece birinin yok olması olarak ölümden korkması, onun güneşin akşamleyin şöyle yakınabileceğini düşünmesi gibidir: "Vay başıma gelenler, bengi bir geceye indim." Tersine yaşamın yükünden bunalan biri, yaşamı isteyen, onaylayan ama onun işkencelerinden iğrenen biri, özellikle de kişisel olarak payına düşen kötü talihe artık katlanamayan biri - böyle bir adam ölümden kurtuluş umamaz. O, canına kıyarak kendini kurtaramaz. Orcus'un soğuk gölgeleri dinleneceği bir liman konusunda onu aldatırlar olsa olsa. Dünya döner, gün gece olur, birey ölür; ama güneşin kendisi aralıksız parlar. Bengi bir öğle... Yaşam, yaşama isteğinde sağlama bağlanmıştır. Yaşamın kalıbı, sonsuz şimdidir. Bireyle-

rin, ideaların görüngüleri olarak, gelip geçen düşler gibi zamanda doğup göçmeleri sorun değildir. Dolayısıyla, intihar, daha şimdiden bize boş, dolayısıyla da alıkça bir eylem gibi görünüyor. Bu araştırmada daha da ilerlediğimizde, intihar ışık altında yararsız olduğunu daha fazla gösterecek.

Öğretiler değişir, bilgimiz aldatıcıdır, gelgelelim doğa hiçbir zaman yanılmaz, o güvenle devinir, yaptığını hiçbir zaman örtbas etmez. Doğada her şey tamdır, yerli yerindedir. Her hayvanda doğanın bir merkezi vardır, hayvan bu merkezle yaşamdaki yolunu güvenle bulur. Hayvan yaşamdan çıkış yolunu da böyle güvenle bulacaktır. Bu arada yok olma korkusu olmadan, kaygılanmadan yaşar. Doğanın ta kendisi olduğu, doğa gibi yok olmaz olduğu bilinci onu destekler. Yalnızca insan, soyut kavramlar içinde, kendi ölümünün kesinliğini taşır. Gene de pek yadırgatıcı biçimde, bu, onun canını yalnızca tek tük anlarda, bazı nedenler ölümü onun imgelemine getirdiğinde sıkar. Doğanın güçlü sesi karşısında düşünmenin elinden pek bir şey gelmez. Düşünmeyen hayvandaki gibi insanda da doğanın değişmez koşulu olarak, güven hüküm sürer. Bu güven onun kendisinin doğa olduğu, dünya olduğu konusundaki en derin bilinçten kaynaklanır. Bu yüzden, kimse, kesin, hiç-uzak- olmayan ölüm düşüncesinden belirgin biçimde tedirgin olmaz. Tersine herkes, her gün, alnına sonsuza dek yaşamak yazılıymış gibi yaşar. Gerçekten bu öyle ileri götürülür ki, kimsede kendi ölümünün kesinliğine gerçekten canlı bir inanç olmadığını söyleyebiliriz. Öyle olmasa, onun ruh durumu ile ölüme mahkûm olmuş bir suçlunun durumu arasında bir fark olmazdı. Herkesin bu kesinliği soyut olarak, kuramsal olarak tanıyıp bildiğini, onu diri bilincine soğurmaksızın, uygulamaya koyulamayan başka kuramsal doğrular gibi bir yana bıraktığını söyleyebiliriz. İnsan karakterinin bu özelliğini dikkatle göz önüne alan biri, alışkanlık ile kaçınılmaz olana kendini bırakmayı tanık gösteren psikolojik açıklamaların yetersiz olduğunu görecektir. Böyle biri onun gerçek açıklamasının, bizim

gösterdiğimiz gibi daha derinde yattığını da anlayacaktır. Aynı şey, bütün zamanlarda, bütün halklarda, insanın ölümden sonra süren varlığına ilişkin şu ya da bu türde öğretilerin neden doğduğunu açıklar. Bu, onları destekleyen kanıtların her zaman yetersiz, onlara karşı kanıtların her zaman güçlü, bol olmasına karşın, bu öğretilerin neden saygı gördüğünü aydınlatır. Gelgelelim bu gerçekten kanıt gerektirmez. Sağlıklı bir anlama yetisi onu bir olgu olarak saptar. O, doğanın yanıldığı ölçüde az yalan söylediğine güvenerek doğrulanır. Doğa ne yaptığını, ne olduğunu dobra dobra sergiler, toyca duyurur. Oysa onda sınırlı bakış açımıza uyanı okumak için kendi aldatılmışlığımızla doğayı kendimiz belirsizleştiririz.

Ne var ki artık şunun bilincine açıkça varmış bulunuyoruz: İstemenin tek tek görüngülerinin geçici bir başlangıcı ile sonu olsa bile, kendinde şey olarak isteme bundan etkilenmez. Bütün nesnelerin bağlaşığı olan, bilen ama bilinmeyen özne de bundan etkilenmez. Şu da artık açık bilince getirilmiştir. Yaşam her zaman yaşama isteğinde sağlama bağlanmıştır. Bu, söz konusu ölümsüzlük öğretileriyle bir tutulmamalıdır. Çünkü, kendinde şey olarak görülen istemenin ya da bilmenin saf öznesinin, dünyanın bengi gözünün ne kalıcılıkla ne de geçicilikle ilişkisi vardır. Kalıcılık ile geçicilik olsa olsa zamanda geçerli olan yüklemlerdir. Oysa isteme ile bilmenin saf öznesi zaman dışıdır. Dolayısıyla, birey, bencilliği (bilginin öznesi ile aydınlatılan istemenin bu özel görüngüsü) bakımından, sonsuz zaman boyunca kendinde durma isteği bakımından açıkladığımız görüşten az besin, az avuntu çıkarabilir. Onun dış dünyanın bireyin ölümünden sonra bile zamanda varolup duracağına ilişkin bilgiden çıkarabileceği, besin, avuntu da aynı ölçüde azdır - Bu, nesnel olarak, dolayısıyla da geçici olarak düşünüldüğünde, bütünüyle aynı görüşün anlatımıdır. Çünkü her birey, görüngü olarak geçicidir. Oysa, kendinde şey olarak her şey zamansız, dolayısıyla da sonsuzdur. Ama aynı zamanda birey dünyanın başka şeylerinden yalnızca görüngü olarak ayrılır. Kendinde şey olarak o her şeyde

görünen istemedir. Ölüm bireyin bilincini bütün öteki şeylerden ayıran yanılsamayı ortadan kaldırır. Bu ölümsüzlüktür. Birey, ölümden bağışık olmayı, kendinde şey olma koşuluyla hak eder. Ölümden bağışık olma, görüngü için dış dünyanın geri kalanının sürekli yaşamıyla birdir, aynıdır.

Dediğimiz gibi, az önce, seçik bilgi düzeyine yükseltiğimiz şeyin iç bilinci, yalnızca duyumsanan bilinci, ölüm düşüncesinin, ussal varlığın yaşamını zehirlemesini önler. Çünkü, bu bilinç canlı olan her şeyi destekleyen yürekliliğin temelidir. Bu cesaret, canlı, yaşama odaklandığı sürece, onun ölüm diye bir şey yokmuşçasına yaşamasını olanaklı kılar. Ancak bu bilinç, bireyin ölüm korkusunun eline geçmesini, ölümden kaçmak için her yolu denemesini önlemez. Ölüm kendini bireye gerçeklikte sunduğunda, salt imgeleminde bile olsa özellikle ona sunduğunda, bireyi ölümün gözlerinin içine bakmaya zorladığında, birey ölüm korkusunun pençesine düşer, ondan kaçmak için her yolu dener. Bireyin algılama yetisi yaşam olarak yaşama yöneltilir yöneltilmez birey yaşamın içindeki uyuşmazlığı da algılamak zorunda kalmıştır. Benzer biçimde, ölüm kendini ona sunduğunda birey ölümün ne olduğunu da görmek zorundadır: O, bireysel, geçici görüngünün geçici sonudur. Bizim ölümde korktuğumuz acı değildir kesinlikle. Çünkü bu besbelli ki ölümün berisinde kalır. Üstelik de sık sık acılar yüzünden ölüme sığınırız. Tıpkı bunun gibi, tersine, ölmek hızlı, kolay olacak bile olsa, kısa bir süre için bile olsa ölümden kaçmak uğruna en korkunç ağrıya dayanırız. Böylece birbirinden bütünüyle farklı kötülükler olarak ağrı ile ölüm arasında seçim yaparız. Bizim ölümde korktuğumuz, bireyin, bireysel olanın tutulmasıdır, ışığının kararmasıdır. Ölüm, açık açık bunu ister. Birey, yaşama isteğinin özel nesneleşmesinin kendisi olduğundan, onun tüm doğası ölüme karşı savaşır.

Şimdi, duygu bizi böyle çaresiz bıraktığında, akıl işe karışabilir. O, duygu patlamasının yarattığı olumsuz izlenimin büyük bölümünü alt eder. Çünkü, akıl bizi

daha yüksek, daha üstün bir noktaya yerleştirir. Biz oradan parçadan çok bütünü görürüz. Bundan ötürü, bizim bu çalışmada geldiğimiz noktaya dek ilerlemiş ama daha öteye gitmemiş bir felsefî doğa bilgisi, belli bir bireyde, düşünmenin duygu üzerinde erki olduğu sürece, bu elverişli noktada bile ölüm korkusunu alt edebilir. Bizim geliştirdiğimiz doğrulukları içselleştiren; ama kendi başından geçenlerle ya da daha derin bir kavrayışla bu sürekli acının yaşamın özünde olduğu bilgisine erememiş olan bir kişi, yaşamı memnunluk verici, baştan sona memnunluk verici bulan bir kişi; serinkanlılıkla, bile bile yaşamının şimdiye kadar bildiği biçimiyle sonsuza dek sürmesine ya da kendini hep yinelemesine can atan kişi; yaşama, onun hazları karşılığında başına gelen bütün zorlukları, acıları seve seve, hoşnutlukla evetleyecek ölçüde bağlanan biri. - Böyle biri "Sağlam, güçlü kemiklerle, sapasağlam bir temel üzerinde, sağlam toprakta" durur. Onun korkacak bir şeyi olmaz. Bizim onu donattığımız bilgiyle silahlanmış olarak, ölüm zamanın kanatlarında ona doğru seğirtirken, o serinkanlı bir kaygısızlıkla ölümün yüzüne bakacaktır. O, ölümü sahte bir yanılsama, güçsüz bir görüntü olarak görecektir. Bu yanılsama, zayıf kişiyi korkutur; ama istemenin kendi kendisi olduğunu, tüm dünyanın istemenin nesneleşmesi olduğunu bilen biri üzerinde onun erki yoktur. Bu yüzden, o, her zaman yaşama güvenir, şimdiye, istemenin görüngüsünün gerçek, tek kalıbına da... Onun içinde olmadığı, olmayacağı sonsuz geçmiş ile gelecek böyle birini ürkütmez. Çünkü o bunu, Mâyâ'nın boş aldatmacasının peçesi olarak görür. Böylece o, ölümden, güneşin geceden korktuğundan daha çok korkmaz. [...] Son olarak kavrayışları isteklerine ayak uydurursa, yani bütün yanılsamalardan kurtulmuş olarak kendi kendilerini açıkça onaylayabilirlerse bu bakış açısını benimseyebilecek nice insan vardır. Çünkü bu, bilgi bakımından, *yaşama isteğini toptan onaylama*nın bakış açısıdır.

İstemenin kendi kendini onaylaması şu demektir: İstemenin kendi doğası, nesne olmada (yani dünyada, ya-

şamda) istemeye tasarım olarak, bütünüyle, seçik biçimde verildiğinde, bu bilgi onun istemesini hiç mi hiç önlemez. Tersine, bu yaşam, olduğu gibi bilinerek, bilgiyle, bilinçli olarak, bile bile istenir. Tıpkı şimdiye değin bilgisiz istemenin yaşamı kör bir dürtü olarak istediği gibi... Bunun karşıtı, açıkçası yaşama isteğinin yadsınması kendini şu durumda belli eder: Bu bilgiye erişildiğinde istenç sona erer. Çünkü, tek tek bilinen görüngüler, istemenin devindiricileri olarak artık bize etki etmez olur. Tersine dünyanın doğasının tüm bilgisi, istemenin bizim ideaları kavramamız aracılığıyla gelişen bu aynası, istemenin dindiricisine dönüşür. Böylece isteme gönüllü olarak ortadan kalkar. Böyle genel yollarla dile getirildiklerinde bu pek yabancı kavramları anlamak zordur. Gelgelelim bunlar görüngülerin - burada davranış biçimleri - tartışılmasıyla kısa sürede açıklık kazanacaklardır. Bu görüngülerde bir yandan değişik basamaklarında onaylama öte yanda yadsıma kendini dile getirir. Çünkü ikisi de bilgiden ileri gelir. Ama onlar sözcüklerde dile getirilen soyut bilgiden değil yalnızca eylemde, davranışta dile getirilen diri bilgiden ileri gelirler. Bu bilgi, soyut bilgi olarak akıl yetisini gerektiren öğretilerden bağımsızdır. Bu ikisinin de açıklamasını vermek, onları akıl yetisinin açık bilgisine getirmek benim biricik amacım olabilir. Onlardan birini önermek ya da salık vermek niyetinde değilim. Bu yararsız olduğu gibi aptalca da olurdu. Çünkü isteme kendinde kesinlikle özgürdür, baştan başa kendini belirleyicidir, onun için yasa yoktur.

Ne ki serimlememize geçmeden önce bu özgürlüğü, onun zorunlulukla ilişkisini açıklamalı, daha doğru tanımlamalıyız. Konumuz yaşamın onaylanması ya da yadsınmasıdır. Bu bakımdan isteme ile onun nesnelerine bağlı birkaç genel noktayı araya girmeliyiz. Bütün bunlar, davranış kalıplarının etik bakımından önemini daha derinden anlamamızı kolaylaştıracak.

§ 55. İstemenin bu niteliğiyle özgür olması, bizim görüşümüze göre, onun kendinde şey olmasından, bütün görüngülerin içeriği olmasından çıkar. Öte yanda, görün-

gülerin kesinlikle yeter sebep ilkesinin dört kalıbına bağlı olduğunu saptıyoruz. Zorunluluğun belli bir nedenin sonucuyla özdeş olduğunu, bunların birbirine dönüşebilir kavramlar olduğunu biliyoruz. Öyleyse, görüngüye ait olanların tümü, yani birey olarak bilen özne için nesne olanların tümü bir yandan sebep, bir yandan da sonuçtur. Bunda son durum kesin zorunlulukla belirlenmiştir, dolayısıyla da hiçbir bakımdan olduğundan başka türlü olamaz. Bundan ötürü doğanın tüm içeriği, görüngülerin toplamı kesinlikle zorunludur. Her parçanın her görüngünün, her olgunun zorunluluğu, her zaman kanıtlanabilir. Bu bakımdan, bu zorunluluğun sonuç olarak çıktığı sebebi ya da nedeni bulmak olanaklı olmalıdır. Bu zorunluluk, kural dışı hiçbir duruma olanak vermez: O, yeter sebep ilkesinin sınırsız geçerliliğinden kaynaklanır. Bununla birlikte, başka bir bakımdan aynı dünya bizim için bütün görüngülerinde istemenin nesneleşmesidir. İsteme görüngü değildir, o tasarım ya da nesne değil kendinde şeydir. O, bütün nesnelerin kalıbı olan yeter sebep ilkesine de bağlı değildir. Bu yüzden isteme herhangi bir sebep aracılığı ile sonuç olarak belirlenmemiştir, zorunluluk tanımaz, açıkçası özgürdür. Dolayısıyla özgürlük kavramı düpedüz olumsuz bir kavramdır. Çünkü özgürlüğün içeriği yalnızca zorunluluğun yadsınmasıdır; açıkçası yeter sebep ilkesine göre sonucun sebebi ile bağının yadsınmasıdır.

Artık burada önümüzde büyük çelişkinin uzlaşmasının en seçik biçimi, özgürlüğün zorunlulukla birliği duruyor. Bu, son zamanlarda sık sık tartışıldı, gel gelelim, bildiğim kadarıyla hiçbir zaman açık açık, işi bilerek tartışılmadı. Görüngü olarak, nesne olarak her şey kesinlikle zorunludur. Kendinde sonsuza dek, yetkin biçimde özgür olan istemedir. Görüngü, nesne, neden ile etkinin kesintiye yer vermeyen bu zincirinde, zorunlu olarak, değişmez biçimde belirlenir. Sonuçta, bu nesnenin varoluşu, onun varoluş kipi - başka deyişle kendini onda açığa vuran idea ya da onun karakteri - istemenin doğrudan ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla, bu istemenin özgürlüğüne uygun

olarak, nesne sonuçta var olmayabilirdi ya da kökeninde özünde olduğundan bütünüyle farklı bir şey olabilirdi. Bununla birlikte, o zaman, nesnenin bir halkası olduğu zincirin tümü, aynı istemenin bir belirmesi olan zincirin tümü iyiden iyiye değişik olacaktı. Ama nesne bir kez oradaysa, orada varsa, nedenlerle etkilerin zincirine girdiyse, her zaman zorunlu olarak bu zincirin içinde belirlenir. Bundan ötürü ne başka bir şey olabilir yani kendini değiştirebilir ne de kendi zincirinden ayrılabilir yani yok olabilir.

İnsan, doğanın bütün başka parçaları gibi istemenin nesneleşmesidir. Dolayısıyla söylenmiş olanların tümü ona da uyar. Doğada her şeyin belli bir uyarıcıya belli bir biçimde tepki gösteren enerjileri, nitelikleri vardır. İnsanın da kendi karakteri vardır. Devindiriciler, bu karakterden, zorunlu olarak onun eylemlerini ortaya çıkarır. İnsanın görgül karakteri, bu eylem biçiminde kendini açığa çıkarır. Sonuçta bunda da onun kendinde isteme olan düşünülür karakteri kendini ortaya koyar. Kişi, bu düşünülür karakterin belirlenmiş görüngüsüdür. Ama insan istemenin en tam görüngüsüdür. İkinci Kitap'ta gösterdiğimiz gibi, onun kendini var oluşta koruması için çok üst düzeyde bir bilgiyle aydınlatılması gerekir. Böylece bu bilgide, tasarımın kalıbı altında, dünyanın doğasının yetkin, upuygun kopyası ya da yinelenmesi olanaklı olur. Üçüncü Kitap'ta öğrendiğimiz gibi bu, ideaların dünyanın saf aynasının kavranmasıdır. Bundan ötürü, isteme insanda tam kendini bilmeye erebilir, kendini tüm dünyada yansıttığı biçimi ile kendi doğasının seçik, tüketici bilgisine ulaşabilir.

Önceki kitapta, sanatın, bilginin bu kertesinin etkin varlığından kaynaklandığını gördük. Yapıtımızın iyice sonuna doğru şu daha fazla görülecek: İsteme bu bilgiyi kendine uyguladığında, istemenin kesilmesinin, yadsınmasının, en yetkin biçimiyle ortaya çıkması olanaklı olur. Böylece yalnızca kendinde şeye ait olduğu için, başka türlü kendini görüngüde hiçbir zaman göstermeyen özgürlük, böyle bir durumda görüngüde de ortaya çıkar.

Özgürlük görüngünün temellendiği özsel doğayı ortadan kaldırarak (bu arada görüngünün kendisi zamanda var olmayı sürdürür) görüngünün kendisiyle çatışmasını ortaya çıkarır. Böylece de k:tsallık, kendini kurban etme görüngülerini sergiler. Gelgelelim, bütün bunlar ancak bu kitabın sonunda tam olarak anlaşılabilir.

Bu, insanın istemenin bütün öteki görüngülerinden nasıl ayrıldığına ilişkin genel bir ön bilgi verir yalnızca. İnsanı ayıran, onda özgürlüğün görüngüde de ortaya çıkabilmesidir. Burada özgürlük yeter sebep ilkesinden bağımsızlıktır. Bu bağımsızlık ancak kendinde şey olarak istemede vardır, böyle bir bağımsızlık görüngüyle çelişir. Özgürlük insanda zorunlu biçimde, görüngünün kendisiyle çelişmesi olarak görünür. Bu anlamda yalnızca kendinde istemeye değil insana da kesinlikle özgür denilebilir. Böylece insan bütün başka varlıklardan ayrılır. Ama buna nasıl bir anlam verileceği ancak aşağıdakilerin tümü aracılığı ile açıklık kazanır. Şimdilik bunu bir yana bırakmalıyız. Çünkü ilk başta bir yanlış yapıp bireyin, belirlenmiş kişinin eyleminin zorunluluğun etkisinde olmadığını düşünmekten kendimizi sakınmalıyız. Açıkçası devindiricinin zorlamasının, nedenin zorlamasından ya da sonuçların öncülleri izlemesinden daha az kesin olduğunu düşünmekten kaçınmalıyız. Yukarıda sözü edilen, salt kuraldışı bir duruma ilişkin olan örneği hesaba katmazsak, kendinde şey olarak istemenin özgürlüğü, hiçbir zaman doğrudan görüngüye uzanmaz. İstemenin özgürlüğü görünürlüğünün en yüksek basamağına ulaştığı yerde bile görüngüye ulaşmaz. Dolayısıyla, bireysel karakter bağışlanmış ussal bir hayvana, açıkçası insana da uzanmaz. Kişi, özgür istemenin görüngüsü olsa bile hiçbir zaman özgür değildir. Çünkü o bu istemenin özgür istencinin belirlenmiş bir görüngüsüdür. Kişi her nesnenin girdiği kalıba, yani yeter neden ilkesine girdiği için, bu istemenin birliğini, eylemlerin çokluğu yönünde geliştirir. Bu kendinde istencin zaman-dışı birliği yüzünden, bu çokluk, kendini doğadaki bir gücün düzenliliğiyle sergiler. Şu da var ki, kişide, kişinin bütün eylemlerin-

de görünür olan bu özgür istenç, kavramın tanıma bağlı olduğu gibi, insana bağlıdır. Bundan ötürü, kişinin her bireysel eylemi özgür istemeye yüklenmelidir. Zaten her bireysel eylem de kendini bilince doğrudan bu niteliği ile duyurur. Bu yüzden, İkinci Kitap'ta söylendiği gibi, herkes kendini, bireysel eylemlerinde bile *a priori* olarak (yani burada kendi ilk, özgün duygusuna göre) özgür görür. Bu anlamda kişi her belli durumda, kendisi için her eylemi olanaklı sayar. Ne ki insan deneyden, deney üzerine düşünmesinden *a posteriori* olarak şunu saptar: Eylemleri kesin bir zorunlulukla karakterin devindiricilerle kesişmesinden çıkmaktadır. Bundan ötürü, en kaba insanlar, duygularını izleyerek bireysel eylemlerde tam özgürlüğü savunurlar. Oysa bütün çağların büyük düşünürleri, dinin daha derin dizgeleri buna karşı çıkmıştır. Ancak, insanın tüm doğasının isteme olduğunu açıkça gören, insanın kendisinin yalnızca bu istemenin bir görüngüsü olduğunu, böyle bir görüngünün zorunlu kalıbının, özne tarafından da bilinebilen, burada güdüleme yasası olarak ortaya çıkan yeter sebep ilkesi olduğunu açıkça gören biri - böyle biri belli bir karaktere bir devindirici sunulduğunda eylemin kaçınılmazlığından kuşkulanmayı, üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğundan kuşkulanmak kadar saçma görecektir.

[Joseph] Riestley, *Felsefi Zorunluluk Öğretisi'nde*, bireysel eylemin zorunluluğunu doyurucu biçimde kanıtladı. Gelgelelim bu bakımdan Kant'ın başarısı ünlüdür. Kendinde (yani görüngüden bağımsız) istemenin özgürlüğünün bu zorunlulukla birlikte varolduğunu ilk o kanıtladı. Kant bunun doğruluğunu düşünülür karakterle görgül karakter arasındaki ayrımı temellendirerek ortaya koydu. Ben bu ayrıma baştan sona bağlıyım. Çünkü düşünülür karakter, belli bir bireyde, belli bir basamakta görünmesi koşuluyla kendinde şey olarak istemedir. Görünür karakter, kendini eylemin kipinde zamana göre, fiziksel yapıda uzama göre sergileyen bu görüngünün kendisidir. İkisi arasındaki ilişkiyi anlaşılır kılmak için en iyi anlatım, benim giriş denememde daha önce kullandığım dile

getiriştir. Her kişinin düşünülür karakteri, zaman dışı istemenin bir eylemi olarak görülmeli, bu yüzden bölünmez, değişmez sayılmalıdır. İstemenin zamanda, uzamda, yeter sebep ilkesinin bütün kalıplarında gelişen, süre gelen bu eyleminin ortaya çıkışı görgül karakterdir. Bu insanın bütün davranışlarında, yaşamında görgül karakter kendini deneyde böyle gösterir. Bir ağacın tümü de tıpkı böyle, olsa olsa bir tek eğilimin durmadan yinelenen ortaya çıkışıdır. Bu eğilim, kendini en yalın kalıbında lifte gösterir, lifte yinelenir. O, yaprak, kök, dal, gövde bileşiminde kolayca saptanır. Bir insanın bütün işleri de, onun düşünülür karakterinin biçim bakımından bir ölçüde dalgalanan anlatımlarıdır. Bütün bu anlatımların toplamına dayalı tümevarım bize onun görgül karakterini verir. [...]

Bundan bağımsız biçimde, gerçek kendinde şey olarak istemenin özgür, bağımsız olmasından ötürü - bu eylemleri burada belirlense bile - onun bilincinde, bu eylemlerin özgün, bağımsız olduğuna ilişkin bir duygu eşlik eder. Bu nedenle burada istemenin görgül özgürlüğü olduğu, bireysel eylemlerinde özgür olduğu yanılsaması doğar. (Oysa istemeye yüklenebilecek tek özgürlük aşkın özgürlüktür.) Bu yanılsama anlağın isteme karşısındaki bağlanma-çözülme konumundan doğar.

[...] Anlak istemenin kararlarını ancak *a posteriori* olarak, görgül olarak öğrenir. Öyleyse, bir seçim yapmak üzereyken anlağın istemenin nasıl karar vereceği konusunda bilgisi yoktur. Düşünülür karaktere devindiriciler verildiğinde yalnızca bir karar olanaklı olur, buna göre de yalnızca bir karar zorunlu olur. Düşünülür karakter anlağın bilgi alanının dışında kalır. Anlak için, yalnızca görgül karakterin tek tek eylemleri aracılığı ile görgül karakter bilinir. Bu yüzden, bilen bilinç (anlak) bakımından belli bir durumda istemenin iki karşıt kararı olanaklıymış gibi görünür. Ama bu dik duran ancak dengesini yitiren bir sopa sendelerken, onun hakkında "ya sağa, ya da sola devrilebilir" dememizle aynı şeydir. Bunun yalnızca öznel bir anlamı olabilir. Gerçekte bu, "elimizdeki

olgudan çıkarak söyleyebileceğimiz kadarıyla" demektir. Nesnel olarak, sopa sendelemeğe başlar başlamaz düşme doğrultusu zorunlulukla belirlenir. Buna göre birinin kendi istemesi olsa olsa seyredenin gözünde, onun kendi anlağında belirlenmemiştir. Dolayısıyla da karar bilmenin öznesi için göreli, özneldir. Öte yandan, ona sunulan her seçimde istemenin kararı, kendinde, nesnel olarak anında zorunlu olarak belirlenir. Ama bunun belirlendiğini ancak sonradan ortaya çıkan karar aracılığı ile biliriz. [...] Anlak, devindiricilerin doğasını açık açık, dolu dolu ortaya çıkarmaktan fazlasını yapamaz. İstemenin kendisini belirleyemez; çünkü isteme anlak için düpedüz ulaşılmaz hatta gizine erilmez bir şeydir [...]

İstemenin görgül özgürlüğünü, bir *liberum arbitrium indifferentiae* [istemenin özgür zorlamasız kararı] savunmak insanın özünü *ruha* yerleştiren bir öğretiyle pek yakından bağlantılıdır. *Ruh*, kökende bilen, gerçekte soyut düşünen doğadır, ancak bunun sonucunda isteyen doğadır - Bu öğreti, gerçekte ikincil olan bilgiyi ikincil, türemiş doğa olarak göreceği yerde, istemeyi ikincil, türemiş doğa diye gördü. Gerçekten, de isteme düşüncenin bir edimi olarak görülür oldu, özellikle de Descartes ile Spinoza tarafından yargıyla özdeşleştirildi. Bu öğretiye göre, herkes ancak bilgi aracılığı ile olduğu şey olur. Kişi törel sıfır olarak doğacak, bu dünyadaki şeyleri bilecek, ondan sonra şu ya da bu kişi olmaya, şu ya da biçimde davranmaya karar verecektir. O, aynı zamanda, yeni bilgi aracılığıyla yeni bir eylem yolu belirler, böylece de başka bir kişi olur. Üstelik kişi önce bir şeyi isteyip bunun sonucunda onu iyi diye adlandırmak yerine, önce onun iyi olduğunu bilip, onu bu bilginin sonucunda isteyecektir. Benim öncüllerimden çıkan sonuç şudur: Bütün bunlar gerçek ilişkinin tersine çevrilmesidir. İsteme önce gelir, özgürdür; bilgi, istemenin bir görüngüsüne ait bir araç olarak, ikinci sırada onu izler. Öyleyse her kişi, istemesi aracılığı ile ne ise o olur, karakteri de özgürdür, çünkü onun doğasının temeli istemedir. O, sonradan gelen bilgi aracılığı ile yaşantının akışı içinde ne olduğu-

nu öğrenir, yani karakterini bilir. Dolayısıyla (eski görüşteki gibi) kendisini bilmesinin sonucu olarak, bilmesine göre istemek yerine, istemesinin doğasının sonucu olarak, istemesinin doğasına göre bilir. Eski görüşe göre yalnızca nasıl en iyi olacağını düşünmesi böylece de olması gerekiyordu. Eski görüşün istemenin özgürlüğü öğretisi budur, çünkü şuna dayanır: Kişi kendisine ilişkin bilgisinin ışığında üretilen bir üründür.

Ben, tersine, onun bütün bilgilerden önce kendi kendisinin ürünü olduğunu, bilginin olsa olsa sonradan, onu aydınlatmak için geldiğini söylerim. Öyleyse kişi şöyle ya da böyle olmaya karar veremez; olduğundan başkası da olamaz. O bir kereliğine vardır, ne olduğunu yaşantısının akışı içinde bilir. Başka filozoflara göre o, bildiğini ister, benim görüşümde ise istediğini bilir. [...]

Karakterin ortaya çıkmasını ya da davranışı belirleyen devindiriciler onu bilgi ortamı aracılığıyla etkilerler. Ama bizim bilgimiz dönektir, doğruyla yanlış arasında gider gelir. Gene de, yaşam ilerledikçe genellikle yanlış gitgide ama pek farklı kertelerde düzeltilir. Dolayısıyla, bir kişinin davranışı, onun karakterinin değiştiği sonucuna varmamızı haklı kılmadan gözle görünür biçimde değişebilir. Kişinin istediği, hem genelde hem de özelde onun en derin doğasının tutkusudur, buna uygun olarak ardından koştuğu amaçtır. Biz onun isteğini dışarıdan etkileyerek öğretimle değiştiremeyiz, değiştirebilseydik onu başka birine dönüştürebilirdik. Seneca, *velle non discitur* [İsteme öğretilmez] sözüyle bunu pek iyi ortaya koyar. Buna uygun olarak da, διδακην ειναι την αρετην'i [erdemin öğretilebileceğini] öğreten stoacı filozoflarına doğruluğu yeğler. İsteme, dışarıdan, yalnızca devindiricilerle etkilenebilir. Gelgelelim bunlar istemenin kendisini hiçbir zaman değiştiremez. Çünkü devindiriciler isteme üzerinde, ancak istemeyi olduğu gibi kabul ederek güç elde edebilirler. Böylece bütün devindiricilerin elinden gelen yalnızca şudur: İstemenin çabasının doğrultusunu değiştirmek, sürekli değişmez bir biçimde aradığını ona yeni bir rotada aratmak. Bundan ötürü öğretim, düzeltil-

miş bir anlama yetisi - başka deyişle dışarıdan etki - istemeye kullandığı araçlarda yanıldığım gerçekten öğretebilir. Buna göre de öğretim, istemenin amaçladığı ereği (bir kereliğine istemenin iç doğasına göre) bambaşka bir çığırda izlemesini sağlayabilir Onun bu ereği şimdiye dek ardından koştuklarından bambaşka nesnelerde yakalamaya çalışmasını sağlayabilir. Ancak o, istemeye onun şimdiye dek istediğinden değişik bir şey istetemez. Bu değişmeden kalır. Çünkü isteme en başta kendini istemedir, öyle olmasa durdurulmuş olurdu. [...]

