

SCHOPENHAUER

Toplu Eserleri - 13

BİLİM VE BİLGELİK



SAY

BİLİM VE BİLGELİK

Arthur Schopenhauer
(d. 1788, Danzig - ö. 1860, Frankfurt am Main)

Ünlü Alman filozofu. 1813'te Jena'da *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichender Grunde* (Yeterli Sebebin Dörtlü Kökü) adlı bir tez savundu ve 1818'de büyük eseri *Die Welt als Wille und Vorstellung*'u (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya) yayımlandı. Berlin Üniversitesi'nde doçent oldu (1820); 1831'de öğretim üyeliğinden ayrılarak Frankfurt'ta münzevi bir hayat yaşadı; alaycı ve nükteli eserleri arasında, *Über den Willen in der Natur* (Tabiatta İrade Üstüne) (1836), *Über die Freiheit des Menschlichen Willens* (İnsan İradesinin Hürriyeti Üstüne) (1839), *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Ahlakın İki Temel Meselesi) (1841), *Parerga und Paralipomena* (1851) yer alır. İki eseri ise ölümünden sonra yayımlandı: *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, *Düşünceler ve Fragmanlar*.

Schopenhauer felsefesi, hem Kant idealizmine hem de Hint filozoflarına dayanır. Bütün doktrinini, özneyi de nesneyi de kapsayan tasavvur (Vorstellung) ve irade gücü kavramı üstüne kurar. Dünya bir tasavvurdur, yani o, akılda tasavvur edildiğinden başka bir şekilde düşünülemez *(idealizm)*. Schopenhauer, bu fenomenler dünyasının dayanağına, "irade" (istenç) adını verir ve her kuvveti bir irade olarak görür *(iradecilik)*. Bu irade varlıklarda, yaşama isteği veya yok etme sebeplerine karşı direnme ve onlara hâkim olma eğilimi olarak belirir. Zekâ bile yaşama isteğinin hizmetindedir; bununla birlikte, insan, her yaşantıda ve çabada kötülük ve acının bulunduğunu anlayınca, yaşama isteğinden kendini gene zekâ yoluyla kurtarabilecektir. Bu, hayat şartlarının karamsar bir analizidir ve Schopenhauer, kendisine ün sağlayan keskin zekâsını ve acı belagatini bu konuda ortaya koymuştur. Schopenhauer'in ahlakı, insanların özdeşliğinden ileri gelen acıma duygusuna dayanır.

Arthur Schopenhauer

BİLİM VE BİLGELİK

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

say

Say Yayınları
Schopenhauer / Toplu Eserleri 13

Bilim ve Bilgelik

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 6: Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntniß. *Parerga und Paralipomena*, Bd. I, Kap. VI: Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur.

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0318-9
Sertifika no: 10962

Çeviren: Ahmet Aydoğan
Sayfa düzeni: Tülay Malkoç

Baskı:Gülmat Matbaacılık
Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 577 79 77
Matbaası sertifika no: 18005

1. baskı: Say Yayınları, 2014

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Hazırlık
Modem Bilimin İndirgemeciliği: Prokroustēs'in
Demir Yatağı 7

BİLİM VE BİLGELİK

Doğabilimleri ve Felsefe 19
Bilim ve Bilgelik..... 23
Şuur, Hafıza ve Hatırlama 29
Kavram ve Kavrayış 37
Kavram Bilgisi - Kavrayış Sezgisi..... 49
Genel Olarak Mantık Üzerine..... 81
Mantık ve Muhakeme Kabiliyeti Üzerine..... 89
Kıyaslar Üzerine..... 95
Felsefenin İşi..... 111
Metafizik İhtiyacı 119

Hazırlık
Modern Bilimin İndirgemeciliği: Prokroustēs'in Demir Yatağı*

Bilimin verileri doğrultusunda, Galileo, Newton ve onların takipçilerinden hareketle oluşturulmuş mevcut dünya görüşümüz, kendisi Aydınlanmanın çocuğu olan, modern dünyevi toplumun temelini teşkil eder. Aslında çağdaş bakış açımız indirgemecidir ve bütün fenomenlerin nihayetinde temel parçacıkların karşılıklı etkileşimleri açısından izah edilmesini öngörür. İndirgemeciliğin belki de en yalın tarifi on dokuzuncu yüzyılın başında Simon Pierre Laplace'a izafe edilebilir. Onun şu sözü

---

* Stuart A. Kauffman, *Reinventing the sacred: a new view of science, reason, and religion* (Basic Books 2010) isimli kitaptan seçilip derlenmiştir.

(Bir hazırlık metni olarak konulmuş olan yazı kitapta Schopenhauer'in vaktiyle bir öngörü veya kestirim sadedinde söylediği şeylerin yüz elli yılı aşkın bir süre sonra işin içinde olan birisinden gelen itiraf mahiyetindeki teyididir. Ne var ki geldiğimiz noktada işler artık öylesine şirazesinden çıkmış, sırf işimize geldiği için yanlışı seçip göz göre göre doğruya ayak diremek tabiatımızı öylesine çarpıtmıştır ki bir yanlışın itirafı, ne kadar samimi olursa olsun, doğruyu bulmamıza yetmiyor, tıpkı bir şakul gibi, sadece bir uçtan bir başka uca savrulmamıza ve böylece hatt-ı şakulden bir kez daha uzaklaşmamıza vesile oluyor. Nitekim ulaştığı son merhaleler itibariyle artık bizzat modern bilim problem olarak gördüğü şeyleri çözmede yetersiz kaldığını teslim edip *réductionisme*e sırt çevirirken ve bu aşamada hiç olmazsa artık önümüzde muamma olarak duran şeyi biteviye kesip biçmek yerine, ufkumuzu bütünün talep ettiği vüsatı kucaklayacak derecede genişletmeye çalışmamakta, vaktiyle bir çözüm tarzı olarak telaffuz edilmiş olan şey, yine Schopenhauer'den hareketle oluşturulmuş olan *evolution créatrice* ısıtılıp yeniden tedavüle sürülmektedir. ./..

bunun delilidir: "Evrendeki bütün parçacıkların konum ve hızları verilseydi, yeterli bir zekâ evrenin bütün geleceğini ve geçmişini hesaplayabilirdi". Nobel ödüllü fizikçi Stephen Weinberg'in herkesin bildiği bir demecinde söylediği gibi: "Bütün açıklayıcı oklarımız, toplumlardan insanlara, uzuvlardan, hücrelere, biyokimyadan, kimyaya: nihayetinde fiziği gösterir." Ve Weinberg ilave eder: "Evren hakkında ne kadar çok şey biliyorsak o kadar anlamsız görünüyor."

İndirgemecilik dünyayı bugün tek söz sahibi durumunda olan çok güçlü bir bilime götürdü. Bunun için yirminci yüzyıl fiziğinin iki temel direğini, Einstein'ın genel izafiyet nazariyesini ve kuantum fiziğindeki yaygın standart modeli düşünmek yeterlidir. Moleküler biyoloji indirgemeciliğin bir ürünüdür, İnsan Genome Projesi de onun çocuğudur.

Ne var ki Laplace'ın hareket halindeki parçacıkları sadece tesadüfen vuku bulan *hadiselere* imkân tanır. Burada anlamlara, kıymetlere, fiillere, eylemlere yer yoktur. Açıklamasında *hadiselerden* başka bir şeye yer vermeyen indirgemeci dünya görüşü yirminci yüzyılın ortalarında varoluşçuların saçma, anlamsız bir evren içerisinde yaptığımız insani tercihlerle anlam ve değer bulmaya çalışmalarına yol açtı. Ne ki indirgemeciler için varoluşçuların ileri sürdükleri delil ve temellendirmeler

Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir, ismi bir zamanlar bu kavramla birlikte anılan Bergson'un bütün kitap boyunca bir kez bile zikredilmemesi gayet manidardır. Bizim gibi ülkelerde vakayı âdiyeden sayılan ve artık yadırganmaz hale gelmiş olan bu durum her şeye rağmen batıda hâlâ dikkat edilen, titizlik gösterilen, en azından ahlaki planda *vitium*-ciddi bir kusur telakki edilen bir zayıflıktır. Fakat değil mi ki adalet er geç yerini bulacaktır: *élan vital, evolution créatrice* gibi kavramlarla yirminci yüzyılda ruhçuluğun yeni bayraktarı olarak takdim edilen Bergson da başka şeylerin yanı sıra biraz da *lingua franca*nın rüzgârını arkasına alarak vaktiyle aynı şeyi Schopenhauer'e yapmış, bütün felsefesinin temel fikirlerinin neredeyse tamamını ona borçlu olduğu halde yirminci yüzyılın başlarında başta kara Avrupası olmak üzere tüm dünyaya bunları kendi ismiyle yaymaktan çekinmemişti. Ne diyelim, kimsenin ettiği yanına kalmıyor.)

parçacıklarının hareket ettiği uzay-zaman kadar boş ve manasızdı. Onların nazarında sorumluluk sahibi kimseler sıfatıyla yaptığımız insani tercihler, bilim aracılığıyla yeteri kadar tahlil edilebilse, nihayetinde fizik tarafından açıklanacak birer tesadüfî hadiseden başka bir şey değildir.

Aşağıda bu indirgemeciliğin yersizliğini ve yetersizliğini göstermeye çalışacağım. Aslında büyük fizikçiler bile artık onun tam meşruiyetinden kuşku duyuyorlar. Biyoloji ve onun evriminin sadece fiziğe indirgenemeyeceğini fakat kendine ait bir meşruiyet sahasının bulunduğunu göstereceğim. Hayat ve onunla birlikte faaliyet[1] evrende doğal olarak var olmaya başladı. Faaliyetle birlikte değer, anlam ve eylem ortaya çıktı ve bunların hepsi evrende hareket halindeki parçacıklar kadar gerçektir. Burada "gerçek"in özel bir anlamı vardır: hayat, faaliyet, kıymet ve fiilin muhtemelen herhangi bir özel organizmada fiziki açıklamaları olmakla beraber *bunların evrim sonucu ortaya çıkışı tek başına fizikten çıkarılamaz veya tek başına fiziğe indirgenemez.* Dolayısıyla hayat, faaliyet, değer ve eylem evrende gerçektir. Buna (evrim veya gelişme sürecinin bazı safhalarında önceden bilinmeyen yeni birtakım özelliklerin) ortaya çıkışı[2] denir. Weinberg'e rağmen evrende aşağıyı göstermeyen açıklayıcı oklar vardır.

---

1 (: *agency*: inorganik dünyada tam bir determinizm içerisinde sebep sonuç ilişkisi sonucunda vuku bulan "hadiseler"den farklı olarak organik dünyada canlıların ve hususiyle insanın ortaya çıkmasıyla onların "güya" kendine mahsus saikler ile gerçekleştirdikleri ayrı bir kategori olarak görülmekte ve böylece indirgemeciliğin belirlenimciliğine karşı konulduğu zannedilmektedir. Bu saiklerin *autarkhia*sı ve dolayısıyla onların sevkiyle gerçekleştirilenlerin maddi dünyadan ne kadar bağımsız olduklarının sorgulanabileceği hiç akla gelmemektedir. Redüksiyonizmin başta *humanitas* olmak üzere hemen her sahada yol açtığı bunca tahribat ve doğurduğu böylesine yaygın hoşnutsuzluk neticesinde ve aradan geçen dört yüz yılı aşkın bir zaman diliminden sonra gelinen yer ne yazık ki burasıdır.)

2 (: *emergence*: zuhur. Muhtemelen, on dokuzuncu yüzyıl bilim felsefecisi George Henry Lewes'in bilimin sebep sonuç ilişkisine bağlı olarak yaptığı kestirimlerde *resultant*ın karşısında yer alan *emergent* ayrımına bağlı olarak.)

Bu yüzden bu zuhur şimdilerde telaffuz edilmeye başlanan yeni bilimsel dünya görüşünün büyük ve önemli bir bölümünü teşkil eder. Buna göre hiçbir fizik kanunu ihlal edilmemesine karşın biyosferdeki hayat, biyosferin evrimi, insani tarihselliğimizin tamlığı ve faaliyet içerisinde olduğumuz gündelik dünyalarımız da bir o kadar gerçektir ve hayatımız için merkezi bir yere sahiptir. Bunlar ne fiziğe indirgenebilir, ne de fizikle açıklanabilir.

Yeni şekillenmeye başlayan bu bilimsel dünya görüşünde zuhur ve onun sözü edilen indirgemeci yaklaşıma meydan okumasından daha da derin ve esaslı olan bir şey daha vardır. Buna Galileo büyüsünün bozulması diyeceğim. Galileo bilardo toplarını eğik yüzeylerde yuvarlayıp kat edilen mesafenin geçen zamanın karesiyle orantılı olduğunu göstermişti. Ve bundan evrensel hareket yasası çıkarıldı. Newton *Principia*'sında bunu takip etti ve bütün modern bilimlerin temelini belirlemiş oldu. Bu zaferlerle birlikte batı dünyası evrende olan her şeyin tabiat kanununun hükmü altında olduğu fikrine ulaştı. Aslında sözü edilen indirgemeciliğin kalbi burada saklıdır. Bir başka Nobel ödüllü fizikçi, Murray Gell-Mann bir tabiat kanununu bir fenomenin düzenliliklerinin elde önceden mevcut olan sıkı yahut kesif tasviri diye tanımlar. Galileo büyüsü belki de bu yüzden bozulmalıdır. Çünkü biyosferin evrimi, insanın içtimai ve iktisadi tarihi tabiat kanunuyla ancak kısmen tarif edilebilir.

Eğer biyosferin evriminin, insanın fenni, içtimai ve iktisadi tarihinin tasvirine tabiat kanunu kâfi gelmiyorsa onun yerini ne alacaktır? Pencereden dışarı bakıp cıvıldaşan hayata kulak verin. Güneş 5 milyar yıldır yeryüzünü aydınlatıyor. Bu gezegende yaklaşık 3.8 milyar yıldır hayat var. Evrende bildiğimiz en karmaşık sistem olan bu hayat ağı hiçbir fizik kanununu ihlal etmiyor ama yine de kısmen kanunsuz ve hiç durmaksızın yaratıcı. Beşeri

tarih ve insanların hayatı da böyle. Akıllara durgunluk verici, haşyet uyandırıcı bu yaratıcılık hürmet ve ihtiramı hak ediyor.

Bu ardı arkası kesilmeyen yaratıcılık sebebiyle olan biteni bize özgü bir yetersizliğin sonucu olarak fark edemiyor, anlayamıyoruz. Kierkegaard'ın söylediği gibi hayatımızı ileriye doğru, Nietzsche'nin söylediği gibi sanki biliyormuş gibi yaşıyoruz. Hayatımızı sırra, muammaya doğru yaşıyoruz ve bunu inançla ve cesaretle yapıyoruz. Fakat hayatımızı tam olarak anlayamadığımız aralıksız devam eden bir yaratıcılığa doğru yaşamak zorunda kalışımız tek başına aklın hayatımızı yaşamak için yeterli bir kılavuz olmadığı anlamına gelir. Aydınlanmanın kendisine merkez ittihaz edindiği akıl hayatımızı yaşamak için kullandığımız tekâmül etmiş, tamamen insani araçlardan yalnızca biridir. Kat ettiğimiz yolun sonunda şimdi geriye dönüp baktığımızda görüyoruz ki aklın kendisi sonunda bizi aklın yetersizliğini kabule götürdü. Bu sebepten ötürü parçalanmış insanlığımızı bütün melekeleriyle yeniden bir araya getirmemiz gerekir. Kendimizi asla tam olarak esrarını çözemeyeceğimiz yaratıcı bir dünyada bütün olarak görmeliyiz. Aydınlanmanın akla bu denli sınırsız itimadı nasıl inkişaf ettiğimiz veya büyük güçlükler ve yanlışlıklar içinde sürüklenip gittiğimizin açıklamasına fevkalade sınırlı bir izah getirir.

Eski Yahudiler ve Grekler batı dünyasını tam ortasından ikiye ayırdılar. Paul Johnson'un *History of the Jews*'de yazdığı gibi, Yahudiler eski dünyanın en iyi tarihçileriydi, bir kavmin ve onların tek ve evrensel tanrısının vaki tarihini inadına yad ediyorlardı. Tarih ve ilerleme fikrimiz Helen-İbrani geleneği üzerine oturan batı dünyamızın bu kısmından gelir. Buna mukabil Grek düşüncesi evrenseldi ve tabiat kanunlarını araştırıyordu. Grekler batı dünyasındaki ilk bilimcilerdir.

Eğer hem tabiat kanunu hem kısmen tabiat kanununun ötesinde olan fasılasız yaratıcılık dünyamızı anlamak için birlikte gerekliyse ve eğer biz bütün insanlar olarak kanun ve bilinemez yaratıcılığın birlikte müessir olduğu bu gerçek dünyada yaşıyorsak batı uygarlığının bu iki kadim merhalesi öngöremeyeceğimiz tarzlarda yeniden bir araya gelebilir. Bu birleşme neticesinde bilim ve *humanitas* arasındaki uzun yangın, her ikisi de Immanuel Kant'ın ilgi alanı içerisindeki konulardan olan saf akıl ile pratik hayat arasındaki hizipleşmenin yaraları sarılabilir. Galileo'nun iddia ettiği gibi bilim bizi hakikate götüren tek yol değildir.

Galileo ve takipçilerinden kaynaklanmış olan indirgeyicilik nihayetinde gerçekliği uzamda hareket halinde olan parçacıklar (veya atom-altı zerrecikler) olarak görür. Çağdaş fizik iki büyük nazariye üzerine oturur. Bunlardan ilki Einstein'ın genel izafiyet nazariyesidir ve uzay-zaman ve madde ile ilgilidir ve bu ikisinin maddenin uzayı eğecek tarzda nasıl etkileşimde bulunduğunu araştırır. Ve eğik uzay maddeye nasıl hareket edeceğini "söyler". İkincisi ise standart parçacık fiziği modelidir ve bu gluonlarla birbirine bağlı olan kuvarklar gibi temel atom altı parçacıklar üzerine oturur. Kuvarklar karmaşık atom-altı parçacıkları oluşturur ve bunlar da protonlar, nötronlar, atomlar, moleküller ve benzeri gibi bilinen parçacıkları teşkil eder. En katı ve güçlü şekliyle indirgemecilik organizmalardan Seine nehri kenarında oturan birbirine âşık çifte kadar gerçekliğin tamamını nihayetinde hareket halinde olan parçacıklardan başka bir şey olmadığını iddia eder. Ve buna ilave olarak, nihayetinde, bilim gerektiği gibi yapıldığında, üst düzey varlıklar için açıklamaların alt düzey varlıklarda bulunması gerektiğini ileri sürer. Toplumlar insanlar hakkındaki, insanlar uzuvlar hakkındaki yasalarla, uzuvlar hücreler, hücreler

biyokimya, biyokimya kimya, kimya da sonunda fizik ve parçacık fiziğinin yasalarıyla açıklanmalıdır.

O halde nedir bu indirgemecilik dediğimiz şey? Bu yaklaşım yahut telakki tarzı Descartes, Galileo, Kepler ve Newton zamanından Einstein, Schrödinger ve Francis Crick dönemine kadar bilim temelli dünya görüşümüzü belirleyip biçimlendirmiştir. Bu tarzı telakkinin bilim adamlarının çoğunun hala bağlı olduğu özü yahut ruhu fizikçi Steven Weinberg'in meşhur vecizesinde zapt edilmiştir: "Açıklama oklan hep aşağıyı (yani fiziği) gösteriyor". Ve "Evreni ne kadar anlarsak o kadar anlamsız görünüyor". Kısaca indirgemecilik, toplumu insanlar, insanları uzuvlar, uzuvları hücreler, hücreleri biyokimya, biyokimyayı kimya, kimyayı da fizikle açıklayacak olan görüştür. Daha da kabaca ifade etmek gerekirse nihayetinde o bütün gerçekliğin "aşağıda" mevcut fizik temelinde *olan her neyse ondan ibaret* olduğu görüşüdür. Atom-altı parçacıklar teorisinin kuvarkları veya zerrecikleri ve bunlar arasındaki karşılıklı etkileşimler. Fizik diğer bütün bilimlerin nihayetinde anlaşılmasına katkıda bulunacak temel bilim olarak kabul edilir. Weinberg'in ifade ettiği üzere daha yüksek varlıklara dair her türlü açıklamalar fiziği işaret etmektedir. Ve fizikte de sadece hadiseler, sadece olgular vardır.

Var olan her şeyin en temel antiteler ve onların karşılıklı etkileşimlerinden ibaret olduğu indirgemeci dünyada sadece hadiselere, sadece olgulara yer vardır, orada anlamın, değerin yeri yoktur. On sekizinci yüzyıl kuşkucu filozofu David Hume "olan"dan "olması gereken"in çıkanlamayacağı sonucuna varırken, açıkça kabul etmemekle beraber, muhakemesini bu indirgemeci görüşe dayandırıyordu. İndirgemeci dünya görüşünde değerlerin gerçekliği için bilimin sunduğu bir temel yoktur.

İndirgemeciliği daha iyi anlamak için Aristoteles'ten başlayabiliriz. Bu ilgi çekici olacaktır. Aristoteles bilimsel açıklamanın kıyas yoluyla dedüksiyondan müteşekkil olduğunu ileri sürer, şunun gibi: Bütün insanlar ölümlüdür. Sokrates bir insandır. O halde Sokrates ölümlüdür. Aristoteles batı kültürüne böylece olgu ile ilgili külli - evrensel kurallar (bütün insanlar ölümlüdür) ile başlayıp, daha sonra düşünce ve değerlendirmeye özel durumları alarak, ardından da evrensel kuralı özel duruma (Sokrates bir insandır) uygulayarak sonuca (Sokrates ölümlüdür) ulaşan bir muhakeme modeli sunar.

Şimdi Newton'un üç hareket yasası ve bir genel çekim kanunundan ibaret olan mekanik yasalarını hatırlayalım. Bunlar Aristoteles'in, bilimsel açıklama külli-evrensel bir kural ile başlayıp, bu kuralın özel durumlara sistematik biçimde uygulanması ile devam eder talimatına gayet güzel bir şekilde uyar.

Newton yasalarının temel bir özelliği belirlenimci olmalarıdır. Kabaca şu şekilde çalışırlar: Üzerinde hareket eden topların bulunduğu bir bilardo masası tasavvur edin. Toplar mekânda "sınır durumlar" ile yani duvarlardaki bantlar, köşelerdeki çukurlar, masa üssüyle sınırlanır. Herhangi bir anda bütün toplar muayyen tarzlarda hareket halindedirler. Kütle merkezlerinin belirli konumları ve bunların da belirli hareket istikametleri ve hızları veya sürat dereceleri vardır. Bu baştaki ve sınır durumlar, özel duruma, "Sokrates bir insandır" küçük öncülüne benzer. Newton'un yasaları bu küçük, özel duruma uygulandığında, bütün topların mevcut konumları ve hızları ile sınır durumlar belli olduğuna göre ve başka toplara veya duvarlara çarpıp geri döndükleri veya bir çukura düştükleri için, her bir topun izleyeceği yolu hesaplamak mümkündür. Eğer toplar tam aynı konumlarla veya aynı ivmelerle yeniden başlatılmış olsaydı her bir topun izleyeceği

yol tam ve dakik biçimde aynı olurdu. Belirlenimcilikle demek istediğimiz şey işte bu tam ve dakik yinelenmedir. Başlangıç şartları ve sınır durumları sistemin inkişafını ve tekâmülünü tam olarak belirlemektedir.

Newton'un ardından daha yüzyıl geçmeden Pierre Simon Laplace onun yasalarını genelleştirip istenilen büyüklükteki kütle veya parçacık kümelerinin aynı esaslar dairesinde hesaplanabileceğini ortaya koydu. Laplace parçacıkların tümünün eş zamanlı olarak hareket yasalarını takip edeceğini fark ederek dipsiz bir zekâ ile mücehhez bir *"daimon"* tasavvur etti. Eğer evrendeki bütün parçacıkların anlık konumları ve hız dereceleri verilecek olursa, diye ilan eder Laplace, bu *daimon* parçacıkların tümünün gelecek bütün tarihini ve ayrıca Newton yasalarının zaman-tersinmesi sayesinde parçacıkların bütün geçmiş hareketlerini bilirdi. Sözün kısası yeterli bir zekâ, içinde bizler ve fiillerimiz de olmak üzere, evrenin tüm geçmişini ve geleceğini evrendeki parçacıkların mevcut konum ve hız derecelerinin kesin bir açıklamasından hesaplayabilecektir.

Galileo'dan beri bu toplar eğik yüzeylerde yuvarlandı ve kat ettikleri mesafenin geçen zamanın karesiyle orantılı olduğu gösterildi. Buna bağlı olarak bilim adamları evrenin ve evrendeki her şeyin Newton, Einstein, Schrödinger tarafından keşfedilen tabiat kanunları ile belirlendiğine ve yönetildiğine inandık. Hatırlanacağı üzere bu inanca "Galileo büyüsü" dedik. Ve bu büyünün etkisiyle 350 yıldan fazla bir zamandır indirgemeciliği ve onun önümüze koyduğu açıklamaları şeksiz şüphesiz doğru kabul ettik.

Bilimde yasaların statüsü bilim adamları ve bilim felsefecilerince uzun boylu tartışılmıştır. En temel soru şuydu: Bunlar metafizik anlamda yani şeylerin nasıl açılıp gelişeceğini kural koyucu biçimde "belirleme ve

hükmetme" anlamında "gerçek" midirler yoksa sadece birer tasvirden mi ibarettirler? Eğer bir bilimsel yasa (fizikçi Murray Gell-Mann'ın gayet veciz bir şekilde ifade ettiği gibi) bir sürecin düzenliliklerinin elimizde önceden mevcut kısa ve etkili bir açıklaması ise o zaman biyosferin bu sürecin neticesinde ortaya çıkışı sözü edilen düzenliliklerden hareketle önceden kestirilebilmeliydi. Ama artık herkes biliyor ki biyosferin evrimi bu bilimsel yasanın kısmen ötesindedir. Dahası başka karmaşık sistemler de onunla bu niteliği (yani önceden kestirilemezliği) paylaşırlar. Ve bugün bizzat bu kanunların sıkı takipçileri bile teslim etmektedir ki bu sürecin düzenliliklerinin ne olduğu ve nasıl bir seyir takip edeceği önceden söylenemez.

Rivayet edilir ki Columbus tayfasıyla birlikte kıyıya ayak bastığında Amerika yerlileri "gemiler"i görmemişlerdi, çünkü gemileri içine yerleştirecek düşünce kategorilerine sahip değillerdi. Bizim durumumuz da şimdi buna benziyor. Baktığımız şeye dair uygun bir nazariyeden yoksun görünüyoruz. Kimi zaman bilim (kimsenin görmediği şeyleri değil herkesin gördüğü) şeyleri yeni bir tarzda görerek ilerler.

BİLİM VE BİLGELİK

DOĞABİLİMLERİ VE FELSEFE*

Sebeplere erişemeden sonuçlarda sona eren bilgi dar anlamda *tecrübi* bilgidir. Pratik amaçlar için bu genellikle yeterlidir, mesela tedavi ilminde durum böyledir.

Bir yandan Schelling okulunun doğa filozoflarının saçmalıkları, diğer yandan deneyciliğin sonuçları birçoklarında öyle bir sistem ve nazariye korkusu doğurdu ki doğa bilimindeki ilerlemenin kafanın yardımı olmaksızın bütünüyle kol gücüyle olacağı beklentisine ve dolayısıyla meseleyi düşünme zahmetine katlanmaksızın yapılacak en iyi şeyin tecrübe etmekten ibaret olduğu zehabına kapıldılar. Onlar zannediyorlar ki ellerindeki fizik veya kimya bilimine ait alet yahut cihazlar kendilerini düşünme yükünden kurtaracak, bunlar kendilerinin yerine düşünecek ve böylece hakikat tecrübelerden ibaret bir dil içerisinde kendiliğinden tezahür edecek. Bu amaçla deneyler tecrübeler yine bu şartlar içerisinde sonsuzca çoğaltılmakta ve böylece fevkalade karmaşık ve neticede bütünüyle saçma, yani asla basit ve doğru bir sonuca ulaştırmayacak deneylerle birlikte operasyonlar icra edilmektedir. Bu operasyonlar tabiatı konuşmaya zorlayan birer mengene işlevi görmektedir.

