BERNARD FREYDBERG

Modern Felsefenin Karanlık Tarihi

TÜRKÇESİ ÖZNUR KARAKAŞ



FELSEFE

VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI

BERNARD FREYDBERG **MODERN FELSEFENİN KARANLIK TARİHİ**

MODERN FELSEFENİN KARANLIK TARİHİ

BERNARD FREYDBERG

VakıfBank Kültür Yayınları: 0053
Felsefe: 007

MODERN FELSEFENİN
KARANLIK TARİHİ
BERNARD FREYDBERG

Özgün adı
A Dark History of Modern Philosophy
Türkçesi
Öznur Karakaş

Genel Yayın Yönetmeni
Dr. Hüseyin Yorulmaz

Yayın Müdürü
Dr. Hasan Aksakal

Tasarım ve Yayın Kimliği
Bülent Erkmen

Kapak Görseli
Faruk Özcan

Kitap Editörü
Mehmet Ata Arslan

Sayfa Uygulama
Faruk Özcan

Son Okuma
Emre Güler

VakıfBank Kültür Yayınları
Büyükdere Caddesi
No: 97 – Kat 4
Şişli 34394 İstanbul
Telefon: 0 212 354 5730
www.vbky.com.tr – info@vbky.com.tr
Sertifika No: 40141

© Vakıf Pazarlama San. ve Tic. A.Ş., 2020
© Bernard Freydberg, 2017

ISBN 978-605-7947-44-4

Kitabın Türkçe yayın hakları Kalem Telif Hakları Ajansı aracılığıyla VakıfBank Kültür Yayınları'na aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Baskı
Ofset Yapımevi
Şair Sokak No: 4, Çağlayan Mahallesi,
34403 Kağıthane, İstanbul
Telefon: 0 212 295 86 01
Sertifika No: 45354

1. Baskı: Haziran 2020

MODERN FELSEFENİN KARANLIK TARİHİ

BERNARD FREYDBERG

TÜRKÇESİ
ÖZNUR KARAKAŞ



BERNARD FREYDBERG

Slippery Rock Üniversitesi ve Duquense Üniversitesi Felsefe bölümünde emeritus profesör olarak görev yapan Amerikalı felsefe tarihçisi Bernard Freydberg 1947'de doğdu. Antik Yunan ve Roma felsefe tarihi üzerine yoğunlaşan çalışmalarına, kariyerinin son yıllarında Kıtasal Avrupa felsefesi üzerine yazdığı incelemelerini ekledi. *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi* yazarın Türkçedeki ilk eseri.

ÖZNUR KARAKAŞ

Boğaziçi Üniversitesi Mütercim Tercümanlık bölümünde lisans eğitimini tamamladı. Galatasaray Üniversitesi, ardından Toulouse Jean-Jaures ve Prag Karlova Üniversitelerinde felsefe yüksek lisans eğitimi aldıktan sonra Universitat Oberta de Catalunya'da Bilgi ve Enformasyon Toplumu doktora programına bağlı Disiplinlerarası İnternet Araştırmaları grubunda doktorasını tamamladı. Çeşitli mecralarda yazıları ve İngilizce ve Fransızcadan yaptığı yayımlanmış pek çok çevirisi bulunmaktadır.

Akiko Kotani'ye,
"Dünyada yol arkadaşı,
istemem senden gayrı."
Fırtına, 3. Sahne, 1. Perde

İÇİNDEKİLER

Teşekkür
008

İlk Meseleler
011

1
Modern Felsefe Tarihinde
Çatlaklar
025

Başlangıç:
Önceliğe Dair
060

2
Spinoza'nın
Dipsiz Rasyonalizmi
068

İntermezzo:
Alman İdealizminin
Mefruz Tarihine Dair
134

3
Asi Yunan Schelling
143

Koda:
Nietzsche, Dönüm Noktası
200

Kaynakça
213

Dizin
221

TEŞEKKÜR

Elinizde tuttuğunuz, şimdiye kadar yazdığım en iddialı kitabımı tamamlamak çok uzun bir zaman aldı. Başından beri, kitabın esas fikrinin orijinal ve kıymetli olduğuna canıgönülden inandım. Çalışmaya başladığımda hem bir yazar hem de düşünür olarak kendime maalesef fazla güveniyordum. "Gevşeyip" "mülhem sezgi" kılavuzluğunda yazarsam kitabın etkisinin nasılsa müstesna olacağını sanmıştım. Bu tavırla birkaç yıl önce bir taslağı tamamladım. Söz konusu taslağı gönderdiğim iki yakın arkadaşım Richard Findler ve Christopher Yates'in ikisi de ana fikri desteklediğini söyledi. Öte yandan, kibarca, yazma şeklimin bu fikri pek de iyi iletmediğini eklediler.

Onlara bu kıymetli tavsiyelerinden ötürü minnettarım. Beni, kitabı o haliyle (umutsuzca) yayınlanmak üzere herhangi bir yayınevine teslim etmiş olsaydım mutlaka yaşayacağım bir utançtan kurtardılar. O anda taslağın felaket olduğunu anlamıştım. Kitabın tamamını iki kez gözden geçirmeye çalıştığımda, bu iki ince felsefeciyi bir daha rahatsız etmemeye kesin olarak karar verdim. Kendi okumam da kitabın anlaşılmazlığını üzücü bir biçimde doğrulamıştı. Rafta öylece kaldı; derken bir sonraki büyük projemin ne ol-

duğu sorulduğunda, onlara müstakbel dokuzuncu kitabım için epey iyi bir fikre sahip olduğumu, ama bunu kaleme alamayacak kadar aptal olduğumu söyledim.

2015 yılında, Fenomenoloji ve Varoluşçu Felsefe Topluluğunun Atlanta'daki toplantısında, havaalanına doğru yola koyulmadan önce dinlediğim son sunum, Mark Thomas'ın Schelling'de aklın rolüne ilişkin çalışmasıydı. Thomas'ı daha önce tanımıyordum, ama sunumunun insanın içine işleyen feraseti beni çok etkiledi ve harekete geçirdi. Mark Thomas, sunumun moderatörü sevgili dostum Dennis J. Schmidt'le birlikte gerçekleştirdiğimiz soru-cevap kısmında iyice kafamı açtı. *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi*'nin hangi temanın etrafına örüleceğini bulmuştum: Önce gelme (*anteriority*). Daha önce başarısızca yazdığım taslakları raftan aldım, hayret uyandıran bir şevkle kitabı birkaç ayda bitirdim. Mark Thomas ve Denny Schmidt'e de bundan dolayı minnettarım.

Hem metin üzerine çalışmaları hem faydalı eleştirileri için Michael Rudar'a bir kez daha teşekkür ediyorum. Kathleen Manning her zamanki gibi muhteşem bir kütüphaneciydi, dostluğu da muhteşem işi kadar değerli.

Hepsinden önemlisi, beni hep yüreklendiren muhteşem eşim sevgili Akiko Kotani bana sonsuz bir ilham vermeye devam ediyor. Bu kitap dahil, yaptığım her şeyi tekrar ona adıyorum.

MODERN FELSEFENİN KARANLIK TARİHİ

İLK MESELELER

Modern felsefe tarihi dersleri genelde önemli şahıslar üzerinden bir ilerleme şeklinde anlatılır; bu bir anlamda doğrudur da. Bu derslerin çoğu Descartes'la başlar; "rasyonalistleri" ve "ampiristleri" kronolojik olarak gruplandırarak devam eder ve bu araştırmayı her iki kesimi birleştirmeye çalıştığı düşünülen Kant'la sona erdirir. Her iki kesim de ayrı ayrı ya da birlikte aklın rolünü takdir etmiştir. Bu dönemin bütün önemli düşünürleri, aklın rolünün belirlenmesinin modern felsefenin esas konusu olduğunu teslim eder. Burada amacım bu kadar aşikâr olanı tartışmak değil. Ancak bu netlik beni, uzunca bir süredir, şimdiye kadar nedenini açıklayamadığım bir rahatsızlığa sevk ediyordu.

Bu keşfin beni huzursuz etmiş olan pek çok soruya yanıt verdiğine inansam da, söz konusu rahatsızlık hâlâ devam ediyor. Devam ediyor, çünkü bu huzursuzluk, tabiatı gereği modern felsefe tarihine ait. Bununla kastettiğim, büyük modern felsefe çağının çıkış noktasının başka bir büyük çağ olan Yunan düşüncesi oluşu. Gelgelelim, böyle yaparak modern felsefe, sadece akıldışı yollarla erişilebilen, Delphi Tapınağından çıkma o karanlık sahayı bastırmayı başardı. Ancak bastırma, yok etme, silme değildir, öyle olamaz da,

hele hele Hegel'in olumsuzlama, aşma ve üzerine çıkma anlamlarına gelen *Aufhebung* terimi hiç değildir. Modern felsefenin karanlık kökeni, rasyonel yüzeyinin altındaki her yeri bulandırır ve bu durum, takipçilerinin bu karanlığı reddetmeye çalışmasına rağmen, modern felsefeye yaşam verir. *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi* bu önemle gizlenmiş boyuta ışık tutmaya çalışmaktadır.

Bu söylevin kalbinde, söz konusu karanlık kaynakları, tesir ettikleri yerde kazıp gün yüzüne çıkarma çabası yatmaktadır; bu tesirse genelde tanınmaz ve önemine nazaran hep sessiz kalınır. İlk bölümde, Spinoza dışında modern felsefe tarihinin temel figürlerine dair bir araştırma yer almaktadır. Spinoza'ysa özel bir mülahazayı hak eder, yeri geldiğinde düşüncesi bilahare ele alınacaktır. Bu araştırma alışılagelmiş olanlardan oldukça farklıdır; çünkü düşünceyi aldığı güzergâhlar boyunca kısıtlayan kaçınılmaz sınırlara odaklanır. Bu, bir reddetme girişiminden olabildiğince uzaktır. Nitekim bu sınırlar felsefenin tabiatına aittir. "Gerçekten felsefe tam da sınırlarını bilmekten ibarettir."[1] Bu dönemin düşünürleri şöhretlerini, çalışmalarının açtığı yeni ufukların yanı sıra –bana kalırsa eşit ölçüde– görüşlerinin ilkece nüfuz edemediği alanlara da borçludur.

Bunu göz önünde bulundurduğumuzda bile, bir önyargı felsefenin her şeyden önce öğretisel olduğunu öne süren o mutat görüşe neden olabilir. Sözgelimi Leibniz ve

1. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), A727, B755.

Hume'dan sınava giren her düzeyde öğrenci, ilkinin önceden tesis edilmiş uyuma inanan bir rasyonalist, ikincisininse nedensel ilkenin rasyonel temelinin olmadığına inanan bir ampirist olduğunu yazdığında "doğru" yanıtı verir. Bu kitapta, öğretileri bir tarafa bırakarak, modern araçlarla girilemeyen sahalara yüzümü döneceğim. Diğer bir deyişle, düşüncenin dağıldığı kavşakta, idrak edilmeyi bekleyen en ilginç alanlarda dolanacağım. Bu kavşaklara çatlaklar (*fissures*) diyorum.[2] Burada, mutat önyargının dikte ettiği düzeni tersine çeviriyorum. Öğretiyi kısıtlayan sınırın çatlağa neden olduğunu söylemek yerine, çatlakların aslında öğretileri mümkün kıldığını, yani çatlakların öğretilere can verdiğini düşünüyorum.

Buna göre, Birinci Bölümün amacı, tek tek bu temel düşünürleri incelemek ve metinlerinde sunulan olumlu analizlere taş koyan boşluğu –çatlağı veya çatlakları– ortaya çıkarmaktır. Çatlaklar, eserlerinin sorgusuz sualsiz gücünden, geçerliliğinden ve/veya kıymetinden hiçbir şey eksiltmez. Bilakis, bu çatlaklar, onları hasıraltı etme yönlü hiçbir sofistike girişimin yapamayacağı kadar eserlere değer katar.

O halde, uzun zamandır gizlenmiş olsalar da onları takdir etmeyi reddeden aklın rolüne dair çağ açan düşüncelere sebebiyet vermiş olan bu alanlara giden yolu nasıl bulabiliriz? Giriş, Antik Yunan şiirinden ve belli bir yorum üzerinden ele alınan Antik Yunan felsefesinden geçer. Yu-

2. *Bkz.* John Sallis, *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues* (Bloomington: Indiana University Press, 1996) ve Bernard Freydberg, *The Play of the Platonic Dialogues* (New York: Peter Lang, 1997).

nan şiirinin ve onun Yunan felsefesindeki rolünün önemi Platon'un *İon*'unda birleşir. Bu uzun pasaj, sık sık karşımıza çıkan, Platon'un şiire düşmanca yaklaştığı iddiasının ve onu yanlış isimlendirilmiş sözde İdeal Şehir[3] tasarımında yasaklamak istediğini öne süren "mütearifenin" (*truism*) yalan olduğunu açıkça gösterir.

> *Sokrates: (...) daha önce de dediğim gibi, Homeros hakkında iyi konuşmak, senin hâkim olduğun bir şey değil, demir halkaları hareket ettiren bir taş gibi seni hareket ettiren ilahi güçtür. Euripides buna mıknatıs der, ama çoğu kişi bunu Herakles olarak bilir. Bu taş, demir halkaları çekmekle kalmaz, onlara diğer halkaları çekme gücünü verir, ara ara epey uzun bir zincir oluşturacak şekilde birbirine tutturulmuş demir ve halka parçalarına denk gelebilirsin. Bunların hepsinin gücü, bu ilk taştan kaynaklanır. Benzer şekilde, ilham perisi önce bizzat bütün insanlara ilham verir; bu ilhamı* (enthousiasmos) *alan insanlardan diğerlerine bir zincir oluşur. Bütün iyi şairler, ister epik ister lirik olsun, güzel şiirlerini sanatla oluşturmaz, bunu ilham aldıklarından, kendilerine musallat olunduğundan yapabilirler. Dans ederken aklı başında olmayan sefa düşkünü* Korybanteler *gibi, lirik şairlerin de güzel eserlerini yazarken akılları başlarında değildir: akılları başlarında olduğunda değil de, Dionysos'un etkisi altında olduklarında, ırmaklardan süt ve bal çeken Bacchus bakireleri gibi müziğin ve vezinin etkisi altındadırlar... Bu doğrudur.*

3. *Bkz.* Sallis, *Being and Logos*; ve Freydberg, *Play of the Platonic Dialogues*.

Şair hafif, kanatlı, kutsal bir şeydir; esinlenene, kendinden geçene, aklını yitirene kadar icat yoktur içinde: bu hale gelmediğinde güçsüzdür, kehanetlerini ifade edemez...
Tanrı şairlerinin akıllarını (nous) başlarından alır ve onları hizmetkârı olarak kullanır; tıpkı kâhinler ve kutsal peygamberler gibi; öyle ki onları duyan bizler, bu değerli sözcükleri bilinçsizce telaffuz edenlerin kendinde olmadığını belki biliriz, Tanrı'dır onlarda konuşan, Tanrı onlar vasıtasıyla bizlerle konuşur (...) Bu şekilde, belli ki, Tanrı bu güzel şiirlerin insandan veya insan işi olmadığını, ilahi ve Tanrı işi olduklarını; şairlerin kendilerine fena halde musallat olan Tanrıların tercümanlarından başka bir şey olmadığını şüpheye mahal vermeksizin göstermek ister. En kötü şairlerin ağzıyla en iyi şarkıları öğrettiğinde Tanrı'nın vermeye çalıştığı ders bu değil miydi? Haklıyım değil mi, İon?

İzleyici, ilkin Tanrı'dan esinlenen zincirin nihai halkasıdır; o da zincire esinle girer. Çağdaş okur yanılıp da *enthusiasmo*su genelde anlaşıldığı üzere "heyecan" sanmasın. Platon'un *Phaidros*'ta dediği gibi, esin perilerinin *enthousiasmo*su, ilahi çılgınlığın üçüncü biçimidir. İlahi çılgınlık, insani çılgınlıktan epey farklıdır; çünkü insanın deliliğinin muzır asiliğinin aksine, ilahi çılgınlık ölçünün takdimini içerir.[4]

4. *Bkz.* Platon, *Phaedros*, 244a-245c. Dört tür ilahi çılgınlık şunlardır: (1) ilhamın kılavuzluğunda kehanet ki, fazlalıkta dizginlenir; (2) kadim hastalıkların ve lanetlerin şifası, (3) insanları melodik, vezinli şiir yazmaya esinleyen ilham perilerinden gelen ilham ve (4) eros, sadece sevilenin hizmetine sunulan türden sevgi.

(1) Modern terimlerle ilham nasıl oluşur? (2) Çağdaş terimlerle nasıl oluşur? (1)'e yanıt, anlama yetisinin rolünün zayıfladığı Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bulunabilir. Bana kalırsa, birinci eleştiride olduğu kadar ikinci eleştiride de[5] temel rol oynayan hayalgücü, üçüncü eleştiride daha da önemli bir rol üstlenir. Güzellik yargısı, hayalgücünün anlama yetisiyle uzlaşısından ibarettir, bu ikisinin serbest sergüzeştinden kaynaklanır; bu mütefekkir yargıya hiçbir kavram dahil olamaz. Yücelik yargısı, hayalgücüne çok büyük gelen ama aklın sonsuzluğuna erişmeyen bir nesnenin cesameti mefhumundadır.[6] Bu uyumsuzluk, kişinin duyular sahasının dışında yer alan ahlaki uğraşının ayırdına varmasını sağlar.

Kant'ın Platoncu ilhama benzer oldukça şiirsel anlatısı, kavramları güzelliğe ve yüceliğe dair iki tür mütefekkir yargıdan ayırmak suretiyle elde edilen deha mefhumunda görülür. Güzel sanata dair şunları yazar: "Deha (*Genius*),

---

5. Bernard Freydberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason* (Bloomington: Indiana University Press, 2005) kitabında, Kant'ın Pratik (ahlak) felsefesinde hayalgücünden kaçınma çabasının hiçbir düzeyde başarılı olmadığını öne sürüyorum. Bütün sentezlerin kaynağı hayalgücüdür. Ahlak felsefesinin olmazsa olmaz ilkeleri, mesela kategorik emir ve onun tekrarları, tek tek ve bütün olarak *a priori*'dir.

6. *Bkz.* Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. J. H. Bernard (Indianapolis: Hafner, 1964). Kant bunu "matematik yüce" ve "dinamik yüce" olarak ikiye ayırır. "Yüce" yargıda bulunan zihnin mutlak suretle büyük olarak idrak ettiği şeydir. Matematik yüce, kendine nazaran diğer her şeyin küçük kaldığı şeyin idrakinden ibarettir; diğer bir tabirle, matematik olarak yüce zihin, standart bütün duyuları aşacak şekilde düşünme kabiliyetine sahiptir (#25). Dinamik yüceyse, korku ve acının deneyimlenmesini mümkün kılacak şekilde yetilerde geçici bir uyumsuzluk yaratan zihnin mutlak *kudret* yargısına atıfta bulunur. Korku geçtikten sonra, neşe meydana gelir ve zihin, kendi gücünün ve rasyonel kaderi olan sonsuzca meylinin farkına varır (#26). (Not: #25 ve #26 metinde görüldüğü haliyle kısımların numalarıdır.)

sanata kural koyan yetenektir (doğal kabiliyet). Sanatçının doğuştan gelen üretken yetisi olan yetenek bizzat doğaya ait olduğundan, mevzuyu şu şekilde ifade edebiliriz: *Deha*, tabiatın sanata kural koyduğu, doğuştan gelen zihinsel temayüldür (*ingenium*) (#46)." Öğretilemeyen *deha*, güzel sanat için zorunludur, ama yeterli değildir; bir de zevk gerekir. Bu ilahi çılgınlıktan çok uzak gibi görünse de, onun kavramsal-olmayan formülasyonu, ikisinin arasında (en azından tür bakımından) bir yakınlık kurar.

Çağdaş anlamda ilhama dair (2)'nin yanıtıysa, ilk olarak hiper-rasyonel Spinoza'ya adanmış olan ilk bölümde, sonra Schelling'e adanmış temel bölümde, son olarak da daha da net bir biçimde Nietzsche'ye adanmış olan kısa kodada yer alacaktır. Kat kat yüzeyin altında kalan cevheri kavrama çabamda, mitlerde, bilhassa *Phaidros*'un pek çok yerinde görünen o büyük mitte[7] bile Platoncu tevekküle (*pistis*) başvurmam; öğrenme ve kehanet karışımı bu durum uğruna aklı bir kenara kaldırmam gerekiyor. Spinoza, eserlerini etkileyen tek Yunanın Öklit (Eukleides) olmasının

7. *Phaedros* 229c-239b'de Sokrates, Boreas ve Oreithyia mitini, kadının dağlardan aniden inişini doğal nedenlere, mesela güçlü bir rüzgâra bağlayarak savuşturan "bilge olanların" (*sophizmenoi*) görüşünü reddeder. Bu konuya dair hâkim görüşü, yani mitin hakikatini doğrulayan Sokrates, kendini bilme arayışında ne derece önemli olduğunu sorgulamak suretiyle bu miti sıçrama tahtası olarak kullanır. *Phaidros*'un asli imgesi, büyük *Eros* mitidir (244e-257a). Sokrates, ilahi çılgınlığa övgülerle başlayan mite kanıt (*apodeixis*) der. *Apodeixis*'in modern ve çağdaş anlamı şüphe götürmez bir görüşü veya sonucu ifade eder. Platon'daysa durum böyle değildir. Kelimenin Yunanca kökü *apo-deiknumai*'dir, "bir şey üzerinden göstermek." Dolayısıyla bir mitin "rasyonel bir anlatıya" nazaran daha çok *apodeixis* taşıması mümkündür. Söz konusu "bilge olanlara", mite dair şu pasajda çıkışılır: "Kanıt, bilge olanın edineceği, salt zeki olanınsa inanmayacağı şey olmalıdır" (245c).

yarattığı güçlüğe değinir; kaldı ki Eukleides, Spinoza'nın *Ethica*'sının yalnızca dışsal biçimini vermişti. Öte yandan Spinoza'nın –birazdan da göreceğimiz üzere– içkin, gayrişahsi bir Tanrı'nın tek olduğunu vurgulaması, böylesi bir tekliğe felsefelerinde asli bir yer veren Alman İdealizmi akımına mensup düşünürlere ilham olmuştur.

Schelling, modernler arasında –tabii onu bu kategoriye sokmak ne kadar doğru olursa– okurunu düşünmeye en çok teşvik eden kişidir. Elbette Schelling, köklerini Kant'ta, bilhassa Fichte'de bulur; ilk birkaç kitabı açıkça Fichteci sorunsaldan yola çıkar. Schelling'in en dikkate değer eseri olan son yayınlanan *Freiheitsschrift*'te[8] Kant'ın *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din* (*Religion within the Limits of Reason Alone*) isimli eserinin yansımalarına sık sık rastlamak mümkündür. Ancak iki çağdaşı ve öncülünün aksine Schelling, sanat gibi, felsefenin de kendine mahsus kırılmalarının, ilhamlarının olduğunu iddia eder. Zaman zaman Hıristiyanlığın, dinin ve insanlığın ideal hali olması hususunda çağdaşı Hegel'e katılır gibi görünse de, eserlerinde sıkça bu görüşe karşı çıkar. İki öncülü daha vardır ki, biri diğerinden çok daha fazla işleri karıştırır.

Bunlardan en yakın zamanlısı Spinoza'dır. *Ethica*'da Tanrı'yı doğayla denk tutması, doğaüstü bir Tanrı'ya inananları (en azından bundan çıkarı olanları) şüphesiz kızdırmıştı. Ancak *Teolojik-Politik İnceleme*'sinde ölümünün

8. Tam başlık *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*'dir.

ardından yayımlanan daha keskin görüşleri bu kızgınlığı birkaç kat artırdı. Bu eseri kateden temalar, insanların büyük bir kısmının dinleri ne olursa olsun, inandığı bâtıl inanca ve buna müteakip aklın "yalın" kurallarına göre kendilerini idare edemeyen yine aynı çoğunluğa teessüftür.[9]

Kant'ın Spinoza'ya ilgisi (ve düşüncesi üzerine hâkimiyeti) çok kısıtlı olsa da, Fichte orada çok kıymetli şeyler bulmuştu. Fichte, tek bir ilkeden yola çıkarak, Kantçı bir bilim öğretisi (*Wissenschaftslehre*) oluşturma çilesine girmişti. Birlikte geçirdikleri öğrencilik yıllarında Schelling, Hölderlin ve Hegel gibi, Fichte de Sokrates'ten önce gelen düşünürlerin antik *hen kai pan* (her şey tektir) mottosunu ciddiye almıştı. Bu mottodan yola çıkan Schelling'in modern paradigması Spinozacılıktı. (Kısmen farklı görüşlere sahip olsalar da, yukarıda bahsettiğimiz diğer düşünürler

9. Ölümünden sonra yayımlanan *Teolojik-Politik İnceleme*'yi okuduğumuzda, sebebiyet verdiği öfke ve düşmanlığa şaşırmayız. Görüşleri, zamanında da epey iyi biliniyordu:
"İbranilerin neden Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğunu sorguladım ve bunun nedeninin sadece Tanrı'nın onlara huzur içinde rahatça yaşayabilecekleri belli bir toprak parçası seçmiş olması olduğunu keşfettim; Tanrı'nın Musa'lara açık ettiği Yasanın sadece İbrani devletinin yasası olduğunu öğrendim; bu yüzden İbranilerden başkası için bağlayıcı değildi, hatta uluslarının çöküşünün ardından İbraniler için bile bağlayıcı değildi." Bkz. Spinoza, *A Theological-Political Treatise*, ed. Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 9.
"Hıristiyan dinini, yani sevgi, neşe, huzur, ölçülülük ve bağışı herkese gösterip övünenlerin böylesine kindar bir düşmanlık içinde ağız dalaşına girmesine ve birbirlerine karşı günbegün böylesi bir nefret sergilemesine sık sık hayret ederim; iddia ettikleri erdemlerden ziyade bu durum inançlarının görünür kriteridir." (*A.g.e.*, 7).
Maruz kaldığı zehre nazaran en nazik, en ahlaklı varlıklardan biri olan Spinoza ve özgür iradeyi veya dünyadaki olayların olumsallığını reddetmesine rağmen düşünce özgürlüğünü sessiz bir ısrarla savunuşu pek çok ironi barındırır.

için de bu geçerliydi.) Bunun nedeni, Spinoza'nın tek bir kaynaktan türeyen bütüne dair bir sistem kurması, dolayısıyla oturmuş, tam bir mimari sunmasıydı; Schelling buradan yola çıkabilirdi.

Her ne kadar Fichte, temel ilkesi olan "Ben"e (*das Ich*) yer vermeyen bir sistem sunduğundan Spinoza'yı eleştirmiş olsa da, Schelling'e göre, bu sistemin eksikliği yaşam yoksunluğuydu. Bu noksanlık ancak sistemi canlandıracak ve onu kuru, dogmatik biçiminden kurtarıp kötülüğü zorunlu bileşenlerinden biri olarak kucaklayan, yaşayan, insani bir özgürlük sistemine dönüştürecek sevgi (*eros*) sayesinde telafi edilebilirdi. Bu sisteme ulaşmak için Schelling'in, Hıristiyanlığın karanlık derinlerine doğru, Fichte'nin teşebbüs edemeyeceği bir seyahate çıkması gerekiyordu. Aklın ve argümanın dilinin aşağıya doğru başka bir dili, yani Yunan mitinin dilini kabullenmesi gerekecekti. İnerken, Yunan mitinin yarattığı şahıslar ve olaylara da icazet verilmesi gerekiyordu.

Platon'un diyalogları rasyonel dil ile mitsel dili birbirinden ayıran eşikte durur. *Logos* hâlâ *mitos* anlamına gelebilir, genelde öyledir de.[10] *Timaios*, kariyerinin en başından beri Schelling'in mihenk taşlarından biri olmuştur; en karanlık mefhumlardan biri olan *khora*ya özel ihtimam göstermesi buna işaret eder. Kıta Avrupa'sında Schelling'in ve Schelling yorumlarının kısa süre önce canlanışı, John Sallis'in *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues* [*Var-*

10. Tekrar, *bkz*. Sallis, *Being and Logos*, 1-22.

lık ve Logos: Platoncu Diyalogları Okumak] isimli kitabıyla birlikte Platon yorumlarının canlanışına tekabül eder. Bu kitapta *mitos*, eşdeyişle mitsel içerik, argümanlar aracılığıyla ortaya çıkan *logos*la denk bir konuma sahiptir. Logos ve mitos ilk iki unsurdur. Üçüncüsü olan *ergon*sa (edim), konuşmacıların etkileşimlerini, jestlerini ve kendi kendine konuşmalarını içerir.[11]

Schelling'in söylemi, Kant ve Fichte'nin felsefi nesri ile Spinozacı tümdengelimi bir araya getiren bir biçime sahiptir. Önermeler kalın yazılır ve genelde çeşitli uzunluğa ve detaya sahip tartışmalar bunlara eşlik eder.[12] Ancak bu biçim, kendi çizdiği sınırları aşan temel görüşlerinin çoğunu içeremez. Bütün düşünürlerde olmasa da çoğunda görüldüğü üzere, bu bir zayıflık veya hata değil, daha ziyade taze sorgulamalara yol açan bolluktur.

Bu fazlalık (*excess*) genelde imgeye ve imgeleme dairdir. Platon'un *Devlet*'inde, VI. Kitabın sonunda imgeler, bölünmüş çizginin en alt basamağına yerleştirilir ama VII. Kitabın ilk sözcüklerinde, imgeler aşırı yükler taşımaya davet edilir: "O halde, şimdi bir imge oluşturalım" (514a). Bunun ardından imgelere dair dert bolluğuyla karşılaşırız, en sondaysa, tamamen yerin altında Hades'te geçen *Er* mitinde bu doruk noktasına ulaşır. Kant'ın kör, kara, üretici

---

11. *A.g.e.*

12. Pek çok örnek arasından ikisi şunlardır: *Neue Deduktion des naturrechts* (1796) ve *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), her ikisi Schelling'de, *Sämmtliche Werke, der. K. F. A. Schelling* (Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta, 1860).

hayalgücü bütün sentezlerin kaynağıdır.[13] Bu yüzden anlama yetisinin saf kavramları –aklın her türlü bilgi iddiasına en çarpıcı katkısı– *her türlü* bilgi için yeterli değildir; (tekrar) insan ruhunun karanlık derinliklerinden, yani akıl-dışından gelen bir şema gerektirir. Schelling'in düşüncesi, bu kendi kendine oluşan fazlalığın (*self-generated excess*) asil mirasına aittir.

Schelling'in hayalgücü mefhumu, Platon'un ve Kant'ınkilerden çok daha geniştir. İlahi hayalgücü, düşüncesinde asli yer edinir. Doktrinleri hayalgücünü, değişken tabiatından dolayı, daha alt düzeye yerleştiren daha geleneksel modern filozoflarla arasında bu yüzden ciddi bir fark vardır. Zaman zaman kategorik olarak hayalgücüne itibar etmeyen Spinoza'dan da ciddi olarak ayrılır. Schelling onlardan daha çok şey bildiğini mi varsayıyordu? Hiç de değil. Bunun yerine, daha önce kaleme aldığım Schelling kitabımda kanıtlamaya çalıştığım gibi,[14] Schelling'in benzersiz dili, şiirsel olarak yaratıcı duyarlılığıyla mitosu Kant ve Fichte'nin söylemlerine dahil etmişti. Bu yazarların felsefi ihsanlarını hasat etmek için Schelling'in metinlerine de benzer bir duyarlılığın dahil olması gerekmişti.

---

13. Daha sonra da göreceğimiz üzere, genelde sentez, salt ruhun kör, ama kaçınılmaz bir işlevi olan, onsuz hiçbir şey bilemeyeceğimiz, ama varlığının nadiren farkına vardığımız hayalgücünün sonucudur. Bu sentezi kavramlara taşımaksa anlama yetisinin bir işlevidir; işte anlama yetisinin bu işlevi sayesinde, ilk olarak, tam anlamıyla bilgi denilen şeyi elde ederiz (Kant, *Critique of Pure Reason*, A78, B103).

14. Bernard Freydberg, *Schelling's Dialogical Freedom Essay: Provocative Philosophy Then and Now* (Albany: State University of New York Press, 2008).

Spinoza'daysa felsefe tarihinin kara ve yaşayan bölgesi o kadar mükemmelen bastırılmıştır ki, bu karanlık bölgeye giriş yollarını keşfetmek için oldukça dikkatli olmak gerekir. Gelgelelim, Spinoza'nın aksine, Schelling'de söz konusu kara bölge sarih bir hal alır ve akıl ile kuralın en parlak ifadeleriyle birlikte hüküm sürer. Nietzsche üzerine kodada, mitos hâkimdir. Apolloncu/Dionysosçu ikiliği (*Duplizität*), felsefenin temeli olarak aklın yerini almakla kalmaz, bu iki sanatsal Tanrı'nın talep ettiği sağlığı ve canlılığı yaş artık sürdüremediğinde aklı zayıf, ikinci-dereceden bir rütbeye indirir. Bu şekilde, burada sunduğum modern felsefenin hakiki tarihi, aklın saf bir hal alışının felsefe tarihinin sonucu olduğunu öne süren görüşü fesheder ve örtük bir biçimde, Nietzsche'den beri felsefenin herhangi bir yeni keşfin ışığında değil, her daim aşağılarda ikamet eden karanlığı kabul ederek var olması gerektiğini öne sürer.

Kitap yukarıda bahsi geçen esas evreler üzerinden ilerler, bunları birbirine bağlayan iki kısa bölüm de mevcuttur. 1. Bölüm olan "Modern Felsefe Tarihinde Çatlaklar", bu girişten sonra gelir. "Başlangıç: Önceliğe Dair", bunu takip eden her şeyi birbirine bağlayan esas mevzuyu ve yerin altındaki gölgeli sahayı kazmada oynadığı rolü anlatır. 2. Bölüm olan "Spinoza'nın Dipsiz Rasyonalizmi" bunu takip eder.

Hayati önem taşıyan Schelling bölümünden önce, "İntermezzo: Alman İdealizminin Mefruz Tarihine Dair" adını taşıyan bölüm gelir; burada fiilen eşi benzeri olmayan başka bir görüşü kanıtlamaya çalışıyorum: Hegel'in, çağdaşı Schelling'in felsefesinin olumlu öncülü oluşunu.

Daha sonra 3. Bölüm olan "Asi Yunan Schelling" gelir. Kitap, bilhassa Nietzsche'nin "Bir Öz-Eleştiri Girişimi" [*Die Geburt der Tragödie: Versuch einer Selbstkritik*] isimli metnine dayanan bir kodayla son bulur. Bu koda, evvelce gizlenmiş olan tarihi açıktan ortaya koyar.

Neredeyse hiç ihlal etmediğim bir kural vardır ki, neolojizmlerden kaçınırım. Bunlar genelde gösterişçi ve faydasızdır. Ancak okurdan özür dileyerek bu sefer bir neolojizme göz yummalarını, hatta beni bundan ötürü affetmelerini diliyorum: Bu kitapta *karalaşma* (*endarkenment*) kelimesini türettim.

1
MODERN FELSEFE TARİHİNDE ÇATLAKLAR

Modern felsefeyi temelde tutarlı doktrinlerin evrimi olarak ele alan alışıldık yaklaşıma rağmen heterojenlik Descartes'ın, Leibniz'in, Locke'un, Berkeley'nin ve Kant'ın düşüncesinin belirgin bir özelliğidir. *Heterojenlik* (hetero-geneity), "başkasını-doğurma" veya "başka-cins" (*other-genus*) düşünceyi çatlağa, yani bizzat düşüncenin ortaya çıkmasına mahal veren boşluğa açar. Bu nitelik şaşırtıcı şekillere bürünebilir ve beklenmedik gelişmelere neden olabilir. En sıkı rasyonalist olan Spinoza ve en sıkı ampirist olan Hume, durumumuza dair farklı kaynaklar arasında boşluğa ya hiç yer tanımaz ya da çok yer tanır. Halbuki bu düşünürlerde bile, görmenin güçleştiği, başka bir duyumsama biçimine ihtiyaç duyulan kara bölgelere açılan uçurumlar, çatlaklar ayırt etmek mümkündür.

Tartışılmaz görülse dahi standart anlatıda şu değişikliğin yapılmasını öneriyorum: Standart anlatıdaki ayrımlar, "aklın" rolünün bir yana, "deneyimin" rolünün diğer yana konmasıyla –en azından esasen– ilgili değildir. Daha ziyade, hepimizin içine çekildiği karanlığa cevaben bu mefruz

ayrımlara gidilmiştir. Bu karanlığa uçurum, cehalet, ölüm, nüfuz edilemezlik gibi pek çok isim verilebilir ama o hepsinden paçayı sıyırır. *Thaeatetus* 155c'de, diyaloğa ismini veren şahıs, kendini her şeye haddinden fazla meraklanır (*hyperphyos*) halde bulduğunu itiraf eder; Sokrates'in buna yanıtı meşhurdur: Bütün felsefe merakla başlar; merak felsefecinin nişanıdır.

İfşa etmeye çalışacağım türden gizleme hamlesine ilkin Aristoteles'in meraka dair yanıtında rastlanır. Merak felsefenin kökeniyse, bu merakın *epistêmê* –bilgi veya "bilim"– vasıtasıyla aşılması onun amacı veya sonucu, yani *telos*udur. Aristoteles'in psikoloji ve hayvan araştırmaları vasıtasıyla fizikten meteorolojiye kadar bir dizi bilim oluşturması –hakiki felsefi disiplinler olan metafiziği, mantığı ve estetiği saymıyorum– "merak-sonrası" ihtiraslarını doğrular. Daha yakın zamanlı, çağdaş gelişmelere göre Aristoteles en temel bilimsel beyanlarında bile büyük çoğunlukla yanıldığından, fizikte ve matematikte on yedinci ve on sekizinci yüzyılda yaşanan gelişmelerin bu zamanın büyük filozoflarını etkilediğine hiç şüphe yoktur; Newton, Leibniz ve diğerlerinin gerçekleştirdiği nitel ilerlemelere rağmen, hâlâ tek bir kişinin doğa bilimlerinde ve matematikte "bilinebilecek her şeyi bilmesinin" mümkün olduğu bile iddia edilmiştir.

Mevcut felsefi ayrımın iki tarafı da belli bir konuda hemfikir olduğunda, benim temel kuralım, her ikisinin de yanıldığını düşünmek ve yanlış olduğu kanıtlanana kadar bu varsayımla hareket etmektir. Söz konusu olan René Descartes olduğunda, bu temel kural doğru çıktı. Az sakar da olsa uzun zamandır modern felsefenin mühim kurucusu olarak, bana kalırsa, sönük bir övgüye mazhar olan Descartes'ın düşüncesinin, hem Anglo-Amerikan hem de Kıta Avrupası filozoflarınca, "zihin-beden ikiliği" denen bir doktrine sahip olduğu düşünülür. Şunun gibi pasajlar böyle düşünmelerine neden olmuştur:

> *Bu noktada ilk gözlemim, zihin ve beden arasında ciddi bir fark olduğudur; beden, tabiatı gereği, hep bölünebilir. Öte yandan zihin her daim bölünemezdir. Zihnimi, yani salt düşünen bir şey olduğum için kendimi ele aldığımda, kendimde hiçbir parça ayırt edemem; kendimi açıkça tek ve tam bir şey olarak görürüm. Zihnin tamamı, bedenin tamamına bağlı gibi görünse de bir ayak, kol veya başka herhangi bir beden parçası kesildiğinde, zihinden hiçbir şeyin eksilmeyeceğini biliyorum. İrade, duyumsama ve anlama gibi yetilere zihnin "parçası" denemez; irade gösteren, duyumsayan ve anlayan bir ve aynı zihindir. Öte yandan, düşüncemde kolayca parçalara ayrılabilen, dolayısıyla bölünebilir olduğunu bilebileceğim bedensel veya uzayda genişleyebilen hiçbir şey düşünmem mümkün değildir. Bunu henüz başka şekilde yeterince bilmesem bile, bu değerlen-*

dirme, başlı başına, ruhun bedenden tamamen farklı olduğunu öğretmeye yeter.[15]

Descartes'ın öne sürdüğü zihin ile beden arasındaki "ciddi" fark, elbette nicel, daha doğrusu matematiksel bir farktır: "Bölünebilirlik" ve "bölünemezlik" matematiksel kavramlardır. Düşünen töz (*res cogitans*) ile uzamlı töz (*res extensa*) arasındaki meşhur Latince ayrıma başvurmak suretiyle zihin ve beden arasındaki bu ciddi fark, *res cogitans* için olan ve onun içindeki bir farka tekabül eder. Bu şekilde ele alınan bedenler saf geometri nesnelerinden ne eksik ne de fazladır.

Peki normalde beden olarak görülen teşekküllere ne demeli? (Descartes'ın metinlerinde geçen birkaç birimi sayacak olursak) eller, baş, ayaklar, gökyüzü, yer ve deniz nedir? Açlık ve susuzluk hissi, haz ve acı nedir? Onların konumu nedir? Descartes başta onlara dair bilgimizi "doğaya" atfeder, fakat kendini daha iyi bildikçe bunları çok farklı görmeye başlar; gelgelelim, mesele hiç de öyle daha az paradoksal bir hal almaz: "Bu açlık, susuzluk vb. duyumsamalar elbette zihin ile bedenin birliği ve öyle ya, birbirine karışması sonucu ortaya çıkan karışık düşünce kipleridir."[16]

Açlık ve susuzluk, haz ve acı karışık düşüncelerdir, bu ne anlama gelebilir? Mesela kanal tedavisi gerektiren bir diş ağrısının karışık bir düşünce olması ile yüksek matematikte

---

15. René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, içinde *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, çev. Donald Cress (Indianapolis: Hackett, 1998), 100-101.
16. *A.g.e.*, 98.

anlaşılması güç bir teoremin kanıtını kavrama çabasının sebebiyet verdiği karışık düşünce bir midir? Ben üzerine basa basa öyle olduğunu öne sürüyorum. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Descartes, insan bedenine "Tanrı'nın elinden çıkma bir makine" demişti; bu cümle, genelde zamanında ruhta konumlandırılan, benzer nitelikler pahasına bedenlere daha farklılaşmış nitelikler atfeden Kıta Avrupası felsefecisi meslektaşlarımın çoğunu rahatsız eder. Aslında kastettiği şey ki, bu o zamandan beri Batıda pek çok başarılı tıbbi uygulamanın seyrini az çok belirler, bütün bedenler gibi insan bedeninin de mekanik yasalara göre davrandığıdır.

Descartes'a göre bu yasalar, bireysel irade çeşitliliğine göre değişiklik gösterebilen, ayrıca amaçları aynı olsa da araçları oldukça farklı olabilen teleolojik inşalardan ayrı olarak düzenli, değişmez, sabit yasalardır. İnsan bedeninin ne kadar karmaşık olduğunu düşündüğümüzde, tıbbi teşhis elbette kimi açılardan sanata benzer ama genel işler aynı kalır: Şimdiye kadar hiçbir erkek gebe kalıp çocuk doğurmamıştır, başka mekanik olaylar müdahil olmadığı müddetçe yaşamın seyri aynı evrelerden geçer, yine başka bir mekanik olay müdahil olmadığı müddetçe aynı veya benzer ilaçlar aynı veya benzer hastalıkları iyileştirir. Bir tıp doktorunu görmeye giden kişi, felsefi düşüncesi ne olursa olsun buna inanır.

O halde, doğru anlaşıldığında, Kartezyen doktrin düşünceler, hisler ve dürtüler arasında hiçbir nitel ayrıma mahal vermez. Bunların hepsi de anlaşılır şeylerdir. Bazıları açıktır, içlerinden daha az bir kısmı daha açık ve seçik-

tir; çoğu da karışıktır ama hepsi birer düşüncedir. O halde bedenlerimizin erotik oluşu hakkında ne söylemeliyiz? Kartezyen sistemde *eros*u nasıl anlayabiliriz? *Eros* ne anlamda mekanik olarak düşünülebilir? Tamamen biyoloji ve kimya bilimlerine bağlı kalan bir yanıt, *eros*u anladığını ve/veya onu az çok kontrol altına alabileceğini sanan az kişi dışında (ki bunların da münasip bir adı vardır: *budala*) –en derin bilgesinden en kederli ergene kadar– herkesi şaşırtan bu muhakkak olguyu açıklayamaz.

Bu durumda Kartezyen zihin-beden ikiciliğine (*dualism*) ne olur? Aslında doktrin olarak sunulduğu haliyle, bu bir ikilik değildir; daha ziyade (herhangi bir "-cilik"i anmak doğru olacaksa) içinde hiçbir nicel farkın ayırt edilemediği bir "tekçilik (*monism*)" olarak gösterir kendini. Evham düzeyinde bir ihtimam göstererek iki tane de sayılabilir. Bir yanda *res cogitans* vardır; diğer yandaysa bunun kendi içindeki ikili ayrım. Bunların dışında kalan her şey *kökten başkadır.*

Beklendiği üzere, analoji, Descartes'ın daha sahih ve daha iyi çerçevelendirilmiş "doğa" formülasyonunda da tekrarlanır: "Şüphesiz doğanın bana öğrettiği her şey biraz hakikat barındırır; 'doğa' derken, kastettiğim genel anlamda, Tanrı'nın ta kendisinden veya Tanrı'nın tayin ettiği haliyle yaratılmış şeylerin düzenli bir ağından başka bir şey değildir. 'Kendi doğam' derken kastettiğimse Tanrı'nın bana bahşettiği şeylerden başkası değildir."[17] Buradaki 'veya' bağladığı terimleri içerir; bizzat ya Tanrı'yı ya

17. *A.g.e.*, 97.

yaratılmış şeylerin düzenini ve mizacını ya da her ikisini birden kapsar. Tanrı ve/veya düzen ve mizaç idesinin dışında, yani evrenin rasyonel düzeninin dışında kalan şeyleri kapsamaz. Bu yüzden Descartes, Aristoteles veya Skolastik düşünceye mahsus olan asli tözler ve doğadaki nihai nedenler mefhum(larını) reddeder ve bunları aklın değil daha aşağı ve güvenilmez olan hayalgücünün yaratımları olarak görür. Etkin nedenlerden ibaret mekanist bir model ispata çok daha müsait olup daha ekonomiktir.

Descartes, Tanrı'nın düzenbaz olamayacağı argümanı üzerinden cisimlere dair olası bilgiye sahip olacağımıza inanır. Ancak argümanlarında olasılığın salt akılla belirlendiğini öne süren hiçbir şeye rastlanmaz. Duyularımızın ya da hayalgücümüzün bizi kandırdığını ve aklın bu aldatmacayı aritmetik ve geometri bilimleri vasıtasıyla, genelde böylesi bir bilgiyi ayırt etme kabiliyetimizi aşan araçlar yardımıyla düzelteceğini söyleyebiliriz. Matematiksel kestirimlerden bile bahsedilebilir.

Öte yandan olasılığın kalkış noktası salt akıl değildir; ilk olarak hayalgücünün ve duyuların teşvikine ihtiyaç duyar. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde Hume, olasılığın tuhaflığını ustalıkla kavramıştır:

> *O halde bu noktada, herhangi bir nedenin etkisini belirlemek için geçmişi geleceğe aktardığımızda, bütün farklı olayları geçmişte belirdikleri oranda aktaracağımız ve tek tek hepsinin yüz kere, sonra mesela on kere ve bir kere daha var olduğunu düşüneceğimiz bellidir. Tek bir olayda pek çok görüş bir arada yer alacağından, hayalgücü nezdinde*

olay güçlenir ve doğrulanır, inanç dediğimiz o his hasıl olur ve nesnesine eşit sayıda deney tarafından desteklenmeyen, geçmişi geleceğe aktarırken düşüncede o kadar sık yinelenmeyen aksi bir olay karşısında üstünlük tanır. Zihnin bu operasyonunu geçerli felsefi sistemlerden herhangi biriyle açıklamaya çalışan kişi bunun ne kadar güç olduğunu görecektir. Söz konusu ipuçlarının filozofların merakını uyandırması, böylesi merak uyandıran ve yüce meseleler karşısında bildik kuramların nasıl da kusurlu olduğunun farkına varmaları benim için yeterli olacaktır.[18]

Bu noktada, Kartezyen sistemde, "zihin-beden ikiciliğiyle (*mind-body dualism*)" hiç ilgisi olmayan bir çatlak oluşur. Bu çatlak hata değildir; muazzam bir düşünürün ibret veren tamlığından ve cüretinden ileri gelir. Çatlağın derinlerinde açığa çıkan şeyse bu kitabın esas mevzusu olacaktır.

LEIBNIZ

Bu sözde rasyonalistte hem tözsel biçimler hem nihai nedenler modern bir görünüm altında yinelenir. Descartes ve Leibniz, matematiğe muazzam ve kalıcı biçimlerde katkı sunmuştur. Descartes, analitik geometriyi icat etmiştir; Leibniz'se kalkülüsün mucitlerinden biri olup sonrasında

18. David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, ed. Charles Hendel (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977), 71.

formal mantık olarak anılacak olan disipline ciddi katkılar sunmuştur. *Metafizik Üzerine Konuşma*'sında (1686), şöyle der:

> *Bu yüzden özne her zaman yüklemi içermelidir, özne mefhumunu tam anlamıyla anlayan kişi, yüklemin ona ait olduğunu da bilir.*
> *Hal böyleyken, tek bir tözün veya tam bir varlığın doğasının, atfedildiği öznenin bütün yüklemlerini içermeye, ondan bütün bu yüklemleri türetmeye yetecek kadar tam bir mefhuma sahip olmak olduğunu söyleyebiliriz....*
> *Önerme bir özdeşlik değilse, yani yüklem açıkça öznede içerilmediğinde, yüklemin kendisinde fiilen içerilmesi gerekir.*[19]

Analitik felsefe "metafizik" olan hiçbir şeyden hoşlanmasa da, genelde Leibniz'in bu felsefi yönelime ilham verdiği söylenir. Bu tuhaf yorumu, Leibniz'in alttan alta bütün önermelerin mantıksal olarak zorunlu veya bizim terimlerimizle "analitik" olduğunu öne sürmesine bağlamak mümkün! Bu epey seçici ve bana kalırsa haksız okuma, büyük düşünür Leibniz'in sunduğu felsefi anlamda ilginç olan her şeyin içini boşaltır.