Bilgi, devindiricilerin ortamı olarak, istemenin kendisini değil, istemenin eylemlerdeki belirmelerini etkiler. Bu etki aynı zamanda insan eylemleriyle hayvan eylemleri arasındaki başlıca ayrımın da temelidir. Çünkü onların bilme biçimi farklıdır. Hayvan olsa olsa algısı aracılığı ile bilgi edinir. Oysa insanın akıl yetisi aracılığıyla somut tasarımları, kavramları da vardır. Hayvanlar da insanlara denk bir zorunlulukla devindiriciler tarafından belirlenseler bile, insanda hayvanda olmayan tam bir *seçme* vardır. Seçme sık sık istemenin bireysel eylemlerdeki özgürlüğü olarak görülmüştür. Oysa seçme çeşitli devindiriciler arasında ölümüne bir kavganın nedeninden başka bir şey değildir. Sonra, devindiricilerin en güçlüsü zorunlu olarak istemeyi belirler. Bunun için devindiricilerin soyut düşünce biçimine girmiş olması gerekir. Çünkü gerçek düşünüp taşınma, yani eylem için çatışan nedenleri tartma, ancak düşüncelerle olanaklıdır. Hayvanlar ancak algılanabilir biçimde sunulan devindiriciler arasında seçim yapabilir. Böylece onlarda seçim şimdideki duyusal algının dar küresiyle sınırlıdır.

Dolayısıyla etkinin nedenle belirlenmesindeki gibi istemenin devindirici tarafından belirlenmesi ancak hayvanlarda, algılanabilir biçimde, doğrudan sergilenebilir. Çünkü burada seyirci, etkilerini gördüğü gibi devindiricileri de doğrudan gözünün önünde görür. Oysa insanda devindiriciler hemen her zaman soyut tasarımlardır. Seyirci bu tasarımların gizine ortak değildir. Devindiriciler arasındaki çatışma yüzünden, onların etkilerinin zorunlu-

luğu eyleyen kişi için bile bulanıklaşır. Çünkü çok sayıda tasarım, bilinçte sonuç zincirleri ile yargılar olarak ancak *abstracto*[1] birlikte bulunabilir. Orada zamanın bütün belirlenimlerinden bağımsız olarak birbirleriyle çatışırlar. Çatışma en güçlü devindirici ötekileri yenip istemeyi belirleyene değin sürer. Bu, tam seçme yetisi ya da ölçüp biçme yetisidir. İnsanda, bu yeti bütün hayvanlarınkinin üzerindedir. Seçme özgürlüğü insana bu yeti yüzünden yüklenmiştir. Bu yükleme, istemenin, yalnıza kişinin anlağının işlemlerinin sonucu olduğu, çıkış noktası olarak iş görebilecek belirlenmiş bir itki olmadan ortaya çıktığı inancıyla yapıldı. Bununla birlikte, gerçekte, devindiriciler temelde belirlenmiş bir itki olduğu varsayımına dayanarak çalışırlar. İnsan örneğinde bu itki, bireydir, yani karakterdir. [...]

§ 56. Bu özgürlük, [istemenin] gücünün bu her şeye yeter oluşu, bütün görünür dünyada dile getirilir, yansıtılır. Bu dünya, istemenin ortaya çıkışıdır; o bilginin kalıbına uyan yasalara göre var olur, gelişir. İstemenin en yetkin görüngüsünde [insanda] baştan sona upuygun bir kendini bilmenin ilk kez ortaya çıkmasıyla bu özgürlük de kendini yeniden dile getirebilir. O, burada düşünen farkındalığın, kendini bilmenin doruğunda bile, yine körken, kendini bilmezken istediğini ister (böylece bilgi hem özelde hem de genelde istemenin devindiricisi olacaktır); ya da tersine, bilgi isteme için bir dindirici olur, bu dindirici her isteği susturup askıya alır. Bu, yukarıda genel terimler içinde belirtilen yaşama isteğinin onaylanması ya da yadsınmasıdır. Bu, bireysel davranış bakımından, istemenin özel değil genel bir ortaya çıkışıdır, karakter gelişimini bozmaz ya da kendini tek tek eylemlerde göstermez. Tersine ya istemenin şimdiye dek uyduğu davranış kalıbının her zamankinden daha belirgin görünmesi ya da tersine büsbütün askıya alınmasıyla, istemenin özgürce benimsediği maksimleri şimdi ulaşılan bilgiye uygun olarak, canlı bir biçimde dile getirir. [...]

---

[1] soyut olarak

İlkin okura İkinci Kitap'ın kapanış bölümündeki bir parçayı anımsatmak isterim. - Bu parça, orada, istemenin amacı ile hedefiyle ilgili bir soru yüzünden ortaya konmuştu. Parça, bu soruya yanıt vermek yerine, en alçağından en yükseğine, istemenin belirmesinin bütün basamaklarında bir son amacı, hedefi bütün bütün gereksiz kıldığını açıkça ortaya koymuştu. İsteme her zaman çalışıp didinir, çünkü onun biricik doğası didinmektir. Amacına ulaşmak bile bu istemeyi durduramaz. Bundan ötürü o bir son doyuma ulaşamaz, olsa olsa sınırlanabilir, öyleyken de sonsuza dek sürer gider. [...] Değişik doğal güçlerin, organik kalıpların içinde görünmek istedikleri özdek uğruna çekiştikleri de İkinci Kitap'tan anımsanacaktır. Çünkü her biri yalnızca ötekilerden kapabildiğine sahip olur. Böylece onlar bu ölüm kalım savaşını sürdürür durur. Bu savaşın başlıca sonucu, her şeyin içindeki doğayı kuran bu didinmeyi her yanda önleyen bir dirençtir. O boş yere uğraşır durur, ama kendi doğasını bırakamaz. Bu görüngü yenik düşünceye kadar canını dişine takıp çalışır, o yenildikten sonra başkaları açgözlüce onun yerini, özdeğini elde eder.

Biz bu didinmeyi saptayalı çok oldu. O, bizdekiyle özdeş olan, her şeyin çekirdeği olan kendinde şeyi kurar. O kendini en tam bilincin ışığında, en seçik biçimde ortaya çıkardığı yerde, yani bizde isteme diye adlandırılır. İstemenin şimdiki amacının araya giren bir engelle önlenmesine, biz acı deriz. Öte yandan onun amacına ulaşmasına hoşnutluk, keyif, mutluluk deriz. Bu terminolojiyi bilinçsiz dünyanın görüngülerine de aktarabiliriz. Çünkü daha düşük ölçüde olsa da onlar doğaca özdeştir. O zaman onların durmadan kalıcı bir mutluluk olmaksızın acı çektiklerini görürüz Çünkü her çaba eksiklikten - birinin koşulundan hoşnut olmamasından - kaynaklanır. Bu yüzden, giderilmediği sürece acı vericidir. Gelin görün ki, kalıcı doyum yoktur, tersine doyum, her zaman, yeni bir uğraşın başlangıç noktasıdır yalnızca. Biz uğraşın her yerde nice biçimde düş kırıklığına uğradığını, her yerde çatışma içinde olduğunu görürüz. Dolayısıyla,

çalışmanın bir son ereği ya da amacı yoksa, hak edilmiş bir pay yoksa acı çekmenin de amacı yoktur.

Gelgelelim anlayışsız doğada ancak keskin bir dikkatle, yoğun bir çabayla bulduğumuz şey, anlayışlı doğada, hayvanların yaşamında bize kendini açık açık sunar. Hayvanların sürekli acı çektiğini kanıtlamak kolaydır. Ama biz bu ara basamakta oyalanmadan insan yaşamına yöneleceğiz. Onda bunların hepsi büyük bir seçiklikle görünür, en açık bilgiyle aydınlatılır. Çünkü istemenin görüngüsü yetkinleştikçe, çekilen acı da git gide daha görünür olur. Bitkide henüz duyarlılık yoktur, bundan ötürü acı da yoktur. Onlar, en alt hayvan türlerinde - haşlamlılar ile radiata - pek az düzeyde bulunur. Böceklerde bile duyumsama, acı çekme sığası sınırlıdır daha. Onlar ancak sonradan, omurgalı hayvanların yetkin sinir dizgesiyle birlikte yüksek düzeyde ortaya çıkar. Böylece bilgi seçikliğe ulaştıkça, bilinç yoğunlaştıkça acıda da onlarla orantılı bir artış olur. Buna göre, acı insanda en üst düzeye ulaşır. Gene burada, bir insan ne ölçüde seçik bilirse, ne ölçüde akıllı olursa o ölçüde fazla acı duyar. Bu anlamda - açıkçası salt soyut ussal bilgi bakımından değil genelde bilginin derecesiyle ilişkisinde - Acclesiates'ten alınan şu sözü anlıyor, kullanıyoruz. "Bilgiyi artıran, üzüntüyü de arttırır."

Felsefeci ressam ya da ressam felsefeci Tishbein, bilinç düzeyi ile acı çekme arasındaki kesin ilişkiyi canlı, çarpıcı bir biçimde betimleyerek pek güzel anlattı. Tishbein resmin üst yarısında çocukları ellerinden alınmış kadınları canlandırır. Bunlar başka başka öbeklerde, konumlarda, nice biçimde derin analık acısını, üzüntüsünü, umutsuzluğunu dile getirirler. Resmin alt yarısında, kuzuları alınıp götürülmüş koyunları gösterir. Onlar da tıpkı aynı biçimde düzenlenip öbeklenmişlerdir. Böylece üst yarıdaki her insanın başı, her insanın tutumu, çizimin alt yansındaki bir hayvanın başına, tutumuna karşılık gelir. Böylece hayvanın bön bilincinde olanaklı olan acıyla, olsa olsa bilginin seçikliği, bilincin açıklığı aracılığı ile olanaklı olan yoğun acının ilişkisini açık seçik görürüz.

Bu yüzden, istemenin iç yazgısını, onun özündeki yazgısını insan varoluşunda göz önüne almayı öneriyoruz. Aynı şeyin değişik kertelerde (daha zayıf olsa da) hayvan yaşamında da dile geldiği kolayca saptanacaktır. Hayvan dünyasının çekisini gözlemek, insanı *bütün yaşamın özünde acı* olduğuna tam olarak inanılabilir.

§ 57. Tam da bilginin aydınlattığı basamakta, isteme kendini bir birey olarak gösterir. İnsan bireyi kendisini sonsuz uzamda, zamanda sonlu olarak bulur. Sonuçta da bunlarla karşılaştırıldığında kendi boyutunun önemsizliğini görür. O, uzamla zamana yansıtılmıştır. Uzamla zamanın sınırsızlığından ötürü bireyin varoluşunun kesin bir zamanı, uzamı yoktur. Onun yeri de zamanı da görelidir. Çünkü onun yeri ile süresi sonsuz, sınırsız olanın sınırlı bölümleridir.

Bireyin gerçek varlığı yalnızca şimdidedir. Bu şimdi, engellenmeden geçmişe uçar, durmadan ölerek ölüme geçer. Çünkü, şu an için olası sonuçları bir yana bırakılırsa, geçmiş yaşamı, onda iz bırakan istemesinin kaydı ile birlikte bütünüyle bitmiş, göçüp gitmiştir. Ussal bakış açısından, geçmişin acı mı haz mı içerdiği birey için önemsiz olsa gerek. Ne ki onun elindeki şimdi her zaman geçmişe dönüşür, gelecek de iyiden iyiye belirsizdir, hep kısadır. Dolayısıyla, salt biçimsel yönden ele aldığımızda bile onun varlığı, şimdinin, ölü geçmişe körü körüne, hızla koşmasıdır. Onun varlığı sürekli bir ölümdür. Ama ona fiziksel yönden baktığımızda da şu açıktır: Yürüyüşümüzün sürekli durdurulan bir düşme olduğunu kabul etmemiz gerektiği gibi gövdemizin yaşamının da sürekli durdurulan bir ölme, hep ertelenen bir ölüm olduğunu kabul etmeliyiz. Son olarak, aynı biçimde usumuzun etkinliği sürekli ertelenmiş bir can sıkıntısıdır. Her solukta ölümü uzaklaştırırız. O bizim bu yolla her an uğraştığımız çağrılmamış bir konuktur. Sonra daha uzun aralarla yediğimiz her öğünle, uyuduğumuz her uykuyla, kendimizi her ısıtmamızla ölümü dışarı atarız. Sonuçta ölüm yenmek zorundadır; çünkü doğmakla onun pençesine düşeriz. O yutmadan önce avıyla birazcık oynar olsa

olsa. Biz büyük bir özenle, kendimizi vererek, olabildiğince uzun süre yaşamımızı sürdürürüz. Tıpkı patlayacağını bile bile bir sabun köpüğünü olabildiğince uzun süre üflememiz gibi.

Doğanın içteki varlığının amaçsız, soluk soluğa, bilgisiz sürekli bir didinme olduğunu gördük. İnsan ile hayvanı göz önüne getirdiğimizde bu bizim için daha da açıklık kazanır. Onun tüm varlığı istemek, didinmektir. Bu, giderilmez bir susuzlukla karşılaştırılabilir. Gelgelelim, bütün istekleri temeli gereksinimdir, eksikliktir - kısacası acıdır. Sonuç olarak insanın da hayvanın da doğası kaynağından, özünden acıya bağlıdır. Öte yandan, doyumları doğrudan, çabucak olduğu için isteğinin nesneleri olmazsa insanın üstüne korkunç bir boşluk, can sıkıntısı gelir. Açıkçası onun doğası, varlığının kendisi, onun için katlanılmaz bir yük olur. Böylece onun yaşamı, bir sarkaç gibi, acı ile sıkıntı arasında bir ileri bir geri gider gelir. Acı ile sıkıntı onun yapıldığı öğelerdir. Bu, şu gözlemle hoş bir biçimde dile getirilir: İnsan bütün acıları, işkenceyi cehenneme yolladıktan sonra cennette can sıkıntısından başka bir şey kalmamıştır.

Gelgelelim istemenin her ortaya çıkışının özünü kuran didinip durma, nesneleşmenin daha yüksek basamağında, öncelikle istemenin kendini burada canlı bir gövde olarak göstermesi aracılığı ile temellenir. Canlı gövde ile birlikte, gövdeyi besleme bakımından demir bir buyruk da ortaya çıkar. Bu buyruğa gücünü veren, bu gövdenin nesneleşmiş yaşama isteğinden başka bir şey olmamasıdır. Bu istemenin en tam nesneleşmesi olarak insan, benzer ölçüde, aynı zamanda bütün varlıkların en yoksuludur. O tepeden tırnağa somut bir istek, somut bir gereksinimdir. O binlerce isteğin yoğunlaşmasıdır. O yeryüzünün üzerinde bunlarla durur, kendini geçindirsin diye dünyaya bırakılmıştır; kendi gereksinimi ile sefaleti dışında hiçbir konuda emin değildir. Sonuç olarak, insan yaşamının tümünü, bu var olma isteğini korunma kaygısı doldurur. Çünkü ondan ağır şeyler istenir. Bu istemler her gün yinelenir. Ondan istenen ikinci şey, türün ço-

ğalması, buna sıkı sıkıya bağlıdır. O aynı zamanda türlü türlü tehlikeyle her yandan tehdit edilir. İnsan, bu tehlikelerden ancak sürekli tetikte olursa kurtulabilir. Sakına sakına ilerleyerek, çevresine ürkek ürkek bakarak kendi yolunda gider. Çünkü binlerce kaza, binlerce düşman pusuya yatmış onu beklemektedir. Bu yüzden ilkel koşulda yürüdüğü gibi yürür. Onun için uygar yaşamda güvenlik yoktur. "Nasıl karanlık, nasıl da tehlikeli şu yaşam sürdüğü sürece." [*Lucretius* II. 15]. Büyük çoğunluğun yaşamı, sonunda onu yitirmenin kesinliği ile bu varoluş için çabalayıp durmak yalnızca. Ancak onların bu yorucu savaşa katlanmalarına olanak veren, yaşam sevgisinden çok ölüm korkusudur. Ölüm geri plandadır, kaçınılmazdır, her an yaklaşabilir onlara. Yaşamın kendisi, kayalarla girdaplarla dolu bir denizdir. İnsan büyük bir sakınımla, özenle onlardan uzak durur. Şu da var ki bütün çabası, becerisiyle geçmeyi başarabilse bile böyle yaparak, her adımda en büyük, toptan, kaçınılmaz, çaresiz gemi enkazına, ölüme yaklaştığını bilir. Gerçekten dümeni ona çevirdiği bile olur. Bu onun zorlu, yorucu yolculuğunun varacağı son yerdir, ölüm onun için sakındığı bütün kayalardan daha kötüdür.

Şunu da belirtmeğe değer: Yaşamın acısı, sefaleti öyle artabilir ki, bütün yaşamı oluşturan ölümden kaçış içinde ölümün kendisi istenir olur, gönüllü olarak ona seğirtiriz. Gene, öte yanda istek ile acı insanı erinç içinde bırakınca insan sıkıntıya öyle yakındır ki haz veren bir sapmaya gerek duyar. Varolma çabası, bütün canlı şeyleri uğraştıran, etkin tutan şeydir. Ama varoluş sağlama bağlandında onunla ne yapacaklarını bilmezler. Bu yüzden onları harekete geçiren ikinci şey, varoluşun yükünden kurtulma, onu duyumsanmaz kılma, "vakit öldürme" çabasıdır. Açıkçası can sıkıntısından kaçma çabasıdır. Buna göre istek ile üzüntüden yana güvende olanların, sonunda artık bütün yüklerini atanların hemen hemen tümünün kendi kendileri için bir yüke dönüştüğünü görürüz. Onlar geçirmeyi başardıkları her saati, böylece de ömürden her azalmayı bir kazanç sayarlar Sonunda bütün

güçlerini bu durumu olabildiğince uzun süre korumak için harcamış olurlar. Sıkıntı, küçük görmeğe gelmeyen bir beladır, sonunda insanın yüzüne gerçek bir umutsuzluk resmeder. Birbirlerini insanlar kadar az seven ama gene de birbirini hevesle arayan yaratıklar yaratır sıkıntı. Böylece de toplum yaşamından hoşlanmanın kaynağı olur. Her yerde, salt politik sağgörüden ötürü, sıkıntıya karşı, başka evrensel felaketlere karşı önlem alır gibi kamusal önlemler alınır. Çünkü bu bela, karşı ucu kıtlık gibi insanları en büyük uçarılıklara itebilir. *Populus* ekmekle oyuna, *panem et circenses*'e gerek duyar. Philadelpia'nın katı ceza dizgesi, yalnızlık, eylemsizlik aracılığı ile saltık sıkıntıyı bir cezalandırma aracı yapar. Bu ceza öyle korkunçtur ki mahkûmların kendi canlarına kıymalarına yol açmıştır. İsteğin sıradan halkın kamçısı olduğu gibi, sıkıntı da kibar dünyanın kamçısıdır. Orta sınıfın yaşamındaki can sıkıntısını pazar günü, eksikliklerini ise haftanın geri kalan altı günü temsil eder.

Her insan yaşamı, istek ile isteğe ulaşma arasında ileri akar. İstek, doğası bakımından sancıdır; ulaşma hemen doygunluk üretir. İsteğin nesnesi yalnızca görünüşte bu nesneydi, ele geçirmek onun büyüsünü alır götürür; dilek, gereksinim kendini yeni bir biçimde yeniden ortaya çıkarır. Bunlar yeniden ortaya çıkmazsa bunu pişmanlık, boşluk, sıkıntı izler. Bunlarla uğraşmak, isteğe karşı savaşmak ölçüsünde acı vericidir. İstek ile isteğin doyurulması arasındaki aralıklar ne çok kısa ne de çok uzun olduğunda, bunların neden olduğu acı en aza indirilir. Bu, en mutlu yaşamı yaratır. Bunun dışında bizim yaşamın en güzel bölümü, onun sevinci diye adlandıracağımız şey (salt bizi gerçek varoluşun dışına yükseltmesi, bizi yaşamın kaygısız seyircilerine dönüştürmesi nedeniyle), bütün isteklere yabancı olan saf bilgidir, güzelden duyulan hazdır, sanattan alınan gerçek zevktir. Bu pek az kişiye bağışlanmıştır; çünkü az görülen bir yetenek gerektirir. Söz konusu birkaç kişiye de bu olsa olsa uçucu bir düş olarak verilmiştir. O zaman da, onların yüksek entellektüel gücü, bu üç beş kişiyi daha bön insanların

duyabileceğinden çok daha büyük bir acıya duyarlı kılar; onları başkalarından yalıtılmış olarak tek başlarına koyar. Ötekilerin bu az sayıda insandan farklı oludukları besbellidir. Böylece bir şey ötekini dengeler.

Gelgelelim, insanlığın büyük çoğunluğu için saf entellektüel hazlar erişilmezdir. Onlar saf bilgideki sevinçleri tatmaya hemen hemen hiç yetenekli değildir. Çünkü kendilerini istemeye kaptırmışlardır. Bu yüzden uzak, gelip geçici bir ilişki bile olsa, bir şeyin onlarla bağ kurması, onların ilgisini çekmesi için (sözcüğün anlamının da gösterdiği gibi) bir yolunu bulup onların isteğini uyarması gerekir. İstemenin işin dışında kalmaması gerekir. Çünkü bu tür insanların varlığı bilmeden çok istemeye dayanır. Onların biricik öğesi etki ile tepkidir. Bu ayırıcı niteliğin toy anlatımlarını önemsiz örnek durumlarda, pek sıradan olaylarda okuyabiliriz. Örneğin turistik bir yerde ya da ziyaret edilebilecek güzel bir yerde, oraya tepki göstermek, onu etkilemek için adlarını yazarlar. Çünkü burası onları etkilemez. Gene pek bilmedikleri az bulunan bir hayvana bakmakla kalmazlar. Onu kışkırtmaları, onunla oynamaları, ona takılmaları, salt etki tepkiyi yaşamaları gerekir. İstemeyi uyarmak için duyulan bu gereksinim kendini kâğıt oyunları uydurup oynamada gösterir. Bunlarda insanlığın en acıklı yanı dile gelir gerçekten.

Ancak doğa ile tarih ne yapmış olursa olsun, insan kim olursa olsun, nelere sahip olursa olsun kişi yaşamın özündeki acıyı başından atamaz. [...] Acıyı sürgün etmek için dur durak bilmeyen çabalar, acının biçimini değiştirmekten başka işe yaramaz. Bu, özünde, yaşamı koruma gereksinimi, isteği, kaygısıdır. Bu biçimdeki sancıyı sürüp atmayı başarırsak (ki pek zordur) o hemen, binlerce başka kalıpta yeniden ortaya çıkar. Yaşa, koşullara bağlı olarak, erotik dürtü, tutkulu sevi, kıskançlık, imrenme, nefret, kaygı, yükselme tutkusu, para hırsı, hastalık vb bu biçimlere örnektir. Sonunda girebilecek başka biçim bulamazsa, doygunluğun, sıkıntının üzgün, kül rengi urbasıyla çıka gelir. Biz onlara karşı şu ya da bu çareyi

deneriz. Sonunda bunu uzağa sürmeyi başarırsak, acının yeniden, önceki biçimlerinden birinde çıka gelmesine izin vermemek elimizden gelmez. Böylece dansa baştan başlarız. Çünkü insan yaşamı, sancı ile sıkıntı arasında dönüp durur. Bu düşünce iç karartıcı olabileceği için geçerken onun avuntu çıkarabileceğimiz bir yönüne değineceğiz. Bu yön şimdi başımıza gelen uğursuzluklar karşısında stoacı kaygısızlığa ulaşmamıza bile olanak verebilir. Çoğunlukla, onların rastlantıyla, kolayca farklı olabilecek bir nedenler zinciriyle ortaya çıkarıldıklarını kabul etmemiz bizim bunlar karşısında sabırsız olmamıza yol açar. Biz kesin zorunlu olan, herkesin başına gelen belâlara genelde üzülmeyiz. Yaşlanmanın, ölümün, günlük bir sürü rahatsızlığın kaçınılmazlığı bunlara örnektir. Bize üzüntü veren, canımızı yakan koşulların rastlantısal doğasıdır daha çok. Gelgelelim, acının, acı olarak yaşamın özünde olduğunu, onun kaçınılmazlığını bilmiş olsaydık; acının kendini sunduğu biçimin, kalıbın ötesinde hiçbir şeyin rastlantı olmadığını bilmiş olsaydık, şimdiki acımızın bir yeri doldurduğunu, o olmazsa şimdikinin dışarıda tuttuğu başka bir acının anında onun yerini dolduracağını, böylece özünde yazgının elinden bize zarar vermek için çok az şey geldiğini bilseydik, böyle bir düşünme canlı bir kanıya dönüşseydi büyük ölçüde stoacı dinginlik ortaya çıkabilirdi. Böylece kendi esenliğimiz konusundaki kaygılarımız da pek çok azaltılabilirdi. Gelin görün ki, doğrudan duyumsanan acı üzerinde aklın böyle güçlü bir egemenliği gerçeklikte ya azdır ya da hiç yoktur. [...]

§ 58. Bütün doyumlar ya da yaygın adlandırılışıyla mutluluk, özünde her zaman olsa olsa olumsuzdur, hiçbir zaman da olumlu değildir. Doyum bize kendiliğinden ya da kendi rızasıyla gelen bir kayra değildir. Mutluluk her zaman bir dileğin gerçekleşmesi olmak zorundadır. Dilek, açıkçası bir eksiklik, her hazdan önce gelen koşuldur. Ama doyumla birlikte dilek, dolayısıyla da haz kesilir. Böylece doyum ya da kayırılmışlık duygusu, acıdan rahatsızlıktan kurtuluştan başka bir şey olamaz. Yalnızca

bütün gerçek, apaçık acılar değil, huzurumuzu ısrarla bozan bütün istekler, yaşamı bizim için bir yük durumuna getiren öldürücü sıkıntı da böyledir. Gelin görün ki bir şeye ulaşmak ya da bir şey başarmak pek zordur. Üstlenilen her işin yolunda sonsuz güçlükler, çabalar durur, her adımda önümüze engeller yığılır. Ama sonunda her şey yenilip aşıldığında, birtakım acılardan ya da bazı isteklerden kurtuluş dışında hiçbir şey kazanılamaz. Böylece biz kendimizi onların akınına uğramış gibi duyumsarız.

Bize her zaman doğrudan verilen yalnızca özlemdir - yani acıdır -. Oysa doyumu, hazzı ancak dolaylı olarak, onlardan önce gelen, sonra onlara yol açan acıyı, yoksunluğu anımsayarak biliriz. Böylece elimizdeki varlıkların üstünlüklerin tam bilincinde olmadığımız, onlara değer vermediğimiz ortaya çıkıyor. Tersine, elimizdeki varlıkların, üstünlüklerin değerini bilmeyiz; çünkü onlar acıyı uzak tutarak bizi ancak olumsuz olarak hoşnut ederler. Onların değerlerini ancak elimizdekileri yitirdikten sonra anlarız. Özlem, yoksunluk, acı olumludur, bizimle kendi kendilerine doğrudan iletişim kurarlar. Bu yüzden geçmiş derdin, hastalığın, kıtlığın, aşılmış bu tür şeylerin anımsanmasıyla da mutlu oluruz. Çünkü bu şimdi elimizde olandan hoşnut olmanın tek yoludur. Bu bakımdan, yaşama isteğinin bir biçimi olan bencilliğin bakış açısından şu yadsınamaz: Başka birinin çektiklerinin görülmesi ya da betimlenmesi bize doyum sağlar, haz verir. Bu tam da Lucretius'un [*De Rerum Natura*'nın] İkinci Kitap'ının başında güzelce, dobra dobra dile getirdiği biçimde olur. - "Ne güzeldir denizi döven fırtına dalgalarını, Başkalarının acı çekişini görmek kumsaldan! Sevinç kaynağı değildir başkalarının derdi ama, Bambaşka bir sevinçtir kendinin dertten uzak olduğunu düşünmek.[1] Gene de şunu göstereceğiz: Kişinin kendi esenliğinin bilincine bu biçimde varmasından türetilen bu tür bir

[1] *Evrenin Yapısı* Lucretius, Türkçesi Turgut Uyar-Tomris Uyar, İyi Şeyler Yayıncılık, 2000

haz, gerçek, olumlu kötülüğün kaynağına pek yakındır.

Bütün mutlulukların doğası olumlu değil olumsuzdur. Bu nedenle mutluluk sürüp giden bir doyum, doyum hazzı olamaz. Tersine o bizi yalnızca bir takım acılardan ya da isteklerden kurtarır. Bunları yeni bir acının, bıkkınlığın, boş bir özlemin, sıkıntının izlemesinin zorunludur. Dünya yaşamının gerçek aynası olan sanat, özellikle de yazın bütün bunları doğrular. Her epik ya da dramatik şiir, olsa olsa mutluluk uğruna çabayı, mutluluk için savaşı canlandırabilir. Ne ki, şiir kalıcı, yetkin mutluluğun kendisini sunamaz, kahramanı binlerce zorluktan, tehlikeden geçirip hedefine ulaştırır, buna ulaşılır ulaşılmaz çabucak perdeyi indirir. Çünkü kahramanın mutluluğu bulmayı umduğu ışıltılı amacın, ona özencik yaptığını göstermekten başka yapacağı bir şey yoktur. Onun elinden kahramanın amacına ulaştıktan sonra eskisinden daha iyi durumda olmadığını göstermekten başka bir şey gelmez. Gerçek, sürüp giden bir mutluluk olanaklı olmadığından, böyle bir mutluluk sanatın konusu olamaz. İdil kesinlikle bu tür bir mutluluğu betimlemeyi amaçlar. Ne var ki, insan, idilin bu niteliği ile sürüp gidemeyeceğini de görür. O, ozanın ellerinde ya epiğe (bu durumda önemsiz üzüntülerden, ufak tefek hazlardan, olağan çabalardan oluşan pek önemsiz bir epik) dönüşür ya da yalnızca betimleyici bir yazı olur çıkar. Betimleyici yazı, doğanın güzelliğini yani, istemeden bağımsız saf bilmeyi betimler. Gerçekten de o, ne üzüntüden ne de eksiklikten ileri gelmeyen, ardından pişmanlık, üzüntü, boşluk ya da doygunluk gelmeyen biricik mutluluktur. Gelin görün ki bu mutluluk yaşamın tümünü dolduramaz, olsa olsa yaşamdaki belli anları doldurur.

Yazında gördüğümüzü müzikte de buluruz. Biz melodide, kendini bilen istemenin en derin öyküsünün evrensel anlatımını saptamış bulunuyoruz. Biz melodide, insan yüreğinin en gizli yaşamını, acısını, hazzını gelgitini tanıdık. Melodi, binlerce dolanbaçlı yolla ana tondan bir sapma hatta belki en sancılı uyumsuzluğa çarpa çarpa sonunda ana tona geri dönüştür. Bu geri dönüş isteme-

nin doyumunu, yatışmasını anlatır. Gelin görün ki bundan sonra, ana tonla daha fazla bir şey yapılamaz. Uzun tutulmuş olsa yalnızca sıkıntıya benzer usandırıcı anlamsız bir tek düzelik ortaya çıkardı.