Buna mukabil düşünen bir kafaya sahip hakiki araştırmacı tecrübelerini mümkün olduğu kadar basit bir düzeyde tutar ve böylece tabiatın açık sesini yalın biçim-

---

* *Parerga Und Paralipomena*, Bd. I, Kap. VI: Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur'dan seçilip derlenmiştir.

de işitir ve buna uygun bir muhakemede bulunabilir. Çünkü tabiat her zaman ancak bir tanık olarak ortaya çıkar. Söylenenleri destekleyecek misaller bilhassa, Fransızların ve Almanların son yirmi yıl içerisinde uğraştıkları fizyolojik renkler nazariyesi dahil optik biliminin renklerle ilgili bölümünde bulunur.

Ne var ki bir şey unutulmaktadır: Genel olarak ifade edilecek olursa, *en önemli* hakikatlerin keşfine götüren şey ancak deneylerle meydana getirilebilecek nadir rastlanan, saklı gizli fenomenlerin gözlenmesi değil fakat açık ve herkesin bilgisi görgüsü dahilinde cereyan edenlerin incelenmesidir. Bu sebepten ötürü asıl mesele şimdiye dek kimsenin görmediğini görmek değil fakat daha çok şimdiye dek kimsenin düşünmediği bir şeyi düşünmektir. Dolayısıyla bir filozof olmak bir doğa bilimcisi olmaktan çok daha fazla şey talep eder.

***

Orta çağlar bize tecrübe etmeksizin düşündüğümüzde nereye gideceğimizi gösterdi. Yaşadığımız yüzyıl da düşünmeksizin tecrübe ettiğimizde nereye gideceğimizi ve gençlerimizin eğitimini fizik ve kimya ile sınırlamanın ne gibi sonuçlar doğuracağını gösterecek. Eğer *günümüzün mekanik fiziğinin inanılmaz kabalığı* izah edilmek isteniyorsa bunun sebeplerini Fransızlann ve İngilizlerin başından beri Kant felsefesine kör kalmalarında ve Almanların da Hegel'in zihinleri bulandırıp köreltme tertibini sahneye koymasından beri imha edip unutmalarında aramak gerekir. Mekanik fiziğin uzmanları daha yüksek türden her tabiat gücünü, ışığı, sıcaklığı, elektriği, kimyevi süreci-işlemi ve benzerini hareket, çarpma, basınç ve geometrik şekillenmenin yani muhayyel atomların yasalarına indirgemeye çalışırlar. Onlar utana sıkıla bunlara sadece "moleküller" derler ve aynı sıkılgan

çekingen duygularla açıklamalarında yerçekimi üzerine konuşmaya zar zor cesaret ederler. Hatta onlar bunu bile, *à la Descartes*, bir itme kuvvetinden çıkarmaya kalkarlar ve böylece dünyada itme ve itilenden başka bir şey olmayacaktır, onların anlayabildikleri tek şey budur. Havanın moleküllerinden veya oksijeninden söz ettiklerinde en eğlendirici olmaya başladıkları zamandır. Dolayısıyla onlar için maddenin üç hali mevcuttur: biri ince toz, diğeri onun daha ince, bir üçüncüsü daha da ince halidir. Onların *anladıkları budur*. Bir sürü deney yapan bu adamlar çok az düşünürler ve bu sebepten ötürü en kaba türden gerçekçilerdir. Onlar maddeyi ve çarpmanın yasalarını mutlak manada verili ve bütünüyle anlaşılabilir bir şey olarak görürler ve dolayısıyla bu yasalara yapılan bir atıf onların nazarında bütünüyle tatminkâr bir izah mesabesindedir. Bununla beraber gerçekte maddenin bu mekanik güçleri en az bunlar vasıtasıyla izah edilen diğerleri kadar esrarlıdır; nitekim mesela *iltisak*ın[1] anlaşılması en az ışık veya elektrik kadar güçtür.

Deney yaparken amelelik kabilinden işlerin çokluğu demek ki bizim bu doğa bilimcilerimizi hem düşünmeye hem okumaya yabancılaştırmaktadır; yapılan deneylerin onlara asla hakikatin kendisini değil, fakat sadece onun keşfi için verileri sağlayabileceğini unutmaktadırlar. Hayat gücünü[2] inkâr eden ve onun yerine kimyevi güçleri ikame eden fizyologlar da bunlardan pek farklı değildir.

***

Fransızların her şeyi *mekanik* hadiselere indirgeme çılgınlığı ve sabit fikri kuşkusuz daha önce sözü edilmiş

1 (: *die Kohäsion.*)
2 (: *die Lebenskraft.*)

olan bu kimyevi terkipleri atomların çok ince karışımlarına indirgeme işinden güç ve kuvvet kazanmaktadır. Fakat bunun hakikat için faydası yoktur, bunun için Oken'in (*Obex Licht und Warme*, s. 9) şu ifadesini hatırlatmak isterim: "Evrende hiçbir şey, mutlak olarak hiçbir şey mekanik ilkelerle meydana gelmez." ... Almanlar bu böbürlenen deneycilikten ve onun ameleliğinden mümkün olduğu kadar istifade etmek ve onu sadece laboratuvardan değil fakat aynı zamanda kafalarından da temelli olarak silip atmak için Kant'ın *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*'ını (*Doğabiliminin Metafizik Esasları*) inceleyip araştırmak için çok şey yapacaklar. Araştırma konusu dolayısıyla fizik sık sık ve kaçınılmaz olarak sınırlarını aşıp metafiziğin meselelerinin alanına girmektedir; ve elektrikli oyuncaklarından, galvanik pillerinden ve kurbağaların arka ayaklarından başka bir şey bilmeyen doğa bilimcilerimiz felsefi meselelerde hödüklere mahsus böylesi koyu bir cehalet ve kabalık (ki onlara bunların '*Doctores*'i denmektedir) sergilemektedirler. Böyle bir cehalete çoğu zaman binlerce yıldır filozofların zihinlerini meşgul etmiş olan (madde, hareket, değişim gibi) meseleler üzerine akıllarına estiği gibi felsefe yaparken sergiledikleri kibir ve küstahlık eşlik etmektedir. Bu yüzden bunlar Goethe ve Schiller'in hicviyesinden başka bir cevabı hak etmemektedirler:

Zavallı deney şeytanı!
Üstündeki sersemlikten bile haberin yok senin!
Yazık ki *a priori* bir sersemlik bu.

BİLİM VE BİLGELİK*

Zihnimizin farklı işlevlerinin çözümlemesi yapıldığında açıkça görülür ki ister teorik ister pratik bir çerçeve içerisinde olsun onun doğru kullanımı için aşağıdaki şartlar gereklidir:

(1) Nazarı dikkate alınan gerçek şeylerin ve onların bütün esas nitelik ve ilişkilerinin, dolayısıyla *veriler*in tümünün sezgi-algıyla doğru kavranılışı. (2) Bunlardan doğru *kavramlar*ın oluşturulması, dolayısıyla bu niteliklerin doğru soyutlamalar altında *toplanıp hülasa edilmesi* ki daha sonra bunlar düşünmenin malzemesi olacaktır. (3) Bu kavramların hem sezilip kavranılan nesneyle, hem kendi aralarında, hem de kavram hazinemizin kalanıyla karşılaştırılması ta ki bunlardan konuya uygun, onu tam olarak kavrayıp kucaklayan doğru yargılar çıksın; dolayısıyla konunun doğru *tetkik* ve *tahlili*. (4) Bu yargıların *kıyasla*rın öncülleri olarak bir araya getirilmesi veya *terkibi*. Bu yargıların tercih ve tertibine göre farklı şekillerde yapılabilir ancak bütün ameliyenin gerçek *sonucu* öncelikle buna bağlıdır. Burada gerçekten önemli olan şudur: konuyla ilgili farklı yargıların bu kadar çok mümkün terkibi içinden özgür tartımın[1] tam maksada muvafık ve ikna edici olanları seçmesidir. Ama eğer ilk sıradaki işlemde, yani şeylerin ve ilişki-

---

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XII: Zur Wissenschaftlehre'den seçilip derlenmiştir.

1 (: *de Ueberlegung*: teemmül tedebbür.)

lerinin algılanarak kavranılmasında esas nokta küçük görülmüş veya yeterince önemsenmemişse zihnin daha sonraki ameliyelerinin tümünün doğruluğu yanlışlıktan ileri gelen sonucu önleyemez; çünkü burada veriler yani bütün araştırmanın malzemesi yer almaktadır. Bunların tam ve doğru olarak toplandığından emin olmaksızın önemli meselelerde kesin bir karara varmaktan uzak durmak gerekir.

***

Bilinç ve umumi manada onun muhtevasının veya bu hüviyetiyle tecrübenin bütününün öğretisi olarak felsefe ya da metafizik (bilimlerin tasnifinin yapıldığı) bu listede[2] görünmez, çünkü o yeter sebep ilkesinin yapılmasını buyurduğu araştırmayı takip etmez fakat hedef olarak önüne öncelikle bu ilkenin kendisini koyar. Felsefe bütün bilimlerin *basso continuo*su[3] olarak kabul edilmelidir fakat onlardan daha yüksek bir sınıfa aittir ve bilimle ne kadar irtibatlıysa neredeyse sanatla da o kadar irtibatlıdır. Nasıl ki müzikte her belirli bölümün *basso continuo*nun kendisine doğru ilerlediği tonaliteye karşılık gelmesi gerekiyorsa her yazar da takip ettiği hatta nispetle (veya uğraştığı bilim dalına göre) döneminde egemen olan felsefenin damgasını taşır. Fakat buna ilave olarak her bilimin de kendi özel felsefesi vardır; ve bu anlamda biz bitkibilim, hayvanbilim, tarih vs. felsefesinden söz ederiz. Bununla makul sınırlar içerisinde konuşulduğunda her bir bilimin, en yüksek yani o bilim

2 (Sözü edilen *liste* kendilerine hükmeden yeter sebep ilkesinin formuna göre bilimlerin bir tasnifidir. Listeye bu haliyle *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* § 51'de yer verilmiş, buradaki sınıflandırma önerisine *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın § 7 ve 15'inde kısaca temas edilmiş ve bu liste aynı eserin ikinci cildinin *Über die Lehren die Wissenschaft* başlıklı XII. bölümünde daha basit şekliyle yinelenmiştir.)

3 (: Polifonik müzikte arka plandaki sürekli kalın ses.)

içinde en genel/külli görüş noktasından değerlendirilip anlaşılan belli başlı sonuçlarından fazlasını anlamayız. Bu en genel sonuçlar doğrudan evrensel felsefe ile irtibatlıdır çünkü bunlar ona önemli veriler sağlar ve bunlan özel bilimlerin felsefi bakımdan işlenmemiş ham malzemeleri içerisinde arama zahmetinden onu kurtarır. Şu halde bu özel felsefeler kendi özel bilimleri ile asıl felsefe arasında uzlaştırıcı bir bağ yahut vasıta olarak bulunur. Çünkü asıl felsefe eşyanın bütünüyle ilgili en genel açıklamaları vereceği için bu açıklamaların da eşyanın her bir türünün cüzüne indirilebilir ve onun için uygulanabilir olması gerekir. Fakat her bir bilimin felsefesi genel felsefeden bağımsız olarak kendi biliminin verilerinden teşekkül eder. Dolayısıyla sonunda o felsefe bulununcaya kadar onun beklemesi gerekmez fakat önden hareket ettiği takdirde her halükârda gerçek, evrensel felsefeyle bir noktada buluşacak (onunla aynı şeyleri söyleyecek)tir. Beri yandan bu felsefe de özel bilimlerin felsefelerinin doğrulama ve açıklamalarından yararlanabilmelidir; çünkü en genel hakikatin daha özel doğrularla ispat edilebiliyor olması gerekir. Nitekim Dalton ve Pander'in kemirgenlerin iskeletleri üzerine dile getirdiği düşüncelerinde (*Hefte zur Morphologie*, 1824) Goethe hayvanbilim felsefesine dair güzel bir örnek verir. Kielmayer, Lamarck, Geoffroy-Saint-Hilaire, Cuvier ve birçok başkaları, hepsi de hayvan formlarının evrensel benzerliğini, iç ilişkisini, değişmez türünü ve sistematik münasebetini açıkça ortaya çıkardığı kadarıyla aynı bilimle ilgili benzer bir üstünlüğe sahiptir.

Sırf kendileri için ve felsefi bir eğilim olmaksızın uğraş konusu edinilen tecrübi bilimler gözleri olmayan bir çehreye benzer. Ne var ki bunlar kendi çaplarında kabiliyetli olan kimseler için uygun bir uğraş alanıdır, çünkü onlar bu türden ince araştırmalar için, yerine göre

bir ayak bağı bile teşkil edebilecek yüksek melekelere sahip değillerdir. Böyleleri bütün güçlerini ve bütün bilgilerini tek bir sınırlı saha üzerine teksif ederler ve dolayısıyla sair her şeyde tam bir cehalet içerisinde kalmak pahasına bu alanda mümkün olan en tam bilgiye ulaşabilirler. Buna mukabil filozof bütün bilgi alanlarını gözden geçirmeli ve hatta bir ölçüde bunlara bihakkın vakıf olmalıdır. Dolayısıyla ancak teferruatın tetkikiyle ulaşılabilecek bu mükemmeliyet zorunlu olarak onun yoksun olduğu bir şeydir. O nedenle (sınırlı sahada uzmanlık iddiasında bulunan)lar bir bölüğü sadece çarkları, diğeri sadece zemberekleri, bir üçüncüsü de sadece zincirleri imal eden şu Cenovalı (saat) imalatçıları ile mukayese edilebilir. Buna mukabil filozof bütün bunlardan hareket ve anlamı olan bir bütünü kendi başına imal eden bir saatçi ile kıyaslanmalıdır. Buna ilave olarak evvelkiler bir orkestrada her biri kendi sazının ustası olan müzisyenlere de benzetilebilir; filozof ise büyük bir mükemmeliyetle bütün sazları çalmasa, hatta bunların sadece birini çalsa bile, her sazı kullanmanın esas ve usulüne aşina olması gereken orkestra şefine benzetilmelidir. Scotus Erigena bütün bilimleri *scientia* adı altında toplar ve bunun karşısına da *sapientia* dediği felsefeyi yerleştirir. Aynı ayrımı Pythagorasçılar da yapıyordu, bunun gayet açık ve temiz biçimde izah edildiği Stobaios, *Florilegium*, c. I, s. 24'de bu görülebilir. Fakat bu iki zihnî çaba türünün birbiriyle ilişkisine dair fevkalade yerinde ve etkileyici bir mukayese eskiler tarafından o kadar sık tekrar edilir ki biz artık onun kime ait olduğunu bulup çıkaramayız. Diogenes Laertius (II, 79) onu Aristippus'a, Stobaeus (*Florilegium*, tit. IV, 110) Khios'lu Ariston'a, Aristoteles şarihi Aristoteles'e (Berlin neşri, s. 8) izafe eder, Plutarkhos (*De Puerorum Educatione*, c. 10) ise onu Bion'a atfeder, *qui aiebat, sicut Penelopes*

proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere.[4] Bizimki gibi baskın biçimde tecrübi ve tarihi bir çağda bunu hatırlamanın ve hatırlatmanın bir zararı olamaz.

4 (: Filozof Bion, nasıl ki talipleri Penelope'nin kendisiyle birlikte olamadıkları için nedimeleriyle düşüp kalktılarsa, felsefeyi kavrayamayanların da güçlerini kuvvetlerini bilginin daha aşağı başka dallarında tükettiklerini gayet zarif ve nükteli bir şekilde ifade ediyordu.)

ŞUUR, HAFIZA VE HATIRLAMA*

Hayvanların bilincine dair tam bir bilgiye ulaşmak mümkündür, ne var ki böyle bir bilinci ancak kendi bilincimizin belli özelliklerini soyutlayarak oluşturabiliriz. Beri yandan içgüdü hayvan bilinciyle yakından ilişkilidir ve bütün hayvanlarda bu içgüdü insanda olduğundan daha gelişkindir; bazı hayvanlarda mekanik içgüdüyü kapsar.

Hayvanlar akıl melekesi olmaksızın anlayışa sahiptir ve dolayısıyla onlarda *algı* bilgisi vardır, fakat soyut bilgi yoktur. Doğru algılarlar ve aynı zamanda dolaysız illiyet rabıtasını (sebep sonuç ilişkisini) kavrarlar, hatta yüksek hayvanlar bu rabıtanın birkaç halkasını da takip ederler fakat hayvanların kelimenin gerçek anlamında *düşündükleri* söylenemez. Çünkü onlar *kavramlar*dan, diğer bir ifadeyle, soyut tasavvurlardan yoksundurlar. Bunun ilk sonucu gerçek bir hafıza eksikliğidir ve bu en zeki hayvanlar için bile geçerlidir; ve onların bilinci ile insanınki arasındaki temel farkı oluşturan da budur. Tam düşüncelilik[1] geçmişin ve nihai geleceğin, *bu hüviyeti* ile ve şimdiyle irtibatı içinde açık bilincine dayanır. O nedenle bunun gerekli kıldığı özel hafıza tertipli, tutarlı ve düşünen bir hatırlamadır.

---

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 5: Vom vernunftlosen Intellekt.

1 (: *die Besonnenheit*: teemmül, tedebbür, temkin, ihtiyat ve bütün bunların bir sonucu olarak vakar.)

Ne var ki bu ancak *genel kavramlar*la mümkündür çünkü hatırlamanın düzen ve rabıtası içinde gerçekleşebilmesi için bütünüyle münferit olan bile onun yardımına ihtiyaç duyar. Zira hayatın akışı içinde aynı ve birbirine benzer türden sınırsız sayıda eşya ve hadise doğrudan her bir münferit şeyin fark edilir ve kendine mahsus hatırasına geçit vermez; buna ne en şümullü hafızanın gücü ne de zamanımız yetecektir. Bu sebepten ötürü bütün bunlar genel kavramlar altında toplanıp tasniflenerek ve bundan ortaya çıkan nispeten az sayıda ilkeye müracaatla muhafaza edilebilir. Geçmişimizin (tetkik ve teftiş için) düzenli ve elverişli bir mesahası bu ilkeler sayesinde emrimize amadedir. Geçmişin münferit tablolarını zihnimizde ancak algı - sezgi vasıtasıyla canlandırabiliriz fakat o zamandan beri geçmiş zamanın ve onun muhtevasının ancak *in abstracto* bilincinde oluruz ve bu da şimdi muhtevaları ile birlikte günleri ve yılları temsil eden şeylerin ve sayıların kavramları vasıtasıyla olur.

Buna mukabil hayvanların hatırlama melekesi bütün zekâları gibi *algıladıkları* şeyle sınırlıdır ve esas itibariyle kendisini zaten tecrübe edilmiş olan olarak sunan yinelenen bir izlenimden ibarettir çünkü şimdiki algı daha öncekinin izini canlandırır. Dolayısıyla onların hafızaları her zaman hâlihazırda bilfiil mevcut olan bir şeye bağlıdır. Ne var ki sırf bu sebepten ötürü elan mevcut olan daha önceki fenomenin meydana getirmiş olduğu hal ve hissiyatı yeniden uyandırır. Buna bağlı olarak köpek tanıdıklarını bilir, dostu düşmandan ayırır, bir zamanlar dolaştığı yolu, daha önce uğradığı evi tekrar kolayca bulur ve bir kemik parçası ya da bir sopa gördüğünde uygun hal yahut havaya derhal girer.

Her türlü talim ve terbiye bu ayırt edici hatırlama melekesinin kullanımına ve alışkanlığın gücüne dayanır ve bu

sonuncusu hayvanlarda fevkalade güçlüdür. Dolayısıyla algılama düşünmeden ne kadar farklıysa bu terbiye de insan eğitiminden o kadar farklıdır. Gerçek hafızanın iş göremez hale geldiği muayyen durumlarda biz de salt algılayıcı hatırlama ile sınırlı kalırız ve bu ikisi arasındaki farkı kendi tecrübemizden çıkarabiliriz. Mesela daha önce ne zaman ve nerede gördüğümüzü hatırlamaksızın bize tanıdık gelen birisi ile karşılaştığımızda; benzer şekilde ilk çocukluğumuzda akıl melekemiz henüz gelişmemişken bulunduğumuz ve bu sebepten ötürü bütünüyle unuttuğumuz bir yeri ziyaret ettiğimizde; lakin şimdi önümüzde olanın uyandırdığı intibaı daha önce zaten var olmuş veya tecrübe edilmiş bir şey olarak hissettiğimizde durum böyledir. Hayvanların bütün hatırlamaları bu türdendir. Buna ancak şu kadarını ilave etmemiz gerekir, en zeki hayvanların durumunda bu salt algılayıcı hafıza yine ona yardım eden belli bir *muhayyile* düzeyine yükselir ve mesela o an orada olmayan efendisinin hayali bu sayede köpeğin gözünün önünden geçer ve içinde ona dönük bir özlem uyandırır; nitekim efendisinin yokluğu uzayacak olursa köpek onun için her yere bakacaktır.

Aynı zamanda onların rüyaları da bu muhayyileye dayanır. Dolayısıyla hayvanların bilinci hal içerisindeki hadiselerin birbirini takip edişinden ibarettir, ne var ki bunların hiçbiri ortaya çıkışından evvel gelecek veya ortadan kayboluşundan sonra geçmiş olarak mevcut değildir, bu münhasıran insan bilincinin ayırt edici özelliğidir. Bu sebepten dolayı hayvanlar bizden sınırsız derecede daha az *acı duyarlar*, çünkü onlar *yaşadıkları anın* doğrudan getirdiklerinden başka acı bilmezler. Fakat yaşanılan anın genişlemesi bahis konusu değildir; buna mukabil bizde ıstırabımızın sebeplerinin çoğunu içinde barındıran gelecek ve

geçmiş iyice genişler, bunların gerçek muhtevasına s adece ihtimal dâhilinde olanlar eklenir ve böylece arzu ve korkunun önüne sınırsız bir alan açılmış olur. Halbuki bunlarla rahatsız edilmeyen hayvanlar sadece tahammül edilir olsa bile yaşadıkları her bir anın tadını sessiz ve sakince çıkarırlar. Ayrıca *münhasıran* yaşanılan âna ait olan ıstıraplar çoğu zaman sadece fiziki olabilir.

Hayvanlar aslında ölümü de hissetmezler; onu ancak ortaya çıktığında idrak edebilirler ve zaten o zaman da artık yokturlar. Dolayısıyla bir hayvanın hayatı sürekli bir şimdidir. O teemmülsüz tefekkürsüz şimdinin içine gark olmuş olarak yaşar; ve aslında insanların da büyük çoğunluğu çok az bir tefekkür ve tezekkürle yaşar. Hayvanların burada sözünü ettiğimiz zihin yapılarının bir başka sonucu bilinçlerinin çevreleriyle tam uyumlarıdır. Hayvan ile harici dünya arasında hiçbir şey bulunmaz; fakat bizimle dünya arasında her zaman onunla ilgili düşüncelerimiz ve tasavvurlarımız vardır ve bunlar çoğu zaman bizi ona, onu bize ulaşılmaz hale getirir. Ancak çocukların ve hemen hiç eğitim görmemiş kimselerin durumunda bu duvar zaman zaman o kadar incelir ki bunların içinde ne olup bittiğini bilmek için etraflarında olan biteni görmemiz yeterlidir.

Dolayısıyla hayvanlar ne kasıtlı ne riyakâr olabilirler; onlar hiçbir şeyi ihtiyaten saklamazlar. Bu bakımdan bir cam su bardağı madeni bardak karşısında ne ise bir köpek de insan karşısında odur ve köpeğin bizim için bu kadar sevimli olmasında bunun payı büyüktür. Kendimizde çoğu zaman saklamayı tercih ettiğimiz bütün bu eğilim ve duyguların onda basitçe ve açıkça gözler önüne serilmiş olduğunu görmek bize büyük bir zevk verir. Umumiyetle hayvanlar deyiş yerinde ise her zaman elleri açık oynarlar; gerek aynı gerekse

farklı cinsten olsun birbirilerine karşı davranışlarını bu sebepten ötürü bu kadar büyük bir zevk ile seyrederiz. Onların davranışları insanlarınkinden farklı olarak belli bir masumiyet damgası ile ayırt edilir; halbuki aklın ve onunla birlikte ihtiyat yahut düşünüp taşınmanın işin içerisine karışmasıyla bu tabii masumiyet insanların davranışından çekilmiştir. Bunun yerine insan davranışı kasıt veya taammüdün[2] damgasını taşır ki hayvanların her türlü davranışının temel karakteristiği bunun yokluğu ve dolayısıyla anın içtepisiyle belirlenmesidir. Dolayısıyla kelimenin gerçek anlamında kasıt veya maksat hiçbir hayvanın güç yetirebileceği bir şey değildir; bir maksadı tasavvur ve takip etmek insanın ayrıcalığıdır; ve bunun çok önemli sonuçları vardır. Elbette göçmen kuşların veya arılarınki gibi bir içgüdü ve ayrıca sürekli ve inatçı bir arzu, mesela köpeğin kayıp olan efendisine duyduğu türden bir özlem, bir maksadın ortaya çıkışına yol açabilir fakat bununla karıştırılmamalıdır.

Bütün bunların nihai temeli insan zekâsı ile hayvan zekâsı arasındaki ilişkide bulunur ve bu şu şekilde de anlatılabilir. Hayvanların sadece *doğrudan* bilgisi vardır, bizse bizim buna ilave olarak dolaylı bilgiye de sahibiz; ve dolaylı bilginin doğrudan bilgi üzerinde birçok şeyde, mesela trigonometri ve analizde, kol gücü yerine makine işinde sahip olduğu üstünlük burada da ortaya çıkar. Dolayısıyla bir kez daha ifade edebiliriz: hayvanların sadece *tek* veya *basit* bir zekâsı vardır, bizim ise hem algılayıp - kavrayan, hem düşünüp tasarlayan *çifte* zekâmız vardır; ve bu ikisinin ameliyeleri çoğu zaman birbirinden bağımsız olarak gerçekleşir. Bir şeyi algılar ve bir başka şeyi düşünürüz. Keza çoğu zaman bunlar birbiriyle irtibatlıdır. Meselenin bu şekilde ortaya konul-

2 [: *die Vorsätzlichkeit*.]

ması bilhassa bizim yukarıda insan sakınganlığına zıt olarak sözünü ettiğimiz hayvanlara özgü açıklık ve saflığı anlamamızı sağlar.