Sonlu bakış açımız gereği tek tek tözlerin çoğunu tam olarak ve (daha da önemlisi) tümdengelimle bilemeyiz. Bu yüzden, kendi bakış açımızdan Büyük İskender'e dair sadece belli gerçekleri, mesela kral, Aristoteles'in öğrencisi,

19. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, içinde *Discourse on Metaphysics and Other Essays*, çev. Daniel Garber ve Roger Arieu (Indianapolis: Hackett, 1991), 8.

Darius ve Poros'un fatihi vs. olduğunu bilebiliriz, ama "İskender'in bireysel mefhumunu veya özgünlüğünü gören Tanrı, bu mefhumda yine İskender'e dair söylenebilecek olan bütün doğru yüklemlerin temelini ve nedenini de görür."[20] O kadar haşmetli olmasa da zat-ı âliniz Bernie Freydberg, Akiko Kotani'nin eşi, Malika Freydberg'in babası olup bir-iki (birkaç mı demeli?) fazla kilosu vardır; Pittsburgh kulübünün taraftarıdır vs. Bunların tamamı sonlu bir bakış açısında olumsaldır. Ancak Tanrı'nın perspektifinde, bütün bunlar –geleceğimi (hayır!) oluşturan bütün yüklemler de dahil– tek bir bakışta görülür.

Bu Descartes'ın yaklaşımından ne derece farklıdır? Bir noktada ikisi arasında bir akrabalık kesinlikle vardır. Evren, her iki düşünürde de rasyonel ve tümdengelim üzerinden işleyen bir düzendir. Bu noktada farksa Descartes'ın matematiksel ve Leibniz'in mantıksal modelinden kaynaklanır. Her iki modelde de bu zorunlu düzeni bozabilen hiçbir şey meydana gelmez. Her ikisi de kendi sisteminde mekanik etkin nedenselliğe yer verir. Öte yandan, töz mefhumlarında keskin bir tezat olduğu görülür. Descartes'ta, töz = varlık = anlaşılabilirliktir. Tözün modeli aritmetik ve geometrik olup bütün önermeler tabiatı gereği özdeştir. Ancak Leibniz'e göre, önermelerin çoğu olmasa da epey bir kısmı tabiatı gereği değil –kendi diliyle– fiilen özdeştir. Olumsal olay yoktur, ama bu "yoktur" ancak nihai anlamıyla ifade edilebilir. Böylece nihai neden mefhumu, aksi takdirde be-

20. *A.g.e.*

lirsiz, belki daha iyi bir ifadeyle gelişi zorunlu olmayabilen bir geleceği ifade etmek için vücut bulur. Bu nihai nedenin adı *iyiliktir* ve Leibniz söz konusu olduğunda bizzat Tanrı anlayışında mevcuttur. Ancak aşağıdaki alıntının da gösterdiği gibi, meşhur önceden tesis edilmiş uyum doktriniyle birlikte "iyilik" gerçekten de teoloji dışında düşünülebilir: "Öte yandan, daha da derine giden ve bir anlamda daha dolayımsız ve *a priori* bir yeter neden yönteminin, iş ayrıntılara geldiğinde oldukça zor olduğunu düşünüyor ve büyük ölçüde filozoflarımızın böylesi bir kavramı üretmeye hâlâ yaklaşamadığına inanıyorum. Öte yandan, nihai nedenlerin yolu daha kolaydır ve uzunca bir zaman daha fiziksel diğer yoldan peşine düşülen mühim ve faydalı hakikatleri sezmekte hiç de öyle seyrek kullanılmaz; anatomi buna mühim bir örnek teşkil edebilir."[21]

Ancak Leibniz'in iyilik algısında bir çatlak oluşur. Bu çatlak, düşüncesinde kapatılamayan bir boşluğa işaret eder. İyilik (1) her şeyin en iyiye eğilimidir ve (2) salt mekanik bir yaklaşımla elde edilemeyen bir hakikatin ifşasıdır. *Candide* isimli eserinde (daha da spesifik olarak, "mümkün en iyi dünyalar" fikrinin ortaya atıldığı *Monadoloji*'nin son satırında) Voltaire bununla alay etse de, bu yetenekli hicivci, sık sık zorbalığın yaşandığı bir dünyanın nasıl olup da mümkün bütün dünyaların en iyisi olarak ele alınabileceğini görmesini sağlayacak felsefi içgörüden, hatta yeterli hayalgücünden belli ki yoksundur. Yani birinci noktayı kurnazca,

21. *A.g.e.*, 24.

ama acemice kavramayı başarsa da, ikinci noktayı hepten kaçırır.

Leibniz, sözgelimi Yedi Yıl Savaşlarının yarattığı acının nedenini "herkesin hayrına" diye kutlamak üzere Dr. Pangloss'unkine benzer bir açıklamaya sahip değildi. Bunun yerine, bir noktadan diğerine bir ışık demeti göndermenin "en basit" yolunu ararken, önce ışığın nasıl oluştuğunu belirleyen mekanik yöntem yerine, nihai neden yöntemine başvurmak suretiyle kırılma yasalarını keşfeden Snellius'un bilimsel çalışmasını kullanır. Başka bir biçimde, önceden belirlenmiş uyumdan kaynaklanan Leibniz'in aşikâr "ikiciliği", rasyonel olarak birleşmiş bir bütün içerisinde iki nedensel açıklama yöntemine indirgenir.

Ancak yukarıda bahsettiğimiz Leibniz'de iyiliğin tabiatına dair denklem sadece dilbilgisi hatasına bağlanamaz. Her şeyi en iyi şekilde düzenleyen iyi bir Tanrı mefhumu ile şu ya da bu şekilde bilimsel keşfe imkân veren deneyimselliği (*heuristic*) sağlayan Tanrı arasında uçurum vardır. Gerçekten de Augustinusçu çizgide, Leibniz için acının, hatta kötülüğün ontolojik bir konumu olmadığını iddia etmek mümkündür. Ancak daha sonra göreceğimiz üzere Schelling'in de ısrar ettiği gibi, durum bu olamaz, bu yüzden sonluluğun esasen Tanrı fikrine ait olduğunu kabul etmek gerekir. İlginçtir, deneyime sezgisel malzemeyi sunan Tanrı ile sonlu Tanrı'yı birlikte ele almak mümkündür, ama bunun tek yolu mükemmelen iyi bir Tanrı fikrinden hepten caymak olacaktır.

Büyük filozoflar arasında Locke –ki gerçekten de büyük bir filozoftur– oldukça sinir bozucudur. Aptalca argümanlar ve retorik tumturaklı ifadeler mühim görüşlere ve ara ara beliriveren ilhama karışır. Locke'un 1690 yılının başlarında kaleme aldığı *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* isimli eserinin Kartezyen sistemi yıkma çabasının gücü felsefede hâlâ hissedilir.[22] Sona doğru bütün bilgimizin düşünen benliklerimizden, Tanrı'dan ve saf matematiğin idelerinden oluştuğunu öne sürmesi nasıl da şaşırtıcıdır! Daha olumlu ve kalıcı felsefi mirası *Deneme*'nin daha önceki kısımlarında yer almaktadır, burada buna değineceğim.

Locke'un öğretisinin Descartes'a muhalefetini hızlı bir biçimde özetlemek için şöyle diyeyim: Kartezyen zihin, doğuştan gelen idelere, yani düşünen benliğime, evrenin rasyonel düzeni olan Tanrı'ya ve saf matematik nesnelere dair idelere sahiptir; Lockeçu zihin boş bir levhadır (*tabula rasa*). İde, zihnin düşündüğü anda (ki her zaman düşünmez) düşünür olması gereken şeyden başkası değildir. Bütün ideler, duyulardan ve düşünceden gelir ki, bu ikincisi tamamen zihnin kendi operasyonlarını gözlemlemesinden ibarettir. Bu sayede benliğe, Tanrı'ya ve matematiğe dair sahip olduğumuz ideleri ediniriz.

22. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Kennett P. Winkler (Indianapolis: Hackett, 1996).

Deneme'nin başlarında Locke açıktan militan bir gündem belirler. Ancak bu son fikirler, anlaşılmaz bir biçimde, emin olduğumuz ve diğerlerini kuran bu üç ideye dönüşür. Bu değişimi açıklamaya kalkışacak olsak şöyle bir şey ortaya çıkabilir: Bu üç fikrin tamamı soyuttur. Yani duyulardan alınmış ve soyutlanmışlardır;[23] ayrıca bunlar, zihinsel operasyonlarımızdan, sözgelimi algımıza dair farkındalığımızı oluşturan düşünce idelerinden de soyutlanmıştır. Bu ideler, sayısız başka idenin yanı sıra matematiksel ideler ile kendimize ve Tanrı'ya dair ideleri de içerir.

Locke'un meşhur birincil ve ikincil nitelikler ayrımı ilkinin nesnel zihinden bağımsız oluşu, ikincisinin de öznel zihinden bağımsız oluşu şeklinde sunulur. Süratle üzerinden geçecek olursak, bu ayrım, öğrencilere (ve kendimize) dolambaçsız bir biçimde anlatılır; sınıfta bir masayı gösterip matematiksel özelliklerinin birincil, renginin ikincil olduğunu söylemek için hayalgücüne neredeyse hiç gerek yoktur. Buna ek olarak Locke, *tertiary* denen üçüncü bir nitelik kümesinden daha bahseder. Bu sayede bir töz diğeri üzerinde etkide bulunur. Bu üçüncü sınıf ne duyulardan ne de düşünceden geldiğinden oldukça çarpıcıdır.

Dahası, Lockeçu töz mefhumu da bizzat dikkate değerdir. Onu nitelikleri birbirine bağlayan "ne olduğunu bilmediğim şey" olarak "tanımlar" ve talihsiz bir biçimde, evrenin koca bir kaplumbağa üzerinde durduğuna inanan,

---

23. Yazar burada, soyutlama kavramının İngilizcesi olan *abstract* kelimesinin Latince kökeniyle oynamaktadır. *Ab-stract*, *ab-trahere*'den gelmekte olup "bir şeyden çekip çıkarmak" demektir –çn.

onun neye dayandığı sorulduğunda daha da büyük kaplumbağalar deyip nihayet evreni neyin tuttuğunu bilmediğini itiraf eden eğitimsiz bir yerli betimlemesini kullanır. Öte yandan, Locke da bu sorunun cevabını bilmez.

Descartes'ın "aklının" naibi, Locke'ta *düşünce*dir. Düşünce Locke'ta, Descartes'ta aklın yaptığı her işi yapar. Buna tek istisna, aklın Descartes'ta kendi kendinin dayanağı olmaya teminat olmasıdır. Ancak nihai anlamda, düşünen bir varlık olan bu benlik, saf matematiğin ideleri gibi yeniden tasdik edilir. Yine de düşünce, töz düşüncesinin açtığı çatlağı dolduramaz. Locke, algı nesnelerinin pek çok vasfını birleştiren "bir şey" olması gerektiğinden, tözün gerçek bir varlığı olduğunu düşünür gibidir. Bu "bir şey", o halde, düşüncenin ürünü olmalıdır, öyle ya duyulardan gelmez, ama çıkarım yoluyla var olduğu varsayılır.

BERKELEY

Locke'un insanı tatlı tatlı kışkırtan varisi Berkeley, Locke'un töz kavramının ve töz çıkarımının yapılmasını sağlayan soyut ideler mefhumunun ne kadar boş olduğunu ifşa etmekten epey keyif alır. *Esse est percipi* [Var olmak algılamaktır] salt bir taahhüt değildir. Daha ziyade, çok daha titiz bir ampirizmi savunur. Bu ampirizm, Locke'un bahsettiği *empeiros*'u çok daha yakından sınırlandırır. Algı ve varlık geri kalan her şeyi dışlayacak şekilde birleştirilir. Algı, maddi töz gibi bir şeye değil, sadece zihindeki idelere yol verir. Bi-

rincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrım tersyüz edilir: her ikisi de eksiksiz bir biçimde zihne bağlıdır. T. S. Eliot bunu şöyle şiirleştirir: "İde ve gerçeklik arasına / düşer bir gölge."[24] Berkeley'in *İnsan Bilgisinin İlkeleri* isimli kitabının ilk kısmında, pek de öyle gölge yoktur ya da belki de daha da net olmak gerekirse, gölge bile zihne bağlıdır ve ideyle aynı düzene aittir.

Nasıl ki bir ide her zaman bir algı içerir, hakiki soyut ideler, yani hiçbir şekilde algı içermeyen ideler olamaz. Sözgelimi kırmızının bütün tonlarına atıfta bulunan bir kırmızı idemiz varken, bu hiç de öyle soyut bir ide değil, Berkeley'nin *genel* ide dediği şeydir. Her bir kırmızı hali, diğer algılarla birlikte *algılanır*, mesela kırmızı renk, hareket ve uzam algılarıyla bir arada algılanır. Bu yüzden, kırmızı idesi her zaman kırmızı deneyimidir ve asla bütün deneyimden soyutlanmaz. Hareket ve uzam vakalarında da durum aynıdır. Berkeley, neredeyse doğalında sahip olduğumuz (ama rasyonel olmayan) bir inancı, yani biz insanların dil, bilhassa tek tek sözcükler kurma kapasitemiz üzerinden soyut idelere sahip olma inancını ele alır; bundan yola çıkarak yanlış bir biçimde bu sözcüklerin algılara ait niteliklere uygulandığı çıkarımında bulunduğumuzu, gerçekte durumun bu olmadığını, algıların bu niteliklerden bağımsız oluştuğunu öne sürer.

Bu yüzden bir elmanın nitelikleri yuvarlak olmayı, tatlılığı, gevrekliği, kırmızılığı, sertliği; bir metal kalıbın ni-

24. T. S. Eliot, *The Waste Land*, ed. Michael North (New York: W. W. Norton, 2000).

telikleri de sertliği, uzamı ve şekli içerir. Bu nitelikleri söz konusu nesnelerden çıkardığımızda geriye hiçbir şey kalmaz; en azından Lockeçu töze benzer bir şey kalmayacağı kesindir. Berkeley şöyle der: "Gözlerimle gördüğüm ve ellerimle dokunduğum şeylerin var olduğunu, gerçekten var olduğunu hiç ama hiç sorgulamıyorum. Varlığını reddettiğimiz tek şey filozofların madde veya bedenli töz dediği şey. Böyle yapmakla insanlığın geri kalanına bir nebze olsun zarar vermiyoruz; öyle ya, bana kalırsa, onu hiç özlemeyecekler."[25]

Berkeley'nin ifadesiyle, idelerimiz zihnimizde olduğundan, bunların hepsi edilgendir. Çoğu kişinin bu noktada tökezlediği yerse bilakis etkin olan ruhlar ve nihai ruh olan Tanrı'dır. Berkeley'nin Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanı, net bir biçimde görüldüğü üzere dolaysızdır, ruhların etkin tabiatıysa kanıtlanmaktan ziyade şarta bağlanmıştır; yani belli ki –Berkeley'nin ilkelerine göre öyle olmasa da– dünyada hiç şüphe götürmez bir biçimde meydana gelen nedensel ilişkileri açıklamak için ortaya atılan *ad hoc*[26] bir varsayıma benzer.

Ancak Berkeley'nin nedensellik mefhumunun, etkin/edilgen ayrımını çıkardığımızda, ilgi çekici ve kışkırtıcı olduğunu düşünüyorum. Bana kalırsa, en belirgin katkıları, kendi ifade ettiği şekliyle Locke veya maddecilik eleştirisi değil, daha ziyade, özgünlüğü açısından Hume'unkileri bile geçen nedensellik taşımayan olay anlatısıdır. Daha önce yaşanmış olaylar neden değildir, sonradan gelen olaylarsa "yıl-

25. George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, içinde George Berkeley Koleksiyonu: 5 Klasik Eser (New York: Waxkeep, 2013), #35.
26. Sonradan ekleme, ilave –yn.

dırım" ve "şimşek" veya "ateş" ve "ısı" gibi aşikâr görünse de etki değildir. Daha ziyade, daha önce yaşanmış olaylar işaret, yani bir tür ipucu veya emare olarak yorumlanır; sonradan gelen olaylarsa bu işaretin anlamıdır. Berkeley sık sık Tanrı'dan "Doğanın Yazarı" diye bahseder. Bu ifade, doğanın bir anlatı veya bir şiir olduğunu öne sürer. Berkeley'de bunun başka örnekleri de vardır: "elma"nın (*apple*) beş harfi ve beş niteliği vardır; metal kalıp anlamına gelen İngilizce "die" sözcüğünün üç harfi ve üç niteliği vardır. Elbette etraflı bir numeroloji olduğunu söylemiyorum, sadece eğlenceli ipuçlarına bakıyorum. Ancak doğanın varoluşunu sekter bir Hıristiyan yaratıcı bir yana, etkin, ilahi bir şaire atfetmeden de bu şekilde düşünebileceğimizi öne sürüyorum.

Ruhlara dair sorunlu argümanları dışında, Berkeley'nin düşüncesi, hayranlık uyandıracak şekilde hem bu düşüncenin içinde açılan çatlaklara hitap edip bunları açıklar hem de harika bir doğa semiyotiğine yol verir. Sonuçlarıysa saf bir fenomenolojiye değil, varlığın estetik bir yorumuna benzer.

HUME

Hume'un salt Kant'ın öncüsü olmadığını *David Hume: Platonic Philosopher, Continental Ancestor*[27] isimli kitabımda net bir biçimde kanıtlamıştım. Buradaysa, bütün modern

27. Bernard Freydberg, *David Hume: Platonic Philosopher, Continental Ancestor* (Albany: State University of New York Press, 2012).

filozoflar içinde en Sokratesçisi ve derin anlamıyla en Yunanı olduğunu iddia ediyorum.

Hume'un Sokratesçi mirasını görmek için *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'daki (1748) şu pasajı ele almak yeter: "Doğal türden felsefenin en mükemmeli, cehaletimizi sadece kısa bir müddet defeder: Bu, belki de, ahlak felsefesinin veya metafiziğin en mükemmelinin sadece söz konusu felsefenin daha büyük kısımlarını keşfetmeye yaramasına benzer. Dolayısıyla bütün felsefeler sonuç olarak insanın körlüğünü ve zayıflığını gözlemler ve bundan ne kadar kaçmaya, bunu ne kadar savuşturmaya çalışsak da her dönemeçte karşımıza çıkar."[28]

Kitap buna benzer pasajlarla doludur. Hume'un çıkardığı skeptik sonuçlarsa, bunları nasıl yorumlarsak yorumlayalım, ona Platoncu/Sokratesçi filozof dememize daha da fazla neden verir. Algılarımızın nesnelerine uyup uymadığını bilemeyiz. Bunların nesnelerine uyup uymadıklarını bilemeyiz. Onlara dair her iki sorunun da biraz olsun anlam ifade edip etmediğini de bilemeyiz.

Bunun da ötesinde, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'deki meşhur yorumuna tekrar bakalım:

> *İncelememe eklemem gerekir ki, yetilerin sefil hali, zayıflığı ve yetilerde görülen bozukluklar kaygılarımı artırır. Bu yetileri iyileştirmenin ve düzeltmenin imkânsız oluşu beni neredeyse çaresizliğe sürükler, engine uzanan o sınırsız okyanusa açılmaktan ziyade çıplak kayalarda çürüyüp*

28. Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*, 45.

gitmeme neden olur ki, şu anda bu haldeyim. Birden nasıl da tehlikeli bir halde olduğumu görmemle birlikte içimde melankoli hasıl olur; öyle ya, diğerlerinden çok bu tutkuya kapılıp gitmek olağandır; bütün bu umutsuzluğa sürükleyen düşüncelerle birlikte çaresizliğimi beslemeden edemem ki, bu mevzu beni işte bu hislerle doldurur.[29]

Bir yanda Hume'un "çaresizliği", Sokrates'in *Phaidon*'da *deuterus plous*, yani "ikinci yolculuğuna" yelken açmadan önceki çaresizliğini yansıtır. Sokrates'in doğa bilimlerinde bilgi arayışı hepten kafasını karıştırır. Anaksagoras'ın *Nous* [*Zihin*] isimli kitabına girişmesi de Sokrates'te aynı kafa karışıklığını yaratır; öyle ya, *Nous*'un her şeyi düzenlediğini kati surette kanıtlayamadığından, bu onu hayal kırıklığına uğratır. Bu davetkâr benzerlikse sınırlıdır ki, durumu daha da ilgi çekici kılar.

İnceleme'sinin girişinde, Hume "insanın bilimi" adı verdiği şeyi ilerletme iddiasında bulunur. Bu bilimin, insanlık durumuyla daha yakından bağlantılı olması gerektiğinden, ilkeleri de kolayca keşfedilebilir olmalıdır. Doğa bilimi gibi gözleme ve deneye dayalı ortak "sağlam bir temele" sahip olmalıdır. Bu bilimi tam olarak sunma ödevinin zamanlamasına gelince, Hume "THALES'ten SOKRATES'e uzanan bir zaman zarfı" belirler, "bu zaman zarfı Lordum Bacon ve bu insan bilimine yeni bir dayanak sunan İngilte-

29. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton ve Mary J. Norton (Oxford: Oxford Philosophical Texts, 2009), 172.

re'nin geç dönem bir iki filozofu arasında kalan zamana az çok denk düşer."[30]

Burada, Thales'ten Sokrates'e, yani daha erken dönemden geç döneme hareketin, bilgide herhangi bir artışa veya başlı başına bilgiye işaret etmediğini belirtmek gerekir. Sokrates'e göre evren sudan yapılmamıştı, o, ücretlerin düşük olduğu dönemlerde zeytin pres makineleri satın alıp bunları ücretlerin yüksek olduğu dönemde satarak zengin olmamıştı; onun, tutulmaları öngördüğü de iddia edilmiyordu. Sokrates ve Platon'un yaşadığı dönemde, aslında, bizleri bu kadar yakından ilgilendiren bu meselelere dair cehaletin ısrarla beyan edilmesi epey revaçtaydı.

Hume'a dair de az çok aynı şey söylenebilir. Bacon, Platon'un Aristoteles'in bulduğundan daha kapsamlı, daha ampirik ve nihayetinde daha güvenilir bir bilimsel yöntem ortaya attığından, haklı olarak övülür. Tek ve temel bir ilkeyle bunu ifade etmek mümkün olsaydı, bu muhtemelen şu olurdu: "(Bilimin) tek umudu... hakiki tümevarımdır."[31]

Tümevarım kelimesini nadiren kullanmış olsa da, Hume, haklı olarak, akademisyenlerin *tümevarım sorunu* diye anacakları meseleyi ilk telaffuz eden kişi olarak bilinir. Tümevarımı "bilimde" ve gündelik yaşamlarımızda kullansak da bilindiği üzere, Hume'da ne rasyonel ne de ampirik olarak meşru bir zemine oturtulur. Hume'un her yere nü-

30. *A.g.e.*, 4-5. Kitaptaki dipnotta "geç dönem filozoflar", "Bay Locke, Lordum Shaftesbury, Dr. Mandeville, Bay Hutchinson, Dr. Butler vs."dir.

31. Francis Bacon, "Aphorism 14", içinde Francis Bacon ve Basil Montagu, *The Works of Francis Bacon*, vol. 14 (Philadelphia: Parry ve McMillan, 1857), 32.

fuz eden skeptizmi sadece doğaya başvurduğunda hafifler, bu durum onu epistemolojik ve varoluşsal kederden biraz olsun kurtarır. Ancak Hume "skeptik felsefeye" dair şunları söyler: "(Böyle bir felsefede) hakikat sevgisi dışında bütün tutkular çürür; bu tutkuysa hiçbir zaman çok üst bir dereceye taşınmaz, taşınamaz da."[32] Doğaya başvurmak, o halde, bu hakikat sevgisinin dışında kalır; titizlikle ele alındığında, gündelik yaşamın zevklerini (ve hoşnutsuzluklarını) açıklamak için tasarlanmış bir *deus ex machina*'dan fazlası veya bundan başka bir şey değildir.

Bana kalırsa Hume'u bilhassa Yunan kılan şey, aslında en başlarda düşüncesine müseccel sonuçları ele aldığımızda açık bir biçimde ortaya çıkar. "Geleneksel" metafizik metinlerinin yakılmasıyla doruk noktasına ulaşan Hume'un felsefi saldırısından geri kalan şey belli ki bir hiçtir![33] Biraz daha düşününce Hume'un "gözlem" ve "deneyim" dediği şeyi temellendirmek gerçekten de mümkündür, ancak bu ikisinin ölçeği bizzat kendi söylemlerinde azımsanır: Aşağıda, ilksel uçurum olarak ortaya çıkan Kaosun, her şeyin kendine çekilmiş, güçlü kökeni olduğunu göreceğiz.

Bitmez tükenmez bir neşe, Yunan şiiri ile felsefi ilham perilerini birbirine bağlayan niteliktir ki, Hume'da bundan bolca bulunur. Antik, modern, çağdaş bütün düşü-

32. Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*, 43.

33. O halde, "metafiziğin" iki anlamı vardır. Birincisi olumlu bir anlam olup genel anlamda felsefi sorgulamanın meşrulaştırılmasıdır. Diğeri olumsuz bir anlam olup Skolastiklere ve daha geniş olarak da *bu* dünyada ne şekilde uygulandığını meşrulaştıramayan bütün düşünce sistemine atıfta bulunur.

nürler arasında kimse Hume kadar kendi zihninin hareketinden keyif almaz. Olguların olumsallığına dair örnekleri bile –"güneşin yarın doğması", "güneşin yarın doğmamasından" daha zorunlu değildir– güneşin hiç doğmadığını unutabilen yorgun okuyucuya dahi alttan alta ulaşır. Geçmiş ve mevcut eleştirmenleri arasında Hume'un felsefi eserinin hakkını vermeye en çok yaklaşan kişi Kant'tır.

KANT

Moses Mendelssohn (dostu!) tarafından "her şeyi yıkan" kişi olarak anılan bu düşünürün "her şeyi kurtaran" kişi olduğunu da düşünmek pekâlâ mümkündür. Kant'ın eleştirel felsefesi, görkemli ontoloji ismini, onun "anlama yetisinin mütevazı bir analitiği" dediği şeye indirgemişse de, bu analiz, duyu olgusunu yüceltmese de en azından kurtarmıştır. Ruhun, dünyanın ve Tanrı'nın aşkın bilgisi aklın erişiminde olmasa da bu üç ide, görünüşleri mümkün en muazzam birlik altında düzenlemek suretiyle yine aynı anlama yetisine hizmet eder.

İster her şeyi yıkan, ister her şeyi kurtaran kişi, isterse her ikisi birden olsun, Kant felsefesine tekabül eden büyük sentez de nihayetinde asil öncülerininkiyle aynı derin köken üzerine yükselir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bunun iki adı vardır ve her biri ayrı bir yokluk türüne işaret eder. İlki, yani *kendinde şey* (veya *kendinde şeyler*), insanın bilebildiği şeylerin hepten dışında kalan ne varsa onu ifade eder. İkincisi,

noumenon (veya *noumena*) aklın var olmayan nesnesini (veya bu nesneler sınıfını) ifade eder. Bu yoklukları çıkardığımızda, çözülmez muammalarıyla rasyonalist metafizik ve nüfuz edilemez *açmazıyla* (*aporiai*) ampirizm geri gelir.

Gerçekten de böylesi istisnai bir güce sahip olan ilksel bir eksikliği hayal etmek güçtür!

Karanlığın en geniş kapsamlı beyanıysa senteze daîr pek mühim bir tartışmada görülür; bu tartışma pek mühimdir, çünkü Kant'ın sorgulaması baştan başa bu sentezin terimleriyle meydana gelir: "Genelde sentez, aşağıda da göreceğimiz gibi, salt hayalgücünün (*Einbildungskraft*) kuvvetinden kaynaklanır. Bu, ruhun kör, ama vazgeçilmez bir işlevidir, her ne kadar nadiren bilincinde olsak da, o olmasaydı hiçbir şekilde bilgi sahibi olamazdık."[34] Belli ki Anlama Yetisinin Saf Kavramları (Kategoriler), Transandantal Çıkarım üzerinden meşrulaştırılmanın dışında başka bir şeye gereksinim duyar. Transandantal Çıkarım, Kategorilerin görünüşlere kural teşkil etme hakkını teminat altına alır (deneyimle kısıtlı olmak üzere). Ancak Çıkarım (A veya B edisyonunda), –görünüşlerden (*appearances*) farklı bir kökene sahip olan– Kategorilerin gerçekte kurallarını nasıl uyguladıklarını açıklayamaz.

Burada şu mühim notu düşmem gerekiyor: *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki sunumun düzeni, işlerin gerçekten meydana gelme düzeninin aksidir. Yaptığımız her yargı, tersin-

34. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), A78, B103.

den, ampirik sezgiyi, saf sezgiyi, Kategorileri,[35] Şemayı ve İlkeleri (*Gründsätze*) varsayar. Şema da tamamen "hayalgücünün ürünüdür."[36] İmgelerin üretilmesi için gereken prosedürü sunduğundan imgelerden ayrıdır. Kategorilerin görünüşlerin kurallarını, Şemanınsa gerçekten bunların uygulanmasını idare ettiği pekâlâ öne sürülebilir. Bunların hayalgücünün ürünü olmalarına ne demeli? Kant, anlama yetisinin Şematizminin, yani Kategorilerin hayalgücü vasıtasıyla duyular alanına uygulanmasının "insan ruhunun derinlerinde gizli, gerçek etkinlik kiplerini keşfetmemize, bunların gözümüzün önüne serilmesine doğanın neredeyse hiç izin vermediği bir sanat olduğunu" öne sürer.[37]

Daha sonra, en ampirik olandan en saf olana doğru Şematizmin üç düzeyini birbirinden ayırır. Bizim ampirik şemamız, –sözgelimi bir "köpek" şeması– deneyimde köpeklerin "seçilmesinde" kaba bir kılavuz işlevi görür. Belli bir mesafeden veya belli başka koşullar altında, bu şemayı yanlış bir şekilde uygulamamız da pekâlâ mümkündür. Söz konusu şemalar doğrudan duyusal deneyimden çıkarılmıştır. Bunun aksine, "uzaydaki şekiller gibi duyusal kavramların şemasıysa hayalgücünün bir ürünü, adeta monogramıdır. Bunun vasıtasıyla ve buna uygun olarak kendinde imgeler ilkin mümkün olurlar... [Ancak] bunlar hiçbir za-

35. Salt ipucu işlevi gördüğünden, Mantıksal Yargılar Tablosunu bir kenara kaldırıyorum.

36. Kant, *Critique of Pure Reason*, A140, B179.

37. *A.g.e.*, A140-141, B180-181.

man tam anlamıyla kavrama denk düşmezler."[38] Bu düzeyde, kavram ile imge arasındaki boşluk ve hayalgücünün kavram ve imgenin birlikteliğini idame ettirmesi açık bir hal alır. Çizilen üçgen, hayalgücündeki saf üçgenin şeması olduğu şeyin imgesidir.

Ancak Kategorilerde bu boşluk epey esner. Saf *a priori* hayalgücü Kategorilerin herhangi bir imgesini üretmez, üretemez de; kategorilerse tabiatı gereği buna sahip olamaz. Bunun yerine saf görü (*pure intuition*) –bütün görünün formu olarak zaman– var olmayan imgelerin yerini alır. Bu mefhumları bir arada ele alınca, Kategoriler, saf görünün (zaman) şema tarafından yönetilmesini sağlayan kurallardır. Saf Anlama Yetisinin dört ilkesi (*Grundsätze*), söz konusu üç unsuru bir şeyi deneyimleyebilmemizi sağlayan bu birliği oluşturacak şekilde bir araya getirir. Bir kez daha, bu birlik zaten çoktan olmuştur. Ancak kısa süre içinde göstereceğimiz üzere, İlkeler boşluğu daha da kati bir biçimde açık bırakır.

Bu birliğin dikkate değer bir tuhaflığı da saf görüye dairdir. "Transandantal Estetik"te, Kant sanki bu haliyle görünün doğası gereği alımlamayıcı olduğunu, yani verili oluşu içerdiğini öne sürer. Ancak bu söylemin erken safhasında bile yaratıcı bir gerginlik ortaya çıkar: Görünün alımlayıcı olduğu söylenir, ama saf ve ampirik olanın birbirine karşıt olduğu, birbirini dışladığı da iddia edilir. O halde "saf görü" ne demektir? Sadece *bizim kendimizin sunduğu*

38. *A.g.e.*, A142, B181.

bir görü anlamına gelebilir. Yani saf görünün kendiliğinden (*spontaneous*) bir vasfı da olmalıdır sanki.

Gözlem adı verilen B Çıkarımının 21. maddesine yapılan bir dipnotta bu kendiliğindenlik daha önce görülmeyen bir biçimde ilan edilir: "(Kendinin-bilincinin zorunlu birliğini sağlayan kategori) bir nesnenin verili olmasını sağlayan *görünün temsili birliğine* dayanır. Görünün birliği her zaman bir görüye sunulan türdeş çokluğun (*manifold*) sentezini içerir, yani çoktan bu türdeş çokluğun tamalgıdaki (*apperception*) birlikle ilişkisine sahiptir."[39] O halde verili olmanın iki anlamı olduğunu söylemek mümkündür ki, bu iki anlam arasında bir uçurum vardır. Söz konusu ilk anlam, saf görünün her daim çoktan transandantal tamalgıyla bağlantı içerisinde meydana geldiği hayalgücünün sentezine ilişkindir. Bu saf sentez, herhangi bir şeyin meydana gelme, yani duyular vasıtasıyla verili olma imkânının koşuludur. İkinci anlamsa, tam da Kant'ın "temsiller" (*Vorstellungen*) dediği şeyin, yani ampirik görünün heterojen bileşenine atıfta bulunur.

O halde *a priori* idrak ettiğimiz şey nedir? Bir yandan, ampirik duyuyla bağlantı dışında hiçbir şey idrak etmeyiz. Bunun dışında bir şeyler idrak ettiğimizi varsaydığımızdaysa transandantal yanılsamaya düşeriz (ölümsüzlük, özgürlük/doğal nedensellik, Tanrı). Ancak deneyimin imkânının *a priori* koşulları düşünülebilir, ama sadece konuşmada, yani *logos*ta. Bu koşullar ilkelerde ifade edilen ve birliğe ula-

39. *A.g.e.*, A144n.

şan Kategoriler, Şema ve saf görüdür (saf uzay, saf zaman). (Transandantal tamalgı altında) ilkeleri, belli zamansal şablonlarda nicelin ışıldadığı bir ön alan olarak görmek iyi olacaktır.

Gerçek idrakin (*apprehension*) meydana gelmesi içinse, dışsal ve nitel olarak bu sahaya benzemeyen bir şeyin onun üzerinde görünmesi gerekir. Fakat bu şey nedir? Nasıl olur? Nedir: Bir görünüş. Neyin görünüşü? Bunu bilmeyiz ve bilemeyiz. Nasıl? Bu da tamamen bilgimizin dışında kalır. Rochester Üniversitesinde 1973 yılında Lewis White Beck'le beraber verdiğim seminer aklıma geliyor. Bu mevzuu meşhur kendinde şey mefhumu üzerinden anlatmıştı: Duyularla idrak edildiği haliyle şeye *fenomen* denir. Akılda idrak edildiği haliyle şeyse *numen*'dir. Kuramsal nedenlerden ötürü, bu terimin önemi, bir dizi var olmayan şeyin yerine geçmesidir. Bu yüzden Kant *numen*'i salt olumsuz anlamıyla kabul eder. İdrakin dışında ele alındığı haliyle şeye *kendinde şey* denir.[40]

O halde saf *a priori* bileşenin, herhangi bir şeyin bize görünmesinin kriteri olduğunu söyleyebiliriz. Yani bize görünebilen şeyin bir nicelik, yani hem ekstansif hem de entansif büyüklük;[41] bir de belli bir zamansal ilişki, yani süre

40. Ara ara bundan sapıldığını belirtmek gerekir; Kant arada kendinde şeylerin görünüşlere sebebiyet verdiğini söyleyerek hataya düşer. Bu doğru olamaz, çünkü nedensellik kategorisi sadece görünüşlere, yani yalnızca uzayda ve zamanda meydana gelen şeylere atıfta bulunur.

41. Entansif büyüklük kaynama noktası, yoğunluk, renk vs. gibi maddenin miktarına bağlı olmayan özelliklerken, ekstansif büyüklük hacim, kütle, ağırlık gibi maddenin miktarına bağlı özelliklerdir –yn.

(töz oluş gereksinimini sağlar), ardışıklık (bir şekilde neden ve sonuç gereksinimini sağlar) ve eşzamanlılık (topluluk gereksinimini sağlar) olarak nitelenmesi gerekir. Kriterlerin yine insan öznenin sonlu tabiatına, yani Ampirik Düşünce esaslarına da uygun olması gerekir. Bu noktada, en azından biraz kehanet gibi konuşmak gerekir. Bize görünebilen şey nedir? Ortada bir "ne" yoktur. "-Dır/-dir" de (*"is"*) yoktur. Görünüşe dönüşen veya "indirgenen" bir "varlık" yoktur ortada. Kant'ta "varlık", Saf Anlama Yetisinin ilkelerince belirlenen nesnelerin nesnelliğinden ayrı bir şey ifade etmez.

Ampirik bileşenin kaynağı da en azından biraz kehanete benzer bir dil kullanmaya zorlar insanı; şüphesiz burada "kaynak" sözcüğünü sorunlu bir biçimde kullanmanın bir anlamı varsa. Tıpkı boyutlar ve şekiller gibi renkler, tatlar, kokular vs. de hep nicemdir (*quanta*). Gerçek nicelikler ve bunların kesin duyumuzu etkileme biçimleri karanlıkta... belirlenir. "Kendinde renk" diye bir şeyin olmayacağı açıktır, ama "kendinde üçgenin" olmayışı da aynı derecede açıktır. Sözgelimi kırmızı, renk serisinin bir noktasında ortaya çıkar, tıpkı üçgenin (Kant'a göre) Öklit geometrisi ölçeğinde mümkün bir figür olarak meydana gelmesi gibi.

Bu yüzden Kantçı kuramsal felsefenin bütün bir yapısı, yanıt verdiği ve bunca yaratıcı ve eşsiz bir biçimde muhafaza ettiği derin yarığın etrafında yükselir ve onun tarafından şekillendirilir.

Farklı, ama eşit derecede ilgi çekici bir biçimde Kant'ın pratik felsefesi, kuramsal felsefesinin üzerinde

yükselirken dahi ona içkin boşluklardan doğar. Bunu nasıl yaptığı izlemeye değerdir. Burada bahsettiğim boşluk, Üçüncü Antinomide, yani kendiliğinden nedensellik olarak özgürlüğün gerçek bir olanaklılık olarak değil, ancak salt mantıksal bir ihtimal olarak onaylanması, eşdeyişle doğal nedensellikle çelişkiden doğmadığının öne sürülmesiyle birlikte birazcık aralanır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, epistemolojik temel olmaksızın, *bizzat* temel teşkil edecek şekilde bu doğrulanır. Daha da spesifik olarak, özgürlük iddiasında bulunulur; özgürlük, yani ahlak yasasının *ratio essendi*'si [varlık nedeni] ahlak yasasının *ratio cognoscendi*'si [bilme/bilinme nedeni] olarak ifade bulduğunda, işte bu karşılıklı edimde *logos*a taşınır. Nasıl? Bunu... özgür bir edim olarak gerçekleştirir. Bu bağlamda "özgür bir edim" ne anlama gelebilir? Sadece hayalgücünün kendiliğinden edimi anlamına gelebilir.

Kant, muhtemelen ahlaka saf rasyonel bir nitelik kazandırmak için pratik eleştirisinde hayalgücünden uzaklaşmaya çalışır. Ancak (1) kategorik emir, hem kendinde hem de doğa ilkesi ve insanlık ilkesi haliyle sentetiktir; (2) 1'in ölçü olduğu maksimlerin tümü sentetiktir ve (3) maksimlerin gerçek deneyime uygulanması sentez içerir. Yani bütün sentezlerin kaynağı olan hayalgücü, bütün pratik ilkeleri ve etkinlikleri yönlendirir. *Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi'nde Hayalgücü*[42] isimli kitabımda, sadece metinde yer alan ifadeler

42. Bernard Freydberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason* (Bloomington: Indiana University Press, 2008).

üzerinden, baştan sona, kimilerine şaşırtıcı ve tartışmalı gelse de bana yadsınamaz gelen bu yorumu savunan bir tez öne sürmüştüm.

Pratik eleştiriyi şekillendiren ve bu eleştirinin yanıt verdiği uçurum daha da açılamazdı. Evvela, Kant şöyle yazar: "Aslında deneyimde, ne kadar ödeve uygun olsa da, edim maksiminin sadece ahlaki temellere ve bu ödev anlayışına dayandığı tek bir vaka bile göstermek hiçbir şekilde mümkün değildir."[43] Sonra Kant ahlak yasasının tek anlayabileceğimiz vasfının anlaşılmazlığı olduğunu doğrular. Son olarak, bu temellendirilmemiş büyük ilkeye neden olan minnacık açılmayı anımsamamız gerekir. Asli Kantçı fikri tekrarlamak gerekirse, hayalgücü kör, ama kaçınılmazdır, karanlıkta işler.

Yargı Gücünün Eleştirisi bilişin ve arzunun (yani iradenin) ölçeğinin ötesinde yer alır. Her ne kadar burada bütün üç eleştiri arasında nihai ve orijinal bir bağ bulmak insanı cezbetse de, buna direnmek gerekir. İlk ve ikinci eleştirilerin belirleyici yargıları ve üçüncü eleştirinin düşünsel yargıları arasındaki tür farkı böylesi bir yorumu boşa çıkarır. Her ne kadar *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde 9. Bölüm (§9) hayalgücü ile anlama yetisinin uyumunun genel anlamda biliş için elzem olduğunu söylediğinden kolay lokma gibi görünse de burada bu genel uyumun genel olarak yargı imkânının koşulu olmasından –ve güzelin deneyiminin o kadar da elzem

43. Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, çev. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1985), 23 (akad. 406-407).

olmamasından– öte daha fazla (veya az) herhangi bir şey söylemez. Her adımımızda hepimiz bu yüce hissi tatmaz mıyız?

Üçüncü eleştirinin "arası" belirgin boşluklar sayesinde meydana gelir. Bu boşluklar *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin girişinin sonunda listelenmiştir. Burada, belli türden bir his, yani haz ve acı hissi eleştiri nesnesi haline gelir. Bu da anlama yetisi ve arzu (irade) arasındaki boşluğa yerleşir. Bununla alakalı "bilişsel" yeti yargı gücüdür (*Urteilskraft*). *Saf Aklın Eleştirisi*'ne bakacak olursak, hayalgücü açıkça merkeze gelir. (Sadece nominal olarak "bilişsel" bir yetidir.) Daha önce de belirttiğimiz gibi, hayalgücü, sentez işlevinden dolayı her zaman merkezdedir; ancak burada, artık ne kadar mümkünse, karanlıktaki evinden aydınlığa çıkar.

Onun *a priori* ilkesi maksatlılıktır (*Zweckmässigkeit*) ki, bu da tek ve tutarlı bir tanım arayışındaki Anglo-Amerikan Kant "akademisyenlerini" çileden çıkaran başka bir mefhumdur. Kant bunu pek çok anlamda kullanır; belki nihai olarak bu anlamlar öznel ve nesnel maksatlılık olarak ikiye ayrılabilir. Her durumda, *Zweck*'in "maksat" veya "amaç" anlamı vardır; *Reiche der Zwecke*, "amaçlar sahası veya krallığı" olarak tercüme edilir. En doğrudan haliyle *Zweckmässigkeit*, "maksadın (veya amacın) ölçüsüne en uygun olan şey" anlamına gelir. Kant'ın birden fazla maksat formülasyonu olması, *a priori* ilkenin konumunu değiştirmez; aslında bu konumu daha da doğrular. Bu yüzden, kişinin herhangi bir şeyden –dondurma, yaylı Mozart dörtlüsü– aldığı patolojik haz, mutlu etme amacına hizmet eder; kişinin gut hastalığı

veya sevilen birini kaybı yüzünden yaşadığı patolojik acıysa bunun aksi, yani mutsuzluktur.

Aksine, güzellik deneyimi yansızdır; yani doğal insani mutluluk veya mutsuzlukla bir ilgisi yoktur ve ahlakın rasyonel amacını dikkate almaz. Güzellik deneyimi, maksatlılığın maksatsız, yani her türlü maksattan ayrı idrakini içerir, bundan başka da bir şey içermez. Kant'ın sanat karşısında doğanın güzelliğine öncelik vermesi meşhurdur ki, günümüzde pekâlâ bu tercihi tartışabiliriz. Yine Kant'ın kendi uygulanabilirlik ayrımına da atıfta bulunabiliriz; öyle ya, buna göre "Sanatın" üçüncü eleştirinin işaret ettiği uygulama sahası olduğu söylenir. Her durumda, *a priori* maksatlılık ilkesi, Güzelin Analitiğine dönük yeter kesinlik sunar.

Yücenin Analitiği iki birbirine benzer aşırılık vasıtasıyla ahlaki amaç mefhumunu (her ne kadar kendisi bu amaca çıkmasa veya bizleri doğrudan ona götürmese de) açığa çıkarır. Son derece olağanüstü bir büyüklük mefhumunun ortaya çıkmasını sağlayan nicel aşırılık akla dayanır (güzellik gibi anlama yetisine değil). Yücenin enginliği hayalgücünün onu kavrama kapasitesini geçer. Bu uyumsuzluğun –boşluğun– öznede yarattığı geçici acı, insanlığın uğraşının sonlu herhangi bir şeyde mevcut olamayacağını öne sürer. Nitel aşırılıksa, sonlu olan her şey, yani doğanın tamamı karşısında (sonsuz) aklın üstünlüğüne işaret eder. Üçüncü bir boşluktan da bahsetmek mümkündür, bu da yücenin güvenli bir konumdan, inanılmaz kuvvetinden ona bakanı uzaklaştıran bir yerden görülmesi gerektiğidir. Gü-

zel gibi yüce de uçsuz bucaksızlığıyla bizler için öznel fakat aynı zamanda evrensel bir karşılaşmaya tekabül eder.

O halde Kant'ın estetiğinin de yanıt verdiği ve böylesine yaratıcı ve eşsiz bir biçimde muhafaza ettiği uçurumun üzerinde yükseldiğini ve de onun tarafından şekillendirildiğini söyleyebilir miyiz? Belli bir bakış açısından, bunu söyleyebiliriz, ama bu bakış açısı ilk iki eleştiriden ayrıdır ve ayırt edilebilir. Düşünsel yargılar, en azından örtük belirleyici yargılar olmaksızın meydana gelemez. Ne nesnelerin nesnelliğine ne de ahlaki yaşamın sınırlamalarına ilişkindirler. Daha ziyade, düşünsel yargılara dair boşluklar, belli türden örtük belirleyici yargıların kışkırttığı tefekkür üzerine öznenin kendiyle ilişkisinde meydana gelir. Ancak bu, şu anlama gelir: Düşüncede özne kendinde bir bölünme keşfeder. Belli bir açıdan, o halde, düşünsel yargı, Saf Aklın Paralojizmlerinin izini sürer: Kendinin-bilgisi ilkinde yasaklanmıştır, güzelliğin deneyimlendiği o ender ve kıymetli anlar dışında, kendinin-birliğiyse ikincisinde.[44]

Modern felsefenin bu özetinin sonunda, bu dönemin Yunan çağından beri tartışmasız muazzam olan tek dönem olduğunu itiraf etmem gerekir. Günümüz felsefi ayrımının her iki tarafının da bu dönemi berbat ettiğini duymak bana acı veriyor. Ancak bu çalışma bir turnusol kâğıdı işlevi görür; parlak öğrenciler mücevherlerini derleyebilecektir. Sıradan bir Anglo-Amerikan felsefe hocasıysa tek tek argümanlara odaklanıp bunları değerlendirmeye alacak, bu argümanla-

44. *Bkz.* Freydberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, 146.

rı genelde yetersiz bulacaktır. Böyle bir hoca, hakiki felsefenin on ikinci yüzyıla kadar başlamadığını ve mantık ile doğa biliminin onun ölçüsü olduğunu sandığından, buna şaşmamak gerek.

Benim için daha da acı veren şeyse kendi geleneğimin de kısa zaman önce her şeyi kapsayan, biraz da küçültücü "Batı metafiziği" adı altında –ırkçılıktan, cinsiyetçilikten, homofobiden, sömürgecilikten, hayvanlara işkence etmekten sorumlu tuttukları– bu dönemi kınama modasına uyması. Heidegger-sonrası Fransız felsefesinin yarattığı felakete ne desek azdır. Bu felsefe o kadar etkili oldu ki, ıstakoz olup bacaklarına tırmansa, popolarını sıkı sıkı kapsa –ne olduğunu hiç bilmeden sık sık kullandıkları– yeter neden ilkesini tanıyamayacak olan kişilere kadar ulaştı. Daha bilinçli olması gereken pek çok kişinin ıstakozun bu acı veren hamlesi karşısında kendine hâkim olmak yerine daha da dolduruşa gelmesi ne üzücü. Bu öykü, hakiki bilgelik aşkının gerektirdiği gibi, doğrudan, hayırseverlik ilkesi uyarınca anlatılsaydı yol göstermekten ve ilham vermekten bir an geri durmazdı.

Ne olursa olsun, Spinoza'nın, Schelling'in, erken dönem Nietzsche'nin (bilhassa, *Tragedyanın Doğuşu, Veya: Helenizm ve Kötümserlik* adını verdiği 1872 yılına ait eserinin ikinci baskısındaki "Bir Öz-Eleştiri Girişimi" adlı bölümde görülen) söylemlerinin altından seslenen şeye kulak verdiğim bu keşfe cüret etmeme ilham verdi.

BAŞLANGIÇ
ÖNCELİĞE DAİR

Öncelik bu söyleme yol gösteren ipliktir, tabii buna iplik demek mümkünse. Önceliği pek çok şekilde ele almak mümkündür: İptidai olarak, felsefe-öncesi olarak, kavramsal-öncesi olarak, rasyonel-öncesi olarak, altta yatan olarak, uçurum olarak, gedik olarak, altta yatan payanda olarak, aşağıda yuvarlanan şey olarak, aşağılardan gelen ses olarak veya buna benzer formülasyonlarla. Bunların ortak yönüyse ne olduklarını idrak etmenin, bunu dile getirmenin getirdiği huzursuzluktur. Bu sözcükler –veya daha net olmak gerekirse bu kısmi-sözcükler– ne kavram, ne nesne, ne duyu ne de düşüncedir. Tuhaflıklarını en iyi yakalayabilen metin Herakleitos'un şu fragmanıdır: "*ho anax hou to manteion esti to en Delphois oute legei oute kruptei alla semainei.*" (Delphi'de kehanetlerde bulunan kral ne konuşur ne de gizler, sadece işaret eder.)[45]

Kitabın ikinci ana bölümünde kapsamlı bir biçimde ele alacağımız Schelling, önce gelen ve ele alınması gereken şeye dair inanılmaz bir incelik ve itina göstermiştir. Öncü-

45. *Semainei* genelde "işaret verir" diye çevrilir, ama bu çeviri muhakkak antikçağ sonrasına aittir ve "semantiğin" kökü olduğu görülür. Sokrates öncesi zamanlarda böyle bir bilim yoktu.

sü Spinoza onun kadar ağzı sıkı olmasa da söylemi önceliği varsaymakla kalmaz, tamamen, bu önceliğin, ilkin erken dönem Yunan şiirinde ve felsefesinde görülen o karanlıkta imlenen ufkunda yer alır.