Bu düşünceler sürüp giden doyumun ulaşılmazlığını, bütün mutlulukların olumsuz doğasını açıklamayı amaçlar. Bu, İkinci Kitap'ın sonunda açıklanmaktadır. Orada istemenin (her görüngü gibi insan yaşamı da onun nesneleşmesidir) amacı ya da sonu olmayan bir çaba olduğu açıklanmaktadır. [...] Çoğu insanın yaşamı dışarıdan bakıldığında, anlamsız, boş görünen, içeriden bönce, akılsızca duyumsanan bir biçimde yaşaması anlaşılır gibi değil gerçekten. O, bezdirici bir özlemdir, işkencedir, yaşamın dört evresinden geçerek ölüme doğru, düşte gibi sendeleye sendeleye ilerlemedir. Bu yaşama saçma sapan düşüncelerin bir dizisi eşlik eder. Böyle insanlar, saatin parçaları gibidir. Kurulurlar, ondan sonra neden işlediklerini bilmeden işler dururlar. Bir kişi döllenip doğduğunda, her zaman bir insanın saati aynı eski havayı yinelemek için bir daha kurulur. Bu hava sayısız kez çalınmıştır. Önemli bir değişiklik olmaksızın pasajların ardından pasajlar, ölçülerin ardından ölçüler gelir. Her birey, her insan varlığı onu ömrü, doğanın sonsuz tininin, kalıcı yaşama isteğinin usundaki başka, kısa bir düştür yalnızca. Bireyler onun sonsuz sayfasına, zamanla uzama oyun olsun diye çiziktirdiği taslaklardır olsa olsa. Kendisininkiyle karşılaştırıldığında hiç önemi olmayan kısa bir süre için bireylerin kalmasına izin verir, sonra da yeni yer açmak için buruşturur atar onları. Gene de - bu, yaşamın bize bir mola veren yönüdür - bu geçici kalıpların, sığ kavramların bedelini bütün yaşama isteğiyle, onun bütün tutkularıyla, çok derin acıyla, sonuçta acı, keskin bir ölümle ödenmesi gerekir. Bu ölümden uzun süre korkulur, sonunda kendini gösterir. Bir ceset görüntüsünün bizi birden bire bunca ciddileştirmesinin nedeni budur. [...]

§ 59. [...] Ne ki, bu konuyu ayık kafayla düşündüyse, aynı zamanda da açık sözlüyse her halde hiç kimse

yaşamının sonunda onu bir daha yaşamak istemez, varolmamayı daha kolay seçer. *Hamlet*teki ünlü kendi kendine konuşmanın içeriği özünde budur. "Öyle acınacak durumdayız ki, toptan yok olmak bu duruma yeğlenebilirdi kesinlikle. İntihar bize bunu gerçekte sunsaydı, böylece "olmak ya da olmamak" seçeneği sözün tam anlamışla bize sunulsaydı, insan "gönülden istenecek bir tamama erdirme" olarak gözünü kırpmadan bunu yeğleyebilirdi. Ne var ki içimizde bir şey bize bunun böyle olmadığını söyler. Kendi canına kıyma son değildir. Ölüm, kesin yok olma değildir. Tarihin babası [Heredot'un] sözü de böyle çürütülmemiştir: Şimdiye dek bir sonraki günü yaşamak zorunda kalmamayı en az bir kez dilemeyen biri yaşamadı. Buna göre, bunca sık üzüldüğümüz yaşamın kısa oluşu, belki de onun en iyi şeyidir.

Son olarak yaşamda insanın başına gelip duran korkunç üzüntüleri, sefillikleri kime göstersek korkuya kapılır. En kararlı iyimseri hastahanelere, yoksul yurtlarına, cerrahi operasyon anfilerine götürseydik; ceza evlerine, işkence odalarına köle kulübelerine, savaş alanlarına, infaz yerlerine götürseydik, ona içinde sefaletin soğuk bir merakın göz atışından büzüşüp sindiği bütün karanlık konutları açsaydık, son olarak onu mahkümların aç bırakıldığı Ugalino kulesine bakmasına izin verseydik, o da sonunda "olanaklı dünyaların en iyisinin" tam neye benzediğini görürdü. Dante cehennemi için gereci bizim dünyamızdan almadıysa nereden aldı. O, pek gerçek, upuygun bir cehennem yaptı. Öte yanda sıra cenneti, onun hazlarını betimleyeğe geldiğinde aşılmaz güçlüklerle yüz yüze kaldı. Çünkü, sonuçta bizim dünyamız böyle bir şey için gereç sunmaz. Bu yüzden cennetin sevinçlerini betimlemek yerine onda önce gelenlerin (Beatrice'sinin, çeşitli ermişlerin) bize verdiği yönergeleri bize yinelemekten başka bir şey yapmadı. Bunun ne tür bir dünya olduğu, buradan belli.

İnsan yaşamının, bütün aşağılık mallar gibi, dıştan sahte bir parıltıyla süslendiği su götürmez. Acı her zaman

kaçıp bir yere saklanır. Öte yanda herkes elinden gelen debdebeyi, görkemi sergiler. Kişinin içindeki içerik azaldıkça başkalarının gözüne talihli görüme isteği artar, aptalık edip bu uğurda her şeyi yapar. Ötekilerde iyi bir kanı oluşturmak herkesin öncelikli uğraşıdır. Oysa bunun olanca yararsızlığı, şu gerçekle dile getirilmiştir: Hemen hemen bütün dillerde kendini beğenmişlik, "*vanitas*" özce "boşluk", "hiçlik" anlamına gelir. Ne ki, bütün bu sahte ışıkların altında, yaşamın acıları öyle artabilir ki - bu da her gün olmaktadır - o ana dek her şeyden daha çok korkulan ölüme can atılır. Gerçekten, yazgı, olanca hainliğini göstermek isterse, acı çeken kişi bu sığınağından bile yüz geri edilir. Ağır ağır yapılan kıyıcı işkenceler için öfkeli düşmanlarının eline bırakılabilir. Yardımına koşan da olmaz. O zaman, acı çeken boş yere tanrılarını çağırır, ama acımasızca kaderine terk edilir. Gelin görün ki, onun böyle umutsuz, çaresiz, kurtuluşsuz olması olsa olsa istemesinin yılmaz gücünü yansıtır. Onun kişisi, bu istemenin nesneleşmesidir.

Yabancı bir güç, bu istemenin görüngüsel belirmesi olan yaşamdan kaynaklanan üzüntülerden onu kurtaramaz. Tıpkı bunun gibi, dışarıdaki bir güç bu istemeyi değiştiremez ya da etksizleştiremez. Başka her şeyde olduğu gibi, insan bu çok çok önemli noktada kendi kaynaklarını kullanmalıdır. İnsan kendi istemesinin gücüyle başarılabileceği şeyleri dualarla, yaltaklanmalarla elde etmek uğruna kendine boşu boşuna tanrılar yaratır. Tevrat, dünyayı, insanı bir tanrının işi yaptı. Ama İncil bu dünyanın acılarından kurtuluşun ancak dünyanın kendisinden gelebileceğini öğretmek için, bu tanrının insana dönüşmesini gerekli gördü. Her şeyin insana bağlı olmasını insan kendi istedi, böyle de kalacaktır. İnancı, adı ne olursa olsun, her türlü sanyasis,[1] şehit, ermiş her tür eziyete gönüllü olarak, seve seve katlandı. Çünkü bu

---

[1] Hindistan'da kendini Tanrı Şiva'ya adayan, davranışlarında Şiva'yı örnek alan, kıl giysi giyen, dünyadan kopuk yaşayan kişi

insanlardaki yaşama isteği askıya alınmıştı. Böylece, onlar yaşama isteğinin görüngüsünün ağır ağır yıkılışını bile hoş karşıladılar. Ama ben bu serimlemenin gelişimini vaktinden önce ortaya koymak istemiyorum.

Ayrıca, burada şunu söylemekten kendimi alı koyamıyorum İyimserlik - düşük kaşlarının altında yalnızca sözlere yer veren kişilerin düşüncesiz konuşmaları olmadığında - bana düşünmenin hem saçma hem de kötü bir yolu, insanlığın dile gelmez acılarını fena halde alaya almak gibi gelir. Hristiyanlığın iyimserliğe götürdüğünü kimse düşünmesin. İncillerde "dünya" ile "kötü" neredeyse eşanlamlı kullanılır.

§ 60. [...] *İstemenin onaylanması*, hiçbir bilgiyle bozulmamış olarak, sürekli kendini istemedir. Genelde, insan yaşamını böyle bir istemenin elindedir. Çünkü, insan gövdesi, istemenin bu basamakta, bu bireyde ortaya çıktığı gibi nesne olmasıdır. Dolayısıyla kişinin zaman içinde gelişen isteği, gövdenin başka biçimde dile getirilmesi gibidir; o gövdenin hem tümünün hem de parçalarının anlamına ilişkin bir açıklama gibidir. Onun isteği, gövdede önceden ortaya koyulan aynı kendinde şeyi sergilemenin başka bir yoludur. Bundan ötürü "istemenin onaylanması" yerine "gövdenin onaylanması diyebiliriz." İstemenin birçok değişik eyleminin tümünün altında yatan izlek, gereksinimlerin doyurulmasıdır. Gövdenin sağlıklı yaşamından ayrılamayan bu gereksinimler, gövdede dile getirilirler. Onlar bireyin korunmasından, türün çoğalmasından türerler. Ne ki, bu biçimde, devindiricilerin bir çok değişik türüne dolaylı olarak isteme üzerinde erk bağışlanmıştır. Bunlar istemenin nice değişik edimini ortaya çıkarır. Edimlerin her biri kendini genelde ortaya çıkaran istemenin bir örneği, örnek bir durumudur. Bu örneğin türü, devindiricinin biçimi, örneğe verdiği biçim özce önemli değildir. Burada önemli olan sonuçta bir şeyin istenmesi ile onun ne şiddette istendiğidir. Gözün görme becerisini yalnızca ışıkta açığa çıkarması gibi istek de ancak devindiricilerde görünür olur. Biçimi henüz belirlenmemiş devindirici, biçimden

biçime giren Proteus gibi istemenin çağrısına hazır durur. Devindirici sürekli, tam doyum sağlama, istemenin susuzluğunu giderme umudu verir. Gelin görün ki, buna ne zaman ulaşılsa devindindirici bir anda başka biçime bürünür. Bu biçimde istemeyi yeniden etkilemeye başlar. Etkileme her zaman istemenin yoğunluğuna, bilgiyle ilişkisine bağlıdır. İsteme işte bu örnekler, örnek durumlar aracılığı ile, görgül karakter olarak açığa vurulur.

Kişi bilince ulaşmasıyla birlikte kendisinin istemekte olduğunu görür. Genelde bilgisi ile istemesi arasındaki bağ değişmez. Önce istemesinin nesnesini, sonra da ona ulaşma araçlarını iyice tanımak ister. Artık ne yapması gerektiğini bilmektedir, genelde başka olgusal bilgiler elde etmeğe uğraşmaz. Devinir, eyler, istemesinin ereği yönünde çalıştığı bilinci onu uyanık, etkin tutar. Düşüncesi araçların seçimiyle ilgilenir. Yaşam hemen hemen herkes için böyledir. İsterler, istediklerinin ne olduğunu bilirler, kendilerini umutsuzluğa kapılmaktan korumaya yetecek ölçüde başarı ile sıkıntıdan, sıkıntının sonuçlarından korumaya yetecek ölçüde başarısızlıkla isteklerinin peşinde koşarlar. Bundan belli bir erinç ya da en azından kaygısızlık gelir. Gerçekte varlıklı ya da yoksul olmak bu durumu değiştirmez. Çünkü varlıklılar da yoksullar da ellerindekinden değil (gösterildiği gibi bunun yalnızca olumsuz etkisi vardır.) kendi çabalarıyla ulaşmayı umdukları şeyden hoşlanırlar. Pek fazla ciddiyetle, önemli bir iş yapıyor havalarında, tıpkı çocukların oyunlarının ardından koşması gibi hızlı hızlı seğirtirler.

Bu yaşam biçiminin kesintiye uğraması her zaman kural dışı bir durumdur. İstemeye uşaklıktan bağımsız olan, daha genelde, dünyanın içteki özüne yönelik bir anlayıştan sonra, bu durum ya seyre dalma için estetik ilgiyle ya da dünyadan el çekmek için etik ilgiyle sonuçlanır. İnsanların çoğu, yaşam boyu isteklerinin ardından koşturulur, onların düşünmelerine izin verilmez. Öte yanda, isteme sık sık öyle alevlenir ki, gövdenin onaylanması arttıkça artar. Bu aşırı düzey, yeğin çoşkularla, güçlü tutkularla sergilenir. Birey, bunlarda yalnızca kendi varo-

luşunu öne çıkarmakla kalmaz, yoluna çıkan öteki bireylerin varoluşunu yadsımağa, yok saymağa da çalışır.

Gövdenin kendi güçleriyle korunması, sürdürülmesi, istemenin onaylanmasının aşağı bir kertesidir. Öyle ki isteme gönüllü olarak bu düzeyde kalsaydı, bu gövdenin öldüğünü, onda görünen istemenin de söndürüldüğünü kabul edebilirdik. Gelin görün ki, eşeysel dürtünün zevki bile, birinin kendi kısa süreli varoluşunu onaylamasını aşar. Bireyin ölümünün ötesinde sınırsız bir zaman için yaşamı onaylar. Her zaman doğru, tutarlı olan hatta burada toy olan doğa, eşeysel eylemin iç anlamını açıkça gözlerinizin önüne serer. Kendi bilincimiz, dürtümüzün şiddeti bize, bu edimin yaşama isteğinin kendini en kararlı biçimde ortaya koyduğunu, eylemin yaşama isteğini dile getirdiğini gösterir. O burada saftır, ona katılan başka bir şey (örneğin başka bireyleri yadsıması) yoktur. Şimdi, bu edimin sonucu olarak zamanda, nedensel dizilerde, açıkçası doğada yeni bir yaşam ortaya çıkar, döllenen kendini dölleyene sunar. Döllenen, görüngüde dölleyenden farklıdır ama kendinde ya da ideaya göre onunla özdeştir. Böylece, canlı yaratıkların bütün türleri bu edimle bir bütün oluşturmak üzere bağlanır. Böylece türler sürekli kılınır. Dünyaya getirme dölleyenle ilgili olduğu kadarıyla, dölleyenin, yaşama isteğini kararlıca onaylamasının bir anlatımıdır, semptomudur. Döllenen bakımından dünyaya getirme, onda görünen istemenin nedeni değildir (çünkü kendinde isteme, ne neden ne de sonuç tanır.). Tersine dünyaya getirme her ilk neden gibi, istemenin şimdi, burada görüngü olarak belirmesinin duruma bağlı nedenidir yalnızca. Dölleyenle döllenenin isteği, kendinde şey olarak birbirinden farklı değildir. Çünkü *principium individuationis*'e bağlı olan kendinde şey değil yalnızca görüngüdür.

Bizim gövdemizden öteye, yeni bir gövdenin tanımlanmasına uzanan bu onaylamayla birlikte, acı ile ölüm de yeniden öne sürülürler. Çünkü onlar yaşam görüngüsüne aittir. Kurtuluş fırsatının - en tam yetkinliğe ulaştırılan bir bilgi yetisi ile olanaklı kılınan bir fırsat - bu kez

kaçırıldığı duyurulur. Üreme işiyle ilgili utancın derindeki nedeni buradadır. Bu görü, bir söylence olarak Hristiyan öğretisinde dile getirilir. Buna göre, hepimiz, Adem'in ilk günahından (bu besbelli olsa olsa eşeysel tutkunun doyuma ulaşmasıdır) pay alıyoruz. Bu günah yüzünden cezamız acı çekip ölmek. Öğreti burada yeter sebep ilkesiyle tutarlı olan bakış açısının ötesine gider. İnsan ideasının sayısız bireylere dağılarak yiten birliğinin üremenin her şeyi kuşatan bağı ile yeniden kurulduğunu kabul eder. Buna göre, öğreti her bireyi Adem ile yani yaşamın onaylanmasının temsilcisi ile özdeş sayar. Öğreti, bu noktada, her bireyi günaha (başlangıçtaki günaha) girmiş sayar, acı çekmeğe, ölmeğe zorunlu biri olarak görür. Öte yandan, [insan] ideasının bilgisi, öğretinin her bireyi Kurtarıcı ile, yaşama isteğinin yadsınmasının temsilcisiyle özdeş görmesini olanaklı kılar. Bu noktada her birey onun kendini kurban etmesinden pay almış; her birey Kurtarıcı'nın hak ettikleri aracılığı ile kurtarılmış, günahın, ölümün bağlarından, açıkçası dünyanın bağlarından kurtarılmış sayılır. (*Rom.* v. 12-21). [...]

Eşeysel dürtünün yaşamın kesinlikle en güçlü onaylaması olduğu şu olguyla da kanıtlanır: O, doğal durumdaki insan için, hayvanlar için olduğu gibi, en son amaçtır, yaşamın en yüksek ereğidir. Kendini koruma insanın ilk tutkusudur. Bunu sağlar sağlamaz yalnızca türünü çoğaltmak için çalışır. Salt bir doğa varlığı olarak, bundan fazlasına yeltenemez. Özünde yaşama isteği olan doğa da hem insanı hem de hayvanı çoğalmaya zorlar. Bunu var gücüyle yapar. Bundan sonra bireyle ilgili amacına ulaşmıştır. Bireyin ölümüne iyiden iyiye aldırışsızdır. Çünkü, yaşama isteği olarak doğa gözetse gözetse türün korunmasını gözetebilir. Birey doğa için hiçtir. [...]

Eşeysel organlar gövdenin öteki dış bölümlerinden çok daha fazla istemenin hükmü altındadır. Sonuçta onlar bilginin buyruğunda değildir. Gerçekten de isteme burada kendini, gövdenin bazı bölümlerindeki gibi, neredeyse bağımsız durumda gösterir. Bu bölümler yalnızca uyarıcıya yanıt verir, bitkisel yaşama, üremeye hizmet

eder. İsteme onlarda anlayıştan yoksun olan doğadaki gibi körü körüne işler. Çünkü, üretme, olsa olsa yeni bir bireye geçen yeniden üretimdir. - sanki ikinci kuvvette yeniden üretmedir - Ölüm de tıpkı bunun gibi ikinci kuvvette dışlanamadır. Sonuçta, eşeysel organlar tam da istemenin odağıdır, yine sonuçta beynin, bilginin yani dünyanın öteki yönünün, açıkçası tasarım olarak dünyanın karşı kutbudur. Eşeysel organlar yaşamı taşıyan ilkedir. Zaman bakımından onlar sonsuz yaşamı güvence altına alır. Eşeysel organlar bu nitelikleri ile Yunanlılar arasında *fallus*'ta, Hintliler arasında *Lingam*'da saygı gördü. Dolayısıyla onlar istemenin onaylanmasının simgesidir. Öte yandan bilgi, istemeyi askıya alma, özgürlük aracılığı ile kurtuluş, dünyayı aşıp yok etme olanağını sağlar. [...]

§ 61. İkinci Kitap'tan şunu anımsıyoruz: Doğanın tümünde, istemenin nesneleşmesinin bütün basamaklarında, türlerin bireyleri arasında sürekli, kaçınılmaz bir çatışma vardı. Bu çatışmada, yaşama isteğinin iç çelişkisi kendini açığa vuruyordu. Başka her şey gibi, bu görüngü de nesneleşmenin daha yüksek basamaklarında kendini artan bir açıklıkla gösterir, böylece de daha tam yorumlanabilir. Bu amaçla, bundan sonra, bencilliğin kaynağını, bütün çatışmaların başlangıç noktasını izleyeceğiz.

Biz zaman ile uzamı *principium individuationis* diye adlandırdık. çünkü, türdeş olanın çokluğu, ancak uzam ile zaman aracılığı ile, uzam ile zamanda olanaklı olur. Onlar doğal bilginin, yani istemeden kaynaklanan bilginin özündeki kalıplardır. Bundan ötürü, isteme kendini, bireylerin çokluğunda, her yerde ortaya koyar. Gelgelelim, bu çokluk, kendinde şey olarak, istemede değil olsa olsa onun görüngülerinde vardır. İstemenin kendi, bütün olarak, bölünmemiş olarak bunların her birinde bulunur; o çevresinde kendi doğasını yineleyen sayısız imge görür. Ne var ki, isteme bu doğanın kendisini, gerçekten gerçek olanı, doğrudan yalnızca kendi iç benliğinde bulur. Bu yüzden her kişi, kendisi için her şeyi ister, her şeye sahip olmak, en azından her şeyi

denetlemek ister. Dolayısıyla her kişi kendisine karşı koyan şeyi yıkmak ister. Bilgi sahibi olan varlıklar söz konusu olduğunda şu da eklenir: Birey bilen öznenin taşıyıcısıdır, bilen özne dünyanın, yani, bilen öznenin dışında kalan doğanın tümünün taşıyıcısıdır. Bütün bireyler de, ancak onun tasarımında vardır. Demek ki birey, yalnızca kendi tasarımı olarak onların bilincindedir. Bu yüzden o, doğanın tümünün, bütün öteki bireylerin dolaylı olarak bilincindedir. Çünkü, bilen birey için dünya, kendi bilincinin ortadan kalkmasıyla birlikte zorunlu olarak ortadan kalkar. Açıkçası dünyanın varlığı ile yokluğu eşanlamlı olur, ayırt edilemez olur. Dolayısıyla her bilen gerçekten yaşama isteğinin tümüdür, kendini yaşama isteğinin tümü olarak ya da dünyanın kendisinin iç varlığı olarak görür. O, aynı zamanda, kendini tasarım olarak dünyanın bütünleyici koşulu olarak bulur. Sonuçta o kendisini, büyük dünyayla eşdeğer bir küçük dünya olarak bulur. Her zaman, her yerde güvenilir olan, doğanın kendisi ona bu bilgiyi hakikî kaynaktan, bütün düşünmelerden bağımsız olarak, yalın, doğrudan kesinlikle verir.

Her birey boş verilebilecek ölçüde küçüktür, sınırsız dünyada önemsizliğe indirgenmiştir. Yine de birey kendini dünyanın merkezi yapar, kendi varoluşunu, esenliğini her şeyin önünde görür. Bunun nasıl olduğu, az önce söylenen iki özlü koşuldan yola çıkarak, artık anlaşılabilir. Gerçekten de doğal bakış açısından, birey kendi varoluşu, kendi esenliği uğruna her şeyi kurban etmeğe hazırdır. Birey kendini korumak, okyanustaki bu damlayı biraz daha büyütmek için dünyayı yok etmeğe hazırdır. Bu eğilim bencilliktir. Evrendeki her şeyin özünde bencillik vardır. Gelin görün ki, istemenin iç çelişkisi kendini işte bu bencillik yüzünden böyle korkunç biçimde açığa çıkarır. Çünkü bu bencillik küçük dünyayla büyük dünyanın karşıtlığından ötürü var olur. O, bu karşıtlıktan ya da istemenin nesneleşmesinin kalıbının *principium individuationis* olmasından beslenir. İsteme bu kalıp aracılığı ile kendini sayısız bireyde aynı biçimde ortaya

koyar. O, bu bireylerin her birinde kendini iki yönünde (İsteme ile Tasarım) tam olarak, bütünüyle ortaya koyar. Böylece, her birey kendisine doğrudan, istemenin tümü olarak, tasarımların tümünün öznesi olarak verilir. Oysa bütün öteki bireyler ona ilkin yalnızca bireyin tasarımlarında verilir. Bu nedenle onun kendi varlığı, bu varlığın korunması bütün ötekilerin varlığından daha önemlidir. Herkes kendi ölümüne dünyanın sonu diye bakar. Oysa tanıdıklarının ölümünü, onunla bir ölçüde kişisel ilişkisi yoksa, kendisininkiyle karşılaştırıldığında ilgilenmeye değmeyen bir konu sayar. Bilgi gibi, haz gibi, acı gibi bencillik de bilinçte, en yüksek basamağına yoğunlaştırıldığı insan bilincinde, en yüksek basamağına ulaşmak zorundaydı. İstemenin çatışmaya eğilimli kıldığı bireylerin çatışması da bilinçte en korkunç biçiminde görülmeliydi.

Gerçekten de bu çatışma her yerde, büyük şeylerdeki gibi küçük şeylerde de göz önündedir. Şimdi biz büyük zorbaların, canilerin yaşamında, dünyayı kasıp kavuran savaşlarda onu en korkunç yönüyle görürüz. Biz çatışmanın saçma yönünü de görürüz. Çatışma bu yönüyle komedinin konusudur. Bu yön özellikle kendini beğenmişlikte, kibirde ortaya çıkar. - La Rachefaucauld bunu herkesten daha iyi anlayarak kuramsal olarak ortaya koydu. Biz çatışmayı hem dünya tarihinde, hem de kendi yaşamımızda görürüz. Ama o, en seçik biçimde, herhangi bir insan kalabalığı, her türlü yasadan, düzenden kurtulduğunda ortaya çıkar. O zaman, *bellum omnium contra omnes* [herkesin herkesle savaşı] bir anda en seçik biçimiyle gözlerimizin önüne serilir. Hobbes bunu *De Cive*'sinin birinci bölümünde pek güzel betimlemiştir. Biz herkesin herkesten istediğini almaya çalıştığını görmekle kalmayız; birinin kendi esenliğindeki önemsiz bir artış için başkasının tüm mutluluğunu yıktığını da görürüz. Bu bencilliğin en yüksek anlatımıdır. Bu bakımdan onun ortaya çıkışlarını aşsa aşsa gerçek kötüler aşar. Gerçekten kötü kişiler hiç kaygılanmadan, bundan bir yarar da beklemeden başkalarının örselenip acı çekmesini ister. Bundan yakında söz edeceğiz. [...]

§ 62. Yaşama isteğinin ilk, en yalın onaylamasının, olsa olsa birinin kendi gövdesini onaylaması olduğu ileri sürüldü. Açıkçası, gövde, biçimi, düzenlenmesi içinde, aynı isteği, başka yerde değil uzamda sergilemesi koşuluyla, zamandaki eylemleri aracılığı ile istemenin anlatımıdır. Bu onaylama, gövdenin kendi güçlerini kullanarak kendini korunması olarak ortaya çıkar. Eşeysel dürtünün doyurulması bununla doğrudan ilişkilidir. Eşeysel organların gövdeye ait olduğu ölçüde eşeysel dürtü de gövdeye aittir. Bu yüzden bu bırakışa temel oluşturan bir devindirici olmaksızın, bu dürtüyü doyurmayı gönüllü olarak bırakma, alt basamakta, yaşama isteğinin yadsınmasıdır. Bu, yatıştırıcı olarak etki eden bilginin baş göstermesi yüzünden, istemeden gönüllü vazgeçmedir. Buna göre, birinin kendi gövdesini böyle yadsıması, istemenin kendi görüngüsü ile karşıtlığı olarak gösterir kendini. Çünkü burada gövde eşeysel organlarda türü sürdürme isteğini nesneleştirse bile, bu çoğalma istenmez. Tam da bu nedenden ötürü, böyle bir vazgeçme, zor, acılı bir kendini yenmedir. Çünkü o yaşama isteğinin yadsınması ya da değillenmesidir. Buna sonra geri döneceğiz.

Gelgelelim, isteme, kişinin kendi gövdesini onaylamasını, sayısız komşu bireyde sergiler. Bundan ötürü, isteme çok kolayca, bütün bireylerin ayırıcı niteliği olan bencillik aracılığıyla, bir bireyde kendi gövdesini onaylamanın ötesine uzanıverir. Böylece iş başka bir bireyde ortaya çıkan aynı istemenin yadsınmasına varır. Birinci kişinin istemesi, başka birinin isteme onaylama alanına zorla girer. Birey bunu öteki gövdeyi yıkarak, yok ederek ya da örseleyerek yapar; ya da öteki bireyin gövdesindeki güçleri, bu öteki gövdede ortaya çıkan isteme yerine, kendi istemesine hizmet etmeğe zorlar. Kendini başka bir gövde olarak ortaya çıkaran istemeden bu gövdenin güçlerini alırsa, kendi gövdesinin kotasının ötesinde, kendi istemesine hizmet eden enerjiyi artırır. Sonunda o başka bir gövdede ortaya çıkan istemeyi değilleyerek kendi istemesini, kendi gövdesinin ötesinde onaylar.

Onaylama küresinin bu aşılması, her zaman açıkça

bilinegelmiştir. Bu kavram *yanlış* sözcüğü ile gösterildi. Çünkü iki taraf da bu olguyu anında saptar, hem de burada bizim yaptığımız gibi açık bir soyutlama olarak saptar. Yanlıştan ötürü acı çeken kişi, başka bir bireyin onu yadsıması aracılığıyla kendi gövdesinin onaylama küresinin aşıldığını doğrudan, ansal bir acı olarak duyar. Bu ansal acı, söz konusu eylemin sonucunda yaşanan fiziksel acıya eşlik eden acıdan ya da şaşkınlık içindeki kızgınlıktan büsbütün ayırıdır, farklıdır. Öte yandan bir içgörü, bu yanlışın suçlusunu şunları kabul etmeye zorlar: O, kendinde bu gövdede ortaya çıkanla aynı istemedir. İsteme bir görüngüde kendini çok şiddetli onayladığı için kendi gövdesinin, kendi güçlerinin sınırını aşarak öteki görüngüde, bu görüngünün yadsımasına dönüşmektedir. Böylece de kendinde isteme olarak bakıldığında, isteme bu yeğin çoşkuyla kendi kendine karşı savaşıp, kendi kendinin derisini yüzmektedir. Bu içgörü yanlışın suçlusuna kendisini, *in abstracto*[1] değil ama bulanık bir duygu olarak anlık bir çakmada sunar. Buna vicdan azabı ya da bu durumda daha doğrusu yanlış yapmış olma duygusu denir.

Yanlış kavramını onun en genel, en soyut biçiminde çözümlemiş bulunuyoruz. Yanlış kendini somut olarak, daha tam daha karakteristik olarak, elle tutulur biçimde yamyamlıkta açığa vurur. Bu, yanlışın en seçik en belirgin türüdür. Yamyamlık, istemenin kendi kendisiyle, nesneleşmesinin en yüksek basamağındaki, insandaki en büyük çatışmasının ürkütücü resmidir. Yamyamlıktan sonra cinayet yanlışın en seçik anlatımıdır. Bu yüzden cinayet işlemenin hemen ardından korkunç bir seçiklikle vicdan azabı gelir (Bunun anlamını az önce özetle, yavan bir biçimde anlattık.). Bu vicdan azabı, bilincimizde ömür boyu kapanmayan bir yara açar. Çünkü işlenen cinayetten duyduğumuz dehşet, cinayet işlemekten çekinmemizdeki dehşet gibi, yaşama sınırsız bağlılığa karşılık gelir. Yaşama bu sınırsız bağlılık, yaşama isteğinin görün-

[1] soyut olarak

güsü olarak canlı her şeye rengini verir. [...] Bile bile kötürüm etmede ya da başka bir gövdeyi yaralamakla kalmada her vuruş doğası bakımından cinayetle bir tutulmalı, ondan olsa olsa kertece ayrı sayılmalıdır. Yanlış başka bir bireye boyun eğdirmede, başka bir bireyi köleleğe zorlamada, son olarak başkasının mallarına el koymada ortaya çıkar. Bu mallara başkasının emeğinin meyvesi diye bakıldığı sürece, bu el koyma öteki kişiyi köleleştirmekle aynı şeydir. Gövdeyi örselemenin cinayetle ilişkisiyle mala el koymanın kölelikle ilişkisi aynıdır.

Çünkü, bir adamdan yanlış yapmadan alınamayan *mal varlığı*, bizim yanlış konusundaki açıklamamıza göre, olsa olsa o adamın kendi gücüyle ortaya konmuş olabilir. Öyleyse, bu mal varlığı ondan alarak biz gerçekte onun gövdesinin güçlerini, onları başka bir gövdede nesneleşen bir isteme kılmak için, onda nesneleşen istemeden alırız. Çünkü, yanlış-yapan, bu yolla başkasının gövdesine değil ondan düpedüz farklı cansız bir şeye el koyarak, başka bir kişinin kendi istemesini onaylama küresine zorla girer. Bu bakımdan enerji, bu öteki gövdenin çalışması, bu mal varlığına içten bağlanmış, onunla özdeşleşmiş gibidir. [...]