Mamafih *natura non tacit saltus*[3] yasası, her ne kadar tabiat hayvanlarınkinden insanların zihnine hasıl ettiklerini husule getirme aşamasında en büyük adımı atmışsa da, hayvanların zihni ile ilgili olarak bile büsbütün devre dışı bırakılmamıştır. Kuşkusuz en yüksek hayvan türünün en seçkin cinslerinde zaman zaman zayıf da olsa düşünmenin, akletmenin, sözleri anlamanın, tasarlamanın, temkinin, teemmülün izine rastlanır ve bu her zaman hayretimizi mucip olur. Bu türden en çarpıcı özellikleri filler sergiler; yüksek derecede gelişkin zihinleri zaman zaman iki yüz yılı bulan bir ömürlük itiyat ve tecrübe ile genişler ve desteklenir. İyi bilinen menkıbelerde kaydedildiği üzere filler ekseriya, taammüt denilebilecek önceden tasarlamanın açık işaretlerini vermiştir ve bu her zaman hayvanlarda sair her şeyden fazla şaşkınlığımıza sebep olur. Terziden hıncını şiş batırarak çıkaran bir filin hikâyesi mesela böyle bir hikâyedir. Mamafih buna benzer bir başka hadiseyi unutulup gitmesin diye burada bilhassa nakletmek istiyorum çünkü bunun doğruluğunun mahkeme kayıtlarıyla tevsik edilebilme üstünlüğü var. 1830 yılının 27 Ağustos'unda İngiltere, Morpeth'te Baptist Bemhard'ın, fili tarafından öldürülmüş bir bakıcının şüpheli ölüm vakasının araştırıldığı resmi soruşturma (*Coroners inquest*) yapıldı. Ortadaki delillerden anlaşılan şuydu ki iki yıl önce bakıcı fili ağır bir şekilde kırıp gücendirmişti; ve aradan iki yıl geçtikten sora fil ortada hiçbir sebep yokken fakat gayet elverişli bir fırsatı kaçırmayarak birdenbire bakıcısını yakalayıp un ufak etmişti (O günkü *Spectator* ve diğer

3 (: Tabiat sıçrama yapmaz.)

İngiliz gazetelerine bakınız). Hayvanların zihin yapısı ile ilgili özel malumat için Leroy'un harikulade kitabı, *Sur l'intelligence des animaux* (yeni baskı, 1802) tavsiye ederim.

KAVRAM VE KAVRAYIŞ*

Duyular üzerindeki dış tesir (intiba) ve sadece onun kendi başına içimizde uyandırdığı ruh hali şeylerin mevcudiyeti ile birlikte ortadan kaybolur. Dolayısıyla bu ikisi öğrettikleri ile gelecekte davranışımıza kılavuzluk edecek olan asıl *tecrübe*yi kendi başına oluşturmaz. Bu intibaın muhayyilenin muhafaza ettiği hayal yahut sureti intibaın kendisinden de zayıftır; ve günden güne daha da zayıflar ve zaman içerisinde bütünüyle kaybolur. Geriye tek bir şey kalır: o ne bu intibaın birdenbire kayboluşuna ne de onun suretinin tedricen kayıplara karışmasına tabidir ve dolayısıyla zamanın gücünden masun ve muaftır: *kavram*. Şu halde tecrübenin öğrettiği şey onda biriktiriliyor olmalıdır ve hayatta atacağımız adımlar için güvenilir bir kılavuz olarak uygun olan sadece odur. O nedenle Seneca haklı olarak ifade eder: *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi*[1] (*Ep.* 37). Ve ben de buna ilave ediyorum: gerçek hayatta başkalarından üstün olmanın (*überlegen*) temel şartı düşünceli veya ihtiyatlı olmak (*überlegt*),[2] bir başka deyişle, kavramlara uygun olarak çalışmaya koyulmaktır.

---

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 6: Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntniß'ten seçilip derlenmiştir.

1 (: Eğer her şeyi kendinize tabi kılmak istiyorsanız o zaman akla tabi olun.)

2 (: *überlegen*, fiil olarak üstüne düşünmek, düşünüp taşınmak, ölçüp biçmek, teraziye vurmak vb.; aynı fiilin ortacı veya sıfat fiili *überlegt* ise, düşünceli ihtiyatlı, basiretli vb. anlamlara gelir.)

Zihnin kavram gibi önemli bir aleti aşikâr ki *sözcük*le, bu safi ses ile aynı şey olamaz, ki bir his veya seziş olarak o anla beraber kaybolur veya işitmenin bir hayali olarak zamanla ölür gider. Fakat kavram açık bilinci ve muhafazası sözcüğe bağlı olan bir tasavvurdur. Bu sebepten ötürü Grekler söz, kavram, bağ - münasebet, düşünce, tasavvur ve akla ilkinin adıyla, ὁ λόγος diyorlardı. Ancak kavram sadece bağlı olduğu *sözcük*ten değil fakat aynı zamanda teşekkül ettiği kavrayış - algılardan da bütünüyle farklıdır. O bu duyu izlenimlerinden bütünüyle farklı bir mahiyettedir; ama çok uzun bir zaman geçtikten sonra bile onları değişmemiş ve azalmamış olarak tekrar geri vermek için bütün kavrayış - algı sonuçlarını kendisinde toplayabilir; *tecrübe* ancak böyle ortaya çıkar. Fakat kavram algılananı veya hissedileni muhafaza etmez; o daha çok bütünüyle değişmiş bir kalıp içinde esas veya asli olanı ama bu sonuçların uygun bir temsili olarak muhafaza eder. Nitekim çiçekler değil fakat onların çok ince yağları, uçucu özleri aynı koku ve aynı meziyetlerle muhafaza edilebilir.

Kılavuzu doğru kavramlar olan davranış neticede kastedilen gerçeklikle örtüşür. Eğer şeylerin ve bir arada var olan ve birbirini takip eden hallerin sayısız çokluğuna ve çeşitliliğine bir göz atacak ve ardından konuşmanın ve yazmanın (kavramların işaretleri) bize buna rağmen ne zaman ve nerede olursa olsun her şey ve her nispet-ilişki hakkında doğru bilgi sağlayabilmesini şöyle bir düşünecek olursak kavramların paha biçilmez kıymetini anlarız; çünkü görece *az sayıda* kavram bünyesinde sınırsız sayıda şey ve vaziyeti barındırır ve onları temsil eder. Düşünmemizde *soyutlama* da karşılaştırılacak ve her yöne çekip çevrilecek bilginin daha kolay kavranması için faydasız yükün atılmasıdır. Dolayısıyla gerçek şeylerde elzem olmayan ve sadece karışıklığa sebebiyet

veren birçok şey atlanır ve böylece *in abstracto* (soyutta) tasavvur edilen az fakat esaslı kayıt yahut belirlenimlerle iş görülür. Fakat nasıl ki genel kavramlar sadece düşünmeden ve gerçek belirlenimlerin terk edilmesinden teşekkül ediyor ve dolayısıyla ne kadar genel iseler içleri de o ölçüde boş ise bu yolun veya yöntemin faydası da daha önce elde edilmiş bilginin *işlenmesi*yle sınırlıdır. Bilgimizde içerilen öncüllerden sonuçlar çıkarmak da bu işleme ameliyesine dâhildir.

Buna mukabil yeni kavrayış muhakeme melekesinin yardımıyla ancak sezgi - algı bilgisinden elde edilebilir çünkü ancak bu bilgi tam ve zengindir. Ayrıca kavramların muhtevası ve şümulü birbiriyle ters orantılı olduğu dolayısıyla bir kavram *altında* ne kadar çok şey düşünülürse on*da* o kadar az şey düşünüldüğü için, kavramlar dereceli bir dizi, en özelden en genele doğru bir silsilei meratip oluştururlar; bunun alt ucunda skolastik gerçekçilik, üst ucunda da adcılık[3] neredeyse haklıdır. Çünkü en özel kavram neredeyse müfret yahut münferittir ve dolayısıyla neredeyse gerçektir; en genel kavram yani varlık (bağ fiilin mastarı) ise neredeyse bir sözcükten başka bir şey değildir. Dolayısıyla gerçeğe inmeksizin bu türden genel kavramlar içinde kalan felsefi sistemler sözcüklerle hokkabazlık yapmaktan pek de farklı değildir. Zira nihayetinde her türlü tecrit (soyutlama) tasavvura dayanır, onu ne kadar devam ettirirsek geriye o kadar az şey kalmış olur.

Bu yüzden mütemadiyen safi hudutsuz soyutlamalar içerisinde dönüp dolaşan günümüzün şu felsefe taslaklarını okuduğum zaman bütün dikkatime rağmen çok geçmeden neredeyse onlarla ilgili bir şey düşünemez hale geliyorum, çünkü onlarda düşünecek malzeme bulamıyor, boş kabuklarla uğraştığım zannına kapılı-

3 (: *der Nominalismus.*)

yorum, öyle ki sanki bu çok hafif cisimleri savurmaya çalışırken tecrübe ettiğimize benzer bir duygu veriyor. Burada kuvvet ve ayrıca gayret de mevcuttur fakat bunları bir başka hareket hasıl etme kabiliyetini doğurmak için üstlenecek nesne yoktur. Her kim bunu tecrübe etmek isterse Schelling'in takipçilerinin, daha da iyisi Hegelcilerin eserlerini okusun.

Basit kavramlar çözümlenemez oldukları için zorunlu olarak böyle olacaklardır; dolayısıyla bunlar asla analitik bir yargının konusu olamazlar. Bunu imkânsız buluyorum çünkü bir kavramı düşünüp tasavvur ettiğimiz vakit aynı zamanda onun muhtevasını da ifade edebilmemiz gerekir. Genellikle basit kavramların örnekleri olarak gösterdiklerimiz kavram değil fakat kısmen duyuların, mesela belirli bir renginkiler gibi, duyumları, kısmen de bizce *a priori* bilinen algı kalıplarıdır ve dolayısıyla aslında *sezgi-algı bilgisinin*[4] nihai unsurlarıdır. Ne var ki granit yerbilim için ne ise bu da bütün tasavvurlarımızın sistemi için odur; sezgi - algı bilgisi de burada daha ötesine gidemediğimiz, her şeyi destekleyen nihai sert zemin gibidir.

Bir kavramın *açık seçikliği* sadece onu yüklemlerine ayırabilmemizi değil fakat aynı zamanda bunları, hatta onların soyutlamaları olması halinde bile, bir defa daha çözümleyebilmemizi gerekli kılar, böylece bu sonunda sezgi - algı bilgisine ulaşıncaya ve dolayısıyla onu somut şeylere bağlayıncaya kadar devam edecektir. Öyle ki bunların açık algısıyla nihai soyutlamaları doğrular ve böylece hem bunların hem de bunlara dayanan daha yüksek soyutlamaların tümünün gerçekliklerini temin etmiş oluruz. Dolayısıyla kavram yüklemleri ifade edilir edilmez açık seçiktir yönündeki mutat açıklama yeterli değildir. Çünkü bu yüklemlerin ayrıştırılması belki başka

4 [: *anschauenden Erkenntiss.*]

kavramlara götürebilir; o nedenle bütün bu kavramlara gerçekliği veren algıların nihai temeline ulaşmaksızın bu böyle devam edebilir. Mesela "ruh" kavramını alalım ve onu yüklemlerine ayrıştıralım: "düşünen, isteyen, gayri maddi, basit, mekân işgal etmez, yok olmaz varlık". Burada hiçbir şey açık seçik düşünülmemiştir, çünkü bu kavramların unsurları algılarla doğrulanamaz, zira beyinsiz bir düşünen varlık midesiz hazmeden bir varlıktan farksızdır.

Kavramlar değil sadece algılar gerçekten *açık*tır; kavramlar olsa olsa seçik olabilirler. O nedenle algı bilgisi yegâne karmaşık soyut bilgi diye açıklandığında "açık ve karmaşık"ın yan yana getirilmesi ve eş anlamlılar gibi kullanılması aynı zamanda saçmadır da, çünkü yalnızca bu karmaşık olduğu söylenen bilgi seçik bilgidir. Bu önce Duns Scotus tarafından yapıldı, fakat aslında Leibniz de bu görüşteydi ve onun *Identitas indiscernibilium*'u buna dayanır. Kant bunu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çürütmüştü, bunun için ilk baskının 275. sayfasına bakınız.

Yukarıda temas edilen kavramla sözcüğün ve dolayısıyla lisan ile aklın yakın münasebeti nihayetinde şuna dayanır: *Zaman*, deruni ve harici kavrayışı ile birlikte baştan sona bütün bilincimizin formudur. Öte yandan kavramlar soyutlama ile ortaya çıkmıştır ve her türlü münferit şeyden farklı olan tümüyle genel tasavvurlardır. Bu hüviyetleri ile onlar belli bir ölçüde nesnel bir varlığa sahiptir ve bu bakımdan zaman içerisindeki bir sıra yahut diziye dâhil değillerdir. Dolayısıyla ferdi bilincin doğrudan şimdisinin bir parçası olmak ve böylece bir zaman dizisinin içerisine girebilmek için onların belli ölçüde muayyen şeylerin tabiatına yaklaşmaları, münferitleşmeleri ve duyuların bir tasavvuruna bağlanmaları gerekir: bu *sözcük*tür. Binaenaleyh bu kavramın hissedilir işaretidir ve bu hüviyetiyle o onu *sabitleme*nin, diğer

bir deyişle, onu zaman formuna bağlı olan bilince canlı bir şekilde getirmenin, ve böylece nesneleri ne mekân ne zaman tanıyan genel *universalia*dan ibaret olan akıl melekemiz ile zamana bağlı, hissi ve bu ölçüde sadece hayvani olan bilinç arasında bir bağ kurmanın zorunlu vasıtasıdır. Kavramların keyfi ihzarı,[5] dolayısıyla hatırlanması ve hıfzedilmesi bizim için ancak bu suretle mümkün ve müsaittir; kavramlarla yapılacak işlemler, yani, yargılama, çıkarım, karşılaştırma, sınırlama ve benzeri yine ancak bu suretle mümkündür.

Kuşkusuz kavramların zaman zaman bilinci işaretlerinden bağımsız olarak kapladıkları vakidir, bir muhakeme silsilesini sözcükleri zamanında düşünemeyecek kadar hızlı yürüttüğümüz zaman durum böyledir. Fakat böyle haller aklın yüksek kullanımını gerekli kılan istisnalardır ve akıl buna ancak dil sayesinde ulaşabilir. Sağır-dilsizlerin durumuna baktığımızda akıl melekesinin kullanımının dile ne kadar bağlı olduğunu anlarız; eğer bunlar dilin hiçbir türünü öğrenmemiş iseler maymun veya fillerden daha fazla akıl emaresi göstermeleri zordur; çünkü akıl melekeleri *actu* değil neredeyse tamamen *potentia*dır.

Bu sebepten ötürü söz ve konuşma açık düşünme için vazgeçilmez vasıtalardır. Fakat nasıl ki her vasıta, her aygıt aynı zamanda ayak bağıdır ve destek olduğu gibi köstek olur, dil için de aynı durum söz konusudur. Çünkü o içinde sınırsız derecede ince ayrımları barındıran akışkan ve değişken tasavvurları belli katı, değişmez formlara girmeye zorlar ve sabit hale getirerek aynı zamanda onlara pranga vurur. Önümüze konulan bu engeli birkaç dil öğrenerek kısmen kaldırabiliriz; çünkü o zaman düşünce bir kalıptan diğerine konulur, her bir kalıpta şeklini bir ölçüde değiştirir ve dolayısıyla giderek her bir kalıp ve kabuktan kurtulur. Böylece onun asıl

5 (: *die Reproduktion*: anıkla(n)ma.)

özü bilince daha açık seçik gelir ve ilk başta sahip olduğu değişim kabiliyetini yeniden kazanır.

Mamafih eski diller bu görevi yenilerden çok daha iyi yerine getirirler çünkü yenilerden büyük farklılıkları sebebiyle aynı fikir onlarda gayet farklı bir tarzda anlatılacak ve dolayısıyla çok farklı bir şekle veya kalıba bürünecektir. Bunun yanı sıra eski dillerin daha kusursuz grameri düşüncelerin ve münasebetlerinin daha sanatkârane ve daha kusursuz inşasını mümkün kılar. Dolayısıyla geçmişte Grek veya Roma dünyasının bir ferdi belki kendi dilinden memnun ve mutlu olabilirdi; fakat yeni dünyanın tek bir *patois*ından[6] başka bir şey anlamayan kimse bu sefaletini yazma ve konuşmada hemen ele verecektir; çünkü onun düşünmesi bu sefil, beylik kalıplara sıkı sıkıya bağlı olduğu için kaçınılmaz olarak eğilmez bükülmez ve tekdüze görünecektir. Kuşkusuz deha sair her şeyde olduğu gibi bunu da telafi etmenin bir yolunu bulacaktır; mesela Shakespeare'de böyledir.

Burke, *Inquiry into the Sublime and Beautiful, P.* 5, *sect.* 4 ve 5'te benim birinci cildin § 9'unda izah ettiğim şeyin tamamen doğru ve oldukça tafsilatlı bir açıklamasını verir: Bir konuşmanın sözleri zihinde kavrayışa dayalı tasavvurlar, resimler canlandırılmaksızın mükemmelen anlaşılır. Fakat o bundan tamamen yanlış bir sonuca varır: sözcükleri herhangi bir tasavvurla ilişkilendirmeksizin duyar, anlar ve kullanırız. Halbuki bundan şu sonucu çıkarmalıydı: bütün tasavvurlar (*ideas*) kavrayışa bağlı olarak oluşturulan temsiller (*images*) değildir fakat bilhassa sözcüklerle ifade edilmesi gerekenler safi kavramlardır (*abstract notions*) ve bunlar tabiatları gereği algılanabilir[7] değildir. Sırf sözcükler kavrayışa bağlı tasavvurlardan tamamen farklı olan safi genel kavramları ilettikleri için bütün dinleyiciler mesela bir hadisenin aktarımı esnasında aynı kavramları alımlayacaklardır.

6 (Fr.: köylü dili; bozuk dil.)

Fakat eğer olur da daha sonra bu hadiseyi zihinlerinde vuzuha kavuşturmak isterlerse her biri muhayyilesinde anlatılanlara dair farklı bir *resim* veya *temsil* oluşturacak ve bu sadece görgü tanığının sahip olduğu doğru resimden hatın sayılır ölçüde farklı olacaktır. Her olgunun her bir anlatımla kaçınılmaz olarak tahrif olmasının başta gelen sebebi (elbette başka sebepleri de vardır) burada aranmalıdır. İkinci anlatıcı muhayyile*sindeki* resimden tecrit ettiği kavramları nakleder ve bir üçüncü anlatıcı bunlardan yine kendine göre ikincinin anlattığından daha da farklı bir resim yahut tasavvur oluşturur. Bu defa da üçüncü anlatıcı bunları kavramlara dönüştürür ve bu süreç böyle devam eder. Kendisine aktarılan kavramlara sımsıkı yapışacak ve bunları bir sonrakine nakledecek kadar duygusuz olan kimse en güvenilir nakilci olacaktır.

Kavramların özü ve tabiatıyla ilgili bulabildiğim en iyi ve en mantıklı açıklama Thomas Reid'in *Essays on the Powers of Human Mind*, C. II, Essay 5, ch. 6'dadır. Bu daha sonra Dugald Stewart tarafından *Philosophy of the Human Mind*'da reddedilmiştir. Böyle bir adama kâğıt ziyan etmemek için kısaca ifade edeyim ki günümüz dünyasında kayırma ve eş dost yardımıyla hak edilmemiş şöhrete kavuşmuş olan çoklarından biri de budur; o sebeple burada ancak tavsiye yerine geçmesi için bu sığ kafanın karalamalarına bir saat bile ayrılmasının zaman israfı olacağını söyleyebilirim.

Asilzade skolastik Pico della Mirandola aklın mücerret tasavvurlar, *müdrike* veya *anlama yetisi*nin[8] de kavrayışa bağlı tasavvurlar melekesi olduğunu zaten anlamıştı. Nitekim *De Imaginatione*, bl. 11'de anlama yetisi ve aklı birbirinden açık biçimde ayırır ve sonuncusunu insana özgü akıl yürütme melekesi, öncekini de meleklere hatta Tanrı'ya mahsus bilgi türüne akraba olan seziş

8 (Sırasıyla: *die Vernunft; der Verstand.*)

melekesi[9] diye izah eder. Spinoza da gayet doğru olarak aklı genel kavramlar oluşturma melekesi diye tarif eder (*Ethica*, II, prop. 40, schol. 2). Eğer gerisinde son elli yıldır Almanya'nın bütün bu filozof müsveddelerinin *akıl* kavramıyla oynadıkları maskaralıklar olmamış olsaydı elbette bu tür şeylerin sözünü etmeye lüzum kalmazdı. Çünkü bunlar utanmaz bir küstahlıkla bu isim altında bütünüyle asılsız ve uydurma bir şey, dolaysız, metafizik, sözüm ona duyum üstü bir bilgi melekesi yutturmak istiyorlar. Buna mukabil gerçek akla da anlama yetisi diyorlar ve onlara tamamen yabancı bir şey olduğu için asıl anlama yetisini ise bütünüyle görmezden geliyor ve onun seziş işlevlerini duyarlığa atfediyorlar.

Her çareye, her ayrıcalığa, her üstünlüğe derhal yeni mahzurlar veya köstekler musallat olur,[10] dünyadaki her şeyde olduğu gibi hayvanlara nazaran insana büyük üstünlükler sağlayan akıl melekesi için de bu böyledir; nitekim o da beraberinde kendine özgü mahzurlar getirir ve hayvanların asla düşmeyeceği yanlışların yollarını açar. Akıl melekesi ile insan iradesi önünde hayvan için kapalı olan bütünüyle yeni bir saik türü açılmış olur. Bunlar soyut *saikler*, safi düşünceler veya tasavvurlardır ve hiçbir surette her zaman tecrübeden çıkarılmazlar. Ekseriya bunlar insana sadece başkalarının konuşmaları ve örnekleri, şifahi veya kitabi aktarım yoluyla ulaşırlar. Bu tür saiklerin d*üşünce* veya *tasavvur*a ulaşmasıyla birlikte insan hata veya yanılgıya karşı korunmasız kalır.

Fakat her yanılgı er veya geç mutlaka zarar verir ve yanılgı ne kadar büyükse bu zarar da o kadar büyüktür.

9 (Sırasıyla: *diskursive; intuitive.*)

10 (Ya da: ...ıltısak ediyor, bünyesinde bir gedik açarak ona nüfuz ediyorlarsa...)

Ferdi yanılgısına sıyanet eden[11] bir gün onu tazmin ve telafi edecek ve çoğu kez ağır bir bedel ödeyecektir. Ve aynı şey daha geniş ölçekte bütün milletlerin yaygın yanlışları için de geçerlidir. Bu sebepten ötürü ne kadar tekrar edilse azdır, nerede karşılaşırsak karşılaşalım her yanlış insanlığın düşmanı olarak takip edilip mutlaka kökü kazınmalıdır. Şu da ilave edilmeli ki, ayrıcalıklı veya hatta tasvip görüp cevaz verilmiş yanlışlar diye bir şey olamaz. Hekimin yarasına dokunduğu hasta gibi insanlar hep bir ağızdan yaygara koparsalar dahi düşünür bunlara saldırmakta asla zafiyet göstermemelidir.

Hayvanlar hiçbir zaman tabii yoldan uzaklaşmazlar çünkü onun saikleri sadece, yegâne mümkün hatta yegâne gerçeğin alanı olan algı dünyasında[12] bulunur. Buna mukabil safi tasavvur yahut tahayyül edilebilir olan, dolayısıyla aynı zamanda asılsız, imkânsız, anlamsız ve saçma olan her şey soyut kavramlara, tasavvurlara ve sözcüklere girer. Şimdi akıl melekesi herkese ama muhakeme kabiliyeti pek az kimseye verildiği için neticede insan aldanmaya açıktır çünkü o herhangi birinin kulağına soktuğu tasavvur edilebilir her vehmin kucağına terk edilir. Bunlar onu bir saik olarak iradesi üzerine etki ederek her türden terslik ve budalalıklara, duyulmadık taşkınlıklara, keza hayvan tabiatına en zıt eylemlere sürükleyebilir.

Bilgi ve yargının el ele gittiği hakiki irfan ve terbiye[13] ancak az kimsede gerçekleşebilir ve daha da azı onu özümseyip hazmedebilir. İnsanların büyük çoğunluğu için her yerde bir tür talim onun yerini alır. Bu daha önce işi bozacak herhangi bir tecrübe, anlayış ve yargı

11 (: *hegen*: aynı zamanda aziz tutmak, bağrına basmak, üstüne pervane olmak vb. anlamları da vardır.)

12 (43. sayfadaki 7 numaralı dipnotla karşılaştırınız.)

13 (: *eigentliche Bildung*.)

gücü ortaya çıkmamışsa, örnek, alışkanlık ve belli kavramlara dair çok erken ve sağlam intiba ile gerçekleşir. Daha sonra sıkı sıkıya sarıldığımız düşünceler bu şekilde aklımıza sokulur ve sanki *doğuştan sahipmişiz* gibi eğitim öğrenimle sarsılmazlar ve bunlar çoğu zaman, hatta filozoflar tarafından bile böyle kabul edilir. Bu suretle insanları doğru ve makul olan veya en saçma ve anlamsız olanla aynı çabayı göstererek etkileyebiliriz. Mesela onları şu veya bu saplantıya huşu ile yaklaşmaya ve bunların isimleri anıldığında kendilerini sadece bedenen değil fakat bütün ruhlarıyla da yerlere kapanmaya alıştırabiliriz; sözcükler, isimler, en tuhaf heveslerin müdafaası için mallarını ve canlarını seve seve tehlikeye atmaya; şuna veya buna sebepsiz yere en yüksek hürmeti veya en derin itibarsızlığı atfetmeye ve buna bağlı olarak derin kanaatle herkesi yüksek veya küçük görmeye; Hindistan'da olduğu gibi onları her türlü hayvani gıdadan uzak durmaya veya canlı hayvandan hâlâ sıcak ve titreyen parçaları kesip çiğ çiğ yemeye ... alıştırabiliriz. Mesela yalnızca üç kişiyi gün ışığının sebebinin güneş olmadığına sağlam biçimde ikna etmiş olsaydık çok geçmeden insanların arasında bunu yaygın bir kanaat olarak yerleşmiş göreceğimizi umut edebilirdik. Almanya'da Hegel'i, bu iğrenç ve sersem şarlatanı, bu benzeri görülmemiş ikinci sınıf saçmalıklar yazarını bütün zamanların en büyük filozofu olarak ilan etmek mümkündü. Yirmi yıldır binlerce kişi körü körüne ve kesin bir şekilde buna inanıyor ve hatta Almanya dışında Danimarka Akademisi onun şöhretini desteklemek amacıyla benim yanlışlarımı ortaya çıkarmaya çalışıyor ve onu *summus philosophus* olarak kabul etmek istiyordu (Bu bahisle ilgili olarak benim *Grundprobleme der Ethik*'imin önsözüne bakınız). Demek ki bunlar akıl melekesinin varoluşunda saklı ve yargı gücünün eksikli-

ği sebebiyle baş gösteren mahzurlardır. Bunlara çıldırma ihtimali de eklenmelidir. Hayvanlar çıldırmaz, her ne kadar etoburlar öfkeden deliye dönebilir, otoburlar da bir tür cinnet hali yaşayabilirler ise de.

KAVRAM BİLGİSİ-KAVRAYIŞ SEZGİSİ*

Kavramların malzemesini algı - kavrayış bilgisinden aldıkları ve buna binaen düşünce dünyamızın genel yapısının algı dünyasına dayandığı gösterildi. Dolayısıyla ara aşamalar yoluyla da olsa her kavramdan geriye ya doğrudan çıkarıldıkları algılara ya da kendileri de onların birer soyutlaması olan kavramlara gidilebilmelidir. Diğer bir deyişle kavramlar örneklerle ilişkisi bakımından soyutlamalara yardıma hazır olan algı - kavrayışlarla doğrulanabilmelidir. Bu kavrayışlar böylece bütün düşüncemizin gerçek muhtevasını sağlarlar, ne zaman eksik olsalar kafamızda kavramlar değil fakat sadece sözcükler vardır. Bu bakımdan zihnimiz bir tedavül bankasına benzer ve eğer muteber olacaksa dolaşıma soktuğu bütün senetlerin bedellerini talep edildiğinde ödeyebilmesi için bu bankanın kasasında yeterli nakit parası olması gerekir. Burada algılar nakit para, kavramlar parayı temsil eden senetlerdir. Bu anlamda algılara gayet yerinde olarak *asli*, kavramlara ise *tali* temsiller - tasavvurlar denilebilir. Buna mukabil skolastiklerin Aristoteles'ten (*Metafizik*, VI, 11; XI, 1) esinlenerek gerçek şeyleri *substantiae primae*, kavramları da *substantiae secundae* diye adlandırmaları pek uygun değildir.