Öncelik, radikal başkalık, Hegel'in düşüncesinde bulunmaz. *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde, Hegel *Tin*'in "mutlak başkalıkta saf kendini-tanımasından" bahseder, bu da hataya mahal bırakmaksızın hiçbir başkalığın gerçekten mutlak olmadığına işaret eder.[46] Duyu Kesinliğinden başlayarak "imgeler galerisi" boyunca mutlak bilgiye doğru ilerleme, başından beri meşakkatli bir iştir, ancak bu yönde kesin ve kalıcı kesintiler yoktur. Hegel'e ironik bir biçimde bahşedilen onur, bu düşünürün, aştığını iddia ettiği öncülerine saygısı ve takdiridir.

Spinoza bu noktada epey dikkate şayandır, ancak bu hürmet derhal kısıtlanır: "Kişi felsefi düşünmeye başladığında, ruhun tek töz eterinde yıkanarak işe koyulması gerekir ki, bu tözde kişinin doğru bildiği her şey kaybolur. İşte her filozofun varması gereken nokta, tekil olan her şeyin bu şekilde olumsuzlanmasıdır; bu ruhun özgürleşmesi ve mutlak temelidir."[47] Her ne kadar Spinoza'sız Hegel'in ortaya çıkmayacağını söylemek yerinde olsa da, Hegel'e göre, Spinoza asla "Tek Töz" içerisinde karşıtlıkların tekilliğine varamaz. Diğer bir tabirle, Tek Töz kavramı olmaksızın mo-

---

46. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977). *Vurgu bana ait.*

47. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie* (Leipzig: Reklam, 1971), 3: 299. İngilizceye çeviriler aksi belirtilmedikçe yazara aittir.

dern felsefe hiç başlayamazdı. Ancak asimile edilemez bir öncelik düşüncesi, Hegel'in düşüncesinde yer almaz, alamaz da. Hegel'de modern felsefe, Descartes'tan başlar: "Bu noktada, hakikaten (*eigentlich*) ilk defa modern (*neuen*) felsefi dünyaya varırız ve bu Descartes'la başlar. Onunla birlikte, hakikaten, bağımsız olarak (*selbstständig*) aklın ta kendisinden doğduğunu ve kendinin-bilincinin doğrunun esas momenti olduğunu bilen bir felsefeye giriş yaparız. Burada, evde olduğumuzu söyleyebilir, tıpkı denizciler gibi, uzun bir seyahatten (*Umgefahrt*) sonra dalgalı okyanusta "kara" diye haykırabiliriz."[48]

Kıta Avrupası felsefesinde çekişme boldur, ama *yorumun* ayrıcalığı, üzerinde uzlaşılan konulardan biridir. Mantık ve doğa bilimleri başlı başına yorum olarak kabul edilir, sanat eserlerinden ve felsefeden geri kalmazlar bu konuda, katı anlamıyla aklınsa (bilim ve mantık) genelde gizlediği ve hakikati inkâr ettiği düşünülür. Kıta Avrupası Felsefesi geleneğine ait bir kitap olan *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi* de kesinlikle bir yorumdur, ama oldukça farklı bir çizgiye sahiptir. Bu başlangıç kısmında, Hegelci üst-yazıyı, ona dayanak oluşturan toprağı (ve suyu!) ortaya çıkarmak için daha önce bahsettiğim asimile edilemez önceliği dikkate alarak yeniden okuyacağım.

Hem "yurt"un (*home*) hem de "karanın" (*land*) zemini *yeryüzü*dür (*earth*). İngilizce zemin (*ground*) sözcüğünün pek çok anlamı vardır, bunlardan bazıları birbiriyle örtüşür,

48. *A.g.e.*, 3: 250.

bazıları örtüşmez. Zeminin ve yeryüzünün eşanlamlı olduğu düşünülebilir, tıpkı yer ve kara gibi. Yine de zemin, aynı zamanda bir argümanın öncülü veya bir inancın temeli anlamına gelebilir. *Der Satz vom Grund* "yeter neden ilkesi" olarak tercüme edilir ve buna göre, kimi daha karanlık nedenler bilinemese de var olan her şeyin var olmak için yeter nedeni vardır, aksi değil.[49] Yine "dayanak" bazı bağlamlarda yeryüzünün yerine geçebilir, başka bağlamlarda bu mümkün değildir. Yunanca, *hedra* taban/temel anlamına gelip bu haliyle iki anlamda zemin sözcüğüyle ilişkilidir: İçinde ikamet etmek için yapılan mesken ve daha genel anlamda oturak anlamında. Buna sürçme demeye tereddüt ediyorum, öyle ya "zeminin" değişken anlamları bizzat sözcüğün tabiatına ilişkindir.

Ancak *yeryüzü* biraz farklı bir hikâyeye sahiptir. Yeryüzü pek çok galaksiden ve diğer olgulara dahil pek çok gezegenden biridir. Yeryüzü, tahılların ve sebzelerin üzerinde büyüdüğü toprak ve meskenlerimizi inşa ettiğimiz alandır. Hesiodos *Theogonia*'da bu sözcüğün arkaik anlamını söyler:

> *Başlangıçtan* (arché), *Yeryüzü ve engin Gök doğdu,*
> *Ve tanrılar, ki iyi şeyleri verenlerdir, bunlardan vücut buldu.*
> *(ex arche, hous Gaia kai Ouranos uurus hetikten,*
> *Hoi t' ek egenonto theoi, doteres eaon).*[50]

---

49. *Bkz.* Gottfried Wilhelm Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writings*, çev. Robert Latta (Londra: Oxford University Press, 1925), içinde Hegel *Vorlesungen*, 72.
50. Hesiod, *The Homeric Hymns and Homerica*, ed. Hugh G. Evelyn-White (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974), 45-46.

Bu anlam astronomik ve tarıma ilişkin yorumlardan önce gelir. "Temelin" aksine, son iki yorum, Yeryüzünün ilk şiirsel kabarışının üzerini kaplar, ki bu Yeryüzünde daha sonra gelen, daha dar yorumlar hem mitik hem de hayal ürünü hısımlıklarına ihanet edecek tohumlar olarak ikamet eder.

İlham perilerini ele alan şair şöyle der:

Bu şeyler en başından beri (ex arches) *beyan eder, hangisinin daha önce var olduğunu anlatır (...) İlkin* (protista) *Kaos* (Chaos) *olmuş* (genet'), *daha sonra karlı Olympos'un zirvelerini tutan bütün ölümsüzlerin sağlam dayanağı Yeryüzü güzelce serpilmiş ve geniş yollarla çevrili Yeryüzünün derinlerinde loş* Tartarus, *sonra* Eros, *yani insanın elini ayağını boşaltan, bütün tanrıların ve bunların içindeki bütün insanların aklını* (noon) *ve bilgece tavsiyelerini alt eden ölümsüz tanrıların en güzeli.*[51]

Yunanca *Kaos*un söylenişi İngilizcede *chasm* (gedik) sözcüğünün söylenişine benzer; sözcüğün Yunanca kökü *chaino*'dur ve "çukur açmak", "yarılmak", "genişçe açılmak" anlamına gelir. *Protista Chaos genet*' nasıl düşünülür, nasıl *düşünülebilir*? Bu sözcükleri söylediklerine en mütevazı derecede yaklaşacak şekilde tercüme etmeye dönük bütün çabalar zamana, şeylere, varlığa ve oluşa dair bütün hislerimize direnir. Bizim hislerimiz ile Hesiodos'unkilerin arasındaki boşluk daha büyük olamazdı pek, tabii onlar da gerçekten o kadar hudutsuz değilse.

---

51. *A.g.e.*, 115-122.

Protista, en üstün (*superlative*) hali dışında, türü ne olursa olsun "bir dizinin ilk üyesi" anlamına gelemez. Dilbilgisi çok sonra gelir ve konumu dilin şiirsel olarak temellendirilmesinden araştırma nesnesine iner. Elde mevcut en iyi kaynakları kullanarak *protista*'nın bir şekilde ondan türeyen her şeyden nitel olarak başka bir şey olduğunu pekâlâ düşünebiliriz. Ancak burada "o" (*it*) referansını sorgulamak gerekir: *Kaos*'a tam anlamıyla "o", yani bir tür şey demek mümkün müdür? Görüşüne göre bu mümkün değildir: Kaos tam da "şeylerden" çekilmeyi adlandırır ki, bu da şeylerin var olmasına mahal verir. Ancak *Kaos*'un aynı zamanda var olageldiği, belki de bu bağlama daha uygun olarak üretildiği söylenir. Yine, dilbilgisinde geçmiş zamanın kullanılması geçmiş *zamanı* işaret etmez. Varlığa ve oluşa dair her türlü ayrım veya bağlantı *protista Chaos genet*'e aykırı bir tahriftir ki, hem tamamen açık hem de tamamen esrarengiz bir halde öne çıkar.

Şu tercümeyi yapmaya cüret edeceğim: "Diğer her şeyden tamamen ayrı, mevcudiyet kazandı uçurum." *Protista*, 1 de dahil olmak üzere, herhangi bir rakama işaret etmez, daha ziyade ilksel eşsiz başkalık, radikal ayrılıktır.[52] Kaosun düzenle veya düzensizlikle bir ilgisi yoktur, daha ziyade Kantçı bir mecaza başvuracak olursak, düzene veya düzensizliğe benzer herhangi bir şeyin imkânının koşuludur. Uçurumdur, yani tabanı olmayan, hepten amorf yok-şeydir.

52. F.W. J. Schelling, *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, çev. Mason Richey ve Markus Zisselberger (Albany: State University of New York Press, 2007), 17. Bu alıntı için Jason Wirth'e teşekkür ederim.

Genet', esti'nin karşıtı değildir ("olmaktan" "-dır'" veya "oluştan" "varlığa"), daha ziyade uçuruma benzer, ilksel olarak başka geri çekilmenin hissedilen farkındalığına seslenir. Bu haliyle, şairin dili, modern felsefe tarihinin burada sunulan arkaik yeniden yazımına hazırlığı başlatır.

Sonra şair geniş-bağırlı (*eurusternos*) olana niyaz eder, buna aynı zamanda geniş-yollu (*euruodeies*) Yeryüzü de denir. Yeryüzü hem verimlidir hem uzaklara yayılır, birlikte kâh şiddetli kâh barışçıl tabiatlara sahip pek çok çocuk yaptığı Cenneti (*Ouranon*) doğurur ve besler. Yeryüzünün Cennet tarafından tecavüze uğraması sonucunda, diğer döllerin yanı sıra Erebus ve Gece doğar, bunun sonucunda ayrıca ilahi perilere mesken olacak çok geniş dağlar da ortaya çıkar. Burada en dikkate değer çocuklar, Yeryüzünün torunları, Mnemosyne'nin (Hafıza) ve Zeus'un kızları olan ilham perileridir. Şairin hitap ettiği tanrıçalardır onlar.

Platon'un *Phaidros*'unda Eros ve ilham perileri, ilahi çılgınlığın üçüncü ve dördüncü tecellisidir. (İlk ikisi kehanet ve geçmiş kötülüklerden arınmaktır.) Hesiodos şakıdıkça, şairle uyum içerisinde, ilham perileri şaire "ilahi bir ses solur" (30-31). Eros "ellerini ayaklarını boşaltır ve aklı alt eder." Ancak Sokrates'in anlatısı bunları en kesin haliyle birbirine uydurur: Bunların rasyonel olmayan, belki de istikrarsızlaştıran vasfını kabul eder. Ancak bunu olumsuz bir şey gibi görmek şöyle dursun, bunun ölçü ürettiğini söyleyerek bu durumu över. İlham perilerine gelince, onların çılgınlığının "ruhu Diyonizyak bir taşkınlıkla doldurduğunu" (245a) ve bu taşkınlığa sahip olmayan kimsenin –hiçbir rasyonel,

ayık insanın– başarılı bir şair olma umudu taşımaması gerektiğini söyler. Eros'a gelince, "Bizi korkutup da heyecanlı biri karşısında sağlam zihne sahip olan bir insanın dost olarak tercih edilmesi gerektiğine inandırmaya çalışan hiçbir argüman kafamızı karıştırmasın" (245b).

İlham perilerine ve Eros'a dair Sokrates'in anlatıları, uçurumun mevcudiyet kazanması karşısında en münasip yanıtın –tek elverişli yanıtın– ölçü-üreten çılgınlık olduğunu belirtir. Şarkıda çılgınlık. Âşık ile maşuk arasındaki erotik sohbetteki erotik çılgınlık. Ayıklığa yer vardır, onun yeri insan varlıkların belli ihtiyaçlarından doğan şehirdedir, şehrindir. Ancak en aşırı ayıklık, kaynağının bütün büyük şeyleri meydana getiren çılgınlıkta olduğunu gizleyebilir. Gerçekten de ayıklık, tıpkı akıl gibi büyük şeyler arasında sayılabilir. Ancak derinlerde gizlenen –belki de yüzeyin sandığımız, ya da istediğimiz kadar altında değildir pek– her ikisini de meydana getiren çılgınlık yer alır.

Bu kitabın, aklın argümanlarının altında ses veren ilahi çılgınlığın müziğini azimle duyma girişimi, yani analitik telaffuzu önceleyen o kökenlere inmek olarak okunmasını talep ediyorum. Başka bir tabirle, yeryüzünü ne kadar itinayla kazsak da, yüzey olarak kalmaya devam eden yüzey anlamına geldiğini düşünecek olursak, bu durumda gerçek anlamıyla toprağın altından (*subsoil*) bahsetmek mümkün olmayacaktır. Ancak salt bu geri çekilişiyle meydana çıkan muhteşem maddelerle meşgul olarak, kendini görünür kılmak için geri çekilenin sesinin yankısından bahsedebilir, onu duyabiliriz: Şiir, felsefe ve burada gösterdiğimiz ilksel anlamıyla doğa.

2
SPINOZA'NIN DİPSİZ RASYONALİZMİ

ESERİN BAŞLIĞI VE BUNA DAİR MEVZULAR

Etik gündelik sözcük dağarcığımıza o kadar girdi ki, anlamı da kökeni de fiilen yok oldu. Aynı anda ahlaki ilkelere, genel olarak davranış kurallarına, karakter vasıflarına ve bireyin tercih ettiği değerler kümesine atıfta bulunabilir. Bu anlamların altında gömülü olansa ikamet edilen yer veya mesken edinilen yer anlamına gelen orijinal Yunanca *ēthos* sözcüğüdür. Bu ikinci anlamı Herakleitos'un şu fragmanında tespit edilebilir: *ēthos anthropō daimōn.*[53] Sözde üst düzey edebiyata kadar girmiş olan başka bir itinasız asimilasyon da G. S. Kirk, J. E. Raven ve M. Schofield'in "Bir insanın karakteri kaderidir" tercümesidir. Bu uzak kaynağı ne bilen ne de umursayan pek çok kişinin ofis duvarında çerçeveletilmiş halde görünen beylik bir laftır bu.

---

53. Heraclitus, *The Presocratic Philosophers*, der. G. S. Kirk, J. E. Raven, ve M. Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), Frag. 247, 210-211. Bu kitaba yapılacak referanslar alıntılanan filozofun adıyla başlayıp sırasıyla "in Kirk vd., Presocratic Philosophers", ifadesini, metinde listelenen fragman numarası ve fragmanın bulunduğu metnin sayfa numarasını içerecektir. Fragmanların çoğunu yeniden tercüme edeceğim.

Heidegger'in en az tartışmalı ve en aydınlatıcı çevirileri *Hümanizm Üzerine* (1946) isimli eserinde yer alan şu pasajda görülür: "İnsan Tanrı'nın en yakınında ikamet eder" (*Der Spruch sagt: der Mensch wohnt, insofern es Mensch ist, in der Nähe Gottes*).[54] Bu çeviri de hem Antik Yunancaya daha uygun, daha kelimesi kelimesine hem de daha mitiktir. Yani söyleyişinde belli bir opaklık mevcuttur. Üçü içinde açıkmış gibi görünen tek sözcük *anthropō*'dur. Bu yalnızca "kişi" veya "insan" olarak çevrilebilir. Bilakis, *ēthos*'un daha sonra kazandığı anlamlar yukarıda bahsedilen diğer anlamlara döner ve onlarca gölgelenir.

Bu anlam kaymasını en iyi örneklendiren Yunanca kullanım Aristoteles'in *Ethikōn Nikomakheiōn*'u veya *Nikomakhos'a Etik* eserinde görülür. Bu kitap tahminen yazarın oğlu Nikomakhos'a, her ne kadar adı kitabın hiçbir yerinde görünmese de insan olarak en iyi yaşamı sürmesi için kılavuz işlevi görsün diye yazılmıştır. *Ethōs*'un orijinal anlamının izini sürmeye kalkacak olsak, buna erişim güç olsa da hepten imkânsız değildir. İyi yaşamın *telos*u, yani amacının mutluluk, *eudaimonia* olduğu söylenir, *daimōn*'un açıkça seslendiği bir sözcüktür bu. Aristotelesçi *eudaimonia*'nın öğeleri de *ethōs*'un ilk anlamını anımsatır; buna kısa bir süre içerisinde değineceğiz.

Geri dönüşse mitosu ve logosu henüz birbirinden ayırmayan Platon'a daha yakındır. Örneğin *Devlet* mitik çağ-

54. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975), 354, 185.

rışımlarla dolu bir yerde başlar: Piraeus. Mitlerden birinde Piraeus, Hades'e giden ruhların girişi olarak tanımlanır. Hades söz konusu olduğundaysa, I. Kitapta bu yere ve adını taşıdığı tanrıya referanslar vardır.[55] *Daimōn*'un anlamı –yine kelimesi kelimesine ve mitik– her şeyden önce Tanrı'dır. İlk ikili anlamı, Platon'un *Devlet* adlı eserinin sonunda yer alan *Er* mitinde parıldar. Bu Spinoza yorumunda mühim bir mit haline gelecek olan *Er*'e göre, Lachesis –Zorunluluğun kızı– Hades'e varan ruhları yönlendirir. Bu ruhlar "ölümlülerin yarışında yeni ölüm getiren döngülerine" başlar. "Sizi bir *daimōn* seçmeyecek, siz bir *daimōn* seçeceksiniz.[56] İlk parseli alan, zorunluluk (*anagkē*) bağıyla bağlanacağı bir yaşamı ilk tercih eden olsun. Erdemin efendisi yoktur; onu onurlandırırken veya onu lekelerken, her biri ondan az çok alacaktır. Suç (*aitia*) tercih edenindir; tanrı suçsuzdur (*anaitios*)."[57]

Bu pasaj, antik ile modernin doruğuna ilişir ve ikisine de indirgenemez. Tanrı'nın suçsuzluğu Spinozacı fikre oldukça uyumludur, ama görünen o ki, ne çoktanrılı varsayımların (mitik bir bağlamda yer alsa da) ne de "tercih" vasfının böyle bir uyumu söz konusudur. Ancak bu durum Spinoza'nın modern felsefe tarihinde yeniden yazılması gereksinimini boşa çıkarmaz. Pasajda *aitia*'nın anlamında bunun hem daha alışılmışın dışında hem de daha çarpıcı bir biçimde anıştırıldığı görülür. Bu, "normal" bir çeviriyle

55. Örneğin Pluto, Orkus.

56. Yunanca başka bir biçimi: *daimona*.

57. Platon, *The Republic of Plato*, çev. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1968), 617e.

neden olarak karşılandığında pasaj şu hale gelecektir: "Neden tercihi yapanındır; Tanrı nedensizdir [veya: neden haricidir]", bu bağlamda (veya herhangi bir bağlamda) bunun hiçbir anlamı yoktur. *Aitiaomai* fiili Homeriktir ve anlamı "suçlamaktır", *İlyada*'da çok ilginç bir an yaşanır, Paris erkek kardeşi Hektor'un onu kötülemesine şöyle karşılık verir: "Hektor, ruhun suçsuz olmama rağmen beni suçladığına göre [*anaition aitiasthai*] (XIII, 775). Neden anlamında *aitia* bu dağarcığa ait değildir, Platon'a kadar bizim kullanımımıza da girmemiştir, Aristoteles'e kadar da sistematik bir felsefi dağarcığa dahil değildir. Latince *causa*'yı *aitia*'nın bu mite-ilişkin Yunanca anlamı üzerinden yeniden düşünmek bu yeniden okumanın mühim bir parçası olacaktır.

O halde *Ethica*'nın başını nasıl duymalı? Her şeyden önce, tam başlık *Ethica ordine geometrico demonstrata* veya *geometrik yöntemle kanıtlanmış Etik*'tir. Aşağıda her bir sözcüğün Yunanca çevirisi yer almaktadır. Sallis, sözcüklerin ilksel gücünü kurtardığından buna "tersine-çeviri"[58] der: *ethica:: ethos; ordine:: sustēma; geometrico:: geo + metron; demonstrata:: apodeiknumi*, yani *apo + deiknumi*. Türkçe karşılığı: komşuluk, yakınlık veya ikamet; sistem veya bir arada durma; geometrik veya yeryüzü + ölçü; kanıtlama veya bir şeye dayanarak gösterme. Tam başlık bu sözcükleri birlik içinde toparlamaktadır. *Ethōs*'un karşılığı için yakınlık; *ordine* için sistem; *geometron* için yeryüzünün ölçüsünü almak; *apodeiknumi* içinse gösterme anlamında kanıtlama.

58. John Sallis, *On Translation* (Bloomington: Indiana University Press), 6.

Burada son sözcük mühim bir köprü işlevi görür. *Apodeiknumi, apodeixis,* Platon'un *Phaidros*'undaki mitle çok yakından ilişkilidir. Sokrates erosa dair büyük mitini kurnaz olanların (*deinois*) güvenmeyeceği (*apistos*) bir *apodeixis* olarak niteler, ama bilge olan (*sophois*) buna güvenecektir (*pistē*) (245C1-2). Elbette Spinoza'nın metninin akla göre işlediği açıktır ve en azından büyük ölçüde kullandığı terimlerin rasyonel bir işleve sahip olduğu düşünülür. Ona göre "kanıt", en azından Öklit'in Öğelerindeki kanıtlara oldukça benzer şekilde "rasyonel kanıttır." Buradaki seyahatimiz akıl düşüncesinden önce gelen bir bölgeye, kendisinden bütün kavramların doğduğu Platoncu-korocu "yere" götürür bizleri.

TANRI

Bölüm ilerledikçe kendi kendini tam manasıyla gerekçelendirecek olan bu yorumda, Tanrı önceliktir –koşulsuz olarak, mutlak bir biçimde, münhasıran. Tanrı veya Doğanın anlaşılması gerekir. Ele almaya çalıştığı mevzunun karanlığı ve zorluğuna bağlı olarak bulanık kalması gereken bir dile biraz müsamaha gösterecek olursak, akıl Tanrı'nın önceliğinin derinlik işlevi gördüğü şeyin yüzeyidir. Spinoza ve ondan sonra gelen ve ondan ilham alan Schelling, tek bir ilkenin, kendinden çıkan bütün filizlerin türetildiği kaynak işlevi gördüğü bir sistemin ifadesine kendisini adamıştır. Bu bağlamda, "ilke" kelimesini nasıl anlamalı? Kant, Fichte ve Hegel gibi *Grundsatz* olarak mı? *Prinzip* olarak mı? Hem

antik hem modern kaynaklardan yankılarla dolu olduğunu mu düşünmeli?

Spinoza'nın düşüncesi, felsefede eksen işlevi görür, çünkü (1) hakikati arama ve iyi bir yaşam sürdürme arayışının uygun aracı olarak aklı yüceltir ve (2) aynı zamanda dili katı rasyonel anlamından kurtarır, bu şekilde derhal dikkatimizi dilin gizlenmiş antik yankılarına çeker. Dolayısıyla, Tanrı'yı anlamaya çalıştığımızda, aynı zamanda, bir şekilde, Tanrı'nın dipsiz önceliğini, yani Tanrı'yı kendinin nitel olarak gizlenmiş öncesi olarak da kavramamız gerekir. İşte bu yüzden Spinoza'nın düşüncesi en çok –Öklit bunlar üzerine yazmaya başlamadan çok önce– ilk maddelere kafa yoran Yunan atalarınınkine yakındır.

Spinoza'nın *Ethica*'sının Tanrı'sı Yunan düşüncesiyle az bir ortaklığı olan, belki de onunla hiç alakası olmayan bir mefhumdan başlar sanki. Ne "gündüz gece, kış yaz, savaş barış, doygunluk açlık"[59] olan Herakleitos'un Tanrı'sı, ne Parmenides'in birliği (*oneness*) (Parmenides hiçbir zaman tek bir Tanrı'dan bahsetmez, sadece Gece ve Gündüz tanrıçalarının ve Güneş tanrısının tanrılığından bahseder) ne de Sokrates'in *Savunma*'da tek bilge diye andığı Tanrı ve *Savunma*'nın sonlarına doğru bahsettiği daima insandaki iyiye önem veren tanrılara benzer. O halde söz konusu açıklığıyla Spinoza'nın ne anlamda gizli bir çoktanrıcı olduğunu söyleyebiliriz? Bizim terimlerimizle ne tek, ne çoktanrılı ne de bu yüzden ateistti.

59. Heraclitus, *içinde* Kirk vd., *Presocratic Philosophers*, Frag. 204, 108.

Bu "sapkınlıktan" suçlanmış ve bunun sonucunda aforoz edilmişti; her ne kadar bu durum karşısında insanlar artık o kadar aşırı doğrucu bir tutum takınmasa da, çoğu kişi onun hâlâ ateist olduğunu düşünür. Ancak Spinoza'nın Tanrı'sının ilk öncüsü, belli ki Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sındaki Tanrı'dır. Orada Descartes, Tanrı'nın varlığının kesinliğini bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açısının toplamına eşit oluşunun kesinliğine benzetir, sadece Tanrı'nın varlığı bilakis daha da aşikârdır.[60] Bu anlatının genelde Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtlarının bir versiyonu olduğu düşünülür, Spinoza'nınki de. Bunun yanlış olduğunu öne sürüyorum, böylesi bir dilin yokluğu –ki ikisi de buna pekâlâ hâkimdi– bunun böyle bir kanıt olmadığını göstermektedir.

Daha ziyade, Spinoza'nın sisteminde Tanrı'yı anlamak için daha sonra *sezgi* olarak adlandırılacak şeye ihtiyaç vardır ki, her açıdan tasımsal akıl yürütmeyi aşan anlama yetisi dolayımsız sıçramadır. İlkin, sezgi zamanda değil, sonsuzluğun sahasında meydana gelir. Ampirik mevzuların ve formal-mantıksal akıl yürütmenin ötesinde, sezgi insan zihnini Tanrı'yla ve Tanrı'nın sıfatlarıyla ve de moduslarıyla, bunlar erişilebilir olduğu müddetçe birlik içine sokar. Ancak "ötesi", metaforik olarak "yukarı yönlü" bir hareket olarak anılabilecek olan şeyle kısıtlanamaz. Sezgi kişiyi "daha yüksek" bir düzleme veya herhangi bir düzleme

60. René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, 4. Baskı, çev. Donald Cress (Indianapolis: Hackett, 1998), 1.

taşımaz. Sezgi kişiyi, Antik Yunanların şarkılar söylediği dipsiz yeraltı parçasına açılan yarıktan başka bir heterojen alana taşır.

Sonsuz vasfıyla Spinoza'nın Tanrısı başka bir şekilde davranamazdı. Özgür irade yoktur, o kadar; Tanrı'da öyle bir şey yoktur, bizde de. Tanrı insanı çok sevmedi, çünkü Tanrı sevmez; Tanrı günahtan nefret de etmez, çünkü Tanrı nefret etmez. İnsanların Tanrı sevgisinin insanlar nezdinde mühim bir yeri vardır, ama bu sevgi hayranlığa veya şükrana benzemez. Daha ziyade, tek bir sezgide Tanrı'nın özünü kavrayan insan müdrikesinin (*intellect*) edimini gerektirir. Yeraltı vasfına sahip mevzular sonsuzluk vasfıyla uyuşmayan bir uyum içindedir. Tanrı ne dünyanın dışında ne de içindedir. Tanrı aslında bütün "içinde" ve "dışında" olanın meydana çıkmasını sağlayan öncelik terimleriyle düşünülmelidir.

Hem Parmenides hem de Herakleitos, Spinoza'nın uzak olsa da doğrudan atasıdır. İlkin Herakleitos şöyle der: "Beni ve logosu dinlediğinizde, bütün varlığın bir olduğunu kabul etmek bilgecedir" (*Ouk emou alla tou logou akousantas homologein sophon estin hen panta einai*).[61] Bütün karşıtlıklar döner, bir ve aynı olana atıfta bulunur. Parmenides'in sözde monizmine yapılan atıflar elbette Spinozacılığa aittir, ama uzaktan. Spinoza'nın diliyse rasyonalist kisvesine rağmen onunla belirgin benzerlikler taşır: "Bir şeyin özüne ait olan dendiğinde anladığım, olduğunda şeyin de (...) zorunlu

61. Heraclitus, *içinde* Kirk vd., *Presocratic Philosophers*, Frag. 196, 187.

olarak olduğu; ortadan kalktığında şeyin de (...) ortadan kalktığı; ya da başka deyişle, o olmadan şeyin de olamayacağı ve kavranamayacağı; aynı şekilde şey olmadan onun da olamayacağı ve kavranamayacağı bir şey."[62]

Parmenides'in sözlerini dikkatlice dinlemeye çalışıyorum:

> *Bir yolun tek bir mitosu kaldı, o da var olması* (hōs estin)*: bu yolda, işaretler* (sēmat) *çoktur, yaratılmamış* (agenēton) *yok edilemez* (anōlethron) *olmak gibi, tek bir türün* (mounogenes) *tamamıdır* (estin) *ve sarsılmaz* (atremes) *ve tamdır* (teleion).[63]

Spinoza'nın söyleminin altında, bir dip akıntısı misali bu görüşün yer aldığı görülebilir, Spinoza için böyle tek bir şey olabilir: Tanrı. Parmenides'in mitosunda duyulan *estin*'in bütün nitelikleri, Spinoza'nın rasyonalist hüküm sisteminin dilinde de yer alır.

Mitos bu bağlamda nasıl düşünülebilir? Düşünce *logos*un sözlük anlamlarından biriyle, söylenen şey, sözcük –söylenti– anlamıyla da örtüşür. Bu, bir-de-toplanma terimiyle *düşünebileceğimiz* Herakleitosçu logosun anlamıyla aynı değildir. *Metafiziğe Giriş* (*Einführung in die Metaphysik*) kitabında Heidegger, şu ifadede, bu iki presokratik düşünü-

---

62. Benedictus de Spinoza, *The Ethics*, içinde *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, der. ve çev. Edwin Curley (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), II. Kısım, Tanım 2, 115-116. (Türkçesi *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, 2012, s. 81.)

63. Parmenides, içinde Kirk vd., *Presocratic Philosophers*, Frag. 295, 248.

rün yorumuna büyük bir katkı sunar: "Parmenides, Herakleitos'la aynı temelde durur. Gerçekten de bu iki Yunan düşünürünün –ki bütün felsefeyi başlatanlardır– varlıkların Varlığı dışında nerede durmasını bekleyebiliriz ki? Parmenides için de Varlık *hen* [bir], *suneches*, [eşdeyişle] kendinde bir arada duran, tam ve tamamen ayakta durandı."[64]

Herakleitos ve Parmenides aynı temelde durdu: "Parmenides ve Herakleitos'un düşüncesi hâlâ şiirseldi ki, bu durumda bu bilimsel değil felsefi demektir."[65] Ancak aynı temelde, yani bütün görünenlerin meydana geldiği Varlığın görkeminde durmalarına rağmen farklı konuştular. Parmenides'in mitosu tek bir sözcükten ibaretti ya da daha doğrusu Parmenides'in mitosu (sözcüğü) tekti: *estin*, bunu "-dır" ("*is*") olarak çeviriyoruz. Diğer her şey sadece *estin*'i aydınlatmaya yarar. Belki kasıtsız takipçisi olan Spinoza'nın Tanrı'sı için de aynısı geçerlidir: "İlahi tabiatın zorunluluğundan sonsuzca çok modusta sonsuzca çok şeyin (yani sonsuz bir müdrike kapsamı içinde olabilecek her şey) gelmesi gerekir."[66]

Her biri sonsuz ve ebedi özü ifade eden sonsuz sıfata sahip Tanrı tanımı, Spinozacı sistemin dikişlerini attırma tehlikesine sahip bir düşünce ortaya koyar. Tanım: *sonlu-olmayan*:[67] Bu sözcüğü Spinoza'nın diğer asli kavramları ele

64. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Mannheim (Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1961), 115.

65. *A.g.e.*, 121.

66. Spinoza, *Ethics*, I. Kısım, Önerme 16, 97.

67. Yazar burada İngilizce *definition* sözcüğüyle oynamaktadır: *-de* ön eki eklendiği

almasına benzer şekilde kavram olarak ele alırsak ne olur? Bu durumda, tanım kavramı öze uygun olarak sınır koymayı içerecektir. Sunulan tanımlarda durum gerçekten de böyledir. Ancak Tanrı tanımı, tanımı da aşar. Sonsuzluk ve ebedilik atıfları Tanrı kavramının anlam kazandığı çerçeveden kaçar.

Bu fazlalık (*excess*) nasıl düşünülmelidir? Bir tanım nasıl sonsuzluğu ve ebediliği içerir? Bunu yapabilmesinin tek yolu kendisinden önce gelen bir etkinin sessizce, ama güçle tanımlara uygulanmasıdır. Bu da şiirsel zorunluluk mefhumudur; Spinoza'nın "Tanımlarını" destekleyen derinlerde gizlenen zorunluluktur bu. Yani Spinoza'nın önerdiği rasyonel sistem, ne görülebilen ne de doğrudan yüzleşilebilen karanlık bir kaynaktan sudur eder.

ZORUNLULUK

Felsefede üzerine çokça tartışılan zorunluluk kavramı, genelde özgürlüğe karşıt bir kavram olarak ortaya çıkar. Spinoza'nın anlatısının bu tartışmayla hiçbir ilgisi yoktur. Daha ziyade, özgürlük ve zorunluluk hiç ayrılmamacasına iç içe geçmiştir: "Tek kendi tabiatının zorunluluğundan dolayı var olan ve sadece kendisi tarafından edimde bulunmaya azmeden şey özgürdür. Var olmak ve belli, muayyen

sözcüğün anlamını olumsuzlar, *finition*'sa "finitude", yani sonluluk sözcüğüyle bağlantılıdır –çn.

bir biçimde etki üretmek için bir başkası tarafından belirlenen şeye zorunlu veya mecbur bırakılmış denir."[68] "Doğada olumsal bir şey yoktur, ama bütün şeyler var olmak ve belli bir biçimde etki üretmek için ilahi tabiatın zorunluluğunca belirlenmiştir."[69] Spinoza'nın düşüncesi, müstesna bir biçimde, Yunan düşüncesinin ve modern düşüncenin düğüm noktasında konumlanır. Ancak bu durum antik olan ile modern olan arasındaki salt görünüşte var olan ayrımı yıkar. Bir anlamda, modern felsefe tarihinin hem kronolojik hem de tematik anlatısının tam anlamıyla içinde meydana gelir. Akla uygun yaşanan yaşamı, en iyi ve en mutlu yaşam diye yüceltir. Etkin nedensellik doğal süreçleri inceleme ve tanımlama yolu haline gelir. Doğaüstü bu son incelemeden ve tanımlamadan kovuşturulur. Başka bir anlamdaysa, Yunan şairlerinin şarkılar üzerine söylediği iptidai yeraltından doğar.

İlk olarak, modern felsefe tarafında, Kartezyen felsefedeki denklemler artık tutmaz. Descartes'ta, iki-katlı *res cogitans* ve *res extensa* "tek-katlı" bir hal alır: *cogito ergo sum* Tanrı'nın zorunlu varoluşu haline gelir ve bu ikinci ikikatmanlı modus olur ki, bunlar Tanrı'nın sonsuz moduslarından tek bildiklerimizdir. Daha da çarpıcısı, Descartes'ın irade ve müdrike ayrımı da ortadan kalkar: "İrade ve müdrike bir ve aynı şeydir."[70]

Descartes için özgürlük insan iradesine aittir, hatta onun özünü oluşturur. Bu özgürlüğün uzamı sonsuzdur

68. *A.g.e.*, I, D7, 86.
69. *A.g.e.*, I, P29, 104.
70. Descartes, *Discourse on Method*, Cor. 1, 59.

ve bu şekilde kendince ilahi iradeyi yansıtır. Ancak ilahi irade şaşmazken, insan iradesi, müdrikenin tasavvur ettiği açık ve seçik ideleri aştığında hata kaynağıdır. Özgürlüğün yeniden konfigürasyonu, Spinoza'nın Descartes'ı temellük edişinin en radikal örneğidir. Nasıl ki Tanrı ve doğa özdeş hale gelir, töz iki değil bir olur, özgürlük ve zorunluluk da tek ve ayırt edilemez bir hal alır. İşte Spinoza'nın düşüncesinin Yunanlara döndüğü, ayrıca hem modernlere hem de Einstein gibi bizim zamanımıza daha yakın kimi düşünürlere doğru ilerlediği yer de burasıdır. Spinoza'ya göre, "iradeye özgür neden denemez, o sadece zorunlu bir nedendir."[71]

En azından Kant'tan sonra modern düşüncenin çoğunda, Spinoza'nın iradenin özgürlüğü mefhumunun özümsenemediği görülecektir. Büyük İngiliz ampiristleri Locke, Berkeley ve Hume'un hepsi iradenin "özgürlüğünü" savunur; Descartes'tan sonra Leibniz'e göre, özgürlük her insani edime aittir. Kant'ın üçüncü antinomisi, kendiliğinden nedensellik olarak özgürlük ihtimalini ortaya atmıştır. Yani öznenin özgürlüğü, etkin nedenselliğin zorunlu düzenine halel getirmeyebilir. Kant'ın ahlak felsefesinde, özgürlüğün gerçekliği, aslında irade tarafından teşhis edilir; özgürlük, pek çok formülasyonuyla ahlak yasasına itaat veya itaatsizlik biçimini alır.

Kant'ın eleştirel felsefesi, Spinoza'nın düşüncesiyle ortak bir özelliğe sahiptir ki, bu Alman İdealizmi adı veri-

71. Spinoza, *Ethics*, I. Kısım, Önerme 32, 105.

len muazzam harekete ilham olacaktır. Eleştirel felsefe gibi, Spinoza'nın düşüncesi de sistematiktir, yani her iki düşünce de tek bir üst ilkeden türer, bütün parçaları bu üst ilke üzerinden tümüyle belirlenir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin girişinde Kant şöyle yazar:

> *Ancak daha felsefi ve arkitektonik bir şeye de dikkat etmek gerekir. Bu, bütün fikrini, saf rasyonel bir yetide birleştiği haliyle doğru olarak kavramaktır. Bu inceleme ve böyle bir görüş, sadece sisteme daha yakından aşina olunduğunda elde edilebilir. Bu sorgulamaların ilkiyle iştigal etmeye isteksiz olanlar ve sisteme böylece aşina olmaya değmeyeceğini düşünenler ikinci evreye, yani daha önce salt analitik olarak sunulana sentetik bir dönüş olan sinoptik bakış açısına ulaşamayacaktır.*[72]

Ancak özgürlük kavramı asla türetilmez, o daha ziyade varsayılır. Kant'a göre aklın tek olgusudur, ama olgular bu epistemolojik haritada hiçbir yerde görünmez. Özgürlük ne bir nesne ne de bir bilgi öznesidir. Özgürlük, Kantçı felsefenin en yüksek ilkesi olarak işlev görür ve tam manasıyla öyledir. Hem pratik felsefeyi –ki önceliği vardır– hem de kuramsal felsefeyi temellendirir. Özgürlük, Fichte, Schelling ve Hegel'in düşüncesinin temel ilham kaynağıdır.

Ancak şeylerin dosdoğru açımlandığı, aksinin de makul olamayacağı Spinoza'nın düşüncesinde, bu muhte-

72. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), 10 (Akad. 10).

lif özgürlük anlayışlarının yeri yoktur. Spinoza'nın ahlakın değerlendirilmesine ilişkin görüşleri Kant'ınkine hiç mi hiç benzemez; Kant için ahlak ilkeleri ampirik herhangi bir şeyle karışmaz. Aksine Spinoza içinse, "iyinin ve kötünün bilgisi, bilincine vardığımız ölçüde haz ve acı hissinden başka bir şey değildir."[73] Bu mevzu nihayetinde bu kitabın sınırlarının dışındadır, ama şu şekilde layıkıyla ele alınabilir: Spinoza'ya göre aşkın ve transandantal hiçbir ilke olamaz. Her şeyin Tanrı'da veya Doğada içkinliği o kadar ihlal edilemez bir ilkedir ki, bunun "dışında var olan" veya buna "başka" olan her düşünce tamamen anlamsızdır. Örneğin uzun ama tartışmalı olsa da onurlu bir felsefi şecereye sahip olan nihai neden mefhumuyla Spinoza, zayıfın ve ahmağın yiyeceği diye alay eder.

Kantçı özgürlük kavramının kuvveti sadece Kant'ın takipçileri üzerindeki doğrudan etkisinde görülmez. Aynı zamanda insanlık tarihinin ilerlemesine muazzam bir katkıdır. İnsanlığın ilkesi şeklinde şöyle formüle edilir: İnsanlığa, kendin ve diğerlerinin nezdinde hiçbir zaman salt araç olarak muamele etme, onu sadece amaç olarak gör. İyi bilindiği üzere, Kant'ın toplumsal cinsiyet ve ırk üzerine görüşleri çağdaş standartlara göre iğrençtir. Ancak bu çağdaş standartlar, zamanını epey aşan insanlık ilkesince ciddi oranda şekillendirilmiştir.

Ancak antik tarafından bakılırsa, buna benzer bir ilke Yunan şiirinde bulunamaz, bu da burada belirleyici olacak-

73. Spinoza, *Ethics*, IV. Kısım, Önerme 8, 204.

tır. Bu ilkenin sıhhi etkileri Spinoza'da da görülmez. Klasik Yunanlarda ve atalarında şiirin gücü ve tesiri, modernleri meşgul eden türden ahlaki endişeleri gölgede bırakmıştır. Homerosçu epikler hayalgücünü ve ihtimamı birleştirmeleri açısından eşsizdir. Onlarda sabit bir yapıda vecde gelmiş melodi, imkânsız olaylar arasında ikna edici bir anlatı görülür. Sakin musiki yüzeyde en çarpıcı vahşeti ikamet eder. Günümüze ulaşan Antik Yunan tragedyalarının ve komedilerinin ne müzik ne de derinlik açısından modern bir eşi vardır.

Tragedyalara kesin bir zorunluluk hükmeder.[74] Çağdaş şair Gjertrud Schnackenberg oldukça yetenekli bir tragedya şarkıcısıdır. Zorunluluğun tabiatını ve gücünü iliklerinde hisseder ve telaffuz eder. *Laddacus'un Tahtı*'nın ilk kısmının şu satırlarına bir bakın; Tanrı'nın müzikleştirmeye hazırlandığı *Kral Oedipus* hikâyesinin kaynağından söyler:

Sfenksin dikte ettiği bir hikâye gibi,
Tanrı'nın bile çözemediği.

Tanrı tarafından gönderilmiş bir hikâye,
Yüzsüz Zorunluluk tarafından.

Ki tutar elinde kil bir tablet
Bandajlı gözlere doğru

74. Nietzsche'ye dair olan son kısımda, tragedya –ve alımlanmasına eşlik eden neşeyi– konusunu ele alacağım.

Bağlı bir adamın
Ayağıyla arpını çalan
En arkaik tablettir bu
Daha da arkaik bir tabletin kopyasından ibaret.

Çoktan kırılmış, tamir edilemez orijinali
Gönderilmiştir ona ilkin, en eski tablet

Hayatının dağlarında kayıp
İsimsiz bir sokak çocuğunun öyküsü vardır

Yunanca değil, tanrıların dilinde
Yazılmış.

Spinoza'nın zorunluluğunun arkasında Parmenides'in Zorunluluğunun (*Anagkē*) kalbi atar. Herakleitos'unkinin de; ama biraz farklı bir kayıtta: Herakleitos'ta *Anagkē* sözcüğü veya bunun herhangi bir versiyonu görünmez. Daha ziyade, âdetten zorunluluk olarak tercüme edilen *chrē* Herakleitos'un sözcüğüdür. (Bu sözcük ilk olarak Parmenides'in 293. Fragmanında görünür. Bu fragman şöyle başlar: "*chṝ to legein te noein t' eon emmenai: estin gar einai.*"[75] Kirk, Raven ve Schofield bunu şöyle çevirir: "Söylenebilir ve düşünülebilir olanın var olması gerekir."[76] Belli ki bu zor cümlenin anlamını sözcüklerini gramatik olarak düzenlemek sure-

75. Parmenides, *içinde* Kirk vd., *Presocratic Philosophers*, Frag. 293, 247.
76. *A.g.e.*, Frag. 24, 247.

tiyle yakalamaya çalışmışlar. Heidegger, pasajın anlamının, sonunda, *eon emmenai* ifadesinde yer aldığını düşünür ve bu ifadede bütün yanıt verebilirliğin meydana gelmek üzere harekete geçirildiği varlıkların Varlığının sesini duyar.[77] Dahası, *nous* çevirisi, kavrama geleneksel olarak atfedilen "düşünce" veya "idrak" yorumlarının altında duyulan fısıltıları da ifade eder: *Noeo* fiilinden gelen *noein* aynı zamanda kalp de demektir, kalbe almak. Yine *Varlık ve Zaman*'da, başka bir birincil anlama dikkatimizi çeker, bu algıdır, hatta "gözlerle algı".[78] *Chrē*'yi "faydalıdır" diye yorumlamak –Almancası *Brauch*'tur– yine *legein* ve *noein*'i *eon emmanai*'ye teslim eden söyleyişe uygundur.

Ancak Parmenides'in *Anagkē*'sini başka şekilde duymak gerekir. 298. Fragmanın son cümlesi şöyledir:

> *Aynı* (tauton) *ve aynıda* (en tautō), *bizzat kendine uzanır ve öylece sabit kalacaktır. Güçlü Zorunluluk* (Anagkē) *onu zapturapt altında tutan sınıra* (peiratos) *hapsetmiştir* (desmoisin).[79]

Burada "güçlü Zorunluluğu" nasıl anlamak gerekir? Bundan ayrı "zayıf" veya "ortalama" Zorunluluk mu vardır? Ayrıca yukarıdaki bir "dışarıyı", belki *tauton* olarak *estin*'e ait olan, ama *Anagkē*'nin kalesince reddedilen bir özgürlük

---

77. *Bkz.* Martin Heidegger, *What is Called Thinking?*, çev. J. Glenn Gray (New York: Harper Torchbooks, 1972), 2. Kısım, s. 250-251.

78. Henry G. Liddell ve Robert Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded upon Liddell and Scott's Greek English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 533-534.

79. Parmenides, içinde Kirk vd., *Presocratic Philosophers*, Frag. 298, 251.

alanını mı imlemektedir? Hiçbirisi: Parmenidesçi Zorunluluk, daha ziyade, yukarıdaki soruların varsaydığı bütün mevzular arasında öncelik üzerinden okunmalıdır. Zorunluluğun *estin*'i *tauton* olarak hapsetmesi, onun bir *hediyesi* (*gift*) olarak görülmelidir. Onun varlığı hapsetme hediyesi sayesinde, Varlık hükmü altında olanların düşüncesini kendine çekebilir.

Parmenides'in *Anagkē*'si, uygun olmayan bir şekilde –kızları Lachesis'in, Clotho'nun ve Atropos'un üç *Moirai*'si (kaderler) olan– tanrıçanın vücut kazanması dediğimiz şeyi anımsatır. Asıl bağlamı mitosun sunmasına izin verecek olursak, *Anagkē* kozmosun yaratımında mevcuttu ve anne babası yoktu. Yani *Anagkē*, radikal bir biçimde *her türlü* nedensel bağlantının dışında ikamet eder. Ancak "eşi" olan *Kronos*'tan –ki o da kozmosun doğumunda mevcuttur ve onun da anne babası yoktur, yani o da neden ve sonucun ötesindedir– elimize ulaşan bu Fragmanlarda bahsedilmez. Gerçekten de Parmenides'in mitosunda nerede yer bulabileceğini görmek zor olurdu. Öyle ya oğlu Zeus zincire vurana kadar çocuklarını yiyip duran Tanrı olan *Kronos* –Zaman– en azından süregiden değişime, yani var olmaya ve ölmeye işaret ediyor gibidir. Parmenides içinse ikincisi bu hataya giden yoldur. Söylemi *nous*'a (bir, düşünce) dair mevzulardan *aisthesis*'e (çok, duyu) dair mevzulara geçerken Simbilikyus'a göre şöyle yazar:

> *Bu noktada, hakikate* (alētheia) *dair güvenilir logos'uma* (piston logon) *ve düşünceme ara veriyorum; ölümlülerin*

görüşleri (doxas), *söylediklerimin* (epeōn) *yanıltıcı düzenini işitip de bir şeyler öğrenir.*[80]

Herakleitos'un Parmenides'in fragmanlarına yönelik yukarıdaki teşebbüsü ışığında logosa dair ne söylenebilir? Ortaçağda "akıl" olarak yapılmış o meşhur çeviri, o günden bugüne bütün felsefeyi şekillendirmiştir. Akıl bütün felsefenin, hatta parya gibi bir şey haline geldiği Kıta Avrupası felsefesinin bile odak noktası olmuştur. Bu yüzden, "aklın", sadece keyfi bir çeviri olduğu düşünülemez. Salt keyfi olsaydı, böyle her yere nüfuz eden bir etkiye ve güce nasıl sahip olabilirdi? Ne de olsa bu, çoğu kişiye göre bilimin ve teknolojinin motoru, pek çok türün bazılarınca baskı altına alınmasından da sorumlu olan mefhumdur.