Öteki yanlış durumları, benim başka bir bireyi, onun kendi istemesi yerine benimkine hizmet etmeğe, kendi istemesi yerine benimkine göre eylemeye zorlamama bağlanabilir her zaman. Ben zor kullanarak bu amaca fiziksel nedensellik aracılığıyla ulaşırım. Oysa kurnazlık yolunu tutarak bunu güdüleme aracılığıyla, yani bilgiden geçen nedensellik aracılığıyla başarırım. Çünkü ben öteki adamın istemesine kurmaca devindiriciler sunarım, o da bunlar yüzünden benim isteğime uyar. Oysa bu arada kendi istemesine uyduğuna inanmaktadır. Bilgi, devindiricilerin bulunduğu ortam olduğundan, ben bunu, ancak onun bilgisini gerçeğe uymayacak biçimde bozarak başarabilirim. Bu da yalandır. Yalan her zaman başkasının yalnızca istemesini değil bilgisini de etkilemeyi amaçlar. Çünkü bu niteliği ile yalan, öteki kişinin isteğini belirlemesi koşuluyla, bir araçtır yalnızca. Bu yüzden.

benim yalanım, benim istememden ileri geldiği ölçüde bir devindirici gerektirir. Başka birinin kendine, kendi için bilgisi değil olsa olsa istemesi böyle bir devindirici olabilir. Çünkü bilgi bu niteliği ile benim istememi hiç etkilemez. Dolayısıyla da bilgi hiçbir zaman benim istememi devindiremez, isteğin amaçlarının devindiricisi olamaz. Ancak başka birinin istemesi, yapıp etmesi, onun aracılığı ile de dolaylı olarak bilgisi bu devindirici olabilir. Bu yalnızca apaçık kişisel çıkardan kaynaklanan bütün yalanlar için değil, kökü saf kötülükte olan yalanlar için de doğrudur. Bu kötülük, başka birinde neden olduğu yanılgının acı verici sonuçlarıyla bir yengi kazanmışçasına övünmek ister. Gerçekten de boş böbürlenme onların saygısını artırarak ya da böbürlenen hakkındaki kanılarını iyileştirerek ötekilerin isteğini, eylemini etkilemeyi amaçlar. Yalnızca bir doğruluğun; yani genelde bir önermenin kabul edilmemesi kendi başına yanlış değildir. Gelgelelim yalan söylemek, doğru olmayan bir şey söylemek, her zaman kesinlikle bir haksızlıktır. Yolunu yitiren gezgine doğru yolu göstermeyen kişi ona yanlış yapmaz. Gelgelelim, onu yanlış yola yönelten kişi kesinlikle yanlış yapar. Söylenenlerden çıkan şudur: Her yalan, her şiddet eylemi, yanlıştır. Çünkü, bu niteliği ile yalan, zor kullanma gibi, benim isteğimin yetkisini başka bireylere genişletmek ister. Böylece de başkalarının isteğini yadsıyarak benim isteğimi onaylar.

Ne ki, en yetkin yalan, uyulmayan sözleşmedir. Çünkü burada sözü edilen bütün koşullar, hep birlikte tam olarak, açık seçik vardır. Ben bir sözleşme yaptığımda öteki tarafın yapacağına söz verdiği eylem, doğrudan açıkça benim karşılık niteliğindeki eylemimin devindiricisidir. Sözler bile isteye, resmen alınıp verilmiştir. Yapılan açıklamanın doğruluğunun, açıklamayı yapacak tarafların erkinde olduğu varsayılır. Öteki, sözleşmeye uymazsa beni kandırmış olur, benim bilgime yalnızca uydurma devindiriciler sunarak kendi yönelimine göre benim isteğimi eğip bükmüştür. O, kendi istencinin denetimini başka bir bireye genişletmiş, böylece de tam yanlış yap-

mıştır. Törel yasallık ile sözleşmelerin geçerliliği buna dayanır. [...]

Yanlış kavramı özgündür, olumludur. Onun karşıtı, doğru kavramı türetilmiştir, olumsuzdur. Bizim kendimizi sözcüklerle değil kavramlarla sınırlamamız gerek. Gerçekte yanlış diye bir şey olmasa doğrudan söz edilemezdi. Doğru kavramı yalnızca yanlışın değillemesini kapsar. Doğru kavramının altında toplanan eylemler yukarıda koyulan sınırı aşmaz. Açıkçası bu eylemler kendimizinkini şiddetle onaylama uğruna başka birinin istemesinin yadsınması değildir. Bundan ötürü, bu sınır çizgisi, saf törel tanım bakımından, bütün olnaklı eylemleri doğru ya da yanlış diye ayırır. Bir eylem, yukarıda ileri sürülen biçimde, başkasının kendi istemesini onaylamasının küresine zorla girmiyorsa, böylece de onu yadsımıyorsa, yanlış değildir. Öyleyse örneğin ivedi yardıma gerek duyan başka bir kişiye yardım etmemek; bizde yeterinden çoğu varken başkasının açlıktan ölümünü serinkanlılıkla seyretmek kesinlikle zalimce, şeytancadır; ama yanlış değildir. Gene de şunu güvenle söyleyebiliriz: Duyarsızlığı, şefkatsizliği bu aşamaya varan biri, canı çektiğinde, onu önleyen bir zorlama olmadıkça hemen yanlış da yapacaktır.

Gelin görün ki, yanlışın değillemesi olarak doğru, öncelikle aşağıdaki durumlara uyar (kuşkusuz aynı zamanda onlardan kaynaklanır):Bu durumlarda, haksız bir girişim zorla uzaklaştırılır. Bu kendini savunma eylemi kendi başına yanlış olamaz, sonuçta güç kullanmış bile olsa doğrudur. Oysa, bu eylem bağımsız, yalıtılmış olarak göz önüne alınsaydı yanlış olurdu. Burada o, yalnızca devindirici aracılığıyla haklı kılınır, yani doğru olur. Bir birey, kendi istemesini onaylamayı, kişi olarak benim, kendim için çok önemli olan istememi onaylanma küreme el uzatacak ölçüde ileri giderse, o zaman benim onun tecavüzünü uzaklaştırmam olsa olsa bu yadsımanın yadsıması olur. Dolayısıyla, benim açımdan istemenin onaylanmasından başka bir şey değildir. Bu isteme özünde, kaynağında benim gövdemde ortaya çıkmaktadır, yalnız-

ca bu gövdenin görüngüsünde, örtük olarak dile gelmektedir: Sonuçta tecavüzü savuşturmam yanlış değildir, öyleyse doğrudur. Başka bir deyişle, tecavüz olduğunda, ötekinin yadsımasını, onu etkisiz kılmak için zorunlu olan bir güçle yadsıma hakkım var. Bunun öteki kişinin öldürülmesine varabileceğini görmek kolaydır. Onun tecavüzünü, benim küreme şiddetle girmesini, bu eylemden biraz daha güçlü bir karşı eylemle yanlış yapmadan doğru biçimde savuşturabilirim. [...]

§ 63. [...] Dünya, bütün parçalarının, biçimlerinin çokluğunda bir tek yaşama isteğinin görüngüsüdür, nesne olmasıdır. Varoluşun kendisi ile varoluş türleri, onun hem bütünlüğünde hem de her parçasında yalnızca istemeden ileri gelir. İsteme özgürdür, onun her şeye gücü yeter. İsteme her şeyde kendi kendini belirlediği gibi kendinde, zamanın dışında ortaya çıkar. Dünya bu istemenin aynasıdır yalnızca. Dünyanın içerdiği tüm sonsuzluk, tüm acı, tüm sefalet istemenin isteğinin dile gelişine aittir. Onlar isteme böyle istedi diye böyledirler. Böylece her varlığın tam varolma hakkı vardır: En başta genelde var olmasında, daha özelde bir tür olarak varlığında, belli bir birey olarak varlığında... Her varlığa kusurlu bir çevrede, böyle rastlantıyla, yanılgıyla yönetilen kusurlu bir dünyada, zamana bağlı, geçici, her zaman acı çeken bir dünyada olduğu gibi var olma haklı tanınmıştır. Adalet her yaratığın başına gelende ya da gelebilecek olanda her zaman yerine getirilir. Çünkü isteme ona aittir, isteme gibi dünya da ona aittir. Kendi varoluşunun, doğasının sorumluluğunu yalnızca bu dünya taşıyabilir - Bu sorumluluğu başka hiç kimse taşıyamaz - Bu sorumluluğu başkası nasıl üstlenebilir ki? Törel bakımdan hangi insanların değerli olduğunu bilmek istersek (hem bütün olarak hem de genelde) yapmamız gereken tek şey onların yazgılarını bir bütün olarak, genelde göz önüne almaktır. Bu yazgı, yokluk, perişanlık, acı, sefalet, ölümdür. Bengi adalet hüküm sürmektedir. Onlar bir bütün olarak değersiz olmasa, yazgıları da bir bütün olarak böyle üzücü olmazdı. Bu anlamda dünyanın kendisinin dünya üzerine karar

verdiğini söyleyebiliriz. Terazinin bir kefesine dünyanın bütün sefaletini, ötekine de dünyadaki bütün suçları koysaydık, ibre kesinlikle onların eşit ağırlıkta olduğunu gösterirdi.

Sonunda dünya kendini araştırmacıya bir tek yaşama isteğinin nesne olması olarak sunar, bu araştımacının ta kendisidir. Ama şu da doğru, dünya kendisini bilgiye (Bilgi istemeden, bu aynı istemeye hizmet etmek amacıyla çıkar, bireye de bu niteliği ile verilir.) araştırmacıya sunduğu gibi sunmaz. Kültürsüz bireyin gözü Hintlilerin dediği gibi Mâyâ'nın perdesiyle örtülmüştür. Kendinde şey ona gösterilmez. Kendinde şey yerine bu bireye, olsa olsa zaman-uzam içindeki, *principium individuationis* içindeki, yeter sebep ilkesinin öteki kalıplarının içindeki görüngü gösterilir. O, sınırlı bilgisinin bu kalıbında, şeylerin bir olan doğasını görmez. Tersine, kültürsüz birey bir olanın görüngülerini, ayrılmış, birliği bozulmuş, sayısız, pek değişik olarak, gerçekte karşıt olarak görür. Ona haz bir şey, acı düpedüz başka bir şey gibi gelir. Ona bu adam işkenceci, katil olarak, şu adam şehit, kurban olarak görünür; fenalık bir şey kötü başka bir şey gibi görünür. Böyle biri, birinin sevinçli sevinçli, bolluk içinde hazla yaşadığını, bu arada başka bir adamın yoksulluktan, soğuktan onun kapısında öldüğünü görür. O zaman sorar: "Adalet yok mu? Ceza yok mu?, Ödül yok mu?" Kendisi de onun kaynağı, özü olan istemenin zorlamasıyla yaşamın hazlarına, zevklerine tutunur, onlara sımsıkı sarılır. Ama istemesinin bu eylemiyle, gördüğünde tüylerini ürperten acılarla üzüntüleri sımsıkı tutup kendine yaklaştırdığını bilmez. Dünyadaki fenalıkları görür görmesine ya bunların ikisininde bir tek yaşama isteğinin ortaya çıkışının değişik yönleri olduğunu saptamaktan çok uzaktır. Onları bambaşka hatta iyiden iyiye karşıt gibi görür. Sık sık fenalıkla, açıkçası, başka birinin acı çekmesine neden olarak, kötülüklerden kendi bireyliğinin çektiği acılardan kaçmak ister. Çünkü o *principium individuationis* içinde şaşkına dönmüş, Mâyâ'nın peçesiyle aldatılmıştır.

Her yöne sınırsızca uzanan, öfkeli, uluyan, dağ gibi yükselip kabaran bir denizdeki kayıkçı, kayıkçığına oturur, kırılgan teknesine güvenir. İnsan bireyi de işkence dünyasının ortasında o balıkçı gibi, sakince oturur. *Principium individuationis* onu taşır, birey de ona güvenir. Hem sonsuz geçmişte, hem de sonsuz gelecekte acıyla dolu olan dünya bireye yabancıdır. Dünya onun için düşlemsel bir masaldır gerçekte. Daha doğru bir anlayış gözünü açana dek, birey için yalnızca yer kaplamayan şimdisinin, geçici rahatlığının, bölünemeyecek ölçüde küçük kişisinin gerçekliği vardır. O zamana dek isteme onun bilincinin en derin yerlerinde belli belirsiz bir önsezi uyandırır olsa olsa: En başta bütün bu olanlar ona yabancı değildir, tersine bunların onunla bağlantısı vardır, *principium individuationis* onu bu bağlardan koruyamaz. Bu önsezi bütün insanlarda (hatta belki de daha zeki hayvanlarda bile) ortaklaşa olan dehşetin kaynağıdır. Rastgelir de *principium individuationis* ile şaşırtılırlarsa bu korku onları birden ele geçirir. Çünkü bu durumda, yeter sebep ilkesi, kalıplarından birinde, kuraldışı bir duruma izin veriyor gibi görünür: Örneğin nedensiz bazı değişmeler ortaya çıkıyor gibi göründüğünde ya da ölü bir kişi diriliyormuş ya da başka bir yolla geçmiş ya da gelecek şimdiye dönüşmüş ya da uzak yakın olmuş gibi göründüğünde böyle olur. Bu tür şeylerden duyulan çok büyük dehşet onların görüngüye ilişkin bilgi kalıpları tarafından şaşırtılmalarına dayanır. Bu kalıplar, onların kendi birey-olmalarını dünyanın geri kalanından ayrı tutmalarının biricik aracıdır. Gelin görün ki bu ayrım kendinde şeyde değil yalnızca görüngüdedir. Bengi adalet kendinde şeye dayanır.

Gerçekte bütün geçici mutluluk, hiç de sağlam olmayan bir temelde durur, bütün sağduyu hiç de sağlam olmayan bir temelde devinir. Onlar kişiyi kazalardan korur, onun hazlarını sağlarlar. Gelgelelim kişi yalnızca bir görüngüdür. Onun öteki bireylerden farkı, ötekilerin katlandığı acılardan bağışıklığı, yalnızca görüngünün kalıbına, *principium individuationis*'e bağlıdır. Şeyleri

gerçek doğasına göre, herkes, dünyadaki bütün acıları kendinin saymalıdır. Gerçekten de herkes yalnızca gizilgüç durumundaki bütün acıları, kendi gerçek acıları diye görmelidir. Çünkü herkes, yolundan dönmeyen bir yaşama isteğidir; çünkü herkes var gücüyle yaşama hakkını öne sürer. (İster özgürce, rastlantıyla verilsin ister kurnazca aparılsın) Sayısız başka insanın acılarının ortasında yaşanan mutlu bir geçici yaşam, *principium individuationis*'in ötesine geçen bir içgörüyle görüldüğünde, olsa olsa düşünde kral olduğunu gören dilencinin düşüdür. Ama bu bir düştür. Onu yaşamını acılarından ayıranın geçici bir düş olduğunu görmesi için kişinin bu düşten uyandırılması gerekir.

Bengi adalet, *principium individuationis*'deki yeter sebep ilkesine uyan bilgiyle sıkı fıkı olan bir gözden kaçar. Kurgular aracılığıyla bir yolunu bulup kurtarmadıkça böyle bir göz, bengi adaleti hiç mi hiç göremez. O, kötü adamın her tür yanlış işten, zulümden sonra, ihtişam içinde geçen bir yaşamın ardından dünyadan cezasını çekmeden ayrıldığını görür. Ezilmiş bir adamın, acılarla dolu bir yaşamın sonunu gereksiz yere uzattığını, kimsenin de onun öcünü almayı ya da onun savunucusu olmayı önermediğini görür. Ancak, bengi adaleti kavrayan bir kişi kendisini yeter sebep ilkesinin çizgileri boyunca ilerleyen bilginin, bireysel şeylere bağlı bilginin üzerine yükselten biridir. O ideaları bilir, *principium individuationis'in* ötesini görür, görüngünün kalıplarının kendinde şeye uymadığının farkına varır. Aynı zamanda, aynı iç görünün gücüyle, erdemin gerçek doğasını, bu araştırmayla bağlantısı içinde az sonra bizim için gözle görünür olacağı gibi anlayabilir. Bununla birlikte erdemli davranmak için bu kuramsal bilgi hiç gerekli değildir.

Böylece, bu bilgiye ulaşan herkes için şunlar açıklık kazanacaktır: İsteme bütün görüngülerin kendisi olduğundan, hem birinin çektiği acı hem de başkalarına çektirilen acı - bir yandan edilgin kötü yazgı, öte yanda etkin kötülük - her zaman bir, aynı iç varlığı etkiler. Bunların kendini sunduğu görüngüler düpedüz değişik

bireyler olsa bile, onlar uzamla zamanda geniş aralıklarla ayrılmış olsalar bile acı her zaman bir, aynı iç varlığı etkiler. O, acı veren kişi ile acı çekmek zorunda kalan kişi arasındaki ayrımın yalnızca görüngü olduğunu, onların ikisinde de yaşayan isteme olan kendinde şeyi etkilemediğini görür. Ona hizmete yükümlü bilgi tarafından kandırılan isteme, burada kendini tanımayı başaramaz, görüngülerinden birinin mutluluğunu artırırken ötekinde büyük bir acı üretir. Böylece, kendi kendini yaraladığını bilmeden, dişlerini tutkuyla kendi etine geçirir.

Bundan ötürü, isteme bireyleşme ortamı aracılığıyla kendi yapısındaki iç çatışmasını açığa vurur. Acı veren de çeken de birdir. Acı veren acıyı paylaşmadığına inanırken yanılır, acı çeken suçu paylaşmadığına inanırken yanılır. İkisinin de gözleri açılmış olsa, acı çektiren, kendisinin şu geniş dünyada acı çeken her şeyde yaşadığını görecekti. Onda akıl yürütme yetisi olsaydı bilebildiği kadarıyla kendisinin hiçbir kusuru olmamasına karşın böyle büyük bir acı çekmek için niçin varoluşa çağrıldığını boş yere merak ettiğini görürdü. Acı çeken de dünyada şimdi yapılan ya da yapılmış olan her türlü kötülüğün onun kendi doğasını kuran, onda da ortaya çıkan istemeden aktığını görecekti. Acı çeken, bu görüngü aracılığıyla, istemenin onaylanması aracılığıyla böyle bir istemeden doğan bütün acıları üstlendiğini, bu isteme olduğu sürece de bu acıları çekmeyi hak ettiğini görecekti. Ozan Calderon bu içgörüyle, sitem ederek şunları söyler:

> İnsanın en büyük kabahati
> Doğmuş olmasıdır.
>
> [*Yaşam Bir Düştür*]

İnsan bengi bir yasa uyarınca, ölümle cezalandırılıyorsa kabahati olmaz olur mu hiç? Calderon bu dizelerde Hristiyanlığın doğuştan gelen günah öğretisini dile getirmekten öte bir şey yapmamıştır.

Bengi adaletin canlı bilgisi, *malum culpae*'yi *malum poenae*'ye ayrılmayacak gibi bağlayan dengenin diri

bilgisi, bireyselliğin tümden aşılmasını gerektirir, bu aşmanın olasılığının bulunduğunu ilkece kabul eder. O, her zaman insanların çoğunluğu için ulaşılmaz kalacaktır. Bengi adalete yakın olan, birazdan ele alacağımız bütün erdemlerin doğasının seçik, saf bilgisi de insanların çoğuna uzak kalacaktır. Dolayısıyla, Hint halkının ataları Vedalar'da (yalnızca üç ıslah edilmiş kastın bunları okumasına izin verilir) ya da Vedaların ezoterik öğretilerinde bunu anlattılar. Onlar bunu kavramlarla, dille anlatılabilecek ölçüde, onların resimsel hatta çoşkulu biçeminin izin verdiği ölçüde doğrudan dile getirdiler. Gelin görün ki, halkın dininde ya da ezoterik öğretide onlar bunu yalnızca söylenceler biçiminde ilettiler. Biz doğrudan serimlemeyi Vedalar'da buluruz. Onlar en yüksek insan bilgisinin, bilgeliğinin meyvasıdır. Sonunda bu meyvanın çekirdeği, Upanishadlar'da, bizim için erişilebilir oldu. Upanishadlar bu yüzyılın en büyük armağanıdır. O, değişik yollarla dile getirildi ama özellikle çömezi dünyadaki canlı cansız bütün varlıkların geçit töreninin bir seyircisi yaparak anlatıldı. Bu arada, onların her biri geçtikçe, çömeze kalıplaşmış bir söz söyleniyordu. Bu deyişe, bu niteliği ile Mahavakya denirdi: "Bu sensin" anlamına gelen bu söz Tatoumes ya da daha doğrusu *Tat twam asi*'ydi (*Oupnek'hat* I. 60 ff)

Ne ki, bu büyük doğruluk, halk için, onların sınırlı anlama yetilerinde kavrayabildikleri ölçüde, yeter sebep ilkesine uyan bir bilgi kipine çevrildi. Gerçekte bu bilgi kipi, doğasından ötürü bu doğruluğu saf olarak kavramayı beceremez pek, hatta onunla doğrudan çelişiktir. Gene de bu bilgi kipi, söz konusu doğruluğun yerini bir söylence biçiminde doldurdu. Bunun nedeni söylencenin, davranışa kılavuzluk etmeğe yetmesiydi. Çünkü söylence, yeter neden ilkesine uygun bilgi biçemini olanaklı kılar; kendisi bu doğruluğa her zaman yabancı olsa da değişmeceli betimleme aracılığı ile onu kavramaya olanak verir. Bütün din dizgelerinin amacı budur. Çünkü, bir bütün olarak insanın kaba anlama yetisinin ulaşamayacağı doğruluğun söylenceden giysisidir onlar. Bu anlamda

söylenceye, Kant'ın diliyle, pratik usun bir koyutu denebilir. Ne ki, böyle düşünüldüğünde, onda gerçeklik dünyasında, gözlerimizin önünde yalan türünden başka hiçbir öğe içermemenin, bundan ötürü de, bütün kavramlarını algılarla destekleyebilmenin büyük üstünlüğü vardır. Burada anlatılmak istenen ruhların göçü söylencesidir. Söylence bize şunu öğretir: Birinin yaşamında çektirdiği bütün acıların bedeli, onun bu dünyadaki bir sonraki yaşamında ödenmelidir, hem de kesinlikle aynı acılarla. Bu işin sonu şuraya da varır: Bir hayvan öldürmekten başka bir şey yapmayan biri bile sonsuz zamanın belli bir noktasında aynı türde bir hayvan olarak doğup onun ölümünü ölecektir. O, kötü bir davranışın sonucunun bu dünyada hor görülen, acı çeken yaratıklarda yaşanacak bir gelecek yaşam olduğunu öğretir. Buna göre kişi yeniden alt kastlarda yaşayan biri ya da bir kadın olarak; ya da bir hayvan; bir parya ya da Çandala[1] bir cüzzamlı ya da bir timsah vb. olarak doğacaktır.

Söylencenin onu tehdit ettiği bütün işkenceler gerçek yaşamda acı çeken yaratıklar aracılığıyla desteklenir. Onlar başlarına gelen belayı hak etmek için ne yaptıklarını şimdi bile bilmezler. Söylencenin başka bir cehennemi yardıma çağırmasına gerek yoktur. Öte yandan, o, ödül olarak daha iyi, daha soylu kalıplarda brahmanlar, bilge kişiler, ermişler olarak yeniden doğuş umudu verir. En soylu işleri, en tam el çekmeyi, en yüksek ödül bekler. Art arda yedi yaşamda kocasının ölüsünün yakıldığı ateşte gönüllü olarak yakılan kadına bu ödül verilir. Saf, temiz ağzından tek yalan çıkmamış kişinin ödülü de ondan geri kalmaz Söylence bu ödülü, bu dünyanın dilinde, olsa olsa olumsuz biçimde anlatabilir. Onu bir daha hiç doğmayacaklarına ilişkin sık yinelenen bir vaatle anlatabilir: *Non adsumes iterum existentiam apparentem*; Bu ödül ne Vedaları ne de kastları kabul eden Budistlerin dile getirdiği gibi "Nirvanaya ulaşacak-

[1] Hindistan'da dış kastların en küçümseneninden olan, en alttaki kişi

sın" açıkçası dört şeyin - doğum, yaşlılık, hastalık, ölüm - olmadığı duruma ereceksin diye de dile getirebilir.

Halkların en eskisinin, en soylusunun bu eskil öğretisinden daha fazla, hiçbir söylence, birkaç kişinin ulaşabileceği bir felsefî doğruluğa böyle tam uymaz (hiçbir zaman da bundan daha fazla uymayacaktır). Bu ırk şimdi birçok bakımdan yozlaşmış olsa bile, bu öğreti şimdi de halkın temel inancı olarak hüküm sürmektedir. Onun bugünkü yaşam üzerine dört bin yıl önceki gibi kesin bir etkisi vardır. Pisagor ile Platon söylenceyle canlandırmanın bu *ne plus ultra*'sını hayranlıkla ele aldılar. Onu Hindistan ya da Mısır'dan alıp kabul ettiler, saygı duyup uyguladılar. Hatta, nereye vardığını bilmesek de ona inandılar. Şimdi biz Brahmanlara düzenli olarak İngiliz din adamları ile Morovyan keten dokumacıları gönderiyoruz. Onlara acıdığımız için, onları doğru yola getirmek, onlara yoktan var edildiklerini, bundan ötürü şükranla sevinç duymaları gerektiğini söylemek için yapıyoruz bunu. Ama bizim başımıza bir kayaya mermi sıkan adamın başına gelen gelecek. Bizim dinlerimiz Hindistan'da hiçbir zaman kök salmayacak. İnsan soyunun ilkel bilgeliği Galile'de ortaya çıkanla değiştirilmeyecek. Tersine Hint felsefesi Avrupa'ya geri akıyor, bu bizim bilimimizde düşüncemizde köklü bir değişiklik üretecek. [...]

§ 65. [...] *Doğru* kavramının açıklanması, *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememde V. B1 § 29 ile onu izleyen yerlerde verilmiştir. Üçüncü Kitap'ımız aracılığı ile *güzel* kavramının içeriği bütünlüğü içinde şimdiye dek ilk kez açıklandı. Şimdi *iyi* kavramının izini sürmek istiyoruz. Bunu pek zorlanmadan yapılabiliriz. Bu kavram özünde görelidir, nesnenin istemenin çabalarından herhangi birine uygun olduğunu gösterir. Bundan ötürü, istemenin her belirmesinde onun hoşuna giden, onun amaçlarını yerine getiren her şey, bunlar başka bakımlardan değişik olsa bile iyi kavramı aracılığı ile düşünülür. Bu yüzden "iyi yemek", "iyi yollar", "iyi hava", "iyi silahlar" deriz. Kısacası, bizim olmasını istediğimiz gibi olan her şeye "iyi" deriz. Bundan ötürü bir adamın gözünde iyi olan

ötekinin gözünde tam tersi olabilir. İyi kavramı iki alt ulama ayrılır. İstencin her eyleminin doğrudan, anında doyumuna ilişkin ulam ile ancak dolaylı, gelecekle ilgili doyumuna ilişkin ulam, açıkçası uygun ile yararlı...

Anlama yetisi olmayan yaratıklar söz konusu olduğu sürece "iyi"nin karşıtının kavramı, *kötü* sözcüğü ile, daha seyrek daha soyut olarak da *fena* sözcüğüyle dile getirilir. Böylece kötü, her örnek durumda, istemenin tutkusuna karşılık gelmeyen her şeyi gösterir. İstemeyle ilişki kurabilen bütün öteki varlıklar gibi, istemenin şu sıra can attığı amaçlardan yana olan, onları ilerleten, onlara yardım eden kişilere iyi denir. Buradaki iyi, örneğin 'bence bu iyi ama sence değil' sözündeki anlamdadır, her zaman da göreli anlamını korur. Doğal olarak başka insanların isteklerini önlemeğe değil onların tutkularını kolaylaştırmaya yatkın olanlara, bu yüzden tutarlı biçimde yardımsever, iyilikçi, dost canlısı, sevecen olanlara *iyi* kişiler denir. Onlara böyle denmesinin nedeni başkalarının isteklerine karşı genel tutumlarıdır. Anlama yetisi olan yaratıklar (hayvanlarla insanlar) söz konusu olduğunda, [iyinin] karşıt kavramı, Almanca'da, son yüzyılda Fransızca'da da anlama yetisi olmayan yaratıklardan söz ederken kullanılandan değişik bir sözcükle gösterilir. Bunlar Almanca'da *böse*, Fransızca'da *mechant*'tır. Oysa hemen hemen bütün öteki dillerde bu ayrım yoktur. Belli bireysel bir istemenin amaçlarına karşıt olan cansız şeyler gibi insanlar için de *kakos*, *malus*, *cattivo*, kötü sözcükleri kullanılır.

Böylece bütünüyle iyideki edilgin öğeden başlamış olan araştırma sonraki salt etkin öğeye ilerleyebildi. Araştırma bu kez iyi denilen bir kişinin davranışını onun ötekilerle ilişkisi bakımından değil, kendi kendisiyle ilişkisi bakımından araştırıyor. Araştırma, özel olarak hem bu tür davranışların başkalarında ürettiği saf nesnel saygıyı hem de onun "iyi" kişide ürettiği besbelli olan kendinden hoşnut olmayı açıklamayı kendisine bir ödev olarak kayabildi. Çünkü kişi öteki türü feda edip kendinden hoşnut olmaya da çalışır. Beri yandan araştırma kötü

eğilime eşlik eden içteki acıyı da açıklayabildi. [Kötü eğilimin] sağladığı üstünlükler çoktur. Öyle olsa da, bu tür bir acı bu eğilimi besleyen kişinin yakasını bırakmaz. Hem felsefî hem de dinsel öğretiyle desteklenen etik dizgeler bu kaynaktan çıktı. İkisi de şöyle ya da böyle durmadan mutlulukla erdemi ilişkilendirmeye çalıştı. İlki mutluluğu erdemle özdeş kılmaya ya da onu erdemin sonucu durumuna getirmeğe uğraştı. Bunu karşıtlık ilkesi ya da hatta yeter sebep ilkesi aracılığıyla gerçekleştirdi. Bundan ötürü de her zaman bilgiçlik etti. Oysa ikincisi deneyle bilinebilme olanağı olan dünyadan başka dünyaların da olduğunu savunarak bu ilişkiyi kurmaya çalıştı. Ne ki, araştırmamıza göre erdemin iç doğası, mutluluğun karşıtı bir doğrultuda çabalamaktır.

Yukarıda söylenenlerden şu çıkar: İyi, kavramına göre, τον προσ τι'dir [göreli olana ait bir şeydir]. Bu yüzden her iyi özünde görelidir. Çünkü iyi öz doğasını ancak isteyen bir istemeyle ilişkisinde edinir. Öyleyse saltık iyi, teriminde bir çelişki vardır. En yüksek iyi, *summum bonum* aynı anlama, istemenin, arkasından başka hiçbir istek gelmeyecek biçimde, sonuna dek doyurulması anlamına gelir. *Summum bonum* ulaşıldığında, istemenin kalıcı doyumunu sağlayacak olan son devindirici demektir. Bu Dördüncü Kitap'ta şimdiye değin izlediğimiz düşünme çizgisine göre, böyle bir şey düşünülemez. Onu şu zamanda başlatmak, durdurmak olanaksız olduğu gibi, bir doyumun, istemenin sürekli yinelenmesini durdurabilmesi de olanaksızdır. İstemenin isteğini tümden, sonsuza dek doyuran kalıcı bir doyum yoktur. O Danaidlerin vazosudur; isteme için daha yüksek bir iyi, salt iyi yoktur, her zaman yalnızca gelip geçici bir iyi vardır. Bununla birlikte, alışkanlıktan ötürü bütünüyle bir yana atmak istemediğimiz eski bir deyişe bu onur konumu - ya da zamanında emeği geçmişlere özgü bir konum - vermek istersek, benzetmeli olarak, figüratif olarak, istemenin kendini tam askıya almasına, istemeyi yadsımasına salt iyi, *summum bonum* diyebiliriz. Bütün öteki iyiler yani gerçekleşen bütün dilekler, ulaşılan bütün mutluluklar, olsa olsa bu

hastalığı örtbas eden sağaltımlardır, ağrı kesicilerdir. İstemenin dürtülerini yatıştıran, gideren tek şey odur. Bir daha hiçbir zaman bozulmayan iç rahatlığını veren, dünyayı kurtaran yalnızca odur. Araştırmamızın tümünün kapanışında, artık onu göz önüne alacağız. Bu anlamda *finis bonum* gibi Yunanca τελοσς [erek] de daha bile uygundur. İyi ile kötü sözcükleri için bu kadar yeter, şimdi ana izleğe dönelim.