Kitaplar sadece tali temsilleri aktarırlar. Bir şeyin algıdan yoksun kavramları onun sadece genel bilgisini verir.

---

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 7: Vom Verhältniß der anschauenden zur abstrakten Erkenntniß.

Şeyleri ve onların ilişkilerini tam olarak ancak sözcüklerin yardımı olmaksızın saf, açık seçik algılarla gözümüzde canlandırabildiğimiz kadarıyla anlarız. Birçoklarının felsefe yapmalarının esasını oluşturan kelime kelime açıklamak, kavram kavram karşılaştırmak aslında kavram alanları ile oynamak ve durmadan onların yerlerini değiştirmektir ve bunu da hangisinin ötekini kapsadığını, hangisinin berikinde içerildiğini görmek için yaparlar. Bu yolla olsa olsa sonuçlara - hükümlere ulaşırız; fakat sonuçlar bile aslında yeni bilgi vermezler. Bilakis bunların bize gösterdiklerinin tamamı bilgide zaten mevcuttur; belki bu bilginin hangi bölümünün söz konusu duruma uygulanabileceğini bu sonuçlar vasıtasıyla öğrenebiliriz. Buna karşılık hissedip algılamak, şeylerin bize kendi kendilerine konuşmalarına izin vermek, bunlar arasındaki yeni ilişkileri sezip kavramak ve ardından katiyetle malik olmak için bunların tümünün tortusunu alıp kavramlarda biriktirmek: bize yeni bilgiyi veren işte budur.

Şu var ki neredeyse herkes bir kavramı diğeriyle karşılaştırabilmesine karşın kavramları algı - kavrayışlarla karşılaştırma yetisi seçkin bir azınlığa verilmiş bir bağıştır. Mükemmeliyet derecesine göre bu bağış, bu kabiliyet anlayış, yargı gücü, basiret - feraset ve dehanın şartıdır. Halbuki kavramları birbirleriyle karşılaştırma yeteneği ile netice muhtemelen akıl yürütme yoluyla vasıl olunan düşüncelerden az daha fazlasıdır. Her türlü halis ve hakiki bilginin en iç cevheri bir algı - kavrayıştır; her yeni hakikat de böyle bir algı - kavrayışın meyvesidir. Her özgün düşünme tasavvur veya hayallerle yapılır; muhayyile bu yüzden düşünmenin bu kadar zorunlu bir aygıtıdır ve muhayyile olmaksızın zihinler asla büyük bir şey ortaya koyamazlar; bunun tek istisnası matematiktir. Buna mukabil özünde algı - kavrayış çekirdeği olmayan safi soyut tasavvurlar gerçeklikten yoksun bulutsu olu-

şumlara benzer. İster öğretmeyi esas alsınlar, ister şiiri gaye edinsinler her yazma ve konuşmanın nihai hedefi yazarın okura kendisinin yola çıktığı algı - kavrayış bilgisine kılavuzluk etmesidir; eğer böyle bir gayesi yoksa zaten kötü demektir. Bu sebepten ötürü *gerçek* her şeyin tefekkür ve müşahedesi gözlemciye yeni bir şey sunar sunmaz bu onun hakkında okuduğu ve duyduğu her şeyden daha öğretici olur. Zira aslında meselenin temeline inecek olursak her türlü hakikat ve bilgelik, hatta şeylerin nihai sırrı, gerçek olan şeylerde saklıdır ama kesinlikle *in concreto* ve tıpkı maden filizinin içinde saklı olan altın gibi; mesele onun nasıl çıkarılacağıdır. Halbuki bir kitaptan hakikati olsa olsa ancak ikinci elden öğrenebiliriz, o da her zaman değil...

Gerçekten kötü olanlar bir tarafa bırakılacak olursa birçok kitapta yazar, eğer bütünüyle tecrübi bir muhtevaya sahip değilse, muhakkak *düşünmüş*tür, ama *sezip idrak* etmemiştir; sezip kavrayarak değil düşünerek yazmıştır. Onları böyle vasat ve sıkıcı yapan tam da budur. Çünkü yazarın düşündüğünü herhalde biraz gayret etse okur da düşünebilirdi; çünkü o temada zaten *zımnen* mevcut olanın mantık ve muhakeme mahsulü fikirlerle örülmüş hali, onun daha tafsilatlı izahatıdır. Fakat bu yolla dünyaya gerçek anlamda yeni hiçbir bilgi gelmez; o ancak eşyanın yeni bir cihetinin kavranılışı, doğrudan sezilip idrak edilişi anında husule gelir. Bu sebepten ötürü bir yazarın düşünmesinin temelini bir *kavrayış* yahut *seziş* teşkil etmesi halinde onun yazdıkları sanki okurun hiçbir zaman olmadığı bir diyardan yazılmış gibidir, çünkü her şey taze ve yenidir zira onlar her türlü bilginin asli kaynağından doğrudan çıkarılmışlardır. Burada bahis konusu edilen farklılığı gayet kolay ve basit bir misalle izah edeceğim. Her basmakalıp yazar derin tefekkür halini veya donup kalmış şaşkınlığı: "Tıpkı bir

heykel gibi duruyordu" diyerek kolayca tasvir edecektir. Fakat Cervantes: "Tıpkı üzeri kumaşla örtülü bir heykel gibiydi; çünkü rüzgar kıyafetlerini kımıldatıyordu" der (*Don Quixote*, K. VI, bl. 19). Bu şekilde bütün büyük kafalar her zaman *sezgi ve kavrayışın kucağında düşünmüşler* ve düşünmelerinde bakışlarını dosdoğru hep onun üzerinde tutmuşlardır. Bunların birbirine en uzak olanlarının bile çoğu zaman teferruatta uzlaşıp buluşmalarında başka şeylerin yanı sıra bunu görüp tanırız. Bunun tek sebebi onların hepsinin gözlerinin önünde bulunan aynı şeyden, yani dünyadan, sezilip kavranılan gerçeklikten söz etmeleridir. Haddizatında onların hepsi belli bir ölçüde aynı şeyi söylerler ve diğerleri onlara asla inanmazlar. Ayrıca bu onların ifadelerinin yerli yerindeliği ve özgünlüğünde de görülüp fark edilir, zira o ifadeyi kavrayış doğurduğu için her zaman mevzua tıpatıp uyar. Onların bu özelliği beyanlarının naifliğinde, temsil - tasavvurlarının tazeliğinde, teşbihlerinin çarpıcı etkisinde de görülür. Bütün bunlar istisnasız büyük kafaların eserlerini farklı kılar; halbuki diğerlerinin eserlerinde bunlar her zaman eksiktir. Bu sebepten ötürü bu sonuncuların ellerinin altında bulunan her zaman sadece bayat ve yavan ifade kalıpları ve basmakalıp teşbih ve temsillerdir. Ve onlar bütün yavan boşlukları içinde bayağılıklarını gözler önüne serme korkusuyla kendilerini asla çocuksu olmaya bırakmayı göze alamazlar. Bu sebepten ötürü Buffon demişti: *Le style est l'homme même.*[1]

Sıradan kafalar şiir yazmaya kalktıklarında ellerinde soyut olarak elde edilmiş, birkaç beylik, hatta basmakalıp fikir, ihtiras, soylu duygu ve benzeri vardır; şiirlerinin kahramanlarına bunları atfederler. Bu şekilde bu kahramanlar bu görüşlerin sadece ete kemiğe bürünmüş hali olurlar ve bu sebepten ötürüdür ki bunların kendisi

1 (: Üslubu beyan aynıyla insan.)

belli bir ölçüde soyutlamadır ve dolayısıyla soluk ve sıkıcıdır. Felsefe yapmaya kalktıklarında ellerinde birkaç hudutsuz kavram vardır, bunları sanki cebir denklemi çözüyormuş gibi sağa sola gelişigüzel yerleştirirler ve bunlardan bir şey çıkacağını umut ederler. En fazla bunların hepsinin aynı şeyi okuduklarını görürüz. Kaldı ki cebir denklemlerini–ki şimdilerde buna diyalektik diyorlar–taklit ederek bu soyut kavramları böyle gelişi güzel yerleştirmek suretiyle bize kesin ve güvenilir sonuçlar da sunmazlar; çünkü burada sözcük tarafından temsil edilen kavram cebir harfleriyle gösterilenler gibi müspet ve muayyen tarzda belirlenmiş bir nicelik değil fakat bocalayan, belirsiz, eğip bükülebilen bir şeydir.

İşin aslı şu ki her türlü düşünme yani soyut kavramları birbirine ulama ameliyesi malzemesi itibariyle olsa olsa daha önce sezilip kavranılmış olanın hatırlanışıdır ve bu da dolaylı olarak yani bütün kavramların temelini oluşturduğu kadarıyla böyledir.

Buna mukabil gerçek bilgi yani dolaysız bilgi sadece algı, bizatihi yeni, taze kavrayıştır. Fakat aklın şekillendirdiği ve hafızanın muhafaza ettiği kavramların tümü bilinçte aynı anda asla mevcut olmazlar; belli bir anda bunların ancak çok küçük bir adedi bilince verilir. Beri taraftan, algıda verileni kavrarken sarf olunan enerji, ki genel olarak her şeyin temeli aslında bunda her zaman *virtualiter* (bilkuvve) içerilir ve temsil edilir, bilinci bir anda bütün gücüyle doldurur. Dehanın öğrenime[2] sınırsız üstünlüğü buna dayanır; eski klasik bir yazarın metni karşısında onun şerhi veya yorumu ne ise dehanın karşısında da öğrenim odur. Esasen bütün hakikat ve bütün bilgelik nihayetinde *algı - kavrayış*ta yatar; fakat ne yazık ki bu ne muhafaza edilebilir ne de başkalarına aktarıla-

2 (: *die Gelehrsamkeit*: daha doğrusu ne kadar geniş ve hudutsuz olursa olsun ...öğrenim neticesinde elde edilene...)

bilir. Olsa olsa böyle bir aktarımın *nesnel şartları* plastik ve tasviri sanatlarla saflaştırılıp açıklanarak, şiirle ise çok daha dolaylı bir yoldan, başkalarına sunulabilir; fakat bir o kadarı da herkesin elinde olmayan ve her zaman herkesin sahip olmadığı *öznel* şartlara dayanır. Aslında yüksek mükemmeliyet dereceleri itibariyle bu tür şartlar ancak küçük bir azınlığın üstünlüğü ve ayrıcalığıdır.

Ancak en zayıf bilgi, soyut ikinci dereceden bilgi, kavram, asıl bilginin safi gölgesi, kayıtsız şartsız aktarılabilir. Eğer algı - kavrayışlar aktarılabilir olsaydı o zaman bu zahmete değer bir aktarım olurdu; fakat nihayetinde herkes derisinin ve kafatasının içinde kalmak ister ve kimse bir başkasına yardım edemez. Kavramı algı - kavrayıştan zenginleştirmek şiir ve felsefenin sürekli çabasıdır. Fakat insanın temel hedefleri *amelidir*; ve algıda kavranılanın ardında onda izler bırakarak kalması bunlar için yeterlidir, bu izler sayesinde o bir sonraki benzer durumda onu tekrar tanır; ve böylece o dünya bilgeliğine[3] sahip olur. Bu yüzden görmüş geçirmiş kimse kural olarak biriktirdiği doğruları ve eriştiği bilgeliği başkasına aktaramaz, fakat sadece onu tatbik edebilir. Olan her şeyi doğru bir şekilde kavrar ve kararını buna göre verir.[4]

Kitapların tecrübenin, öğrenmenin dehanın yerini tutmaması birbirine yakın iki hadisedir; ortak temelleri ise soyutun asla algıya-kavrayışa dayalı olanın yerini tutamamasıdır. Bu sebepten ötürü kitaplar tecrübenin yerini tutamaz çünkü *kavramlar* her zaman *genel* kalır ve dolayısıyla münferit olana ulaşmaz; fakat hayatta uğraşılması icap edense tam da bu muayyen ve münferit olandır. Bunun yanı sıra bütün kavramlar tecrübede kavranılan muayyen ve münferit olan*dan* soyutlanır ve bu yüzden kitapların aktardığı genel kavramlan bile yerli

3 (: *weltklug*: görmüş geçirmiş, pişmiş.)
4 (: Halin icabına göre hareket eder.)

yerince anlamak için bunların biliniyor olması gerekir. Öğrenim dehanın yerini tutmaz çünkü o da sadece kavramları verir; halbuki dehanın bilgisi (Platon'un sözünü ettiği) şeylerin idealarının kavranılmasına dayanır ve bu yüzden esas itibariyle sezgiseldir.[5] Dolayısıyla ilk hadisede bilginin kavranması için *nesnel şart;* ikincisinde ise öznel şart eksiktir; ilkine erişilebilir fakat ikincisine erişilemez.

Bilgelik ve deha, beşeri bilginin Parnassos'unun bu iki zirvesinin kökü soyut ve gidimli olanda değil fakat kavrayıcı melekede bulunur. Asıl bilgelik soyut değil sezgisel bir şeydir. O kendisinin veya başkalarının araştırmasının sonuçları olarak kişinin kafasında hazır döndürüp dolaştırdığı ilkelere ve fikirlere dayanmaz; bilakis o

---

5 (: *intuitiv*: 20. yüzyılda Bergson'un felsefesinin temel taşı haline getireceği kavramı mütercimleri S. Zeki, M. Ş. Tunç, ve Z. Gökalp hads, tahaddüs, sezgi vb. gibi karşılıklarla Türkçeleştirmeye çalışmışlar ise de döneminde cereyan eden tartışmaların takip edilmesi halinde de görüleceği üzere yapılan tekliflerle ilgili tereddütler vardır. Nitekim "fikirde bulunan iki hareketin tedrici", hâlbuki burada sözü edilen ameliyenin "zihnin defaten mebadiden metalibe intikali yani delilin derhal zihne sünuh edivermesi olup, bunun da tedrici değil ani olması" temellendirmesi ile "hads"e ıtlak olunması hem teklif edilen bu karşılığın kelimenin Latince etimolojisini göz önünde bulundurmaması hem de kavrama yüklenen muhtevayı *in rerum naturam* ne tür ihtiyacın doğurduğunun yeterince tahlil edilmemiş olması sebebiyle haklı olarak isabetli bulunmamıştır. Mamafih Almanca *Anschauung* kavramına yakın zamanlarda teklif edilen "görü" karşılığının da benzer bir kaderinin ve akıbetinin olacağı görülmektedir, şu farkla ki burada öncekinin tersi vuku bulmakta ve ortaya çıkan netice "kendinden olmadıkça tercümeyle ancak buraya kadar" dedirtmektedir: "Görü" karşılığı aslın etimolojisini göz önünde bulundurmakla beraber herhangi bir atfa hacet kalmaksızın hem muhtevayı kendi gücüyle taşıyamamakta hem de dilin kelime haznesi bir tarafa bizzat mensup olduğu sözcük öbeği teklifi bünyesine kabul edip sindirememektedir. Gerçi bunda Almanca kavramın *sui generis*liği kadar filozofun kavramı kullanmadaki keyfiliğe varan ipham yahut ikircimininin de payı vardır. Bu meyanda mesela yukarıda s. 43'te 7; s. 46'da 12 ve aşağıda s. 64'teki 15 numaralı dipnotlara bakılabilir. Bu ikircimin sonuçları ileride kendisini fizik metafizik mukayesesinin yapıldığı bölümde daha esaslı bir çelişki olarak gösterecektir. Tabii bu çelişki sadece düşünürün bu konudaki tereddüdüne bağlanamaz, bunun kökleri daha esaklı bir yerde, Schopenhauer felsefesinin *syncretismi*nde aranmalıdır.)

dünyanın onun zihnine genel sunuluş hali yahut tarzıdır. Bu o kadar farklıdır ki onun sayesinde akıllı ahmaktan farklı bir dünyada yaşar, deha kalın kafalıdan farklı bir dünya görür. Dehanın vücuda getirdiği eserler bütün diğerlerininkini hudutsuzca aşar ve bu onun gördüğü ve ifadelerini aldığı dünyanın başkalarının kafalarındakinden çok daha açık, deyiş yerinde ise, çok daha esaslı biçimde işlenmiş olması sebebiyle böyledir. Bu sıradan dünya da doğal olarak içinde aynı nesneleri banndırır fakat gölgesiz ve perspektifsiz bir Çin resmi tamamlanmış bir yağlı boya tablo karşısında ne ise bu dünya da dâhinin dünyası karşısında odur. Bütün kafalarda malzeme aynıdır fakat farklılık onun her birinde büründüğü kalıp yahut formda yatar ve nihayetinde zekânın birçok muhtelif derecesi de bu farklılığa dayanır. Dolayısıyla bu farklılık zaten kökte, *kavrayıcı* idrakte[6] mevcuttur ve önce soyutta ortaya çıkmaz. Bu yüzden asli (kökensel) zihni üstünlük kendisini her vesileyle belli eder ve başkalarınca da derhal hissedilir ve nefretini celp eder.

Gündelik hayatta da anlayış gücünün sezgi bilgisi fiil ve hareketlerimize doğrudan kılavuzluk edebilir, halbuki akıl melekesinin soyut bilgisi bunu ancak hafızanın yardımıyla yapabilir. Sezgi bilgisinin düşünmek için zamanın olmadığı bütün durumlarda üstünlüğü buradan kaynaklanır; nitekim günlük ilişkilerde böyledir ve tam da bu sebepten ötürü kadınları bu noktada kimse geçemez. Ancak erkeklerin tabiatını, genel olarak olduğu gibi, sezgiyle bilenler ve böylece önlerindeki kişinin ferdiyetini kavrayanlar onları doğru bir şekilde ve kesinlikle nasıl idare edeceklerini anlarlar. Buna mukabil başkaları belki Gracian'ın üç yüzü aşkın hikmetli vecizesini ezbere bilebilir ama eğer sezgi bilgisinden yoksun ise bu onları budalaca gaflardan ve yanlışlardan korumayacaktır.

6 (: *anschauenden Auffassung.*)

Çünkü her türlü *soyut bilgi* öncelikle sadece evrensel ilkeleri ve kuralları verir; fakat o münferit durumun tam olarak bu kurala göre şekillendiğini söylemek zordur. O zaman hafızanın önce kuralı tam zamanında sunması gerekir ve bu çok seyrek olarak hemen gerçekleşir; ardından *propositio minor*un mevcut durumdan oluşturulması ve nihayet bundan sonucun çıkarılması gerekir. Bütün bunlar yapılıncaya kadar ekseriya bize fırsat sırtını çoktan dönmüş olur, bu mükemmel ilke ve kuralların bu noktadan sonra bize sağlayacağı ise yaptığımız hatanın büyüklüğünü hesaplamaktan ibarettir.

Kuşkusuz bu suretle zaman içerisinde tecrübe ve itiyat kazanırız ve bu da yavaş yavaş hayat bilgeliğine dönüşür; dolayısıyla bu bahiste soyut kurallar kesinlikle işe yarayabilir. Buna mukabil her zaman münferit ve muayyen şeyleri kavrayan *sezgi bilgisi* mevcut durumla dolaysız bir ilişki içerisindedir. Onun için kural, durum ve tatbikat birdir ve hareket hemen bunun arkasından gelir. Gerçek hayatta soyut bilgisinin zenginliği ile temayüz eden ilim erbabının hayat adamınca neden bu kadar geride bırakıldığının sebebini bu izah eder, çünkü bu sonuncusu kusursuz sezgi bilgisinde üstündür; bunu ona asli mizacı bahşeder ve zengin bir tecrübe de geliştirir. Bu iki bilgi türü arasında her zaman kağıt para ile nakit madeni para arasındaki ilişki vardır. Ancak nasıl ki birçok durum ve iş için önceki sonrakine tercih edilirse, soyut bilginin de sezgi bilgisinden daha yararlı ve kullanışlı olduğu şeyler ve durumlar vardır. Nitekim bir meselede tarzı hareketimize kılavuzluk eden bir kavram ise eğer, bir kere kavranıldığında, değişmez olmasının üstünlüğünden faydalanılır. Dolayısıyla onun kılavuzluğunda tam bir kesinlik ve kararlılıkla işe koyuluruz. Fakat kavramın özne tarafında bahşettiği bu kesinlik nesne tarafında eşlik eden belirlisizlikle dengelenir. Nitekim bütün kavram yanlış ve temelsiz olabilir ya

da uğraşılan mesele onun kapsamı içerisine girmeyebilir çünkü o hiçbir şekilde veya bütünü itibariyle onun türü içerisinde olmayabilir. Şimdi eğer belirli bir durumda bu tür bir şeyin birdenbire farkına varırsak apışıp kalırız; eğer farkına varmazsak o zaman sonuç bize bunu söyler. Bu yüzden Vauvenargues: *Personne n'est sujet a plus de fautes que ceux qui n'agissent que par reflexion* der.[7]

Buna mukabil tarzı hareketimize kılavuzluk eden eğer uğraşılacak meseleler ve onların ilişkilerine dair doğrudan kavrayış ise her adımda kolayca sürçeriz, çünkü kavrayış umumiyetle değişken, muğlak, bizatihi tüketilemez teferruata sahiptir ve birbirini takip eden birçok cihet sergiler; bu yüzden tam bir itimat içerisinde hareket edemeyiz. Mamafih bu öznel belirsizlik nesnel kesinlik ile telafi edilir, çünkü burada o nesne ile bizim aramızda herhangi bir kavram bulunmaz; onu gözden kaybetmeyiz. Dolayısıyla eğer önümüzdekini doğru görür, yaptığımızı doğru değerlendirirsek hedefi tam ortasından vururuz. Binaenaleyh ancak doğru temeli, tamlığı ve mevcut duruma uygulanabilirliği kesin olan bir kavramın kılavuzluğunda eylemde bulunduğumuzda tarzı hareketimiz mükemmelen kesin ve güvenilirdir. Kavramlara göre hareket ukalalığa; kavrayışın sezgisine göre hareket ise hoppalık ve budalalığa dönüşebilir.

Algı - kavrayış her türlü bilginin tek kaynağı değildir fakat o bizatihi κατ' ἐξοχήν[8] bilgi, bu isimle anılmaya değer yegâne kayıtsız şartsız hakiki halis bilgidir. Çünkü sadece o gerçek *nüfuz - derin kavrayış*[9] sunar; sadece o insan tarafından gerçekten hazmedilir, iç tabiatına dönüştürülür ve gayet meşru olarak ona *benim* diyebi-

7 (: Kimse sadece düşünerek hareket edenler kadar hata yapmaya meyyal değildir.)
8 (: Türünün kusursuz örneği; *au sens propre du terme.*)
9 (: *die Einsicht*: işlerin iç yüzünü kavrama.)

lir, halbuki kavramlar ona sadece yapışıktır. Dördüncü kitapta erdemin bile aslında kavrayış - sezgi bilgisinden geldiği gösterilmişti; çünkü ancak onun doğrudan ortaya çıkardığı ve dolayısıyla kendi tabiatımızın saf dürtüsünden hareketle gerçekleştirilmiş eylemler hakiki ve değişmez karakterimizin gerçek belirtileridir; fakat teemmül - tedebbür ve onun dogmalarından ileri geldikleri için ekseriya karakterden zorla sadır olan ve bu sebepten ötürü bizde değişmez temelleri olmayan eylemler böyle değildir.

Ne var ki *bilgelik*, gerçek hayat görüşü, doğru bakış - nüfuz ve isabetli rey[10] de safi mücerret bilgiden, soyut kavramlardan değil, insanın algı dünyasını kavrayış tarzından kaynaklanır. Her bilimin temeli veya nihai muhtevası delillere veya ispat edilene değil fakat delillerinin ispatlanmamış temeline dayanır; ve bu nihayetinde ancak nüfuz - seziş yoluyla kavranılır. Ve her insanın hakiki bilgeliğinin ve gerçek nüfuzunun temeli de kavramlara ve soyut akli bilgiye değil fakat kavranılan şeye ve keskinlik derecesi itibariyle onun kavrayışındaki doğruluk ve derinliğe dayanır. Bunda kusursuzlaşan kimse dünyanın ve hayatın (Platonik) idealarını tanır; gördüğü her durum ona sayısız durumları temsil eder; o her zaman her varlığı hakiki tabiatına göre kavrar ve onun tarzı tavrı tıpkı yargısı gibi kavrayışı ile örtüşür. Gitgide siması bile doğru bakışın, doğru muhakemede bulunuşun,[11] ve yeteri kadar ilerlediğinde, bilgeliğin ifadesine bürünür. Çünkü çehreye de damgasını vuran münhasıran seziş - kavrayış bilgisinde üstünlük ve temayüzdür, halbuki soyut bilgide üstünlüğün böyle bir alameti yoktur.

Söylenenlerden anlaşılmış olacağı üzere zihni üstünlüğe sahip kimseler her türlü sınıf ve zümreden olabilir

10 (: *treffendes Urteil*: feraset, vuzuhu nazar.)
11 (: *Vernünftigkeit*: basiretlilik.)

ve çoğu zaman da bunlar herhangi bir eğitimden geçmemiştir. Çünkü tabii anlayış zihni eğitimin hemen her derecesinin yerini alabilir ama eğitim tabii anlayışın yerini tutamaz. İlim erbabı çok sayıda durum ve olguya (tarih bilgisi) ve nedenlere dayalı belirlemelere (doğa bilimi) vukufiyette kesinlikle bu tür kimselere üstündür; bunların hepsi de iyice tertip ve tasnif edilmiş münasebet içerisindedir ve kolayca gözlemlenir. Fakat bütün bunlara rağmen o sözü edilen tüm bu durumlar, olgular ve sebep sonuç ilişkileri içinde gerçekte temel ve esas olan şeye dair daha doğru ve daha derin bir kavrayışa sahip değildir.

Keskin bakış ve nüfuz sahibi eğitimsiz kimse bu çokluğu bir kenara bırakmayı bilir; zaten bunların çoğuna ihtiyaç duyulmaz, yapılacak iş azı ile görülür. Kendi tecrübesinden bir durum bir bilginin *bildiği* binlerce durumun öğrettiğinden fazlasını öğretir ona, çünkü bilgin bilir ama aslında *anlamaz*. Zira bu eğitimsiz adamın kıt bilgisi *canlı*dır, çünkü onun bildiği her olgu doğru ve gereğince idrak edilmiş kavrayış ile teyit edilir. Dolayısıyla bu olgu onun için benzer türden binlerce olguyu temsil eder. Buna mukabil sıradan bilgin denilebilecek kimsenin bilgisinin çoğu *ölü*dür, çünkü bu çoğu zaman böyle olmakla beraber sadece kelimelerden ibaret olmasa bile yine de onun esasını soyut bilgiden başka bir şey oluşturmaz. Ne var ki böyle bir bilgi kıymetini ancak o kimsenin *kavrayış* bilgisi ile kazanır çünkü onunla irtibatının kurulması ve nihayetinde bütün kavramların tahkikini onun sağlaması gerekir.