Ancak çeviri olması hasebiyle, oldukça mukadder de olsa aynı zamanda bir *yorum*dur. Rasyonel yollar dışında akla nasıl karşı çıkılabilir? (Hume kendi felsefesinde bunun ironisine değinmiştir.) Kendi dilimde aklı, başka bir vesileyle, "yöneten imge", uzay, zaman, kategorik emir gibi aklın ilkesel yan ürünlerini de "yöneten imgeler" olarak adlandırmıştım. Bu dilin temeli, Sokratik cehalette, eşdeyişle radikal bir biçimde ilklerin/esas olanların bilgisinden dışlandığımızı öne süren vasfında görülebilir. Nasıl yaşadığımızı ve hareket ettiğimizi belirleyen imge-oyunda, bazı imgeler çapa vazifesi görür ve/veya görebilir. Bunlar yönetici imgeler dediklerimdir. *Logos*'un hükmünün ölçeğiyse olağanüstüdür.

---

80. *A.g.e.*, Frag. 300, 254.

Örneğin Herakleitos'ta *logos*'un yaşayan/ölü ve uyanık/uykuda gibi karşıtları birleştirdiği söylenebilir. Ancak yaşayan ve ölüyü ve de uyanık ve uykuda olanı, sözgelimi önce birbirinden ayrı, ancak sonrasında logos tarafından bir araya getirilmiş olarak düşünmek açık ki uygun olmayacaktır. Benzer şekilde, Parmenides'in *logos*u, *chrē to legein te noein t' eon emmenai* deyişiyle, Varlığı ele alışların'da düşünceyle toplanmalarından bahseder; *logon piston*'undaki logos ise (güvenilir logos) tam da Varlığın tek hakikatiyle bağı sayesinde güvenilirlik elde eder. *Logos*'un Spinoza'da akıl olarak önceliği ile Tanrı'nın önceliği aynıdır.

ZORUNLULUK VE NEDENSELLİK ÜZERİNE İNTERLÜD

Spinoza'nın *Ethica*'nın başındaki "Tanımlar"ı arasında sistemini geliştirmesini sağlayacak olan anahtar kavramların hepsi bulunabilir; ikisi dışında. *Zorunluluğun* tanımı yoktur, en azından ne düşüncesinin üzerinden açımlandığı iptidai zorunluluğun ne de zorunluluğun hangi şekilde açımlandığını gösteren *nedenin* bir tanımı vardır. Daha ziyade, bütün tanımlar her ikisini de varsayar, yani şeylerin asla olduklarından farklı olamayacağı ve oldukları halden başka bir halde olamayacağı varsayılır. Örneğin I. Kısımda, 1. Tanım nedeni kendinde olan bir varlığın varoluşu, nedeni kendinde olan bir varlığın özünde içerilir, yani "nedeni kendinde olan varlık" kavramı, "varoluşu" zorunlu

kılar (*necessitates*).[81] Töz (tanımı gereği) kendindedir, yani kendi desteği kendindedir, dolayısıyla zorunlu olarak sadece kendine gereksinir, yani biçim kazanmak için "başka hiçbir şeyin fikrine ihtiyaç duymaz" (3. Tanım).[82] Tözün sıfatları ve modusları (4 ve 5. Tanım), tözün tanımının artışlarıdır.[83] Bu yeniden yazımın ikinci kısmında, Schelling, Spinoza'yı takip ettiğinde, bu artışlar yaratıcı bir biçimde temellük edilir. İki katmanlı düşünce ve beden *zorunlu olarak* sadece her birinin alanında onlara sınır konabileceğini varsayar (2. Tanım).[84]

Platon'un *Timaios*'unda yer alan zorunluluk söylemi, Spinozacı zorunluluğa uyumsuz bir dinleti sunar. *Timaios*'ta bu söylem ikinci bir başlangıç teşkil eder. Bu ikinci başlangıç John Sallis'in koroloji olarak tabir ettiği *khora* logosunda doruk noktasına ulaşır. Varlığı varoluştan ayıran ve kozmosun oluş alanına ait olduğunu kanıtlayan *nous* kaynaklı söylemin aksine, zorunluluktan gelen söylem "şeyleri kendi haline bırakır", yani ilk söyleme müdahale eder ve onu bozar. Zorunluluktan gelen söylem *nous* kaynaklı söylemden çok daha sonra görünse de zorunluluk ilk söylemin başından beri mevcuttur ve onu mümkün kılar. Zorunluluk *nous*'la bir "uzlaşıya" zorlar; bu uzlaşıya aynı zamanda "kapitülasyon" da denilebilir. *Khora*'nın –aynı zamanda "hazne" ve "oluşun hemşiresi" de denir– "ifşası" ol-

81. Spinoza, *Ethics*, 85.
82. *A.g.e.*
83. *A.g.e.*
84. *A.g.e.*

masa, ortada türü ne olursa olsun hiçbir görünüş ve varlığı varoluştan ayırmanın kesinlikle hiçbir yolu olamazdı.

"İfşayı" tırnak içine almak gerekir, çünkü bu aynı zamanda na-ifşadır da. *Khora* sadece örtülü ve oldukça güç bir biçimde görülür; idraki, bu sözcük uygun olacaksa, bir rüyada, rüya-vari bir imge gibi meydana gelir. "Asla kendi yüzünü göstermez", her ne kadar her türlü kendini gösterme ona gereksinim duysa da. Kendini göstermek için geri çekildiği söylenebilir; bu kendini geri çekmeye nedensel bir anlam atfetmediğimiz müddetçe. Nedensel anlamın olmayışı, Platon'un eski zorunluluk anlatısı ile Descartes'tan Hegel'e bütün filozoflarda görülen anlatı arasındaki mühim farkı gösterir.

Ancak tuhaf bir biçimde üretilmiş yankılar da meydana gelir. "Tuhaf bir biçimde" diyorum, çünkü bu yankılar bir *kayıptan* doğar. Nasıl ki *Timaios*'ta bahsedilen zorunluluğu göremiyoruz, nedensellikte de zorunluluğun işlediğini göremeyiz. Modern filozoflar arasında sadece Locke, bu "kusuru" duyu organlarımızın kabalığına atfetmiştir. Spinoza'daysa, belli ki, tanımlarda meydana geldiği haliyle zorunluluğu elbette *düşünebiliriz*. Ancak yakından bakıldığında, bu bariz aşikârlığın tarifi şüphelendiğimizden daha zor olabilir. 1. Tanımda, kendi nedeni olan bir varlığın, "özü varoluşunu içeren *veya* tabiatı varoluşu dışında kavranamayan şey"[85] olduğu iddia edilir. Sözde ontolojik kanıtın yeniden ifadesi olmak şöyle dursun, bu tanım bundan daha fazlası ve bundan başkasıdır, yani nedeni kendinde olan

85. *A.g.e.*

varlıklar ile "nedeni başkasında olan" varlıkları ayırır, arasına sınırlar çeker. Kanıt olarak, şüphesiz ki Spinoza'nın bir parçası olduğu kendine göre bir tarihi vardır. Ancak o buna kanıt değil tanım der; yani sınırlar çekme.

Zorunluluk gibi, modern nedensellik mefhumu da Spinoza'nın söyleminin merkezine ilerler. Ancak *causa*'yı nasıl işitmeli ve düşünmeli? Spinoza, her ne kadar doktrinleri bütün dinlerin teologlarını telaşa düşürmüşse de, Skolastiklerin dilini benimser. Ancak Aristoteles'in *Fizik*'inde ifade edildiği haliyle nedenlerin Aquinas tarafından Latinceye çevirileri modern felsefeye o kadar zorla girmiş yorumlarla doludur ki, bunların tam manasıyla kesilip çıkarılması, en azından bu zamanda mümkün değildir. Bu arkaik yeniden kayıt çalışması, bu nedenlerin sahip olduğu etkiyi zayıflatma yönlü erken, ama kesintisiz bir çaba olarak görülmelidir.

Platon'un *Phaidon*'unun 96a numaralı önermesinde, Sokrates geçmişi anıp genç bir adamken peşine düştüğü, zamanında ona "ihtişamlı" (*huperēphanos*) gelen "muhteşem" (*thaumastos*) bir "bilgelikten" (*sophias*) bahseder.[86] Bu, "nedenlere" (*aitiai*) dair bir bilgeliktir ve nasıl her bir varlığın var olduğuna dair "neden" veya "ne vasıtasıyla" sorularını yanıtlar. Cevap meşhurdur ve doğrusu orijinal soruya hiç mi hiç yanıt vermez. Sokrates'in "basit" (*euethês*) kararı, doğada ne şekilde var olageldiklerine değil de, varlıklara dahil oluşa yönelen *eidos*'tur. Dolayısıyla neden ve ne vasıtasıyla bir kadın uzun

86. *Huperēphanos*, aynı zamanda "kibirli" veya "büyüklenmeci" anlamına gelebilir. Aşırılık (huper-) anlamı taşır ve bu sözcük kendini değersizleştiren oyunculuk hissiyle kullanılır.

olur? Çünkü uzunluk *eidos*'una dahil olur. Neden bu kişi kadındır? Benzer şekilde, bu kişi kadınlık *eidos*'una dahil olur. *Eidos eidenai*'den gelir, bu da "görmüş olmak" anlamına gelir. *Eidenai, horaō*, yani görmenin geçmiş zaman ortacıdır. John Sallis'in mühim gözlemi uyarınca *eidos*, başka ve/veya özel bir nesne sınıfına değil, bir görme biçimine atıfta bulunur.

Sokrates, her şeyin en iyi şekilde nasıl tasarlandığını anlatacağını umduğu Anaksagoras'ın *Nous* kitabını okuduğunda en büyük hayal kırıklığını yaşar. Bunun yerine mekanik bir müdrike fikri diyebileceğimiz şeyi bulur. Sokrates'in hapishanede oluşunu, Atina mahkemesinin kararından ve Sokrates'in mahkûm kalmanın kaçmaktan daha iyi olduğuna hükmetmesinden ziyade onun kemikleri ve bunların yeri üzerinden açıklar. Modern dille, Sokrates kozmosun ve içindeki her şeyin neden en iyiye mütemayil olduğunun açıklanmasını istemiştir ki, bundan asla şüphe etmez. Ancak nedensel bir anlatı arayışı onu hepten hayal kırıklığına uğratır.

Aristoteles'in *Fizik*'inde görüldüğü haliyle dört Yunan *aitiai*'sının doğru tercümeleri şuna benzeyecektir: *Hule*, kendinden diğerlerinin geldiği şey (*to ex ou gignetai*); *eidos* ve *paradeigma*, kendine gidilen şey; *hê archê tês metabolês hê tês hê protê ê tês erêmêseôs*, değişimi veya dinlenmeyi başlatan şey; *to heneka, to ou heneka*, amaç veya maksat, bir şeyin uğruna gerçekleştirildiği şey.[87] Bunlar Thomas Aquinas tarafından "maddi neden", "formal neden", "etkin neden",

87. Aristotle, Physics 3/II, 194b18-195a3, içinde, *The Basic Works of Aristotle*, çev. Richard McKeon (New York: Modern Library Reissue, 2009).

ve "nihai neden" olarak ifade edilmiştir ki, bana kalırsa bu, yanlış bir ifadedir.[88] Bu terimler üzerinden, Sokrates sanki "nihai nedeni" aramış gibidir, ama bu arayışından vazgeçmiş ve "adını *eike phuros* (gelişigüzel karışım) koyduğum *methodos*'u" kurmaya yönelmiştir. Aksine, Aristoteles "nihai nedene" en yüksek mevkii verir, her ne kadar aynı teşekkül birden fazla neden vasıtasıyla pekâlâ doğabilse de.

Spinoza'nın I. Kısımdaki ilk tanımı şudur: Tanrı, nedeni kendinde olan ve "nedeni başkasında olan" şeyler arasındaki farka ilişkindir. Bu ve "nedene" ilişkin diğer tanımları anlamlandırmadan önce, Spinoza'nın anlatısında bunlara münasip bir yer aramalıyız. Buna en uygun yer, 9. Önermenin 2. Şerhinde görülür; buna göre "her töz zorunlu olarak sonsuzdur." Bunun ortasında Spinoza kendi sözcükleriyle "dikkate alınması gereken"[89] dört açıklama yapar.

1) Bunlardan ilki "tanımlanan şeyin ötesinde herhangi bir şeyi" içermeyen tanımın tabiatına ilişkindir. Mesela bir üçgen üç kenarlı çokgen olarak tanımlanır.

2) İkincisi "sabit bir sayıda tekil şey" içermemelidir. Mesela, belli sayıda hiçbir üçgen, üçgen tanımına dahil edilemez.

3) "Her bir var olan tekil şeyin, zorunlu olarak varoluşunun bir nedeni olmalıdır."

4) 3. maddede yer alan neden ya şeyin tabiatına ait olmalıdır ya da şeyden bağımsızdır.

---

88. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, çev. Anton C. Pegis (New York: Modern Library, 1948), 45-46.
89. Spinoza, *Ethics*, 89.

Sözde Aristotelesçi nedenler üzerinden, (1) ve (2) formal neden denilebilecek şeye tekabül eder. "Spinozacı Mantık" olarak tabir edilebilecek şeyse yan yana gelmesi "imkânsız" iki imgeyle ifade edilir: "ağaçlar ve taşlar gibi insanlar da tohumdan oluşur." Böylesi insanlar şeyleri, ilk nedenleri veya ne şekilde üretildikleri üzerinden bilmeye alışkın değildir, bu kafalarını karıştırır.[90] (3) ve (4) söz konusu olduğundaysa, Spinoza'ya kalan tek kabul edilebilir iki tür neden, etkin neden ve formal nedendir. Bu mantığın esas noktası tözün yaratılmamış tabiatı veya burada mücadele ettiğimiz dille ifade edecek olursak, tözün nedeni kendinde olan tabiatıdır. Ancak rasyonel yüzeyinin altında kendinden önce gelen kıpırtılar yer alır.

HAYALGÜCÜ

"Tanrı veya Doğa"yı seyreylemek, belli ki, insanın hayalgücünün bastırılmasını gerektirir. Doktrin üzerinden konuşacak olursak, insanın hayalgücü, tıpkı bellek gibi, insan bedeninin bir işlevidir. Ancak dikkatle okunduğunda, insanın hayalgücünün insani özlemlere uygun nihai neden icat ederken parçalı bir sonuca ulaşması, –nihai nedenselliğin

90. Spinoza *Ethica*'nın I. Kısmın VIII. Önermesine II. Notta şöyle der: "Çünkü bunlar varlıkların asıl nedenlerinden bihaberler, her şeyi birbirine karıştırırlar ve hiç düşünmeden ağaçların da insanlar gibi konuştuğunu uydururlar ya da insanların taşlardan, tohumlardan biçimlendiğini ve böylece herhangi bir şeyin herhangi bir şeye dönüşebileceğini hayal ederler" (*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, 2012, s. 32) –yn.

parçalı niteliği– sakıncalı vasfıdır. Daha sonra da göreceğimiz üzere, başka bir kılık altında hayalgücü, insan zihni için elzem bir işleve sahiptir. Şimdilik tek söyleyebileceğimiz, insanın hayalgücünün tartışmalı özgürlüğünün –buna üzerinde hak iddia edilen özgürlük de denebilir– insanların imkânsız bir nesneye, gerçekte var olmayan olumsal bir varoluşa yönelmesini sağladığıdır.

Bunu duyduğumuzda, Herakleitos'un *hoi polloi*'nin her bir parçasının nasıl da, hepsinde müşterek *logos*u değil de, kendi içgörüsünü takip ettiğine inandığını söylediğini anımsarız. Aynı zamanda Parmenides'in hakikate giden yolun güçlü Zorunluluğa bağlı Varlığınki olduğunu, bunun karşısındaysa kendi görüşlerinin kılavuzluğu altında ölümlülerin "geriyedönen" yolunun bulunduğunu söylediğini duyarız.[91] Şeylerin olduğundan farklı olabileceğini –olması gerektiğini– varsaymak Spinoza'ya göre ahmaklık ve zayıflıktır; Sokrates öncesi Yunan öncülerine göreyse, bunu söylemek, insana yaraşan sınırları aşmaktır, yani kibir anıdır.

Kısaca *Ethica*'nın doktrine ilişkin vasfı dediğim şeye dönecek olursak, hayalgücünün bastırılması hakkında net olarak ne söylenebilir? *Force of Imagination* isimli kitabında John Sallis, "Descartes'ın nasıl tekrar tekrar hayalgücünün gücünü dizginlemeye, kendisini de ona bel bağlamaktan alıkoymaya çalıştığını"[92] anlatır. Spinoza'nın Descartes'taki iki-katmanlı *res cogitans* ve *res extensa*'yı feshi karşısında,

---

91. Parmenides, *içinde*, Kirk vd., *Presocratic Philosophers*, Frag. 293 (palintropos), 247.
92. John Sallis, *Force of Imagination: The Sense of the Elemental* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), 87.

Sallis'in bahsettiği gerilimin hepten çözüldüğünü varsaymak mümkündür. İnsanın hayalgücü, belli ki, ahmaklıkla koordinelidir; sadece akıl bilgeliğe, meskeni temellük etmeye götürür. İnsanın hayalgücü radikal bir biçimde akıldan uzaktır.

Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sının giriş paragrafında, 'akıl' veya 'sağduyu', "iyi muhakemede bulunabilme ve doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kudreti"[93] olarak tanımlanır. *Kartezyen Felsefenin İlkeleri*'nde Spinoza projesinin, Descartes'ın düşüncesini *Ethica*'dakine benzer matematiksel bir tarzda, yani bir dizi tanım, aksiyom, önerme, netice vs. şeklinde konumlandırmak olduğunu öne sürer. Descartes üzerine denemesini *Ethica*'yla birlikte ele aldığımızda, aralarındaki kati fark netlik kazanır. I. Kısımda akıldan o kadar bahsedilmez ve insan zihni sorgu nesnesi haline gelene kadar bundan hiç bahsedilmez. Orada bile, akla asli önem verilmez. İyi bilindiği üzere, Spinoza üç bilgi türünden bahseder: En alt düzeyde bilgi, görüş ve hayalgücüdür bunlar ve ikincisi akıl diyeceğimiz şeydir, en üst düzey bilgi olan üçüncüsüyse sezgidir.

Ethica'nın II. Kısmında, Spinoza'nın üç tür bilgisini kısaca ele aldığımızda bile, 40. Önermenin burada ele aldığım bakış açısına sahip olduğu görülür. Birinci tür bilgi, yani "görüş" veya "hayalgücü", yanlışlık ihtimaline tek açık olandır. İkinci tür bilgi, ki "şeylerin özelliklerine dair müşterek mefhumları ve uygun fikirleri" içerir, "akıldır". İkin-

93. Descates, *Discourse on Method*, 1.

ci bilgi türü Kartezyen bilgiye en yakın olandır. Bunların arasındaki hem incelikli hem de kati ayrımsa Spinoza'nın üçüncü bilgi türünde görülür ki, Descartes'ın düşüncesinde böyle bir bilgi türü yoktur. (Sadece geriye dönük olarak bakıldığında, belli belirsiz izler halinde buna rastlanabilir.)

Üçüncü bilgi türü, "Tanrı'nın belli sıfatlarının formal özüne dair uygun bir fikirden (...) şeylerin özüne dair uygun bir bilgiye doğru ilerler."[94] Spinoza bunu şöyle "örneklendirir:" 1: 2 :: 3 : *x* orantısındaki dördüncü sayıyı bulmak için, "tüccar," fraksiyonları çarpıp akıl vasıtasıyla doğru sonuca ulaşabilir; oysa daha bilge kişi çözümün derhal 6 olduğunu görür. Bunu, ilk tanım ve ilk tanımlar grubundaki Tanrı bahsiyle birlikte nasıl ele alabiliriz peki?

Bu örneği takip ederek, nasıl ki bekârdan evlenmemişe varılabilirse veya A= 1/2*bh* (Öklitçi) üçgenlikten türetiliyorsa, tüccar da muhtemelen varoluşun nedeni kendinde olmaktan türetildiğini öne süren muhakemeyi takip edebilir; öyle ya, öğrencilerin çoğu (bizim gibi profesörler de!) bunu, küçük terimi örtük Tanrı'nın ontolojik kanıtının tasımsal bir versiyonu olarak ele alır. Ancak Spinoza, sezginin "tüccarın bilgisinin" ötesinde olduğunu düşünür. Bu anlamda, 1. Tanım çıkarım gerektirmez. Düşünüre derhal, olduğu haliyle verilidir.

Spinoza, *Öğeler*'deki Öklit biçimini kasten benimser. Filozofun tanımlarını matematikçinin tanımlarıyla nasıl kıyaslayabiliriz? Bizzat öğeler, tanımlarda sunulduğu ha-

94. Spinoza, *Ethics*, Önerme 40, Ek 2, IV, 141.

liyle, izahtan vareste (*self-evident*) gibi görünür (bilhassa I. Kısımda yer alan yirmi üçüncü ve sonuncu paralel tanımda, –ki Öklit bunu önerme değil, tanım olarak sınıflandırır– bunu geriye dönük olarak korumak pek mümkün olmasa da). Ancak ne örtük tasım vardır, ne de tasımların veya bu benzerliğin ele alındığı bir tarihe örtük veya açık olarak değinilir. Anselmus'un kanıtının Spinoza'nınkilerle pek de ortak bir yanı olmadığı açıktır. Aquinas'ın beş kanıtında da buna benzer bir şey yoktur.

Spinoza'yı, hem Öklitçi yansımalarını hem de eşsizliğini onurlandıracak şekilde, akıl-üstü sezgi mefhumuna irticalen ilham olan Yunan öncülerinin şiirsel düşüncesine kulak kabartarak işitmek mümkündür. *Ethica*'daki tanımlar bizzat üçüncü bilgi türünün ürünüdür. Aritmetik "örneğini", o halde, salt daha süratli rasyonel bir hesap anı olarak görmek bizleri yanıltacaktır. Aslında bu örnek, içerdiği parçaları belirleyen bütün düşüncesinin birliğini ve anındalığını gösterir. Zihnin insani etkinliği kendince parçası olduğu bütüne dahil olur. Bunun arkasında, bir ve müşterek olan Herakleitos'un *logos*u ve Parmenides'in tek doğru düşüncesi, yani *estin;* hatta Gē'ye Ouranos tarafından tecavüz edilmesini, kanının farklılaşmış yaşamı ve ilahi olan ile insan arasındaki ayrımı doğurmasını anlatan Hesiodos'un prekozmik şiirsel temaşası yer alır.

Aslında birine sorulduğunda, Spinoza'nın hiç kimseyi sevmeyen, duyguları olmayan Tanrı'sının çarpıcı "gayrı şahsiliğini" akademisyenler ve Spinoza okurları doğrular. Bu yeniden okumadaysa, Spinoza'nın Tanrı'dan *eros*'u çı-

karması, mücadelenin, çalkantının, ilahi varoluşta hareketin ortadan kaldırılması, bu fevkâlâde parlak yüzeyin imgelediği o karanlığı gizler. Bu yüzeye ne anlamda *parlak*, hatta fevkâlâde diyorum? Duyumsanabilir/anlaşılabilir ayrımı düşünüldüğünde, burada duyuya ilişkin bir şey yoktur; müdrike söz konusu olduğundaysa, Spinoza tamamen Kartezyen gibi görünür; öyle ya, ortada duyu veya hayalgücüne dair hiçbir şey yoktur, sadece saf düşünce vardır. Ancak böylesi bir parlaklık, kendinden önce gelen ve onu çağıran karanlık atmosfer sayesinde *logos*ta anlaşılmakla kalmayıp formüle edilir.

ATMOSFER

Ancak bu, Spinoza'nın *Ethica*'sında Öklit-ilhamlı söylem olarak kendini gösteren fevkâlâde parlaklığın ta kendisinin de olağanüstü bir *atmosfer* mahiyeti taşıdığını söylemek demektir. Eserde yer alan pek çok tanımın ifadelerini okuyup da bunları bağlamının dışında mantıksal önermeler olarak ele alıp elverişsiz bir biçimde değerlendirmeye kalkarsak, bunun korkunç sonuçları olacaktır. Örneğin *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* isimli kitapta –baştan aşağı o kadar ahmakçadır ki, Spinoza'dan önce gelen felsefe tarihinin bütün mühim şahıslarını cendereden geçirirken kendi tarihini araştırmayacak kadar özensiz ve kibirli olan Anglo-Amerikan filozofların desteğiyle en az birkaç baskı yapmıştır– Hans Reichenbach şöyle der: "Spinoza, tutkunun hazlarına karşı, o az bulunur

kayıtsızlığıyla duyguları bastırmak için ona destek olsun diye [felsefesinin] omurgası olan mantıksal biçime ihtiyaç duymuştu. Dolayısıyla duyguyu yeren bir etik inşa etmek için (...) Sokratesçi etiğin entelektüelleştirilmesine (...) başvurmuştu. Etik-bilişsel paralelliğin belki de en abes sonucu budur."[95]

İnsan hakikaten de bunu eleştirmeye nereden başlayabileceğini bilmiyor. Mağrur psikoloji jargonu olabilir mi? Belki de bu yazar *Ethica*'da hazların, bilhassa sıhhi olanların oynadığı muazzam role dair olan kısımları hiç okumamıştır? Peki ya etiğin Sokratesçi entelektüelleştirilmesine ne demeli? Bir iki geleneksel Platoncu akademisyen bu görüşe sahip olsa da, adeta bütün diyaloglar, bilhassa *Phaidros* ve *Sempozyum* ile maalesef ihmal edilegelmiş olan *Philebos* ve *Yasalar*'ın pek çok kısmı, göz önüne alındığında bu fikri çürütür.

Ancak Reichenbach'ın kitabı burada ele aldığım atmosferi ve şeylerin olduğundan başka olabileceğine inanmanın sonuçlarını göstermesi açısından olumlu bir işleve sahip olabilir. Şöyle der: "Bu matematiksel gelişmeler [geometrinin esasen fiziksel uzaya yakın ampirik bir bilim olduğunu farz eden kanıtlar] iki bin yıl önce başlamış olsaydı, felsefe tarihi çok farklı olabilirdi. Aslında, Öklit'in öğrencilerinden biri pekâlâ bir Bolyai[96] olup Öklitçi olmayan felsefeyi keşfedebilirdi (...) Platon'un idealar doktrini, geometrik bilgi üzerine temellendirilmediğinden terk edilebilirdi."[97]

---

95. Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1968), 55.

96. Öklit-dışı geometrinin kurucularından biri olan Macar matematikçi –yn.

97. *A.g.e.*, 142.

Reichenbach'ın zaman zaman gülünç derecede dokunaklı bir dille felsefenin hakikati ilan ettiği zaten rezil olan mantıksal ampirizme dönük bir o kadar rezil taarruzunu bir tarafa bırakırsak,[98] böylesine keyfi bir biçimde ilerlemeci ve ilkesel olarak geri çevrilebilir tarihselcilik (*historicism*), ayırt edemediği ve reddedeceği şeyi gün ışığına çıkarır: Eşdeyişle bütün düşüncenin yalnızca onu çevreleyen bir ortamın "içinde" değil, aynı zamanda "onun terimleriyle" meydana geldiğini –ki Almanca *Stimmung* sözcüğü bunu iyi bir şekilde karşılar– ifade eder.

Atmosfer: Yunanca *atmos*, "buhar" demektir, *sphaire* ise küre veya top demektir. Görülmemiş, yine de sarih bir sıcak soğuk, ıslak kuru karışımı, ki Sokrates öncesi düşünceyi anımsatır, insanları sarar ve onlara içinde çalıştığı ve oynadığı iklimi sunar. Bu atmosfere dair ne diyebiliriz? Hâlâ Yunanların vasiyet ettiği atmosferde ikamet ederiz. Kara cahil Reichenbach bile, çağdaş fizik ve geometri terimleriyle kendinden önce gelen her şeye dair nihai hükmünü vermeye çalışırken, bu atmosferin içinde iş görmektedir.

Atmosfere dair, ona hakkını veren şeyler söylemek, bu atmosferde başarılan kimi edimleri eleştirmek nasıl mümkündür? Böylesi ifadeler ve eleştiriler atmosferin kontrolünü varsayar. Descartes'tan itibaren Spinoza ve Leibniz, ayrıca Locke, Berkeley ve Hume vasıtasıyla

98. "Ancak hakikat güçlü bir silahtır, her daim takipçilerini en iyiler arasından seçmiştir. Takipçi kitlesinin daha da büyüdüğünü öne süren mühim kanıtlar mevcuttur. Tek umut edebileceğimiz şey de budur." *A.g.e.*, 143.

Kant'a kadar, belli ki, modern felsefenin çekirdeğini inşa eden bir dizi argüman belli bir akıl anlayışı sayesinde kendi küresinde idame edegelmiştir, ki bu akıl anlayışı, daha önce de gördüğümüz üzere, ne yoktan ne de belli bir tarihin dışında var olmuştur. Tarihin ta kendisi, bizzat tarih anlayışı dahil olmak üzere, varsayılan, ama gizli atmosferin bir işlevidir.

Bu atmosferi doğru anlamak için onu nefes gibi *içe çekmek* gerekir. İşitmek, Herakleitos'un bahsettiği müşterek *logos*la meşgul olma yollarından biridir: "Herakleitos'a göre, bu aynı ilahi *logos*un (*theion logon*) içinde soluyarak ve onu içimize çekerek (*anapnoēs*) feraset (*noeroi*) kazanır; uyuduğumuzda unutkan oluruz ama *nous*'umuzu uyandığımızda tekrar ediniriz, (...) çünkü uykuda, algı kasları (*musantōn tōn aisthētokōn*) kapalıdır, nefes alıp verme, tıpkı bir kök gibi muhafaza ettiğimiz tek bağdır (...) [ve uyandığımızda] çevremizle tanışır, *logikēn* kudretini ediniriz."[99] Günümüzde doğa biliminden ne anladığımızı düşünürsek, bu "türden" etkinliklerin yer aldığı atmosfere şahit olabilir miyiz? Elbette; birkaç biçimde.

Der Teil und das Ganze'de (İngilizceye oldukça tuhaf bir biçimde *Physics and Beyond*[100] diye çevrilmiştir), Werner Heisenberg'in çıkardığı sonuç, belli ki bütünün fizik değil *felsefe* –bilhassa Platon'un düşüncesi– olmasıdır. Heisenberg'in gençliğinde savaş zamanı yaşadığı deneyimle-

99. Heraclitus içinde Kirk vd., *Presocratic Philosophers*, Frag. 234, 205. Çevirilerinin bir kısmını değiştirdim.

100. Türkçede *Fizik ve Ötesi* olarak düşünülebilir –ed.n.

ri, musiki interlüdlerini ve evrilen düşüncelerini içeren bir dizi sohbet ve tanımdan ibaret bu eser boyunca *Timaios* pek çok kez ortaya çıkar ve bu bilim insanı/filozofun dengesini tekrar tekrar bozar. İlkin 1910 yılında ergenken *Timaios*'u okuduğunda, Platoncu öğeleri benim tabirimle Reichenbachçı bir biçimde anlar: "Bütün bunların vahşi spekülasyonlar olduğunu düşündüm, Yunanlar gerekli ampirik bilgiye sahip olmadığından bunlar pekâlâ mazur görülebilirdi."[101] Yunancasını ilerletmek için kitabı tekrar tekrar okuduğunu, yaşamı boyunca bu esere döndüğünü söyler. En erken dönemli, çokça da skeptik okumalarında bile, en küçük madde parçacıklarının matematiksel biçimlere indirgenmesi gerektiği mefhumu onu "büyülemişti"

1965'te sona eren son bölümde, Platon yorumu tamamen değişir ve buna hiç de benzemeyen bir vasfa odaklanır: "Platon'un felsefesi üzerine kafa yoran herkesin bildiği (*weiß*) gibi, dünya imgeler tarafından *belirlenir* (*daß die Welt durch Bilder bestimmt wird*)".[102] "*Bestimmt*" sözcüğünü çevirmek için "belirlenmeye" alternatif pek çok sözcük vardır. *Stimmung*'un ayrıca atmosfer ve halet-i ruhiye, bir de akor veya ses anlamı vardır. *Bestimmen* aynı zamanda "kaderinde olmak", atamak veya "önden ayarlamak" anlamına sahiptir. Bu yüzden, *bestimmt*'in alışılageldik 'belirleme' anlamının, pre-rasyonel ve mitik anlamının yankısı

101. Werner Heisenberg, *Physics and Beyond: Encounters and Conversations* (New York: Harper Torchbooks, 1972), 8.
102. *A.g.e.*, 246. *Vurgu bana ait.*

olduğu düşünülebilir. Başka bir yerde Heisenberg, 219. Fragmanın şu şekilde ele aldığı "Herakleitosçu ateşin"[103] içindeki temel enerjiyi düşünmek için gereken imgelemi konumlandırır: "Nasıl ki altın kullanılan şeylerin (*chrēmata*) ikamesidir ve kullanılan şeyler de onun ikamesidir, ateş de her şeyin ikamesidir ve her şey ateşin ikamesidir."[104] Tek müşterek *logos*u düşünmenin başka bir yoludur bu; buradan yola çıkarak şu ikna edici bulguya ulaşırız: Herakleitos'un *logos*unun "akıl" olarak çevrilmesi uygun olmayacaktır. Heisenberg'in kendisine varlığını bahşeden atmosferi soluduğuna hiç şüphe yoktur.

Der Teil und das Ganze, aynı zamanda, yazarın Einstein'la bir sohbetine yer verir. Bu sohbette iki büyük fizikçi Heisenberg'in kuantum kuramının olası çıkarımlarını düşünür, Einstein'sa sonunda skeptik bir tutum takınır. Tartışma doğa yasalarının nesnel bir niteliği var mı, öznel tarafı bir şekilde böylesi bir iddiayı sınırlar mı sorusuna gelir. Dikkatle okunduğunda, her iki düşünür de doğa öğelerinin nesnel olduğunu düşünür ve her ikisi de bu düzeni gözlemlerken nevi şahsına münhasır bir hayrete kapılır. Atom içi süreçlerin olağan dilde ifade edilemeyeceği hususunda hemfikirdirler. Ancak Einstein, Heisenberg'in düşüncesinin "çok ince bir buz tabakasının

---

103. Werner Heisenberg, "Heisenberg: 'Grundlegende Voraussetzungen'" içinde Martin Heidegger, Martin Heidegger zum siebzigsten Geburstag; Festschrift (Pfullingen: Günther Neske 1959), 291-297. Heisenberg'in makalesi, 70. yaşgününde Martin Heidegger'e adanmış bir *Festschrift*'in parçasıdır.

104. Heraclitus, içinde Kirk vd., *Presocratic Philosophers*, Frag. 219, 197-198.

üzerinde ilerlediğini"[105] beyan eder; bunun nedeni, doğanın ne yaptığından ziyade –ki Einstein'a göre bu bilimin esas etkinliğidir– bizim doğa hakkında ne bildiğimizle ilgilenmesidir.

Einstein'ın Spinozacılığı bu görüşte ışıldar. İki an, bu düşüncenin kökenlerinin canlanmasını sağlar:

> *Kati bir tutarlılık içinde insan düşüncesine, hissine ve edimine hepten nüfuz eden bir belirlenimcilik fikrine başvuran ilk kişidir. Bana kalırsa, açıklık ve mantıksal kesinlik için yanıp tutuşanlar arasında Spinoza'nın bakış açısının genel kabul görmemesinin tek nedeni, düşüncede tutarlılığın yanı sıra alışılmadık bir bütünlük, yücelik ve mütevazılık gerektirmesidir.*[106]
>
> *Bana sorarsanız, kişisel bir Tanrı fikri, ciddiye alamadığım insan-merkezci bir kavramdır. İnsani alanın dışında bir tür irade veya amaç da hayal edemiyorum. Fikirlerim Spinoza'nınkilere yakındır: mütevazı bir biçimde, sadece mükemmel olmayan şekillerde kavradığımız düzenin ve uyumun mantıksal yalınlığına inanma ve güzelliğine hayran olma... Bana kalırsa, mükemmel olmayan bilgimizle ve anlama yetimizle yetinmeli, değerleri ve ahlaki zorunlulukları safiyane insani sorunlar, insani sorunların en önemlileri olarak ele almalıyız.*[107]

---

105. Heisenberg, *Physics and Beyond*, 68. Almancası da harfi harfine "tehlikeli bir yöne" demektedir (*Der Teil und das Ganze*) (Münih: dtv, 1969), 85.

106. Dagobert Runes'e mektup, 8 Eylül 1932, Einstein Arşivi, reel 33-286, içinde Max Jammer, *Einstein and Religion* (Princeton University Press, 1999), 44-45.

107. Murray W. Gross, 26 Nisan 1947, Einstein Arşivi, reel 33-324, içinde Jammer, *Einstein and Religion*, 138-139.

Bu doğa görüşü her ne kadar, Spinoza'da *Ethica*'nın son kısımlarında olduğu gibi, Einstein'ın ahlakı diyebileceğimiz şeye uzanmasa da, "belirlenimci" doğa görüşü, Spinoza'nın doğa anlatısına zemin hazırlayan Yunan temalarını anımsatan bileşenler içerir: "Bütünlük" ve "mütevazılık" Sokratesçi cehaleti anımsatır, "yücelikse" (*megalopsychia*) sadece Aristoteles'i değil, aynı zamanda Herakleitos'un *diegeumai kata physin*'ini (doğaya uygun olarak tanımlıyorum) anımsatır.[108] Bu üç, tuhaf bir biçimde dengeli bileşen 11. Önermede ve kanıtlarında görünür. Bu önerme şöyledir: "Tanrı veya her biri ebedi ve sonsuz özü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret töz zorunlu olarak vardır."[109]

SEZGİ VE SONSUZLUK

11. Önermeyi nasıl anlamalı? Kendinden önce gelen tanımlar, aksiyomlar ve önermeler gibi 11. Önerme de sezgiyle bilinir. Onun gerekçeleri –ve I. Kısımdaki bütün müstakbel önermelerin gerekçeleri– başlı başına sezgidir, yani düşünüre derhal verili olan içgörülerdir. Düşünürün daha önce, bir orantıyı bir anda kavrayan düşünür ve kayıp rakamın ne olduğunu anlamak için fraksiyonları çarpan tüccar olarak örneklendirilmesi burada belli bir mesafeden görülür. Bunu şöyle ele almak lazımdır: Sonsuz bir zihin, bütünü tek bir

108. Heraclitus, içinde Kirk vd., *Presocratic Philosophers*, Frag. 194, 186-187.
109. Spinoza, *Ethics*, Önerme 11, 91.

sezgide kavrayabilir. Bizimki gibi sonlu bir zihinse –ki elimizdeki tek zihin de budur– bütüne dair kavrayabileceği şeyi kavramak için bir sezgiler zincirine ihtiyaç duyar. Aramızda en bilgelerin, yani *diēgeumai kata physin* diyebilenlerin bile, düşünme ödevinin muazzamlığı karşısında hantal tüccarlar olduğunu söylemeye cüret edeceğim. Sezgiden sezgiye ilerleyen Spinoza'nın insani sezgisinin *seri halinde* olduğu görülür. Burada, hareket eden bedenlerin gözleminde idrak edilen zamandan önce gelen bir zamansallıktan bahsediyorum. Bunu, Herakleitos'un veya Spinoza'nın tek *logos* söyleminin izharının zamansallığı, ilkinin "öncesi ve sonrası" ve ikincinin sayfalarında "Tanrı ve Doğayı" açımlayan süregiden türevler olarak ifade etmek mümkündür.

"Aristokrat tüccarın" gözünde, Tanrı veya her biri Tanrı'nın özünü ifade eden sonsuz sıfata sahip bir töz düşüncesi derhal sonsuzca çok sıfat düşüncesini içerir. Ancak bu tüccarın düşünmesi gereken şey ve erişebileceği şey nihai birliklerinde birbirinden ayrıdır. Düşünce ve uzam erişim sahibi olduğumuz tek sonsuz sıfatlardır ve her biri tam olarak Tanrı'nın ne olduğunu gösterir. Spinoza'nın "soyut" uzam mefhumu üzerine düşünülmesi gereken çok malzeme sunar. Bizim nicelik algımızla, belli ki, uyuşmayan sonsuzluğuyla her türlü tikel nicelleştirmenin anlam kazandığı atmosfer işlevi görür. İçinde öncenin ve sonranın anlamsız kaldığı, güçlü Zorunluluğun bağladığı Parmenides'in *estin*'ini anımsatır.

Parmenides için her daim geriye dönük olan insanların yolu, Spinoza'nın, sonsuz töz sonlu parçalardan oluşa-

maz diye Tanrı'ya uzam atfetmeyi reddeden filozoflara verdiği yanıta benzer. Gerçekten de doğrudur bu, ama sonlu parçalar bir arada sonsuz tözü oluşturmaz. Sonsuz töz, tekil nicelik üzerinden hiçbir şekilde ölçülemez. Daha ziyade, sonsuz töz sonlu parçalarının imkânını sağlar veya benim dilimle, bu parçalardan önce gelen atmosferi sunan töz, her türlü sonlu ölçüme imkân sunar.

Sokrates öncesi filozofların bizdeki "sonsuza" tekabül eden bir mefhumu olmadığını söylemek doğru olacaktır. Ancak Anaksimandros'un *apeiron*'u düşündürücü bir öncüldür. Theophrastus'un önceki dönemlerin felsefesi üzerine söylevine dair anlatısını oluşturan Simbilikyus'un kaydettiği bir fragmanda, 119. Fragmanda yer almaktadır. Heidegger *apeiron*'u eserine almaz, çünkü kesin olarak onaylanmış bir alıntıdan gelmemektedir. Ancak bu fragmanın Anaksimandros'u doğru yansıttığını düşünmemizin iyi bir nedeni var; dahası, bütün göklerin ve dünyaların kendisinden doğduğu, var olan şeylerin varlığını ve ölümünü de sağlayan bir *apeiron* mefhumunu anlamamızı sağlayan iyi bir temel mevcuttur.

Gramer olarak *apeiron* olumsuzluk anlamı katan bir önekle başlar: *a-peiron*. Nasıl ki asimetri, temeli olan simetrinin reddidir, *peras*, yani sınır da belli ki olumsuzluk katan öneğin bir şekilde tenzil veya reddettiği temeldir. Ancak Spinoza için "bütün belirlenimler olumsuzlamadır" (*omnis determinatio est negatio*) ve töze mutlak olumluluk atfeder.[110]

110. Jarig Jellis'e mektup, 2 Haziran 1694, içinde Spinoza, *Spinoza Reader*.

Sonsuzluk mükemmellik demektir, *hiçin* eksik olması anlamına gelir. Eksiklik mefhumu başlı başına ona yabancıdır. Her belirlenim ilkesel olarak *bir şeylerden* yoksundur, olmadığı şeyden yoksundur. Daha önce bahsettiğimiz kusursuz parlaklıktır bu; içinde hiçbir şey görünmez, ama düşünce burada ortaya çıkar. Bir şeyin görünmesi için belli ölçüde karanlığın onu sarması gerekir.

O halde sonsuzluk düşüncesi nasıl mümkündür? Bu soru hem en mahrem bileşeni hem de bu mahremiyeti en çok tehdit eden mevzu olarak Spinoza felsefesinin ucundadır. Düşünce, her şeyden önce, sonsuzluğun düşüncesidir. Ancak düşünce aynı zamanda sadece bir atmosfer sayesinde meydana gelir. Bu atmosfer böylesi bir düşüncenin oluşmasını sağlayan *ethos*'u sağlar, yani insani ikametin yerini, *topos*'unu oluşturan ışık ve karanlık oyununu sunar.

Her ne kadar kendisi bunu bu şekilde tasavvur etmemişse de, Spinoza'nın nihai nedenlere karşı beslediği horgörünün nihai kaynağı işte budur. Nihai nedenler insanın ikametinin atmosferinde meydana gelemez, sadece bir şekilde bunun dışındaymış gibi "tahayyül edilir; burada Spinoza'nın "konuşan ağaçları" gibi, sadece kelimenin ikinci, en zayıf anlamıyla, yani salt kendiyle çelişmeme anlamında tahayyül söz konusudur. Nihai nedensellik, Spinoza'nın mantığını, sözcüğün daha dar anlamıyla Spinoza'nın "etiğini" de çiğner. Spinoza'nın sınırlarını çizdiği ev, ondan önce gelen Yunan yeraltı derinliklerinin yanı sıra, insanlara münasip olan tek evdir.

SPINOZA'NIN *SEMPOZYUMU* VE MEŞHUR ÖNCÜLÜ

Platon'un *Sempozyum*'unda Alkibiades'in girişi eros tartışmasının eksik bileşenini oluşturur. Şarap, flütten gelen müzik, yeryüzüne bağlı oluş –daha konuşmalar başlamadan "sempozyumcuların" yasakladığı bu Diyonizyak nitelikler– sarhoş ve güzel Alkibiades'le döner. Platon'un söylevlerini Spinoza'nınkilerden ayırt etmek için ferasete lüzum olmasa da, yine de bu feraset yüzeyin ötesine geçtiğinde ikisi arasında bir akrabalık teşhis etmek mümkündür. Hem Platon'un sarih *Sempozyum*'unda hem de Spinoza'nın örtük muadilinde, nasıl ki her türlü ideleştirme düşünce sayesinde oluşur, bütün insani idrak da bedenler sayesinde meydana gelir.

Diotima'nın konuşmasında Sokrates'e nakledilen yükselme, merdivenin ilk basamağının, tek bir güzel bedenin güzelliğinin *eros*'undan ibaret olduğunu doğrular (güzel *logoi*'sini doğurur), buradan da bütün güzel bedenlerin *eros*'undan ibaret olan bir sonraki adıma geçilir. Ruhların güzelliği geleneklerin ve gündelik pratiklerin *eros*'unun ardından bir sonraki düzeyi oluşturur. Nihai adım ve bu adımların yöneldiği amaç bizzat güzellik *eros*'udur; bu, bedenden azade, lekesiz, saf ve mutlaktır. Başka bir yerde üzerine basa basa belirttiğim gibi,[111] bu yükseliş sempozyumun

111. Bernard Freydberg, *The Play of the Platonic Dialogues* (New York: Peter Lang, 1997), 58-61.

sadece bir yönünü oluşturur, bu Apolloncu kısmıdır. Alkibiades'in girişi, Diyonizyak yönü sunarak sempozyumu tamamlar. Ancak bu şekilde sempozyum, *sum-posion*, birlikte şarap içme haline gelir.

Platon'un *Sempozyum*'u ile Spinoza'nın örtük muadilinin arasındaki akrabalığı kavramak için Gilles Deleuze'ün geçmiş düşünürlere dair genelde oldukça açıklayıcı yorumlarından bilhassa Spinoza'ya dair düşünceleri aydınlatıcıdır.[112] Deleuze bir anlamda tek bir insanın –bizzat Spinoza'nın– ortalıkta dolaşıp diğer insanlarla karşılaştığını ferasetle hayal eder. Kişilerin, Kartezyen dilde, uzamlı şeyler olduğu anlaşılır. Ancak peripatetik Spinozacı her daim kendini sürekli değişen idelerin ortasında bulur. Deleuze bu süregiden değişimlere "varyasyonlar" der. Ancak idea fikrinin de öne sürdüğü üzere, bu bedenler sadece beden olamaz. Daha ziyade, sokakta hareket halindeki insan, bir mükemmellik derecesinden diğerine hareket eder.

Ele aldığı örnekler oldukça kapsamlıdır. Sokakta Deleuze sevimsiz bir Pierre'le, hemen ardından sevimli bir Paul'le karşılaşır. İlki, Pierre idesi, Paul idesinden daha düşük bir mükemmellik derecesine sahiptir. Aşağıdaki alıntı uğruna, nahoş bir Joop ve hoş bir Joos veya nahoş bir Geertje ve hoş bir Gerdi de hayal edebiliriz:

112. Bernard Freydberg, *David Hume: Platonic Philosopher, Continental Ancestor* (Albany: State University of New York Press, 2012), 9-15.

Her biri kendi mükemmellik derecesine, gerçeklik derecesine veya içsel mükemmelliğe sahip olan ideler bizde birbiri ardına geldiği müddetçe, bu idelere sahip olan kişinin, bu durumda benim, dur durak bilmeden bir mükemmellik derecesinden diğerine geçtiğini söylüyorum. Başka bir tabirle, kişinin sahip olduğu ideler uyarınca, artış-azalma-artış-azalma şeklinde edimde bulunma kudretinde veya varoluş kuvvetinde sürekli bir varyasyon vardır. Bu zorlu alıştırmadan nasıl bir güzelliğin ışıdığını hissedin! *Varoluşun bu temsili bile hiç fena değil, bu gerçekten de sokaktaki varoluştur, Spinoza'nın etrafta dolandığını hayal etmek gerekir, gerçekten de varlığı bu sürekli varyasyon şeklinde yaşar: Bir idenin yerine bir başkası geçtikçe, fark ne kadar ufak olsa da bir mükemmellik derecesinden bir diğerine durmaksızın geçer dururum,* böylesine melodik bir sürekli varyasyon çizgisi, idelerle münasebetinde ve aynı zamanda tabiatı gereği idelerle farkı üzerinden duyguyu (affectus) tanımlayacaktır. Bizler ikisinin arasında tabiatları gereği mevcut farkı ve bu münasebeti izah ederiz.[113]

Hume'a dair önceki kitabında olduğu gibi,[114] Deleuze bir kez daha olağanüstü öncüleriyle birlikte düşünebilen çok az sayıda düşünürden biri olduğunu gösterir. Bu dü-

113. Gilles Deleuze, "On Spinoza", Gilles Deleuze Dersler (blog), Şubat 2007, http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/on-spinoza.html. Vurgu bana ait.

114. Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature* (New York: Columbia University Press, 2001).