Bir kişi, onu sınırlayan dış güç yokken, fırsatını bulur bulmaz neredeyse her zaman *yanlış* yapmaya eğilimliyse ona *kötü* deriz. Bizim yanlışa ilişkin açıklamamıza göre, bu şu anlama gelir: Böyle bir kişi, yaşama isteğini yalnızca kendi gövdesinde ortaya çıktığı biçimiyle onaylamakla kalmaz. O, yaşama isteğini onaylamada başka bireylerde ortaya çıkan istemeyi yadsıyacak ölçüde ileri gider. Onun ötekilerin güdülerini kendi istemesinin hizmetine koşmaya can atması, başkaları kendi istemesinin tutkusuna karşı çıktığında ötekilerin varlığını yıkmaya çalışması bunu gösterir. Sonuçta bunların kaynağı, üst kertede bencilliktir. Bencilliğin doğası yukarıda az önce ele alındı. Burada bir anda iki ayrı şey açıklık kazanır. İlkin, böyle bir kişide, çoşkun bir yaşama isteği kendini dile getirmektedir. Bu, onun kendi gövdesini onaylamasından oldukça öteye geçen bir istemedir. İkincisi, kişinin yeter sebep ilkesiyle verilen, *principium individuationis*'de içerilen bilgisi, bu ilkenin onun kendi kişisi ile başka birinin kişisi arasına koyduğu ayrımın ötesine geçemez. Bundan ötürü o yalnızca kendi esenliğinin peşindedir. Başka birinin esenliğine hiç mi hiç aldırmaz. Ötekinin varlığı ona tümüyle yabancıdır, geniş bir denizle kendisininkinden ayrılmıştır. Gerçekten de o, başkalarını gerçekliği olmayan maskeler gibi görür. Bu iki nitelik kötü karakterin temel öğeleridir.

İstemenin böyle çok ateşli oluşu kendi başına doğrudan, sürekli bir acı kaynağıdır. Çünkü, bu niteliği ile öncelikle bütün istençler sahip olunmayan bir şeye özlemden doğar. Bundan ötürü, biz kendimizi isteme-siz, saf bilgi öznesi, ideanın bağlaşığı olarak estetik seyre

verir vermez, istencin tümü geçici olarak susturulur. Bunu Üçüncü Kitap'tan anımsayacağız. Bu susturma, bizim güzelden aldığımız hazzın başlıca öğelerinden biridir. İkincisi, istekler doyurulduklarından çok doyurulmadan kalır. Şeylerin nedensel bağlantısı yüzünden isteklerimizin çoğu zorunlu olarak gerçekleşmez. Bundan ötürü daha şiddetli istenç daha şiddetli acıyı gösterir. Çünkü bütün acılar gerçekleşmemiş, önlenmiş istençten başka bir şey değildir. Gövde yaralandığında ya da yok edildiğinde, onun acısı da ancak böyle olanaklı olur. Çünkü gövde nesneye dönüşen istemeden başka bir şey değildir.

İmdi bu bakımdan şiddetli acı şiddetli istençten ayırt edilemediği için çok kötü insanların yüzündeki anlatım, içlerindeki acının damgasını taşır. Bazı anlık kendinden geçişlerle ayakları yerden kesilmedikçe ya da mutluymuş gibi yapmadıkları sürece onlar her zaman mutsuz görünürler. İçten içe yaşadıkları bu işkencenin onlar açısından doğrudan, önemli mi önemli bir sonucu vardır: Başkalarının acısından haz duyma. Bu, salt bencillikten değil aldırmazlıktan da kaynaklanır, gerçek fenalığı kurar, zalimlik düzeyine de yükselebilir. Başkalarının acısından zevk alma, ondan gebe kalan zalimlik gibi, yalnızca kendi isteğinin amacına ulaşmada bir araç değildir, kendi başına bir amaçtır.

Bu görüngünün daha dolu dolu bir açıklaması aşağıda yer alıyor. Bir insan, istemenin en açık bilgiyle aydınlatılmış bir belirmesidir. Bu yüzden, kişi istemesinin gerçek doyumunu, her zaman bilginin ona sunduğu olası doyumla ölçer. Kıskançlık işte buradan doğar. Her eksiklik ötekinin zevki yüzünden sınırsızca alevlenir. Başkalarının da aynı yoksunluğu çektiğinin bilgisiyle yatışır. Toplu olarak çektiğimiz acılar, insan yaşamından ayrılamayan rahatsızlıklar, tıpkı iklime bağlı, ülkenin tümünde yaşanan rahatsızlıklar gibi, bize daha az sıkıntı verir. Bizimkinden daha büyük acıları dile getirmemiz yüreğimize su serper. Başkalarının çektiklerini görmek kendi çektiklerimizi yeğnileştirir. Şimdi, istemenin olağandışı şiddetli

dürtüsüyle dolup taşan, bencilliğin susuzluğunu gidermek için her şeyi kapma isteği ile yanıp tutuşan biri her doyumun olsa olsa görünüşte doyum olduğunu öğrenecektir. Bunu öğrenmesi kaçınılmazdır; çünkü o tutkun olduğu şeye ulaştığında isteğin nesnesinin verdiği sözü hiçbir zaman tutmadığını öğrenecektir. Başka deyişle, kişi isteğe ulaşmanın istemenin azgın dürtüsünü yatıştırmadığını öğrenir. Tersine doyurulan dileğin olsa olsa biçim değiştirdiğini, kendisine artık yeni bir biçimde işkence ettiğini görecektir. Gerçekten de kişi dileklerini tükettiğinde bir de bakar, bilinçli bir devindirici yokken bile istemenin tutkusu yerli yerinde duruyor; korkunç bir üzüntü, ürkütücü bir boşluk duygusu olarak kendi varlığını azgın bir sancıyla bildiriyor. İstemenin kendisini istencin sıradan kertelerinde ortaya çıkardığı bir kişide bütün bunlar duyulsa duyulsa düşük bir düzeyde duyulur, sıradan düzeyde bir melankoli üretir. Oysa, istemenin olağandışı fenalık noktasındaki belirmesi olan bir kişide içte aşırı üzüntü, dışta huzursuzluk, dinmez bir acı vardır. Böyle olması zorunludur, o doğrudan dindiremediği acılarını dolaylı yoldan dindirmeğe çalışır. Başkalarının çektiği acının görüntüsüyle kendi çektiği acıları hafifletmeğe çalışır. Aynı zamanda bunu gücünün bir anlatımı diye beller. Artık başkalarının acısı onda başlı başına bir amaç olur. Başkasının çektikleri onun hoşuna giden bir seyirliktir. Böylece gerçek kıyıcılık, kana susamışlık olgusu ortaya çıkar. Bu onun hoşuna giden bir seyirliktir. Böylece gerçek kıyıcılık, kana susamışlık görüngüsü ortaya çıkar. Tarih Neronlarda, Dominikenlerde, Cezayir dayılarında Robespierre'de ötekilerde bunu sık sık sunar bize.

Öc alma isteği kötülükle yakın ilişkidedir. O kötülüğün acısını kötülükle çıkarır. Verilen karşılık (cezanın doğasında olduğu gibi) gelecek gözetilerek verilmez. Olmuş bitmiş, bu niteliği ile de geçmiş bir şeyden ötürü verilir. Böylece kişisel kazanç umudu yoktur. Öc bir araç değil bir amaçtır. Burada amaç işkence yaparak eğlenmektir. Şimdi suçlunun kendi öc alıcının elinden acı çekmek

zorundadır. Öc almayı saf fenalıktan ayıran, bir yere kadar da onu bağışlatan adaletin ortaya çıkışıdır. Çünkü bu öc alma eylemi, yasal olarak - açıkçası daha önceden belirlenmiş bir yasaya göre, bu yasayı onaylamış bir toplumsal öbek içinde - uygulansaydı, eylem cezalandırma söz konusu olacaktı. Bundan ötürü de adalet yerini bulmuş olacaktı.

Yukarıda betimlenen acı fenalıktan ayrılamaz, çünkü onun da kökü, fenalık gibi çok ateşli bir istemedir. Bunun yanında (fenalıkla ilişkilendirilen) bambaşka, özel bir acı vardır. Bu acı pek kötü bir eylem - ister yalnızca bencillikten kaynaklanan adaletsizlik isterse saf bencillik olsun - söz konusu olduğunda duyulur. Süresine bağlı olarak buna vicdan azabı ya da pişmanlık denir. Şimdi, okur Dördüncü Kitap'ın buraya kadarki içeriğini, özellikle de onun başlangıcında öne sürülen doğruluk - yaşamın kendisinin, salt yaşama isteğinin aynası ya da kopyası olduğu için, her zaman yaşama isteğinde sağlama bağlandığı - ile bengi adalete ilişkin serimlemesini de açıkça anımsarsa "vicdan azabının" olsa olsa aşağıdaki anlama geldiğini görür, başka deyişle vicdan azabının içeriği soyut biçimde dile getirildiğinde aşağıdaki gibidir. Burada iki bölüm ayırt edilebilir. Bununla birlikte bölümler iyice birleştiklerinden, bir olarak düşünülmeleri gerekir.

Mâyâ'nın peçesi kötü kişinin usunu ne ölçüde örttüyse, başka deyişle o *principium individuationis* ağına ne ölçüde sıkı dolandıysa kendini o ölçüde kesinlikle farklı sayar. Kendini bütün ötekilerden geniş bir uçurumla ayrılmış gibi görür. Kişi bu içgörüye olanca gücüyle yapışır. Çünkü onun bencilliğine uyan, bu bencilliği destekleyen yalnızca budur. İşte tam da bu yüzden bilgi hemen hemen her zaman isteğin etkisiyle bozulur. Gene de, burada, bilincin en derin yerlerinde, gizli bir sezi uyanır. Şeylerin bu tür düzeninin salt görüngüsel olduğuna, şeylerin kendilerinde, daha derin düzeyde bambaşka olduklarına ilişkin bir sezidir bu. Kişinin içinde belli belirsiz, karanlık bir duygu, tasarımdan, tasarımın

kalıbından ayrı olarak, şeylerin kendilerinde, onların tümünde görünen bir tek yaşama isteği olduğunu duyurur. Kişiyi başka bireylerden, onların çektiği acılardan (hatta onun elinden çektiklerinden) ayıran zaman ile uzamın çok olması, bu talihsizliklerin ona eni konu uzak gibi görünmesi bir şey değiştirmez bu bakımdan. Bu sezgi, kişiye kendi kendini tanıyamadığını, silahlarını kendi kendine çevirdiğini, görüngülerden birinin mutluluğunu artırmayı gözetirken başka bir görüngüye büyük bir acı verdiğini duyurur. O, bu kötü kişinin kesinlikle tüm bu isteme olduğunu belli belirsiz görür. Sonuçta kendisinin yalnızca işkence eden olmadığını, aynı zamanda işkenceye uğrayan kişi olduğunu görür. Kendisinin onun acılarından ayrılsa ayrılsa yanıltıcı bir düşle ayrıldığını, ötekinin acılarından bu düş aracılığıyla kurtulduğunu, bu düşün kalıbının uzam ile zaman olduğunu görür. Düşün dağılıp gideceğini, gerçekte hazzın bedelini acıyla ödemek zorunda olduğunu bilir. Yalnızca olanaklı olduğunu düşündüğü bütün acıların yaşama isteği olarak onu gerçekten etkilediğini bilir. Çünkü olanaklı olan ile gerçek olan, uzamda, zamanda yakın olan ile uzak olan yalnızca bireyin bilgisi için vardır. Onlar kendilerinde değil ancak *principium individuationis* aracılığı ile farklıdır. Ruhların göçünde söylence olarak dile getirilen doğruluk, açıkçası yeter sebep ilkesine uyarlanan, bu yolla da görüngüsel olanın biçimine dönüştürülen doğruluk budur. Gene de onun en saf, en katıksız anlatımı, belli belirsiz duyulsa da avutulamayan, pişmanlık dedikleri acıdır kesinlikle.

Gelin görün ki, pişmanlık birincisine sıkı sıkıya bağlı ikinci bir doğrudan içgörüden de kaynaklanır. Açıkçası, pişmanlık yaşama isteğinin kendini fenalık eden bireyde ortaya koymasını sağlayan gücün tanınmasından da ortaya çıkar. Saptanan bu güç, kişinin kendi bireysel görüngüsünün sınırlarını epey aşmakta, işi öteki bireylerde görünen istemenin kesinlikle aynı isteme olduğunu yadsımaya vardırmaktadır. Sonuçta fena adam kendi yaptığından ötürü içten içe bir dehşet duyar. Bunu kendi

kendinden gizlemeğe çalışır. Bu dehşet - *principium individuationis*'in hiçliğinin, göz boyayıcılığının sezilmesinin yanı sıra - kendi ateşli isteğinin, yaşama yapıştığı, dişlerini yaşama geçirdiği gücün bilgisini de içerir. Ezip geçtiği kişilerin gördüğü işkencede o bu yaşamın en korkunç yönünü görür. O bu yaşama kabaca bağlanmıştır. Böylece, onunla neredeyse tam özdeşleşmesi yüzünden, kendi istemesini daha dolu dolu onaylaması yüzünden en korkunç eylemlerin işleyicisine dönüşmüştür. Fena adam kendini yaşama isteğinin yoğunlaşmış ortaya çıkışı diye tanır, bilir. Yaşamın pençesine düştüğünü, yaşamın özündeki sayısız acının avı olduğunu da bilir. Çünkü yaşamın olanaklı ile gerçek arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak için sonsuz zamanı, sonsuz uzamı vardır. Yaşamın bu kişinin şimdilik bilmekle kaldığı bütün bu acıları, gerçekten yaşayıp duyduğu acılara dönüştürmek için de sonsuz yeri, zamanı vardır. Geçmişle geleceğin tümü gibi milyonlarca yıllık sürekli yeniden doğum da bir soyutlamadır olsa olsa. Doldurulan biricik zaman, istemenin görüngüsünün kalıbı, şimdidir. Birey için zaman hep yenidir. O, her zaman yeniden varolduğunu duyumsar. Çünkü yaşam yaşama isteğinden ayrılamaz, yaşamın tek kalıbı da şimdidir. Ölüm (benzeri yinelemek için ayrılmayı dileriz) güneşin batışı gibidir. Gece, batan güneşi gözle görülür biçimde yutar. Gelgelelim, güneş bütün ışıkların kaynağı olarak aralıksız yanar, doğa bata, yeni dünyalara yeni yeni günler getirir. Başlangıç ile son, yalnızca bireyi etkiler. Bu etki, tasarım bakımından görüngünün kalıbı olan zaman aracılığı ile olur. Zamanın dışında yalnızca isteme vardır, Kant'ın kendinde şeyi ile bunun upuygun nesneleşmesi olan Platon'un ideası vardır. Bu yüzden intihar kaçış sağlamaz. Herkes, en derin bilincinde istediğini olmak zorundadır, herkes ne istiyorsa odur.

Böylece, bireyleri ayıran tasarım kalıplarının göz boyayıcılığının, hiçliğinin yalnızca duyulan bilgisinin yanı sıra, birinin kendi istemesi, istemesinin düzeyi konusunda kendini bilmesi de vicdan azabı verir. Bir adamın iş

yaşamı onun görgül karakterinin resmini çizer. Onun özgün resmi, düşünülür karakteridir. Fena adam bu resimden korkar. Resmin, bütün dünyanın onun ürküntüsünü paylaşmasını sağlayacak ölçüde büyük çizilmesi ya da yalnızca onun görebileceği gibi küçük ölçekte çizilmesi sorun değildir. Çünkü resim doğrudan onu, yalnız onu ilgilendirir. Karakterin kendini tüm zamanlardan bağımsız, zamanla değişmez sayması için kendini yadsıması gerekir. O zamandan bağımsız olsaydı, geçmiş salt bir görünüş olur, kaygı vermez, vicdan için sorun olmazdı. Bu yüzden çok eskiden olan şeylerin bile vicdanda ağırlığı vardır. "Beni baştan çıkarma!" yakarısı, "Kim olduğumu bana gösterme!" demektir. Kötü kişi, yaşamı onaylamasındaki şiddette, başkalarına çektirdiği acılarda ortaya koyulan şiddette, kendisinin bu istemeyi bırakmaktan, onu yadsımaktan ne ölçüde uzak olduğunu ölçer. Oysa bu, dünyadan, onun acılarından kurtuluşunun olanaklı tek yoludur. Kötü kişi ne kadar çok dünyaya ait olduğunu, dünyaya nasıl sıkı sıkı bağlandığını görür. O, ötekilerin çektiklerini *bilir*. Ama bu onu yerinden kımıldatmaya yetmemiştir. Kötü kişi yaşamın, *duyduğu* acıların pençesindedir. Bu istemenin kesilip kesilmeyeceği, onun istemesinin ateşini yenip yenemeyeceği belirsiz kalır.

Kötülük, salt duygu olarak (açıkçası, seçik, soyut bir bilgi olmaması bakımından) pişmanlığın içeriğidir. Kötülüğün anlamı, iç doğası konusunda bu serimleme, insan istemesinin bir özelliği olan iyiye ilişkin benzer araştırmamızın sonucunda açıklık kazanacak, daha kapsamlı duruma gelecek. Son olarak da, dikkatimizi dünyadan kesin el çekmeye, kutsallığa çevirmemizle kötünün anlamı, iç doğası aydınlanacak. Bunlar en yüksek basamağa ulaşan istemeden ileri gelir; çünkü karşıtlar her zaman birbirini aydınlatır. Spinoza'nın çok güzel belirttiği gibi, gündüz hem geceyi hem de kendini açığa vurur.

§ 66. İyice kanıtlanamayan - başka deyişle yalnızca töre dersi veren - bir töreler kuramı, hiçbir şeyi etkilemez, çünkü o güdülemez. Güdüleyici bir töreler kuramı ancak

kendini sevme üzerine çalışarak bunu yapabilir. Gelgelelim, kendini sevmekten kaynaklanan şeyin törel değeri yoktur. Buradan çıkan sonuç şudur: Gerçek erdem, törel bir kuram ya da herhangi bir türde soyut bir bilgi aracılığı ile üretilemez. Gerçek erdem sezgisel bilgiden kaynaklanmalıdır. Bu bilgi, başkalarının bireyliğinde, kendindeki özü tanır.

Erdem kesinlikle bilgiden ileri gelir. Ama o, sözlerle iletilebilen soyut bilgiden ileri gelmez. Soyut bilgiden gelseydi erdem öğretilebilirdi. Öyle olsa burada, erdemin doğasını, onun altında yatan bilgiyi soyut bir dille anlatarak bunu kavrayan herkesin etik bakımdan iyileşmesini sağlamış olurduk. Ama sonuçta böyle olmaz. Tersine, Aristoteles'ten beri bütün estetik dizgelerin bir ozan üretmemesi gibi, etik tartışmalarla öğetiler de erdemli bir insan üretmeyecektir. Çünkü, sanat bakımından olduğu gibi erdemin gerçek iç doğası bakımından da soyutlama verimsizdir. Soyutlama ancak başka yollarla içyüzü anlaşılıp türetilmiş olanın işlenip korunmasında, tümden bağımlı, ikincil bir konumda bir araç olarak yararlı olabilir olsa olsa. *Velle non discitur* [İstemek öğretilmez.]. Gerçekte soyut düşüncelerin erdem üzerinde, birinin yaradılışının iyiliği üzerinde bir etkisi yoktur. Yanlış öğretiler erdemin yolunu şaşırtmaz, doğru olanlar da seyrek yardım eder. Doğrusu insan yaşamının başlıca işinin, onun etik değerinin, bengilik ölçüsünde önemli olan bir değerin, ulaşılması daha çok rastlantıya bağlı bir şey olması çok kötü olurdu. Durum, öğretiler, dinsel doktrinler, felsefî kuramlar bakımında da böyle. Öğretilerin törel bakımından ancak şöyle bir kişide değeri vardır: Bu kişi, başka türde bir içgörüden ötürü (bunun da kısaca tartışılması gerek) erdemli olmuştur. O öğretide, kendi usuna sunacağı hazır bir reçete bulur. Kişinin usu (açıkçası insanın kendisi) bu davranışının doğasını anlamaz. Ama usu bu reçetedeki açıklamadan hoşnut olduğunu açıklar, o da buna alışmıştır.

Gelenek ile örnek gibi, öğretiler de davranış üzerinde, dışa eylem üzerinde güçlü bir etki yaratabilir. (Örneğin

yarattığı etkinin nedeni şudur: Kendi güçsüzlüğünün bilincinde olan sıradan insan, kendi yargısına güvenmez, bu yüzden ya kendi deneyimine uygun davranır ya da başka birinin deneyimini izler.) Gelin görün ki, yaradılış böyle dönüştürülmez. Bütün soyut bilgiler olsa olsa devindiriciler sağlar. Gelgelelim yukarıda gösterildiği gibi, devindiriciler istemenin kendisini değil, olsa olsa onun doğrultusunu değiştirebilir. Oysa bütün iletilebilir bilgiler istemeyi yalnızca devindirici olarak etkiler. Bu yüzden öğretiler istemenin akışını yönlendirebilse bile kişinin isteği genelde gene aynı kalır. Kişi, olsa olsa isteğe ulaşma yolları bakımından ikinci düzeyde düşüncelere sahip olmuştur. Kafasındaki devindiriciler onu tıpkı gerçek devindiriciler gibi yönlendirir. Dolayısıyla birinin gelecek yaşamında verdiğinin on katını alacağına adamakıllı inanmış olarak yoksullara çömertçe vermesiyle, aynı parayı geç de olsa daha kârlı olacağı kesin bir malı elden geçirmeye harcaması etik değer bakımından aynıdır. Ortodoksluk uğruna öğretiye karşı çıkan kişiyi alevlere gönderen biri bunu kazanç için yapan haydut kadar katildir. İç koşullar bakımından, Kutsal Topraklarda Türkleri boğazlayan biri bunu cennette bir yer elde etmeyi düşündüğü için yapıyorsa heretikleri yakan kişi gibidir. Çünkü bu insanlar, haydutlar gibi, salt kendi kendileriyle, kendi bencillikleriyle ilgilidirler. Onları haydutlardan ayıran yalnızca araçlarının saçmalığıdır. Dediğimiz gibi, istemeye dışarıdan yalnızca devindiriciler aracılığıyla ulaşılabilir. Devindiriciler olsa olsa istemenin kendini dile getirme yolunu değiştirir; ama istemenin kendisini hiçbir zaman değiştiremezler. *Velle non discitur* [İsteme öğretilmez.].

İyi işler yapan biri öğretilere uygun davrandığını ileri sürdüğünde her zaman şunu ayırt etmeliyiz: Acaba bu iyi işlerin devindiricileri gerçekten bu öğretiler mi yoksa öğretiler yalnızca görünürdeki bir açıklama mı? Bu kişi, bu açıklamayla gerçekte düpedüz değişik bir kaynaktan çıkan iyi bir iş bakımından kendi usunu doyurmaya mı çalışıyor? Yoksa gerçekleştirdiği bu işi kendisi iyi olduğu

için yaptı da, filozof olmadığı için işi uygun biçimde nasıl açıklayacağını bilmiyor mu? Gelin görün ki bu farkı ayırt etmek pek güçtür. Çünkü fark bizim derinlerimizdedir. Bu yüzden başkalarının davranışları üzerine doğru bir törel yargı vermemiz güç olur. Kendi davranışlarımızı doğru yargılamak bu bakımdan daha da zordur.

Bir bireyin, bir ulusun işleri ile eylem biçimleri, öğretilerle, örnekle, gelenekle pek fazla dönüştürülmüş olabilir. Ama kendinde bütün işler (*Opera operata*) olsa olsa boş figürlerdir. İşlere törel anlamını yalnızca onlara yol açan törel yaradılış verir. Bununla birlikte, dış görünüş pek değişikken bu yaradılış aynı olabilir. Eşit kötülükteki iki adamdan biri işkencede, öteki ailesinin bağrında ölebilir. Aynı ölçüdeki kötülük bir ulusta cinayette, yamyamlıkta açığa vurulurken ötekinde minyatürdeki incelikle, ustalıkla, saray entrikalarıyla, baskıyla, her türlü düzenbazlıkla kendini gösterebilir. Politik bakımdan yetkin bir devletin ya da öteki dünyadaki ödül ile ceza öğretisine tam inancın her suçu önleyebilmesi akla yatkındır. Böylece politik bakımdan çok şey kazanılabilir ama törel olarak hiçbir şey kazanılmaz. Olsa olsa istemenin yaşama yansımasının önüne geçilir.

Dolayısıyla yaradılışın hakikî iyiliği, çıkar gözetmeyen erdem, usun arı soyluluğu soyut bilgiden kaynaklanmaz. Gerçi onlar yine de bilgiden ileri gelirler; ama bu doğrudan, sezgisel bir bilgidir. Us aracılığıyla bu bilgiden ne kaçılabilir ne de ona ulaşılabilir. Bu bilgi soyut olmadığı için iletilemez; herkesin içinde, herkesin kendisi için doğmalıdır. Bundan ötürü, bu bilgi kendi uygun anlatımını sözlerde değil, yalnızca işlerde, eylemde, insan yaşamının akışında bulur. Burada erdem kuramını arıyoruz. Bundan ötürü, kuram için temel oluşturan bilginin doğasını, soyut biçimde dile getirmek için çabalamamız gerek. Oysa bu bilginin kendisini bu açıklamada dile getiremeyiz. Biz ancak bu bilginin kavramını verebiliriz. Bundan ötürü de her zaman onun tek görünür olduğu yer olan eylemden başlayabiliriz, bu bilginin biricik upuygun dilegelişi olarak eyleme başvurabiliriz.

Açıkçası onda gerçekten yer alanı soyut terimlerle söyleyebiliriz.

Biz kötülüğü ortaya koyduk. Ondan farklı olarak gerçek iyilikten söz etmeden önce bir ara duruma, kötülüğü yadsımakla kalmaya değinmeliyiz. Bu adalettir. Neyin doğru neyin yanlış olduğu yukarıda dolu dolu tartışıldı, bu yüzden burada kısaca şunu söyleyebiliriz: Doğru ile yanlış arasında duran, yalnızca törel olan bu sınırı, onu güvence altına alan devlet ya da yetke yokken tanıyan, bu sınıra o zaman da saygı duyan kişi âdildir. Dolayısıyla o, kendi esenliğini artırmak için başkalarına acı çektirmeyecektir. Açıkçası bu kişi suç işlemeyecektir, başkalarının haklarına, mülküne saygı gösterecektir. Biz *principium individuationis*'in böyle bir adamda kötü bir adamdaki gibi saltık bölücü bir duvar olmadığını görürüz. Onun kötü adam gibi yalnızca kendi istemesinin belirmesini onaylayıp bütün ötekilerinkini yadsımadığını görürüz. Bu adam için, başka insanların yalnızca maskeler olmadığını; onun gözünde ötekilerin doğasının kendi doğasından pek farklı olmadığını görürüz. O davranışlarıyla kendi doğasını - kendinde şey olarak yaşama isteğini - ona salt tasarım olarak verilen yabancı bir belirmesinde bile tanıdığını gösterir. Böylece bu adam kendisini belli bir noktaya dek, yani adaletsizlik yapmayacağı noktaya dek öteki belirmelerle özdeşleştirir; açıkçası haksızlık etmez. Artık aynı ölçüde *principium individuationis*'in, Mâyâ'nın peçesinin ötesini görür. Öteki varlığı kendi varlığı ile eşdeğer tuttuğu sürece başkasına zarar vermez.

Bu adaletin özünü incelediğimizde onda şu yönelimi buluruz: Kişi istemenin başkalarındaki belirmelerini kendi istemesine hizmet etmeğe zorlayarak, işi kendi istemesini onaylayıp başkalarınınkini yadsımaya vardırmaz. Bundan ötürü kişi başkalarından yardım gördüğü ölçüde başkalarına yardım etmek de ister. Adalete en üst kertede eğilim gerçek iyilikle kol kola gider, niteliği de artık yalnızca olumsuz değildir. Bu, insanı kendine düşen mirası hak edip etmediğini bile düşünmeye götürür. Bu, onun kendi gövdesini yalnızca kendi enerjisiyle koruyup sürdürmek

istemesine yol açar. Başkalarının sunduğu her hizmeti, her rahatlığı utanılacak bir şey saymasına, kendi özgür istemesiyle yoksulluğu seve seve kabul etmesine yol açar.

Gördüğümüz gibi, gönüllü adalet bir ölçüde bizim *principium individuationis*'in ötesini görmemizden kaynaklanır. Oysa, âdil olmayan kişi, kendini ona bütün bütün kaptırmıştır. Biz *principium individuationis*'in ötesini salt adalet için gerektiği ölçüde görmekle kalmayız, daha yüksek bir düzeyde de görebiliriz. Bu bizi olumlu yardımseverliğe, kayırıcılığa, insan sevgisine götürür. Bu, böyle bir bireyde beliren istemenin gücünden, enerjisinden bağımsız biçimde ortaya çıkabilir. Bilgi ondaki istemeyi her zaman dengeleyebilir; yanlış yapma isteğine karşı koymayı öğretir. Hatta onda, her düzeyde iyilik, her düzeyde dünyadan el çekme de üretebilir. Bu yüzden, istemenin iyi adamdaki belirmesinin, kötü adamdaki belirmesinden daha zayıf olduğu hiçbir zaman düşünülmemeli. İyi adamda, bilgi ondaki istemenin kör dürtüsüne efendilik eder. Bazı bireyler istemelerinin zayıflığı yüzünden iyi bir yaradılışa sahip gibi görünür. Ama çok geçmez, âdil ya da iyi bir iş gerçekleştirmek için kendilerini yenmeyi beceremeyip ne olduklarını gösterirler.

Bununla birlikte az bulunur kural dışı bir örnek verelim. Diyelim ki epeyce geliri olan, ama bunun pek azını kendine harcayan, gelirinin bütün geri kalanını sıkıntıdakilere veren bir adamla karşılaştık. Bu adam fazlaca zevk etmeden, konforsuz yaşayıp gidiyor. Onun eylemlerini açıklamaya çabalarsak şunu buluruz, Genelde onun davranışlarının en yalın açıklaması, öz niteliği şudur: *Bu adam öteki insanlarla kendisi arasında, insanın kendisiyle başkaları arasında genellikle yaptığından daha az ayrım yapmaktadır.* Bu açıklama, onun kendi eylemlerini kendi aklınca anlaşılır kılmak için baş vurduğu dogmalardan büsbütün ayrıdır. Bazılarının gözünde kendisiyle ötekiler arasındaki ayrım öyle büyüktür ki, başka insanların çektiği acı kötücül kişide doğrudan bir hazza dönü-

şür. Bu, âdil olmayan kişi için kendinden hoşnut olmanın kolay yoludur. Yalnızca âdil kişi acıya yol açmadığı için hoşnuttur. Genelde çoğu kişi, kendilerine yakın olan başka insanların çektiği sayısız acıyı bilse bile bu acıları yatıştırmaya kafa yormaz. Çünkü böylesi bazı fedakârlıklar gerektirir. Dolayısıyla, bu insanların her birinde kendi benlikleri ile ötekilerinki arasında zorlayıcı bir ayrım hüküm sürer gibidir. Ama ötekilerin tersine, bizim varsayımımızın soylu kişisi için, bu ayrım pek de anlamlı değildir. *Principium individuationis*, görüngünün kalıbı onu pek sıkı sarıp sarmalamaz artık. Tersine, başkalarında gördüğü acı ona nedereyse kendi acısıymış gibi dokunur. Böylece o, bir denge kurmağa çalışır; ötekilerin acılarını dindirmek için kendi hazlarını yadsır, dünyadan el çeker. Âdil kişi, kötü kişi için bunca geniş olan başkaları ile kendisi arasındaki uçurumun olsa olsa gelip geçici, aldatıcı bir görüngüye ait olduğunu fark eder. Kendi ortaya çıkışının kendinde şeyinin, aynı zamanda başkalarının kendinde şeyi olduğunu; açıkçası yaşama isteği olduğunu doğrudan, kanıta gerek duymadan bilir. Yaşama isteğinin tek tek her şeyin, bütün şeylerin iç doğasını kurduğunu, onların hepsinde yaşadığını da böyle saptar. Gerçekten bu aynı zamanda hayvanlara, doğanın tümüne uyar. Bu yüzden o hayvanlara bile acı vermeyecektir.[1]

---

[1] İnsanın, hayvanların güçleri ile yaşamı üzerindeki hakkı, hayvanların ölürken ya da çalışırken insandan daha az acı çekmesine dayanır. Bu hak, bu hayvanın etinden ya da çalışma gücünden yoksun kalmakla zarara uğrar. Hayvanın acısı insanınkinden daha az sayılır; çünkü acıya duyarlılık bilincin açıklığı ile orantılı olarak artar. Bundan ötürü insan kendi varoluşunu onaylamayı, hayvanların varoluşunu yadsımaya vardırabilir. Bu biçimde, yaşama isteği, bir bütün olarak, durum tersine çevrildiğinde katlanacağından daha az acıya katlanır. Bu, insanın hayvanların gücünden yararlanmasının yasal olarak nereye varacağını da belirler. Ne ki, özellikle yük hayvanları ile avda kullanılan tazılarda bu sınır sık sık aşılır. Hayvanlara karşı zalimliği önleme derneklerinin etkinliği buna özellikle karşıdır. Bence bu hak özellikle yüksek hayvanlarda, bilimsel amaçlarla

Artık âdil kişi kendisinde yeterinden fazlası, yedeği de varsa başkalarının aç kalmasına göz yumamaz. Bu birinin ertesi gün daha fazla yemek için bir gün açlık çekmesine benzerdi. Yardımseverlik işi yapan kişi için Mâyâ'nın peçesi saydamlaşmıştır, *principium individuationis*'in yanılsaması onu bırakmıştır. Bu kişi, her varlıkta, sonuçta acı çeken varlıkta da kendi kendisini, kendi istemesini tanır. Yaşama isteği, sapılan kötü yolda kendi kendini tanıyamaz, ama o artık doğru yolu bulmuştur. Yaşama isteği kötü yola düştüğünde bir bireyde gelip geçici, aldatıcı hazzın tadına varırken başka birinde acı çeker, açlık çeker. Böylece hem acı verir hem acı çeker, Thyestes gibi kendi etini kanını hırsla yutar. Sonra bir yandan hak etmediği acılarına yanıp yakılır öte yandan Nemesis'ten korkmadan sınırı aşar. Bunun nedeni onun her zaman *principium individuationis*'e, böylece de yeter sebep ilkesiyle yönetilen bilgi türüne kapılmasıdır. O, kendi dışındaki görüngülerde kendini tanımaz. Bu yüzden de bengi adaleti anlayamaz. Mâyâ'nın bu yanılsaması ile kandırmasının giderilmesi ile yardımseverlik çalışmaları aynı şeydir, ikisi birdir. Ama yardımseverlik çalışmaları bu bilginin kuşkuya yer bırakmayan imidir.