Şimdi eğer bu kavrayış bilgisi çok zayıf ise böyle bir kafa yükümlülükleri munzam karşılıklarını on kat aşan bir bankaya benzer ve neticede böyle bir banka kaçınılmaz olarak iflas edecektir. Bu sebepten ötürüdür ki algı dünyasının doğru kavranılışı birçok eğitimsiz adamın

simasına hikmet ve basiretin damgasını vurmuş olmasına karşın birçok bilim adamının çehresi yaptığı sayısız tahsil ve araştırmadan en ufak bir iz taşımaz; bu adamlara bunlardan kala kala ölü kavramların gayrı tabii terakümü[12] için hafızanın aşırı derecede ve zorlanarak gerilmesinden hâsıl olan yorgunluk ve bitkinliğin belirtileri kalmıştır. Böyle birisi çoğu zaman o kadar bön, ahmak ve sersem görünür ki ister istemez, soyut kavramlarla ilgili olan dolaylı bilgi melekesinin aşırı zorlanmasının dolaysız kavrayış bilgisinin doğrudan zayıflamasına yol açtığı ve doğal ve doğru görüşün de kitapların ışığıyla gittikçe kamaşıp köreldiği fikrini uyandırır. Başkalarının fikirlerinin sürekli akışı kaçınılmaz olarak bizimkini durdurur ve boğar ve hatta uzun vadede düşünme gücünü büsbütün felç eder; böyle bir akıbetten ancak bu gayrı tabii akışa karşı koyabilecek yüksek bir esneklik derecesine sahipsek kurtulabiliriz.

Bu yüzden aralıksız okuma ve çalışma zihni kesinlikle harap eder; kendi düşünce ve bilgi sistemimizin bütünlüğünün ve kesintisiz irtibatının kaybolması da bu neticeye yol açar ve ekseriya biz bu insicamı bütünüyle yabancı fikirler silsilesine yer açmak için kendimiz isteyerek bozarız. Bir kitabın vermeyi vaat ettiklerine yer açmak için kendi düşüncelerimi zihnimden uzaklaştırmak bana tam da Shakespeare'in dönemindeki seyyahları tenkit sadedinde sarf ettiği söze benzer görünür: Bunlar başkalarınınkini görmek için kendi topraklarını satıyorlar. Bununla beraber birçok bilginin bu okuma çılgınlığı kendi kafalarındaki fikri sefaletten ileri gelen bir tür *fuga vacui*dir ve bu boşluk başkalarının düşüncelerini şiddetle içine çeker.

Nasıl ki cansız gövdeler ancak dışarıdan hareket ettirilebilir ise bunların da bir fikre sahip olabilmesi için

12 (: *widernaturlicher Anhaufung*: işin tabiatına ters birikim, yığılma.)

mutlaka bir şeyler okumaları gerekir; kendi kendine düşünmesini beceren kimse ise hareketi kendisinden olan canlı bir vücuda benzer. Haddizatında daha evvel kendi kendimize düşünmüş olmadıkça bir konu hakkında okumaya koyulmak tehlikeli bir şeydir. Çünkü yeni malzemeyle bir başkasının o hususdaki görüş ve yaklaşımı zihnimize sinsice sızar, bir taraftan tembellik ve ilgisizlik bizi kendimizi düşünme zahmetinden kurtarmaya, daha önce düşünülmüş olanı kabul edip bunun yaygın ve genel geçer hale gelmesine göz yummaya sevk ettiği için bu daha da fazla böyledir. Artık bu bize kendisini fark ettirmeden kabul ettirir ve bundan böyle o konu ile ilgili düşüncelerimiz hep bu alışılmış yolu tutar, tıpkı yağmur sularının kazılan arkları takip etmesi gibi; o zaman kendimize ait yeni bir fikir bulmamız iki kat daha güçleşmiş olur.

Günümüz bilginlerinin özgünlük bakımından bu denli acınacak durumda olmalarında bunun katkısı büyüktür. Buna ilave olarak onlar tıpkı başkaları gibi kendilerinin de zamanı eğlence ve çalışma arasında taksim edebileceklerini zannederler. Dolayısıyla okumayı iş ve gerçek uğraş olarak görür ve bu yüzden oburca bir iştiha ile hazmedebileceklerinin fazlasını okurlar. O zaman okuma düşüncenin harekete geçiricisi olmaktan çıkar fakat bütünüyle onun yerini alır. Onlar önlerindeki meseleyi ancak okudukları sürece ve okudukları kadar, dolayısıyla kendilerinin değil başkalarının kafasıyla düşünürler. Fakat kitap bir kenara bırakıldığında bu defa da bütünüyle farklı şeyler, yani şahsi meseleler, tiyatro, kâğıt ve kuka oyunları, günün olayları ve dedikodu ilgi ve dikkatlerini daha da beter bir ayartıcılıkla çeker.

Düşünen kafa bu tür şeyler onun ilgisini çekmediği için düşünen kafadır. Onun meseleleri vardır ve o sadece

bunlarla meşgul olur, kendi başına ve bir kitaba ihtiyaç duymaksızın bunların içerisinde kaybolur. Eğer yoksa bu ilgiyi edinmek imkânsızdır; meselenin özü budur. Öncekilerin her zaman sadece okuduklarından söz etmesi, buna karşılık sonrakilerin düşündüklerini konuşması da buna dayanır, Pope'un söylediği gibi onlar:

"Hiç okunmamak için sürekli okurlar".

Zihin tabiatı gereği özgürdür, köle değildir; onun ancak kendiliğinden ve isteyerek yaptıkları muvaffak olur. Buna mukabil takatinin üstündeki çalışmalarda veya yorulduğunda yahut genelde sürekli olarak ve *invita Minerva*[13] zorla kullanılması beyni sersemletip köreltir, tıpkı ay ışığında okumanın gözleri körelttiği gibi. İlk çocukluk döneminde olgunlaşmamış beynin gerilip zorlanması halinde durum bilhassa böyledir. Öyle zannediyorum daha sonraki yıllarında birçok bilgine musallat olan sersemliğin altında yatan da altı ila on iki yaşları arasında Latin ve Grek dillerinin gramerinin öğrenilmesidir.

Zihin kesinlikle beslenmeye, yani dışarıdan malzemeye ihtiyaç duyar. Ne var ki yediğimiz her şey hemen organizma ile bütünleşip onun bir parçası haline gelmez; bu ancak hazmedildikten sonra ve hazmedildiği ölçüde olur. Hazımla yediklerimizin ancak çok küçük bir bölümü özümsenir, geri kalanı atılır. Dolayısıyla sindirebileceğimizden fazla yemek yararsız olduğu gibi zararlıdır da. Okuduklarımız bahis konusu olduğunda da aynı şey geçerlidir; okuma ancak düşünme için malzeme verdiği kadarıyla kavrayışımızı ve asıl bilgimizi artırır. Bu yüzden Herakleitos demişti: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσχει

13 (: (Minerva'ya rağmen) isteği-eğilimi hilafına.)

(*multiscitia non dat intellectum*).[14] Bana öyle geliyor ki öğrenim ağır bir zırh takımına benzetilebilir, gerçekten güçlü kimseyi yenilmez kılabilir ama zayıf kimse için ayakta durmasını daha da güçleştiren ağır bir yükten başka bir şey değildir.

Üçüncü kitapta insanın erişebileceği en yüksek ama aynı zamanda bütünüyle sezgi veya kavrayış bilgisi[15] olarak (Platon'un) idealarına dair verilmiş olan tafsilatlı açıklama hakiki bilgeliğin kaynağının soyut akli bilgide değil fakat algı dünyasının doğru ve derin kavrayışında bulunduğunun bir delilidir. Bu yüzden bilge kişi her çağda yaşayabilir ve eski dünyanın bilgeleri gelecek bütün nesiller için de bilge kalacaklardır. Buna karşılık ilim öğrenim izafidir; eski dünyanın ilim erbapları bizimle karşılaştırıldığında büyük ölçüde çocuk kalır ve özel bir anlayış ve hoşgörüye muhtaçtırlar.

Mamafih *seziş ve kavrayış* sahibi olmak amacıyla tahsil ve terbiye gören kimse için kitaplar ve çalışmalar bilgi doruğuna tırmanırken kullandığı merdivenin basamaklarından ibarettir. Bir basamak onu bir adım yükselttiğinde işi bitmiştir, onu arkasında bırakır. Buna karşılık hafızalarını doldurmak için talim gören çokları tırmanmak için merdivenin basamaklarını kullanmazlar, fakat onları yanlarına alıp taşımak için kendilerine yük ederler ve üstelik yükün gittikçe artan ağırlığından da keyif duyarlar. Böyleleri her zaman altta kalırlar çünkü kendilerini taşımış olanları taşırlar.

Helvetius'un doğru ve derin gözlemi de burada tartışılmış olan her türlü bilginin cevherinin seziş veya kavrayış bilgisi olduğu gerçeğine dayanır. Yetenekli bir kimsenin

---

14 (: Zihnin teşekkülünü sağlayan şey birçok konu hakkında sığ ve sathi bilgi değildir.)

15 (Yukarıda s. 43'te 7; s. 46'da 12. ve s. 55'teki 5. numaralı dipnotlarla karşılaştırınız.)

yeteneği dâhilinde olan gerçekten karakteristik ve özgün görüşler ile onun bütün eserlerinin esasını oluşturan bunların işlenmesi, geliştirilmesi, çok çeşitli uygulaması onda ancak otuz-elli yaşları arasında, ya da en geç kırk yaşında teşekkül eder; aslında bunlar onun ilk gençliğinde yapılmış terkiplerin sonucudur. Çünkü bunlar sadece soyut kavramların birbirine ulanmalarından ibaret değildir fakat nesnel dünyanın ve şeylerin tabiatının ona özgü sezgi ile kavranışıdır. Bu sezgi ile kavrayışın sözü edilen çağda onun eserini tamamlamış olması gerektiği kestirimi, bir yönü itibariyle, o dönemde bütün (Platonik) ideaların suretlerinin ona verilmiş olmasına dayanır. Bu sebepten ötürü bir daha artık hiçbir suret o ilk intibaın gücüyle beliremez.

Keza bir ölçüde, bütün bilginin bu en özlü kısmı, bu *avant la lettre*[16] kavrayış intibaları için beyin faaliyetinin en yüksek enerjisi talep edilir. Beyin faaliyetinin talep ettiği bu yüksek enerji beynin liflerinin dinçliğine ve esnekliğine ve temiz kanın beyne akış şiddetine bağlıdır. Fakat bu da ancak atardamar sistemi toplardamar sistemine belirgin bir üstünlüğe sahip olduğu sürece en güçlü haldedir. Cabanis'in hayranlık uyandırıcı ve öğretici biçimde izah ettiği üzere otuzların başlarında zaten zayıflama başlar ve nihayet kırk iki yaşından sonra toplardamar sistemi üstünlüğü ele geçirir. Bu sebepten ötürü Mayıs ağaçlar için neyse yirmili yaşlar ve otuzların başları da zihin için odur; tomurcuklar ancak bu dönemde belirmeye başlar ve daha sonraki bütün meyveler bu tomurcukların gelişimidir. Algı dünyası izini intibaını bırakmış ve böylece kişinin daha sonraki bütün fikirlerinin temelini atmıştır. O kimse düşünerek kavranılmış olanı kendisi için açık ve sarih hale getirebilir ve bir

16 (Fr.: *Harften - işaretten önce*: bakır oymacılığında işaretin kazınmasından önce alınan ilk taze izler.)

zamanlar belirmeye başlamış meyvenin gıdası olarak hâlâ bilgi elde edebilir. Görüşlerini genişletebilir, kavramlarını ve yargılarını düzeltebilir ve o bahiste daha önce edinmiş olduğu o malzemelerin ancak sonsuz terkipleri sayesinde gerçekten usta olabilir. Esasen umumiyetle o en iyi eserlerini çok daha sonra verecektir, nitekim en yüksek sıcaklık günün zevaliyle birlikte başlar, ama artık yegâne canlı kavrayış kaynağından yeni özgün bilgi için umudu olamaz. Harikulade güzel feryadını haykırırken Byron bunu hisseder:

No more—no more—Oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Think'st thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower.

Buraya kadar söylenmiş olanlarla öyle umut ediyorum şu önemli hakikat üzerine berrak bir ışık tutmuşumdur: Nasıl ki her türlü soyut bilgi kavrayış bilgisinden kaynaklanmışsa, onun bütün kıymeti de bu kavrayış bilgisiyle olan münasebetinden ve dolayısıyla kavramlarının veya onların kısmi tasavvurlarının algılarla tahkik, bir başka ifadeyle, ispat edilebilmesinden ileri gelir; ve bu da büyük bölümü itibariyle bu algıların keyfiyetine bağlıdır. Nihayetinde algı - kavrayışlara götürmeyen kavramlar ve soyutlamalar bir orman içerisinde çıkışı olmaksızın sona eren yollara benzer. Kavramların büyük kıymeti bilginin ilk malzemesinin onlar sayesinde daha kolay ele alınıp kullanılması, düşünülüp değerlendirilmesi ve düzenlenebilmesinde yatar. Fakat onlarla çok çeşitli mantık ve

diyalektik işlemleri mümkün olsa da bütünüyle özgün ve yeni bilgi, diğer bir deyişle, malzemesi zaten algıda bulunmayan veya öz bilinçten çıkarılmış olan bilgi yine de bunlardan elde edilmeyecektir. Aristoteles'e izafe edilen öğretinin gerçek anlamı budur: *Nihil est in intellectu nisi quod antea fuerit in sensu.*[17]

Benzer şekilde sonunda bilgimizin kökeni meselesini ciddi tartışmaya açarak düşünce tarihinde bütün zamanlar için çığır açmış olan Locke felsefesinin de anlamı budur. Keza *Saf Aklın Eleştirisi*'nin de öğrettiği şey budur. Nitekim o da bize *kavramlar*da kalmamamızı, fakat geriye onların kökenlerine, yani *algı - kavrayışa* gitmemizi söyler; sadece şu hakiki ve mühim ilave ile ki algı - kavrayışın kendisi için geçerli olan aynı zamanda onun öznel şartları için, kavrayan ve düşünen beyinde doğal işlevleri olarak hazır vaziyette[18] bulunan kalıp yahut formlar için de geçerlidir, her ne kadar bu işlevler fiili duyu algısını, en azından *virtualiter*, önceleseler de, diğer bir ifadeyle bunlar *a priori* olsalar ve dolayısıyla bu duyu algısına bağlı olmasalar, bilakis bu duyu algısı onlara bağlı olsa da. Çünkü bu kalıp yahut formların duyu sinirlerinin vaki uyarısına bağlı olarak tecrübi algıyı husule getirmekten başka bir amacı veya kullanımı yoktur, nitekim daha sonra bu algının malzemesinden soyut tasavvurlar oluşturmak için başka formlar belirlenir. Dolayısıyla sonsuz analizi temel geometri karşısında ne ise *Saf Aklın Eleştirisi* de Locke felsefesi karşısında odur; bununla beraber yine de o her bakımdan *Locke felsefesinin bir devamı* olarak görülmelidir.

Binaenaleyh her felsefenin verili malzemesi kişinin kendisine dair bilinci (öz-bilinç[19]) ile başka şeylerin

17 (: Zihinde daha önce duyu algısında bulunmayan hiçbir şey yoktur.)
18 (: *prädisponirt*: yani buna meyil ve istidat kazanmış olarak.)
19 (: *Selbstbewußtsehn*.)

bilincine (harici algı - kavrayış[20]) ayrılan tecrübi bilinçten başkası değildir; çünkü dolaysız olan, bilfiil verilen sadece budur. Bundan yola çıkmak yerine mutlak, mutlak cevher, Tanrı, sınırsız, sınırlı, mutlak özdeşlik, varlık, öz ve benzeri gibi keyfi biçimde seçilmiş soyut kavramları hareket noktası olarak alan her felsefe herhangi bir dayanağı olmaksızın havada kalıp sürüklenmeye mahkûmdur ve bu sebepten ötürü asla gerçek bir sonuca ulaşamaz. Bununla beraber filozoflar zaman zaman bu tür malzemelerle böyle şeylere teşebbüs etmişlerdir; bu yüzden Kant da zaman zaman felsefeyi, yaygın kullanıma göre ve tutarlılıktan çok yaygın telakkileri esas alarak safi kavramlar bilimi olarak tarif eder. Fakat böyle bir bilim aslında safi kısmi tasavvurlardan (çünkü soyutlamaların ifade ettiği şey budur) tam tasavvurlarda bulunamayacak şeyi (algı - kavrayışları) çıkarmaya kalkışacaktır; çünkü evvelkiler bu sonunculardan tecrit edilerek veya dışarıda bırakılarak çıkarılır. Kıyas imkânı bu yanlışa götürür çünkü burada yargıların terkibi yeni bir sonuç verir, gerçi bu gerçek olmaktan ziyade görünürde böyledir, çünkü kıyas, elbette sonuç (vargı) öncüllerden fazlasını içeremeyeceği için, verili yargılarda zaten mevcut olan şeyi sadece açığa çıkarır.

Kavramlar doğal olarak felsefenin malzemesidir fakat mermer heykeltıraşın ne kadar malzemesi ise kavramlar da ancak o kadar felsefenin malzemesidir. Felsefenin kavramlar*la* işlenmesi değil fakat kavramları işlemesi, diğer bir deyişle, sonuçlarını onlarda biriktirip saklaması beklenir, yoksa verili şey olarak onlardan yola çıkması değil. Her kim bütün bu usulün beyhudeliğine emin olmak için safi kavramlardan böyle yanlış ve ters bir yola çıkışın gerçekten göze batan bir örneğini görmek istiyorsa Proklos'un *Institutio Theologica*'sını baksın. Burada

20 [: *äußere Anschauung.*]

ἕν, πλῆθος, ἀγαθόν, παράγον καί παραγόμενον, αὐταρχες, αἴτιον, χρεῖττον, κινητόν, ἀκίνητον, κινούμενον (*unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum*)[21] ve benzeri soyutlamalar topluca gün ışığına çıkarılır fakat köken ve muhtevalarını münhasıran kendilerine borçlu oldukları algı - kavrayışlar burun kıvrılarak bilmezlikten gelinir ve göz ardı edilir. Daha sonra bu kavramlardan bir tanrıbilim inşa edilir ve burada hedef, θεός saklı tutulur; dolayısıyla takip edilen usûl görünüşe göre gayet taraf-sızdır, yazar gibi okur da sanki bütün bunların sonunda nereye varacağını daha başından bilmiyordur. Aslında Proklos'un bu imalatı soyut kavramların bu tür terkiplerinin ne kadar elverişsiz ve aldatıcı olduğunu göstermesi bakımından bilhassa uygundur çünkü onlardan bilhassa mesela χρεῖττον'a[22] benzer birçok sözcüğün müphemliğinden istifade ederek istediğimiz her şeyi yapabiliriz.

Eğer böyle bir kavramlar mimarı şahsen mevcut olmuş olsaydı ona gayet safiyane bir eda ile, bize söyleyecek bunca şeye sahip olduğu bütün bu şeylerin nerede olduğunu ve onlar hakkında sonuçlarını çıkardığı bu yasaları nereden bildiğini sormamız yetişirdi. O zaman çok geçmeden tecrübi algıya müracaat etmek zorunda kalırdı; çünkü gerçek dünya kendisini sadece onda gösterir ve bu kavramlar da ondan çıkarılır. Bunun üzerine ortadaki mesele bizden ona, kavramlarla iş görmek yerine neden dürüstçe böyle bir dünyanın verili algısından yola çıkmadığını, öne sürdüğü şeyleri her adımda onun kendisiyle doğrulamayı neden seçmediğini son soru olarak sormamızı beklerdi. Çünkü kavramlar ancak algı - kavrayıştan çıkarılır ve bu yüzden algının onlara kazandırdığından

21 (: Bir, çokluk, hâsıl ve mahsul, kendine yeter, sebep, daha iyi, hareketli, hareket ettiren ve hareket ettirilen.)

22 (: daha iyi.)

öte bir geçerlilikleri olamaz. Fakat onun hilesi de işin tam burasında saklıdır. Çünkü o soyutlama yoluyla ayrılamaz olanın ayrı ve birleştirilemez olanın birleşik olarak düşünüldüğü bu tür kavramlarla onların kökeni olan algı kavrayışın çok ötesine ve dolayısıyla onların uygulanabilirlik sınırlarının ardına, inşa malzemesini sağlayan bir dünyadan bütünüyle farklı bir dünyaya ve tam bu sebepten ötürü vehim ve hayaller dünyasına geçti.

Burada Proklos'u zikrettim çünkü onda bu yöntem tatbikinde sergilenen fütursuz cüretle bilhassa açık ve görülür haldedir. Fakat Platon'da bile, her ne kadar daha az göze çarpar vaziyette olsa bile, bunun bazı örneklerini görebiliriz; ve genel olarak bütün zamanların felsefe yazını bize bunun misallerini bol bol sunar. Zamanımızınki ise neredeyse bunlardan geçilmez. Mesela Schelling okulunun yazılarını düşünün ve sınırlı ve sınırsız—varlık, yokluk, başka varlık—faaliyet, mani, mahsul—tayin, taayyün, muayyeniyet—hudut, tahdit, mahdut—birlik, çokluk, çeşitlilik—ayniyet, farklılık, farksızlık—düşünme, varlık, öz ve benzeri gibi soyutlamalardan kurulu yapılara bakın. Bu tür malzemeden kurulu yapılar için sadece yukarıda söylenilenlerin tamamı kendisine yer bulmakla kalmaz fakat böyle hudutsuz soyutlamalar*la* sınırsız bir heyula düşünüldüğü için bunlar*da* ancak çok küçük bir miktarın düşünülebiliyor olması (da parmak basılmayı bekleyen önemli bir husustur); bunlar içi boş kabuklardır. Ne var ki bütün felsefe yapmanın malzemesi bu suretle şaşılacak derecede sefil ve pespaye hale gelir; ve bütün bu nevi yazıların ayırt edici özelliği olan tarifi gayn kabil o mide bulandırıcı bıktırıcılık buradan kaynaklanır. Eğer aklıma Hegel ve avanesinin bu geniş ve boş soyutlamaları suiistimal tarzı gelecek olsaydı kaçınılmaz olarak hem okurun hem benim hasta olacağımızdan korkardım, çünkü bu iğrenç filozof taslağının içi boş laf

kalabalığıyla insanın üzerine hasta edici ve tiksindirici bir bezginlik çöker.

Benzer şekilde *pratik* felsefede de safi soyut kavramlardan hiçbir bilgeliğin gün ışığına çıkmaması tanrıbilimci Schleiermacher'in ahlak vaazlarından öğrenilecek tek şeydir. Bu hitap tarzıyla yıllar boyu Berlin Akademisini sıkıntıdan patlattı; yakınlarda bunlar tek bir cilt halinde basılıp yayınlandı. Bunlarda hareket noktası olarak sadece vazife, fazilet, en yüksek iyi, ahlak yasası ve benzeri gibi soyut kavramlar alınır ve bunlann ahlak sistemlerinde yaygın olarak karşılaşılması dışında başka bir takdime ihtiyaç duyulmaz ve ardından da sanki verili gerçeklermiş gibi ele alınır. Daha sonra bunları bütün yönlerden büyük bir kurnazlıkla incelemeye girişir; fakat dosdoğru bu kavramların kökenine, meselenin kendisine, insanın gerçek hayatına inme yönünde hiçbir teşebbüste bulunulmaz. Oysa bu kavramlar sadece onu bahse konu eder, çıkarılmaları gereken kaynak odur ve ahlak da aslında onunla ilgilidir. Bu sebepten ötürü bu sert ve kışkırtıcı nutuklar yorucu ve sıkıcı oldukları kadar verimsiz ve faydasızdır da ve bir yığın şey söylerler. Her zaman, her çağda bu tanrıbilimci gibi felsefe yapmaya ziyadesiyle düşkün kimselerle karşılaşırız, bunlar hayattayken meşhurdur ama hayatları ile birlikte şöhretleri de söner gider. Benim tavsiyem daha çok kaderleri bunların tam tersi olanların okunmasıdır çünkü zaman kısa ve kıymetlidir.

Şimdi yukarıda söylenmiş olanların tamamına uygun olarak her ne kadar geniş, soyut, kavramların ve bilhassa herhangi bir algıda tahkik edilemeyecek olanların asla bilginin kaynağı olmaması gerekiyorsa da, felsefe yapmanın hareket noktası veya kendine özgü malzemesi hatta kimi zaman belli sonuçları öyle denk gelir ki sadece soyut olarak düşünülebilecek ama hiçbir algıyla teyit edileme-

yecek türden olabilir. Elbette bu tür bilgi ancak yarım bilgi olacaktır; deyiş yerinde ise, bu ancak bilinecek olanın bulunduğu yeri işaret edecektir; onun kendisi saklı kalır. Dolayısıyla bu tür kavramlarla ancak istisnai durumda ve melekelerimiz için mümkün bilginin sınırına eriştiğimizde yetinmemiz gerekir. Zaman dışı bir varlık veya varoluş kavramı belki bunun bir örneği olabilir; şunun gibi bir önerme: gerçek özümüzün ölümle yok olmazlığı onun devam eden bir mevcudiyeti değildir. Bu tür kavramlarla bilgimizin tümünü destekleyen sağlam zemin, deyiş yerinde ise, sallanmaya başlar. Bu sebepten ötürü felsefe yapma zaman zaman ve icabı halinde bu tür bilgiyi genişletebilir fakat hiçbir zaman onunla başlamamalıdır.

Nihai kökleri olan ve bu yüzden doğrulanmaları için sürekli ve doğal olarak kendisine müracaat edilen algı - kavrayış bilgisinin büsbütün ihmali pahasına yukarıda tenkit edilen geniş soyutlamalarla çalışmak her zaman dogmatik felsefe yapma tarzının yanlışlarının en başta gelen kaynağı olmuştur. Safi kavramların, yani genel ilkelerin mukayesesinden hareketle oluşturulan bir bilim ancak bütün ilkeleri sentetik *a priori* olsaydı kesin olabilirdi; matematikte durum böyledir; çünkü sadece bu tür ilkeler istisna kabul etmez. Eğer bu ilkeler bünyesinde tecrübi bir muhteva barındırıyorsa bu genel ilkelerin murakabesini yapmak için onu her zaman el altında tutmalıyız. Çünkü şu veya bu şekilde tecrübeden çıkarılmış hiçbir doğru yoktur ki kayıtsız şartsız ebedi kesin ve geçerli olsun. Bunların ancak yaklaşık bir evrensel geçerliliği vardır çünkü hiçbir kural burada istisnasız geçerli değildir.

Şimdi eğer bu tür ilkeleri kavram alanlarının kesişmesi sayesinde birbirine ularsam bir kavram diğerine tam da istisnanın bulunduğu yerde kolayca temas edecektir. Ama eğer bu uzun bir muhakeme zincirinin halkaları

içinde bir kere bile olsaydı bütün yapı temelinden sarsılır ve havada kalırdı. Mesela ben: "Geviş getiren hayvanların kesici ön dişleri yoktur" desem ve bunu ve bundan çıkanı develere uygulasam yanlışlanacak ve üzerine bina edilen her şey çökecektir çünkü bu ancak boynuzlu geviş getirenler için geçerlidir. Kant'ın *das Vernünfteln*[23] dediği ve bu kadar sık tenkit ettiği şey tam da burada bahse konu edilen meseledir; çünkü bu kavramların kökenlerini nazarı itibara almaksızın kapsamlarına göre ve böyle bir kapsamanın doğruluğu ve dışlayıcılığı dikkatle gözden geçirilmeksizin sınıflandırmaktan ibarettir. Bu suretle hedef olarak önümüze koyduğumuz neredeyse istediğimiz her neticeye daha uzun veya daha kısa bir dolambaçlı yoldan ulaşabiliriz. Bu sebepten ötürü Kant'ın *das Vernünfteln* dediği bu ispat ve temellendirme usulü aslında gerçek safsatacılıktan ancak derece bakımından ayrılır. Fakat tatbikatta veya günlük hayatta şikecilik neyse nazariyatta da safsatacılık odur.