şüncelerin sonuçlarıysa çok çeşitlidir. Spinoza'nın örtük sempozyumuna gelirsek, Deleuze esasen buna ait gizli fısıltıları duyar. İlk olarak, idelerin yükselişi bedenin hareketleriyle başlar. Ancak bu söylevde *eros*'un, aşkın yeri nedir, diye sorabiliriz. Gerçekten de Spinoza'ya göre aşk nedir? Platon'un *Sempozyum*'unda Phaidros'un konuşmasında olduğu gibi, aşk onurla mı müttefiktir? Pausanias'da olduğu gibi gelenek ve yasayla mı? Eryximachus'ta olduğu gibi uyumla mı? Aristophanes'te olduğu gibi yarım varlıkların diğer yarılarını araması ve bulması mıdır yoksa? Agathon'da olduğu gibi gençlikle ve güzellikle mi ilgilidir? Sokrates'te olduğu gibi, güzellikte doğum uğruna tanrılar ile insanlar arasında arabuluculuk eden bir *daimon* mudur? Alkibiades'in düşünebileceği üzere, Sokrates gibi nadir bir insanda görülebilir mi? Spinoza: Hiçbiri, gerçekten de bunlara hiç benzemeyen bir şeydir: "Aşk, dışsal bir nedenin idesinin eşlik ettiği hazdır."[115]

Eros'a dair Platoncu söylevleri Spinoza'nın metinlerinde okumak elbette bir menzildir, ben de bu menzili sunmaya cüret edeceğim. Deleuze'ün Spinoza düşüncesine etkileyici ve bilhassa hassas yanıtında, bedenlerden idelere giden yolu; sokaklarda dolanırken muhtelif teşekkülle karşılaşan insanın edim kudretindeki veya insan olarak var olma kuvvetindeki artış-azalış-artış-azalışları deneyimlemekten bunlara tekabül eden idelerin mükemmellik dereceleri üzerine tefekküre, bedenlerden bir çırpı-

115. Spinoza, *Ethics*, III. Kısım, 94.

da *eidê*'ye yükselişi tahayyül etmeye varıyoruz. Güzellik, Spinozacı söyleve tam da Deleuze'ün işaret ettiği haliyle giriyor: (1) güç anlatı üzerinden parıldayan güzellik hissinde ve (2) sürekli varyasyonun melodik çizgisi, idelerle münasebeti üzerinden, aynı zamanda tabiatı gereği idelerden farklı oluşu gereği duyguyu (*affectus*) tanımlayacaktır. Spinoza yorumcuları arasında fiilen tek kişi, dost düşünür Deleuze, Spinoza'nın söylevini canlandıran müziği işitir. O herhangi bir akademisyen değil, nesiller boyunca birbiriyle konuşan Schopenhauer'in Dâhiler Cumhuriyetinin bir üyesidir.

Spinoza'nın Alkibiades'i hislerin böylesine çarpıcı bir biçimde ele alındığı yerde tespit edilebilir. Alkibiades'in Sokrates'e dönük sevgisinin/nefretinin tumturaklı laflarına benzer bir acılı sarhoş anlatısı yoktur burada. Daha ziyade, Spinoza'nın sözleri, *Ethica*'nın yazıldığı dile uygundur: "Bu yüzden, duygulanımların tabiatını ve kudretini, ayrıca zihnin onlar üzerindeki kudretini, daha önceki bölümlerde Tanrı'yı ve zihni ele aldığım, Tanrı ve zihni ele almak üzere kullandığım yöntemle ele alıp insan edimlerini ve iştahlarını çizgiler, düzlemler ve bedenler üzerine bir araştırmaymışçasına inceleyeceğim[116]."

Spinoza aşkı dışsal bir neden idesinin eşlik ettiği haz olarak tanımladığından, buradan nefretin tanımı da kolayca çıkarsanabilir: Nefret, dışsal bir neden idesinin eşlik ettiği acıdır. Alkibiades'in acılı ruhu gibi, ama bu

116. *A.g.e.*, III Kısmın Önsözü, 153.

defa Spinoza'nın *Ethica*'sının dilinden, aşk ve nefret sık sık etkileşime geçer. Arzu, "bir şey yapmak üzere, verili herhangi bir duygulanım üzerinden belirlenmiş olarak anlaşıldığı müddetçe kişinin tam da özüdür."[117] Nasıl ki nefret arzunun bir kutbunu oluşturur, aşk bunun diğer kutbunu oluşturur. Spinoza'da aşk ve nefretin birbirine girdiğini kabul ettikten sonra, antik, arkaik çekim anaforu aşikâr bir hal alır. Göze çarpan birkaç "Etik" önermeyi alıntılayacağım:

> *20. Önerme: Nefret ettiği şeyin yok edileceğini tahayyül eden kişi neşelenecektir.*[118]
>
> *22. Önerme: Birinin sevdiğimiz bir şeyi neşeyle etkilediğini tahayyül ettiğimizde, ona dönük sevgiyle etkileniriz. Öte yandan, aynı şeyi üzüntüyle etkilediğini tahayyül ettiğimizde, biz de ona karşı nefretle etkileniriz.*[119]
>
> *23. Önerme: Nefret ettiği bir şeyin üzüntüyle etkilendiğini tahayyül eden kişi neşelenecektir. Öte yandan onun neşeyle etkilendiğini tahayyül etmesi halinde üzülecektir.*[120]
>
> *24. Önerme: Birinin nefret ettiğimiz bir şeyi neşeyle etkilediğini tahayyül ettiğimizde, ona karşı da nefretle etkileniriz. Öte yandan, aynı şeyi üzüntüyle etkilediğini tahayyül etmemiz halinde ona karşı sevgiyle etkileniriz.*[121]

---

117. *A.g.e.*, III. Kısım, 188.
118. *A.g.e.*, III. Kısım, 165
119. *A.g.e.*, III. Kısım, 166.
120. *A.g.e.*
121. *A.g.e.*, III. Kısım, 167.

Spinoza'nın meşhur "entelektüel Tanrı sevgisi", o halde acıdan, dolayısıyla nefretten azade olmaktan kaynaklanır. Bu da şu beyanını açıklar: "Zihnin hastalığının ve talihsizliklerinin, bilhassa pek çok varyasyona meyilli olan, asla gerçek anlamda sahip olamayacağımız bir şeye karşı çok fazla sevgi beslemekten kaynaklandığını kaydetmek gerekir. Kimse sevmediği bir şeyden dolayı rahatsız olmaz veya kaygı duymaz; kişinin asla tam anlamıyla sahip olamayacağı bir şeye yönelik sevgisi dışında hiçbir şeyden yanlışlar, şüpheler veya düşmanlıklar hasıl olmaz."[122] "İstikrarlı olmayan" şeylere dönük bu meyil kişiyi yukarıda alıntılanan üç önermede belirtilen sevgi, nefret döngülerine sokar.

Daha da kışkırtıcıysa şudur: "31. Önerme: Birinin bizim sevdiğimiz, arzuladığımız veya nefret ettiğimiz bir şeyi sevdiğini, arzuladığını veya ondan nefret ettiğini tahayyül ettiğimizde, onu daha da sebatla sever, arzular veya ondan daha sebatla nefret ederiz. Ancak onun sevdiğimiz şeye karşı isteksiz olduğunu tahayyül edersek veya aksi takdirde (...), o halde zihnimizde bir bocalama yaşarız."[123]

Bu dil Hesiodos'unkine hiç benzemez, ama insanın elinin kolunun boşalması ve aklın alt edilmesi mefhumu, kendinden önce gelen zemini gizleyen bu sözde rasyonel dilin satır aralarında muhakkak işitilebilir. Herakleitos'un şu satırlarını da dinleyin: "Hastalık, sağlığı hoş ve iyi kılar; aç-

122. *A.g.e.*, V. Kısım, 152.
123. *A.g.e.*, III. Kısım, 77.

lık tokluğu, yorgunluk dinlenmeyi (*Nousos hugeiēn epoiēsen hēdu kai agathon, limos koron, kamatos anapausin*)."[124] Karşıtlık ölümlülerin yaşamına kayıtlıdır. Spinoza'daysa bu sevgi/nefret şeklinde kaydedilir.

Platon'un *Sempozyum*'unda nefret üzerine *logoi* bulunmaz. Platoncu diyalogda görülen büyük bir farktır bu; sevgi olgusunun kendisi olmaksızın anlaşılamayacağı bu olguya dikkat edilmesi, sarsıntılı Yunan *substratum*'una erişmemizi sağlar. Bu olgunun yerini tayin etmek için Yunan şiirinden öteye bakmaya gerek yoktur.

Akhilleus'un zırhı için girdikleri rekabet yüzünden, Aias'ın Odysseus'a yönelik nefreti insanın aklına gelir. Sözgelimi Sophokles'te Aias'ın diline nispeten aklın dili yetersiz görünebilir:

ATHENA: Sana şunu söyleyeceğim: Şüphelendiğin üzere, bütün bu ölümler Aias'ın elinden çıktı.

ODYSSEUS: Neden böyle bir şey yapsın ki? Neden böyle anlamsız bir işe kalkışsın?

ATHENA: Silahlar –Akhilleus'un şu zırhı– onu öfkeden deliye döndürdü.

ODYSSEUS: Öyleyse bütün bu hayvanları neden katletsin?

ATHENA: Ellerini senin kanına buladığını düşündü.

ODYSSEUS: Argives karşısında planı bu muydu demek istiyorsun?

ATHENA: Evet. Dikkat kesilmemiş olsaydım, işe yarayabilirdi de.

---

124. Heraclitus, içinde Kirk vd., *Presocratic Philosophers*, Frag. 201, 188.

ODYSSEUS: Nasıl böyle pervasız bir şey yapabilir? Nasıl oldu da zihni bu kadar tedbirsiz olabildi?
ATHENA: Senden sonra, gece, gizlice sıvıştı.
ODYSSEUS: Bana ne kadar yaklaştı? Hedefine ulaştı mı?
ATHENA: İki kumandanın da kampına ulaştı, tam çift kapıların önüne kadar vardı.
ODYSSEUS: Madem katletmeye o kadar meraklıydı nasıl oldu da öldürmeden durabildi?
ATHENA: Onu ben durdurdum. Gözlerinin önüne karşı konmaz bir katliam neşesi gönderdim... Cesur ol. Geri çekilme, bu adamı kendine tehdit görme. Gözlerini çevireceğim, asla senin yüzünü göremeyecek. (Aias'ı kulübeye çağırır.)
Sen, oradaki–
Mahkûmunun kollarını bağlayan, sana sesleniyorum! Aias'a sesleniyorum! Buraya gel! Kulübenin dışına! Öne çık!
ODYSSEUS: Athena! Ne yapıyorsun? Onu çağırma! Onu buraya getirme!
ATHENA: Sabırlı ol yeter. Korkak dedirtme kendine.

Spinoza, bu tarz sıkıntıların kişinin asla tam olarak sahip olamayacağı bir şeye dönük sevgiden kaynaklandığını çok daha sıkıcı bir şekilde yazar. Akhilleus'un zırhı da bu şeylerden biridir; Odysseus'un üstün belagatı, silahların temsil ettiği onur ve konseyin hassasiyeti yüzünden silahları ona vermeye ikna olan konsey üyelerinin oyu da. Çoğu analizin aksine, Aias'ın Athena'ya dönük nefretinin epey meşru gibi göründüğüne inanıyorum: İlahi yardım almamış tek Helen

savaşçısıdır. Athena, Truva Savaşı esnasında Aias'a yardımını sunduğunda, teklifini geri çevirip onu kızdırmıştı: Bir de onun başkasına yardım etmesini istemişti; "Benim durduğum yerden kimse geçemez."[125]

Bu bağlamda Yunan tanrıları ve tanrıçalarına ne demeli? Spinoza'nın "Tanrısına veya Doğasına" hiç ama hiç benzemezler; bunlar "doğaüstü" varlıklar da değildir. Spinozacı terimlerle nitelemek gerekirse onlar, kendi tabiatlarına uygun olarak edimde bulunan, insan muadillerinden daha özgür olmayan irade benzerlikleri sergileyen varlıklardır. Bu anlamda, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nun 3. Kısmında dediği gibi, "Bu anlamda, tanrılar insanların yaşamlarını gerekçelendirir, çünkü onlar da bunu yaşarlar; tatmin edici tek teodise de budur işte!"[126]

Spinoza'nın reddetmeye çabaladığı bu insani bakış açısından, Athena, cömert teklifini kibirle reddettiğinden Aias'a kızar ve asil Aias'ı aşağılarken can düşmanı Odysseus'u koruyarak onu cezalandırır. Ancak Spinozacı bir okuma yapacak olursak buradan hiç öyle ahlaki bir ders çıkmaz; Truva'da ve sonrasında yaşanan şeyin başka bir şekilde yaşanması mümkün değildi. Tanrı'nın da eli kolu zorunlulukla bağlıdır ve bilge insanlar Tanrı'yı sever.

---

125. Sophocles, Aias, içinde Sophocles I. Cilt, çev. Hugh Lloyd-Jones (Cambridge MA: Harvard University Press, 1997), 772.

126. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and the Case of Wagner*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1967), 43.

Symposium'un erimi, Sokrates'in imgesinin hem Apolloncu hem de Diyonizyak olanı, daha ilahi bir düzen ölçüsüne ve kendine yönelik bilgiye dönük dürtü ile şarap üzerinden ifşa edilen daha maddi bir hakikat ölçüsüne dönük dürtüyü birleştirdiğini kanıtlar. Kısa bir tasnif gözlemi yapmak gerekirse, Sokrates, şehirde Apollo'ya hizmet eder; bizzat ne Apollondur, ne de "Apolloncudur." Tuhaflığı, hayali bile olsa herhangi bir ilaha benzerliğinden değil, insanlığının tuhaf niteliğinden ibarettir. Spinoza'nın diliyle Sokrates, bir şeyin tuhaflığından kaynaklanan hayreti (*admiratio*) uyandırmakla kalmaz, bu hayrete, hayret uyandıran kişinin bizden daha fazla erdem taşıması hali eşlik ettiğinde görülen takvayı da uyandırır.[127]

HOİ POLLOİ

Avam halkla, çokla, statüleri gereği sıradan muadillerinden daha üst bir mertebede olan o birkaç kişi arasındaki ayrım, yaşamın pek çok alanında muhtelif şekillerde görüldüğü üzere felsefede de ara sıra ortaya çıkar. Böylesi ayrımlar genelde doğum, gelir ve siyasi iktidar terimleriyle belirlenir. Ancak felsefede ayrım, muhakemenin tesadüfi niteliğinden farklı olarak, ilkeli içgörü üzerinden gerçekleşir.

"Ayaktakımı, kendisi korkmadığında korkutucudur. Bu yüzden peygamberlerin hevesle mütevazılık, tövbe ve

127. Spinoza, *Ethics*, III. Kısım, Önerme 52, 87, Hislerin Tanımları, 95.

hürmet salık vermesi şaşırtıcı değildir."[128] "Ayaktakımı", yani *hoi polloi*, antik düşüncede mühim bir rol oynar. Daha önce de gördüğümüz üzere, Herakleitos, müşterek *logos*u, kendi içgörüsüne sahip olduğunu sanan *hoi polloi*'den ayırır. Gerçekten de iki insan kesiminden, yani *hoi aristoi* ve *hoi polloi*'den bahsetmeyiz: Kişi kendi içgörüsüne sahip olduğuna inanmasıyla otomatik olarak ikincisine müdahil olur. Parmenides için yolu *estin* olmayan, bunun yerine görünüşün peşine takılan ölümlülerin yolları ahmakça ve geriye dönüktür. Ancak Platoncu diyalogların en açık, en güçlü yankıları yine bu noktada işitilir.

Bu düşünce *Kriton*'un Sokrates'inde en ileri noktaya ulaşır. Burada, esere adını veren konuşmacı, *hoi polloi*'nin muhakemesini umursamak gerektiğini öne sürer, Sokrates'in ölüm cezası, kişi iftiraya uğradığında *hoi polloi*'nin ciddi zarar verebileceğini kanıtlamaktadır. Yanıt şudur: "*Hoi polloi*'nin ciddi zarar verebilmesi faydalı olurdu (*ophelon*), öyle ya, bu durumda, ciddi iyilik yapması da mümkün olurdu ki, bu da güzeldir, ama şu anda ikisini de yapamıyorlar. [Kişiye] rastgele (*tuchosi*) bir şeyler isnat ettiklerinden onu ne bilge ne de ahmak yapabilirler" (44d).

Kriton'un Sokrates'in kaçmayı reddederek para, şöhret ve ailevi yükümlülükler gibi konuları ihmal ettiği suçlaması karşısında yanıtı, bu dertlerin adalete değer verenlere değil, bunun ellerinden gelip gelmeyeceğini hiç düşünmeden insanları kolayca ölüme mahkûm edip on-

128. *A.g.e.*, IV. Kısım, vurgu bana ait.

ları yeniden hayata döndüren *hoi polloi*'ye ait olduğudur. Son olarak, *hoi polloi*, salt betimleyici bir niteleme değil normatiftir, bu da en iyi *logos*un kılavuzluğunda yapılan muhakemeden ziyade keyfi bir muhakemeye işaret etmektedir. Sokrates, en ikna edici sonuçları çıkardığı yasaların sesinden konuşarak, yani ona bunca değer veren Atina'dan kaçarak kötücül bir adaletsizlik edeceğine hükmederek ikincisine örnek teşkil eder.

Sokrates'in, filozofun şehrin *hoi polloi*'si arasındaki duruşunu, "vahşi hayvanların arasına düşmüş, ne adaletsizlikte onlara katılmak isteyen ne de bütün vahşi hayvanlara direnmeye yeten bir insan" olarak tanımladığı *Devlet*'in VI. Kitabındaki pasaja da bakalım. *Hoi polloi*'nin en sert betimlemelerinden biridir bu, aynı zamanda filozofun etrafındaki kadın ve erkeklerden kaçışına dair en olumsuz bakış açısıdır.

> *Diğerlerinin kanunsuzlukla dolu olduğunu gören [filozof], adaletsizlikten ve kutsal olmayan edimlerden azade yaşamını burada bir şekilde yaşayabilse memnun* (agapa) *olacak ve makul bir umutla, merhametle ve neşeyle oradan ayrılacaktır.*
>
> *"Pekâlâ", der [Adeimantus] "ayrılmadan pek de az şey başarmış olmaz hani", der.*
>
> *Çok bir şey başarmış da sayılmaz, dedim, münasip bir rejime denk gelmezse. Münasip bir rejimde, kendisi de bizzat büyüyecek, özel şeylerin yanı sıra müşterek olanları da muhafaza edecektir (496d- 497a).*

Spinoza'nın modern *Ethica*'sı çarpıcı bir biçimde şu sözlerle sona erer: "Bütün seçkin şeyler nadir olduğu kadar zordur da."[129] Demokrasiye dair kompleks görüşleri ona şaşırtıcı derecede olumlu pek çok nitelik atfetse de (içlerinde bugün kesinlikle reddedeceğimiz nitelikler de vardır), felsefi "insan" görüşü –yani çok olanlar, *hoi polloi*– Platoncu diyaloglarda Sokrates'in telaffuz ettiklerine oldukça benzer. Örneğin doğanın nihai nedenler sayesinde bir amaca yönelik edimde bulunduğuna inananlarla alay eder. "Doğanın nafile (yani insana yararı dokunmayan) hiçbir şey yapmadığını göstermeye çalışırken, belli ki, sadece Doğanın ve Tanrıların, insanlar kadar deli olduğunu göstermişlerdir."[130] Başka bir deyişle, kendi hayal güçlerinin ürünleri (*entia imaginationes*) ile aklın şeylerini (*entia rationis*) birbirine karıştırırlar.[131]

> *Şahsıma karşı bu mefhumlardan yola çıkarak yöneltilen bütün argümanlar kolayca çürütülebilir. Öyle ya, çoğu şu minvalde tartışma yürütmeye teşnedir: Her şey Tanrı'nın en mükemmel tabiatının zorunluluğunu takip ediyorsa, o halde Doğada neden bu kadar mükemmel olmayan şey, sözgelimi kokuşmaya varan çürüme, insanın midesini bulandıran çirkinlik, karmaşa, kötülük, günah vs. var? Ancak (...) bunlar kolayca çürütülür. Şeylerin mükemmeliyeti, ancak kendi tabiatları ve kudretleri üzerinden ölçülmelidir; insan duyusuna hoş veya nahoş geldi diye,*

129. *A.g.e.*, V. Kısım, 161.
130. *A.g.e.*, I. Kısım, Ek, 110.
131. *A.g.e.*, I. Kısım, Ek, 114-115.

insanın çıkarlarına hizmet etti veya ters düştü diye şeyler daha fazla veya az mükemmel olmaz."[132]

Mütevazılık veya tövbeyi de hor görür, öyle ya bunlar akıldan değil, zayıflığın tefekkür edilmesinden kaynaklanır. Ancak bunları hepten suçlayacak kadar ileri gitmez. Sadece bunların erdem olmadığını ilan eder. Mütevazılık ve tövbe, insanları özüyle temasa soktuğu ölçüde erdeme yol açabilir; bu da şeylerin olduklarından farklı olamayacakları bilgisine yükseltilebilir. Spinoza'nın erdem olmasalar da mütevazılık ve tövbeyi salık veren peygamberleri bir ölçüde övdüğü görülür. Bu konuda şöyle akıl yürütür: "Zayıf ruhlu insanlar eşit derecede onura tâbi olsa, hiçbir şeyden utanmasa ve korkmasa, onları hangi bağlarla bir arada tutmak, birbirine bağlamak mümkün olurdu?"

Çağdaş felsefi dönemin ruhu (*zeitgeist*), hem insanların doğaları gereği eşit olduğunu hem de kolektif müzakere ihtiyacını savunan Spinoza'nın siyasi görüşlerinin liberal yanını yalanlasa da, böylesi bir tenezzülden tiksinir. Ancak *hoi polloi*'yi hor görmek ve insan tabiatına saygı duymak pek de öyle birbiriyle çelişmez. Hiçbir insan doğum veya yetiştirme üzerinden *hoi polloi*'ye dahil olmaz. Spinoza toplumsal anlamda aristokrat bir yaşam sürmemiştir. Özel dersler vererek, fevkâlâde yetenekli bir mercek zanaatkârı olarak

132. Spinoza, *Etik* Gutenberg Ebook Projesi. En son Temmuz 2007'de güncellenmiştir. Bu pasaj, Curley çevirisinin farklı bir baskısında yer almaktadır.

ekmeğini kazanmıştı. Ancak kendi yüksek değerinin farkında olduğunu kimse inkâr edemez.

Sokrates de etrafındaki vatandaşları ikna etmenin filozofun sorumluluklarından biri olduğunu kabul eder. *Hoi polloi*'nin felsefe düşmanlığının nedeninin felsefe adını kibirle taşımakla beraber, ona ait olmayanların ahlaksızlığı ve "acayipliği" (487d) olduğunu düşünür ve sert değil nazikçe, felsefe adına layık olanların, ait olmayanlar tarafından bir tür içsel sürgüne sürüklendiğini açıklar. Nasıl ki Spinoza mütevazılık ve tövbe salık veren peygamberleri, *hoi polloi*'yi sakinleştirdikleri, bazılarının "lütfa malik olanların yaşamını sürdürmesine" izin verdikleri için över, Sokrates de *Devlet*'te *hoi polloi* felsefi olamasa da, kimilerinin yatıştırıcı bir dille doğru bir şekilde konuşulduğunda öğrenme sevgisine ikna edilebileceğini savunur (499e-500a). Spinoza da bilen insanı çoğunluk karşısında yumuşak bir dille, saygıyla konuşmaya, bunu yaparken de davranışlarının tehlikeli bir biçimde itaatsiz olmamasını temin etmeye, mümkün mertebe yaşamını aklın hükmünde sürdürmeye yönlendirir.

Bütün bunlar Spinoza'nın *Ethica*'sında Sokrates'in portresinin mevcudiyetini gösterir. Bu portre, ölüm üzerine söylevleri ele alındığında, daha da bariz bir hal alır. Sokrates –Sokrates imgesi– Spinoza'nın müstesna öncüsüdür.

Spinoza şöyle yazar: "Özgür bir insanın en az düşündüğü şey ölümdür, bilgeliği ölüm değil, yaşam üzerine tefekkürdür."[133] Bu iddianın Platon'un *Phaidon*'undaki iddiayla nasıl örtüştüğünü görmek için ardında neyin yattığını yeniden ele almak gerekir.[134] Phaidon'un da ifade ettiği üzere, son gününde Sokrates felsefeyi şöyle tanımlar:

> *Şimdi sizlere yanıt vereceğim ey hâkimler ve gerçek bir filozof gibi yaşayanın, haklı olarak ölmek üzereyken keyifli olacağını, ölümden sonra da öte dünyada en muazzam iyilikle karşılaşmayı umabileceğini göstereceğim. Bu nasıl olabilir Simmias ve Kebes, bunu açıklamaya çalışacağım. Bana kalırsa felsefenin hakiki müridi, muhtemelen diğer insanlar tarafından yanlış anlaşılır; onlar onun ölümün, ölmenin peşine düştüğünü anlamazlar; bu doğruysa, yaşamı boyunca ölme arzusunda olan kişi, neden her daim peşine düştüğü ve arzuladığı şeyin gelişi karşısında söylensin ki?*
>
> *Bunun üzerine Simmias güldü. (63e- 64a).*

Ölme pratiği olarak felsefe, ölümün felsefenin amacı olduğunu düşünmek, bu ne anlama gelir? Bugün bile hâlâ felsefe tarihinin en kışkırtıcı, üzerine en çok kafa yorulan paragraflarından biridir bu. Platoncu metinde Sokrates'in

133. Spinoza, *Ethics*, IV. Kısım, 135.
134. *A.g.e.*, 135, IV. Kısım, Önerme 67.

bundan anladığı şeyin ruhun bedenden ayrılması olduğu öne sürülür; bunun da en azından örtük sonucu, bedendeki mahkûmiyetinden kurtulan ruhun bu karışımdan azade idelerini deneyimleyebileceğidir. Ancak bu felsefe mefhumu diğer (muhtemelen daha geç dönemli) diyalogların hiçbirinde görülmez. Felsefeye dair bu yoruma bakıldığında, Sokrates burada Apollon'un kâhini işlevi görür.

Ölüm nedir –ölümden, ona "ne" diyebilirmişiz gibi bahsetmenin bir manası varsa eğer? Ölüm her zaman yokluğunda vardır. Hem Sokrates hem de Spinoza için ölüm – hem aşağıda hem de ötede bulunan şey– *par excellence* öncelik olarak gösterir kendini. *Ethica*'da özgür olmanın tanımı, yani 7. Tanım şöyledir: "Salt kendi tabiatının zorunluluğu uyarınca var olan şeye özgür (*libre*) denir (...) Bir şeyin varlığı ve belli ve kati bir şekilde edimde bulunması başka bir şey tarafından belirleniyorsa, ona zorunlu (*necessarius*) veya daha ziyade, sınırlı (*coactus*) denir."[135]

Buna müteakip, tek bir özgür şey olabilir. Ancak entelektüel bir Tanrı sevgisi imkânı olduğu müddetçe, bir insanın da –bütün şeylerin ait olduğu ve açımlandığı şeyin zorunluluğunu kabul ederek– Tanrı'nın özgürlüğünden pay alması mümkündür. Spinoza'nın aforoz edilmesinin nedeni büyük ölçüde ruhun ölümsüzlüğünü reddetmesidir ki, bu günümüzde bize handiyse tuhaf gelir. Zihnin ebedi vasfının beden sona erdikten sonra muhafaza edildiğini kabul eder, ama bu hiçbir biçimde zamansal yaşam veya bilinç

135. *A.g.e.*, I. Kısım, 86.

içermez. Argümanı o zaman da şimdi de tartışma yaratsa da, bu *Ethica*'nın daha önceki kısımlarından doğrudan çıkarsanabilen bir sonuçtur. W. C. Fields gibi ölüm döşeğinde İncil'de boşluklar arayıp biraz rahat etmek isteyenler varsa aranızda, maalesef bunu bulamayacaklar.

Bu açıklamanın ölüm pratiği olarak felsefeyle ne ilgisi vardır? İlk olarak, *Phaidon*'daki mühim pasajda, en büyük kötülüğün ruhun kendi mahkûmiyetine suç ortağı olması (Yunanca *xullêptor*) olduğu söylenir. Ruhun bedenden ayrılmasının arzu edilebilir olduğunu savunan su götürmez pasajlar vardır sanki. Ancak bu pasajlar kesinlikle Simmias ve Kebes arasındaki diyaloğun bağlamı içerisinde anlaşılabilir, her ikisi de ölümden korkmaktadır ve Sokrates'in onları yatıştırmasını ister. Ruhun suç ortaklığı ölüm korkusunun nedenidir. Bu suç ortaklığı olmasa korku da kalmaz: "Aslında Simmias", dedi, "doğru şekilde felsefe yapanlar, ölüme ihtimam gösterir, ölüm onlar için en az korkutucu şeydir (...) hakikaten düşünce sahibi olmayı seven, Hades dışında hiçbir yerde bununla lafı edilmeye değer biçimde karşılaşamayacağı umuduna sıkı sıkı bağlı olan kişi nezdinde durum budur" (67A- 68B; *vurgu bana ait*).

İki metni yan yana koyduğumuzda farkları bilhassa aşikârdır. Ancak Platoncu metinler, Spinoza'nın dip akıntılarını seslendirecek şekilde işitildiğinde, bu ikisinin arasındaki ilişki, metnin edebi vasfıyla uyumsuz bir uyum içerisinde meydana gelen yeraltı vasfı olarak baki kalır.

Savunma'da da ölüme nasıl yaklaşılacağına dair iki anlatı vardır. İlkine göre, ölümden korkmak utanç verici-

dir, çünkü bunun ne şekilde meydana geleceğini hiçbir şekilde bilemeyiz (29a-b). İkincisine göreyse, ki bu mitik bir bağlamda meydana gelir –yani *Savunma*'nın sonuna doğru *daimonion* tarafından dikte edilir–, ölüm iyidir. Ölüm ya kesintisiz bir uyku ya da Hades'e geri gönderilmek şeklinde gerçekleşir ki, burada Sokrates tanrıları, kahramanları ve hakiki yargıçları sorgulayabilir, bilge olup olmadıklarını anlamak için yeryüzünde yaptığı gibi her birini sınayabilir (40c- 41c). Her iki durumda da korku asla vuku bulmaz.

Ona dair cehaletimiz uyarınca ölümden korkmanın utanç verici olduğu argümanına bir yer değiştirme eşlik eder: Adaletsiz olmaktan korkmalıyız, çünkü adaletsizliğin kötü olduğunu biliriz. Bundan sonra da Sokrates'in onu suçsuz bulanlara verdiği ölüm karşısında neşeli olmanın, tanrıların insan işlerini umursadıklarına, iyi bir insana ne yaşamda ne de sonrasında zarar geleceğine inanmanın zorunlu (*dei*) olduğu tavsiyesi gelir (41c-d). Açıkça "zarar" "adaletsizlik etmektir;" bu da insanın tercih edebileceği bir şeydir. Haksız yere suçlanmak, hatta bu hatalı suçlamalar yüzünden ölüme mahkûm edilmekse insanın tercih edebileceği şeyler değildir. Bu dertler Spinoza'nın "dışsal nedenler" dediği tarifte de işitilir: "İnsanın kudreti çok sınırlıdır ve dışsal nedenlerin kudretince sonsuzca aşılır; o halde bize dışsal olan şeyleri kendi amaçlarımıza uydurmak için mutlak bir kudrete sahip değiliz. Ancak üzerimize düşeni yaptığımızı, söz konusu şeyden kaçınmaya kudretimizin yetmediğini, emirlerine uyduğumuz Doğanın bütününün

bir parçası olduğumuzu bilirsek, başımıza her ne gelirse kendi yararımızı göz önünde bulundurarak sabırla katlanabiliriz."[136]

Diyaloglardaki Sokrates ile Spinoza arasında kesin bir benzerlik varsa, o da ikisine de neşe özelliğinin eşlik etmesi, bunun ikisini de mizaç filozofu olarak imlemesidir. *Ethica*'nın 43. Önermesinde şöyle der: "Neşenin aşırısı olmaz, o her zaman iyidir. Öte yandan, melankoli her zaman kötüdür."[137] Sokrates'in neşesi, göründüğü her diyaloğa damgasını vurur. Jüriye sanki alışık olmadığımız bir katılıkta konuştuğu *Savunma*'da bile, son sözleri kendine ve beraatını isteyenlere dönük neşeyi salık verir. Küllerinden doğmuş modern, monoteist bedenleşmede görüldüğü üzere, felsefe insanın erişimi dahilinde olan en muazzam keyifle eş-uzamlıdır.

İyisiyle kötüsüyle (bana kalırsa, "kötüsüyle") bu tavır sadece küçük bir azınlıkta görülür. Kıta Avrupası felsefesi giderek daha fazla bilhassa siyasi temalara odaklandıkça, – sözgelimi feminizm, eleştirel ırk kuramı, sömürgecilik-sonrası kuram, queer kuram– savunucuları nezdinde bu meselelerin ciddiyeti neşeyi önemsizleştirebilir, kimi zaman önemsizleştiriyor da. Yine de disiplinimizin ölçeğini ve sınırlarını belirleyen[138] ve adaletsizliğin telafisine dönük pek

136. *A.g.e.*, IV. Kısım, 142.

137. *A.g.e.*, IV. Kısım, 124.

138. Johann Gottfried Herder'in 79. Mektubu, "Letters on the Advancement of Humanity", içinde *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, çev. Ioannis Evrigenis ve Daniel Pellerin (Indianapolis: Hackett, 2004).

çok öneriyi örtük bir biçimde etkileyen[139] büyük şahısları belirleyen şeyin neşe olduğunu iddia ediyorum.

Sokrates'in yukarıda bahsettiğimiz müseccel imgesinin yanı sıra, Spinoza'nın yaşamını Sokrates'in yaşamıyla birlikte okumanın uygun olduğunu düşünüyorum. Güvenilir sayılabilen anlatılara bakıldığında, Spinoza'nın tavrı fiilen suçsuz, hatta azizlere yaraşır olarak değerlendirilebilir. İçine doğduğu Yahudi inancından aforoz edilmesi karşısında tutumu değişmediği gibi, onu lanetleyen ve en tanin, en korkunç terimlerle onu kovan dini "yetkililere" karşı hınç beslediğine dair bir kanıt da yoktur.[140] Sözde bir başınalığı da doğru değildir: Amsterdam'da ve Rotterdam'da pek çok arkadaşı vardır, tıpkı Sokrates'in de Atina'da felsefi meseleleri tartışabildiği pek çok arkadaşı olması gibi.

Ancak Sokrates'in imgesinden olduğumuz gibi, Spinoza'nın *imgesinden* de memnun olmamız gerekir. Spinoza'nın *Ethica*'sı imgeler ve tahayyül edilenlere dair ne söyler? Cevabı ben vereyim: Çok az ve çok fazla şey. Doktrin üzerinden konuşacak olursak, hayalgücü, en alt düzey bilgi türüne aittir. Birinci bilgi türü, gördüğümüz gibi, "kanaat veya hayalgücüdür".[141] Üç bilgi türü içinde, sadece sonuncusu yanlış olabilir. Hayalgücünün başlı başına doğ-

---

139. Örneğin Kant'ın ahlak yasası her türlü adil özgürleşme hareketini destekler. İnsanların (kendimiz de dahil) salt araç değil, amaç olarak da muamele görmesini gerektiren insanlık ilkesi, bu hareketlerde zımnen de olsa öne sürülür.

140. Kısa bir örnek verelim: "Günler, geceler boyunca lanetlensin; yattığında lanetlensin, kalktığında lanetlensin, dışarı çıktığında lanetlensin, içeri girdiğinde lanetlensin, Lordumuz onu asla affetmesin." Bu en iyi, en kibar insanlardan biridir.

141. Spinoza, *Ethics*, II. Kısım, Önerme 40, Ek 2, 51.

ru veya yanlış olduğu söylenemez; tahayyül ettiği ide, idesi olduğu şeye uygun olduğu ölçüde doğru, idesi olduğu şeye uygun olmadığı ölçüde yanlıştır. Spinoza bunu kesin bir biçimde müdrikeden ayırır, hayalgücü (ve hafıza) sadece insan yaşamının her daim değişen bedenli unsurlarına aittir. Beden öldüğünde, müdrike, bir tür zamansız ve bilinçsiz ölümsüzlük edinir ki, bu da dinlerin önerdiği veya betimlediği ölüm sonrası yaşama hiç benzemez.

Ancak Spinoza açıkça *Ethica*'sını Öklit'in *Öğeler*inin imgesi üzerinden inşa eder. Tanımları, aksiyomları ve önermeleri, Öklit'inkilerin imgesidir; düzeni tersine çevirsek bile, önem açısından Öklit'in kanıtlarının Spinoza'nın ontolojisini imgelediğini söylemek durumunda kalırız. Son olarak, nasıl ki Hesiodos *Theogonia* şiirini tahayyül etmişse Spinoza'nın da *Ethica*'yı aynı şekilde tahayyül ettiğini söylememiz gerekir. Sonuncusunda hayalgücü, söylevde bastırıldığı ölçüde daha da mevcuttur. İlham perileri Hesiodos'a ilham olur ki, bizim dilimizde insan ırkına muazzam faydası dokunmuş olan rasyonel olmayan bir kaynaktır bu. Spinoza'ya kim veya ne ilham olmuştur peki? Öklit mi? Descartes mı? Ya da Yunanları canlandıran o cehennemvâri ilksel geri çekilme karşısında aynı duyumlarda hissedilen farkındalık mı?

Kimseyi sevmeyen ve hisleri olmayan "şahsi-olmayan" Tanrı fikrinin, Spinoza'nın Yunan *eros*'unu müseccel olarak bastırması olduğunu ileri sürdüm. İlahi varoluşta mücadele, çalkantı, oyun ve genelde hareket (oluş), bu olağanüstü parlaklıktaki yüzeyin imgesini teşkil eden şeyin ka-

ranlığını gizler. Spinoza nezdinde saf anlaşılabilirlik sahası olan şeye *eros*'u yeniden kaydetme zamanı geldi. Böylesi bir girişim de lütfa mazhar olmanın keyfinin şehvetlerimizi tamamen kontrol altına almaktan ibaret olduğunu öne süren bu sulh-sever resmi illa ki bozacaktır. Bu görüş bile aslında karanlığın aslen ait olduğu atmosferden çıkmadır; kovmak istediği gölgeler ona musallat olmuş haldedir.

Spinoza'nın rasyonelliğini ne kadar övsek az. Muhakemesinin açıklığı, entelektüel ısrarı beraberinde modern felsefeyi alıp götüren gizli derinlikleri taşır. Söylevi hem Kıta Avrupa'sında hem de İngiltere'de, o muazzam dönemde, böylesine eşsiz bir biçimde meslektaşlarının söylevlerini aşar. Nihai neden öcüsü, zaten çokça mevcut olan sorunlu felsefi meselelerden kesin bir biçimde def edilir. İdelerimizin kökeninin tabiatı da listeden çıkarılır, tekillik ve evrenselliğe dair kafa yoran meseleler de. Spinoza *saflaştırılmış* haliyle modern felsefedir. Modern felsefenin tarihini yeniden yazma projesi, o halde, onun düşüncesinden başlar.

INTERMEZZO: ALMAN İDEALİZMİNİN MEFRUZ TARİHİNE DAİR

Hegel ki, rasyonalizmini
ne kadar övsek ve yersek (schmächen) *azdır.*
Martin Heidegger

Hegel'in rasyonalizmini neden övmekle bitiremeyiz?

Tinin Fenomenolojisi'nde, her bilinç sureti, oluş sürecinde aklın sureti olarak gösterilir. Daha da spesifik olarak, bilinçdışı akıl –kendinde, kendi-için Varlık– aşamalı olarak öz-bilinç kazanır, yani kendinde ve kendi-için kendinde ve kendi-için varlık halini alır.

Mantık Bilimi, *Fenomenoloji*'yi kendi koşulu olarak gerektirir. Burada, özgürleşmiş öz-bilinç sahibi akıl, bizatihi (*schlechthin*) saf Varlığı *Mantık*'ın başlangıcı olarak düşünür. Daha önce hiç kimse bunu yapmamıştır. Hegel için mantık "örtüsüz, kendi mutlak tabiatında hakikattir. Doğanın ve sonlu zihnin yaratılmasından önce (*vor*) sonsuz özünde Tanrı'nın sunumu olduğunu da söylemek mümkündür."[142] Burada "*vor*" açıkça zamansal değil, ontolojik bir önceliğe işaret eder. Bütün düşünce, Varlıktan türer, Varlığın kendi saf boşluğu sayesinde kendisinden açımlanacağı "hiçten" başlar ve "Oluşta", Varlığın ve Hiçin birliğine ulaşır.

142. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Logik*, Birinci Kısım (Berlin: Felix Meiner, 1971), 31.

Her ne kadar "sadece düşünen bilgiye açık olan tutkusuz sükûnet mekânında (*der nur zur denkenden Erkenntnis*)"[143] konumlandırmak zor olsa da, Hegel'e göre, düşüncenin kendine mahsus bir ortamı vardır. Felsefe yapan herkesin ilkin Spinozacı olduğunu öne süren Hegel'in bu yorumunun Spinozacı yankılarını duymak pekâlâ mümkündür. Hegel'e göre, salt olumsuz belirlenim mefhumuna dayanarak Spinozacılıkta kalınamaz. Ancak Spinoza, Hegel'in *Fenomenoloji*'nin Önsözünde düşünce belirlenimi dediği halde kalır ki, bu da çok önemli momentlerden biridir.

Diğer büyük öncülü Kant değil Fichte'dir; öyle ki Hegel, Fichte'nin saf aklın öz-bilinç sahibi, kendi üzerine düşünen gelişimini ve Ben ile Ben-değil arasındaki etkileşim vasıtasıyla işleyen bir belirlenmemişlik hareketini de ekleyerek Kantçı sistemi tamamladığını düşünür.

Hegel'in, Schelling'in felsefi eğitimini kamusal alanda aldığını iddia eden iddiasını reddeden Heidegger şöyle yazar: "En erken dönemlerinden beri, tek ve eşsiz duruşu için bu kadar tutkuyla mücadele eden Schelling'den başka düşünür zor bulunur."[144] Bu yorum; Schelling'in Alman İdealizminin en cesur ve en uzağı gören düşünürü olduğunu, Alman İdealizminin açımlanmasına kati bir biçimde bağlı kalarak onu kendinin ötesine taşıdığını öne süren Heidegger'in yorumu gibi, çağdaş Schelling çalışmalarına epey fayda sağlamıştır. Ancak Hegel'in Schelling üzerine

143. *A.g.e.*, 22.

144. Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschelichen Freiheit (1809)* (Tübingen: Max Niemeyer, 1971), 7.

derslerini bu yorumlar ışığında yeniden okuduğumuzda, Heidegger'in bahsettiği dönüm noktasına tekrar döneriz.

Schelling'in söylevlerini başından beri ayrıntısına kadar ele alan Hegel baştan sona titiz bir çalışma çıkarır; okuyanlar Hegel'in Schelling okumasına, bir noktadan sonra insaflı bir serimleme olmaktan çıktığı yerde bile ikna olur. Hegel, Schelling'in başlangıcını, Fichte'nin kendi üzerine düşünen "Ben"inin hem ilke hem de kanıt işlevi gördüğü "harfi harfine" (*wörtlich*) Fichteci bir esere kadar geri götürür. 1797 ve 1798 yılındaki eserlerinde, Schelling'in Kantçı ilkelere dayanan, ama Fichteci bir biçimde ifade edilen bir doğa felsefesi geliştirdiği söylenir. Hegel'e göre, "daha yakın zamanlı" yazılarında Schelling büyük bir gelişme gösterir ve bir doğa felsefesinin ilk, orijinal savunucusu olarak anılmayı hak eder. Ayrıca şunu da iddia eder: "Schelling'in felsefesinin hâlâ kendi evrimi içerisinde ele alınması gerekir."[145] Son olarak, 1809 *Freiheitsschrift*'ten "derin ve spekülatif" bir eser diye bahseder; "ancak eşsiz bir biçimde bir başına kalır (*einzeln für sich*) ve felsefede hiçbir şey tek başına duramaz."[146]

Bu yüzden, Hegel'in çağdaşına dair olumsuz yargılara sahip olduğunu düşünmek ciddi bir yanlış okumadır. Schelling'in düşüncesinin evrimini, tinin tam bir öz-bilinç kazandığı, kısmi suretlerin tarihi olan dünya tarihinin sona erdiği bu elzem modern çağda düşüncenin açımlanmasında olumlu bir gelişim olarak görmüştür. Bu Schelling eleş-

145. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, 3. Cilt (Leipzig: Phillip Reklam, 1971), 617.
146. *A.g.e.*, 619.

tirisi, düşünüre daha muazzam bir onur bahşedemezdi: Schelling'in düşüncesi, felsefe tarihinin sondan bir önceki düşüncesidir. Daha 1801 yılında, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* isimli eserinde Hegel, Schelling'in sisteminin, Hegel'in kendi klasik formülasyonlarını kıyaslamalı bir biçimde öngören Fichte'nin sisteminden daha ileri olduğunu öne sürer: Her iki düşünür de özne ve nesnenin esasen birlik içerisinde olduğunu ortaya koysa da, Fichte'nin öznel özne-nesnesi, Schelling'in nesnel özne-nesnesinde daha ileri ve derin bir ifade kazanmıştır.

Buna ikna olmadıysanız şunu göz önünde bulundurun: "[Schelling'in] sistemi ele almamız gereken en son, en ilginç hakiki felsefe biçimidir. Fikri bile, yani hakikatin somut olması, yükseltilmiştir (*herausheben*): Öznel ve nesnel olanın birliğidir bu. Her aşamanın sistemde kendine mahsus bir biçimi vardır: Nihai aşamaysa bütün bu biçimlerin bütünüdür. Schelling'in ikinci büyük (*grosse*) başarısı, doğa felsefesinde tinin biçimlerini kanıtlamasıdır."[147] Schelling'de eksik kalan, dolayısıyla tamamlanması gereken şeyse *mantıktır* ki, burada bizzat ide kendini diğerlerinin tamamından özgür bir halde bulur. Schelling'de mevcut olup da nihai aşamada olumsuzlanması gereken şeyden bahsetmek anlamlı olacaksa, *hayalgücünün* arındırılması gerekir. Basitçe karşılaştırmalı terimlerle ifade edilecek olursa, fark, Schelling'de tinin en üst düzey ifadesinin sanat eseri olmasıdır, Hegel'deyse sanat eserinin mantık tarafından aşılması gerekir.

147. *A.g.e.*, 621.

Hegel düşüncesinin vahim sonuçlarından biri de antik felsefenin *aufgehoben* (kapsayarak-aşılan) bir momente indirgenmesi, bu haliyle dönüşüm geçirerek ve aşılarak muhafaza edilmesidir. *Estetik*'inde, sanat eseri, hakikat mahalli işlevi görür ve hakikat güzellikte, yani Varlığın parlamasında kendini gösterir. Hegel, Yunan heykeline dair şunları yazar: "Hiçbir şey ondan güzel değildir, olamaz da."[148] Bir yandan da sanatın ölümünü ilan eder. Bu mevzu çok çabuk yok sayılmıştır. Onun iddiasına göre sanat artık bir zamanlar olduğu gibi itaat talep etmez. Tanrı artık mabette değildir. Artık Madonna temsili önünde diz çökülmez. Artık kurumlarıyla ve bundan türemiş görünümle akıl hükmeder. Hegel'in *Estetik*'inin kaçınmaya çalıştığı tehlike, sanatın salt eğlence ve görüş mevzuu haline gelmesidir. Nasıl ki felsefe tarihi, zorunlu olarak açımlanması gerektiği haliyle, aslında *tek* felsefenin açımlanmasıdır, sanatın aşamaları da zorunlu olarak tarihte alması gereken yeri almıştır. Estetik bilimi, tam da bu aşamaların sunumu, onların şimdi uğruna toparlanmasıdır.

Bu sanatın insan tarihi boyunca açımlanmasını sunmaya yarasa da sanatın geçmişliğini ilan etme edimiyse –sanatın ölümü– Hegel'in kullandığı oldukça özel anlamda bile, sanatın gelecekte bir paradigma olmasını imkânsız kılar. Bu bilhassa Yunan sanatı için geçerlidir ki, Schelling ona dayanmayı sürdürür, bu haliyle *bizler de* Schelling'in bu konumu

148. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Aesthetics*, 2. Cilt, çev. T. M. Know (Oxford: Oxford University Press, 1975), 1:517.

üzerinden bizzat onun uyanışına dayanırız. Bu anlamda, epey hor kullanılmış *yaşam* sözcüğü yeni bir anlam kazanır. Hegel'in sunduğu, ölü geçmişin anımsanabilir bir biçimde üzerinden geçildiği estetik bilimi, aynı geçmişi yaşayan ve bu yüzden de henüz öngörülmemiş olan bir geleceğe yansıtan türden bir sanat felsefesiyle bir arada meydana gelir.

Schelling'de arkaik kazı projesi ilk olarak sarih bir hal alır. Olağanüstü bir istisna oluşu bir yana, ilk makalelerinin açıktan Fichteci bir duruşu vardır ve bu duruş Fichteci sorunsaldan aşama aşama özgürleşme tabir edebileceğimiz âna kadar tamamlanır. Bu kazı örtük bir biçimde meydana gelir; sanki yeryüzünü kazma, yani *sistem inşa etme* edimi ve dâhi metaforuna karşı işleyen bir bakış açısından sahnelenir. Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si yazarın nezdinde Kantçılığın sistematik bir hal almasıdır. Kantçı "Ben", bilhassa pratik *edim* işleviyle sistemin en üst noktasıdır. Fichte, Spinozacılığı tamama erdirir, ama bunu hepten yetersiz bulur, çünkü bilinci açıklamaz ve açıklayamaz; belirlenimciliği gereği, en dünyevi insan davranışlarını bile açıklayamaz. Fichte şöyle yazar: "Spinoza'nın kanaatine ikna olmuş olması, buna inanması mümkün değil, öyle ya kendini özgür ve bağımsız görmek durumunda olduğu gündelik hayatta o en dolayımsız çelişkiyle karşı karşıyadır."[149]

---

149. Johann Gottlieb Fichte, *The Science of Knowledge*, çev. Peter Heath ve John Lacks (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 81. 1794 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*'nin elimizde mevcut olanlardan –ki bana kalırsa bunlar korkunç çeviriler– daha iyi bir çevirisinin olmaması kafamı kurcalıyor. *Wissenschaftslehre*

O halde yukarıdaki Spinoza yorumunda işitilen arkaik seslere dair Fichte için –aynı şekilde Kant için– ne demeli? Şunu elde etmişlerdir: Aklın sınırlarını tanımak suretiyle, örtük bir biçimde aklın erişemeyeceği bir alana işaret etmişlerdir. Diğer bir deyişle, kuramsal aklın "-dır'ı ile" –ki duyusal görüde varlığı görünüşle kısıtlar–koşulsuz pratik yükümlülüğün "olması gerekiri" arasındaki boşluk *başka* bir alana açılır. Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin de Fichte için pek ilginç olmadığını söylemek gerekir. Bu noktada, Fichte'nin pratik Kantçılığını Schelling'in estetik Kantçılığına karşı konumlandıran farklı türden bir *Differenzschrift* yazmak mümkündür.