Kaynağı, anlamı yukarıda aydınlatılan vicdansızlığın tersi vicdanlılıktır. Bu, çıkar gözetmeyen bir işten sonra duyduğumuz doyumdur. Vicdanlılık böyle bir durumdan doğar. Böyle bir eylem, kendi iç varlığımızı, başka bir varlığın görüngüsünde doğrudan tanımamızdan ileri gelir. Sonra bu içgörüyü kendimiz için onaylarız. Gerçek kendimizin, yalnızca kendimizde, bu bir tek özel ortaya çıkışta değil, yaşayan her şeyde var olduğunun bilgisidir bu. Yürek, bencillikte kasıldığını duyduğu gibi bu içgörüyle genişlediğini duyar. Bencillik ilgimizi kendi bireyliğimizin özel belirmesine yoğunlaştırır. Bu süreçte aklımız bize bu ortaya çıkışı tehdit edip duran sayısız

---

canlı canlı kesip parçalamaya varmaz. Öte yandan, böceğin ölmekle çektiği acı insanın onun sokmasından çektiği acıdan azdır. Hintliler buna anlayış gösterir.)

tehlike sunar. Kaygı, endişe yaradılışımızın ana tonuna dönüşür. Ama canlı her şeyin özünde, bizim kendi kişimiz gibi kendi doğamız olduğu içgörüsü ilgimizi yaşayan her şeye yayar. Böylece yüreğimiz de genişler. Kendimizle ilgilenmedeki bu azalmayla, kendimizle kaygı dolu ilgimizin köküne saldırmış oluruz. Böylecede bu ilgi kısıtlanır. Buradan erdemli bir yaradılışın, vicdanlı olmanın bağışladığı, dingin, güvenli erinç, bunun her iyi işle açık gelişimi ortaya çıkar. Çünkü işin kendisi bize bu eğilimin temelde doğru olduğunu kanıtlar. Bencil kişi kendisinin yabancı, düşman görüngülerle kuşatıldığını duyumsar. Bütün umudu kendi iyiliği üzerinde yoğunlaşmıştır. İyi adam dost görüngüler dünyasında yaşar. Bunların her birinin mutluluğu onun kendi mutluluğudur. Böylece insanın geneldeki talihinin bilgisi onun yaradılışını şenlendirmese de, kendi doğasını bütün canlı varlıklarda tanıması, onun yaradılışına belli bir ılımlılık, hatta erinç verir. Çünkü sayısız görüngüye yayılmış ilgi, bir tek görüngüde yoğunlaşan ilgi gibi kaygıya neden olmaz. Bireylerin başına toplu halde gelen kazalar genelde herkese yayılıp dengelenir. Oysa tek tek bireylerin başına gelen kazalar mutluluk ya da mutsuzluk getirir.

Bundan ötürü, başkaları erdem için yönergeler olarak sundukları törel ilkeler, uyulacak kurallar koysa bile ben bunu yapamam. Dediğim gibi, bende sonsuza dek özgür olan istemeye uygulanacak bir yasa ya da "-malısın!" yok. Şimdi, benim araştırmamın bağlamı içinde bir ölçüde bu girişime karşılık gelen şey, saf kuramsal doğruluktur. Benim tüm serimlemem bu doğruluğun ele alınıp ince ince işlenmesi sayılabilir. Bu doğruluk şudur: İsteme bütün görüngülerin kendisidir; ama bu niteliği ile isteme görüngüye ait olan kalıplardan bağımsızdır. Sonuçta çokluktan da bağımsızdır. Bu doğruluğu, davranışla ilişkili olduğu ölçüde, Vedalar'dan alınan bir deyişten daha iyi dile getiremem: "*Tat tvam asi!*" (Bu sensin!) Bunu, bağ kurduğu her şey konusunda açık bir içgörüyle, sağlam bir iç inançla kendi kendine söyleyebilen biri, bütün eylemler bakımından, bengi kayra bakı-

mından güvende olabilir, kurtuluş için doğru yolda olduğundan da emin olabilir. [...]

§ 68. [...] Daha önce kin ile kötücüllüğün koşulunun bencillik olduğunu, bencilliğin *principium individuationis*'deki bilgiye takılıp kalmaya dayandığını gördük. Tersine *principium individuationis*'in anlaşılmasının da adaletin kaynağı olduğunu bulduk. O zaman, bir adım daha atarsak bunun, sevginin, en üst düzeyde soylu karakterin kaynağı, özü olduğunu görürüz. Bencilce olmayan sevgiyi, başkalarının yararı için kişinin kendini en cömert biçimde kurban etmesine varan yaradılışın yetkin iyiliğini yalnızca bu delip geçme, kendi bireyselliğim ile ötekiler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak olanaklı kılar, açıklar.

Bununla birlikte *principium individuationis*'in bu aşılması, istemenin bütün ortaya çıkışlarındaki özdeşliğinin doğrudan tanınması, yüksek bir açıklık düzeyindeyse, bu istemeyi daha da yeğin etkiler Mâyâ'nın bu peçesi, kişinin gözlerinden kaldırılırsa, bu artık onun kendisiyle başka biri arasında bencilce bir ayrım yapmamasına varırsa, tersine bu kişi başka bireylerin acılarına kendisininkiler gibi katılırsa, en üst kertede yardımsever olmakla kalmayıp, böylece başkaları kurtarılabilecekse kendi bireyselliğini kurban etmeğe de hazırsa buradan şu sonuç çıkar: Bütün varlıklarda kendisinin en derinindeki gerçek kendisini tanıyan böyle bir kişi, her şeyin sonsuz acısını kendi yaşamış, kendi çekmiş saymalı, tüm dünyanın acısını üstlenmelidir. Hiçbir acı artık ona yabancı değildir. Ötekilerin gördüğü, pek seyrek dindirebildiği bütün acılar, dolaylı olarak bildiği bütün sefillikler, yalnızca olanaklı olduğunu öğrendiği acılar bile onun usunda kendi acılarının yaptığı etkiyi yapar. Artık kendini bencilliğe kaptıran kişi gibi, kişisel olarak yaşadığı sevinç ile acının sırayla yer değiştirmelerini göz önüne almaz, tersine *principium individuationis*'in ötesini gördüğü için her şey ona denk yakınlıktadır. Bütünü tanır, onun doğasını kavrar, bütünün sürekli bir göçüp gitmeye, boş didinmeye, iç çatışmaya, dur durak bilmeyen acılara

kapıldığını görür. Baktığı her yerde acı çeken insanlığı görür, acı çeken hayvanlar dünyasını, yok olan bir dünyayı görür. Artık bütün bunlar bencil kişiye kendi kendisi gibi yakındır. O, dünyaya ilişkin böyle bir bilgiyle, istemenin aralıksız eylemleriyle niçin böyle bir yaşamı onaylasın, niçin böylece kendini ona daha da sıkı bağlasın, niçin onu bağrına sımsıkı bassın? Dolayısıyla, *principium individuationis*'e, bencilliğe kapılmış kişi, bilse bilse özel şeyleri, bireysel şeyleri, onların kendisiyle ilişkisini bilir. Bunlar da onun istencinin durmadan yenilenen devindiricilerine dönüşür. Ama, öte yanda, bütünün bilgisi, kendinde şeyin doğasının betimlediğimiz bilgisi bütün istençlerin, tek tek her istencin dindiricisi olur. Artık istek yaşama sırtını döner. Şimdi hazlarda yaşamın onaylanmasını tanır, bunlar onun tüylerini diken diken eder. Kişi artık gönüllü el çekme, bırakma, gerçek dinginlik, yetkin isteksizlik durumuna ulaşır.

Ara ara, kendi acımız ağır bir yük olduğunda ya da başka birinin acısını keskin biçimde içimizde duyduğumuzda bizler, Mâyâ'nın peçesine sarılıp sarmalananlar, yaşamın boşluğunu acılığını yakından tanıyabiliriz. O zaman, toptan, kalıcı bir el çekmeyle isteklerimizin acı veren iğnesini kırmak, acıya giden bütün kapıları kapamak, kendimizi arıtıp kutsamak isteriz. Gelgelelim görüngünün yanılsaması bizi çok geçmeden yine tuzağa düşürür. Görüngünün devindiricileri istemeyi yeniden canlandırır. Kendimizi ondan koparıp özgür olamayız. Umudun gel gelleri, şu anın yaldızları, hazzın tatlılığı, kısmetimize düşen esenlik, rastlantının, yanlışın yönetimindeki acı çeken dünyanın sızlanmalarının ortasında bizi istemeye geri çeker. Onlar bizi yeni bağlarla bağlar Bu nedenle İsa, "Bir devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin bir adamın Tanrı'nın Krallığına girmesinden kolaydır." [*Matta* xıv. 24] der.

Yaşamı durmadan çevresinde dönmek zorunda olduğumuz bir daire - şurasında burasında azıcık serin yerler olan kor kömür bir daire - ile karşılaştıralım. Yanılsamaya kapılan kişi, bir anlığına üzerinde durduğu ya da önünde

gördüğü serin noktalarla avuna avuna, bir iz üzerinde döner durur. Ama *principium individuationis*'in ötesini gören, kendinde şeyin gerçek doğasını saptayan kişi, böylece bütünü tanıyıp bilen kişi artık bu tür bir avuntuya açık değildir. Böyle biri kendini bir anda bütün yerlerde görüp yarıştan çekilir. Onun istemesi, artık görüngüye yansıtılan kendi doğasını onaylamadan, kendi doğasını yadsıyarak döner. Bu değişim erdemden çileciliğe geçişle kendini duyurur. Çünkü, böyle biri için başkalarını kendi gibi sevmek, onlar için kendisi için yaptığı kadar çok şey yapmak yetmez. Görüngüsel varoluşu varlığın dile gelişi olsa bile bu kişi varlıktan, yaşama isteğinden ya da iç doğasından tiksinir. Bundan ötürü kendi doğasını yadsır. Bu doğa onda ortaya çıkmakta, kendini gövde aracılığı ile dile getirmektedir. Onun eylemi görüngüsel varlığının gerçek olmadığını gösterir, onunla açık bir çelişki içinde görünür. Görüngüsel varlığı özünde istemenin ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Bir şey istemez olur, istemesinin bir şeye bağlanmasına karşı kendini korur. Her şeye karşı en üst düzeyde bir aldırışsızlığı pekiştirmeye çalışır. Sağlıklı güçlü gövdesi, eşeysel dürtüsünü eşeysel organı aracılığı ile açığa vurur. Ama o istemeyi değiller, gövdeyi yalanlar. Hiçbir koşulda cinsel doyum istemez. Gönüllü, tam erden çilecilikte ya da yaşama isteğinin yadsınmasında ilk adımdır. O, böylece istemenin bireysel yaşamın ötesine geçen savını yadsır. Bu gövdenin yaşamıyla birlikte istemenin - gövde onun bir belirmesidir - de ortadan kaldırılacağını bildirir. Her zaman doğrucu, her zaman gerçeği gösterici olan doğa, bu ilkenin evrensel olması durumunda, insan soyunun azala azala sonunda kuruyacağını önceden duyurur. İkinci Kitap'ta istemenin belirmelerinin bağlantılı oluşu konusunda söylediğime dayanarak şunu kabul edebileceğimi düşünürüm: Onun en üst belirmesi ile birlikte, gün sona erdiğinde alaca karanlığın yok oluşu gibi, istemenin daha zayıf yansıması (açıkçası hayvan dünyası) da ölüp gidecektir. Bilgi bir kez bütün bütün askıya alındığında, dünyanın geri kalanı

kendiliğinden hiçlikte görünmez olacaktır. [...]

Çilecilik kendini gönüllü yoksullukta, bile isteye yoksullukta daha fazla gösterir. Bu, yalnızca birinin başkalarının acısını dindirme tutkusunu istemeyerek, *per accidents* açığa vurmasıyla ortaya çıkmaz. Burada yoksulluk başlı başına bir amaçtır. Yoksulluğun, istemenin sürekli aşağılanmasına hizmet etmesi amaçlanır. Böylece, isteğin doyurulması, yaşamın tadı istemeyi uyarmayacaktır. Kendini bilmede bunlara karşı bir tiksinti uyanmıştır. Bu noktaya ulaşan biri, canlı bir gövde olarak, istemenin somut bir belirmesi olarak, henüz her türlü istence yönelik doğal bir eğilim duyar. Ama yapmak istediklerinin hepsinden kendini zorla alıkoyarak ya da yapmak istemediklerinin hepsini yaparak bu yönelimi bile isteye bastırır. O, kendi kişisinde ortaya çıkan isteği yadsıdığı için, başka biri de ondaki istemeyi yadsırsa; açıkçası yanlış yaparsa ona karşı çıkmaz. Bundan ötürü, kişi rastlantıyla ya da ötekilerin kötücüllüğü aracılığıyla dışarıdan başına gelen her acıyı hoş karşılar. Her örselemeyi, her rezaleti, artık istemeyi onaylamadığını anlaması için bir fırsat olarak, seve seve kabullenir. Kendi kendisi olan istemenin ortaya çıkmasına karşı güçlerini her düşmanla seve seve birleştirir. Dolayısıyla böyle bir alçaklığa, acıya tükenmez bir çıdamla, incelikle katlanır. Gösterişsizce, bütün kötülükleri iyilikle geri çevirir. İsteklerin ateşinin kendisinde yeniden harlamasına izin vermediği gibi öfke ateşinin yeniden yanmasına da izin vermez.

O yalnızca istemenin kendisini değil onun görüngüsünün kalıbını, nesneleşmesini - gövdeyi - de küçük düşürür. Onu az az besler, yoksa onun gürbüz sağlığı, serpilmesi, istemeyi yeniden canlandıracak, daha güçlü uyaracaktı. Gövde, olsa olsa istemenin rast gele bir aynası, bir kopyasıdır. Böylece oruca başvurur, hatta kendini döver, kendi kendine işkence eder. Böylece sürekli yoksunluk, acı aracılığı ile isteğini usul usul kırıp sona erdirebilir. O, bu istemeyi hem kendi acılı varoluşunun, hem de dünyanın kaynağı olarak görür, ondan iğrenir. Sonunda ölüm geldiğinde, gelip de istemenin bu belirmesinin bütünlü-

günü dağıttığında, çoktandır istenen bir kurtuluş olarak en hoş karşılanan en sevinçle kabullenilen şey olur. (Onun öz varlığı, kendini gönüllü yadsıması aracılığıyla, bu gövdenin dirimsel öğesi olarak görünen kırılgan kalıntı dışında, çoktandır ölmüştür.) Başkalarında, yalnızca ölümle sona eren görüngü askıya alınmıştır. Bu kişide, içteki doğanın kendi de askıya alınır. Bu iç doğa, burada yalnızca belirmede vardı, yalnızca güçsüz biçimde bulunuyordu, şimdi bu son kırılgan bağ da kopar. Çünkü, böyle sona eren birinde dünya da sona erer.

Burada güçsüz bir dille olsa olsa genel olarak anlattığım, yalnızca benim bugün uydurduğum felsefi bir masal değildir. Tersine, bu, Hristiyanlar arasında nice ermişin yüce ruhunun imrenilecek yaşamıydı. Bu ermişler Hintliler ile Budistler arasında daha çok bulunur. Başka dinlere inananlar arasında da onlar vardır. Bu kişilerin akıl yetilerinde iz bırakan öğretiler ne ölçüde değişik olursa olsun, onların yaşamında aynı içsel, doğrudan, sezgisel bilgi kendini aynı biçimde dile getirdi. Bütün erdemlerin, kutsallıkların kaynağı bu bilgidir. Sezgisel bilgi ile soyut bilgi arasında büyük ayrım burada da ortaya çıkar. Bu ayrım, şimdiye değin önemsenmemiş olsa da araştırmamızın tümü bakımından önemlidir, temel bir bilgidir. Sezgisel bilgi ile soyut bilgi arasında geniş bir uçurum vardır. Bu uçurum dünyanın doğasına ilişkin içgörü bakımından aşılsa aşılsa felsefeyle aşılabilir. Çünkü sezgisel olarak ya da *in concreto*[1] her kişi bütün felsefi doğrulukların bilincindedir; ama onları kişinin kavramsal farkındalığına, düşünmesine sunmak felsefenin işidir. Felsefenin bundan fazlasını yapması gerekmez, o bundan fazlasını da yapamaz.

Böylece, kutsallığın, kendini kurban etmenin, kendi istemesini hor görmenin, çileciliğin içteki özü belki de, ilk kez, burada kuramsal olarak, bütün söylencelerden bağımsız biçimde dile getirildi. Onların iç özü, yaşama isteğinin değillenmesidir. İstemenin kendi özüne ilişkin

[1] somut olarak

bütün bilgisinin, tüm istençelerin dindiricisine dönüşmesinden sonra, bu değilleme ortaya çıkar. Öte yandan, bütün ermişler, çileciler bu bilgiyi doğrudan bilir, onu uygulamalarında dile getirirlerdi. Onlardaki iç görü aynıydı, oysa akıllarının benimsediği öğretiye göre kullandıkları dil pek değişikti. Bunun sonucunda Hintli kutsal bir adam, bir Hristiyan ermişi ya da bir Lama kendi davranışını pek değişik açıklamak zorundadır. - Şu da var ki, bunun burada elle tutulur bir sonucu yoktur. Kutsal bir adam en saçma boş inançlarla dolu olabilir ya da tersine bir filozof da olabilir. Bunların hepsi aynıdır. Kişinin kutsal bir adam olduğunu kanıtlasa kanıtlasa davranışı kanıtlar. Çünkü davranışının törelliği, dünyanın bilgisinden, dünyanın doğasının bilgisinden ileri gelir. Bu bilgi soyut olarak değil, sezgisel olarak, doğrudan kavranır. Ancak aklı doyurmak için, söz konusu bilgi bu kişi tarafından şu ya da bu dogma aracılığı ile yorumlanır. Dolayısıyla ne ermişin filozof ne de filozofun ermiş olması gerekir. Bu tıpkı çok yakışıklı birinin ille büyük bir yontucu olmasının ya da büyük bir yontucunun ille yakışıklı biri olmasının gerekli olmaması gibidir. Daha genel olarak, kendisinin sahip olduğu erdemden başka bir erdem salık vermeyen bir ahlâkçıyı gerekli saymak tuhaftır. Dünyanın bütün doğasını soyut, genel geçer, seçik olarak, kavramlarda yeniden üretmek; aklın iyi koruyan, her zaman kullanıma hazır kavramları içinde düşünülmüş bir resim olarak depoya koymak... Felsefenin işi budur, başka bir şey değildir. [...]

Etik buyrukları incelememiz, sunumumuzun genel biçimi içinde genelde "yaşama isteğinin yadsınması" dediğimiz şeyin daha eksiksiz, daha tam bilgisini edinmemize daha çok yardım edecektir. Bu buyruklar, ondan esinlenen insanlar tarafından yaşama isteğinin yadsınması amacıyla verilmiştir. Bunlar bakış açımızın ne ölçüde eski olduğunu da gösterecek. Bununla birlikte onların saf felsefî anlatımı yeni olabilir. En belirgin örnek Hristiyanlıktır. Hristiyan etiği baştan sona bizim gösterdiğimiz niteliktedir. O yalnız en üst düzeyde yardımseverli-

ğe değil, dünyadan el çekmeğe de yol açar. Ondaki el çekmeye ilişkin yönün tohumu Havarilerin yazılarında pek açık bulunur. Gelin görün ki, onun dolu dolu geliştirilip dile getirilmesi sonradan olmuştur. Havarilerin bizi komşumuzu kendimiz gibi sevmeye; nefrete sevgiyle, iyi işle karşılık vermeğe, sabırlı olmaya, uysallığa, bütün olası aşağılamalara dirençsiz kalmaya, yemekte azla yetinmeye, cinsel isteğe (olanaklıysa bütünüyle) karşı koymaya çağırdığını görüyoruz. Burada çileciliğin ilk basamağını ya da istemenin gerçekten yadsınmasını görürüz. Bu son söz, havarilerin "kendi kendimizi yadsıyarak, haçı taşıyarak" [*Matt.* xvi, 24, 25; *Mark* viii, 34, 35; *Luka* ix, 23, 24, xiv, 26, 27, 33) dediği şeyi gösterir. Bu eğilim çok geçmeden daha da gelişti, tövbekârların, dünyadan el çekenlerin, manastır yaşamının kaynağı oldu. Kendi başına saf, kutsal ama bu nedenle insanlığın büyük çoğunluğuna uygun olmayan bir kaynak. Bu yüzden ondan gelişe gelişe ikiyüzlülük, sapkınlık gelişti. Çünkü *abusus optimi pessimus* ["en kötü, en iyinin kötüye kullanımıdır."]. Daha gelişmiş Hristiyanlıkta, çileciliğin tohumunun Hristiyan ermişlerinin gizemcilerinin yazılarında bütünüyle çiçeklenerek açtığını görürüz. Bunlar, en saf sevinin yanı sıra, dünyadan en tam el çekmeyi, gönüllü salt yoksunluğu, su katılmamış kaygısızlığı, dünyadaki her şeye toptan aldırışsızlığı, kendi istememizi öldürüp yeniden tanrıda doğmayı, kendimizden büsbütün geçmeyi, tanrıyı seyre dalmayı öğütlediler. [...]

Ne var ki, "yaşama isteğinin değillemesi" dediğimiz şeyin eski çağda Sanskritçe yazılarda Hristiyan kilisesi ile Batı dünyasında yapılabilenden daha dolu dolu geliştirildiğini, daha kapsamlı dile getirildiğini, daha diri diri sunulduğunu görürüz. Bu önemli etik yaşam görüşü orada daha gür gelişti, daha açık seçik bir anlatıma ulaştı. Bu, belki de, daha çok onun Hristiyanlık içindeki Musevi öğretisi gibi kendine düpedüz yabancı bir öğretiyle sınırlanmamış olmasına yüklenebilir. Hristiyanlığın yüce kurucusu, bu Musevi öğretiye bir ölçüde bilinçli, belki bir ölçüde de bilinçsizce, zorunlu olarak uyum sağlamış,

uymuştu. Dolayısıyla, Hristiyanlık, iki bambaşka öğeden oluşur. Öncelikle, bunlardan saf etik yarıyı, özellikle Hristiyan diye adlandırmak, ondan önce gelen Musevi dogmatizminden ayırt etmek isterim. Genelde, özellikle de şu günlerde korkulduğu gibi bu yetkin, sağlıklı din günün birinde toptan batarsa, bunun nedenini arasam arasam onun yalın bir öğeden değil kökence farklı iki öğeden oluşmasında arardım. Bu öğeleri, yalnızca tarihin bir kazası birleştirmiştir. Onların yeni çağın tiniyle ilişkileri denk değildir. Bu öğelerin yeni çağa karşı tepkileri de denk değil. Bu yüzden birleşiğin öğeleri ayrılabilir, bunu da bir çözülmenin izlemesi zorunludur. Ama saf etik bölüm o zaman bile kaçınılmaz biçimde gene bozulmadan kalır, çünkü bu parça yok edilemez.

Hint yazınına ilişkin bilgimiz şimdilik pek eksik gedik. Gene de onların Vedalarda, Puranalarda, düş gücüne dayalı yazınında, söylencelerinde, ermişlere ilişkin masallarında, davranış ilkelerinde, kurallarında, değişik, güçlü bir biçimde dile getirilen etik öğretiyi buldukça şunu görürüz. Bu öğreti her tür kendini sevmeyi toptan bırakıp komşuyu sevmeyi öğütler. Genelde sevgiyi, insanlıkla sınırlanmayan, bütün yaratıkları kucaklayan sevgiyi, zar zor kazandığımız günlük gelirimizi başkalarına vermeye varan yardımseverliği, bize saldıranların tümüne bitmek tükenmek bilmeyen çıdamı; ne ölçüde aşağılık olursa olsun bütün kötülüklere iyilikle, sevgiyle karşılık vermeyi; her türlü alçaklığa sevinçle katlanmayı, her tür etten uzak kalmayı salık verir. Öğreti, gerçek kutsallıkla uğraşan kişi için kesin erdeni; her tür duygusal hazdan el çekmeyi; her tür mal varlığının yadsınmasını; evin, ailenin bırakılmasını; istemeyi iyice aşağılanmak için gönüllü tövbeyi; kendi kendine ağır ağır korkunç işkenceler ederek, sessiz seyre dalışla geçirilen kesintisiz yalnızlığı; kendi isteği ile açlıktan ölünceye dek çileyi; kişinin kendini timsahlara yedirmesini, Himalayalardaki kutsal kayalıktan atmasını ya da diri diri yakmasını önerir. Hint ırkı oldukça yozlaşsa bile kökü dört bin yıldan daha eski olan bu buyruklara, önerilere şimdi bile uyulmaktadır.

Hem de bazı bireyler tarafından son sınırına dek uyulmaktadır.

En büyük özverileri istemesine karşın milyonlarca insanı kapsayan; bir ulusta bunca uzun süre uygulamada kalan bir din rastgele uyduruluvermiş bir heves olamaz. Tersine onun temeli insan doğasında olmalıdır. Ne var ki, bunun yanı sıra, Hristiyan tövbekârın ya da ermişin yaşamı ile bir Hintli ermişin yaşamını okursak, aralarında bulduğumuz uyum bizi elimizde olmadan hayrete düşürür. Kökten farklı öğretilere, geleneklere, koşullara karşın, ikisinin de iç yaşamı, erişmeye çalıştığı şey aynıdır. Onlara buyrulan kurallarda da aynı uyuşma hüküm sürer. Örneğin Tauler kişinin ulaşmaya çalışması gereken salt yoksulluktan söz eder. Bu yoksulluk, kişinin rahatlık elde edebileceği, dünyasal keyif alabileceği her şeyi vermesinden, kendini onlardan yoksun bırakmasından oluşur. Bunun nedeni, besbelli bütün bunların bizim toptan yok etmeyi amaçladığımız istemeye yeni yeni besinler verip durmasıdır. Biz bunun Hintli taydaşı olarak *Fo* buyruğunu buluruz. Buna göre konutsuz olması, hiç mal varlığı olmaması gereken bir sanyasise son olarak sık sık aynı ağacın altında yatmaması söylenir. Aynı ağacın altında sık sık yatarsa, onun altında yatmayı başka ağaçların altında yatmaya yeğleyecek ya da orada yatmayı sever olacaktır. Hristiyan gizemcileri ile Vedânta felsefesinin öğretmenleri de bu bakımdan anlaşırlar. İkisi de yetkinliğe ulaşan kişi için dış işlerin, dinsel alıştırmaların hepsini yüzeysel sayarlar. Çağların bunca değişik olmasına, halkların bunca farklı olmasına karşın, arada bu ölçüde uyuşma olması şunu kanıtlar: Burada dile getirilen, basma kalıp iyimserliğin ileri sürmeyi sevdiği gibi usun bir tuhaflığı ya da sapıklığı değildir. Tersine, bu insan doğasının özündeki bir niteliktir. Bu yön, yalnızca seçkinliğinden, üstünlüğünden ötürü az bulunur.

Artık kaynakları belirtmiş bulunuyorum. İsteyen onlardan bilgi edinebilir. Bunlar doğrudan yaşamdan, yaşama isteğinin kendini yadsıdığı görüngülerden çıkarılmıştır. Bazı yönlerden burası bizim araştırmamızın en önemli

noktasıdır. Gene de onu yalnızca pek genel olarak açıkladım. Çünkü, benim onların söylediklerini ölgün ölgün yineleyerek boş yere bu kitabın boyutunu artırmaktansa okuru doğrudan deneye dayanarak konuşanlara göndermem daha iyi.

Onların durumunun genel betimlemesine bir şeyler daha eklemek isterim. Yukarıda, kötü insanın istencinin ateşi yüzünden onu için için yakıp bitiren bir acı çekip durduğunu gördük. Bütün istenç nesneleri tüketildiğinde, onun isteğinin kavurucu susuzluğunu başkalarının çektiği acının görüntüsüyle giderdiğini gördük. Öte yanda, birinde yaşama isteğinin yadsınması ortaya çıktığında bu kişinin içinin sevinçle, gerçek bir cennet erinciyle dolduğunu gördük.

Oysa, dışandan gözleyen birine, o yoksul, sevinçsiz, yoksunluklarla dolu görünür. Onun üzerinde yaşamın dur durak bilmeyen baskısı yoktur, haz yüzünden kendinden geçmez. Bu tür bir kendinden geçmenin kaçınılmaz koşulu, hazdan önce ya da sonra çekilen keskin bir acıdır. Yaşamı sevinçle kavrayan kişi için bu durum olağandır. Tersine yaşama isteğini yadsıyan kişinin durumu sarsılmaz bir erinçtir, derin bir dinginlik, iç duruluğudur. Bu durum gözlerimizin önüne ya da imgelemimize geldiğinde elimizde olmadan ona özeniriz. Çünkü, bir anda onun tek doğru olduğunu, başka her şeyi sonsuzca aştığını saptarız. İşte o zaman bizim daha iyi kendimiz bizi büyük *sapere aude*'ye [Bilge olmayı göze al!] çağırır. O zaman dünyada gerçekleşen bütün dileklerin öncelikle olsa olsa sadakalar olduğunu anlarız. Bu sadakaların, dilenci yarın aç kalabilsin diye bugün onu sağ tuttuğunu kavrarız. Öte yandan, dünyadan el çekme, miras kalmış bir mülk gibidir. Sahibinin bütün kaygılarını sonsuza dek giderir.