Hal böyle olmakla beraber Platon bile bu ispat ve temellendirme usulünden faydalanmak için çoğu zaman bunu göze almış ve yukarıda zikredildiği üzere, bütün taklitçilerin o bildik tavrıyla Proklos kendisine örnek seçtiği şahsiyetin bu kusurunu çok daha öteye götürmüştür. Dionysius Areopagite de *De Divinis Nominibus*'da güçlü biçimde bundan etkilenmiştir. Hatta Elealı Melissos'un fragmanlarında bu hilekârca ispat ve temellendirme usulünün örnekleri ile karşılaşırız (bilhassa Brandis, *Comment. Eleat.* § § 2-5). Onun kavramlara dayanan yöntemi sırf gösteriş için atılan ama asla hedefi vurmayan yumruklara benzer; bu kavramlar muhtevalarını aldıkları gerçekliğe asla temas etmez, fakat soyut genellik atmosferi içinde yüzer ve onun üzerinden aldırmaksızın geçip giderler. Bu ispat ve temellendirme usülünün ve

23 (: Kant'ın sofistik veya safsatacılık karşılığı olarak kullandığı tabir.)

orada kullanılan safi mücerret muhakemenin bir başka güzel örneği filozof Sallustius'un küçük kitabı *De Diis et Mundo*'su ve bilhassa onun 7, 12 ve 17. bölümleridir.

Fakat bu ispat ve temellendirme usulünün artık bariz mugalatacılığa gelip yaslanmış gerçek mücevheri Platoncu Maximus Tyrius'un kısa olduğu için buraya doğrudan aktaracağım şu akıl yürütmesidir: "Her adaletsizlik iyi bir şeyin ortadan kaldırılmasıdır; faziletten başka iyi bir şey yoktur. Mamafih fazilet ortadan kaldırılamaz, bu yüzden faziletli kimsenin kötüler tarafından adaletsizliğe uğratılması mümkün değildir. Geriye ya hiç adaletsizliğe uğranılamayacağı veya kötülerin onu yine kötülerin elinden çekeceği kalıyor. Fakat kötü kimsede iyilik bulunmaz, çünkü ancak fazilet böyle bir iyiliktir; demek ki ondan iyilik alınamaz. O halde o da adaletsizliğe uğrayamaz; bu sebepten ötürü adaletsizlik imkânsız bir şeydir." Tekrarlar sebebiyle aslı daha az vecizdir ve şöyledir: Ἀδικία ἐστὶν ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· τὸ δὲ ἀγαθὸν τί ἂν εἴη ἄλλο ἢ ἀρετή;—ἡ δὲ ἀρετὴ ἀναφαίρετον. Οὐκ ἀδικήσεται τοίνυν ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων, ἢ οὐκ ἐστιν ἀδικία ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἀγαθὸν ἀφαιρετον, οὐδ' ἀπόβλητον, οὐδ' ἐλετόν, οὐδὲ ληιστόν. Εἶεν οὖν οὐδ' ἀδικεῖται ὁ χρηστός, οὐδ' ὑπὸ τοῦ μοχθηροῦ· ἀναφαίρετος γάρ. Λείπεται τοίνυν ἢ μηδένα ἀδικεῖσθαι καθάπαξ, ἢ τὸν μοχθηρὸν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· ἀλλὰ τῷ μοχθηρῷ οὐδενὸς μέτεστιν ἀγαθοῦ· ἡ δὲ ἀδικία ἦν ἀγαθοῦ ἀφαίρεσις· ὁ δὲ μὴ ἔχων ὅ, τι ἀφαιρεθῇ, οὐδὲ εἰς ὃ, τι ἀδικηθῇ, ἔχει(*Sermo* 2).[24]

Soyut kavramlardan hareketle bu tür ispatlamaların, eski dünyadan alınan örneklerine bir yeni dünya örneğini de ekleyeceğim; burada bir doğru olarak kendisinden hareket edilen önermenin saçmalığı açık ve aşikârdır ve bu büyük bir adamın, yani Giordano Bruno'nun

24 (: Yola çıkılan kaziye ve ilerleyiş tarzında sofistlik kokusu varsa da varılan sonuç aslında doğrudur: Arz üzerinde adaletsizlik yoktur. Her kim olursa olsun her ne çekiyorsa ettiklerinin sonucudur.)

eserlerinden alınmadır. *Del Infinito, Universo e Mondi* isimli eserinde (A. Wagner neşrinin 87. sayfası) Bruno dünyanın dışında *uzay - mekân*ın olamayacağına dair Aristotelesçi tarzda (Aristoteles'in *De Coelo*, I, 5 pasajın abartısı ve yardımıyla) ispatlamada bulunur. Dünya Aristoteles'in sekiz küresiyle çevrilidir ve bunların ötesinde *uzay–mekân* yoktur. Çünkü eğer bunların ötesinde bir cisim olsaydı bunun ya basit ya mürekkep olması gerekirdi. Şimdi bu safsata usulüyle kendisi ispata muhtaç olan ilkelerden hareketle burada *basit* cismin olamayacağı ve terkibi zorunlu olarak basit cisimlerden ibaret olduğu için *mürekkep* cismin de olamayacağı ispat edilmeye çalışılır. Bu sebepten ötürü burada genel olarak cisim *yok*tur; dolayısıyla *uzay - mekân* da yoktur. Çünkü uzay - mekân "içinde cisimlerin var olabileceği" yer olarak tanımlanır; fakat burada cisimlerin *olamayacağı* az önce ispat edilmişti. Bu yüzden burada mekân da yoktur. Bu sonuncusu soyut kavramlardan hareketle ispat usulünün son vuruşudur. Bu nihayetinde "Uzay - mekânın olmadığı yerde cisim olamaz" önermesinin külli-evrensel bir nefy (olumsuz/lama) olarak alınmasına ve dolayısıyla bunun "Cisimlerin olamayacağı yerde uzay - mekân olamaz" şeklinde basitçe tersinmesine dayanır. Fakat yakından bakıldığında ilk önerme külli bir tasdiktir, yani "Uzay - mekânsız her şey cisimsizdir" ve dolayısıyla biz bunu basitçe tersine çeviremeyiz.

Ne var ki, algı - kavrayış ile açıkça çelişen bir sonucu da beraberinde getirerek (bu burada uzay - mekânın sınırsızlığıdır), soyut kavramlardan hareketle ispat usülünün her tatbikini burada olduğu gibi kolayca mantıki bir yanlışa irca edemeyiz. Çünkü mugalata yahut safsata niteliğinde olan şey her zaman bu formda ortaya çıkmaz fakat daha çok muhtevada, öncüllerde ve kavramların ve onların kapsamlarının belirsizliğinde bulunur. Takip

ettiği yöntem aslında kavramlardan hareketle ispatlama olan Spinoza'da bunun sayısız misali ile karşılaşınız. Mesela *Ethica*'sının IV. kısmının 29-31. önermelerinde belirsiz *convenire* ve *commune habere* kavramlarının muğlâklığından yararlanılarak sergilenen acınacak haldeki mugalata örneklerine bakılabilir. Ne var ki bu onun bütün söylediklerini günümüzün yeni-Spinozacılarının kutsal kelammış gibi kabul etmelerine mani olmaz. Bunlardan aslında hâlâ sağda solda tek tük göze çarpan Hegelciler onun *omnis determinatio est negatio* önermesine geleneksel saygıları sebebiyle bilhassa eğlendiricidir. Onlar bu konuda okulun şarlatan önderiyle uyum içerisinde sanki söylenen şey dünyayı temellerinden sarsacak güce sahipmiş gibi bir eda ile ortalıkta arzı endam ederler, halbuki hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur çünkü en basit kimse bile kendi kendine anlar ki eğer herhangi bir şeyi belirlemelerle sınırlarsam bu sınırın ötesinde yer alan şeyi bu suretle dışarıda bırakmış dolayısıyla onu yadsımış olurum.

Dolayısıyla bu neviden her türlü safsatalı ispatlamalarda hiçbir algı - kavrayış denetimine tabi olmayan safi kavramlarla örülü bu cebir türünün önünde ne gibi yanlış yolların bulunduğu gayet aşikâr hale gelir. Ve buna bağlı olarak anlaşılmış olur: Bedenimiz için üzerinde durduğu sağlam zemin neyse zihnimiz için de algı - kavrayış odur. Eğer algı - kavrayışı terk edersek her şey *instabilis tellus, innabilis unda* olur.[25] Okur bu açıklama ve örneklerin çokluğunu öğreticilikleri sebebiyle hoş görsün. Bu yolla algı - kavrayış bilgisi ile mücerret veya muhakeme bilgi(si) arasındaki büyük farkı hatta zıtlığı vurgulamak ve göstermek istedim. Bu zamana kadar bu fark çok az dikkat çekti ve bunun tespiti benim felsefemin temel özelliğidir; çünkü düşünce hayatımızın birçok

25 (: Üzerinde duramayacağımız toprak, içinde yüzemeyeceğimiz su.)

fenomeni ancak bu farkla izah edilebilir. Birbirinden bu denli farklı iki bilgi türü arasındaki bağlayıcı bağ, birinci cildin § 14'ünde izah edildiği üzere *yargı gücünü* veya muhakeme kabiliyetini oluşturur.

Elbette bu muhakeme kabiliyeti safi mücerret bilgi alanında da faaldir ama burada kavramları ancak kavramlarla mukayese eder. Dolayısıyla her hüküm, her yargı bu sözcüğün mantıki anlamında, elbette bir muhakeme melekesi ameliyesidir, çünkü burada daha dar bir kavram her zaman daha geniş bir kavramın altında tasnif edilir. Muhakeme gücünün kavramları sadece birbiriyle mukayese eden bu faaliyeti bütünüyle münferit olandan, yani algı - kavrayıştan esas itibariyle genel olana, kavrama geçişin sağlandığı ameliyeden daha aşağı ve daha kolay bir faaliyettir. Çünkü kavramları temel yüklemlerine çözümlemek suretiyle bütünüyle mantıki temellere bağlı kalarak bunların kabili telif[26] olup olmadıklarını belirlemek mümkündür ve bunun için her bir insan tekinin sahip olduğu akıl melekesi yeterlidir. Dolayısıyla burada sadece bu süreci kısaltmada faal olan meleke yargı gücüdür çünkü bu melekeye sahip olan kimse başkalarının ancak bir dizi akıl yürütme neticesinde ulaştığı şeyi bir bakışta sezip anlar. Fakat daha dar anlamda elbette onun faaliyeti ancak algı - kavrayış yoluyla bilinenin, dolayısıyla gerçek, tecrübenin açık seçik soyut bilgiye taşındığı, tam olarak karşılık gelen kavramlar altında sınıflandırılıp düşünülmüş akli bilgiye çevrilip biriktirildiği yerde ortaya çıkar. Bu yüzden, her zaman dolaysız olarak bilinen ve (geriye gidilerek) daha fazla köken araştırması yapılamayacak olandan teşekkül eden bilimlerin tümünün sağlam temellerini atması gereken bu melekedir. Dolayısıyla bilimlerin güçlüğü de bura-

26 (: *die Vereinbarkeit*: ya da birbiriyle tutarlı, uzlaşır, bağdaşır olup olmadıkları.)

da, temel hükümlerde yatar, bunlardan yapılan istintaç yahut istidlallerde değil. İstidlal etmek kolay, muhakeme etmek[27] zordur. Yanlış istidlaller nadirattandır; yanlış muhakemeler ise her zaman vakayı âdiyedendir.

Muhakeme kabiliyeti bütün temel sonuçlarda ve önemli hükümlerde olduğu kadar günlük hayatta da ağır basar; zira esas itibariyle onun işi mahkeme kararına benzer. Nasıl ki büyüteç güneş ışınlarını bir noktada odaklarsa zihin de yargı gücünün faaliyeti sayesinde bir mesele ile ilgili sahip olduğu bütün verileri birbirine öyle yaklaştırır ki onları doğru bir şekilde odakladığı için bir bakışta kavrar ve ardından basiret ve ferasetle sonucu çıkarır. Ayrıca muhakemenin büyük güçlüğü birçok durumda neticeden sebebe gitmek zorunda olmamıza dayanır ve bu her zaman belirsiz bir yoldur; esasen ben her türlü yanılgının kaynağının burada bulunduğunu göstermiştim. Bununla beraber bütün tecrübi bilimlerde ve günlük hayatın işlerinde de bu yol çoğu zaman bize açık olan yegâne yoldur. Tecrübe bu yolu ters istikamette takip etme çabasıdır; bu yüzden katidir veya hiç olmazsa yanılgıyı gün ışığına çıkarır, yeter ki doğruca seçilsin ve dürüstçe uygulansın; Newton'un renk teorisiyle ilgili deneylerinde olduğu gibi değil. Fakat tecrübenin kendisinin de tekrar muhakeme konusu yapılması gerekir. Matematik ve mantık gibi *a priori* bilimlerin tam kesinliği esas itibariyle, bunlarda bize sebepten neticeye giden yolun açık olmasına dayanır ve bu her zaman kesindir. Bu onlara salt *nesnel bilimler*in, diğer bir ifadeyle, anladıklarında herkesin doğruları uyarınca müştereken muhakemeye tabi tutulması gereken bilimlerin karakterini kazandırır. Bunlar tam da zihnin öznel formlarına istinat eden bilimler oldukları için bu daha da şaşırtıcı-

27 (Sırasıyla: *schließen*: sonucuna varmak, çıkarsamak; *urthellen*: yargılamak, hüküm vermek.)

dır, halbuki müşahhas manada nesnel olanla sadece tecrübi bilimler uğraşır.

Basiret ve feraset de muhakeme kabiliyetinin tezahürleridir; ilkinde faaliyeti düşünme, ikincisinde sınıflandırma ile ilgilidir. Birçok kimsede muhakeme melekesi ancak ismen mevcuttur; ancak *monstra per excessuma*[28] bağlanacak yerde onun zihnin mutat melekeleri arasında sayılması bir nevi ironidir. Sıradan kafalar bunun kendilerine faydasının olmadığını tecrübeyle bildikleri için en küçük işlerde bile kendi hüküm ve muhakemelerine bir itimat eksikliği sergilerler. Onlarda bunun yerini önyargı ve başkalarının yargılarının peşine takılma alır. Bu suretle onlar sürekli bir rüşte erememişlik durumu içinde kalırlar ve bundan birkaç yüz kişi içinden ancak biri nadiren kurtulur. Doğal olarak bu açıkça itiraf edilmez, çünkü onlar kendilerine bile muhakeme ediyor gibi görünürler; ama her zaman başkalarının görüşlerine saklı gizli göz atarlar ve bu onların gizli istikamet tayin noktası olarak kalır. Bunlardan biri başkasına ait bir palto, şapka veya harmani ile dolaşmaktan utandığı halde hiçbirinin buldukları her yerde hevesle üzerine atıldıkları başkalarına ait görüşlerden başka sergileyecek bir şeyi yoktur, hal böyle iken sanki bunlar kendilerine aitmiş gibi caka satarak ortalıkta dolaşırlar. Başkaları da bu görüşleri onlardan alır ve aynı şeyi yapar. Bu hem yanlışların, hem de kötülerin şöhretinin neden böyle büyük bir süratle ve vüsatle yayıldığını izah eder. Gazeteciler ve benzerleri gibi meslekten efkar toptancılığı yapanlar kural olarak yalnızca sahte emtianın tevziatını yaparlar, nitekim maskeli balo kıyafeti kiralayanlar da elbiselerin yanında ancak sahte mücevher verirler.

28 [: Aşırılık sebebiyle dehşet verici olan fenomenler.]

GENEL OLARAK MANTIK ÜZERİNE*

Mantık, diyalektik ve retorik (belagat) birbirine aittir, çünkü bunların hepsi bir *akıl yürütme* ya da *hüküm çıkarma tekniği*ni oluştururlar, dolayısıyla bunların bu başlık altında öğretilmeleri gerekir: mantık kendi düşünmemizin tekniği, diyalektik başkalarıyla tartışmamızın tekniği, retorik kalabalıklara konuşma (*concionatio*) tekniği. Böylece onlar tekil, ikil ve çoğul, ayrıca içkonuşma, karşılıklı konuşma, kalabalığa konuşmaya (hitabe) [1] karşılık gelirler.

Diyalektik dendiğinde Aristoteles ile aynı fikirde olarak (*Metaphysicae*, III, 2, ve *Analytica Posteriara*, I, 11) hakikatin, bilhassa felsefi hakikatin mukabele-musahabe yoluyla araştırılmasını hedefleyen karşılıklı konuşma ya da sohbet sanatını anlıyorum. Fakat bu tür bir sohbet zorunlu olarak az veya çok bir tartışmaya dönüşür; bu yüzden *diyalektik* aynı zamanda tartışma sanatı olarak da tarif edilebilir. Diyalektiğin örneklerini ve kalıplarını Platon'un diyaloglarında buluyoruz; ama ona özgü gerçek bir nazariye, dolayısıyla tartışmanın teknik kuralları hakkında şimdiye dek çok fazla bir şey ortaya konulmamıştır. *Parerga*'nın ikinci cildinde bu tür bir girişimde bulundum ve bunun örneklerini verdim.

---

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 9: Zur Logik überhaubt.

1 (Ya da: müfret, tesniye, cemi; dolayısıyla mantık, munataka (musahabe), nutuk.)

Onun için bu bilimi burada tekrar ele almıyor, ilgilenenlerin konuyu *Parerga*'nın ikinci cildinden takip etmelerini öneriyorum.[2]

Belagatte belagat figürleri ne ise mantıkta da kıyas şekilleri hemen hemen odur; her durumda bunlar düşünülmeye değerdir. Aristoteles'in zamanında bunlar henüz teorik araştırmanın konusu haline getirilmemiş gibidir, çünkü o bunları *Retorik*'inin herhangi bir bölümünde ele alıp tartışmaz. Bu noktada daha sonraki bir Gorgias'ın hülasacısı Rutilius Lupus salık verilir.

Bazı bilimler vardır ki kurallarını bilmeksizin uygularız; hatta bu kurallar ilk kez bu doğal uygulamadan soyutlama yoluyla elde edilirler; bu her üç bilimin de ortak özelliğidir. Dolayısıyla her ne kadar bunlara duyulan teorik ilgi büyükse de kayda değer bir pratik faydaları yoktur; bunun nedeni kısmen gerçekten kuralı sunmaları ama uygulama alanını vermemeleri, kısmen de pratikte bu kuralları hatırlamak için genellikle zaman olmamasıdır. Dolayısıyla bunlar zaten herkesin bildiği ve kendi kendine tatbik ettiği şeyi öğretirler sadece; ancak bunların soyut bilgisi yine de ilgi çekici ve önemlidir.

Mantığın en azından kendi düşünmemiz için gündelik pratik bir yararı olmayacaktır. Çünkü akıl yürütmemizin kusurları vardığımız sonuçlarda ya da onun formunda değil de daha çok yargılarda dolayısıyla düşünmenin konusunda yatar. Buna karşılık tartışmada hasmın açıkça ya da belli belirsiz farkında ve kasıtlı olarak, sürekli konuşma süsü ve perdesi altında aldatmak için yaptığı temellendirmeleri kurallı kıyasların katı şekline indirgeyerek zaman zaman mantığın pratik faydasını görürüz. O zaman ona mantık hatalarını gösteririz, sözgelimi tümel

2 (Türkçe çevirisi için bu dizinin *Tartışma Sanatının İncelikleri* başlıklı 10. kitabına bakınız.)

olumlu yargıların basit tersinmesi,[3] dört terimli kıyaslar, istintaçtan illete sonuçlar, salt olumlu öncüllerden ikinci şekilde kıyaslar ve bunun gibi daha birçokları.

Bana öyle görünüyor ki *düşüncenin yasaları* öğretisi iki temel yasaya, yani ortadakini veya üçüncü ihtimalin dışlanması yasasına ve yeter sebep ilkesine indirgenerek basitleştirilebilir. İlk yasa şöyledir: "Her yüklem her konuya ya yüklenebilir ya da yadsınabilir."[4] İşte burada "ya, ya da" kalıbında her ikisinin de aynı zamanda mümkün olamayacağı zaten vardır ve dolayısıyla özdeşlik ve çelişki yasalarıyla anlatılan aynı şeydir. Şu hale göre bu yasalar, gerçekte herhangi iki kavram alanının ya birleşik veya ayrı düşünülmesi gerektiğini, fakat ikisinin birden asla aynı anda düşünülemeyeceğini söyleyen ilkenin doğal sonuçları olarak ona eklenecektir. Buradan kendiliğinden anlaşılır ki, bu sonuncu (seçeneği) beyan eden sözcükler bir araya getirildiğinde bu sözcükler makul olmayan bir düşünce sürecini dile getirirler. Bu akıl almazlığın farkına varılması çelişki duygusunu oluşturur.

İkinci düşünce yasası, yeter sebep ilkesi, yukarıda sözü geçen yükleme veya yadsımanın yargının kendisinin dışında başka bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğini ifade edecektir. Bu (saf veya tecrübi) bir algı - kavrayış veya sadece bir başka yargı olabilir. O zaman bu başka veya farklı şeye yargının temeli veya sebebi - illeti denilir. Bir yargı düşüncenin ilk yasasını karşıladığı kadarıyla *düşünülebilir*dir; ikinci yasasını karşıladığı kadarıyla *doğru* ya da en azından bir yargının temelinin de sadece bir başka yargı olduğu durumda mantık veya biçim bakımından *doğru*dur. Fakat maddi ya da mutlak doğru

3 (: *die Umkehrung.*)

4 (Ya da sırasıyla: onun için tasdik edilebilir / olumlanabilir; selb edilebilir / değillenebilir.)

nihayetinde her zaman bir yargı ile bir algı, dolayısıyla mücerret tasavvur ile algı - kavrayışa dayalı tasavvur arasındaki ilişkiden ibarettir. Bu ilişki ya dolaysız bir ilişkidir ya da başka yargılar sayesinde, diğer bir ifadeyle, başka mücerret tasavvurlar aracılığıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla bir doğrunun bir başkasıyla neden çelişmediğini veya ona zarar vermediğini, bilakis nihayetinde hepsinin bir uyuşma ve bağdaşma içinde olduğunu anlamak kolaydır, çünkü hepsinin ortak temeli olan somut veya hissedilir (âlemde) çelişki mümkün değildir. Bu yüzden hiçbir doğrunun öteki doğrulardan korkacak bir şeyi yoktur. Halbuki yanlış ve yanılsama her doğrudan korkmalıdır, çünkü bütün doğruların mantıken birbirine bağlanmasıyla en uzaktaki bile ister istemez onun yıkıcı etkisini bir zaman sonra her yanlışa taşıyacaktır. O nedenle bu ikinci düşünce yasası mantık ile artık mantık olmayıp düşüncenin malzemesi olan şey arasındaki temas noktasıdır. Şu halde kavramların, dolayısıyla mücerret tasavvurların algı - kavrayışa dayalı tasavvurda verilen şeyle uzlaşması nesne cihetinden *doğru*, özne cihetinden *bilgi*dir.

İki kavram alanının yukarıda sözü edilen birliğini veya ayrılığını ifade etmek koşaç veya bağ fiilinin (—dır, değil—dir) işidir. Bununla her fiil, ortacı sayesinde ifade edilebilir. Bu bakımdan her yargıda bulunma bir fiil kullanımına dayanır *ve tersi*. Dolayısıyla bağ fiilinin önemi, ne daha fazla ne daha az, yüklemin konuda aynı zamanda düşünülmesidir. Şimdi "olmak" bağ fiilinin mastarının muhtevasının neye denk geldiğini düşünün. Fakat bu şimdinin felsefe profesörlerinin en başta gelen meselesidir; ama yine de onlara karşı çok fazla müsamahasız olmamalıyız. Onların çoğu bununla cismani şeylerden, maddi dünyadan başka bir şey anlatmak istemez ve yüreklerinin derinliklerinde masum birer kusursuz gerçekçi olduklarından buna en yüksek gerçekliği

atfederler. Hal böyle olmakla beraber cisimlerden böyle ulu orta söz etmek onlara çok kaba ve nezaketsiz görünür; bu yüzden onlar daha zarif ve vakur göründüğünü düşündükleri "varlık" sözcüğünü tercih ederler ve önlerinde duran masaları ve sandalyeleri zihinlerinde onunla ilişkilendirerek canlandırırlar.

"Zira, çünkü, için, dolayı, böylece, binaen, iken, gerçi, haddizatında, lakin, eğer, öyleyse, ya-ya da" ve benzerleri gerçekte *mantık edatları*dır, bunların tek amacı düşünce süreçlerinde biçimsel olanı ifade etmektir. Bu yüzden bunlar bir dilin kıymetli varlıklarıdır ve her dilde aynı sayıda yoktur. Nitekim (*"es ist wahr"*ın kısaltması olan) *"zwar"* (gerçi) münhasıran Alman diline ait görünür; o her zaman takip eden veya düşüncede eklenen bir *"aber"*e (ancak) işaret eder, nasıl ki *"eğer" "öyleyse"*ye işaret ediyorsa.

Nicelik bakımından *tekil* yargılar yani konuları için *tekil bir kavrama* (*notio singularis*) sahip olan yargılar *tümel yargılar* gibi ele alınır biçimindeki mantık kuralı bunların aslında tümel yargılar olmalarına dayanır. Bunlann kendilerine özgü tek özellikleri konularının ancak tek bir gerçek obje tarafından desteklenebilen ve bu yüzden kapsamı içine ancak tek bir şeyi alan bir kavram olmasıdır. Nitekim bu kavram özel bir isimle tasrih edildiğinde olan budur. Ne var ki bu aslında ancak mücerret tasavvurdan algı - kavrayışa dayalı tasavvura gittiğimizde ve böylece kavramları tahkik etmek istediğimizde nazarı dikkate alınır. Düşünürken, yargılarla iş görürken bundan bir fark çıkmaz, çünkü tekil ve tümel kavramlar arasında mantık bakımından bir fark yoktur. "Immanuel Kant" mantıken *"her* Immanuel Kant"ı gösterir. Dolayısıyla yargıların niceliği gerçekte yalnızca iki türlüdür, yani tümel ve tikel. *Münferit bir tasavvur* hiçbir surette bir yargının konusu olamaz, çünkü o bir soyut-

lama, düşünülmüş bir şey değil, algı - kavrayış konusu bir şeydir. Buna karşılık her kavram esas itibariyle genel-küllidir ve her yargının konu olarak bir kavramının olması gerekir.

Tikel yargılar (*propositiones particulares*) ile *tümel yargılar* arasındaki fark çoğu kez sadece harici ve tesadüfî duruma dayanır. Bunun temelinde dilin böyle bir yargının konusunu oluşturan ve burada külli bir kavramdan ayrılacak bölümünü kendiliğinden ifade edecek sözcüğe sahip olmaması yatar. Eğer böyle bir sözcük olsaydı birçok tikel yargı tümel olurdu. Sözgelimi "Bazı ağaçlar mazı verir" tikel yargısı tümel olur, çünkü "ağaç" kavramının bu ayrı bölümü için özel bir sözcüğe sahibiz: "Bütün meşeler mazı verir". Keza "Bazı kimseler siyahtır" yargısı da "Bütün zenciler siyahtır" yargısıyla benzer bir ilişki içindedir. Eğer böyle değilse o zaman bu fark yargıda bulunan kimsenin zihninde tikel yargının konusu yaptığı kavramın açık biçimde genel kavramdan tasrih ettiği şeyin bir parçası olarak ayrılmamış olmasına dayanır; aksi halde o demek istediğini tikel yargı yerine tümel bir yargı ile ifade edebilirdi. Sözgelimi "Bazı geviş getirenlerin üst ön dişleri vardır" yargısı yerine maksadı "Boynuzsuz bütün geviş getirenlerin üst ön dişleri vardır" yargısı daha doğru ifade edebilir.