Yıllar önce, aklımda bambaşka bir amaçla, bilinçsizce, buna uygun bir *Differenzschrift* yazmıştım. Kant'ın üçüncü eleştirisinin yerini Schiller almıştı; makalemin başlığı da "Fichte-Schiller İhtilafının Kati Kantçı Kökeni"ydi (*The Precise Kantian Origin of the Fichte-Schiller Conflict*) ve Fichte'nin "Über Geist und Buchstab in der Philosophie [Felsefede Tin ve Yazı Üzerine]" makalesine, kişisel gerekçelerle kusurlu (literatürde böyle görülür) bir eser olduğundan değil de, en hakikisinden felsefi bir tabiata sahip ihtilaf olması[150] üzerinden karşı çıkan Schiller'i ele alıyordu. Fichte'nin makalesini okuduktan sonra (o zamanlar henüz çevrilmemişti),

basitçe "Bilim Öğretisi" olarak çevrilebilir. Daha da kötüsü, Heath ve Lachs "Das Ich"i, "benlik" olarak çeviriyor. Oysa Fichte bu terimi açıkça Kantçı transandantal kullanımıyla ilişkilendiriyor. Heath ve Lachs'ın doğru çevirdiği yukarıda alıntı, "*Wissenschaftslehre*'nin ikinci girişinde", 1:513 yer almaktadır.

150. *7. Internationaler Kant-Kongresses, Akten II, 2., Mainz 1990* (Bonn: Bouvier, 1991), 523-534.

bunu net bir biçimde görüyorum artık. İlk olarak, Fichte mükemmel bir makale yazmış, kendi felsefe görüşünü Kant yorumuna damgasını vuran terimlerle sunmuştur ki, "pratik olanın önceliği", bu yorumun dayanak noktasıdır, bu da oldukça yerindedir. Geriye dönüp bakıldığında, kesinlikle yayımlanmayı hak ettiğini söyleyebiliriz.

Bu yorumun belli kısımlarının Schiller'in *Ästhetische Briefe*'sine örtük saldırılar olarak okunabileceği şüphesi bu kararda rol oynamıştır, ama bunu kesin olarak bilmenin bir yolu yoktur. Öte yandan, Kantçı metinler bu konuda net bir şey söyler. *Ästhetische Briefe*'nin şablonu *Yargı Gücünün Eleştirisi*'dir ve insanlığın etrafında döndüğü eksenin oyun-dürtüsü (*Spieltrieb*) tabir ettiği şey olduğunu öne sürer. Oyun-dürtüsü tek başına saf anlamıyla özgürdür. Diğer iki dürtü, esasen, ahlaki sahaya hükmeden sınırları belirleme işlevine sahiptir, madde-dürtüsüyse patolojik tatmin arama işlevine sahiptir. Bu durumda, üç eleştiriyi bir arada ele alarak üçüncüyü merkeze koyması Schiller'in Kantçılığının merkezidir. Aksine Fichte, Kantçılığa can veren üç dürtüyü biraz farklı ele alır: bilgi-dürtüsü, pratik-dürtü ve estetik-dürtü –ki ilk ikisinin açıkça önceliği vardır.

İki yorumu da kuvvetle savunabilmek pek de şaşırtıcı değildir. Öte yandan, belirleyici yargıları kati, düşünsel yargılarıysa bunların kavramsal olmayan astı olarak ele aldığımızda, Fichteci görüş üstünlük kazanır. Düşünsel yargıların, öznel yetilerle uyumu sayesinde örtük bir biçimde bütün bir bilişi desteklediği düşünülürse, Schelling'in Kantçılığı açıkça cazip olacaktır. Bu ihtilafı çözmek için

müşterek bir zeminse yoktur. Ancak burada soru Schelling'e dairdir: Schelling bu argümanda nerede durur?

Schelling her ne kadar Fichteci bir duruştan Schiller'inkine benzer bir duruşa geçmiş gibi görünse de, bunun ancak yüzeysel bir bakış açısı olduğunu kuvvetle öne sürüyorum. Yani yeraltında yatan, tabiatları gereği asla tam manasıyla sarihleşmeyen arkaik kaynaklar başından beri Schelling'in düşüncesine yön verir. Metinlerinde yüzeye çıkıp da geri çekildiklerinde, rasyonel olmayan kökenler ve anlamlar üzerinden erişilebilir hale geldiklerinde bile örtülü kalırlar; üretken bir biçimde üzerleri örtülüdür. Başka bir deyişle, her iki iddia da yani Hegel'in Schelling'in felsefi eğitimini kamusal alanda aldığı iddiası (*Freiheitsschrift* bu noktada eşsizdir) ile Heidegger'in hiçbir filozofun kendi eşsiz duruşunda bunca tutarlı bir biçimde ilerlemediği iddiası kendi namına doğrudur. Ancak günümüzde düşünen bizler, tuhaflığı her iki formülasyonu da aşan ve farklı bir yaklaşım –veya daha doğrusu, farklı bir idrak organı– gerektiren bir Schelling'le karşılaşırız.

Aşağıda Schelling'deki bu arkaik yankıları *işitmeye* çalışacağım. Bu yankıları ayırt etmek üzere eserlerinin kronolojik güzergâhını takip edeceğim. Her eserinde bu seslerin yer alacağı bir iki yeri not edecek, buralarda neyin işitilebileceğini kaydedeceğim. Bu seslerse felsefenin en verimli döneminde etraflarındaki düşünürlerin ve dâhi modern felsefede onların asil takipçilerinin nasıl da içinden sudur ettikleri, onları mümkün kılan karanlığı gizlediğini gösterecek.

3
ASİ YUNAN SCHELLING

Yukarıda bahsettiğim "olağanüstü istisna" Schelling'in *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793) isimli eseridir.[151] Bu eserde Spinozacı, Kantçı veya Fichteci hiçbir şey yoktur. Belki de on sekiz yaşındaki Schelling henüz onları okumamıştır. Ancak makale ciddi bir güven ve gelmekte olana dair genelde tekinsiz bir önsezi içerir. Tuhaf bir biçimde, bu yeraltı keşfinin güzergâhıyla bağlantılıdır; öyle ki "Mitik Tarihin Değeri ve Niteliği" başlıklı ilk bölümü "sözlü gelenek" isimli bir kısımla başlar ve burada işitme esas role sahiptir. Bir yandan "İşitme, duyular arasında en açığı ve en sarihi (*deutlichst*) değildir", öte yandan, "En eski insanların eğitimi için başka bir araç yoktu" (I, 4, 44).[152] "İnsanların yazılı belgelerindeki o saf, orijinal sesin salt zayıf bir aksine" sahip olsak da (I, 8, 48), farklı bölgelerde farklı insanların bu seslerden işittiği şeyler arasında farklar olsa da, onlarda söylenen şey herkesindir, her yerde aynı kalır.

---

151. F.W. Schelling, Schellings Werke, 1. Cilt, Jugendschriften 1793-1798 (Münih: C. H. Beck, 1965). *Bütün çeviriler bana ait.*

152. Not: İlk Roma rakamı cilt sayısına, ikincisi alıntılanan eserin cildi içindeki yere, son Arapça sayıysa eserdeki sayfa numarasına atıfta bulunur.

Makalenin ilerleyen bölümlerinde Schelling sözlü olarak aktarılan mitik felsefe ile yazı vasıtasıyla daha kesin bir biçimde ortaya çıkan felsefeyi birbirinden ayırır ve ilkinin ikincisinin netliğine sahip olmadığını söyler. Ancak "babadan oğula" aktarılan felsefenin şu özelliğe sahip olduğunu da belirtir ki, bu nitelik daha sonraki, daha net felsefesinde giderek daha fazla görülecektir: "Daha soğuk, süregiden bir araştırmaya alışmış insanların yazılı meşguliyetine kıyasla, sözlü felsefe daha ateşli, zengin ve canlıdır; ilki daha çok baştan çıkarır (*überredet*), ikincisi daha çok ikna eder; ilki daha keyiflidir, ikincisi daha öğreticidir; ilki hayalgücüne aittir, ikincisi anlama yetisine"[153] (I, I, 4).

Platon'a dair büyüleyici bir dipnotta, "kişi hakikate dair özsezilerle dolu bir ışık-gölge oyununda (*Helldunkel*), genelde yüce kavramlarını açık bilgiden ziyade özsezi-benzeri (*ahnend*) hislere dayandırarak onunla sık sık seyahat eder" diyerek Platon'un duyusal sunumuna değinir (I, 29, 69). Bu iki pasaj iki tür dili hem ayırt etmeye hem de birbiriyle bağlantılandırmaya yarar. Genç Schelling'in, düşüncesinde tekrar tekrar ortaya çıkacak olan, ancak 1809 tarihli *Freiheitsschrift*'e değin nihai, yaratıcı dönüşümünü gerçekleştirmeyecek bir mevzuya değindiğini söylemek mümkündür.

Dildeki bu muğlaklık, açık olduğu kadar kıvrımlı da olduğu pekâlâ söylenebilen mitik tarih anlatısında kendini gösterir. Schelling'in terimleriyle bu felsefi ilke, felsefi mal-

153. Schüz isimli bir Aiskhylos uzmanı ve Schelling'in makalesinin çıktığı cildin editörü Prometheus'un gerçek bir kişi olduğunu öne sürer.

zemenin meydana geldiği Yunan mitolojik anlatısına atıfta bulunur. Bu açıdan en dikkate şayan olan Schelling'in mitos ile hakikat ittifakıdır. *Mitos* sözcüğü, mitik tarih gerçek tarih olana değin genişletilebilir. Schelling şöyle yazar: "Biraz hakikatle duyusal (*versinnlicht*) kılınan tarih gerçek tarih olabilir, en azından ilk koşulları uyarınca. Mitik bir felsefi ilke söz konusu olduğundaysa, mitosun anlamı gerçek tarihe değin genişletilebilir, antik dünyadaki bir hakikat [onun vasıtasıyla] duyumsanır hale getirilir." Mitik felsefi formülasyonlar her yerde ve genelde öyle de adlandırılabilir (I, 31, 71).

Açıkçası Schelling'in düşüncesinin Kant, Fichte ve Hegel'le güreşmeye başlamadan önce, *kazı* ve *derinlik* tabir ettiğim mevzularla çoktan iştigal ettiğini söyleyebiliriz. Erişim biçimleri her daim işitmeyi ve görmeyi içermelidir. Antik zamanların mitik ve felsefi formülasyonları asla gömülemez ve bastırılamaz, onlar her daim her türlü bilgelik arayışı gailesinde bizlerle konuşur. Bu yüzden görev sadece ve esasen antik deyişleri bizim terimlerimiz üzerinden yorumlamak, kavram-öncesi denebilecek ölçülerini göz önünde bulundurmak değildir. Daha ziyade, esas görev *kendilerince konuşmalarına izin vermektir*, yani her şeyden önce oldukları haliyle, yani parola olarak oluşmalarına izin vermektir.

Schelling, Prometheus'un gerçek bir kişi olduğunu sanan iki çağdaşını anar.[154] Bu görüş ile Yunan şairlerin ele

154. F. W. J. Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, çev. Keith Peterson (Albany: State University of New York Press, 2004), 201.

aldığı imgeleri "Altın Çağı" betimlemek üzere salt "ilksel babaların (*Urväter*) basit yaşamından" ödünç aldığını öne süren görüş karşısında Schelling şöyle yazar: "Yine de Yunan Prometheus ve Pandora mitosunun duyusal kılınmış bir felsefi spekülasyonun duyumsallaştırılmasının (*versinnlichung*) şiirsel bir mitosundan ayrı bir şey olmadığına inanıyorum" (I, 15, 55n). Burada spekülasyon, Yunanca *theoria*, yani seyretme anlamına sahiptir. Bu antik seyirde seyreylenen şeyse sadece tarihi çağının kavram öncesi konumunun dayattığı mimetik sınır temsili olamaz. Daha ziyade bu spekülasyon daha sonrasında kendini doğuran Tanrı'nın iki katmanlı hali olarak daha derin bir biçimde düşünülecek olan şeyi içerir.

Bu bölümün geri kalanında, Hegel'in Schelling'in eserini yukarıda övdüğüm ardışık ele alışının belli vasıflarını göstermeye çalışacağım. Ancak bu anlatıdan kaçınılmaz bir biçimde, önemli ölçüde sapan izleri de araştıracağım. Bu şekilde modern felsefenin, kendisinden önce gelen tınılarını işitilir kılma umudundayım ki, bu tınılar söz konusu felsefede aklın bariz hegemonyası altında gizlenmiştir. Ayrıca Schelling'in 1802 tarihli *Sanat Felsefesi*'ni de ele alacağım; öyle ya, bu eserde yüzeyde bunca bariz olan Yunan mevcudiyeti hâlâ derinlerde ikamet eder.

VOM ICH ALS PRINZIP DER PHILOSOPHIE ODER ÜBER DAS UNBEDINGTE IM MENSCHLICHEN WISSEN [FELSEFENİN İLKESİ OLARAK BEN ÜZERİNE YA DA İNSAN BİLGİSİNDEKİ MUTLAK OLAN ŞEY ÜZERİNE] (1795)

Her ne kadar bu eser, her açıdan, Fichte'nin 1794 yılında kaleme aldığı *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*'de [Bütün Bilim Öğretisinin Temelleri] Kant'ın *Saf Aklın Eleştiri*'sini ele alışına dair açıklayıcı bir metin olarak görülebilse de, açıkça bütün bu projeye uymayan kısa ve davetkâr bir kısma sahiptir. Bu kısım *dile* ve entelektüel sezgi mefhumuyla ilişkisine dairdir. "Mutlak, değişmeyen varlığı, her bir koşullu, değişebilen varoluştan ayırabilmek için dilimin Platon'unkine veya ona denk bir ruha sahip olan Jacobi'ninkine yakın olmasını istedim. Ancak görüyorum ki, bu kişiler, bizzat değişmez olandan, duyular üstünden bahsetmek istediklerinde nasıl bir dil kullanacaklarını bilmiyorlar; bana kalırsa, içimizdeki o mutlak, herhangi bir insan dilindeki basit bir sözcüğe tutsak değil, sadece içimizdeki entelektüelin kendini gerçekleştirmiş (*selbsterrungenes*) olan sezgisi dilimizin parça başı yaptığı işte yardımımıza koşar" (I, I, 216).

Bu mevzuda Schelling'in Platon yorumunun geçerli olup olmadığını bir kenara bırakırsak, buradaki söylev, dil ile düşüncenin ayrışmasından bahsetmektedir. Kant'a göre, düşünce *yargıdır*, yani açıkça önermeler üzerinden işler. Her yargıdaki "ilişki kuran (*Verhälthiswörtchen*) sözcükçük" olan "-dır", tamalgının zorunlu transandantal birliği vasıtasıyla

özneyi yükleme bağlar. *Grundlage* zamanında hâlâ Kant'a sadık olan Fichte bu görüşü paylaşır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 15. kısmının (§15) sonunda aktarılan bu kısa bölümdeyse, Schelling kendini gerçekleştiren sezgi ve dil arasında bir uyuşmazlık olduğunu, dilin sezgiyi telaffuz etme girişiminde yetersiz olduğunu öne sürer.

Sadece düşüncede değil, düşünce ve dildeki bu uyuşmazlık Schelling'e mahsustur ve oluşmaya devam edecek olan benzer tuhaflıkları örneklendirir. Elbette bu, Kantçı-Fichteci bir eğilime sahiptir. Nihayetinde tikel bütün bilgimiz bildiğimiz ve bileceğimiz nesnelere çatallanır: "Bilginizin başlangıcı ve sonu aynıdır; orada sezgi, burada inanç (*Glaube!*)" (1, 1, 216). Ancak sezgi/dil ayrımı baki kalır ve bu ayrım Schelling'in düşüncesi geliştikçe mühim bir rol üstlenecektir. Bu erken aşamada, söz konusu ayrım "birliğe" benzer herhangi bir şeyin oluşmasını sağlayan, altta yatan *düzensizliğin* habercisidir.

Diğer düşünürlerin felsefesine kıyasla Schelling'de düşünce ve dil arasındaki uyuşmazlık, felsefesi geliştikçe daha da sarih, hatta tematik bir hal alır.

DOĞA FELSEFESİ SİSTEMİNİN İLK TASLAĞI (1799)

Modern bir eserin kendi namına arkaik olması mümkünse, Schelling'in *Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı* kesinlikle böyle sayılabilir. Eserin içeriği, hem kimyanın hem

de fiziğin *a priori* mefhumlarının kendine has bir biçimde çıkarsanmasına mahal veren özdeşliğin içerisindeki gedik mefhumundan yola çıkmaktadır. Bu çok zor metne en erişilebilir giriş belki de daha kısa 1801 versiyonunun sonlarındaki bir bölümdür. Burada Schelling şöyle yazar:

> *Bu konuda amacımız,* a priori *inşa edilmemiş hiçbir şeyi bilime dahil etmemek ve ampirizmi de bütün kuramdan azade kılmak, ona orijinal çıplaklığını yeniden kazandırmak suretiyle bilim ile ampirizmi, ruh ile beden gibi birbirinden ayırmaktır.*
>
> *Ampirizm ve bilim arasındaki karşıtlık, o halde, şu konu üzerinedir: İlki, nesnesini* varlık *halinde, hazırlanmış ve tamama ermiş bir şey olarak ele alır. Öte yandan bilim, nesnesini oluş halinde, henüz tamama ermemiş bir şey olarak ele alır.*[155]

Schelling'inkinden daha dramatik bir tersine çevirme bulmak zordur; öyle ya, burada bilimin ayırt edici özelliği tabir edebileceğimiz şeyin doğru karşılığı *oluş*tur. Bunu nasıl anlamalı? Belki de en vaatkâr yaklaşım, Kantçı *a priori*'nin yeniden yorumlanmasıdır. Bir önceki bölümde değindiğimiz gibi, her yargıdaki "-dır" (*"is"*) sözcüğü, özneyi, zorunlu transandantal tamalgı birliği vasıtasıyla yükleme bağlar. Ancak eleştiri marifetiyle özel metafiziğin nesnel geçerlilik sahasından arındırılması, derhal bilgiyi görünüşlere, yani

155. Not: "çev." Peterson'ın çevirisindeki sayfa sayısına atıfta bulunmaktadır. Arap rakamından önce gelen iki Roma rakamı sırasıyla Schelling'in *Werke*'sindeki cilt sayısına ve bu ciltte eserin yerine ve sayfa sayısına atıfta bulunmaktadır.

ampirik olanla kısıtlamaya yarar. Sadece ampirik alanda meydana gelen bu yargılar *varlık* olarak işler.

Kant'ın kuramsal felsefesine gelince, Saf Anlama Yetisinin İlkeleri *a priori* olanın tamamını içerir. Bu ilkeler ki, her daim bütün insani idrakte işlev görürler, Kategoriler (Anlama Yetisi) Şema (Hayalgücü) ve saf görüdür. Bu üç unsur zorunlu bir rol oynasa da, sentezin işlevi olan hayalgücüne burada bilhassa dikkat etmek gerekir. Özel metafizikte aklın İdeleri söz konusu olduğunda, hayalgücü hiçbir geçerli sentez gerçekleştiremez; sadece *mümkün* nesneler, yani sezgiye ait olan nesneler geçerli sentezin kapsamına dahildir. Bunu Schelling'in gerçekleştirdiği tersine çevirme üzerinden ele alırsak, bunca mütevazılaşmış olan metafizik *bilimi* sadece bütün görünün formu olan *zaman*da verili olan nesnelerle ilgilenmelidir; yani bilim sadece *oluş*la ilgilenmelidir.

Bu formülasyon ışığında Kantçı *a priori*'yi yeniden düşündüğümüzde, şu şaşırtıcı sonuçla karşılaşırız: Kantçı *a priori*, oluşa yönelmesi gerektiğinden ve yalnızca ampirik yargılar konum olarak varlığa sahip olabildiğinden, Kantçı *a priori* kendinde ne oluş ne de varlık olabilir. Schelling'in Platon'un *Timaios*'undaki *Khora*'ya dair –ne varlık ne de oluş olan, ama varlığa ve oluşa benzer herhangi bir şeyin kendini göstermesine mahal veren muhafaza– yaşam boyu süren tefekkürünün sezgisel düzeyde Kantçı *a priori*'yle konuşması mümkün müdür? *Khora* asla yüzünü göstermez, tıpkı kolektif olarak deneyim imkânının koşulları olan İlkeler gibi. Bunlar *zorunlu* koşullardır. *Khora*, *Timaios*'un

ikinci başlangıcı, yani zorunluluktan doğan başlangıç meydana gelene kadar kendini göstermez. Ancak bundan önce gelen *khora* baştan sona mevcuttur.

Bu düşünceyi bilhassa kışkırtıcı kılan şeyse Schelling'in Kayıtsızlığı (*Indifferenz*), özdeşlik ve fark arasında "üçüncü" bir ilke olarak sunmasıdır. "Temel ilke (*Hauptsatz*): Doğada hiçbir özdeşlik mutlak değildir, bütün özdeşlikler o halde kayıtsızlıktır" (III, 309, 309). Bu ilkenin dipnotunda, Schelling karşıtlığın (*Gegensatz*) "sadece özdeşliğe gayret etmek suretiyle" karşıtlık olabileceğini açıklar (III, 309, 309n). Daha sonraki eserlerine göre değerlendirilirse, bu erken dönemli kayıtsızlık anlatısının sadece mukaddime olduğu düşünülebilir. Kayıtsızlık çamurlu, bulanık, hatta karışık bir biçimde kendini gösterir.

Ancak kayıtsızlıktan, tabiatı gereği, böyle bahsedilmesi gerekir, tıpkı *Timaios*'ta *khora*'ya erişmenin "zor" (*chalepon*) olduğunun söylenmesi gibi. Bu ilk taslakta kayıtsızlık her daim kısmi olarak tanımlanır, buna *lokal* demek de mümkündür. Fichteci çabalama mefhumunu anımsar, ama bunu yaparken Fichteci sorunsalı aşar. Karşıtlık, her daim erişmeye çabaladığı özdeşliğin aksine aynı zamanda sonsuzdur da; böylece "*mutlak sentezi asla üretemeyen... ama her daim nispi kayıtsızlık noktalarına [varan] sentezin salt dolayımlanmış üyeleridir* ve her bir sudur etmekte olan kayıtsızlık yeni bir karşıtlık bırakır geride, bu da yine kayıtsızlığa geçer" (II, III, 310). Bunun anlamı bu taslakta kayıtsızlığın tam manasıyla öncü olduğunu söylemenin mümkün olmamasıdır.

Keith R. Peterson *Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*'nın çevirisiyle muazzam bir hizmet vermiştir. Güçlü "Giriş"i, bu metni Kantçı mirası üzerinden ele alarak onu Schelling'in bütün eserleri içerisinde titizlikte konumlandırır. Daha da çarpıcı olansa, ilk ortaya çıktığında zamansız olan, şu anda bizlere daha bile uzak kalan bir eseri mükemmel bir biçimde ele alışıdır. Bu yüzden bilhassa zayıf ve hatalı olduğunu düşündüğüm bir yanını eleştirirken kendimi nankör, hatta nobran hissediyorum. *Kunsttrieb*'i "teknik dürtü" olarak çevirmesinden bahsediyorum. Schelling bu dürtüyü hayvanlara atfettiğinden, çevirmenin bu terim karşısında kafasının karışması anlaşılır. Ancak bu tabir açıkça "sanatsal dürtüye" işaret etmektedir.

Bir önceki bölümün sonucuna dönecek olursak, Schelling için –aklın yasalara bağlılığı ve duyuların patolojisinin ardından– bu sık sık anılan "üçüncü" tür birlik *in actu* (etkin olarak) *birinci* tür birliktir. Dahası Schelling'in zamanında bu sözcük *sanat-dürtüsü* olarak anlaşılır. Bu dürtüyü nitelemek için Schelling kesin bir biçimde bunlardan ilki olan dil sanatını kullanır, tekniğini değil:

> *Bu dürtünün ürünlerinin bizzat bu görüşü, akılla yapılan analojiden daha apaçık onaylaması yeterli değildir. Sanat-dürtüsünün* (Kunsttrieb) *bütün ürünleri türce mükemmel ve hakiki şaheserler* (lauter Meisterstücke) *olma hususiyetine sahiptir. Böylesi bir dürtüye sahip olan bütün hayvanlar sanatıyla sahneye adımını atar ve kültürlü* (unterreichtet) *doğar. Orada hiçbir şey yarım, eksik*

değildir, hiçbir şeyin geliştirilmesi gerekmez. Ancak nasıl ki eksik olan aynı zamanda mükemmelleştirilebilir olandır, tam olan da zorunlu olarak derhal Mükemmelleştirilemeyendir. Mükemmelleştirilemezlik (Imperfectibilität) *o halde hayvanların bütün sanatsal ürünlerinin esas niteliğidir (çev. 131, orijinalde II, III, 181).*[156]

Imperfectibilität derken Schelling açıkça sözcüğün anlamını da açıklar: Hayvanın sadece sanat-dürtüsü gereği geliştirilme ihtimali yoktur, çünkü hayvan tabiatı el verdiğince doğru olarak kendini gösterir. Akılla, insan gözüyle kolayca algılanan bir analoji olduğunu inkâr etmez, ama bu analojiyi hayvana atfetmez.

Hayvanların bu sanat-dürtüsü, ürünlerinin *düzenliliğinde* doruk noktasına ulaşır. Görünür olan ürün olduğundan başka olamaz, çünkü hayvanın içsel kuvveti ürününde kendini tüketir. Bazı hayvanlar, bilhassa böcekler, üretme kapasiteleri harcandıktan kısa bir süre sonra tükenir. "Organik formlarda sadece her şeyin karşılıklı araç ve amaç olduğu ürünler gözlemleriz. Böylesi içsel bir mükemmeliyet için *organik*ten başka bir isim yok elimizde, çünkü organik doğa ona nazaran bir *birlik*tir. Organik formasyon (*Bildung*) sınırına ulaşıp da organik kuvvet bu sınırın ötesine geçerse, artık içsel mükemmeliyet değil, dışsal mükemmeliyet üretir" (çev. 124, II, III, 186).

156. Parmenides, içinde G. S. Kirk, J. E. Raven ve M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), Frag. 298, 251.

Geometride, gezegenlerin hareketlerinde (ve genel hareket yasalarında) doğa "en mükemmel geometricidir" (çev. 134, II, III, 186). Hareketlerini kör zorunluluktan icra eder. Ancak Schelling'in "kör zorunluluğu" öyle çabucak anlaşılamaz. Örneğin hiçbir hayvan, heksagon üretemez ve heksagonun zorunluluğun ürünü olduğunu söylemek doğru olacaktır. Ancak bu ürünü, rasyonel bir varlığın *organik* formunun sınırının ötesinde sanat-dürtüsünün dışsallaşması olarak anlamak gerekir. O halde, doğaya bakıp her yerde tıpkı geometri ve hareket yasaları gibi düzen ve düzenlilik gördüğümüzde neyi seyreyliyoruz? "Doğada kendi anlamayışını görürsün, bu yüzden sana *senin için* üretiyormuş gibi gelir. Bu durumda yasaya uygun üretimlerinin özgürlüğe benzer olduğunu düşünmekte haklısın, öyle ya *koşulsuz zorunluluk bile bir defa daha özgürlük haline gelir*" (II, III, 186).

Bu analiz, özgürlük ve zorunluluk söylevine, en iyi erken dönem Yunan *Anagkē* kavramına başvurmak suretiyle ele alınabilen incelikli ve ayırt edici bir unsur katmaktadır. Parmenides'in yukarıda bahsi geçen 298. Fragmanındaki görüşünü anımsayalım:

> *Aynı* (tauton) *ve aynıda* (en tautō), *bizzat kendine uzanır ve öylece sabit kalacaktır. Güçlü Zorunluluk* (Anagkē) *onu zapturapt altında tutan sınıra* (peiratos) *hapsetmiştir* (desmoisin).[157]

157. Hesiod, *Works and Days*, içinde *Theogony, Works and Days, Testamonia*, çev. Glenn W. Most (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), Satır 180-200.

Yine Parmenidesçi Zorunluluk, *bütün diğer dertlerden önce gelişi* üzerinden işitilmelidir. Zorunluluğun *estin*'i *tauton* olarak mahkûm etmesini, Varlığın *kendi hükmü altındakilerin düşüncesini çizmesini sağlayan bir hediye* olarak işitmek gerekir.

Yunan mitosu terimleriyle daha önce de değindiğimiz üzere, kozmosun yaradılışında mevcut olan ve annesi babası olmayan *Anagkē*, her türlü nedensel bağlantısının dışında ikamet eder. İnsanların yazgılarını pay eden Kaderlerin annesi olduğundan, geriye dönük olarak, insanlara ait diğer bütün imgelerin kendinden türetildiği *Urbild* olarak da görülebilir. Bu bağlamı Er miti üzerinden biraz daha anımsarsak, insanın ruhu bir *daimon* seçer, aksi değil. Bu mitosun hem modern bağlamın altında işitildiği hem de bir yanıyla, onun ilerisinden seslendiği düşünülebilir. Öyle ya, modern bağlamda nedensellik olmazsa olmaz kavramlar arasındadır. Schelling'in sistematik düşüncesinde –ki her daim Herakleitosçu *hen panta einai*'yı gerçekleştirme girişimiyle Yunan kalır– Yunan mitosu ile modern, muhtemelen mitik-olmayan nedenselliğin bir araya geldiği görülür.

Bu bir araya gelişe *sentez* demeye dilim varmıyor, öyle ya bu sözcük birikmiş tortularla dolu, hem de iki ayrı felsefe yapma usulünün ilkin ayrı olup sonrasında birleştiğini öne sürüyor. Schelling'in "Alman İdealist" düşünürler arasındaki en yakın meslek arkadaşlarından bile farkı Yunan ve Modernin birbirine nüfuz etmesine neden olan tam ve orijinal birliktir, öyle de kalmaktadır. *Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*'nın esasen nedensel terimlerle sunulduğu sanılır. Ancak sistemin ilk birliği tıpkı Yunan *Anagkē* gibi nedensel

olarak anlatılamaz. *Anagkē* onun sessiz payandasıdır, ancak bu sessizlik dikkatli kulaklara anlamını teslim eder.

Burada, koşulsuz zorunluluğun özgürlük haline geldiği *Kunsttrieb* noktasında, Schelling'in bilimsel anlamda *doğa*dan anladığı şeyin, yani spekülatif fizik (nihai kertede doğa felsefesine özdeştir) ve bunun maddi ayağı kimya bilimlerinin *a priori* temeli olan doğanın üst düzeyini ve bu noktadan akışını deneyimleriz. Hayvan dünyasına rasyonellik veya en azından akla benzer bir şeyler atfetmemiz aklın özü olarak özgürlüğe şehadet eder. 1809 *Freiheitsschrift*'te, Schelling özgürlük ve zorunluluk arasındaki "çelişkinin", bütün hakiki bilimlere can veren provokasyon olduğundan bahsedecektir. İlk Taslakta bu çelişki, sanat-dürtüsünün altında gizli kalacaktır.

Gizli kalan bir diğer şeyse bu dürtünün "organı", yani *hayalgücüdür*. Schelling'in üstün yeteneklerle donatılmış çağdaşı Schiller, sanat-dürtüsünün hem rasyonel-dürtünün (*Vernunfttrieb*) hem de duyu-dürtüsünün (*Sinntrieb*) tâbi olduğu merkezi kuvvet olduğunu düşünüyordu. Elbette Schiller'in düşüncesi neredeyse tamamen Kant'ın eleştirel felsefesinden geliyordu; onda *oyun-dürtüsü* de denen sanat-dürtüsü Schelling gibi ürünleri üzerinden tartışılmaz. Kant ve Schiller'e göre arkitektonik amaç, kökeninde zihnin öznel yetileri olan bir telaffuza neden olsa da, Schelling'e göre tek bir sistem vardır: Hiçbir koşula tâbi olmayan tek bir ilke vasıtasıyla telaffuz edilen bütünün sistemidir bu. Bu koşula tâbi olmayan bütünün ilkesi doğada bir haliyle, ruhta başka bir haliyle izah edilir.

Bu eser, sistemin tinin cephesinden izahını sunar, ama hiç de İlk Taslağı yansıtmaz. Yeni bir sahnede pek çok Kantçı ve Fichteci tema tekrarlanır. Çelişki artık sanat-dürtüsünde gizlenmez, daha ziyade tekrar tekrar salt çelişkinin transandantal idealizme yön verdiği iddia edilir. Sanat-dürtüsünden bahsedildiği görülmez. Ancak sistematik tamlık anlayışı Kant'ta veya Fichte'de görülmeyen bir boyut içerir. Kant'a göre, düşünsel yargılar denen estetik deneyime ait türden yargılar, belirleyici yargılardan net bir biçimde ayrılır. İlkinin geçerliliği sadece öznel bir evrenselliğe erişebilirken, belirleyici yargılar nesnel evrensellik de kazanabilir. Schelling'de böyle bir ayrım görülmez.

1800 incelemesi pek çok açıdan çarpıcı bir eserdir. Doğa felsefesinde olduğu gibi, bilinçdışı süreçler mühim bir rol oynar, ama bunlar genelde karmaşık biçimlerde bilinçle iç içe geçmiştir. Özgürlüğün rolü, Kant'ta ve Fichte'deki o mağrur zirvenin bile ötesine genişler. Yani daha önce de gördüğümüz gibi, hiçbir koşula tâbi olmayan doğanın kendinden, dışsallığa doğru zorunlu açımlanma şeklinde istidlal ettiği o en yüksek ilkeye aittir. Tin veya öz-bilinç sahibi aklın açımlanması, bu ilkenin içselliğin ve ürünlerin varlık bulduğu yanıdır. Her ne kadar Schelling sık sık Fichteci bir dille konuşsa da, yani "Ben"den (*Ich*) "duraksama" veya "salınma" (*Schweben*) şeklinde bahsetse de, onda -malı (*Sollen*) dilinden Varlık (*Sein*) diline, sonluluk vurgusundan sonsuzluğun zorunlu varsayımına kati bir yönelim mevcuttur.

Schelling'in Spinozacı köklerini ayırt etmek kolaydır. Bunlar sayesinde, eleştirel felsefenin dilini kullansa da bir önceki kısımda ele aldığımız Spinoza düşüncesindeki Yunan fısıltılarının yankısını da işitmek mümkündür. Ancak bu Yunan fısıltıları en yüksek ilkeden sanatın istidlalinde (*deduction*) daha da belirgin bir biçimde işitilir. Her ne kadar Schelling, Yunan sanatından veya arkaik Yunan düşüncesinden açıkça hiç bahsetmese de, eserin bu kısmını bunlar akla gelmeden okumak mümkün değildir. Bu sesi göstermek için söz konusu istidlalden yola çıkarak hayalgücünün nasıl ele alındığını geriye dönük olarak inceleyeceğim.

İstidlale yönlendiren ilk ayrım, "'Bende', bilincin ve bilinçdışının özdeşliği ve bu özdeşliğin bilincidir" (çev. 219, II, III, 612). Burada Schelling, Fichteci bir dil kullanıyor gibi görünse de felsefenin her daim üretken olduğunu aklımızda tutmamız gerekir. Yani alımlayıcı olma, esasen ona ait değildir, her şey edimdir. Doğa bilinçdışı üretim olarak meydana gelir. Müdrike, doğayı düşündüğü ölçüde bilinçli üretim olarak meydana gelir. Schelling'in edimler arasında öne sürdüğü ayrım, bilincin üretiminin farkında olması için "Ben"in birliğini, aynı anda da ayrımını gerektirir. Bu yüzden şöyle sorar: "Bu çelişkiyi nasıl çözmeli?" (çev. 220, II, III, 614).

Bu birlik/ayrım ikiliğinin Kant'ın kendiliğindenlik/alımlama ayrımının radikal bir yorumu olduğu düşünülebilir. Kant'ın *a priori* aygıtı, yani transandantal tamalgı ve onun ilkeleri olmadan hiçbir deneyim mümkün olmazdı.

Bu aygıt her daim zaten işler haldedir. Schelling'in dilinde, bu bizzat bilincin bilinçdışı ve sonsuz oluşumudur (*genesis*). Sadece onun sayesinde, bilinç kendi üzerine düşünebilir. Ancak bu edimin ürünlerinin dışında gerçekleşmesi anlaşılamaz. Yani konuşmada kişinin *a priori* aygıtı ürünlerinden ayırması mümkündür, ama gerçekte ürünler her daim bilincin karşısında durur. Kişi asla salt boş aygıtları deneyimlemez.

Ürünün (nesnenin) bilinç tarafından idraki esnasında, çelişkili unsurlar göz alıcı biçimde uzlaşır. Schelling bunu şöyle yazar: "Kendini sezmeye dönük özgür eğilim olduğundan, bu sezgiye eşlik eden his, sonsuz tatmin (*Befriedigung*) olacaktır. Ürünün tamamlanmasıyla beraber, bütün üretme itkisi durulur (*still stehen*), bütün çelişkiler ortadan kalkar, bütün bulmacalar çözülür" (çev. 221, II, III, 615). Metnin bu noktasında, Schelling, böylesi bir sonsuz tatmin hissine neden olacak olan üründen açık bir biçimde bahsetmez. Bir haliyle, Kant'ın dilinde "ampirik" diyebileceğimiz neredeyse bütün nesneler bu işi görebilir. Bundan yola çıkarak, kişinin yargıda bulunduğu, sözgelimi "bütün bedenler uzamlıdır" dediği sürecin böylesi bir içgörünün telaffuz edilmesine mahal veren sarsılmaz bir sükûnet içerdiği ileri sürülebilir. Schelling'in metinlerinde açıktan bunu reddeden bir şey yoktur. Bu, belirleyici ve düşünsel yargılar arasındaki ayrımı ortadan kaldırmasının bir sonucudur.

Ancak Kant'ta sanat eserinin ve dehanın rolünün sahip olduğu özel önemi, farklı bir biçimde de olsa muhafaza

eder. Schelling, orijinal bilinçdışı/bilinçli, birlik/ayrım çiftlerini oluşturmak suretiyle kendi yaklaşımını hazırlar. İlk olarak, orijinal özgür hareket bir üründe doruk noktasına ulaşırsa, dolayısıyla kendisine sebebiyet veren özgürlük *görünüşü* ortadan kalkarsa, geriye muhteşem bir şeyin kaldığını iddia eder.

> *[Zekâ] bu birleşme sayesinde şaşkınlık ve* keyif (beglückt) *duyacak, bunun imkânsızı mümkün kılan daha yüksek düzeyde tabiata sahip özgür irade* (freiwilling) *konmuş bir hediye olduğunu düşünecektir.*
>
> *Burada nesnel ve bilinçli etkinliği beklenmedik bir uyum içine sokan bu bilinmez şeyse bilinç ile bilinçdışı arasında önceden oluşturulmuş uyumun evrensel temelini içeren mutlaktan başka bir şey değildir (çev. 221, II, III, 615).*

Ancak bu uyum Kant'ta düşünsel güzellik yargısında hayalgücünün ve anlama yetisinin uyumundan ciddi olarak ayrılır. Schelling, ürünün geriye doğru ışın halinde yayıldığını (*widerstrahlt*) ve "edimde bulunan için kader, yani mükemmelleşmiş ve nesnel olanı özgürlük parçasıyla tamamlayan (*hinzubringt*) karanlık, bilinmez güç (*Gewalt*)" olduğunu söyler (çev. 222, II, III, 616). Bu haliyle öngörülememesi ve temsil edilememesi, ama karşıtlık içinde kalması gereken özgürlükle bir anlamda işbirliği içinde olması kaderin tabiatına aittir. Schelling dağılma ve birlik arasındaki bu tuhaf işbirliğinin "karanlık (*dunkel*) *deha* kavramıyla" nitelendiğini yazar (çev. 222, II, III, 616).

Dehaya neden karanlık demek gerekir? Kant'a göre, deha elbette enderdir, ama kavramın olağan yerinde istirahat ettiği söylenir; bunun yeri "estetik idelerdir" ve ilkesel olarak dile getirilemezler, ama orijinal sanat eserlerinde kendilerini görünür kılarlar. Schelling içinse sanat eserinin nesnel bir tabiatı vardır; bu nesnel tabiat, bilinç ve bilinçdışı arasındaki ilksel birlikten –ki bütün şeyler bu birlikten akar– çıkarsanır. "Öne sürdüğümüz ürün dehanın ürününden başka bir şey değildir. Deha sadece sanatta mümkün olduğundan, bu *sanat-ürünü*dür (*Kunstprodukt*)" (çev. 223, II, III, 616). Ancak Schelling'in kader mefhumu, tıpkı mutlak mefhumu gibi onu açıkça Kant'tan ayırır. Kader (*Schicksal*), Schelling'i açıkça erken dönem Yunan öncüleriyle bağlantılandırır.

Schelling'in örtük kader mefhumu (bunu tanımlamaz veya izah etmez) kendince yukarıdaki Platoncu anlamı anımsatır. Bundan kastım, Platon'da mefhumların ancak çok sonraları ortaya çıktığının görülmesidir: Bilinç (veya bilinçdışı), sezgi karşısında kavram, Tanrı'nın varoluşunun kanıtları, felsefe "dalları" arasındaki ayrımlar vb. Özgürlük fikri de Schelling'de üstlendiği role benzer bir rol oynamaz, şayet Platon'un diyaloglarında "özgürlük fikrinden" bahsetmek doğru olursa. Ancak Platoncu mitosta tercih mefhumu mevcuttur –Hades'te ruh *daimon*'u seçer, Kaderler ruh için bir *daimon* seçmez– bu da Kant'ın özgürlüğün *ratio essendi*'si (varlık nedeni) olan ahlak yasasını ve Schelling'in Kant'ın özgürlük mefhumunu temellük edişini sadece çok uzaktan birbirine yaklaştırır.

Ancak Hades'te ruhlar çemberinin mitik açıklığı Schelling'in "kaderine" bir yankıdır. Nasıl ki mitik zorunluluk (*Anagkē*) verimli nedensellik mefhumumuza nazaran kendini gösterir, mitik kaderler de (*Moirai*) her türlü kendiliğinden nedensellikten önce kendilerini gösterir. Schelling'de, nasıl ki sanat-dürtüsü en üst düzey ifadesinde özgürlüğe köprüdür, estetik ürün de kadere köprüdür. Schelling'in kader mefhumunun mucizesi aklın, hatta transandantal idealizmin kapsamının ötesinde ve dışında yer almasından kaynaklanır. İnsan düşüncesini ne Yunan kökenlerine götürmek ne de modern ifadesiyle yeniden formüle etmek veya yönlendirmek yeterli olacaktır. Schelling nihai anlamıyla kendi kader kavramında *onun da* ikamet edemediğini kabul eder sanki.

Bunun nedeni, onun zamanındaki felsefenin kendini bu orijinal karşıtlıktan –bir yanda felsefeye diğer yanda sanata– *üretmesi* gerekliliğidir. Felsefenin *archē*'si şiirden gelmiş ve ondan beslenmiştir ve nihayetinde işte yine bu kökene dönmesi gerekir. Felsefe kökeninde tamama erer, yani bu uyuşmazlık *mitoloji*de sağaltılacaktır: "Ancak tek bir yazarın, öyle ya tek bir şairin (*nur Einen Dichter*) değil de temsili yeni bir ırkın (*ein neuen vorstellenden Geschlechts*) icadı (*Erfindung*) olması gereken yeni bir mitoloji nasıl ortaya çıkacak? Bu sadece dünyanın gelecek kaderlerinde ve yaklaşan tarihlerin akışı içinde çözülecek olan bir sorundur" (çev. 233, II, III, 629).

Çağdaş kulaklarımıza bunca tuhaf, belki de ters gelen bu ortodoks olmayan formülasyonu nasıl anlamalı? Her şeyden önce, ister Schelling'in Hegel'e giden, onda tamama

erdirilecek olan bir adım ister zamanının en uzağı gören, en derin düşünürü (Heidegger gibi ve kısmen başka nedenlerden benim gibi) olduğunu düşünün, Hegel düşüncesinden bunca kati bir ayrımı başka bir yerde bulmak oldukça zordur.

Bir başka deyişle, Schelling için burada söz konusu olanın tinin fenomenolojisi olmadığı açıktır. Sorunun ortaya attığı meseleye biraz daha yakınlaşırsak, Schelling'in çarpıcı lafının bütün bileşenleri, Yunan dayanaklara işaret eder, onu bu dayanakların henüz düşünülmeyi bekleyen bir geleceğe yansıtılması olarak düşünmek gerekir. Kelimenin en geniş anlamıyla, Herakleitosçu "bir her şeydir" (*hen panta*) ifadesinin "her şeyin bir" olduğu bir gelecek olarak yeniden yorumlandığını söylemek mümkündür. Ancak Schelling için bu gelecek, Yunan mitinin başkalığını öz-bilinç sahibi akıl olarak tinde içerecek şekilde mitik Yunan mirası üzerine sistematik olarak çalışmakla gelmez. Kaynağına münasip bir biçimde dönemek adına felsefeye dönmek için yeni bir ırka ihtiyaç vardır. Yunan mitosu insan ırkları için ne der?

Öyle uzağa gitmeye gerek yok. *İşler ve Günler*'de Hesiodos beş insan ırkından bahseder: Kronos'un yönetimi altında "kalp ağrısı olmadan, sıkıntı ve yastan azade tanrılar gibi yaşayan" altın ırk; Zeus'un yönetimi altında yaşayan, yavaş büyüyen, yetişkin halindeyse ahmak, kederli ve düşüncesiz "çok daha az asil gümüş ırk" (ki Zeus bunları ortadan kaldırmıştır); üçüncü olarak "gümüş ırka hiçbir açıdan denk olmayan, ama korkunç ve güçlü olan" kendi icat ettiği bronz silahlarla kendini yok eden bronz ırk. Zeus sonra kahraman

bir ırk yaratır; "yarı-Tanrı denen kahraman-insanlardan mürekkep, sınırsız yeryüzü boyunca bizden önce ikamet etmiş olan Tanrı-benzeri bir ırktır" bu. Truva ve Thebes savaşlarında ölmüşler, sonra da cennet tarlalarına geçmişlerdir. İsimleri bir metalden gelmeyen tek ırktır bu.

Son olarak da Hesiodos'un ırkı olan demir ırk gelir. Bu ırk ona adını veren metale benzer; öyle ya demir içlerinde en ucuzudur. "Sözünü tutana, adil ve iyi olana hiç iyilik olmayacaktır; insanlar daha ziyade kötülük edeni ve onun şiddet uğraşını övecektir. Güç hak olacak, ihtiram kalmayacaktır."[158] Şair bir önceki veya (henüz var olmayan) bir sonraki çağda doğmuş olmayı ister, çünkü Demir Çağında hem Aidos (utanç tanrıçası) hem de Nemesis yeryüzünü terk edecek, insanları en korkunç hallerine bırakacak ve kutsanmış ölümsüz tanrılara karışacaktır.

Bu yüzden Schelling, kendi "Demir Çağının" geçiş zamanı olduğunu düşünür, kendi ırkı da –bu konuda sessiz kalsa da– tarihi bir eksen, kendini aşma yolunda ilerleyen akıl ırkıdır. Şu kışkırtıcı iddianın anlamı da budur: "Felsefe elbette en yükseği elde eder, ama bu zirveye ancak, tabiri caizse, insanın bir fragmanını (*Brückstück*) taşır. Sanat olduğu haliyle *tam insanı* o noktaya, yani en yükseğin bilgisine taşır; bu bilgi de sanatın ebedi farkını ve mucizesini oluşturan şeydir" (çev. 233, II, III, 630).

158. Bu pasaj Almanca metinden önce yer alır: F. W. J. Schelling, *Philosophy of Art*, çev. Douglas Stott (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 4. Schelling'in metinleri genelde farklı yerlerde yer aldığından, bu çeviriyi bu kısımda referans noktası olarak aldım.

Schelling'in zamanına, Alman İdealizmi çatısı altında toplanan düşünürlerce genelde bir çatallanma (*Entzweiung*) zamanı denir. Çatallanmadan ima edilen *şey* Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa* arasındaki sözde ikicilikten (*dualism*) beri çeşitli biçimler almış olan ikiciliklerde kendini göstermekle kalmaz, çatallanmanın tanınması bile ikiliğin meydana çıktığı birliği anıştırır. Hegel'e göre, bu birlik çoktan dışsal zorunluluk olarak bilincin tarihine, içsel zorunluluk olarak da mantık bilimine kayıtlıdır. Birlik nihayetinde kendi evine dönen, kendi üzerine düşünen aklın birliğidir.

Schelling içinse birlik öngörülür, yani ona bir göz atılabilse de o, henüz varmamıştır. Bu birlik nihayetinde rasyonel de değildir; esasen estetik olduğundan rasyonel değildir. Bu yüzden Schelling ve Hegel gibi rasyonel insanlar, eğitimli eğitimsiz pek çok muhtelif "rasyonalisti" ve "ampiristi" saymıyorum bile, bu yeni birliğin hükmü altına giremez. Bunun "bizden" ne farkı olacaktır? Schelling'in 1802 tarihli *Akademik Çalışma Yöntemi Üzerine Dersler*'inin sonucunda bu konuda bir ipucu yer alır. Burada Schelling Antik Yunanların komünal yaşamını modern çağ ve bununla birlikte öne sürdüğü yeni insan ırkına örnek olarak ele alır.

Schelling'in düşüncesini öngörülen birliğe doğru taşıyan, Yunan geçmişinde işittiği şeydir. Çarpıcı olansa, "Tek" yaşayan sanat eserinde felsefenin esamisi okunmaz. Elbette Schelling'in metinleri boyunca felsefenin düşüncenin en üst düzey ifadesi diye pek çok kez övüldüğü düşünüldüğünde, onu yönlendirenin felsefe dışında bir şeyin olamayacağı şüp-

he götürmez. Yunan felsefesinin Schelling'in düşüncesinde açıkça yaşadığına da şüphe yoktur. O halde neden felsefe yukarıdaki alıntıda klasik Yunan imgesinden dışlanmıştır? "Yeni insan ırkının" felsefeye ihtiyacı olmayacak mı?