Üçüncü Kitap'tan, güzeldeki estetik hazzın daha çok bütün isteklerin açıkçası bütün arzuların, kaygıların üzerine yükseltilmemize dayandığını anımsıyoruz. Çünkü, bu anda biz, estetik seyre dalma durumuna gireriz. Bu durumda sanki kendimizden kurtuluruz. Biz, artık bilmesi

sürekli istemesine hizmet eden bir birey değilizdir, belli bir şeyin bağlaşığı değilizdir, nesnelerin kendisi için devindircilere dönüştüğü bir birey değilizdir. Tersine, istekten arındığımızda istemenin bengi öznesi, Platoncu ideanın bağlaşığı oluruz. İstemenin asık yüzlü baskısından kurtulduğumuz bu anlarda, dünyanın ağır havasının dışına yükselmiş gibi olduğumuzu, bunların en sevinçli anlarımız olduğunu biliriz. Buradan, istemesi güzelin hazzındaki gibi yalnızca kısa bir süre için değil sonsuza dek yatıştırılmış bir kişinin yaşamının ne ölçüde mutlu olduğunu anlayabiliriz. Gerçekten bu kişide isteme bütünüyle söndürülür; gövdeyi konuyan yalnızca son, parıltılı bir kıvılcımdır, onunla birlikte gövde de silenecektir. Böyle biri, kendi doğasıyla giriştiği nice acı verici savaşın ardından, sonunda sınırsız bir yengi elde etmiştir. O, saf bilen bir varlık, dünyanın lekesiz aynası olarak kalır. Başka hiçbir şey canını sıkmaz, kimse onu yerinden kımıldatamaz. Çünkü o, bizi dünyaya bağlayan, istek, korku, kıskançlık, öfke, üzüntü olarak, bize sürekli acı vererek oraya buraya çekiştirip duran istemenin bin bağını koparıp atmıştır. O, şimdi gülümseyerek, rahatça, bu dünyanın hilelerinin üzerinde geriye bakar. Bu dünya, bir zamanlar onun ruhunu da devindirebilmişti, incitebilmişti. Oysa şimdi dünya bitmiş bir oyunun ardından bir satranç taşı gibi; ya da geçen akşam karnavalda bize rahat vermeyen canımızı sıkan, şimdi, bu sabah çıkarıp atılıveren maskeler, süslü giysiler gibi hiçbir duygu uyandırmadan öylece onun önünde durur. Şimdi yaşam, yaşamın biçimleri, onun önünden ömürsüz bir yanılsama gibi, yarı uyanık bir uykucunun usundaki hafif bir sabah düşü gibi geçer. Gerçeklik, bu düş aracılığıyla donuk donuk titreşir; ama artık aldatıcı değildir. Yaşam tıpkı bu sabah düşü gibi şiddetli bir geçiş olmadan sonunda yok olur. Bu düşünceler, Madame de Guyon öz yaşam öyküsünün sonunda sık sık şunları söyledi: "Benim için her şey önemsiz. Başka bir şey istemiyorum. Genelde var olup olmadığımı da bilmiyorum. [*Vie de Madame de Guyon*, Köln 1720, II. 13] Bu düşünceler, onun bu söyle-

dikleriyle anlatmak isteği şeyi anlamamıza yardımcı olur. [...]

Gelgelelim, yaşama isteği (istemenin yatıştırıcısı bilgi aracılığıyla) bir kez yadsındı diye onun bir daha sendeleye sendeleye hiç ilerlemeyeceğini düşünmemeliyiz. Kazanılmış bir mülk üzerinde durur gibi onun üzerinde durup dinlenebileceğimizi de düşünmemeliyiz. Tersine, ona karşı savaşıp durmak gerekir. Çünkü (yalnızca nesneleşme kalıbında ya da tasarım olarak dünyadaki belirme olarak) gövde istemenin kendisi olduğundan, gövde yaşadıkça yaşama isteğinin tümü, gizil güç olarak varolur. Bu gizil güç sürekli gerçek olmaya, olanca hanıyla yeniden yanmaya çalışır durur. Bu yüzden betimlediğimiz bu erinç, bu mutluluk, ermiş kişilerin yaşamında ancak onların istemeyi aşmalarından gelişen bir çiçek olarak bulunur. Biz de yaşama isteği ile sürekli savaşı bu çiçeğin geliştiği yer olarak görürüz. Çünkü dünyada sürüp giden erince sahip olan yoktur. Bu yüzden, ermişlerin iç yaşamına ilişkin anlatıların, tinsel çatışmalarla, baştan çıkma öyküleriyle, tanrısal kayra tarafından bırakılmışlık duygusuyla dolu olduğunu görürüz. Başka deyişle, bu öyküler, belli bir bilgi türüyle doludur. Bu bilgi, her türlü istenci yatıştıran genel geçer yatıştırıcı olarak, bütün devindiricileri etkisiz kılarak en derin erinci verir. Bu bilgi, özgürlüğe götüren kapıyı açar. Bu nedenle bir kez yaşama isteğinin yadsınmasına ulaştıktan sonra var güçleriyle bu yolda kalmaya çalışanlar da görürüz. Onlar durmadan baş kaldıran istemeyi baskılamak uğruna kendilerini her türden bırakışa zorlar, tövbekârca katı bir biçimde yaşar, hoşnut olmadıkları ne varsa ararlar. Böylece bu yolda kalmaya çalışırlar. Son olarak, kurtuluşun değerini bildiklerinden, güçlükle kazanılmış, bedeli ödenmiş kurtuluşu korumak konusunda kaygılanırlar. Her masum haz konusunda ya da burada bile en son ölen kendini beğenmişliğin en küçük kıpırtıları konusunda kendi vicdanlarıyla hesaplaşırlar. Kendini beğenmişlik insan eylemlerinin en yıkılmazı, en etkini, en aptalcasıdır. Epeyce sık kullandığımız çilecilik terimiyle ben daha dar anlamda, hoşa

gideni bir yana koyup hoşa gitmeyeni arayıp bulmayı, isteği bile bile kırmayı, istemenin sürekli küçük düşürülmesi için kendi kendini şiddetle cezalandırmayı anlıyorum.

Biz istemeyi yadsımayı başaranların bunları yaptığını, böylece de söz konusu yadsımayı sürdürdüklerini gördük. Gelgelelim sonuçta çekilen her acı, örneğin yazgının verdiği acı, bu yadsıma bakımından ikincil bir yoldur (δευτεροσ πλονς). Gerçekten de çoğu kişi istemeyi yadsımaya böyle ulaşır diyebiliriz. Ölüm daha yakın değilken, bilinen acıdan çok, kişisel olarak yaşanan acının dünyadan tam bir el çekme ürettiğini kabul edebiliriz. Çünkü bilginin tek başına, istemeyi yadsımaya yetemesi az sayıda insanda söz konusu olur. Bu bilgi, açıkçası *principium individuationis*'in ötesini görerek elde edilen bilgi, ilkin kişinin yaradılışının yetkin iyiliğini, genelde insanseverliği üretir. Sonra onların dünyadaki bütün acıyı kendi acıları diye tanıyıp bilmelerini olanaklı kılar. Bu noktaya ulaşanlar için bile gövdesinin sağlıklı durumu, anın yaltaklanması, umudun ayartması, isteğin hoşnut edilmesi kendini hep yeniden sunar. Açıkçası isteğin doyurulması istemenin yadsınmasında sürekli engeldir. Doyum istemenin yeniden onaylanması bakımından sürekli bir baştan çıkarıcıdır. Bu nedenle, bütün ayartıcılar bu bağlamda şeytan diye kişileştirilmiştir. Bu yüzden, istemenin kendini yadsımasının ortaya çıkması için çoğu durumda önce isteğin büyük bir kişisel acıyla kırılması gerekir. İstek böyle kırıldığında giderek artan üzüntünün bütün basamaklarından geçen birini görürüz. En yeğin direnci sergilerken, umutsuzluğun eşiğine gelince birden kendi kabuğuna çekilir, kendini, dünyayı tanır. Bütün doğası değişir, kendi kendisinin üzerine yükselir. Böylece arıtılmış, kutsanmışçasına kesin bir erince, mutluluğa, yüceliğe erer. En büyük tutkuyla isteyegeldiği her şeyden seve seve vazgeçer, ölümü sevinçle kucaklar. Bu yaşama isteğini yadsımanın gümüşüdür; acının arıtıcı ateşinden birdenbire ortaya çıkan bir gümüş ışıltısıdır. Bu kurtuluştur.

Pek kötü kişilerin bile ara ara, büyük bir üzüntü aracılığıyla bu düzeyde arıtıldığını görürüz. Onlar başka biri olmuş, bütünüyle dönüştürülmüştür. Bundan ötürü eski yanlış işleri onların vicdadınını rahatsız etmez. Gene de bu kişiler eski yanlışlarının bedelini seve seve canlarıyla öder. Artık onlara yabancı, iğrenç gelen bu istemenin belirmesinin sonunu görmekten memnun olurlar. İstemenin bu biçimde yadsınmasına büyük bir mutsuzluk neden olur. Goethe, ölümsüz başyapıtı *Faust*taki Gretchen'in öyküsünde bunu bize açıkça betimledi. Ben yazın alanında bunun benzerini bilmiyorum. Bu öykü istemenin yadsınmasına giden ikinci çığırın yetkin bir örneğidir. İlk çığır, dünyanın tüm acılarını tanıması aracılığı ile kişiyi istemenin yadsınmasına götürür. O, dünyanın bütün acılarını gönüllü olarak kendi acıları kılar. Bu çığır, tersine, kişinin kendi çektiği bunaltıcı bir acı aracılığı ile yol gösterir. Nice trajedi, şiddetle isteyen kahramanlarını toptan geri çekilme noktasına getirerek sona erer. Bu noktada yaşama isteği, genellikle onun görüngüsüyle birlikte sona erer. Ne ki bu dönüşümün özü ile ilgili bildiğim tek açıklama, onun rastlantısal olduğu. Bu *Faust*'un I. bölümünde belirtilir, bize sunulan bundan başka bir açıklama bilmiyorum.

Gerçek yaşamda idam sephasındaki ölümlerine umutsuzca ama ansal güçleri bozulmamış durumda giderken, acının ağzına kadar dolu kadehini son damlasına kadar içmek zorunda kalan insanlar görürüz. Bu, alçakça, şiddet dolu, can çekiştirici bir ölümdür. Onlar bu yolla pek sık dönüştürülürler. Onların karakteri ile nice insanın karakteri arasında çok büyük bir fark olduğunu varsaymamalıyız. Onların yazgıları bize böyle bir fark olduğunu düşündürse de, biz bu yazgıyı daha çok koşullara bağlı saymalıyız. Gene de onlar suçludur, bir ölçüde de kötüdür. Bununla birlikte, onların çoğunun, umutlarını bütünüyle yitirdiklerinde, gösterdiğim biçimde dönüştüklerini görürüz. Artık gerçek bir iyilik, yaradılış saflığı sergilerler, en küçük bir kötü davranıştan ya da kırıcı olmaktan tiksinirler. Düşmanları yüzünden suçsuz yere acı çekmiş

olsalar bile onları bağışlarlar. Salt sözde bir bağışlama değildir bu. Ayrıca cehennemdeki yargıçlardan duyulan iki yüzlü bir korkudan ötürü bir bağışlama da söz konusu değildir. Onlar gerçekten, yürekte duyulan bir ciddiyetle bağışlar. Bu kişiler öc almak da istemez. Onlarda yaşama isteğinin yadsınması geliştiği için, gerçekte sonunda kendi acılarını, ölümlerini severler. Kurtuluş onlara sunulduğunda genellikle, seve seve, erinç içinde, öte dünyaya ait bir durgunlukla ölmeye eğilimlidirler. Bunaltıcı acıların ortasında yaşamın son gizi kendini bu insanlara açmıştır. Dertlerle kötülüğün, acıyla nefretin, işkence görenle işkence edenin kendilerinde bir olduğu gizidir bu. Yeter sebep ilkesine uyan bilgiye ne ölçüde değişik görünürlerse görünsünler, bunlar *Principium individuationis* aracılığıyla kendi iç çatışmasını nesneleştiren bir tek yaşam isteğinin belirmesidir. Bu insanlar iki yönü, kötülükle onun neden olduğu acıyı eksiksiz bilmeyi öğrenmiştir. Sonuçta onların ikisinin özdeş olduğunu gördüklerinden şimdi ikisini birden yadsırlar. Onlar yaşama isteğini yadsır. Onlar bu sezgisel, doğrudan bilgiyi, yaşadıkları bu dönüşümü, kendi akıllarına söylenceler, öğretiler aracılığıyla açıklar. Bu açıklamanın bir önemi olmadığını daha önce söyledik. [...]

Bununla birlikte, acı ile böyle bir arınma için ölümün yaklaşması, umutsuzluk ille de zorunlu değildir. Onlar olmadan da, zorla, büyük bir talihsizlik, büyük bir acı aracılığıyla yaşama isteğininin kendi kendisindeki çelişkiyi görebiliriz, bütün çabaların boşluğuna ilişkin bir içgörü elde edebiliriz. Bu yüzden, tutkuların gücünün etkisiyle olaylarla dolu bir yaşam sürmüş kişilerin - krallar, kahramanlar, maceracılar - birden değiştiği, tövbe edip dünyadan el çektiği, münzevi ya da keşiş olduğu görülmüştür. Gerçek değişimlere ilişkin bütün öyküler bu sınıfa girer. Raymon Lully bunun bir örneğidir. Lully çoktandır hoş bir bayana kur yapıyordu. Sonunda onun odasına çağrıldı, bu onun bütün dileklerinin yerine geleceğini müştuluyordu. Orada bayan korsesini açarak ona kanserin çirkin biçimde yediği göğsünü gösterdi. Lully o andan

sonra cehennemi görmüş gibi değişti. Majorka Kralı'nın sarayını bıraktı, günahının bedelini ödemek için çöle gitti. [...]

Buradan çıkan sonuç şudur: Bizim yaşama isteğinin değillenmesi dediğimiz dünyadan toptan el çekme ya da kutsal kişi olma, her zaman istemenin dindiricisinden kaynaklanır. Dindirici istemenin iç çatışmasını, onun özündeki boşluğu tanımaya, canlı olan her şeyin acısında kendini açığa vuranın aynı çatışma, aynı boşluk olduğunu saptamaya dayanır. Bu tanıma bizim iki çığır diye sunduğumuz iki farklı biçimde olur. Ona ya *bilinmekle* kalan bir acı yol açmıştır (*principium individuationis'i* delip geçerek onu özgürce kendimizin acısı kılarız) ya da kişisel olarak *duyulan* bir acı neden olmuştur. Gerçek kurtuluş, yaşamdan, acıdan kefaretini verip kurtulma, istemenin toptan yansınması olmadan düşlenemez bile. O zamana dek, her kişi, bu istemenin kendisinden başka bir şey değildir. Söz konusu kişinin belirişi ömürsüz bir varoluştur, her zaman boşu boşuna bir uğraş, engellenip duran bir çabadır. Her şey değişmez biçimde görüngü dünyasına aitttir. Bu dünya acı doludur; çünkü biz yukarıda yaşamın her zaman yaşama isteğinde sağlama bağlandığını, onun tek gerçek kalıbının şimdi olduğunu, görüngülerin şimdiden hiçbir zaman kaçamayacağını bulduk. Şimdinin kaçınılmazlığı, görüngü dünyasında hüküm süren doğum ile ölüm kadar kesindir. Hint söylencesi bunu 'onlar yeniden doğar' diyerek anlatır. Karakterdeki büyük etik farklılık, kötü adamın istemenin yadsınması sonucunu doğuran bilgiye sonsuz uzaklıkta olduğu anlamına gelir. Bundan ötürü de yaşamda olanaklı görülen bütün acılar onun başına gelmiştir. Çünkü şu onun şu andaki mutlu fiziksel koşulu bile *principium individuationis* ile taşınan bir görüngüdür olsa olsa. O yalnızca Mâyâ'nın bir kandırmacası, dilencinin mutluluk düşüdür. Onun, istemesinin ateşli dürtüsü yüzünden başkalarına çektirdiği acılar, kendi çektiği acının ölçüsüdür. Bu acı, kişisel yaşamında onun isteğini kesememiş, isteğin kendi kendisini en son yadsımasına yol açamamış-

tır. Öte yandan her gerçek sevi, hatta her kendiliğinden adalet, bizim *principium individuationis*'in ötesini görmemizin sonucudur. Bizim yetkin bir açıklıkla *principium individuationis*'in ötesini görmemiz tam bir kutsama, bedeli ödenmiş bir kurtuluş ortaya çıkarır. Bunların görüngüsü, yukarıda betimlenen dünyadan el çekme, bu bırakışa eşlik eden şaşmaz bir erinç ile ölümde duyulan en yüce sevinçtir.

§ 69. İntihar, birinin bireysel görüngüsüne keyfî son verişi, yaşama isteğinin yadsınmasından çok daha değişik olmasa gerek. Yaşama isteğinin değillenmesi, istemenin özgürlüğünün görüngü dünyasında göze çarpan biricik eylemidir. Bu yüzden, Asmus'un dediği gibi, o, aşkın bir değişimdir (Araştırmamızın sınırları içinde, biz, artık istemenin yadsınmasını yeterince tanımlamış bulunuyoruz.). İntihar, istemenin yadsınması olmaktan uzaktır; o istemenin güçlü bir biçimde onaylamasına ilişkin bir görüngüdür. Çünkü değillemenin özü, yaşamın acılarından değil hazlarından kaçınmadır. İntihar eden yaşamı ister. Ancak yaşamın ona sağladığı koşullar onu doyurmamıştır. Bundan ötürü o yaşama isteğini bırakmadan yalnızca bireysel görüngüyü yok ederek yaşamı bırakır. İntihar, yaşamı ister, gövdenin sınırsız varlığını, onun sınırsızca onaylanmasını ister. Gelgelelim koşulların karmaşası buna izin vermez. Sonuç onun için büyük bir acıdır. Yaşama isteği kendini bu özel belirmede çok önlenmiş görür. Öyle ki bu belirme onun tutkusunun açılıp gelişmesine izin vermez. O böylece doğasına uygun bir karar verir. Bu doğa, yeter sebep ilkesinin kalıplarının dışındadır. Bundan ötürü onun için bireysel görüngülerin hiçbiri önemli değildir. Bu bakımdan isteme, bütün doğumlarda, ölümlerde dokunulmadan kalır, bütün varlıkların iç yaşamıdır. Sürekli ölüm korkusu duymadan yaşamamızı sağlayan aynı sağlam iç güvence (açıkçası istemenin görüngüsel bir varoluşa gerek duymadığından emin olma) intiharda da eylemimizi destekler. Dolayısıyla yaşama isteği intiharda (Siva) ortaya çıktığı gibi, kendini korumanın rahatlığında (Vişnu),

üremenin duyusal zevkinde (Brahma) de ortaya çıkar. Bu Trimurti'nin[1] birliğinin iç anlamıdır. Zaman içinde üç başından kimi birini kimi ötekini kaldırsa bile bütünlüğünde her insan varlığı budur.

İntiharın istemenin yadsınmasıyla ilişkisi, bireysel şeyin idea ile ilişkisi gibidir. İntihar eden kişi türü değil olsa olsa bireyi yadsır. Biz aynı zamanda şunu da bulduk: Yaşam, her zaman yaşama isteğinde sağlama bağlandığından, acı yaşamdan ayrılmadığından, intihar, yani bir tek görüngüsel varoluşun keyfî yok edilişi, boş, alıkça bir eylemdir. Çünkü gök kuşağının değişmemesi, ama onu taşıyan damlaların art arda her an birbirinin yerini alması gibi, kendinde şey onunla birlikte öylece kalır. Bunun ötesinde, yaşama isteğinin en apaçık örneği olduğu için o aynı zamanda Mâyâ'nın bir baş yapıtıdır. Biz bu çelişkiyi, istemenin en alttaki ortaya çıkışlarında, doğa güçlerinin bütün belirmelerindeki sürekli didinmede saptadık. Onu bütün organik bireylerin özdek, zaman, uzam için verdiği savaşta tanıdık. İstemenin nesneleşmesinin yükselen basamaklarında bu uzlaşmaz çelişkinin, korkunç bir açıklıkla git gide belirginleştiğini de gördük. Böylece, sonunda, en üst basamakta insan ideasında o belli bir noktaya ulaşır. Bu noktada, aynı ideayı dile getiren bireyler birbirini yok etmekle kalmaz aynı birey kendi kendiyle de savaşır. Bireyin yaşama isteğinin şiddeti, onu önleyene karşı baş kaldırısı, açıkçası çektiği acı onu kendi kendini yok etme noktasına getirir. Böylece bireysel isteme, acının istemeyi kesmesine, koparıp atmasına izin vermez. Tersine kendi isteğinin bir eylemiyle, istemenin görünür anlatımı olan bu gövdeyi sona erdirmekle kalır. İntihar eden, istemeyi bırakmadığı için yaşamı bırakır. Burada isteme kendi ortaya çıkışına son verirken kendini

---

[1] Üçleme... Hristiyanların *üçleme*'sinden çok önce Hindistan'da Brahma-Siva-Vişnu üçlüsünü birleştirip tek kişilikte toplayan trimurti anlayışı vardı. Bu anlayışa göre tektanrı, yaratıcı olarak Brahma'da, yok edici olarak Siva'da, tanrısal kayra olarak da Vişnu'da beliriyordu

onaylar. Çünkü artık kendini başka türlü onaylayamaz. Gelin görün ki tam da kaçındığı bu acı, istemenin aşağılanması olarak, onun kendini yadsımasına, bundan ötürü de bedelini ödeyerek kurtulmasına yol açabilirdi. İntihar eden bu bakımdan hasta bir adam gibidir. Bu adam, onu tümüyle iyileştirebilecek sancılı bir ameliyatın başlamasından sonra işlemin tamamlanmasına izin vermez, hastalığı alıkoymayı yeğler. Acı yaklaştıkça yaklaşır, böylece de istemenin yadsınması için bir fırsat sunar. Ne ki, intihar fırsatı teper İsteme kesilmesin diye istemenin ortaya çıkışını, gövdeyi yok eder.

Felsefî olsun, dinsel olsun hemen hemen bütün etik öğretilerin, intiharı kınamasının nedeni budur. Bununla birlikte öğretiler, bu kınama için olsa olsa tuhaf, kafa karıştırıcı gerekçeler ileri sürebilirler. Bir insan törel etkiler yüzünden kendini tutup intihar etmemiş olabilir. Ama uslamlamasına nasıl bir soyutlama giydirirse giydirsin buradaki kendini yenmenin en derinde yatan anlamı şudur: "Acıdan kaçmayacağım, çünkü acı, ortaya çıkışı acıyla dolu olan yaşama isteğinin sona erdirilmesine yardım edebilir. Böylece, acı, bende dünyanın gerçek doğasına ilişkin baş gösteren görüyü güçlendirerek benim istememin son dindiricisi olabilir. Acı beni sonsuza dek kurtarabilir." İntihar olaylarının ara ara çocuklara uzandığı iyi bilinir. Baba, ilkin çok sevdiği çocuklarını sonra da kendini öldürür. Şimdi bunu durumu göz önüne alalım. Vicdan, din, benimsenen bütün kavramlar ona cinayeti en büyük suç saymayı öğretir. Oysa intihar eden, ortada akla yatkın bencilce bir dövindirici olmaksızın tam da ölüm saatinde bu suçu işler. O zaman bu eylem, ancak aşağıdaki gibi açıklanabilir: Burada bireyin istemesi kendini doğrudan çocuklarda tanır. Bununla birlikte görüngüye kendinde şey diye bakma yanılsaması onun gözünü karartır, aynı zamanda yaşamın tümündeki acı konusundaki içgörüsünden derinden etkilenir. Böylece görüngüyle birlikte kendinde şeye de son verdiğini kafasında canlandırır. Bu yüzden hem kendini hem de çocukları yaşamdan, yaşamın acılarından kurtarmayı

amaçlar. O, çocuklarda gene bütünüyle kendini görmektedir.

Birinin, gönüllü erden aracılığıyla başarılanın aynısını, doğanın üreme amacını boşa çıkararak gerçekleştirebileceğini varsaymak kesinlikle buna koşut bir sapkınlık olurdu. Ana babaların yaşamın kaçınılmaz acısını göz önüne alarak, yaşama uğraşına yeni başlayanların yaşamını korumak için ellerinden geleni yapmak yerine yeni doğan çocuklarını yok etmeyi yeğlemesi de buna benzer bir sapkınlık olurdu. Çünkü yaşama isteği varsa - o tek gerçeklik ya da kendinde şey olduğundan - fiziksel güçle kırılamaz. Fiziksel güç olsa olsa onun şimdi, burada ortaya çıkışını yok edebilir. Yaşama isteği bilgi olmadan askıya alınamaz. Dolayısıyla kurtuluşa giden biricik yol, istemenin sınırlama olmadan görülmesini sağlayan yoldur. Böylece isteme, bu belirmede kendi doğasını *tanıyıp bilir.* İsteme ancak bu bilgi sonucunda kendini ortadan kaldırabilir. Dolayısıyla isteme kendi belirmesinden ayrılamayan acıya son verir. Gelgelelim, isteme, bir tohumu yok eder gibi ya da yeni doğan bir çocuğu öldürür gibi ya da intihardaki gibi fiziksel güçle ortadan kaldırılamaz. Bunun nedeni doğanın istemeyi ışığa götürmesidir, çünkü isteme kurtuluşunu yalnızca ışıkta bulur. Dolayısıyla, onun iç varlığı olan yaşama isteği karar verir vermez, Doğa'nın amaçları her yolla yükseltilmelidir.

İntiharın belli bir türü, şimdilik yeterince belgelenmese de alışılmış intihar türünden iyiden iyiye değişik görünür. Bu intihar türü, en üst düzeye varan çilecilikten kaynaklanan gönüllü açlıktır. Ne ki, onun ortaya çıkışına her zaman dinsel sofuluk hatta boş inanç eşlik eder, böylece de bu ortaya çıkış bulanıklaşır. Gene de istemenin kesin yadsınması öyle bir noktaya erişebilir ki, isteme, yiyecek özümseyerek gövdenin doğal işlevlerini desteklemeğe bile yetmez olur. Bu tür intihar yaşama isteğinden doğan intihardan ayrıdır. Gerçekten, bütünüyle teslim olmuş bir çileci, istemesi kesildiği için yaşamayı bırakır. Bu durumda, (belki bazı özel boş inançlardan kaynaklanan bir yoldan başka) açlıktan ölme dışında hiçbir ölüm yolu

akla uygun değildir. Çünkü işkenceyi kısa kesme kendi başına istemenin onaylanmasında bir aşama olur. Böyle bir tövbecinin uslamlamasını doyuran öğretiler, doğaca yüksek bir varlığın, oruç tutmayı buyurduğu anlayışıyla onu kandırırlar. Oysa onu oruca kendi içinden gelen bir eğilim iter. [...] Son uca varan çilecilikten kaynaklanan bu gönüllü ölümle umutsuzluktan kaynaklanan gönüllü ölüm arasında çeşitli ara basamaklar, birleşimler bulunabilir. Doğrusu bunu açıklamak zordur. Gelin görün ki, insan doğasının, aydınlanması son kertede güç derinlikleri, belirsizlikleri, karmaşaları vardır.

§ 70. Benim istemenin yadsınması dediğim bütün serimleme artık sona erdi. Onun zorunluluğa ilişkin daha önceki açıklamayla bağdaşmadığı düşünülebilir. Zorunluluk, yeter sebep ilkesinin bütün öteki kalıpları ölçüsünde güdülemeyle ilişkilidir. Zorunluluktan ötürü, devindiriciler, bütün nedenler gibi, olsa olsa neden-olan nedenlerdir. Onlar sayesinde karakter iç doğasını kat kat açar, onlar karakteri doğa yasasının karşı konmazlığıyla açığa çıkarır. Bu yüzden biz daha önce *liberum arbitrium indifferentiae* olarak özgürlüğü kesin kes yadsıdık. Burada onunla çelişmek bir yana onu anımsatacağım. Doğrusu gerçek özgürlük (açıkçası yeter sebep ilkesinden bağımsızlık) istemenin belirmesine değil, yalnızca kendinde şey olarak istemeye aittir. İstemenin belirmesinin kalıbı özünde her yerde yeter sebep ilkesidir; isteme her zaman zorunluluk öğesi ya da küresinde ortaya çıkar. Bu özgürlüğün istemenin belirmesinde doğrudan görünebildiği tek koşul, istemenin bu ortaya çıkışının sona erdirdiği zamandır. Ortaya çıkma, nedenler zincirinde bir halka, açıkçası canlı bir gövdedir. Bu yüzden o varlığını ancak görüngüleri içeren zamanda sürdürür. İsteme kendisini bu görüngü aracılığıyla açığa vurur. Bu durumda, isteme görüngünün dile getirdiğini yadsıdığında, görüngüyle çelişir. Bu koşullarda, örneğin eşeysel dürtünün görünür biçimi olan eşeysel organlar canlı, sağlıklıdır ama gene de gizliden gizliye bile olsa eşeysel doyum istenmez. Tüm gövde yaşama isteğinin gözle görünür

biricik anlatımı olsa bile, bu istemeye ait olan devindiriciler artık etkili değildir. Gerçekten gövdenin çözülmesi, bireysel olanın sona ermesi, böylece de doğal istemenin önündeki en büyük engelin ortadan kalkması memnunlukla karşılanır, istenir.

Şimdi, biz hem istemenin karaktere göre devindiriciler tarafından zorunlu olarak belirlendiğini, hem de istemenin bütün bütün askıya alınabileceğini, böylece de devindiricilerin etkisini yitireceğini ileri sürüyoruz. Bunlar arasındaki çelişki, bu gerçek çelişkinin felsefi düşüncede yinelenmedir. Bu, kendinde istemenin özgürlüğünün doğrudan sınır aşmasından kaynaklanır. Zorunluluk tanımayan kendinde isteme sınırı aşıp kendi belirmesinin zorunluluk küresinin ötesine geçer. Bu çelişkiyi uzlaştırmanın anahtarı şu olgudadır: Devindiricilerin karakter üzerindeki gücünün ortadan kaldırıldığı durum doğrudan istemeden ileri gelmez. Bu durum bilginin değişime uğramış bir biçiminden gelir. Bilgi *principium individuationis*'in ağına takılmış varlığın bilgisi olduğu sürece, yeter sebep ilkesine uyduğu sürece devindiricilerin karşı koyulmaz bir gücü vardır. Ama *principium individuationis*'in ötesi görüldüğünde, idealar ile kendinde şeyin iç doğası, her şeydeki aynı isteme olarak doğrudan tanındığında, bu tanımadan istencin genel bir dindiricisi çıktığında bireysel devindiriciler etkisiz olur. Çünkü onlara ait olan bilgi kipi iyiden iyiye farklı bir bilgi kipiyle gölgelenir, askıya alınır. Bu bilgi kipi, devindiricilere ilişkin bilgi kipinin yerine geçer. Bundan ötürü karakter hiçbir zaman bir ölçüde değiştirilemez. Tersine karakter, bir doğa yasası tutarlılığıyla bir bütün olarak belirttiği istemeyi, bütün ayrıntılarında gerçekleştirir. Ne ki, bu, bütünlük, açıkçası karakterin kendisi, yukarıda ana çizgileriyle gösterdiğimiz gibi, bilginin değişimiyle bütün bütün askıya alınabilir ya da ortadan kaldırılabilir. Asmus'u (yukarıda ondan alıntı yaptık) hayrete düşüren, onun "katolik aşkın değişim" diye tanımladığı şey işte bu askıya alma ya da ortadan kaldırmadır. Bu, Hristiyan kilisesinde yeniden doğuş dedikleri şeyin aynısıdır. Onu böyle

adlandırmak da pek yerindedir. Böyle bir yeniden doğuşun ardından gelen kavrayışa kayranın işi denir. Bu bir değişim değil kişiliğin bütünüyle askıya alınmasıdır. Bu yüzden, etkilenen karakterler, etkilenmeden önce birbirinden ne ölçüde değişik olurlarsa olsunlar, sonradan davranışlarında büyük bir benzerlik gösterirler. Bununla birlikte her biri kanılarına, öğretilerine göre gene de bambaşka şeyler söyler.