Bitişik şartlı ve ayrık şartlı[5] muhakemeler iki (söz konusu olan disjunktif kıyas ise hatta daha fazla) kategorik yargının birbiriyle ilişkisi ile ilgili beyan yahut ifadelerdir. *Hipotetik-bileşik şartlı* muhakeme burada birbirine bağlı iki kategorik yargıdan ikincisinin doğruluğunun ilkinin doğruluğuna, ilkinin yanlışlığının ikincisinin yanlışlığına bağlı; dolayısıyla bu iki önermenin doğruluk ve yanlışlık bakımından doğrudan bir uyuşma içinde olduğunu ifade eder. Buna karşılık *disjunktif muhakeme* geri kalanın

5 (Sırasıyla: *hypothetisch; disjunktiv.*)

yanlışlığının burada birbirine bağlanmış olan kategorik yargılardan birinin doğruluğuna bağlı olduğunu ve *tersini* ifade eder; dolayısıyla bu önermelerin doğruluk ve yanlışlık bakımından çatışma içerisinde olduğunu iddia eder. Soru bir yargıdır ve onun üç bölümünden biri açık bırakılır: dolayısıyla ya bağ fiili: "Gaius bir Romalı mıdır—yoksa *değil* midir?" ya da yüklem: ""Gaius bir Romalı mıdır—yoksa başka bir şey midir?" ya da konu: "Gaius bir Romalı mıdır—yoksa başka birisi mi bir Romalıdır?" Açık bırakılan kavramın yeri de boş bırakılabilir; sözgelimi "Gaius nedir?"—Bir Romalı kimdir?"

Aristoteles'e göre ἐπαγωγή, *inductio*, ἐπαγωγή'nin zıttıdır. Sonuncusu bir önermenin kendisinden çıkacak olan şeyin doğru olmadığını göstererek yani *instantia in contrarirum* ile yanlış olduğunu ispat eder. Buna karşılık ἐπαγωγή bir önermenin kendisinden çıkacak olan şeyin doğru olduğunu göstererek doğruluğunu ispat eder. Dolayısıyla o verilen örneklerle birini bir kabule zorlar; ἐπαγωγή de benzer şekilde birini bir kabulden uzak durmaya icbar eder. Bu sebepten ötürü ἐπαγωγή veya tümevarım sonuçlardan (istintaçtan) sebebin (illetin) çıkarımıdır ve aslında *modo ponente* çıkarımıdır; çünkü birçok durumdan kuralı bulup çıkarır ki bu durumlar da onu takip eder, onun sonuçlarıdır. Bundan dolayı asla tam olarak kesin değildir, ancak olsa olsa çok büyük bir ihtimal derecesine erişir. Bununla beraber bu *şekli* belirsizlik gözlemlenmiş olan sonuçların büyük sayısıyla yine de *maddi* kesinliğe yer bırakabilir, nitekim matematikte irrasyonel bağıntılar ondalık kesirlerle rasyonel hale son derece yaklaştırılırlar. Buna karşılık ἐπαγωγή öncelikle illetten (sebepten) istintaca (sonuçlara) varma ve sonucu çıkarmadır, ancak o daha sonra *modo tollente* gider, çünkü zorunlu bir sonucun veya istidlalin var olmadığını ispatlar ve böylelikle varsayılan sebep ya da illetin doğ-

ruluğunu ortadan kaldırır. Tam da bu sebepten ötürü o her zaman tam olarak kesindir ve öne sürülen önermenin lehine tek, kesin bir *in contrarium* örnekle o tümevarımın sayısız örnekle yaptığının çok daha fazlasını yapar. Bu sebepten ötürü çürütmek ispat etmekten, bozmak kurmaktan çok daha kolaydır.

MANTIK VE MUHAKEME KABİLİYETİ ÜZERİNE*

Her *külli* doğru, kendisinden kaynaklanan hatırı sayılır adette cüzi doğrulara çevirebildiğimiz kadarıyla, tıpkı (madeni para olarak) altın gümüşle ilişkili olduğu gibi cüzi doğrularla ilişkilidir, nitekim bir altın para çok sayıda (gümüş) bozukluklara çevrilebilir. Sözgelimi bitkinin bütün hayatı bir deoksidasyon sürecidir, hâlbuki hayvanın hayatı bir oksidasyon sürecidir; ya da her nerede bir devrede bir elektrik akımı dolaşsa orada derhal onu dik açılarla kesen bir manyetik akım oluşur; ya da *nulla animalia vocalia, nisi quae pulmonibus respirant;* [1] ya da *tout animal fossil est un animal perdu;*[2] veya yumurtlamayan hayvanın diyaframı yoktur. Bütün bunlar, ortaya çıkan hatta ortaya çıkmazdan önce bunları haber veren fenomenleri açıklamada kullanmak için kendilerinden birçok cüzi doğrular çıkarabileceğimiz külli doğrulardır. Genel doğrular ahlak ve psikoloji alanında da aynı ölçüde değerlidir. Gerçekten burada her genel kural, bu türden her cümle, hatta her darbımesel paha biçilmez kıymettedir. Çünkü onlar her gün tekrarlanan ve onlarla açıklanıp örneklenen binlerce olayın özü, hülasasıdır.

---

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. II: Zur Logik und Dialektik'ten seçilip derlenmiştir.

1 (: Ciğerleriyle teneffüs etmeyen hayvanlar ses çıkaramazlar.)

2 (: Her fosil hayvan bir soyu tükenmiş hayvandır.)

* * *

Analitik bir yargı ayrılmış bir kavramdan ibarettir; hâlbuki *sentetik* bir yargı zihinde başka türlü zaten mevcut olan iki kavramdan yeni bir kavramın teşekkülüdür. Fakat bu iki kavramın terkibi o zaman *sezgi - kavrayış* yoluyla ortaya çıkarılmalı ve kurulmalıdır. İmdi bunun tecrübeye dayalı veya saf *a priori* bir sezgi - kavrayış olmasına göre ortaya çıkan yargı da *a posteriori* veya *a priori* sentetik bir yargı olacaktır.

Her *analitik* yargı bir totoloji[3] içerir ve içinde bir totoloji barındırmayan her yargı *sentetik* yargıdır. Bu şu anlama gelir: Bir konuşmada analitik yargılar ancak hitap edilen kimsenin konu hakkında konuşan kimse kadar tam ya da hazır bilgiye sahip olmadığı varsayımıyla kullanılmalıdır. Ayrıca geometrik önermelerin sentetik özü totoloji içermemelerinden hareketle tanıtlanabilir. Fakat bu aritmetikteki kadar açık değildir, ama yine de böyledir. Zira 1'den 4'e ve 1'den 5'e saydığımızda birin 1'den 9'a kadar saydığımız zamanki kadar sık tekrarlanması bir totoloji değildir, bilakis o saf zaman sezgisiyle ortaya çıkanlır ve o olmaksızın kavranılamaz.

* * *

Bir önermeden içinde zaten barındırdığından, yani anlamının etraflı ve ayrıntılı anlaşılması bakımından kendisinin ifade ettiğinden daha fazla sonuç çıkarılamaz. Ama *iki* önermeden, eğer bunlar öncüllerle kıyas yoluyla irtibatlıysa, her biri ayrı ayrı alındığında bulunacak olan sonuçtan daha fazlası çıkarılabilir. Nitekim kimya nazarında bir terkip - bileşik olan bir cisim de ayrı ayrı ele

3 (Gr.: *tautologos* söylenmiş olanı tekrarlama: *tauto-* 'aynı' + -logos. İzah veya ispat için verilmiş bir önermenin söylenmiş olanı aynı veya eş değerde terimlerle tekrarlaması. Bir önermede konu ile yüklemin aynı kavramı dile getirmesi.)

alındığında bileşen unsurlarının hiçbirine ait olmayan özellikler gösterir. Kıyasların değeri bu gerçeğin üzerine oturur.

* * *

Bir doğrunun her ispatı daha önce çözülüp kesinleşmiş olandan ileri sürülen önermenin, ikinci öncül olarak bir başkasının yardımı sayesinde, mantıken çıkarımıdır. Şimdi bu önermenin ya kendisinin doğrudan, daha doğrusu asliyeti itibariyle, kesinliğe sahip olması ya da mantıken böyle bir kesinliğe sahip olan bir önermeden çıkması gerekir. Herhangi bir delille ortaya konulmayan asli bir kesinliğe sahip olan bu türden önermeler bütün bilimlerin temel doğrularını oluştururlar ve bunlar her zaman şöyle ya da böyle sezgisel olarak kavranılmış olanın düşünülüp ardından soyut olana teşmil edilmesinden ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bunlara apaçık-bedihi denir; bu gerçekte sadece onlara ait olan bir yüklemdir, *conclusiones ex præmissis* olarak sadece mantıki veya istidlali denilebilecek olan ispatlanmış önermelere değil. Bu itibarla onların bu doğrusu her zaman ancak dolaylı, çıkarılmış, eğreti alınmıştır. Hal böyle olmakla beraber bunlar da açık, dolaysız doğruya sahip herhangi bir önerme kadar kesin olabilir, tabii bu ancak böyle bir önermeden parantez içerisindeki cümlelerle olsa bile doğru biçimde çıkarıldıklarında olabilir. Hatta bu durumda bile doğrulukları çoğu zaman herkese, kabulü bakımından yerine göre nesnel yerine göre öznel koşullar eksik olduğu için doğruluğu ancak dolaysız ve sezgi ile bilinen bir aksiyomun doğruluğundan daha kolay biçimde kanıtlanıp açıklanabilir. Bu iki doğruluk arasındaki ilişki mıknatıslık özelliği kendisine dışarıdan kazandırılarak üretilen çelik mıknatısın sadece mıknatıslı ilk demir cevheri kadar güçlü değil fakat

çoğu kez ondan daha güçlü bir çekim gücüne sahip olmasına benzer.

Açıkça doğru olan önermeleri bilmenin öznel koşulları yargı gücü-muhakeme kabiliyeti denilen şeyi oluşturur; fakat bu büyük kafalara mahsus meziyetlerden biridir; oysa her sağlam kafa verili öncüllerden doğru sonuçları çıkarma yeteneğine sahiptir. Çünkü açıkça doğru olan kök önermeleri tespit ve tayin etmek için sezgi - kavrayış yoluyla bilinen şeyi genişletip soyut bilgiye dönüştürmemiz gerekir. Fakat bunu yapabilme yeteneği, söz konusu olan sıradan kafalarsa, fevkalade sınırlıdır ve sözgelimi Euklides'in aksiyomları gibi kolayca görülür bağıntılarındurumların, hatta kendilerine aşikâr görünen gayet basit olguların ötesine nadiren geçer. Bunun ötesine geçen şey onları ancak, mantıkta çelişki ve özdeşlik ilkeleriyle ifade edilen ve kanıtlamalarda her adımda tekrar edilenden başka doğrudan bilgi gerektirmeyen delil yoluyla ikna edebilir. Bu sebepten ötürü böyle bir yola istinaden onlara göre her şey ancak doğrudan kavranılabilir nitelikte olan mümkün en basit doğrulara indirgenebilir olmalıdır. Eğer burada genelden özele gidiyorsak talil, [4] yok eğer tam tersi istikamette ilerliyorsak tümevarım (yöntemi) ile karşılaşırız.

Buna karşılık yargı gücüne sahip kafalar, hatta daha da fazlası, mucitler ve kâşifler, sezgisel olarak kavranılan şeyden düşünülen ya da soyut olan şeye geçme yeteneğine çok daha yüksek derecede sahiptirler; neticede böyle bir yetenek onların çok karmaşık ilişkileri ayırt edip kavramalarını sağlar. Bu suretle açıkça doğru olan önermelerin alanı onlar için kıyas kabul etmez derecede daha geniştir ve önermelerin büyük bölümünü içine alır ki geri kalanlar bunlardan zayıf ve ancak dolaylı bir kana-

4 [: *Deduktion.* Her dedüksiyon tümden gelmediği için. Karşıtı: *Induktion;* tümevarım, istikra.]

atten fazlasını asla elde edemezler. Bu sonuncular için yeni keşfedilmiş bir doğrunun delili, yani zaten kabul edilmiş veya tartışma konusu olmayan doğrularla ilgisi daha sonra araştırılır. Ancak bunun tatbikinin mümkün olmadığı durumlar vardır. Sözgelimi altı temel rengi ifade ettiğim altı kesir için kanıt bulamam. Oysa bunlar her bir rengin kendine özgü gerçek doğasına dair bir kavrayış sunar ve dolayısıyla ilk kez rengi gerçekten anlamamıza imkân tanır. Bu kanıtsızlığa rağmen bunların kesinliği o kadar büyüktür ki yargı gücüne sahip hemen hiçbir kafa bunların varlığından ciddi biçimde kuşku duymayacaktır. Nitekim Viyana'dan Profesör Rosas bunları kendi kavrayışının sonucu olarak açıklama cüretinde bulundu ve ben de bundan dolayı *Ueber den Willen in der Natur* başlıklı eserimde (Fizyoloji ve Patoloji) kendisine tazir ve tenkitte bulundum.

KIYASLAR ÜZERİNE*

İki bin yıldan fazla bir zaman boyunca sayısız yazar tarafından ele alınmış olan bir konu hakkında, üstelik tecrübe geliştikçe ilavelere ihtiyaç duymayacak, yeni, doğru ve esaslı bir görüş yerleştirip kabul ettirmek çok güç bir iştir. Hal böyle olmakla beraber bu beni düşünürün önüne dikkatle gözden geçirmesi için böyle bir görüş koyma yönünde aşağıdaki teşebbüste bulunmaktan alıkoymayacaktır.

İstintaç yahut çıkarım[1] aklımızın bir ameliyesidir ve bununla başka yoldan elde edilen herhangi bir bilginin yardımı olmaksızın iki yargının mukayesesi ile bir üçüncü yargı ortaya çıkarılır. Bunun şartı bu iki yargının ortak *bir* kavramının olmasıdır, aksi halde bunlar birbirlerine yabancı kalacak ve müşterek unsurdan yoksun olacaklardır. Mamafih bu şartın kapsamı içerisinde bunlar her ikisinden bir şeyler taşıyan bir çocuğun babası ve anası olurlar. Ayrıca az önce sözü edilen ameliye keyfi değil fakat akıl melekesinin bir ameliyesidir. Zira akıl kendisini bu tür yargıların incelenmesine verdiğinde bu ameliyeyi kendi yasalarına göre kendiliğinden gerçekleştirir. Bu noktaya kadar bu ameliye öznel değil nesneldir ve dolayısıyla en katı kurallara tabidir.

Yeri gelmişken istintaç yahut çıkarımda bulunan kimsenin bu yeni ortaya çıkmış olan önermeyle aslında

---

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 10: Zur Syllogistik'ten seçilip derlenmiştir.

1 (: *der Schluß*: vargı, neticei istidlal, istihraç.)

yeni bir şey, daha önce bilmediği bir şey öğrenip öğrenmediği sorulabilir. Tamamen değil, ama yine de belli bir ölçüde öğrenir. Öğrendiği şey bildiğinde mündemiçtir; dolayısıyla onu da biliyordu ama bildiğini bilmiyordu.[2] Onun bu durumu herhangi bir şey, kendisinde olduğu halde onun kendisinde olduğunu bilmeyen kimsenin durumuna benzer; ve bu hemen hemen sanki onda yokmuş gibidir. Bir başka ifadeyle, o bunu başlangıçta ancak *zımnen* biliyordu şimdi ise *sarahaten* bilmektedir. Mamafih bu farklılık o kadar büyük olabilir ki varılan netice ona yeni bir doğru gibi görünür. Mesela:

Bütün elmaslar taştır;
Bütün elmaslar yanıcıdır;
O halde bazı taşlar yanıcıdır.

Dolayısıyla çıkarım veya istintacın özü sonuçta beyan edilen şeyin öncüllerde zaten düşünülmüş olduğunu açık bilince getirmemizden ibarettir. O itibarla bu kişinin kendi bilgisinin daha açık biçimde bilincinde olmasının, daha tam olarak öğrenmesinin veya bildiği şeyin farkına varmasının bir aracıdır. Sonuç önermesiyle elde edilen bilgi *gizli* idi, bu sebepten ötürü onun etkisi termometredeki gizli ısının[3] etkisi kadardı. Tuz olan kimsede klor da vardır; fakat o sanki onda yokmuş gibidir, çünkü o klor olarak etkisini ancak kimyevi yoldan çözüldüğünde veya açığa çıkarıldığında gösterir; dolayısıyla ancak o zaman ona gerçekten sahip olur. Evvelce bilinen öncüllerden elde edilen sonucun sunduğu kazanç da buna benzer; daha önce *bağlı* veya *saklı* bilgi bu yolla *serbest* bırakılır. Kuşkusuz bu muka-

2 (Ya da: Bildiği öğrendiğini tazammun ediyordu.)

3 (: *latente Wärme*; donmuş bir maddenin erimesi veya bir sıvının buharlaşması için gereken ısı miktarı.)

yeselerin bir ölçüde abartarak yapılmış olduğu izlenimi uyanabilir fakat aslında böyle değildir. Zira bilgimizden mümkün sonuçların çoğunu geriye açık seçik bir hatıra kalmayacak kadar çabuk, süratli ve şekle bağlı kalmaksızın çıkardığımız için bu bize uzun zaman saklı kalmış mümkün sonuçların öncülleri sonunda kullanılmış gibi değil fakat bilgimizin sınırları dâhilinde bulunan öncüllerin tümü için zaten hazır sonuçlara ulaşmışız gibi görünür.

Fakat bu her zaman böyle olmaz; tam tersine iki öncül bir kimsenin kafasında uzun zaman birbirinden kopuk olarak varlığını sürdürmüş olabilir ve sonunda herhangi bir vesile onları bir araya getirebilir. O zaman sonuç birdenbire ortaya çıkar, tıpkı çelik ve kayadan çıkan bir kıvılcım gibi, ama bu ancak birbirlerine çarptıklarında vuku bulur. Aslında gerek nazari nüfuz[4] gerekse manevi saikler için—ki bunlar niyet ve kararları vücuda getirirler—dışarıdan alınan öncüller ekseriya uzun bir zaman içimizde mevcutturlar. Kısmen yarı bilinçli hatta söze dökülmeyen düşünme edimleri ile bunlar bilgi birikimimizin kalanı ile mukayese edilir, ölçü ve tartıya vurulur hatta deyiş yerinde ise bir arada çalkalanır ta ki sonunda büyük doğru küçük doğrunun karşısına gelir. Bunlar hemen kendi yerlerini alırlar ve ardından sonuç ansızın üzerimize düşen bir ışık gibi birdenbire ortaya çıkar, öyle ki bunun için herhangi bir ameliyede bulunmamıza gerek kalmaz, o deyiş yerinde ise, bir ilham gibi içimize doğar. Geri dönüp baktığımızda hem kendimizin hem başkalarının nasıl olup da ondan bu kadar zaman habersiz kaldığını anlayamayız. Elbette tertip ve tanziminde bahtı yar olmuş kafada bu süreç sıradan kafadan çok daha süratli ve kolay kat edilecektir ve bu kendiliğinden hatta açık bilincin dahli olmaksızın başarıldığı

4 (: *theoretischen Einsichten*: derin teorik kavrayış.)

için tahsil ve terbiye ile elde edilemez. Bu sebepten ötürüdür ki Goethe der:

Wie etwas sei leicht,
Weiß, der es erfunden und der es erreicht.[5]

Burada bahse konu edilen düşünce sürecini halkalarla harflerden müteşekkil kilitlere benzetebiliriz. Bunlar bir seyahat vasıtasının yük kompartımanına asıldığında o kadar uzun bir süre sallanıp sarsılırlar ki en sonunda sözcüğün harfleri doğru sıraya gelir ve kilit açılır. Bunun dışında kıyasın temelini bizzat düşünme sürecinin teşkil ettiği hatırda tutulmalıdır. Onun ifade edildiği sözler ve önermeler ancak ardında bıraktığı izleri işaret ederler...

Bir şey üzerine düşünmek istediğimizde o hususta elimizde bulunan verileri bir araya getirir ve bunları yargılara dönüştürürüz. Bunlar da kolayca bir araya getirilir, mukayese edilir ve bu suretle bunlardan çıkarılması mümkün sonuçlara üç kıyas şeklinin hepsi kullanılarak hemen ulaşılır. Bununla beraber bu işlemin büyük sürati sebebiyle ancak birkaç sözcük kullanılır, hatta kimi zaman hiç kullanılmaz ve sadece sonuç şeklen ifade edilir. Nitekim kimi zaman öyle olur ki bu suretle hatta sadece seziş yoluyla yani mutlu bir *aperçu* ile, bilince yeni bir hakikati çıkardığımız için onu sonuç kabul edip öncüller ararız, diğer bir deyişle, onu temellendirmek isteriz. Çünkü bilgi genellikle delillerinden önce sübut bulur. Ardından yeni keşfedilen doğrunun kendisinde zaten zımnen mündemiç olduğu bir doğru veya usûlü dairesinde birbirine eklenmesi bu doğruyu sonuç olarak verecek iki önerme bulup bulamayacağımızı görmek için bilgi birikimimizi iyice araştırınız. Beri taraftan her yargı

5 (: Bir şeyin ne kadar kolay olduğunu düşünüp nail olan bilir.)

süreci en tam ve etkileyici türden, esasen birinci şekil bir kıyas sunar. Bir hukuk (veya ceza) kuralının şikâyete konu edilen ihlali küçük önermedir; bu (kamu adına veya özel) bir müddei tarafından tespit edilir. Bu vaka için tatbik edilecek kural yani kanun maddesi büyük önermedir; ve hüküm zorunlu bir şey olarak hâkim tarafından sadece "resmen ilan edilen" sonuçtur.

Bununla beraber şimdi burada bu gerçek çıkarım ya da istintaç tekniğinin en basit ve en doğru tarifini vermeye çalışacağım.

Temel ve en önemli düşünme süreci, *muhakeme etme* veya *yargılama* iki kavramın mukayesesine dayanır; *çıkarım* ya da *istintaç* ise iki yargının karşılaştırılmasından ibarettir. Hal böyle olmakla beraber ders kitaplarında çıkarımın, sayısı *üç* olmakla birlikte, *kavram*ların mukayesesi ile de irtibatlandırıldığı ve bu kapsam içerisinde ele alındığı görülür, çünkü bu kavramlardan ikisinin üçüncüsüyle münasebetinden bunların birbirleriyle münasebeti bilinecektir. Bu görüşün doğruluk payı inkâr edilemez ve çizilmiş kavram alanlarıyla kıyasi ilişkilerin anlaşılır tanıtlamasının yolunu açtığı için—ki bu kitapta benim de benimsediğim bir usuldür—meselenin anlaşılmasını kolaylaştırma üstünlüğü vardır.

Fakat bana öyle görünüyor ki birçok durumda olduğu gibi burada da anlaşılırlık tamlık - bütünlük[6] pahasına erişilebilir bir şeydir. Bir hükme varırken üç kıyas şeklinin ve bunların zorunluluğunun irtibatlı olduğu gerçek düşünce süreci bu suretle tanınmaz. Sonuca varırken *sadece kavramlar*la değil fakat bütün *yargılar*la iş görürüz. Bunlar için kavramlarda değil sadece bağ fiilde bulunan nitelik ve ayrıca nicelik de kesinlikle temel ve elzemdir; ve aslında bunlara kipliği[7] de dâhil etmeliyiz.

---

6 (: *die Gründlichkeit;* temellilik, esaslılık.)

7 (: *die Modalität.*)

Kıyası *üç kavramın* ilişkisi olarak takdim eden bu tarif yargıları hemen nihai unsurlarına (kavramlar) ayrıştırdığı için yanlıştır. Bu şekilde bunları birbirine bağlamanın aracı kaybolur, ayrıca *bu hüviyetiyle* ve tamlıkları bakımından yargılara özgü olan ve bunlardan kaynaklanan sonucun zorunluluğunu gerekli kılan şey gözden kaçar. Böylece o organik kimyanın yapacağına benzer bir yanlışa düşer çünkü o, diyelim ki bitkilerin çözümlemesine girişseydi, bunları hemen nihai unsurlara irca eder, böylece bütün bitkilerde karbon, hidrojen ve oksijene ulaşır, ama her birinin kendine özgü farklılığını kaybederdi. Bunları elde etmek için *daha özel* bileşenlerde, alkalileri andıran unsurlarda durmalıyız ve ileri gidip bunları da ayrıştırma işlemine tabi tutmaktan uzak durmalıyız.

Verili *üç* kavramdan henüz bir sonuç çıkarılamaz; çünkü bunlarla birlikte bu ikisinin üçüncüsüyle ilişkisinin de verilmesi gerekir deriz. Fakat bu ilişkinin ifadesi tam da bu kavramları birleştiren yargılardır. Dolayısıyla kıyasın malzemesi safi *kavramlar* değil fakat *yargılar*dır. Binaenaleyh çıkanmda bulunma veya sonuca varma esas itibariyle iki *yargı*nın bir mukayesesidir. Kafamızdaki düşünce süreci sadece üç kavramla değil bu yargılarla, bunlarla ifade edilen fikirlerle gerçekleşir. Bu süreç sözcüklerle eksik biçimde ifade edildiğinde veya hiç ifade edilmediğinde bile bu böyledir. Çıkarımda bulunurken takip edilen yolu doğru şekilde anlamak için süreci bu hüviyetiyle tam, çözümlenmemiş yargıların bir araya getirilmesi olarak düşünüp değerlendirmeliyiz. Şu halde üç gerçek akli kıyas şeklinin zorunluluğu da buradan ileri gelecektir.

Kavram alanları[8] yoluyla kıyas açıklamasında nasıl ki bunları daire şekilleriyle zihnimizde canlandırıyorsak

8 (: *Begriffssphären.*)

bütün yargılar vasıtasıyla açıklamada da bunları çubuklar şeklinde tasavvur etmeliyiz. Mukayese maksadıyla bu çubuklar kâh bir ucundan kâh diğer ucundan birlikte tutulur ve bunun yapılma tarzlarındaki farklılık bu üç kıyas şeklini verir. Şimdi her öncül konu ve yüklemini içinde taşıdığı için bu iki kavramın her bir çubuğun iki ucunda durduğu tasavvur edilecektir. İki yargı da bunlardaki iki *farklı* kavram bakımından birbiriyle karşılaştırılır; zira daha önce ifade edildiği üzere üçüncü kavramın her ikisinde aynı olması gerekir. Bu sebepten ötürü o herhangi bir mukayeseye tabi değildir fakat diğer ikisinin mukayese edildiği, diğer bir deyişle, mukayesede *nispet* edildiği şeydir: o *orta terim*dir. Bu itibarla o hiçbir zaman asıl değil sadece araçtır.

Diğer taraftan birbirinden farklı bu iki kavram düşünmenin konusunu teşkil eder ve ihtiva edildikleri yargılar vasıtasıyla bunların birbiriyle münasebetini bulup çıkarmak kıyasın hedefidir. Bu yüzden sonuç sadece bir araç, kullandıktan sonra bıraktığımız bir ölçü çubuğu olan orta terimden değil sadece onlardan söz eder. Şimdi iki önermede de *aynı* olan bu kavram, dolayısıyla orta terim eğer bir önermenin konusu ise onunla karşılaştırılacak kavramın onun yüklemi olması veya tersi olması gerekir. Üç durum ihtimali *a priori* hemen burada tespit edilir: ya bir önermenin konusu diğerinin yüklemiyle, veya birinin konusu diğerinin konusuyla ya da son olarak birinin yüklemi diğerinin yüklemiyle mukayese edilir. Aristoteles'in üç kıyas şekli de bunlardan çıkar; bunlara bir ölçüde zorlama dahil edilen dördüncüsünün sahih bir tarafı yoktur ve uydurma bir şekildir. Bunlar Galinos'a izafe edilir fakat bu sonuncusu yalnızca Arap otoritelere dayanır. Sonuç çıkarmadaki bu üç şeklin her biri akıl melekemizin bütünüyle farklı, doğru ve doğal düşünce sürecini sergiler.