SANAT FELSEFESİ (1802)

Bu kitabın giriş kısmının başlarında, Schelling ele alacağı sanat türünü belirtir ve bunu her türlü nominal adlandırmadan kesin surette ayırır: "Daha kutsal bir sanattan bahsediyorum, antiklerin dilinde tanrıların aleti, ilahi gizemlerin ilanı, idelerin ifşacısı olan sanattır bu: İtibarı ayaklar altına alınmamış, ışıltısı saf ruhlarda ikamet eden ve onları aydınlatan, formu kendine tekabül eden hakikat kadar duyusal gözden gizli, ona erişilmez olan kimseden doğmamış güzellikten bahsediyorum. Daha bayağı bir duyarlığın sanat dediği şeye dair hiçbir şey filozofu ilgilendirmez."[159] Bu keskin darbeyle birlikte Schelling, hangi eserlerin felsefi ilgiye mazhar olduğuna dair hiçbir şüpheye mahal vermez ve estetiğini Kant'ın estetik idelerinin hükmü altındaki formalizmden kurtarır.

Schelling'in *işitme*ye dair söylevi hem Yunanca kutsallık anlamıyla sanata hem de daha genel gelişmelere erişim sağlar. Bu söylevler, "Sanat formunun gerçek kısmı veya Biçimlendiren Sanat" başlıklı 4. Bölümün giriş

159. *A.g.e.*, çev. 107.

kısmını oluşturur. 76. Kısımda şöyle der: "Sonsuzun sonlu içine işlemesindeki (*Einbilden*) kayıtsızlık, saf kayıtsızlık olarak ele alındığında, *ses çıkarmaktır* (*Klang*). Sonsuzluğun sonlunun içine işlemesi (*Einbilden*) sayesinde kayıtsızlık, kayıtsızlık olarak salt *ses çıkarma* şekline sudur edebilir."[160]

Kayıtsızlığa dair: Schelling'in düşüncesini açıkça Hegel'inkinden ayıran kayıtsızlık mefhumu, daha da öteye radikal başkalığa, bütün görünüşlerin kendinden sudur ettiği o yarı-erişilebilir kaynağa uzanır. Karanlık ve ışığın ötesi veya akıl ve akıl-dışının ötesi gibi karşıtlık sadece olumsuz olarak nitelenebilen bir bölgeden sudur ettiği müddetçe bu başkalığa doğru hareket görülür –tabii bundan bir bölge olarak bahsetmek mümkünse. Bu ifadelerle *Geist,* Schelling için "her şeyden önce" değildir, düşünce doğaya ve sanata nüfuz eder, tıpkı "daha üst düzey" olduğu düşünülen bütün bu operasyonlarda kendini görünür kıldığı gibi.

Schelling *Klang, Schall* ve *Laut*'u birbirinden ayırır; oysa sözlük anlamıyla bunların üçü de "ses" olarak tercüme edilebilir. Çevirmen Douglas Stott, bunları sırasıyla en güzel şekilde "ses çıkarmak", "rezonans" ve "ses" olarak çevirir. Bu Schelling'in Spinoza'yı yaratıcı temellükünün ve dönüştürmesinin başka bir örneğidir. Ses çıkarmak (*Klang*), Spinozacı tözün (örneğin nicelik olarak) benzeri olarak düşünülmelidir. Rezonans (*Schall*) ses çıkarmanın

160. *A.g.e.*, çev. 108.

analojik sıfatıdır. Schelling'in "kesintili rezonans" olarak tanımladığı sesse (*Laut*) bu sıfatın analojik kipidir. Sadece ses çıkarmak çokluk içinde birliğin ayırt edilebilmesine mahal verir.

Stott'un *Einbilden*'i "içine işlemek" (*informing*) olarak çevirmesi kesinlikle doğrudur. Ancak kelimenin kalbi olan *Bild*, ilkin kendi başına göründüğünde *imge* olarak çevrilir. Schelling'in 1809 tarihli *Freiheitsschrift*'inde de görüleceği üzere, aynı *Einbilden* sözcüğü makalenin en önemli noktasında en güçlü bir biçimde vurgulanır.

İşitme söz konusu olduğunda, Hesiodos'un *ex archēs* ile başlayan, buradan ilk (*prōton*) olarak Kaosun varlık bulduğu şiirini dinleyin. Schellingci adıyla *archē* olan kayıtsızlık, sadece yokluğunda, yani "önceden" veya "ilkten" önce kendini gösterir. Doğa felsefesinde manyetizmayla ilişkisi üzerinden "ses çıkarmaya" dair söylenenleri de göz önünde bulunduralım. Manyetizma tekil bedene aittir, dolayısıyla o bedenin *farkıdır*, bu durumda manyetizma saf değildir. "[Ses çıkarma] kendinde saftır ve bedenden ayrı, kendine dönük form, mutlak form olması hasebiyle kayıtsızlıktır. Mutlak form sadece ses çıkarmada görülür, çünkü ses çıkarma bir yandan yaşar ve canlıdır –kendinde ve kendi-içindir– öte yandan uzayda olmasa da zamanda bir boyuttan ibarettir... Ses çıkarma süreklilik içinde anlaşılan rezonanstır, kesintisiz bir rezonans akışıdır."[161]

161. *A.g.e.*, çev. 111.

Schelling'in ses çıkarma anlatısında Herakleitosçu *panta rhei*'nin yankıları işitilmiyor mu? Schelling'in kayıtsızlık düşüncesinde, belki de Parmenides'in iptidai farklılaşmamış Varlığının uzak yankıları işitilmiyor mu? Schelling'in farklılaşmamış farklılaşmayı takdimini, Atinalı Yabancının Platon'un *Sofist*'indeki Parmenides'in yerini sorgulaması üzerinden yorumlayamaz mıyız? Bu soruların gümbürtüleri, Schelling'in Yunan felsefesi yorumunun yüzeyini yönlendiren o sessiz Yunan derinliğine tanıklık ediyor. Onun, sanatta sonsuz ve sonlunun ilişkisine dair öğretisel mefhumunun meydana çıkması için, altında gümbürdeyen arkaik sese ihtiyaç vardır.

Yüzeydeki içerik nasıl nitelenebilir? Schelling'in §77'si şöyledir: "Gerçek birliğin olduğu haliyle tesir ve sembol halini aldığı sanat formu, *müzik*tir." §78-80'de Schelling müziği, "Gerçek birlik, çeşitlilikte birliğin tekil *Einbilden*'i olarak, kendi sembolü haline gelir" diye tanımlar; öyle ki, "gerçek birlik ritimdir" ve en önemlisi "tam haliyle ritim zorunlu olarak kendinde diğer birliği, yani modülasyonu içerir" (çev. 110-111, 491-492, 142-143).

Schelling bir kez daha antikleri anar ve onların en muazzam estetik gücü müziğe atfettiklerini söyler. §79'un ekinde önemli bir yorumda daha bulunur:

> *Ritim müzik içindeki müziktir, müziğin özelliği tam da çeşitlilik içine birliğin işlemesi özelliğine dayanır. §79'a göre ritim, bizzat müziğin* içine *bunun işlemesinden başka bir şey olmadığından, bu müzik içinde müziktir; bu sanat formunun tabiatı gereği, müziğin içindeki başat özelliktir.*

Bilhassa antik ve modern müzik arasındaki zıtlığı bilimsel olarak anlayabilmenin tek yolu bu önermeyi anımsamaktır.[162]

Bu pasaj, müziğin anlaşılmasına ilişkin iki önemli mevzua işaret eder. İlk olarak, müzik içinde müzik –ritim– kelimenin tam anlamıyla *işitilmez*. Daha açık olmak gerekirse, fenomenolojik olarak işitilmekten çok *hissedildiğini* söylemek gerekir veya daha iyisi, anlaşılmasının yolunun işitme ile hissetmenin eşiğinde yer aldığını ve ikisine de indirgenemeyeceğini söylemeli. Schelling'in söylevinin yüzeyinin altında genelde "her şey akar" diye çevrilen Herakleitosçu *panta rhei* bulunur ve bu söylevi mümkün kılan, iptidai arkaik kökendir. *Rheō*, yani akmak fiili *rhuthmos*'a [ritim kelimesine] anlam verir.

Homeros'in epik eserlerinin oluşturulmasında ve iletilmesinde ritmik meselelerin mühim rol oynadığına şüphe yoktur. Milman Parry'nin *The Making of Homeric Verse* [*Homeros Vezninin Oluşturulması*] isimli eserindeki çalışması bu konudaki tartışmaları büyük ölçüde sonlandırır. Yine de, epik eserler ne ilkin, hatta ikincil olarak, daktilik altı ayaklı dize alıştırması olarak görülebilir; ne de Yunan tragedyaları ve komedileri, salt ritmik dertler üzerinden hakiki bir biçimde alımlanabilir. Parry'nin meşhur *epea pteroenta* örneği bu noktada bir örnek teşkil eder. Sözlü şiirin girift ve gelişkin bir formüller sistemine dayandığını öne sürer; bunlardan biri de "kanatlı sözcüklerdir." Epik eserlerde bu

162. Milman Parry, *The Making of Homeric Verse* (Oxford University Press, 1971).

ifade sık sık yer alır (124 kez) ve Homeros bu terimlerin anlamına bakmaksızın bu ifadeyi kullanmıştır. Bu ifadenin nerede kullanıldığına dair kapsamlı çalışması bir anlamda ikna edicidir: Sadece bir şahsın o anda hasbelkader dediği şeyi aktarırken, bunun ölçü üzerinden tamamlanmasını gerektiren belli satırlarda görünür. Yani spesifik bir kullanımı yoktur.

Yine de Parry'nin sonucu, Schelling'in çok daha farklı analizine uyar. Schelling şöyle yazar: "Bu [Yunan] müziğine dair gerçekten de az şey bilsek de, orada da gerçekçi, plastik, kahramanca ilkenin başat olduğunu ve salt her şeyi ritme tâbi kılarak başat bir hal aldığını biliyoruz."[163] Bunu ve (buna katılarak) diğer Homerosçu formülleri, kelimenin tam anlamıyla *işitilen* veya işitme ve hissetmenin eşiğinde ikamet eden şeyler olarak deneyimlemeyiz pek. Bu, Parry'nin şu sonucu için de geçerlidir: "['Olmayan yerde güzellikler aramak yerine' formülleri bilen] Homerosçu öğrenci *İlyada*'ya ve *Odysseus*'a konvansiyonel ifade tarzını, yani önüne kattığını kuvvetle ve zarafetle silip süpüren olağan destansı dilini daha iyi hissedebilmek için dönecektir."[164]

Nispeten daha yakın zamanlı Robert Fagles çevirilerinin gördüğü rağbete rağmen, Homeros'un epiklerinin daha gri Richmond Lattimor çevirilerinin üstünlüğü aşikâr gibidir. Yine de, "kanatlı sözcüklerin" konvansiyonel deneyimde bile vezinde konumu, yani ritmi üzerinden yerinin

163. Schelling, *Philosophy of Art*, çev. 113.
164. Parry, *The Making of Homeric Verse*, 418.

belirlenmesinin yanı sıra, birbirimizle konuşmamızı sağlayan *logos* hediyesinin bu vasfının imgesi olarak da kendine mahsus bir güzelliği vardır.

Schelling'in melodi ve armoniyi kuramsal olarak ele alışı, ilgi çekici antik ve modern müzik ayrımına da sirayet eder. Bu üç unsurdan ritme Schelling daha sonra "özün özü" diyecektir, *çünkü her daim kendini çoktan mevcut bir halde bulur.* Melodi ve armoni ona tâbidir, yine de her biri "tam birliktir", çünkü her biri kendi bakış açısından diğerini kapsar. Melodiyi "sonsuzun mutlak olarak sonlunun içine işlemesi"[165] diye tanımlar. Armoni aynı zamanda özdeşliğin farkın içine işlemesidir, ama bu ideal birliğe ilişkindir ve bu ideal birlik ikinci bir boyuta genişleyip farklı türden sesleri bir araya getirir. Farka kısa yoldan erişim olarak Schelling Sophokles'i Shakespeare'le kıyaslar: "Bir Sophokles eseri saf ritme sahiptir, [burada] sadece zorunluluk takdim edilir, fuzuli bir mesafe içermez. Öte yandan, Shakespeare, en muazzam armonici, dramatik kontrpuan ustasıdır; eşsiz bir olayın basit ritmi değildir bu, aynı zamanda hepimize eşlik eden her şeyi ve pek çok yönden gelen aksi temsil eder."[166]

Zaman zaman Schelling, antiklerin sahip olmadığı düşünsel Hıristiyan içeriği yüzünden, zamanının sanatının genel olarak antik müzikten üstün olduğunu ileri sürer gibi görünse de, *Sanat Felsefesi*'nde meseleyi asıl

165. Schelling, *Philosophy of Art*, çev. 113.
166. *A.g.e.*, 115. Almancadan düzeltme bana ait.

ele alma tarzı –çoğunlukla genel olarak antik meselerle ilgilidir– başka bir sonuca çıkar. Shakespeare'in Lear'in çocuklarının kaderini coşkulu anlatımı, "bütünün tek tek her momentinin yanı sıra ona eşlik eden ve onu yansıtan başka bir moment konacak"[167] şekilde uzanır; bu da modern ilahi şairin antik meslektaşlarını aştığını gösterir. Ancak Schelling, Yunan müziğini, armonik unsurların yokluğunda dahi sahip olduğu inkâr edilemez muazzam kuvvetten ötürü savunur, onun ve bizlerin zamanına dek muhafaza ettiği canlılığı saymamıza bile gerek yok.

Bu yüzden Yunan müziğinin, içerilerek aşıldığı (*aufgehoben*) sonucuna varamayız, *belki* sadece muhafaza edilmesi anlamında bu sözcüğü kullanmak mümkün olabilir. Kesinlikle onu geride bırakıp daha üst bir düzeye geçilmesini sağlayacak şekilde ne ortadan kalkmış ne de aşılmıştır. Schelling için böyle olması –*aufgehoben*– mümkün de değildir, sadece kuramsal (veya pratik) nedenlerle değil üstelik. Nasıl ki kendi bedenli tabiatını silkip atamaz, silkip atamayacağı düşüncesinin arkaik temelini beraberinde taşır. Düşünür olarak kaderi Yunan hediyesini düşüncesinde ileri taşımakla kalmayıp her adımında, "yeni" felsefesiyle onu geride bırakmaya teşebbüs ettiğinde bile bu hediyeyi yaşamaktır. Bu Shakespeare yorumunda bile bunun mevcudiyeti hissedilir; melodi ve armonide ritmin "ötesine" genişleme tamlığın, daha da önemlisi zorunluluğun ötesine genişleme olarak görülemez.

---

167. *A.g.e.*, 117.

Felsefeye artık hükmeden *zorunluluğun* anlamı, ifade ettiği şeyin giderek eviserasyon geçirmesine tanıklık eder. Zorunluluk ya belli bir tür mantıksal çıkarıma atıfta bulunur; sözgelimi ($p \supset q$) ise ve p, q zorunlu olarak birbirini takip ediyorsa, p veya q'nun neyi temsil edeceği artık önemli değildir, *şüphesiz* bir şeyi temsil ediyorlarsa. Mantıksal zorunluluğun temel anlamı budur. Diğer anlamıysa etkin zorunluluk dediğimiz şeye bağlıdır ve Aristoteles'in *ek on*'unun sorunlu çevirisinden gelir. Bu ifade kelimesi kelimesine bir şeyin "kendin-den" veya "kendinden dışarı" çıkması şeklinde çevrilebilir. Aristoteles'in örnekleri şunlardır: "ilk değişim veya durmanın kaynağıdır; örneğin tavsiye veren adam, nedendir, baba çocuğun nedenidir ve genelde yapılanı yapan şey değişeni değiştiren şeydir."[168]

Modern anlamı Aquinas'ta kesinlikle mevcut olsa ve Spinoza'da, yukarıda gösterdiğimiz gibi büyük ama gizli bir rol oynasa da, karşıtları kendiyle çelişmediğinden, olumsal görünen hakikatlerin zorunluluğunun *locus classicus*'u olan Leibniz'in yukarıda, giriş kısmında tartışılan yeter-neden ilkesidir bu: "Neden başka türlü değil de öyle olduğunu açıklayan yeter neden olmadıkça, bu nedenleri biz bilemesek de, gerçek veya var olan hiçbir olgunun olamayacağını, hiçbir ifadenin doğru kabul edilemeyeceğini bildiğimiz [ilke]."[169] Nedenler zincirini görebilseydik, ki göremeyiz,

168. Aristotle, *Physics*, içinde *The Basic Works of Aristotle*, der. Richard McKeon, çev. W. D. Ross (New York: Random House, 1970), 241.

169. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadology*, içinde *Discourse on Metaphysics and Other Essays*, çev. Daniel Garber ve Roger Arieu (Indianapolis: Hackett, 1991).

nihayetinde tek ve orijinal tözde birleşen bu nedenleri keşfedebilirdik. Leibniz'e göre etkin ve nihai nedenler birleşir; zorunluluk kadar iyilik de evreni inşa eder. İşte bu yüzden Spinoza'nın, modern felsefenin içine işleyen ve onu mümkün kılan antik karanlık dip akıntılarıyla güçlü bir temas halinde olan düşünür olduğunu öne sürüyorum. Leibniz elbette muazzam bir düşünürdür, ama ona göre aynı karanlık akıntılar bütün kudretiyle çok korkunçtur. Spinoza'nın onca hor gördüğü nihai nedensellik Leibniz'in modern felsefenin içinden çıktığı karanlık kaynağı gizlemesi dediğim şeye başvurma yöntemidir; rasyonelist/ampirist ayrımının her iki yanındaki diğer muazzam düşünürler de bu gizlemeyi gerçekleştirir.

Antik zorunluluk mefhumunda bunun capcanlı sezgisel anlamının ipuçlarını içeren belli kaymalara rastlarız. Bu durum Homeros'ta şahıslar belli bir biçimde davranmaya zorlandıklarında veya başka şekilde davranma opsiyonları olmadığında ortaya çıkar.[170] Parmenides'te güçlü zorunluluk Varlığı kendi sınırları içinde tutmuştur. Parmenides'teki varoluşun "-dır"ı (*"is"*) ile yüklemlemenin "*-dır*"ı arasındaki sözde muğlaklık, onun düşüncesinden çok uzaktır. Platon'un *Devlet*'inde, X. Kitapta yer alan Er mitinde, Zorunluluk kırılmaz bir bağa ismini verir. *Timaios*'un ikinci başlangıç logosunda, zorunluluk "şeyleri kendi haline bırakır." Bu üçünün "ortak neyi olabilir?" Schelling'in

170. Epiklerde böylesi vakaların muhteşem bir listesi için *bkz.* Richard John Cunnliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect* (Norman: University of Oklahoma Press, 1963), 31.

düşüncesi, hakiki bir Yunan kaynaktan istifade ettiğinden bunların birliğini düşünmenin bir yolunu öne sürer.

Yunan düşüncesinin birliği, ilk olarak *yaşayan* bir birlik olarak kendini gösterir, –modern terimlerle– kavramlara veya olgulara, hislere indirgenemez, bu üçünde eşzamanlı olarak ifade edilir. Diğer bir deyişle, bu birliği tek bir mefhumla niteleyecek olsak, bu, şiirsel olarak deneyimlenen bir birlik olurdu. Zorunluluk güçlüdür: Ondan kaçılmaz veya o aşılamaz. Zorunluluğun Eğirmeni, Hades'te ruhlara bir tercih sunar: Bu tercih bir kere yapıldı mı, insanın bir sonraki yaşamını mühürler. Şeyleri kendi haline bırakan zorunluluk, şeylerin varlık kazanması ve kendilerini göstermesi için kendi yüzünü göstermemelidir.

Sanat felsefesine dair bu kısmın sonunda doğa felsefesinde vurguladığımız pasajı kendimize hatırlatmamız gerekir. Schelling burada şöyle yazar: *"Herhangi bir koşula tâbi olmayan zorunluluk bir kez daha özgürlük olur."* Bu ifadenin yorumu, 1802 dersleri (*Üniversite Çalışmaları Üzerine* olarak İngilizceye çevrilmiştir) üzerine kısa yorumlardan sonra gelen *Freiheitsschrift*'e dair kısım için elzem olacaktır.

AKADEMİK ÇALIŞMA YÖNTEMİ ÜZERİNE DERSLER (1803)

Almanca başlığı *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*'tur. Tam olarak doğru olmasa da, geneli itibarıyla faydalı olan çevirisiyse *Üniversite Çalışmaları*

Üzerine'dir.[171] Her ne kadar bu dersleri takip edenlerin tabiatı net değilse de, miktarı epey fazladır. Schelling daha yirmi yedi yaşındayken ciddi bir şöhrete sahipti, *Sanat Felsefesi*'ne sirayet eden felsefi kanaatlerinin çoğu bu eserde de mevcuttur. Ancak bu görüşler çok daha geniş bir biçimde sunulmuştur; öyle ki bunların başlangıç düzeyinde bir ders ve/veya felsefeye aşina olmayanlar için hazırlanmış bir ders olduğununu düşündürür. Burada tartışacağımız *Üniversite Çalışmaları Üzerine,* konusuna –yani pek çok disiplinin Schelling'in tekrar tekrar ide (*Idee*) diye andığı şey üzerinden ele alınması gerektiği talebine– rağmen aynı ruhu paylaşır. Sonlu sahada birbiriyle karşıtlık içinde bulunan ideal ve gerçek sonsuzda birleşir. Bilimler bilimi olarak felsefenin görevi, insan zihnini bu nihai birliğe yönlendirmektir; bu birlik nezdinde tekiller salt artimajlardır (*afterimages*). Aslında tekiller evrenselliği ima eder, bunu da sadece felsefe kanıtlayabilir.

Bu dersler sık sık, en azından belli rasyonel olmayan insani yeteneklere erişim sahibi olunduğuna işaret eden jestlere döner. Örneğin "filolog en üst düzeyde sanatçıyla yan yana durur veya ona nüfuz eder"[172] (III, V, 246). Kant'a dönük dolambaçlı eleştirisinde şöyle yazar: "Ahlak Tanrılara yaraşır bir eğilimdir, somut üzerinden belirlenmenin üstüne mutlak (*schlechthin*) evrenselin sahasına yükselmek-

171. F. W. J. Schelling, *On University*, der. N. Guterman, çev. E. S. Morgan (Atina: Ohio University Press), 1966.

172. Schelling'in 1802 tarihli Üniversite *Araştırmaları Üzerine Dersler*'inden olan bütün alıntılar bana aittir.

tir" (III, V, 276). Bunda sanatın rolüne sık sık değinilir. Bunun en kışkırtıcı örneği, yöntemsel olarak "en muazzam, en şaşırtıcı *(erstaunenwürdigen)* drama" (III, V, 310) ve "belli bir başlangıcı ve belli bir sonu olmayan bir tür epik" (III, V, 311) diye incelenmesi gereken Schelling'in "tarihçinin sanatı" anlatısında görülür.

Buradaki güçlü Yunan yankılarını inkâr etmek de güçtür. Filoloji bilimi, bütün en yüksek bilimler gibi, entelektüel sezgi kadar *ilham* da gerektirir. Epiklerin ve tragedyaların incelenmesi idelerdeki azametli kökenini seyreylemek için kişinin teknik bilginin üzerine yükselmesini gerektirir. Apollon'a ve yanlış edimlerde bulunmasına mâni olan, onun dünyasında yasaya başvurmaya gerek duymadan işleyen *daimonion*'a bağının hükmü altındaki Sokrates'in imgesini de düşünmeden edemeyiz. Tarihi epik drama olarak yorumlamak, elbette Schelling için Yunan yaşam deneyimine güç katan şiirsel anlamın bir kez daha kazanılmasına işaret eder.

Ancak bu yüksekler, en karanlık derinliklerden, Hesiodos'un Kaosundan, Herakleitos'un ve Platon'un Hades'inden sudur etmeseydi yüksek olamazdı. Hem sanat felsefesinde hem de doğa felsefesinde benzer olarak görülen şeyse kayıtsızlıktır, ama bu derslerde kayıtsızlığın esamesi okunmaz. Önceki eserlerde kayıtsızlık hem idealin hem de gerçeğin eşit olarak orijinal çıkış noktasını oluşturan sıfır noktası olarak sunulur. Schelling'in düşüncesinin bu popülerleştirilmiş ve/veya giriş mahiyetindeki sunumunda belki de bu kavramın yeri yoktur. *Freiheitsschrift*'e ilerlediğimiz-

deyse, kayıtsızlık düşüncesi –tabii buna düşünce demek ne kadar mümkünse– *olumlu* bir anlama doğru ilerler.

Mühim bir bakış açısından bakılacak olursa, *Dersler,* daha önceki metinlerde öngörülen aynı mücadeleyi sergiler: Hıristiyan bakış açısının üstünlüğünü öne sürerken bir yandan da Antik Yunan deneyimine dair daha canlı iddialarda bulunulur.

> *Hıristiyanlıkla birlikte, doğal ve ideal dünya arasındaki ilişkinin tersine dönmesi gerekmiştir; nasıl ki paganizmde doğa görünenken* (das Offenbare) *ideal dünya geri çekilmişse, Hıristiyanlıkta ideal dünya görünür hale gelirken doğa sır* (Geheimnis) *olarak geri çekilir. Hıristiyanlıkta ideal dünya giderek ifşa olurken, doğa arka plana geriler. Yunanlar içinse, doğa olduğu haliyle dolayımsızdır ve kendinde ilahidir, çünkü aynı anda Tanrıları doğa-üstü veya doğa-dışı değildir. Modern dünyaysa onlara kapalıdır, çünkü onu kendinde değil, daha ziyade görünmez ve manevi dünyanın alegorisi olarak kavramışlardır (III, V, 289;* çeviri bana ait*).*

Buna göre, Tanrı fikrinin insan olması, antik tanrılar dünyası fikrinin sonudur (*Ende*), ete kemiğe bürünmüş olan Tanrı en yüksek ve en güçlü konumu değil de en mütevazı konumu üstlendiğinden tersine dönüş tamamlanır.

Ancak Schelling'in tutumu, sanki kendiyle çelişircesine, ikinci iddiaya ters düşer. *Dersler*, Yunanların dünyasına dönüşle sona erer: "Genelde kamu, sanatın idelere dayalı bir devletin zorunlu, olmazsa olmaz parçası olduğunu kav-

ramakta belki de zorluk çekecektir, ama festivallerin, anıtların, drama performanslarının ve kamusal yaşama ait diğer etkinliklerin tek bir evrensel, nesnel ve yaşayan sanat eserinin farklı dalları olduğu antik dünyayı en azından anımsamalıyız" (III, V, 352). Daha önce bahsi geçen "yeni ırk" ancak bu bakış açısından hem Hıristiyan hem de Yunan, ama aynı anda ne Hıristiyan ne de Yunan olarak görünebilir. Hıristiyanlık yaşam için gereken antik dünyayı kapatmıştır. Antik dünya modern dünyanın altında, onun karanlık kaynağı olarak ebedi bir biçimde çarpar. Sonsuz ve sonlu anlamın duvarına çarpar ve yeni ırkı deliliğe teslim eder.

FREIHEITSSCHRIFT (1809)

Tam başlığına baktığımızda, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (*İnsan Özgürlüğünün Özü ve Buna Bağlı Nesneler Üzerine*), Hegel'in bu eseri neden kendinden önce gelen her şeyden tamamen ayrı, "derin ve spekülatif"[173] yeni bir gelişme olarak gördüğünü elbette anlarız. Burada bir sistem öne sürülmez. Daha önceki yazılarına da pek dayanır bir hali yoktur. İnsanın özgürlüğü meselesi, tıpkı Schelling'in mevzuyu ele alış biçimi gibi, sanki yoktan var olmuştur. *Freiheitsschrift* birkaç yılın ardından ilk yayımla-

173. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band III* (Leipzig: Phillip Reklam, 1971), 619.

dığı eserdir ve sonuncusu olacaktır. Zorunluluk karşısında özgürlük mevzuu daha önceki yazılarında bu şekilde ortaya çıkmaz. Felsefenin karanlık kaynaklarını derinlemesine soruşturma meselesine dair olduğundan, bu mevzu Yunanların başını ağrıtmaz veya onlar için mevcut bile değildir.

Schelling bu mevzuu bütün keskinliğiyle *Freiheitsschrift*'in ilk sayfalarında ortaya koyar: "Sadece bu muazzam ödev, en alt düzeyli bilgiden en üst düzeyli bilgiye bütün bilgi arayışının bilinçdışı ve görünmez zembereğidir; özgürlük ve zorunluluk arasındaki çelişki (*Widerspruch*) olmaksızın, salt felsefe değil, ruhun her türlü yüce isteği de yok olmaya yüz tutacaktır ki, bu çelişkinin uygulama alanı bulmadığı bilimlere olan da budur" (IV, VII, 338). Burada zorunluluk (bütünün zorunluluğu) ve özgürlüğün *çelişkili* olduğu söylenir. Ancak çelişki, yaşayan bilimler için zorunludur ve yaşamın daha en başta meydana çıkmasını sağlayan gizli ilham işlevi görür.

Sakar bir şekilde özgürlük ve zorunluluk çelişkisine benzer tabir edeceğim şeyi Antik Yunan yaşantısının neresinde bulabiliriz? Çelişki! Platon'dan önce çelişkiye benzer hiçbir şey kaydedilmemiş,[174] Aristoteles'e kadar da bu formülleştirilmemiştir sanki.[175] Ancak Schelling'in düşüncesine Yunan şiiri çoktan sirayet etmiştir, buna nazaran formal mantıksa en iyi ihtimalle ikinci dereceden, hatta yaşamdan daha bile uzak bir olgudur. Schelling'e göre mücadele (*Wi-*

174. *Bkz.* Platon, *Republic*, IV. Kitap, 463.
175. Aristotle, *Metaphysics*, 1011b13-14.

derstreit) çelişkide (*Widerspruch*) ifade bulur, bütün diğer yüce mücadeleler ve aslında yaşam da bundan sudur eder. *Spruch,* Yunanca *logos*un çevirisidir. Schelling'in logostan anladığı ve bunun mitostan ayırt edilemezliği kısa süre içinde *Freiheitsschrift*'in elzem teması olacaktır. Bir kez daha Hesiodos buna dolaylı yoldan erişim sağlar.

Theogonia'da şarkılarla söylendiği üzere, tanrılar ırkı, Gaia'ya (Yeryüzü) Ouranos (Cennet) tarafından tecavüz edilmesi sonucunda meydana gelmiş olup bundan on iki Titan (Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Theia, Rhea, Themis, Mnemosyne, Phoebe, Tethys ve Kronos), üç Kiklop (Brontes, Steropes ve Arges) ve üç Hekatonkheires (Kotton, Briareos ve Gyges) doğmuştur. Ouranos bu üç Kiklop'tan korkmuş ve onları hor görmüş; bu yüzden onları, güçleriyle mücadele etmek zorunda kalmayacağı Tartarus'a göndermiştir; aynısını aslında babalarından oldukça güçlü olan hilkat garibesi, kudretli, yüz-kafalı Hekatonkheires'e de yapmıştır. Ancak annenin sevgisi (en azından kısmen) galip gelir ve Gaia tutsak çocuklarının salıverilmesi için Titanlara başvurur. Sadece Kronos buna razı olur ve babasını bir orakla hadım eder. Kronos'un babasının testislerini denize bırakmasıyla bu hadım bilhassa çarpıcı bir şeye sebebiyet verir: Testisler köpürerek tanrıça Afrodit'in şeklini alır.

Bunların *Freiheitsschrift*'le ne ilgisi var? Schelling'in felsefeye eşsiz katkısının vasıflarından birinin doğa felsefesi alanında gerçekleştiğini anımsayalım; daha da spesifik olmak gerekirse, doğanın belli bir mesafeden, bir tür steril ampirik gözlemle değil de, yaşama dair birinci dereceden

bir olgu olarak deneyimlenmesi gerektiğini iddia etmesidir. Bu anlamda, Yunan figürler, doğal olayların "kişileşmiş" halleri değildir. Daha ziyade, sözde doğal olaylar dolaylı hakikati tenzil edilmiş Yunan figürleridir. Kikloplar; Brontes, Steropes ve Arges'tir; "şimşek", "yıldırım" ve "parlak" oluşları buna ikincildir. Bu dolaylı hakikat, bilhassa *Freiheitsschrift*'in sonlarına doğru, sistemin yaşamla ilişkisi en derin haliyle kendini gösterdiğinde mühim olacaktır.

Yunan tanrılarının neslini ve aralarındaki etkileşimi bir düşünün. Köken midir bu? Tecavüz. İlk baba çocuklarını Tartarus'a atar. Neden? Ondan daha güçlülerdir. Annenin sevgisi Titanların salıverilmesini sağlar. Nasıl? Kocasının hadım edilmesiyle. Hadım edilen babanın kanı peki? Kan deniz köpüğüne karışır, bundan Afrodit doğar. Nasıl? "Partenogenez" hiç doğru değildir ve oldukça isabetsizdir. Ortada *parthenos* (bakire) yoktu. Doğumu her haliyle olağanüstüdür; kimseyle kıyaslanamaz parıltısıyla güzelliğini sahte ebeveynleri üzerinden açıklamak imkânsızdır.

Schelling "özgürlük", "zorunluluk" ve bunların "çelişkisi" *üzerine* düşündüğünde, arkaplanda Yunan tanrılarının neslinin bu ilerleyişi ve çalkantıları işitilebilir. Schelling'de, Kant'ın üçüncü antinomisi, yaşam veren *agon* olarak ete kemiğe bürünür. *Freiheitsschrift*'te, Kant'ın üç eleştirisi, yaşayan bir sistem sunma girişiminde birleştirilmekle kalmaz, daha önce eşi benzeri görülmemiş şiirsel/felsefi bir edimle dramatik bir fona benzer bir hal de alır. Hem logos hem de mitos olan argümanlar öykülere, öyküler de argümanlara dönüşür. Schelling'in mantığı bu dönüşümleri, onların dö-

nüşümler olmasına izin verecek şekilde takip etmeyi, yani her durumda ve bir bütün olarak onları inşa eden kökensel düzen/düzensizliği göstermelerine izin vermeyi gerektirir. Aynı şeyi başka bir şekilde söylersek, Schelling'in dili hem şiirsel mantık hem de mantıksal şiir olarak kendini gösterir.

Freiheitsschrift'in ilk cümlesi kitabın kendine mahsus katmanlaşmasına işaret eder; bu süreçte kavramsallaştırma sadece bir unsurdur: "İnsan özgürlüğünün özüne dair felsefi soruşturmalar kısmen doğru özgürlük kavramına dair olabilir, çünkü özgürlük hissi doğrudan her bir kavrama sirayet etmiş olsa da, özgürlük olgusu yüzeye hiç de o kadar yakın değildir; bu yüzden bunu salt sözcüklerle ifade etmek olağan halinden fazla saflık ve anlamsal derinlik gerektirmeyecektir; kısmen bu soruşturmalar bu kavramın bütün bir bilimsel (*wissenschaftlichen*) dünya görüşüyle bağlantısına (*Zusammenhang*) dair olabilir" (IV, IVV, 336).

Kavram, his ve olgu üçlüsü, Kant'ın pratik keyif almaya öncelik veren kuram, estetik ve pratik ayrımının Schelling tarafından temellük edilişi olarak görülebilir. Ancak "bütün bir bilimsel dünya görüşü" tamlayanını (*genitive*) hem nesnel hem de öznel olarak okumak mümkündür. Yani bu ifadeyi, söz konusu dünya görüşünün bütünün bakış açısı üzerinden ele alındığını söyleyerek yorumlamak mümkündür; yine bütünün, belli bir bilimsel dünya görüşünden doğduğunu söylediğini de öne sürmek mümkündür.

Schelling'in "*bir* bilimsel dünya görüşü" şeklinde kullandığı, cümlenin anlamını değiştiren "bir" sıfatı, başka dünya görüşleri de olabileceğini öne sürmektedir. Yine

birinci paragrafta, özgürlüğün "sistemin başat merkezlerinden (*Mittelpunkte*) olması gerektiğini" söyler (IV, 228, 336). Elbette diğeri zorunluluk olmalıdır. Bu yüzden çelişki sistemi canlandırır, yani sistemi kökensel olarak *canlı* tutan çelişki bir şekilde *çift merkezi* (*bi-central*) bir biçimde ortaya çıkmalıdır. Ancak *çift* merkezilik ne anlama gelir?

"*Çift* merkezilik (*bi-centrality*)" kelimesi herhangi bir Amerikan sözlüğünde veya *Oxford İngilizce Sözlüğü*'nde bulunmaz; aslında Schelling'in söylevinin ister istemez yöneldiği bu durumu niteleyecek herhangi bir Almanca sözcük yoktur. Ancak antik bir metin –veya daha doğrusu diğer antik metinlere dair bir diğer antik metin üzerine yazılmış bir antik metne– Schelling'in sistem ve bilim mefhumlarına kapı aralarken, söylevini daha önce burada ele aldıklarımızdan daha bile kökensel bir biçimde iki-katmanlı bir hale yönlendirir. *Against the Grammarians* isimli metinde Sextus Empiricus Schelling'i şu şekilde etkiler: "Ancak fiziksel kuramdan yola çıkanlar, benzerin benzeri bildiğini öne süren tamamen antik bir doktrini (Platon buna değinmiş, çok daha önce Empedokles tarafından ifade edilmiş olsa da muhtemelen Pythagoras'tan gelmiştir) bilecek, filozofun böylesi (ilahi) bir bilgiyi muhafaza etmesinin tek yolunun sadece onun anlama yetisini saf ve kötülükten azade tutabilmesi, içindeki ve dışındaki tanrıyı tasavvur edebilmesi olduğunu anlayacaktır"[176] (IV, VII, 337).

176. İçinde Sextus Empiricus, *Against the Professors*, çev. R. G. Bury (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949), 177.

Bu pasaj, Schelling için, kendisine şu eleştirileri getirecek olanlara sert bir yanıt işlevi görür: (1) özgürlük ve sistem kavramları tutarsızdır, (2) bu iki mefhum genelde ve kendi içinde (*an sich*) birbiriyle çelişir ve (3) insanın anlama yetisi asla böylesi bir içgörüye erişemez. Böylesi bir yanıt açıkça Alman İdealizmi diye bilinen hareketin başka herhangi bir vasfına ait olan her şeyin ötesindedir. Empedokles kendini ölümsüz bir tanrı ilan etmesiyle bilinir, Sextus'sa böbürlenme (*huperopsian*) ve diğer herkesi hor görme (*anephthegchthai*) suçlamaları karşısında onu savunur.[177] Bu alıntı sadece Empedokles'in savunması değil, aynı zamanda, hatta esasen, Schelling'in kendi prosedürünü aydınlatması şeklinde ele alınmalıdır. Schelling'in "entelektüel sezgi" ve "ilham" dediği şeyin daha derinlemesine açıklamasıdır. Kant'ın mirasçısı olduğu düşünüldüğünde, Sextus vasıtasıyla Empedokles'e başvurmaktan daha cüretkâr bir felsefi prosedür tahayyül etmek neredeyse imkânsızdır.

Gramer uzmanlarının bir diğer acziyeti de, "Platon'un şu deyişini takip edebilme becerisine sahip olmayışlarıdır: 'Bölünmez ve her daim aynı kalan *Varlık* ile bedenlere bölünebilen Varlık arasına, ikisinden, yani Aynı ve Başkasından' –ve hiçbir Platon yorumcusunun değinmediği bu bağlamın geri kalanından– 'ibaret üçüncü bir Varlık formu [karıştırmıştır].'"[178] Aslında Platon yorumcularının *Timaios*'ta görüldüğü haliyle *khora* üzerine sessiz kaldıkları

177. *A.g.e.*, 179.
178. *A.g.e.*, 175.

iddiası doğru değildir. Sextus elbette Aristoteles'in *khora*'ya dair bir tartışma yürüttüğünü biliyordu. Ancak bu tartışma, hedefi hiç tutturamamıştır. John Sallis bu muazzam metinsel hatayı şöyle ayrıntılandırır:

> *Ancak [*khora*'yı derhal, en kati ve enigmatik haliyle [ilk madde olarak] ele alan] pasaj* Fizik*'in 4. Kitabında yer alır: "İşte bu yüzden Platon* Timaios*'ta madde ve* khora*'nın aynı olduğunu söyler; reseptif olan ve* khora *bir ve aynı şeydir (...) yerin [*topos*] ve* khora*'nın aynı şey olduğunu iddia eder" (209b).*
>
> *Bu pasaj ile* Timaios*'taki metnin birbirine bu kadar uyuşmaması insanı şaşkınlık içinde bırakıyor.*[179]

Sextus'un Platon yorumcularının *khora*'ya dair sessiz kaldığı iddiasını ele alırsak, en azından Aristoteles *Timaios*'un *logos*unu işitmez. Sallis buna "kati" ve "enigmatik" demektedir. Ben buna *gürültü* diyeceğim, gürültü sessizliğin çarpık mimesisi, onun mahrumiyetidir. Bu Schelling'in, Kant'ın eleştirilerinde kaydedildiği haliyle bilginin sınırlarını aştığı anlamına gelmez. Daha ziyade, Kant'a doğru onda zaten örtük olarak mevcut olan belli bir genişleme söz konusudur. Bir yandan Paralojizmler "'düşünüyorum'un" sınırlarını gösterir. Bu önerme transandantal anlamda idealdir ve ampirik olarak gerçektir. Görünüşlerden öteye içsel duyuya dek uzanmaz. Ne kendinde bilinen bir benlik, ne de kuramsal anlamda ru-

179. John Sallis, *Chorology: On Beginnings in Plato's Timaeus* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 152.

hun ölümsüzlüğüne dair bir kanıt vardır. Ancak *düşünülebilir* bir benlik, hatta düşünülebilir ölümsüz bir ruh vardır.

Bu yüzden daha önce bahsettiğimiz *çift* merkezilik mefhumuna dönüyoruz; bu kavram, hem özgürlük ve zorunluluk arasındaki gerilimin bütün gerçek felsefeyi canlandıran çelişki olarak sunulduğu epistemolojik Kantçı anlatı dediğim şeyi hem de göz ucuyla bakılan, ilahi bilmenin entelektüel sezgiden, yani salt onu düşünmek suretiyle nesnesini yaratan sezgiden ibaret olduğu o berrak birliği içerir. Bu ikisini beraber ele aldığımızda, filozofun işi oldukça ilginç bir saflaştırma edimidir: Bir şekilde karanlığın anlama yetisine nüfuz etmesini önlemesi gerekir –ve/veya bundaki karanlığı yok sayması– öyle ki tam da bu anlama yetisiyle içsel tanrı vasıtasıyla dışsal tanrıyı kavrayabilsin. Ancak dışsal tanrı salt transandantal tamalgı ve kategoriler altında görünüşlerin birliği imgesi olarak anlaşılamaz. Aynı zamanda, belki de bilhassa, *khora*'yı tasavvur etmelidir; yani kavramsallaştırmadan kaçan şeyi tasavvur etmelidir. O halde ilahi bilmenin dili üzerine ne diyebiliriz? Bu dil, insan idrakinin ölçeğini aşacak kadar parlak meselelerden bahseder. Düşüncenin *çift* merkeziliği, dilin iki yönlülüğünü yansıtır: Dil aynı anda hem rasyonel hem de mitik olarak meydana gelir. Bu filozofun dilidir, şairin değil. Şairin diliyse kendinden her şeyin sudur ettiği karanlığın şarkısını tutturur. İlki seyreylenen her şeyin üzerine parlayan ışığın şarkısını tutturur.

Schelling'in *copula* (rabıta) tartışmasında, dilbilimsel *çift* merkeziliğin altında aslen neyin yattığını anlarız. "Derin

Antik mantığı" anımsatır; "bir yargının öznesi ile *yüklemini birleştiren* "*-dir*", asla bu ikisi arasında totolojik bir ilişki olduğu anlamına gelmez; ne de "beden bedendir"de olduğu gibi aynı gibi göründüklerinde dahi hem öznede hem de yüklemde düşünülen bir ve aynı şeydir. Tuhaftır ki, Schelling, yukarıda bahsi geçen antik anlamı Latince "*antecedens et consequens*", ikincisini de "*impicitum et explicitum*" ifadeleriyle açıklar (IV, 234, 342). "*Et*", yani "ve", "-dir"in toplanması olarak işitilebilir. "Toplanmanınsa" Schelling'in *çift* merkezilik imgesinde işitilebildiğini ısrarla öne sürüyorum. Schelling, bunca yaratıcı bir biçimde Leibniz'i kendine temellük edişinde, özdeşlik ve yeter neden ilkesini de tek bir yerde toplar ve ikinci yasanın da aslında özdeşlik yasası kadar kökensel olduğunu söyler (*ein ebenso ursprüngliches*) (IV, VII, 346).

Monadoloji §31 ve §32'de Leibniz en üst düzey ilkeleri birbirinden ayırır:

> *Muhakememiz* iki büyük ilkeye dayanır: *İlki, çelişkili olanın* yanlış *olduğuna, yanlışla çelişenin veya ona karşıt olanın* doğru *olduğuna karar vermemizi sağlayan* çelişmezlik ilkesidir. *İkincisiyse neden başka türlü değil de öyle olması gerektiğini gösteren yeter neden olmadığı müddetçe hiçbir olgunun gerçek veya var, hiçbir önermenin doğru olamayacağına inanmamızı sağlayan* yeter neden ilkesidir.[180]

180. Leibniz, *Monadology*, 72.

Schellingci çift-merkezilik bu ikisini bir araya getirir. İlk bakışta Schelling yeter nedenin uygulama alanına giren olumsal hakikatleri çelişmezlik ilkesinin uygulama alanına giren zorunlu hakikatlerle karıştırıyor gibi görünse de, Leibnizci iki-katmanı bütünlüğünü bozmadan yaratıcı bir biçimde dönüştürmek mümkündür. *Metafizik Üzerine Konuşma*'sında Leibniz, Schellingci fazlalık gibi görünen şeye, yani yeter-neden bize ne kadar opak görünse de bütün önermelerin özsel olarak *a priori* oluşuna kapı aralar.

İnsanın bakış açısından Büyük İskender'in yaşamının herhangi bir noktası olumsal bir önerme olarak sunulabilir ve bunun tarihten öğrenilmesi gerekir. "Ancak İskender'in bireysel kavramını veya özgünlüğünü gören Tanrı, bu kavramda aynı zamanda İskender'e dair ifade edilebilecek bütün yüklemlerin temelini ve nedenini görür."[181] Öyle ki, sonsuzluğun bakışı altında her ânı geçmişinin ve geleceğinin tamamıyla doludur. Böylesi bir fikir üzerinden Leibniz'e göre bütün önermeler nihayetinde analitiktir sanki.

Aynı şey Schelling için de söylenebilir mi? Bu sorunun yanıtı ya "açıkça hayır" ya da "sadece ciddi kısıtlamalarla" olacaktır. Schelling için logosun "argüman" veya "önerme" anlamı yoktur. *Schelling's Dialogical Freedom Essay* [Schelling'in Diyalojik Özgürlük Denemesi] adlı metnimde kanıtlamaya çalıştığım üzere, Schelling'in dili rasyonel ve mitik konuşmayı kesiştirir. *Widerspruch*'taki "*-spruch*", logos'u mitosla daha önceki bağına taşır. Buna en uygun

181. Leibniz, *Discource on Metaphysics*, §8, 8.

analoji, Platon'un *Timaios*'unda *khora*'dan bahsederken kullanılması uygun görülen *logismō nothō*, yani yozlaşmış logos ifadesidir. Schelling'in erken dönem eserleri, daha önce de gördüğümüz üzere, bütün ikiliklerin çıkış noktası olan temelsizlik veya kayıtsızlık noktasına varmıştır. *Freiheitsschrift*'se son olarak kayıtsızlığın nihai dönüşümünü etkiler.

Bununla birlikte, Schelling'in metninde, bir kez daha, Herakleitos'un mevcudiyetinin Spinoza'da görüldüğü halinden başka şekilde –veya belki de daha canlı bir biçimde– ses çıkardığı ve nefes aldığı görülebilir: "Beni değil *logos*u dinlediğinizde, bütün varlığın bir olduğuna katılmak akıllıca olacaktır (*ouk emou alla tou logou akousantas homologein sophon estin hen panta einai*)."[182] Spinoza'da bu fısıltı, her ne kadar karşıt, hatta çelişkili olsa da, bütün şeylere hükmeden temel bir birliğin sesine bürünür. Schelling'deyse süregiden bu apayrı ve ayırt edilebilir fısıltının kalkış noktası iptidai bir birlik değil, pekâlâ iptidai hiç-lik veya Schelling'in daha sonra ifade edeceği üzere ne düşünülebilecek (...) ne de tabir edilebilecek olan şeydir.

Schelling'in Spinoza eleştirisi Spinoza'nın panteizmine değil, Tanrı'nın bileşenlerini şey olarak ele almasına yönelir. O halde bu noktada onu nüanslara dikkat ederek dinlemek gerekir. "Şeylerin Tanrı'dan çıkışı Tanrı'nın kendini ifşa etmesidir. Ancak Tanrı ancak kendine benzer olanda, kendi namına edimde bulunan özgür varlıklarda (*Wesen*), varlığının yegâne temeli Tanrı olan varlıklarda (*sein*),

182. Heraclitus, içinde Kirk, Raven ve Schofield, *Presocratic Philosophers*, Frag. 196, 187.

Tanrı gibi olanlarda kendini gösterir. O konuşur ve onlar oradadır" (IV, VII, 347). Neye –veya kime– kulak kabartıyoruz? Özgürlüğün tek göstergesi olarak telaffuz edilmiş sözcüğe kulak kabartıyoruz. Bu sözcüğün telaffuz edilmesi için seslilerden ve sessizlerden oluşması gerekir. "Sonsuz ruh, birliği veya doğadaki sözcüğü söyler. İfade edilen (gerçek) sözcükse sadece ışığın ve karanlığın (sesli ve sessizin) birliğindedir" (IV, 255, 363).

Bu yüzden insanlarda bütünüyle mevcut o karanlık ilke olmaksızın Tanrı kendini gösteremez. Bu haliyle bir kez en kanlı, en şiddetli haliyle kozmosu doğuran Hesiodos'un Kaosunu deneyimleriz. Schelling paganizmin ve Hıristiyanlığın eşit derecede kökensel (*gleichursprünglich*) olduğunu söyler. Çift merkezilik paganizmin ve Hıristiyanlığın eşit derecede kökensel oluşunda kendini tekrar eder. Bilgi söz konusu olduğundaysa her ikisi de akıl ve ilhamın arasındaki uzayda süzülür. Schelling'in dili bir kez daha mitiktir.