Öyleyse, bu anlamda sürekli tartışılan, durmadan ileri sürülen istemenin özgürlüğüne ilişkin eski felsefe öğretisi temelsiz değildir. Kilisenin kayranın işi öğretisi ile yeniden doğuş öğretisi anlamsız, önemsiz değildir. Ama biz şimdi beklenmedik biçimde ikisinin bir olarak kaynaştığını görüyoruz. Aynı zamanda harika Maleranche'nin ne anlamda "*La liberte est un mystere*" [özgürlük bir gizdir] dediğini, bunu derken haklı olduğunu anlayabiliyoruz. Çünkü, Hristiyan gizemcilerinin kayranın işi, yeniden doğuş dedikleri şey, bizim için, isteme özgürlüğünün bir tek doğrudan anlatımıdır. Özgürlük ancak kendi doğasının bilgisine eren istemenin bu bilgiden bir dindirici elde ettiğinde ortaya çıkar. Böylece isteme devindiricilerin etkisinden kurtarılır. Devindiriciler başka bilgi kipinin alanındadır, bu bilginin nesneleri yalnızca görüngülerdir.

Bu nedenle, özgürlük gizil gücü kendini insanın en büyük ayrıcalığı olarak gösterir (O, hayvandan sonsuza kadar uzak durur.). Özgürlüğün önkoşulu aklın, şimdinin etkisinden bağımsız biçimde kendini bilen irdelemesidir. Bu, aklın yaşamın tümünü araştırmasını olanaklı kılar. Hayvanda hiç özgürlük gizil gücü yoktur. Çünkü hayvan devindiricilerin tam bir çatışma içinde olduğu basamağın ötesine geçtiğinde onda, gerçek seçme gizilgücü, irdeleyerek özgürce seçme gizilgücü yoktur. Çünkü bu özgür seçimin yapılabilmesi için devindiricilerin zorunlu olarak soyut tasarımlar olması gerekir. Bundan ötürü, aç bir kurt, bir taşın yeryüzüne düşmesindeki zorunlulukla dişlerini avının etine gömer. Kurt örselenenle örseleyenin kendisi olduğunu saptayamaz. Zorunluluk doğanın krallığıdır, özgürlük ise kayranın krallığıdır.

Gördüğümüz gibi, istemenin kendi kendini ortadan kaldırması bilgiden gelir. Ne ki, bu niteliği ile bütün bilgi ile içgörü istençten bağımsızdır. İstemeyi yadsıyıp, özgürlüğe geçme strateji gücüyle de kazanılmaz. O, insanda bilme ile istencin yakın ilişkisinden kaynaklanır, böylece dışarıdan çağrılmamış bir konuk gibi geliverir. Kilise bu nedenle onu kayranın işi diye adlandırdı. Kilise kayranın etkisini daha çok kayranın kabul edilmesine bağlamıştır. Tıpkı bunun gibi sonuçta dindiricinin etkisi de istemenin özgür eylemidir. Kayranın bu işinin sonucunda, insanın tüm doğası değişir, temelde dışarıdan içe döner. Böylece önceden pek şiddetle istediklerinin hiçbirini istemez olur. Bu nedenle, Kilise kayranın işinin bu sonucuna yeniden doğuş dedi. Kilise, doğal insanın iyilik yeteneğini bütün bütün yadsır. Çünkü, onun doğal insan dediği, yaşama isteğinin ta kendisidir. Bizimki gibi bir varoluştan bedeli ödenip kurtuluşa erilecekse, yaşama isteği yadsınmalıdır. Çünkü, bizim yaşamımızın ardında başka bir şey gizlidir. Ancak bu dünyayı silkip atarak ulaşabileceğimiz bir şeydir bu.

Hristiyan tanrıbilimi, insan tasarımını (yeter sebep ilkesine göre bireyleri göz önüne almaktan çok) onun birliğinde göz önüne alarak doğayı, yaşama isteğinin onaylanmasını Adem'de simgeleştirir. Biz, Adem'in bize kalan günahı yüzünden acıyı, bengi ölümü paylaşırız (açıkçası biz ideada Adem'le biriz. Dünyaya getirme bağı, bu ideayı zamanda temsil etmektedir.) Öte yandan, Hristiyan öğretisi kayrayı, istemenin yadsınmasını, kurtuluşu, ete kemiğe büründüren Tanrı'da simgeleleştirir. Tanrı, her türlü günahkârlıktan, açıkçası her türlü yaşama isteğinden kurtulmuştur. Böylece O, bizim gibi istemenin en gözle görünür onaylamasından kaynaklanmaz, bizimki gibi olsa olsa istemenin somutlaşması, belirtisi olan bir gövdeye sahip olamaz. O, saf bir bakireden doğmuştur, yalnızca görüntü gövdesi vardı. Bu görüş Docetae'nin, yani bir Kilise Babasının öğretisidir. Docetae bu bakımdan pek tutarlıdır. [...] Augustinus günahın yeni doğan çocuklarda da bulunduğunu ama ancak onlar büyüdükten sonra

kendini gösterdiğini yazar. Gene de bu günahın kaynağını belli bir günahkârın istemesine dek izlenmek gerekir. Bu günahkar Adem'di, bizler hepimiz Adem'den olduk. Adem kötülük etti bizler, hepimiz onda kötülük etmiş sayıldık. Kökendeki günah, istemenin onaylanması öğretisi ile kurtuluş (istemenin yadsınması) öğretisi kesinlikle büyük bir doğruluktur. Hristiyanlığın özünü bu doğruluk kurar. Bu arada, geri kalanların tümü, olsa olsa Hristiyanlığın giysisidir, kumaştır, yardımcı şeylerdir. Buna göre İsa, her zaman, genelde yaşama isteğini yadsımanın simgesi ya da kişileşmesi olarak kavranmalı, hiçbir zaman bireysel olarak anlaşılmamalıdır. İncillerdeki ona ilişkin söylence öyküsüne göre de, onun temelindeki her halde doğru olan öyküye göre de İsa'yı böyle anlamak gerek. Bunların ne biri ne öteki bizi kolay kolay doyuramaz. O, yalnızca her zaman olgusal bir şeyler isteyen halk için önceki açıklamanın bir aracıdır. Son zamanlarda Hristiyanlığın gerçek anlamını unutup ortamalı bir iyimserlikle yozlaşması burada bizi ilgilendirmiyor.

Üstelik, ilk günah, Hristiyanlığın özgün, Kutsal Kitap'a ilişkin bir öğretisidir. Agustinus, kilisenin başındakilerin onayıyla, bu öğretiyi Pelagusçuların yavan sözlerine karşı savundu. Luter onu yanılgılardan arıtmayı, önemini vurgulamayı amaçladı. Kitabı *De Servo Arbitrio*'da başlıca amacının bu olduğunu açık açık belirtti. İlk günah, istemenin özgür olmadığı, baştan beri, zorunlulukla kötülüğe eğilimli olduğu öğretisidir. İstemenin eylemlerinin her zaman günahkâr, her zaman eksik oluşu bundandır. Onlar adaleti hiçbir zaman yerine getirmez. Son olarak bu işler bizi hiçbir zaman kurtaramaz. Bizi bir tek inanç kurtarabilir. Bizi düşünülüp taşınılmış bir yönelimden, özgür bir istemeden kaynaklanan bir inanç değil, kendi dışımızdan, bizim işbirliğimiz olmadan, kayranın işi aracılığı ile gelen bir inanç kurtarabilir. [...]

Yukarıda sözü edilen, bizim araştımamızın sonucuyla bütün bütün uyuşan öğretide bir doğruluk saptarız. Çünkü öğretide yaradılışın gerçek erdeminin, kutsallığının kaynağının, istemenin düşüne taşına gerçekleştirilme-

si (işler) değil, bilgi, içgörü (inanç) olduğunu gördük. Biz de anahtar düşüncemizde bunu geliştirmiştik. Devindiricilerden, irdelenmiş bir niyetten doğan işler Kurtuluşa götürseydi, kişi erdeme dönebilse bile, erdem olsa olsa anlayışlı, uzağı gören bir bencillik olurdu. Gelin görün ki Hristiyan kilisesinin kurtuluş sözü verdiği inanç şudur: Hepimiz, ilk insanın Düşüşü yüzünden ölüme mahkûm olmaktan, mahvolmaktan pay alıyoruz. Aynı zamanda, tanrısal aracıdan ötürü, kayradan ötürü, Onun bizim korkunç suçumuzu üstlenmesinden ötürü hepimiz kefaretle kurtarılmaktayız. Üstelik, bunu hak etmek için kişisel olarak hiçbir şey yapmadan kurtarılmaktayız. Kişinin bile isteye (açıkçası devindiriciyle belirlenen) gerçekleştirdiği eyleminden ileri gelen işler, bu eylemin doğasından ötürü, bizi hiçbir zaman temize çıkarmaz. Çünkü, eylem bile isteye yapılmış, devindiriciler tarafından, *opus operatum* üretilmiştir. Dolayısıyla, bu inançta, en başta, bizim durumumuzun özünde, kökeninde iyi olmaz bir koşul olduğu sezdirilir. Bu koşuldan kefareti ödenerek kurtarılmamız gerekmektedir. Öyleyse, bu inanç, dolaylı olarak, kendimizin özce kötüye ait olduğumuzu, kötülüğün ipoteği altında olduğumuzu belirtir. Böylece bizim yasaya, buyruğa göre, açıkçası devindiricilere göre gerçekleştirdiğimiz işler, ne adaleti sağlar ne de ipoteğin bedelini ödeyip bizi kurtarır. Bu kurtuluş ancak inanç aracılığıyla, bilmenin değişik bir biçimiyle elde edilir. İnanç ancak kayrayla, dolayısıyla da sanki dışarıdan kendiliğinden gelir. Bu demektir ki, kurtuluş bizim kişimize iyiden iyiye yabancıdır. Bu, kurtuluş için kişinin kendini yadsımasının ya da bırakmasının zorunlu olduğunu gösterir. İşler, bu niteliği ile yasayı gözetme, bizi hiçbir zaman temize çıkaramaz. Çünkü onlar her zaman devindiricilerden kaynaklanan eylemlerdir. [...]

Burada Hristiyan tanrıbiliminin felsefeye yabancı öğretilerini ortaya koydum. Amacım araştırmamızın tümünden çıkan (onunla kesinlikle uyuşan bütün parçalarında onunla bir bütün oluşturan) etiğin, yeni, şaşırtıcı bir dile getirilişi olsa bile, gerçekte hiç de öyle olmadığını gös-

termekti yalnızca. Bu etiğin gerçek Hristiyan öğretisiyle bütünüyle uyuştuğunu, özünde öğretide bu etiğin örtük olarak dile getirildiğini sergilemeyi amaçladım. Bu etik aynı kesinlikle, Hindistan'ın kutsal kitaplarının etik dersleriyle, öğretileriyle de uyumludur. Söz konusu öğretiler de pek değişik bir biçimde sunulmuştur. Hristiyan kilisesinin öğretilerinin anımsanması apaçık bir çelişkiyi açıklayıp tanımlamaya hizmet etti. Bu çelişki, bir yanda belli devindiricilerin uyarmasıyla karakterin kendini kaçınılmaz biçimde ortaya koyması (Doğanın krallığı) ile öte yanda, kendinde istemenin özgürlüğü (Kayranın krallığı) arasındadır. İstemenin özgürlüğü, kendini yadsıma, karakteri, bu karaktere dayanan devindiricilerin bütün kaçınılmazlığıyla birlikte ortadan kaldırma özgürlüğüdür.

§ 71. Etiklerin genel dökümünü sunmaya son veriyor, onunla birlikte, bildirmeyi amaçladığım düşüncenin geliştirilmesini bitiriyorum. Bu arada, serimlememin bu son bölümüyle ilgili bir eleştiriyi örtbas etmeyi hiç mi hiç istemem. Tersine onun içeriğin doğasından gelen bir zorunluluk olduğunu, bu işin çaresi olmadığını göstermek isterim. Sonunda araştırmamız belli bir yere varmış bulunuyor. Bu noktada yetkin kutsal kişide bütün istençlerin yadsındığını, bırakıldığını görürüz. Böylece, yetkin kutsallığın, bize bütün varlığını acı olarak sunan bir dünyadan bedelini ödeyerek kurtuluş olduğunu görürüz. İşte bu, bize boş yokluğa bir geçiş gibi görünüyor.

Burada ilkin yokluk kavramının özünde göreli olduğunu, bizi her zaman değillediği belli "bir şeye" gönderdiğini belirtmeliyim. Bu nitelik Kant tarafından salt *nihil privatum*'a yüklenmiştir. O, '+'ya karşıt olarak '-' ile gösterilir. Karşıt bakış açısından bu '-', '+' olabilirdi, bu *nihil privatium*'a karşıtlık içinde, her bakımdan yokluk olan *nihil negativum*'u kurabilirdi. Biz bunun örneği olarak kendini geçersiz kılan mantıksal çelişkiyi kullandık. Ama, daha yakından düşünüldüğünde, saltık yokluk, gerçek bir *nihil negativum* düşünülemez bile. Bu türden her şey, daha yüksek bir noktadan göz önüne alındığında ya da daha geniş bir kavram altında toplandığında her

zaman bir *nihil privatium*'dur. Her yokluk bu niteliği ile, ancak başka bir şeyle ilişkisinde vardır, bu ilişkiyi, dolayısıyla da bu başka şeyin varlığını önceden kabul eder. Mantıksal bir çelişki bile, olsa olsa göreli bir yokluktur. O, aklın bir düşüncesi değildir, bu yüzden saltık bir yokluk değildir. Çünkü o sözcüklerin bir birleşimidir, düşüncenin yasalarını kanıtlamak için mantıkta gerekli olan düşünülemeyenin örneğidir. Dolayısıyla, bu amaçla böyle bir örnek bulmak istersek, anlamsıza, aradığımız pozitif diye sıkıca sarılacak, anlama negatif diye boş vereceğiz. Böylece her *nihil negativum* ya da salt yokluk, daha yüksek bir kavramın altına girerse olsa olsa *nihil privatium* ya da göreli yokluk olarak görülecektir. Üstelik o her zaman değillediği şey ile imlerini değiş tokuş edebilir böylece birincisi değilleme, kendisi sav olarak düşünülür [...]

Genelde pozitif olarak kabul edilen şey bizim varlık dediğimiz şey kesinlikle tasarım olarak dünyadır. Onun değillemesi de en genel anlamında yokluk kavramıyla dile getirilir. Ben tasarım olarak dünyanın istemenin nesneleşmesi, aynası, kopyası olduğunu gösterdim. Biz de bu isteme ile dünyayız, dünyanın bir yönü olarak bütün tasarımlar istemenin tasarımlarıdır. Tasarımın kalıbı uzam ile zamandır, dolayısıyla bu bakış açısından varlık olan her şey bir yerde, bir zamanda olmalıdır. Öyleyse kavram - felsefenin materyali -, bundan ötürü de sözcük - kavramın imi - tasarıma aittir. İstemeyi yadsıma, ortadan kaldırma, değiştirme, aynı zamanda dünyanın, istemenin aynasının askıya alınması, ortadan kaldırılmasıdır. Biz istemeyi aynasında görmezsek onun nereye gittiğini boş yere sorarız. O zaman bir yerde bir zamanda olmadığı için yokluğa düşüp yitti diye yanıp yakılırız.

Bizim için karşıt bakış açısı, olanaklı olsaydı, imleri değiştirmek, bizim için varlık olanı "yokluk" olarak, yokluk olanı da "varlık" olarak göstermek olurdu. Ne ki, biz kendimiz yaşama isteği olduğumuz sürece bu ikincisini - "varlık" olarak yokluğu - ancak olumsuz olarak bilip tanıyabiliriz. Çünkü, Empedokles'in eski sözü "Benzerler

benzerleri bilir." bizi bu noktada bütün bilgilerden yoksun bırakır. Tersine, bütün gerçek bilgimizin, yani tasarım ya da istemenin nesneleşmesi olarak dünyanın bilgisinin olanağı da sonuçta bu söze dayanmaktadır. Çünkü dünya istemenin kendini bilmesidir.

Bununla birlikte, felsefenin, olumsuz olarak, ancak istemenin değillemesi diye dile getirebildiği şeyin, olumlu bilgisi şöyle ya da böyle ille elde edilmesi gerek diye üstelenecek olursa biz olsa olsa şu duruma gönderme yapabiliriz. Söz konusu durumu, istemenin tam değillemesine ulaşanların tümü yaşamıştır. Bu durum, "Ekstaz", "kendinden geçme", aydınlanma, "Tanrıyla birleşme" adlarıyla değişik biçimlerde adlandırılmıştır. Ne ki, bu, bilgi hak ettiği gibi dile getirilemez. Çünkü bu durumda özne-nesne kalıbı artık yoktur; üstelik de ancak kişinin kendi deneyimiyle erişilebilir, ikinci birine iletilemez.

Bununla birlikte bizler, felsefenin bakış açısına bağlı kalanlar, burada olumsuz bilgiyle yetinmeli, olumlu bilginin dış sınırlarına ulaşmış olmaktan mutlu olmalıyız. İsteme olarak dünyanın iç doğasını tanıdıysak, onun içindeki bütün görüngülerde yalnızca istemenin nesneleşmesini saptadıysak, bu nesneleşmeyi, belirsiz doğal güçlerin akılsız dürtüsünden insanın tam bilinçli eylemine dek tanıdıysak şu sonuçtan kaçamayız. Özgürce yadsıma aracılığıyla istemenin bırakılması bütün bu görüngüleri ortadan kaldırır. Nesneleşmenin bütün basamaklarındaki bu aşırı uğraşıp durma, amaçsız dur durak bilmeyen didinme, dünyayı içeren, dünyanın içeriğini oluşturan bu aşırı çaba ile zorlanma, basamaklanmada birbirini izleyen biçimlerin çeşitliliği, istemenin belirişlerinin tümü, son olarak aynı zamanda onların en son, temel kalıbı özne ile nesne - hepsi hepsi ortadan kaldırılır. İsteme yok: tasarım yok, dünya yok.

Önümüzde kesinlikle yalnızca yokluk kalır. Ama bizim yokluk içinde çözülüp dağılmaya direnen doğamız, salt yaşama isteğidir. İstemenin bizim dünyamız oluşu gibi kendimiz de bu istemeyiz. Bizim yok olmaktan böylesine korkmamız olsa olsa yaşamak istediğimizi söylememizin

başka bir yoludur. Ama gözlerimizi bizim kendi acınası, uğraşla dolu durumumuzdan, dünyayı alt edenlerinkine çevirelim. Onlarda isteme, yetkin bir kendini bilmeye ulaşmış olarak her şeyde kendini bulur. O zaman da kendini özgürce yadsır. Onu canlandıran gövdeyle birlikte istemenin son izinin de yok olduğunu görmek için bekler yalnızca. O zaman durup dinlenmeden didinip zorlanmak yerine; durmadan dilekten korkuya, sevinçten üzüntüye geçmek yerine, hiç doğmayan ama hiç de ölmeyen, isteyen kişi için dünyanın düşünü kuran umut yerine "her türlü anlayışı aşan" erinci görürüz. İşte o zaman usun toptan dinginliğini, derin durgunluğunu, sarsılmaz güveni, duruluğu göreceğiz. Raphael ile Corregio'nun betimlediği gibi, bu tanrısal ileti, tam güvenilir biçimde yalnızca yüzde yansıtılır. Salt bilgi kalır istek yok olmuştur.

Gelgelelim biz, bu koşula derin, acı verici bir özlemle bakarız. Bu durumla karşıtlık, bizim acıklı durumumuzu tümden aydınlatır. Bir yanda sağaltılmaz acının, sonsuz sefaletin, istemenin belirmesinin dünyanın özünde olduğunu saptadığımızda, öte yanda isteme ortadan kaldırıldığında, dünyanın bize yalnızca boş bir hiçlik bırakarak dağılıp gittiğini görünce, bize avuntu veren biricik düşünce budur. Biz kutsal insanlarla buluşma olanağını pek seyrek buluruz. Onlarla yazılı kayıtlar aracılığıyla, sahiciliği, ayar damgasıyla belirlenmiş sanat yapıtları aracılığıyla karşılaşırız. Öyleyse, yokluğun iç karartıcı izlenimini, bu yolla, açıkçası kutsal insanların yaşamını göz önüne alıp düşünerek dağıtmamız gerekir. Bu yokluk, onların en son arzusu olarak bütün erdemlerin, kutsallıkların ardında koskocaman görünür. Biz ondan çocukların karanlıkta korktuğu gibi korkarız. Hintlilerin söylencelerle, Brahma'da yeniden soğurma gibi boş deyişlerle yaptığı gibi, Budistlerin Nirvanaları aracılığıyla yaptığı gibi ondan saklanmak yerine onu gidermeliyiz. Daha çok şunun doğruluğunu özgürce onaylamalıyız: Henüz istemeyle dolu olanların tümü için istemenin toptan askıya alınmasından sonra geriye kalan, yokluktur. Ama tersine iste-

menin ters çevrildiği, kendini yadsıdığı kişide, bu bizim dünyamız, gerçek olarak, bütün güneşleri, galaksileriyle yokluktur.

DÖRDÜNCÜ KİTABA EK

Eşeysel Sevinin Metafiziği Üzerine

[...] Bu konunun, açıkçası eşeysel sevinin ne gerçekliğinden ne de öneminden kuşkulanılabilir. Bu nedenle, bütün yazarların sürekli izleği olan bu konuyu bir kez olsun bir filozofun da ele almasına şaşmamalı. Buna şaşmak yerine, daha çok genelde insan yaşamında böyle önemli bir rol oynayan bir konunun bütün filozoflarca şimdiye dek bunca az göz önüne alınmış olmasına, konunun bize işlenmemiş madde olarak kalmasına şaşmalı.[...] Dolayısıyla, kullanabileceğim ya da çürütebileceğim bir öncelim yok. Bu konu kendini bana nesnel biçimde dayatıyor. O, benim dünya üzerine düşünmemin bağlamına kendiliğinden girmiştir. Üstelik ben kendileri bu tutkunun etkisi altında olanlardan en ak düzeyde onaylama umabilirim. Buna uygun olarak, ölçüsüz duygularını, figüratif dilin en yücesi, en incesi, en uçucusuyla anlatmağa çabalayanlardan da pek az alkış beklenebilir. Benim görüşüm, onlara fazla tensel, fazla maddi görünecektir. Bununla birlikte, bu görüş gerçekte metafizik olabilir, metafiziği aşabilir bile. Bir an olsun onların şunu düşünmelerini sağlayın: Bugünün madrigallerinin, sonetlerinin esin kaynağı, on sekiz yıl önce doğmuş olsa, onlar başalırını döndürüp bu esin kaynağına pek bakmazlardı.

Çünkü, aşık olma durumu, ince, uçucu gibi dursa bile, yalnızca eşeysel dürtüde kök salmıştır. Gerçekten de o

olsa olsa daha sıkı belirlenmiş, özelleşmiş (en kesin anlamında) bireyselleşmiş eşeysel dürtüdür. Bunu aklımızda sıkıca tutarak, eşeysel sevinin oynadığı önemli rolü, onun bütün kertelerinde, ayrıntılarında göz önüne alacağız. Onun yalnızca sahnedeki, romanlardaki rolünü değil gerçek yaşamdaki rolünü de düşüneceğiz. Eşeysel sevi, burada yaşam sevgisinin yanı sıra, bütün devindiricilerin en güçlüsü, en etkilisi olduğunu ortaya koyar. İnsanlığın genç bölümünün güçleriyle düşüncelerinin yarısını ister durur. O, bütün insan çabalarının neredeyse son amacıdır. En önemli işler üzerinde olumsuz bir etkisi vardır. Her zaman en ciddi işi böler, ara ara en büyük kafaları bir süre karıştırır. Hileleriyle devlet adamlarının görüşmelerini, bilginlerin araştırmalarını, bölmekte kararsızlık geçirmez. Aşk mektuplarını, küçük saç lülelerini bakanlığın evrak çantalarına, felsefî el yazmalarının arasına çaktırmadan sokuşturuverme ustalığı vardır. Her gün en kötü, en inatçı kavgaları düzenler, en değerli ilişkileri yıkar, en kalıcı bağları bozar. Ara ara yaşamın ya da sağlığın kurban edilmesini, ara ara da gönencin, rütbenin, mutluluğun feda edilmesini gerektirir. Bir zamanların en onurlu kişilerini en vicdansız insanlar kılar, şimdiye dek sadık olanları hain yapar.

Öyleyse o genellikle kötü bir cin rolü oynar, her şeyi yolundan saptırmaya, bulandırmaya, devindirmeye çalışan bir cindir bu. Elimizde olmadan Bunca gürültü neden? Bu itiş kakış, bu üzüntü, bu öfke, kaygı, sıkıntı niye? "Bu olsa olsa her Ali'nin Ayşe'sini bulma sorunu." diye bağırırız.[1] Böyle önemsiz bir oyunun neden bunca büyük bir rolü var, neden durmadan bunca iyi düzenlenmiş insan yaşamının düzenini bozuyor, onu karma karışık ediyor? Ciddi bir araştırmacı için, doğruluğun tini yanıtı usul usul ortaya koyar. Burada üzerinde konuştuğumuz şey ıvır zıvırdan öte bir şeydir. Konuya verilen önem, etkinliğin ciddiyetine, sevinçli çabasına iyiden iyiye uy-

[1] Burada kendimi açıkça dile getirmeyi göze alamadım. Bundan ötürü nazik okur deyimi Aristofanesçi dile çevirmelidir.

gundur. İster çorapla, ister çizmeyle oynansın bütün gönül işlerinin ardındaki en son amaç insan yaşamındaki bütün amaçlardan daha önemlidir. Bundan ötürü de bu amaç, herkesin onun peşinden koşarken takındığı derin ciddiyeti bütün bütün hak eder. Çünkü, bu araçla kararlaştırılan gelecek kuşağın birleşimidir. Burada biz sahneden ayrıldıktan sonra sahnede oynanacak oyundaki kişiler belirlenir. Belirleme hem onların yaşayacakları yaşam hem de kişilikleri bakımındandır Genelde bizim eşeysel dürtümüzle geleceğin bu insanlarının varlığı, *existentia*sı belirlenir. Tıpkı böyle, onların doğası *essentia*sı da bu dürtünün doyurulmasındaki bireysel seçimle, açıkçası eşeysel seviyle baştan sona belirlenir. Onların doğası, değişmez biçimde, her bakımdan eşeysel seviyle belirlenir. Sorunun anahtarı budur. [...]

Bireysel bilince kendini genelde cinsel dürtü olarak sunan karşı cinsin özel bir bireyine yöneltilmemiş olan, kendinde, görüngüden çok yaşama isteğidir olsa olsa. Ama bilinçte kendini belli bir bireye yönelik cinsel istek olarak gösteren, kendinde, düpedüz özel bir birey olarak yaşama isteğidir. Bu durumda cinsel dürtü kendinde öznel bir gereksinim olsa da ustaca nesnel hayranlık maskesini takma, böylece bilinci aldatma ustalığı vardır. Çünkü doğa, kendi amaçlarına ulaşmak için bu stratejiye gerek duyar. Ama iki insan aşık olduğunda, bunlar ne ölçüde nesnel olurlarsa olsunlar, hayranlıklarının yüceliğinden ne ölçüde etkilenmiş görünürse görünsünler doğanın biricik amacı belli nitelikleri olan bir birey üretmektir. Bu ilkin, en başta şu olguyla doğrulanır. Özdeki öğe: bizim umduğumuz gibi karşılıklı sevi değil, sahip olmadır. Açıkçası fiziksel zevktir. Birincisinden emin olmamız ikincisinden yoksun olmamızı avutmaz, tersine böyle bir durumda kendini vuran çoktur. Öte yandan derinden sevenler, sevgilerine karşılık bulamasalar bile sahip olmaktan, açıkçası fiziksel zevkten hoşnutturlar. Bütün zorlama evlilikler bunu kanıtlar. Cömert armağanlar ya da sunularla nefretine karşın bir kadının göz yummasını satın almak, hatta tacavüz örnekleri bile bunun

kanıtıdır. Tüm aşk öyküsünün ardındaki gerçek amaç - ilgili taraflar bilmese bile - bu belli çocuğun üretilmesidir. Bu amaca nasıl ulaşılacağı önem bakımından ikinci sırada yer alır. Burada yüce gönüllü kişiler, üstün duyarlılığı olanlar özellikle de aşık olanlar benim görüşümün büyük gerçekçiliğine gürültüyle karşı çıkabilirler ama yanılırlar. Çünkü gelecek kuşağın bireysel kişiliklerinin kesin belirlenimi onların bu çoşkun duygularından, sabun köpüklerinden daha soylu, daha değerlidir. Yeryüzünde bundan daha büyük daha önemli bir amaç olabilir mi? Tutkulu bir sevideki duyguların derinliğine, sevinin kendini sunmasındaki ciddiliğe, onun yerinin, zamanın en önemsiz ayrıntılarına verdiği öneme yalnızca bu amaç karşılık gelir. Sonsuz çabalar, sevi nesnesine ulaşmak için katlanılan sıkıntılar ancak bu amacın doğru bir amaç olduğu kabul edilirse uygun görülebilir. Çünkü bu çabalarda, uğraşlarda varolmak için çalışıp didinen olanca bireysel kararlılığıyla gelecek kuşaktır. Eşeysel dürtüyü doyurmak için yapılan bu uyanık, sakınımlı, kaprisli özel seçimde gelecek kuşak şimdiden ayaktadır. - Biz bu seçime sevi diyoruz. İki sevgili arasındaki artıp duran sevgi, gerçekte gelecekteki bireyin daha şimdiden yaşamak istemesidir. Sevgililer bu yeni bireyi dünyaya getirebilirler, getirmek de isterler. Gözleri özlemle buluştuğu andan başlayarak yeni bir yaşamın ateşi yakılır. O kendisini gelecekteki uyumlu, iyice bütünlüklü bireysellik olarak duyurur. Sevgililer, bundan sonra, yalnızca bu birey olarak yaşamak için gerçek bir birliğe, eriyip birleşmeye özlem duyarlar. Bu özlem, dünyaya getirdikleri çocukta doyurulur. Bu çocukta ana babadan geçenler eriyip bir varlıkta bir olmuşlardır. Onlar böylece yaşamayı sürdürür.

İÇİNDEKİLER

Çevirmenin Sözü. 3

İsteme ve Tasarım olarak Dünya

BİRİNCİ KİTAP 5
Tasarım olarak dünya- Birinci Yön: Yeter Sebep İlkesine Bağlı Tasarım: Deney ile Bilimin Nesnesi..... 7
BİRİNCİ KİTABA EK..... 17
Bölüm 1: İdealizmin Bakış Açısı..... 17

İKİNCİ KİTAP 33
İsteme olarak Dünya- Birinci Yön: İstemenin Nesneleşmesi..... 35
İKİNCİ KİTABA EK..... 105
XIX. Bölüm Kendini Bilmede İstemenin Önceliği Üzerine..... 105

ÜÇÜNCÜ KİTAP..... 115
Tasarım olarak Dünya- İkinci Yön 117
Yeter Sebep İlkesinden Bağımsız Tasarım: Platoncu İdea: Sanatın nesnesi

DÖRDÜNCÜ KİTAP 205
İsteme olarak dünya- Kendini Bilmeye ulaştığında, yaşama isteğinin onaylanmasıyla değillenmesi..... 207
DÖRDÜNCÜ KİTABA EK..... 312
Eşeysel Sevinin Metafiziği Üzerine..... 312

Ama araştırmalarımdan çıkan büyük buluş Schopenhauer'di... Evrenin temellerinde her şeyin en iyi olmadığını gören en az bir filozof vardı... Schopenhauer'in karanlık dünya resmini tamı tamına onayladım; ama soruna getirdiği çözümü onaylamadım...

C. G. Jung

Schopenhauer'in bireyler konusunda söyledikleri- onların kör bir var olma, esenlik isteğinin dile gelişi olduğu - şimdi tüm dünyadaki toplumsal, siyasal, ırksal gruplarda gözle görünür oluyor. Onun öğretisinin bana gerçeğe uygun bir düşünce gibi görünmesinin bir nedeni de bu. Yanılsamalardan bağımsız oluşu onun aydınlanmış politikalarla paylaştığı bir şey. Dünyanın Schopenhauer'inkilerden daha fazla gerek duyduğu pek az düşünce var.- Toptan umutsuzlukla yüzleştikleri için başka umutlardan daha fazlasını bilen düşünceler.

Max Horkheimer



ISBN 975-92791-4-2