Bunu aklımızda tutarak isimlerin neyi ifşa ettiğini araştıralım. Elbette "pagan" sinagog, kilise veya kurum yoktu, olamazdı da. Paganizm genel olarak lokal, genellikle de çoktanrılı dinlere atıfta bulunur ve İbrahim'e dayanan tektanrılı dinlerden farkı üzerinden anlam kazanır. Kendini "pagan" ilan edenlerin olmayışı bir yana (çağdaş Wiccalar ve benzerleri dışında), bu terimin pejoratif bir anlamı vardır. Schelling'in düşüncesinin kuvvetine tam manasıyla vakıf olmak için bunun illa Schelling için geçerli olmadığını, ancak paganizm ve Hıristiyanlığın eşit statüsünün eşsiz bir biçimde düşüncesini harekete geçirdiğini aklımızda tutma-

mız gerekir. Nietzsche, Hıristiyan imgelemi hepten bırakacak, düşüncesinde hiçbir Hıristiyan bileşen bırakmayacaktır, ancak Yunan tanrılarının gücü onun için de benzer şekilde belirleyici olacaktır. Sadece Schelling'de bu iki asli ve başat dini geleneğin yaratıcı bir biçimde etkileşim halinde olduğunu ve birbiriyle çarpıştığını görürüz.

Bu yüzden "paganizme" ismini veren Yahudi-Hıristiyan inancıdır. Ancak Schelling'in düşüncesinde paganizm, en azından Yunan Olympos'una ve yeraltına ait tanrılar anlamında, her daim yanıt verir. Şöyle demeliyiz: Schelling'in dilinin tabiatı gereği "paganizm", her daim çoktan yanıtını vermiştir. Schelling, Spinoza'nın panteizmini, ancak Afrodit'in bakımı sayesinde canlanan kralın yonttuğu sert Pygmalion heykeline benzetir. Schelling'in terimleriyle, sevginin ılık nefesi sayesinde ruh kazanabilirse canlanacaktır.[183] Aksi takdirde "onu en eski tanrı-kafası imgelerine benzetmek işten bile değildir; öyle ya, ne kadar az bireysel, yaşayan özelliklere sahipseler, o kadar gize sahip –veya kehanetvâri– görünürler" (IV, VII, 350). Her iki durumda da Schelling'in söylevi, onun Kantçı armonik seslerinde mevcut olmayan antik Spinozacılıkla olan münasebetini yansıtır.

Hem Hıristiyanlığın hem de "paganizm"in dilinin, köken bilgisi veya kökenlere erişime dair herhangi bir iddiadan değil, kendi *imgelem*leri üzerinden vuku bulduğu açık-

183. *Bkz.* Ovid, *Metamorphoses*, çev. Frank Justus Miller (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 10, 243-246.

tır. Benzer şekilde Schelling'in en sık ele alınan ve temel teşkil eden iddiası, temel olarak Tanrı ve varoluş olarak Tanrı ikiliğidir; Tanrı'nın varoluşunun temeli iptidai imgeler oyunu, yani öncesine gitmek şöyle dursun, evveli tahayyül bile edilemeyen imgeler oyunudur. Buna göre varoluş tarafına ait olan nitelikler koleksiyonuna –Anlama Yetisi, Birlik, Form, Düzen, Kural, Tanrı'nın ta kendisi, Tanrı'nın düşünsel temsili– "Hıristiyan" demek mümkündür. Temel tarafında yer alan nitelikler koleksiyonuna ise –irade, özlem, itaatsiz, karanlık, Platon'un "maddesi"– "pagan" veya daha spesifik olarak Antik Yunan imgelemi demek mümkündür.

Spinoza'nın Tanrı'sının herhangi bir anlamda dini veya aşkın olarak düşünülebileceği iddiasına asla katılmıyorum. Ona ateist, panteist (ki Schelling öyle der) veya panenteist demek bir şeyi değiştirmez. Schelling, Spinoza'nın sisteminin "sevginin ılık nefesine" ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Bu ne anlama gelir? Bu noktada Hıristiyan *agapē* mitosu Yunan eros mitosuyla buluşur. İkincisi insanları aklıselimden eder, ama felsefi anlamda kehanet, şifa ve muazzam sanatın –ayrıca hem aşırı tutkulu hem de tamamen mutedil olan filozoflara mahsus o sevginin– doğmasını sağlayan ilahi çılgınlığa ilham olur. *Çift* merkezilik bir kez daha kendini çoktan gerçekleşmiş olan mitosun iki yolunun çarpışması olarak gösterir. Schelling'in düşüncesinin Hıristiyan *agapē*'nin muadili olarak Yunan *eros*'unu kucakladığı fikrine katkıda bulunur. Schelling'in *Özgürlük Denemesi*'nde Hıristiyan mitosu lehine birkaç metin bulunabilse de, hem bağlamları hem de makalenin sonunda

yer almayışları karanlık ilkenin süregiden mevcudiyetini kanıtlamaktadır.

Doğanın ve tarihin doğuşu çift merkeziliği ve karanlık ilkenin her yere nüfuz eden daimiliğini tekrarlar. "Ruhun doğumu tarihin sahasıdır, tıpkı ışığın doğumunun doğanın sahası olması gibi. İkincisinde görülen yaratım evrelerinin aynısı ilkinde de görülür ve biri diğerinin benzeri ve açıklamasıdır" (IV, VII, 377-378). Doğanın doğumu "ilk"ken, her ikisi de, doğrudan Schelling'in Tanrı'nın temeli (*ground*) oluşu gereği sonsuz özü tabir ettiği şeyi takip eder. Doğa konuşmaz halde meydana gelmesine rağmen yine de insanın bilinçdışında parıldarmışçasına sessizce ikamet eder. Tanrı'nın kendini ifşa etme ihtiyacı kendinden bağımsız yaşayan bir temel gerektirir. Teolojik ve mitik olmayan dilde dil, kural, form ve düzenin düzensizliğe, formsuzluğa ve düzensizliğe ihtiyacı vardır; anlama yetisi körlüğe gereksinim duyar. Denemenin başlığı üzerinden, iyiliğin kötülüğe ihtiyacı vardır.

Özgürlük söz konusu olduğundaysa, Yunancada onu –benzerini– ifade edecek sözcük yoktur. Yunan yaşamında iskân eden tanrılar gibi, varoluşları kanıtlanmamıştır, çünkü buna ihtiyaç yoktur; işte o kadar yakinen mevcutturlar. Sözde özgürlük sorunu sadece kadir-i mutlak ve her şeyiyle iyi aşkın bir Tanrı'nın ortaya çıkmasıyla örtüşür. Augustinus'un "İradenin Özgürlüğü Üzerine" isimli metni, kötülüğün mükemmel ve her şeyi bilen bir Tanrı'yla bir arada oluşunu uzlaştıran geleneksel görüşün en bilinen ör-

neğidir (*locus classicus*). Bunu, kötülüğü gerçek-*dışı*, varlık yoksunu görerek yapar.

Schelling'in düşüncesi bir kez daha en övülesi haliyle böylesi bir görüşü reddeder ve sözde kötülük sorununun kötülüğün gerçekliğini ve tabiatını olumlamak dışında ele alınamayacağını teslim eder. Kötülüğün salt yoksunluk olarak teşhiri –veya teşhir olmayışı– şöyle dursun, kötülük bizde dehşet ve istikrah uyandırır.

Kötülük nereden gelmektedir? Sadece yaratımdan sonra teşhis edilebilir hale gelen "unsurlardan": Tanrı'nın ta kendisi, Tanrı'da mevcut olan, ama ondan farklılaşan Tanrı'nın varoluşunun temeli ve özgürlük. O halde özgürlük nedir? Schelling ona iyilik ve kötülük "kudreti" veya "potansiyeli" (*Vermögen*) der. *Vermögen* sözcüğü, insani sahayı ilahi sahadan ayırır ki, her ikisi de mitik dilde bildirilmiştir. Tanrı'da özgürlük ve zorunluluk kaynaşmıştır; sadece Tanrı iyi olabilir. Bu bağlamda "Vermögen" sadece kudreti değil, "potansiyeli" de ima eder. Schelling'in üzerine çalıştığı Spinozacı Tanrı anlayışı düşünüldüğünde, her şey edimseldir (*actual*).

İnsan özgürlüğünde, özgürlük ve zorunluluk şu şekilde ayrıdır: İnsan varlığı zorunlu olarak iyiye *ve kötü*ye bağlıdır. Karanlık imge anlatısı insanlıkta iyiliğin ve kötülüğün gücünü imgeler ve açıklar. Bu görüş, Kant'ın *Din ve Salt Aklın Sınırları*'ndaki görüşlerini yansıtır sanki; öyle ya ikisi arasında nötr bir bölge bulunmaz. Yaratım anlatısı insan özgürlüğünün imgesi olarak görülebilir. İnsan özgürlüğü sıfata benzer bir şey değildir, uyanmak için dışsal bir

kışkırtma (talep) gerektiren potansiyeldir. İnsan özgürlüğü insanda zaten mevcut olan ilkelerin çift-katmanlılığından başka bir şeyi uyandırmaz. Nasıl ki zemin ne iyi ne de kötüdür, özgür insan da ne iyi ne de kötüdür. İnsanlarda çift merkezilik mefhumunun tekrarı budur işte. Bunun insanda kendini gösterdiği hale *ruh* denir ki, onda insanlığın benliği kötülüğün ortasında ışığı kendinin kılar.

Çift merkezilik doğanın ve tarihin doğuşunda bilhassa kuvvetle görülür; ikisinin arasındaki "ve" onları heterojen bir birlik olarak birbirine bağlar. "Ruh tarihin sahasında doğar, ışıksa doğanın sahasında. İkincisinde mevcut olan yaratım evreleri ilkinde de mevcuttur; biri diğerinin sembolü ve açıklamasıdır (...) Kötülük elbette yaratılmış varlıklarda edimselleşmeye (*actualization*) çabalayan varoluşun ilk temelinden başka bir şey değildi; o halde aslında sadece doğada işleyen dayanağın üst düzey potansiyelidir" (IV, VII, 378).

Buna müteakip Schelling, yukarıda bahsi geçen insanlığın çağları anlatısıyla kabaca örtüşecek şekilde, doğanın ve tarihin giderek açımlanmasına dair mitik bir anlatı sunar. Bu tefsire şimdiye kadar destek olan Hesiodosçu mitosta işler halde bulunan arkaik çerçeveye dönecek olursak, Schelling kötülüğün ve iyiliğin bilincinden önce gelen bir çağdan bahseder; bu masumiyet çağıdır ve "doğanın ilk temeli, içindeki ilahi güçler evvelinde tek başına hareket ettiğinde, belki de bir yaratım girişiminde bulunmuş" diyecek kadar ileri gider (IV, VII, 378); (...) ilahi güçler onda gizli kalmıştır; dayanak "belki de başlı başına bir yaratım" giri-

şiminde bulunmuş, ama sevgi sözcüğü eksik olduğundan yeniden kaosa düşmüştür. Yine ilginç bir çift merkezilik imgesi ortaya çıkar: Yaratımın giderek açımlanmasında "bizzat Tanrı kalbi gereği değil sadece kendi tabiatı gereği hareket etti" (IV, VII, 378). Giderek açımlanma, iyilikten ve kötülükten azade kayıtsızlığın altın çağında esasen kendini göstermiş; buna müteakip "dayanağın kendinde neye muktedir olduğunu gösterdiği, egemen tanrıların ve kahramanların veya doğanın kadir-i mutlaklığının çağı"[184] gelmiştir. Daha sonra da yukarıda bahsi geçen kayıtsızlık çağı gelmiş; bu çağ Antik Yunan tanrılarının görünür güzelliğiyle doruk noktasına ulaşmıştır.

Bu, dayanağın kendi başına gerçekleştirebileceği şeyin sınırını çizer, dayanak yaratıcı bir birlik oluşturamaz. Schelling buna müteakip bir kez daha her şeyi kaosa taşıyan bir hastalıktan bahseder (belki de karanlık çağ). İkinci bir kuvvetler ayrımı başlar; derinlerde yer alan kökensel bir gizlemeden kötülüğün ruhu doğar ve iyiliğin ruhu her yerde onunla savaşmak için ortaya çıkar. İlkin tek tek insanlara alamet eden ve onların habercisi olan yerde sonsuz mücadeleye işaret edilir, nihayet ses duyulur ve rakibiyle her türlü mücadeleye girişecek merkez olarak telaffuz edilir. Ancak kaos asla yenilemez ve ortadan kaldırılamaz. Çalkalanıp duran asi dayanak olmaksızın, zaten içinde gizli olarak form ve düzen diye taşıdığı şeyden ayrı bir şey oluşturulamaz.

184. *A.g.e.*, 56 (IV, 271, 379).

Nihai anlamda "önce ve sonra", "ilk şu, sonra bu" yoktur; Spinoza'nın ifadesiyle her şey sonsuzluğun bakışı altındadır (*sub specie aeternitatis*). Schelling'in kendine özgü kayıtsızlık mefhumu yaratıcı bir biçimde bu düşünceyi dönüştürür ve Hesiodos'un üzerine şarkılar söylediği bütün doğumları önceleyen çalkantılı, biçimsiz kaosa bağlar. Yeryüzünün insanların sağduyusunu bozan Eros'un "ardından", "daha sonra" geldiğini anımsayın. Schellingci *eros*, sözcüğün çalkantılı anlamına değinen Yunanca mefhumla diğerkâm anlamın başat olduğu Hıristiyan *philia* anlamını birleştirir. Belki de ilahi çılgınlıkta ölçekle akrabalığına değinen Platoncu mefhum bu ikisini çoktan bir şekilde birbirine bağlıyordur, ama Schelling'e göre sistem bütün ihsanın merkezlerinden biri olarak hüküm sürmesini gerektirir.

Bu yüzden yaşayan felsefe için zorunlu olan özgürlük ve zorunluluk çelişkisi ona ve bütün modern felsefeye dayanak olan daha önceki Yunan kaostan açımlanarak kendini gösterir.

KODA:
NIETZSCHE, DÖNÜM NOKTASI

Modern felsefe terimleriyle, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'nun esas önemi, gizli evvelini, yüzeyin derinlerinde ikamet eden ve ona sahip olduğu yaşamı veren o yaşam-veren karanlığı sergileme şekline dairdir. Modern filozoflar arasında sadece Kant ve Schopenhauer, açıktan övgüye mazhar olur. Kant, aklın gücünü kısıtlayarak, böylece mantığın özünde gizli iyimserliğin zaferini kazanarak; Schopenhauer'sa bu zafere ortak olup "gerçek" dünyanın hayali imgelerden ve aniden yeter neden ilkesini ihlal eden bir olaydan kaynaklanan hayretten ibaret olduğunu öne sürerek.

"Öz-eleştiri çabası" yukarıda bahsi geçen dönüm noktasıdır. 1886 yılında, orijinal metnin yayımlanmasının aşağı yukarı on dört yıl ardından Nietzsche şunları yazarak daha önce yaptığı bu övgüyü geri almıştır:

> *O günlerde, böylesi bireysel görüşleri ve riskleri ifade etmek için her haliyle kendime ait bir dil oluşturmaya yeltenecek cesarete (veya mütevazılığa mı demeli?) sahip olmadığım için nasıl da pişmanım; bunun yerine aslen Kant'ın ve Schopenhauer'ın ruhuna ve zevkine aykırı tuhaf ve yeni değerlendirmeleri Schopenhauercı ve Kantçı formüllerle*

gayretle ifade etmeye çalışıyordum. Schopenhauer trajediye dair ne düşünüyordu ki?

İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'*da, "trajik olan her şeye kendine mahsus irtifa kuvvetini bahşeden şey dünyanın, yaşamın asla gerçekten tatmin etmeyeceğini; dolayısıyla sevgimize* layık *olmadığını keşfetmektir: Trajik ruhu teşkil eden şey budur işte, teslimiyete yol açar."*

Oysa Dionysos bana çok başka şeyler söyledi! Bütün bu teslimiyetçilikten nasıl da uzaktım! Ancak bu kitapta daha da kötü bir şey var, Dionysosçu önsezileri Schopenhauercı formülasyonlarla örtbas edip mahvettiğim için pişman olduğumdan çok bana pişmanlık veren: Gözlerimin önünde ortaya çıkıveren olağanüstü Yunan sorununu *(...) en modern sorunları ortaya atıp mahvettim ben.*[185]

Ancak bu açıktan açığa kendini yeren ifadeler, Nietzsche'nin hem modern felsefede hem de modern felsefenin özgürleşmiş devamında sahnelediği çağ açan dönüşümlere işaret eder. Geleneğin üzerine çalışıp doğmakta olan vizyonuna hizmet edebilen ne varsa onu bu gelenekten çıkarıp alan Nietzsche, vizyonunu yalanlayacak unsurları terk eder. Bunların arasında orijinal metinde hiç bahsi geçmeyen birine bilhassa başvurur: "kitabın tamamında Hıristiyanlığın gördüğü ihtiyatlı ve hasmane sessizlik."[186] Yaşama düşman, yaşamın ahlak-dışı niteliğini ona yabancı olmakla kalmayıp

185. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, içinde *The Birth of Tragedy and the Case of Wagner*, çev. Walter Kaufman (New York: Vintage Books, 1967), 24.
186. *A.g.e.*, 33.

diyametrik ve sapkınca karşıt olan bir standart üzerinden ölçen Hıristiyanlığa dair Nietzsche resmi bir biçimde şöyle seslenir: "Uzun zaman önce, bu sorgulanabilir kitapla, içgüdüm ahlaka karşı durdu; orada yaşamdan yana duran, ahlaka temelden karşıt bir doktrin, yaşama kıymet veren bir içgüdüydü bu, safiyane bir biçimde sanatsal ve Hıristiyanlık karşıtıydı. Ona ne demeli? Filolog ve sözcük insanı olarak, onu vaftiz ettim, bir Yunan tanrısının ismini ona vermeye, ona Dionysosçu demeye de cüret ettim, kim Deccal'in gerçek adını bildiğini iddia edebilir ki?"[187]

Bunların ışığında Spinoza ve Schelling'e ne demeli? Onlar, Nietzsche'nin Dionysosçu dediği olguya en doğrudan bulaşmış olan düşünürlerdir. Düşünceleri elbette belli bir Tanrı mefhumuna bağlıdır: Schelling'inki bilhassa Hıristiyan Tanrı'sına bağlıdır; Spinoza'nınki rasyonel bir Tanrı'ya ve Nietzsche'ninki Yunan yarı-Tanrısı Dionysos'a. Ancak her üçü de kendisini hasbelkader içinde bulduğu, üzerine çalışmak durumunda kaldığı geleneğe karşı düşünme gücünü ona veren kulaklara sahipti.

Tragedyanın Doğuşu'nda başından beri akıl, her şeyiyle, Hıristiyanlığın Tanrısı kadar metinden dışlanmıştır. Nietzscheci düşmanlığın Batı geleneğinin tamamına uzandığını, sadece aklın nüfuzunu sınırlamaya çalışan düşünürleri övmek üzere ara verdiğini söylemek pekâlâ mümkündür. Bunun yerine –ya da daha doğrusu, insan etkinliğinin başından beri aklın sunduğu maske yırtılıp

187. *A.g.e.*, 24.

atıldığında– içgüdüler (*Triebe*) vardır. Apolloncu dürtü açıklık, kural, biçim ve düzene, yani bireyselleşmeye doğru yönlendirir. Dionysosçu dürtüyse kaosa, sarhoşluğa, parçalanmaya, yani ilk ev olan ilksel doğaya dönüşe yönlendirir. İki dürtü normalde birbirine karşıt, antagonisttir. Bunların arasında bir uzlaşı sunacak veya taviz verdirecek bir Tanrı ve/veya akıl yoktur.

Her türlü asimilasyona dirençleri üzerinden ikicilik (*dualism*) oluşturmazlar. Daha ziyade, iki-yüz oluştururlar (*Duplizität*). Schelling'in cüretkârlığının Tanrı'nın kendini doğurmasını sağlayan karanlık bir dayanak tahsis ettiği yerde, Heidegger'in (belki aceleyle) onto-teoloji diyeceği şeyin kalıntısı kalır. Schelling hâlâ birlik mefhumuna tutunmaktadır; bu mefhumun kazanılmasının, ilksel kayıtsızlıktan sudur etmesi gerekse bile. Nietzsche'ye göreyse, birlik denmeye layık tek tezahür sanat eseridir ve böylesi bir birlik, sadece en iyi *büyülü* olarak tabir edilebilecek koşullarda meydana gelebilir. Mücadeleden ve çelişkiden doğmuş olan bir birliktir bu, yine de Yunan tragedyasında, bir şekilde istem-dışı, buna rağmen güçlü bir uzlaşıyla kaynaşır.

Her ne kadar Nietzsche yukarıda bahsi geçen kaynaşmanın diğer önemli sonucundan, yani eski Yunan komedisinden ayaküstü bahsetse de, ona da benzer şekilde büyük değer verdiğine şüphe yoktur. "Öz-Eleştiri Girişimine Doğru" isimli metninde, "komik ve trajik sanatın gelişmesini sağlayan o çılgınlık, Dionysosçu çılgınlık"[188] der. Belki de

188. *A.g.e.*, 21.

sağlık nevrozları vardır (bunu psikiyatristlere soruyorum). Gençliğe ve "halkın gençliğine" dair? (...) Ve tragedya korosunun kökenine dair: Yunan bedeninin serpildiği, sağlıkla köpürdüğü o yüzyıllar ekstazları biliyor muydu? Bütün bir topluluğun veya meclisin tarikat olarak paylaştığı görüleri ve halüsinasyonları?"[189] Daha önce bahsi geçen delilik tartışmasını anımsayacak olursak, Nietzsche, Sokrates'in çılgınlığın aslında insanlara en muazzam lütfu getirebileceğini söyleyişine değinir; aklın, faydacılığın, hatta demokrasinin miti yıkarak gelişiyse hep düşüşün semptomlarıdır.

Dionysos şölenlerinde icra edilen oyunların büyük bir kısmı kaybolmuş olsa da, Aiskhylos'un, Sophokles'in ve Euripides'in, bunların eşsiz kalitesine dair mükemmel bir görüş sunmak, onlar arasında ayrım yapmamıza ve gelişmelerine dair makul fikirler yürütmemize yetecek kadar tam ve tama yakın eseri vardır. İşte *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche bunu yapmıştır. Ancak elimizde bütün olarak kalan tek komediler Aristophanes'inkilerdir; çağdaşlarının fragmanları günümüze kalsa da benzer gelişmeleri ayırt etmeye yetecek kadar kanıtımız yoktur.[190]

Daha da önemlisi, hem trajik şiirlere hem de izleyicilere hayat veren, onlara temel teşkil eden neşeliliği ortaya çıkarmak da Nietzsche'nin büyük marifetiydi. Buna *kötümserlik* demek mümkünse bile, gücün ve dinç sıhhatin kötümserliğiydi bu. Aristophanes'e mahsus komedi hudut-

---

189. *A.g.e.*

190. *Bkz.* David Harvey ve John Wilkins, (ed.) *The Rivals of Aristophanes* (Londra: Duckworth ve Galler Klasikleri Yayınları, 2000).

suz bir ılımlılık sergiliyor, dolayısıyla böylesi bir anlatıya gereksinim duymuyordu. Yaşamı kutlaması her aşamada duyulur haldeydi; ona temel teşkil eden yaşamsal olumlamayı ayrıca yorumlamaya gerek yoktu.

Yunan tragedyasını yönlendiren dinamik dürtüler söndüğünde, onların yerine daha küçük, daha zayıf rasyonel, yani mitik-olmayan ikameler geçer ve izleyici yeşermekte olan o zinde yaşama vekâleten dahil olma halinden geri çekilir. Euripides bu düşüşü cisimleştirmektedir ki, Nietzsche'nin de bu konuda şu sözü meşhurdur: "Onun vasıtasıyla sıradan insan, izleyici koltuğundan zorla kalkıp sahneye çıktı; zamanında sadece büyük ve cüretkâr özelliklerin temsil edildiği ayna, doğanın baştan savma taslaklarını bile itinayla üreten o acı veren sadakati gösteriyor artık (...) Artık izleyici, Euripides'in sahnesinde gerçekten de çiftini gördü ve duydu; bu kadar iyi konuşabilmesi ona zevk verdi."[191]

Aynı düşüş komedide de görülür, Menandros'un günümüze kadar ulaşan tek oyununu okuyan herkes buna şahit olur zaten. *Misantrop (Dyskolos)*[192] yumuşacık olay örgüsü içinde yollarını bulmaya çalışan, hepten dünyevi arzulara sahip ayık karakterlerden ibarettir; olay örgüsünün bu kadar yumuşak oluşu aksi bir hayret uyandırır, nispeten bu kadar donuk olan bir şeyin bunca belirginleşmesinin ve bir o kadar bayağı olan Roma komedilerine model

191. Nietzsche, *Birth of Tragedy*, 77.

192. Bu komedya, Canan Şentuna'nın çevirisiyle Mitos Boyut Yayınları tarafından *Huysuz Adam* başlığıyla yayımlanmıştır –yn.

oluşunun hayretidir bu, ki Roma komedileri, incelikli ve uysal anlamda da olsa en azından hiciv erdemine sahiptir. Nietzsche yine şöyle yazar: "Euripides'in bütün siyasi umutlarını üzerine inşa ettiği medeni vasatlığın artık bir sesi vardır; öyle ya, daha öncesinde tragedyadaki yarı-Tanrı ve sarhoş satir veya komedideki sarhoş yarı-insan dilin niteliğine karar vermiştir."[193]

Böylesine daralmış bir dilde eksik olan şey, onun şiirsel tabiatını oluşturan özelliğin ta kendisi, yani *müzik*tir. Nietzsche'nin öz-eleştirisinde olduğu gibi, Yunan şiiri şarkı olarak söylenir veya daha doğrusu Yunan şiiri *şakır*. Homeros'un epiği, güzelce bireyleşmiş şahısların gizli Dionysosçu tabanda belirdiği Apolloncu sanatın doruk noktasını oluşturur. En ideal hali Arkhilokhos'ta görülen epik şiir, inançsız Neobole'ye lanet okuduğu halk şarkısında kendini görünür kılar; yani aksi takdirde sıradan bir insan olan ilham altındaki Arkhilokhos üzerinden şarkısını söyleyen dünyanın ruhu haline gelir.

Her iki damar da Yunan tragedyasında uzlaşır. Prozodik anlamda konuşursak, Homerosçu daktilik altı ayaklı dize, Dionysos'un ditirampıyla kaynaşır. Dramatik anlamda konuşursak (sanki bu ikisi Yunan tragedyasında birbirinden ayrılabilirmiş gibi), epikteki yüce mitik şahıslar, her şeyi kapsayan Dionysosçu şahıslar tarafından parçalarına ayrılmış dünya ruhunun ulumasına ve içler acısı parçalanmasına karışır; bunun sonucunda daha alt nesiller doğar. Ancak bütün

193. *A.g.e.*

güzel ve asil olan şeyler gibi, Yunan tragedyası da kırılgan olduğunu kanıtlamış, kalbini ve ruhunu yitirmiştir. Koronun konumunda ve rolündeki değişim bu düşüşe işaret eder: "[Bu değişim] (...) koronun yıkımına giden ilk adımdır ki, bu yıkım tehlikeli bir hızla Euripides, Agathon ve Yeni Komedi'de aşama aşama ilerler. İyimser diyalektik *müziği* tragedyadan dışlar (...) [ki özü] sadece tezahür ve Dionysosçu imgeler üzerinden yansıtma, Dionysosçu sarhoşluk halinin rüyavâri dünyası şeklinde müziğin görünür bir biçimde sembolikleşmesi olarak yorumlanabilir."[194]

Bu metnin daha başlarında, Sokrates ve müttefiği Euripides sırasıyla anlaşılabilirliğin ve doğruluk görünüşünün standardını yükselttiğinde, Sokratesçi diyalektik Yunan tragedyasının düşmanı ve yok edicisi işlevine sahiptir. Kısa bir süre içerisinde göstereceğimiz üzere, Nietzsche'nin Sokrates'i ele alışı, Schelling'in özgürlük ve zorunluluk anlayışını yansıtır. Nasıl ki Schelling'de bütün felsefi sistemlere ve yüksek düzey yaşama can veren çelişkiyi buluruz, Sokrates'te de –Sokrates'in imgesinde– Batı yaşamının ve düşüncesinin anlaşılmasını sağlayan çelişkiyi buluruz. Her şeyi anlaşılabilirlik üzerinden açıklamaya, böylece onları karanlıktan "temizlemeye" çalışan Sokrates'te mitik içeriğe kılavuzluk eden *daimonion*'dur. *Daimonion* müstesna bir içgüdü türüdür; sağlıklı olanlarda içgüdü insanları edimde bulunmaya iterken, Sokrates'te bu içgüdü her daim edimden *caydırır*. "Bütün üretken insanlarda, yaratıcı olumlayıcı

194. *A.g.e.*, 92.

kuvvet içgüdüyken ve bilinç eleştirel ve caydırıcı bir biçimde edimde bulunurken, Sokrates'te eleştirel olan içgüdü, yaratıcı olan bilinçtir; *per defectum* tam anlamıyla canavaranedir bu!"[195]

Ancak Nietzsche, başka sahici bir Sokrates'le boğuşur halde bulur kendini, bu son gününde müzik yapan Sokrates'tir. Schellingci motif üzerinden Sokrates'in işaret ettiği çelişki, bütün bir Batı felsefesi tarihini canlandırır. "Anlaşılabilir Sokrates", kavramsal olarak, "müzik yapan Sokrates'le" çarpışabilir, ama bu çelişki, katı formal-mantıksal düzeyde, bizzat söz konusu çelişki sahnelendikçe düşünceyi yönlendirir.

Nietzsche'nin karşılaştığı bu Sokrates kimdir? Bir düzeyde ya onun çağdaşları olan ya da onun hakkında yazabilecek kadar zamanına yakın olan Platon'un, Ksenophones'in, Aristoteles'in ve diğerlerinin anlatılarında kayıtlı Sokrates'tir bu. *Tragedyanın Doğuşu*'nda bu unsur şüphesiz canlıdır. Ancak bu eserde Sokrates'in rolünü anlamak için gereken içgörüyü, "Yaşam İçin Tarihin Kullanımları ve Dezavantajları"[196] isimli makalesi sunar. Burada, tarihin üç modunun belirlendiği görülür: (1) geçmişin büyük edimlerini, gelecekte büyük edimlerin mümkün olduğunu göstermek üzere serimleyerek yaşama hizmet eden anıtsal tarih,

---

195. *A.g.e.*, 88.

196. Nietzsche bu makaleye, Almanya ve Avrupa'nın mevcut durumunu tefekkür ettiğinde içinde uyanan "rahatsız edici hisse" değinerek başlar. Bunu ilk yayınımda ele alıyorum, Bernard Freyberg, "Nietzsche's Socratic Task in 'Vom Nutzen und Nachteil der Historie dür das Leben,' içinde *Man and World*, der. Robert Scharff, 18. Cilt (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985), 1985, 317-324.

(2) geçmiş edimlere ve bunların şimdi üzerinden gelecekle sürekliliğini kanıtlayarak yaşama hizmet eden antik tarih ve (3) geleceği bildirecek olan yeni değerler gereğince, geçmişin idollerini yıkarak yaşama hizmet eden eleştirel tarih.

Nietzsche'nin anlaşılabilir Sokrates'e karşı "eleştirel", *müzik yapan* Sokrates'e karşıysa "anıtsal" kaldığı düşünülebilse de, aslında Sokrates her iki açıdan da anıtsaldır. Daha doğrusu, Sokrates'in tarihleşmiş imgesi, Nietzsche'nin yüzleştiği, her iki vasfı da eşit derecede taşıyan anıttır. "Anlaşılabilir Sokrates" olumsuz takdirden ziyade alay ve istihfaf nesnesidir. Apollo'ya methiyeler düzen ve son gününde Ezop'u müziğe koşan "müzik yapan Sokrates", olumlayıcı yargıdan ziyade tutkulu bir övgüye mazhar olur: "Şimdinin ve geleceğin kapılarını çalıyoruz işte hevesle: Bu 'dönüş' daha da yeni deha konfigürasyonlarına ve *müzik yapan Sokrates*'e yol açacak mı? Adına ister din ister bilim deyin, varoluşun üzerine serili sanat ağı daha da sıkıca ve incelikle örülecek mi, yoksa artık adına 'şimdi' denen huzursuz, barbar, kaotik girdapta parçalarına ayrılmaya mahkûm mu?"[197]

Tragedyanın Doğuşu'nda bu sorular havada kalır; bu sorular *hâlâ* havada asılı halde, ele aldığımız her şeyin üzerinde durur. Nietzsche'nin Wagner'e dair fikir değişimini çok da ciddiye almamamızı öneriyorum. Wagner açıkça Nietzsche'nin Sokratesçi yansımalarının yapısını tekrarlamaya niyetlenmişti. Başka bir deyişle, Wagner, Sokrates'in işlevine oldukça benzer biçimde bir *imge* işlevi görür. Ancak

197. Nietzsche, *Birth of Tragedy*, 98.

Wagner söz konusu olduğunda, *mesafe pathos*'u (*pathos of distance*) yoktur; bu yüzden tarihsel bir imge işlevi görmesi gereken şey, yaşayan bir karakter üzerinden bulanıklaşır. Bunu başka, daha az mühim ama yine de aydınlatıcı bir biçimde ele almak için Nietzsche'nin öncesinde Beethoven'ın "Neşeye Övgüsü"nün Diyonizyak olanı betimlemeye yarayan bir resim olarak tahayyül edilmesi gerektiğini önerdiğini düşünebiliriz.

O halde Sokrates yorumlarının sadece antik akademik çalışmalar için değil, şimdi ve gelecek uğruna da yapıldığına şüphe yoktur. Bu durumda burada, ABD'de, şimdi karşılaştığımız haliyle bu soruların nasıl bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz? "Huzursuz, barbar girdap" sözcüklerinin bizde yankısı derindir. Almanya'da ve Kamboçya'da soykırımlar, dünya savaşları ve sonu gelmez bölgesel savaşlar, yeni ve yıkıcı hastalıkların peydah oluşunu –daha da kalıcı bir hal alan yaygın yoksulluk ve siyasi sorumsuzluk şöyle dursun– görmüş bir yüzyılın ardından, varoluşun üzerine "sıkı sıkı ve incelikle" örülmüş bir sanat ağı çağrısı, geriye dönük olarak ele alınsa da alınmasa da kulağa hem beyhude hem de ahmakça geliyor.

Yirminci yüzyıl, bütün sahalarda olmasa da, pek çok alanda kayda değer miktarda dâhiyane sanatsal gelişmeye sahne oldu. Bu başarıların kapsamlı bir listesini yapamayız, ama şunlar çoğu listede yer alacaktır: Cézanne ve Picasso'nun tabloları, Rilke ve Eliot'ın şiiri, Joyce ve Beckett'ın kurgusu, Stravinsky ve Charlie Parker'ın müziği, Mies van der Rohe ve Frank Lloyd Wright'ın mimarisi, Diaghilev

ve Balanchine'in dans koreografileri, Chaplin ve Ozu'nun filmleri... Bu listeye alttan alta meydan okuyan eserler de pekâlâ ihtimal dahilindedir. Her durumda, bu alıştırmadan iki sonuç elde edilebilir: İlk olarak; bu örnekler ve sergiledikleri formlara ve/veya içeriğe hem meydan okuyan hem de bu formları ve/veya içeriği genişleten başka örnekler, izleyicilerine pek çok içgörü, keyif sunmuş, onları ziyadesiyle kışkırtmıştır. İkincisi; etkileri, daha ziyade türler arasında olsa da, farklı türlerin içinde bile tartışılmaz bir biçimde parçalıdır.

Postmodernizm diye anılan popüler yirminci ve yirmi birinci yüzyıl felsefi "hareketi" (daha ziyade az çok gevşek bir biçimde birbirine bağlı stillerin içsel olarak bağlantısız serileridir) "sıkı sıkı, incelikle örülü bir sanat ağına" benzer herhangi bir şeyin imkânının inkârıdır veya öyle görünmektedir. Genel olarak herhangi bir şeyi olumladığını söylemek mümkün olsa, bu "sanata-benzer" jestlerin gevşek ve ham çeşitliliği olurdu. Sözgelimi Cindy Sherman ve Damien Hirst'ün eserlerinde ciddi bir yetenek ve en azından bir tür kışkırtma vardır şüphesiz. O kadar kolayca görülemeyen şeyse, eserlerinin kendi içinde yer alan ve topluluk mefhumuna uzanan içsel bağlantı hissidir. Sherman'ın ve Hirst'ün eserlerinin retrospektifleri, yukarıda bahsi geçen görsel sanatçıların retrospektiflerinden bir şekilde farklıdır, onlara benzemek gibi bir niyetleri de yoktur –burada "benzerlik" sözcüğünü kullanmak ne kadar yerinde olacaksa artık. Her halükârda, Yunan sanatının klasik çağının terimleriyle sanatın şimdiki halinden bahsetmek mümkün değil-

dir; veya Wagner'in operalarındaki birleştirici muazzamlığın kazanılacağını nafile umduğunda bile Nietzsche'ye bunca aşina gelen Goethe ve Schiller'in Alman Klasiklerinin terimleriyle veyahut da –bir zamanlar– modernizm diye tabir ettiğimiz, geleneksel otorite biçimlerinin reddi veya bunların daha yeni, daha yaratıcı şekillerde özümsenmesi halini alabilen özgürlüğün yeniden doğuşunu muştulayan şeyin terimleriyle bundan bahsetmek mümkün değildir.

Ancak hakkını teslim edebileceğimiz, bana kalırsa etmemiz gereken şey, daha önceki, hep nükseden erişilemezliğinde erişilebilir *prōtista Chaos genet* ya da "varlık bulan ilk Kaostur" veya benim ifademle, ayırt edilebilir herhangi bir şeyin öyle ya da böyle ortaya çıkmasına mahal veren "diğer her şeyden kökten ayrılığıyla cehennem mevcudiyet bulmuştur." Bu haliyle Yunanca, İngilizce konuşan bir Yunanca konuşur.

KAYNAKÇA

Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica. Translated by Anton C. Pegis. New York: Modern Library, 1948.*

Aristotle. *The Basic Works of Aristotle.* Edited by Richard McKeon. Translated by W. D. Ross. New York: Random House, 1970.

Bacon, Francis and Montagu, Basil. *The Works of Francis Bacon.* Vol. 14.

Philadelphia: Parry & McMillan, 1857.

Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* in *George Berkeley Collection: 5 Classic Works.* New York: Waxkeep, 2013.

Cunliffe, Richard John. *A Lexicon of the Homeric Dialect.* Norman: University of Oklahoma Press, 1963.

Deleuze, Gilles. *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature.* New York: Columbia University Press, 2001.

———. "On Spinoza." *Lectures by Gilles Deleuze* (blog). February 2007. http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/on-spinoza.html.

Descartes, Rene. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy.*

Translated by Donald Cress. Indianapolis: Hackett, 1998.

Eliot, T. S. *The Waste Land. Edited by Michael North. New York:* W. W. Norton, 2000.

Empiricus, Sextus. *Against the Professors.* Translated by Robert Gregg Bury.

Cambridge MA: Harvard University Press, 1949.

Euclid. *Elements. Edited by Dana Densmore. Translated by Thomas L. Heath.*

Santa Fe: Green Lion Press, 2007.

Fichte, Johan Gottlieb. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Edited by Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Jacobs, and Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964–2012.

———. *The Science of Knowledge.* Translated by Peter Heath and John Lachs.

Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Freydberg, Bernard.

David Hume: Platonic Philosopher, Continental Ancestor. Albany: State University of New York Press, 2012.

———. *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason.* Bloomington: University of Indiana Press, 2005.

———. "Nietzsche's Socratic Task in Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", in *Man and World, Vol. 18. Edited by Robert Scharff. Dordrecht:* Martinus Nijhoff Publishers, 1985.

———. *The Play of the Platonic Dialogues.* New York: Peter Lang, 1997.

———. "The Precise Kantian Origin of the Fichte-Schiller Conflict" in *7. Internationaler Kant-Kongresses, Akten II.2., Mainz 1990.* Bonn: Bouvier, 1991.

———. *Schelling's Dialogical Freedom Essay: Provocative Philosophy Then and Now.* Albany: State University of New York Press, 2008.

Grene, David and Lattimore, Richard. *The Complete Greek Tragedies, Vol. I-IV.* Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Harvey, David, and Wilkins, John. *The Rivals of Aristophanes.* London: Duckworth and the Classical Press of Wales, 2000.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Aesthetics, Vol. I-II. Translated by Thomas M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1975.*

———. *Hegel's Science of Logic.* Translated by A. V. Miller. London: George Allen & Unwin Ltd., 1969.

———. *Logic, Erster Teil.* Berlin: Felix Meiner, 1971.

———. *Phenomenology of Spirit.* Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

———. *Vorlesungen* über *der Geschichte der Philosophie, Band III.* Leipzig: Reklam, 1971.

Heidegger, Martin. *Being and Time. Translated by Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.*

———. *"Brief über den Humanismus" in Wegmarken. Frankfurt*

am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

———. *Gesamtausgabe.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

———. *An Introduction to Metaphysics.* Translated by Ralph Mannheim. Garden City: Doubleday Anchor, 1961.

———. *Letter on Humanism* in *Basic Writings.* Translated by David Farrell Krell. New York: Harper Collins, 1977.

———. *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag; Festschrift.* Pfullingen: G. Neske, 1959.

———. *Schellings Abhandlung* Über *das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.*

———. *What is Called Thinking?* Translated by J. Glenn Gray. New York: Harper Torchbooks, 1972.

Heisenberg, Werner. *Der Teil und das Ganze.* Munich: R. Piper & Co. Verlag, 1969.

———. *Physics and Beyond: Encounters and Conversations.* New York: Harper Torchbooks, 1972.

Herder, Johann Gottfried. "Letters for the Advancement of Humanity" in *Another Philosophy of History and Selected Political Writings.* Translated by Ioannis Evrigenis and Daniel Pellerin. Indianapolis: Hackett, 2004.

Hesiod. *The Homeric Hymns and Homerica.* Translated by Hugh G. Evelyn- White. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

———. *Theogony, Works and Days, Testimonia.* Translated by Glenn Most. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Homer. *The Iliad of Homer. Translated by Richard Lattimore. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.*

———. *The Odyssey of Homer.* Translated by Richard Lattimore. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2007.

Hume, David. *An Inquiry Concerning Human Understanding.* Edited by Charles Hendel. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977.

———. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David F. Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford Philosophical Texts, 2009.

Jammer, Max. *Einstein and Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Translated by J. H. Bernard. Indianapolis: Hafner, 1964.

———. *Critique of Practical Reason*. Translated by Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.

———. *Critique of Pure Reason*. Translated by Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.

———. *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Translated by Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1985.

———. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Translated by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper and Brothers, 1960.

Kirk, G. S., Raven, J. E., and Schofield, M. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discourse on Metaphysics and Other Essays*. Translated by Daniel Garber and Roger Ariew. Indianapolis: Hackett, 1991.

———. *The Monadology and Other Philosophical Writings*. Translated by Robert Latta. London: Oxford University Press, 1925.

Liddell, Henry, G. and Scott, Robert. *An Intermediate Greek–English Lexicon: Founded upon Liddell and Scott's Greek English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by Ken- neth P. Winkler. Indianapolis: Hackett, 1996.

Menander. *Menander, Vol. I. Translated by Geoffrey Arnott. Cambridge MA: Harvard University Press, 1979.*

Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1967.

———. *Untimely Meditations. Edited by Daniel Breazeale. Translated by Reginald L. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.*

Ovid. Metamorphoses. Translated by Frank Justus Miller. Cambridge MA: Harvard University Press, 1984.

Parry, Milman. *The Making of Homeric Verse.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

Plato. *Plato: Complete Works.* Edited John Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.

———. *The Republic of Plato.* Translated by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1968.

Reichenbach, Hans. *The Rise of Scientific Philosophy.* Berkeley: University of California Press, 1968.

Sallis, John. *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues.* Bloomington: Indiana University Press, 1996.

———. *Chorology: On Beginnings in Plato's Timaeus.* Bloomington: Indiana University Press, 1999.

———. *Force of Imagination: The Sense of the Elemental.* Bloomington: Indiana University Press, 2000.

———. *On Translation.* Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *First Outline of a System of the Philosophy of Nature. Translated by Keith Peterson. Albany: State University of New York Press, 2004.*

———. *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology.* Translated by Mason Richey and Markus Zisselsberger. Albany: State University of New York Press, 2007.

———. *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, 1797* translated as *Ideas for a Philosophy of Nature: As Introduction to the Study of This Science.* Translated by Errol E. Harris and Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

———. *On University Studies.* Trans. Guterman (Athens:

Ohio University Press, 1966).

———. *Philosophische Untersuchungen* über *das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* in *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämmtliche Werke. VII Band, I Abteilung*, 1805–1810. Edited by K. F. A. Schelling. Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta, 1860.

———. *Philosophy of Art. Translated by Douglas Stott. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.*

———. *Sämmtliche Werke.* Edited by K. F. A. Schelling. Stuttgart & Augsburg:
J. G. Cotta, 1860.

———. *Schelling's Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung. Vol. I-VI.* Edited by Manfred Schröter. Munich: E. H. Beck, 1959.

———. *Schellings Werke, Vol. I.* Jugendschriften 1793–1798. Munich: C. H. Beck, 1965.

———. *Vorlesungun* über *die Methode des Akademischen Studiums* translated as *On University Studies.* Edited by Norbert Guterman. Translated by E. S. Morgan. Athens: Ohio University Press, 1966.

Schiller, Friedrich. Über *die* ästhetische *Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1989.

Schnackenberg, Gjertrud. *The Throne of Labdacus: A Poem.* New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2000.

7. Internationaler Kant-Kongresses, Akten II.2., Mainz 1990. Bonn: Bouvier, 1991.

Sophocles. *Ajax in Sophocles Vol. I. Translated by Hugh Lloyd-Jones. Cam- bridge MA: Harvard University Press, 1997.*

Spinoza, Benedictus de. *Ethics* in *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works.* Edited and Translated by Edwin Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

———. *The Letters. Translated by Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 1995.*

———. *Principles of Cartesian Philosophy,*

with Metaphysical Thoughts. Translated by Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 1998.

———. *Theological-Political Treatise.* Edited by Jonathan Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Voltaire. *Candide. Edited by Nicholas Cronk. New York: W. W. Norton Company Inc., 2016.*

DİZİN

Aias 117-119
Alkibiades 110, 111, 113, 114
Alman İdealizmi 018, 080, 165, 186
Anaksagoras 044, 092
Apollon 127, 178
Aquinas, Thomas 091-093, 098, 174, 214
Arges 182, 183
Aristoteles 026, 031, 033, 045, 069, 071, 091- 093, 106, 174, 181, 187, 208
Athena 118, 119
Augustinus 195

Bacon, Francis 044, 045, 214

Deleuze, Gilles 111-114, 214
Dionysos 014, 201, 202, 204, 206

Fichte 018-022, 072, 081, 135-137, 139-141, 145, 147, 148, 157, 214, 215

Hades 021, 070, 128, 129, 161, 162, 176, 178
Hegel, Georg Wilhelm 012, 018, 019, 023, 061-063, 072, 081, 090, 134-139, 142, 145, 146, 162, 163, 165, 167, 180, 215
Heidegger, Martin 059, 069, 076, 077, 085, 104, 108, 134-136, 142, 163, 203, 215, 216
Heisenberg, Werner 102-105, 216
Herakleitos 060, 068, 073, 075, 077, 084, 087, 088, 095, 098, 102, 104, 106, 107, 116, 121, 178, 191
Herder, Johann Gottfried 130, 216
Homeros 014, 170, 171, 175, 206
Hume 013, 025, 031, 032, 041-047, 080, 087, 101, 111, 112, 214, 216
Hume, David 013, 025, 031, 032, 041-047, 080, 087, 101, 111, 112, 214, 216

Kant, Immanuel 011, 012, 016, 018, 019, 021, 022, 025, 042, 047-058, 072, 080-082, 102, 131, 135, 140, 141, 145, 147, 148, 150, 156-161, 166, 177, 183, 184, 186, 187, 196, 200, 215, 217, 219

Leibniz, Gottfried 012, 025, 026, 032-036, 063, 080, 101, 174, 175, 189, 190, 217

Nietzsche 007, 017, 023, 024, 059, 083, 119, 193, 200-210, 212, 215, 217

Öklit 017, 018, 053, 072, 073, 097-100, 132

Platon 014, 015, 017, 020-022, 045, 066, 069-072, 089-091, 100, 102, 103, 110, 111, 113, 117, 126, 144, 147, 150, 161, 169, 175, 178, 181, 185-187, 191, 194, 208
Pythagoras 185

Reichenbach, Hans 099-101, 218

Sallis, John 013, 014, 020, 071, 089, 092, 095, 096, 187, 218
Schelling 007, 009, 017-024, 036, 059, 060, 065, 072, 081, 089, 135-173, 175-199, 202, 203, 207, 215, 218, 219
Schelling, Friedrich 007, 009, 017-024, 036, 059, 060, 065, 072, 081, 089, 135-173, 175-199, 202, 203, 207, 215, 218, 219
Schiller, Friedrich 140,-142, 156, 212, 215, 219
Schopenhauer, Arthur 114, 200, 201
Shakespeare, William 172, 173
Sophocles 119, 219
Spinoza 006, ø12, 017-023, 025, 059, 061, 070, 072-091, 093-099, 101, 105-120, 123-133, 135, 139, 140, 158, 167, 174, 175, 191, 193, 194, 198, 202, 214, 219
Spinoza, Baruch 006, 012, 017, 018-020, 022, 023, 025, 059, 061, 070, 072-091, 093-120, 123-133, 135, 139, 140, 158, 167, 174, 175, 191, 193, 194, 198, 202, 214, 219

Voltaire 035, 220

Amerikalı felsefeci Bernard Freydberg bu kitapta modern felsefe tarihinin kökenlerine inmekle kalmayıp felsefi sistemlerin ön plana çıkarılmamış, akılcı olmayan kaynaklarına doğru ilginç bir yolculuğa çıkıyor. Antikçağdan modern zamanlara dek felsefi düşünce sistemlerinin inşa sürecindeki içsel gerilimlerin izini süren Freydberg, modern Batı felsefesinin karanlıkta kalan kaynaklarının gün yüzüne çıkarılmasını amaçlıyor. *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi*, Spinoza'dan Nietzsche'ye, Descartes'tan Kant'a pek çok filozofun düşünce dünyasını ele alırken, Hesiodos'un şiirlerinden Platon'un idealarına, Parmenides'in fragmanlarından Schelling'in doğa kavrayışına dek genişçe bir zeminde dolaşıyor.

THG
0428535
RLF
2019
THG

9 786057 947444
vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI
0053