Nitekim karşılaştırılacak iki yargıda ***birinin yüklemi ile diğerinin konusu*** arasındaki ilişki eğer mukayesenin amacı ise netice ***ilk kıyas şeklini*** oluşturur. Sadece bu şekle mahsus olan üstünlük şudur: Varılan sonuçta konu ve yüklem olan kavramların her ikisi de öncüllerde zaten aynı karakterde ortaya çıkar. Halbuki diğer iki şekilde bunlardan birinin her zaman sonuçtaki rolünü değiştirmesi gerekir. Fakat bu suretle ilk şekildeki netice her zaman diğer ikisindekinden daha az bilinmedik ve daha az şaşırtıcıdır. Şimdi ilk şekildeki bu üstünlük ancak büyük önermenin yükleminin küçük önermenin konusuyla karşılaştırılmak suretiyle elde edilir, bunun tersi ile değil. Dolayısıyla bu burada temeldir ve orta terimin farklı isimlerle anılan iki işlev üstlenmesini, yani büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olmasını gerekli kılar. Onun tali önemi de yine buradan ileri gelir çünkü o terazinin keyfi olarak kâh bir kefesine kâh diğer kefesine koyduğumuz safi ağırlık gibi görünür. Bu kıyas şeklinde düşüncenin yolu şöyledir: Büyük önermenin yüklemi küçük önermenin konusuna yüklenir çünkü büyük önermenin konusu küçüğünün kendi yüklemidir ya da olumsuz durumda aynı sebepten ötürü tersi geçerlidir. Dolayısıyla burada düşünülen şeylere bir kavramla bir nitelik atfedilir çünkü o onlarda zaten bildiğimiz bir niteliğe aittir; ya da tersi. Dolayısıyla burada kılavuz ilke şudur: ***nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ispi.***[9]

Diğer taraftan her ikisinin konusunun birbiriyle bulunabileceği ilişkiyi açığa çıkarmak niyetiyle iki yargıyı mukayese edersek o zaman ortak ölçü olarak bunların yüklemlerini almalıyız. Buna göre o burada orta terim

9 (: Yükleme ait bir nitelik aynı zamanda yüklemin konusuna da aittir ve yükleme ait olmayan bir nitelik aynı zamanda yüklemin konusuna da ait değildir.)

olacaktır ve dolayısıyla iki yargıda aynı olması gerekir. *İkinci kıyas şekli* buradan doğar. Bunda iki *konunun* birbiriyle ilişkisi ortak yüklemleri olarak sahip oldukları şey tarafından belirlenir. Ne var ki bu ilişki ancak aynı yüklemin *bir* konuya yüklenip diğerinde yadsınması[10] ile anlamlı olabilir, çünkü bu durumda o bu ikisi arasındaki esaslı bir ayrım temeli olur. Zira eğer o her iki konuya da yüklenseydi bu onların birbiriyle ilişkileri ile ilgili hiçbir şeyi belirleyemezdi, çünkü hemen her yüklem sayısız konuya ait olabilir. Eğer bu yüklem her iki konuda da yadsınsa veya nefyedilseydi bu ilişkiyi daha da az belirlerdi. İkinci kıyas şeklinin temel ayırt edici özelliği buradan ileri gelir, yani buna göre iki öncülün *birbirine zıt niteliğe* sahip olması gerekir; birisi tasdik etmeli, diğeri nefyetmeli veya yadsımalıdır. O halde burada temel kural şudur: *sit altera negans*[11] ki bunun tabi sonucu: *e meris affirmativis nihil sequitur*dur.[12]

Bu araya sıkıştırılan birçok cümleyle örtülmüş gevşek bir temellendirmede zaman zaman ihlal edilen bir kuraldır. Bu kıyas şeklinin sergilediği düşünce yolu söylenmiş olanlardan açıkça ortaya çıkar. Bu birbirinden ayırma ve böylece bunların aynı türden *olmadıklarını* tespit etme maksadıyla iki türlü şeyin araştırılmasıdır. Bu da burada belli bir niteliğin bir tür için temel ve elzem, diğeri içinse nakise olduğu gösterilerek[13] belirlenir. Bu düşünce yolunun ikinci şekli tamamen kendiliğinden kabul etmesi ve kendisini sadece bunda açıkça dışa vurması bir örnekle gösterilebilir:

---

10 (Ya da eski ifadesiyle: tasdik edilip diğerinde selb veya nefy edilmesi...)

11 (: Bir öncül menfi / olumsuz olmalı.)

12 (: İki müspet / olumlu öncülden hiçbir şey çıkmaz.)

13 (Ya da: ... bir türün yoksun olduğu bir niteliğin diğer tür için esas olduğu gösterilerek...)

Bütün balıklar soğukkanlıdır;
Hiçbir balina soğukkanlı değildir:
O halde hiçbir balina soğukkanlı değildir.

Beri yandan ilk şekilde bu düşünce düz, zayıf, zorlama ve nihayetinde derleme bir şey olarak sergilenir:

Soğukkanlı olan hiçbir şey balina değildir;
Bütün balıklar soğukkanlıdır:
O halde hiçbir balık balina değildir,
Ve dolayısıyla hiçbir balina balık değildir.

Küçük öncülü olumlu bir başka örnek:

Hiçbir Müslüman Yahudi değildir;
Bazı Türkler Yahudidir:
O halde bazı Türkler Müslüman değildir.

O nedenle bu şekil için kılavuz ilke olarak şunu veriyorum: küçük önermesi olumsuz modlar[14] için: *cui repugnat nota, etiam repugnat notatum;*[15] küçük önermesi olumlu modlar için: *notato repugnat id cui nota repugnat.*[16] Tercüme edildiğinde şu şekilde hülasa edilebilir: Bir yüklemle zıt ilişki içerisinde bulunan iki konu birbiriyle menfi-olumsuz bir ilişki içerisindedir.

*Yüklemler*inin ilişkisini araştırmak için iki yargıyı bir araya getirdiğimiz hal üçüncü durumdur; burada *üçüncü şekil* ortaya çıkar; o itibarla bu şekilde orta terim her iki öncülde de konu olarak ortaya çıkar. Burada o aynı zamanda *tertium comparationis,*[17] araştırılacak iki

14 (: *Modus*: eski dilde: *darb*.)
15 (: Bir yüklemle çelişen konu o yüklemin konusuyla da çelişir.)
16 (: Bir yüklemin konusu o yüklemle çelişen her konuyla çelişir.)
17 (: Karşılaştırılan iki şey için ortak olan.)

kavrama tatbik edilen ölçü veya tabiri caizse her ikisini sınadığımız kimyevi bir miyardır. Bu ölçü iki kavramın onunla ilişkilerinden kendi aralarında var olan ilişkiyi öğrenmek için kullanılır. Dolayısıyla sonuç bu durumda bu ikisinin arasında bir konu ile yüklem ilişkisinin var olup olmadığını ve varsa bunun hangi ölçüde geçerli olduğunu ifade eder. Binaenaleyh bu kıyas şeklinde sergilenen şey ya bağdaşmaz ya da ayrılmaz olarak görme eğiliminde olduğumuz iki nitelik üzerine düşünmedir ve bunu belirlemek için bunları iki yargıda bir ve aynı konunun yüklemi yapmaya çalışırız. Şimdi bunun sonucu ya her iki niteliğin de bir ve aynı şeye ait olması dolayısıyla *bağdaşırlıkları* veya değilse bir şeyin bir niteliğe sahip fakat diğerine sahip olmaması dolayısıyla ayrılabilirlikleridir. Evvelki iki olumlu öncüllü bütün modlarda, sonuncusu olumsuz öncüllü bütün modlarda: mesela,

Bazı hayvanlar konuşabilir;
Bütün hayvanlar akılsızdır:
O halde bazı akılsız varlıklar konuşabilir.

Kant'a göre (*Die falsche Spitzfindigkeit*, § 4) bu kıyas şekli ancak içimizden "Dolayısıyla bazı akılsız varlıklar hayvandır"ı eklememiz halinde sonuç verici olacaktır. Fakat bu ilave burada gayet lüzumsuz görünür ve düşüncenin tabii akışı hiçbir surette böyle değildir. Hal böyle olmakla beraber aynı düşünce sürecini ilk kıyas şeklinin aracılığıyla yürütmek için şöyle söylememiz gerekirdi:

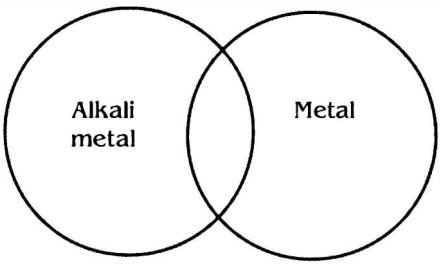
Bütün hayvanlar akılsızdır;
Konuşabilen bazı varlıklar hayvandır,

ki düşüncenin tabii akışı aşikar ki böyle değildir. Aslında bu durumda ortaya çıkan sonuç yani "Konuşabilen bazı

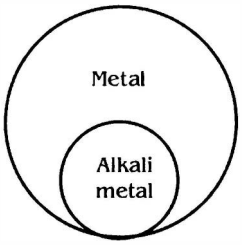
varlıklar akılsızdır" (önermesinin) üçüncü şeklin kendiliğinden verdiği ve bütün düşünce akışının kendisine yöneldiği sonucu korumak için tersine çevrilmesi gerekirdi. Bir başka misal alalım:

Bütün alkali metaller suda yüzer;
Bütün alkali metaller metaldir:
O halde bazı metaller suda yüzer.

Bu birinci şekle dönüştürüldüğünde küçük önermenin tersine çevrilmesi gerekir ve o zaman şöyle olur: "Bazı metaller alkali metallerdir": dolayısıyla sadece bazı metallerin "alkali metaller" alanında bulunduğunu ileri sürer, şöyle:



halbuki gerçek bilgimiz *bütün* alkali metallerin "metaller" alanında bulunduğu yönündedir, şöyle:



Dolayısıyla eğer ilk şekil tek normal şekil olacaksa tabii biçimde düşünmek için bildiğimizden daha az düşünmemiz ve muayyen bildiğimizi gayrı muayyen biçimde düşünmemiz gerekirdi. Bu varsayım birçok bakımdan ona zıttır. Dolayısıyla genel olarak ikinci ve üçüncü şekillerde çıkarımda bulunurken bir önermeyi zımnen veya örtülü olarak çevirdiğimiz inkâr edilemez. Buna karşılık üçüncü ve aynı tarzda ikinci şekil de ilki gibi makul bir düşünce akışı sergiler. Şimdi üçüncü şeklin diğer türünün bir başka misalini ele alıp inceleyelim, netice iki yüklemin ayrılabilirliğidir, bu sebepten ötürü burada bir öncülün olumsuz olması gerekir:

Hiçbir Budacı bir Tanrıya inanmaz;
Bazı Budacılar akıllıdır:
O halde bazı akıllı varlıklar bir Tanrıya inanmaz.

Nasıl ki yukarıda verilen misallerde iki niteliğin *bağdaşabilirliği* düşünme meselesi ise şimdi de ondan çözmesi beklenen şey bunların ayrılabilirlikleridir. Burada da bu mesele onlan bir konu ile mukayese ederek ve bu konuda *bir* nitelik olmadan *diğerinin* olduğu tanıtlanarak karara bağlanır. Bu suretle hedefinize doğrudan ulaşırız, halbuki ilk şekille bunu ancak dolaylı yoldan yapabilirdik. Çünkü bu kıyası ilk şekle irca etmek için küçük önermeyi tersine çevirmemiz ve dolayısıyla: "Bazı akıllı varlıklar Budacıdır" dememiz gerekirdi ki onun anlamının ancak kusurlu bir anlatımı olurdu ve bu durumda şöyle bir önerme karşımıza çıkardı: "Bazı Budacılar yine de kesinlikle akıllıdır".

Binaenaleyh bu şeklin kılavuz ilkesini şu şekilde tespit ediyorum: olumlu modlar için: *ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares;* ve olumsuz modlar için: *nota rei competens,*

notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis. Tercüme edildiğinde: Eğer bir konu hakkında iki yüklem tasdik edilirse ve en azından bunlardan biri külli mahiyette ise, o zaman bunların her biri diğeri hakkında münferiden olumlanır; diğer taraftan bunlardan biri diğerinin olumladığı konu ile çelişmesiyle birlikte her biri diğeri hakkında da münferiden yadsınır; tezat veya tasdikin ancak külli olarak yapılması gerekir.

Dördüncü şekilde büyük önermenin konusunun şimdi küçük önermenin yüklemiyle mukayese edilmesi gerekir; fakat sonuçta her ikisinin kıymet ve mevkilerini karşılıklı olarak tekrar değiştirmeleri gerekir, böylece büyük önermede konu olan sonuçta yüklem olarak ortaya çıkar ve küçük önermede yüklem olan sonuçta konu olarak ortaya çıkar. Bundan da anlaşılır ki bu şekil kasten ters yüz edilen *ilk* şekilden ibarettir ve akıl melekemiz için doğal olan gerçek bir düşünce sürecinin hiçbir surette dışa vurumu değildir.

Buna mukabil ilk üç kıyas şekli özü itibariyle birbirinden farklı üç gerçek düşünce ameliyesinin bir suretidir. Bunların müştereken sahip oldukları şey iki yargının mukayesesine dayanmalarıdır. Fakat böyle bir mukayese ancak bu yargıların müşterek *bir* kavramları olması halinde netice verebilir. Eğer öncülleri muhayyilemizde iki çubuk formunda canlandırırsak bu kavramı bunları birbirine bağlayan bir bağ olarak düşünebiliriz; aslında ders verirken bu çubuklardan yararlanılabilir. Diğer taraftan bu üç kıyas şekli birbirinden bu yargıların ya ikisinin konusu bakımından veya ikisinin yüklemi veya nihayet birinin konusu ve diğerinin yüklemi bakımından karşılaştırılmasıyla ayırt edilir. Şimdi her kavram ancak bir yargının zaten bir parçası olduğu kadarıyla konu veya yüklem olma niteliğine sahip olduğu için bu benim kıyasta öncelikle sadece yargıların mukayese edildiği,

kavramların ancak yargıların parçaları oldukları kadarıyla karşılaştırmaya konu oldukları yolundaki görüşümü doğrular.

Fakat iki yargının karşılaştırılmasında asıl mesele bunların *hangi bakımdan* karşılaştırıldıklarıdır, *hangi araçlarla* karşılaştırıldıkları değil. Evvelki iki yargıda birbirine benzemeyen kavramlardan oluşur, sonraki orta terime, diğer bir deyişle, her ikisinde aynı olan kavrama istinat eder. Bu sebepten ötürü Lambert ve aslında Aristoteles ile yeni dünyada bu bahiste fikir serdedenlerin neredeyse tamamının kıyasların çözümlenmesine *orta terim*den başlamaları ve bunu ana mesele, onun konumunu da kıyasların temel karakteristiği haline getirmeleri doğru bir bakış açısı değildir. Tam tersine onun rolü ancak ikincil bir rol, konumu da kıyasta gerçekten karşılaştırılacak kavramların mantıki değerinin bir sonucudur. Bunlar kimyevi çözümleme veya sınamaya tabi tutulan iki cevhere, orta terim ise bunların sınamaya tabi tutuldukları miyara benzetilebilir. Bu yüzden o her zaman karşılaştırılacak kavramların bıraktıkları boşluğu doldurur ve varılan sonuçta artık ortaya çıkmaz. O her iki kavramla ilişkisinin bilinmesine ve doldurulacak yer için uygun olmasına göre seçilir. Bu yüzden birçok durumda onu kıyası etkilemeksizin istediğimiz bir başkasıyla değiştirebiliriz. Mesela,

Bütün insanlar ölümlüdür;
Caius bir insandır:

kıyasında orta terim olan "insan"ı "canlı varlık" ile değiştirebilirim. Keza,

Bütün elmaslar taştır;
Bütün elmaslar yanıcıdır:

kıyasında orta terim olan "elmas"ı "antrasit"[18] ile değiştirebilirim. Bir kıyas şeklinin hemen fark edilerek tanınmasına yardımcı olan harici bir karakteristik olarak orta terim kesinlikle faydalıdır. Fakat izaha muhtaç olan bir şeyin temel karakteristiği olarak o şey için asıl ve temel olan neyse onu almalıyız. Ne var ki burada asıl ve temel olan şey yüklemlerini veya konularını veyahut birinin yüklemini diğerinin konusunu karşılaştırmak için iki önermeyi bir araya getirip getirmediğimizdir.

Dolayısıyla bir kıyasın öncülleri olarak sonuç doğurması için iki yargının müşterek bir kavramının olması gerekir; bunların ikisi de olumsuz veya ikisi de tikel olmamalıdır; nihayet karşılaştırılacak iki kavram bunların konuları olması halinde her ikisi de olumlu olamaz.

Galvanik piller kıyasın müşahhas timsali olarak görülebilir. Ortadaki nötr veya yüksüz nokta iki öncülü bir arada tutan orta terimi temsil eder. Onlar orta terim sayesinde bir sonuç teşkil etme gücünü kazanırlar. Buna mukabil birbirine benzemeyen iki kavram—ki bunlar aslında bizim karşılaştırmamız gereken kavramlardır—pilin iki zıt kutbuyla temsil edilir. Bunların temaslarıyla kıvılcım, yani sonucun yeni ışığı ancak iki yargının bağ fiilini temsil eden iletken iki tel vasıtasıyla bir araya getirilmesi durumunda sızar.

18 (: *anthracite*: Güçlükle tutuşan, koku, duman çıkarmadan büyük bir ısı vererek yanan bir taş kömürü cinsi.)

FELSEFENİN İŞİ*

Felsefe aynı zamanda en evrensel - külli akli bilgidir, ana ilkeleri bu sebepten ötürü daha külli evrensel bir başka ilkeden elde edilmiş çıkarımlar olamaz. Çelişme ilkesi sadece kavramların uygunluğunu veya uzlaşmasını tesis eder, kendisi kavramları vermez. Yeter sebep ilkesi fenomenlerin birbirleriyle bağlantıları ve bağdaşmalarını izah eder, fenomenlerin kendisini değil. Dolayısıyla felsefe dünyanın bir *causa efficiens* veya bir *causa finalis*ini bulmak üzere bunlardan yola çıkamaz. Günümüzde felsefe hiçbir surette dünyanın *nereden geldiği* veya *hangi sebepten ötürü var olduğu* ile uğraşmaz fakat sadece onun *ne* olduğunu söylemeye çalışır. Fakat burada *niçin* (sorusu) *ne* (sorusuna) boyun eğer çünkü ilk soru sadece fenomenlerin formundan, yeter sebep ilkesinden çıktığı için o zaten dünyaya aittir ve ancak o ölçüde anlamı ve geçerliliği vardır. Esasen her bir insan tekinin dünyanın ne olduğunu başka bir yardım olmaksızın bildiği söylenebilir, çünkü onun kendisi bilmenin öznesidir ve dünya onun tasavvurudur, dolayısıyla bu buraya kadar doğru olacaktır. Fakat bu bilgi bir sezgi - algı bilgisidir ve *in concreto*dur (somuttadır). Felsefenin işi bunu *in abstracto* (soyutta) yeniden ortaya koymak, ardışık, değişken algıları, ve genel olarak şümullü *duygu* kavramının içine aldığı ve sadece olumsuz yanıyla soyut, açık seçik ve

* Bu ve bir sonraki bölüm *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, § 15 ve 19'dan seçilip derlenmiştir.

akli olmayan bilgi diye tasrih ettiği her şeyi kalıcı (akli) bir bilgi (mertebe)sine yükseltmektir. Buna göre felsefe bütün dünyanın, bütünün olduğu kadar bütünün parçalarının da özünün soyut bir beyanı yahut ifadesi olmalıdır. Mamafih felsefe cüzi yargıların sınırsız kütlesi içinde kaybolmaktan sakınmak için soyutlamadan yararlanmalı ve cüzi her şeyi küllinin içinde ve onun farklarını da yine küllide düşünmelidir: böylece o kimi zaman bölecek kimi zaman birleştirecek, dünyadaki bütün çeşitliliği mahiyetine göre genel olarak birkaç soyut kavram içinde yoğunlaştıracak ve hülasa edecektir. Ne var ki dünyanın özünü tespit etmek için felsefenin kullandığı kavramlar küllinin bilinmesini ne kadar kolaylaştırırsa tamamen cüzi veya münferit olan şeyin bilinmesini de o kadar kolaylaştırmalıdır, dolayısıyla birinin bilinmesi diğerinin bilinmesine son teferruatına kadar bağlı olmalıdır.

Sonuç olarak felsefe yeteneği veya yatkınlığı, Platon'un ifade ettiği gibi, çok içinde biri, bir içinde çoğu tanımaktan ibarettir. Buna göre felsefe bilinme temelleri hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın bütünü itibariyle doğrudan dünyanın kendisinde, bir başka ifadeyle, insan bilincinde bulunacak her şeyde olan gerçek külli yargıların bir toplamı olacaktır; felsefe dünyanın, soyut kavramlarla, tekrarı,[1] deyiş yerinde ise, onun bir yansımasıdır. Bu ancak özü itibariyle aynı olanın tek bir kavramda birleştirilmesi ve birbirinden farklı ve benzemez olanın ayrılması ile gerçekleştirilebilir. Lord Bacon şunları söylerken zaten bunu felsefenin görevi olarak koymuştu: *ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem* SIMULACRUM ET REFLECTID, *neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat* (*De Augmentis Scientiarum*, 1.

1 (: yeniden özetlenmesi.)

2, c. 13).[2] Mamafih biz Bacon'un bu sözlerinin onun o dönemde düşünmüş olabileceğinden daha geniş bir anlamda alırız.

Dünyanın bütün parçaları ve veçheleri birbiriyle uyuşur çünkü onlar tek bir bütüne aittir ve bu uyuşma felsefenin tabiata dair ortaya koyduğu soyut surette yeniden keşfedilmelidir. Dolayısıyla yargıların bu toplam yekünü içinde biri belli bir ölçüye kadar diğerinden çıkanlabilir ve aslında bu her zaman karşılıklı olarak böyledir. Fakat ilkinin mevcut olması için diğer bütün yargıların mevcut olması, dolayısıyla somut dünya bilgisinde daha evvel zımnen ifade edilmesi ve doğrudan temellendirilmesi gerekir ve dolaysız temellendirme dolaylı temellendirmeden daha güvenli olduğu için bu daha fazla böyledir. Bunlann *tek* bir düşüncenin birliği içinde beraberce akmalarını sağlayan karşılıklı uyumları onların müşterek bilgi (bilinme) temelleri olan algı dünyasının[3] kendisinin uyum ve birliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla bu uyum onları temellendirmede ilk şey olarak değil fakat daha çok onların doğruluklannın ilave teyidi olarak kullanılacaktır. Bu işin kendisi ancak tamamlandığında mükemmelen aşikâr hale gelebilir.[4]

2 (: Sadece bu felsefe doğru felsefedir ki o tabiata dair beyan ve ifadeleri aslına en sadık şekilde yeniden ortaya koyar ve deyiş yerinde ise tablatın söylediklerini yazıya geçirir ve tablatın suret ve aksinden başka bir şey değildir, ona kendinden hiçbir şey katmaz fakat sadece onu yeniden ortaya koyar ve tekrarlar.)

3 (: *die anschaulichen Welt*.)

4 (İleride dünya muammasının çözümü ile bilinmeyen bir yazının sökümü arasında kurulan *analogia* ile açığa kavuşacaktır.)

Bilen özne bir bedenle tam da bu özel ilişki sebebiyle bir ferttir. Bu özel ilişkiden ayrı olarak ele alındığında bu beden onun için diğer bütün tasavvurlar gibi bir tasavvurdur. Bilen özne ile onun bütün tasavvurlarından sadece biri (yani onun bedeni) arasında böyle bir ilişkinin var olmasının sebebi budur ve bilen özneyi bir *fert* yapan da budur. Ve (bilen özne de bu özel ilişki) sebebiyle bedeninin sadece bir tasavvur olarak değil fakat aynı zamanda bütünüyle farklı bir tarzda, bir irade olarak farkındadır. Fakat eğer bu özel ilişkiden, bir ve aynı şeyi bu iki türlü ve birbirinden bütünüyle farklı bir tarzda bilmeden soyutlarsak o zaman bu tek şey, beden, diğer bütün tasavvurlar gibi bir tasavvur haline gelir. Dolayısıyla bu meselede kendisine bir istikamet tayin edebilmek için bilen özne ister istemez şu iki varsayımdan birini tercih edecektir: o ya bu tek tasavvuru diğerlerinden ayıran şeyin, bilgisinin sadece bu tasavvurla böyle bir çifte münasebet içerisinde bulunduğunu,[5] sadece bu algı nesnesini kavramada kendisine eşzamanlı olarak iki yolun açık olduğunu, bunun bu nesnenin bütün diğerlerinden farklılığıyla değil, fakat sadece bilgisinin bu tek nesneyle ilişkisi ile diğer bütün nesnelerle ilişkisi arasındaki farkla açıklandığını varsayacak ya da bu nesnenin bütün diğerlerinden özü itibariyle farklı olması dolayısıyla, tüm nesneler içerisinde sadece onun aynı zamanda hem irade hem tasavvur, geri kalanların ise sadece

5 (Ya da: ... onun her iki yoldan da bildiği tek tasavvur olmasının bu tek tasavvurun ayırt edici özelliği olduğunu...)

tasavvur, yani safi hayal olduğunu kabul edecektir. Bu kabule bağlı olarak o vücudunun dünyada yegâne gerçek fert yani iradenin tek fenomeni ve öznenin yegâne dolaysız nesnesi olduğunu farz edecektir. Safi tasavvur olarak kabul edilen başka nesnelerin onun vücuduna benzemesi, bir başka deyişle, tıpkı bu beden gibi (belki de ancak bir tasavvur olarak mevcut olan) mekânda yer kaplaması ve yine tıpkı bu beden gibi illiyet bağı içinde faal olması aslında tasavvurlar için *a priori* geçerli olan ve sebepsiz netice kabul etmeyen nedensellik yasasından ispat edilebilir biçimde açıktır.

Fakat bir sonuçtan genel olarak ancak bir sebep çıkarabiliriz ve benzer bir sebep çıkaramayız, eğer bunu bir tarafa bırakacak olursak, hâlâ tasavvur alanındayızdır çünkü illiyet kanunu sadece burada geçerlidir ve o bizi asla daha öteye götüremez. Fakat bu bilen öznenin ferdi varlığına benzer nesnelerin, tasavvurlar olarak, tıpkı onun kendi vücudu gibi, bir iradenin fenomenleri olup olmadığı hususu, daha önce ilk kitapta söylendiği üzere, dış dünyanın gerçekliğiyle ilgili meselenin asıl anlamıdır.[6] Bunu inkâr etmek *teorik bencillik*tir. (Böyle bir yaklaşım) bu yüzden kendi iradesinin dışında olan bütün fenomenleri hayal olarak görür. *Pratik bencillik* de pratik alanda tam olarak aynı şeyi yapar, yani bir kimse kendi şahsını yegâne gerçek varlık, geri kalan herkesi de safi hayal olarak düşünür ve ona göre hareket eder. Kuşkusuz teorik bencillik hiçbir zaman çürütülemez, bilakis felsefede her zaman sadece kuşkucu safsatacılık olarak, yani gösteri maksadıyla kullanılır. Ama hakiki bir kanaat olarak onunla ancak tımarhanede karşılaşılabilir, dolayısıyla onu çürütülecek bir mesele olarak değil tıbbi

6 (Ya da: ... asıl bahse konu olan şeydir. Sözü edilen meseleyle ilgili olarak dizinin bir önceki kitabı *Bilmek ve İstemek*'e bakınız.)

bir vaka olarak ele almak gerekir.[7] Bu sebepten ötürü onun üzerine daha fazla gidemeyiz, fakat onu ancak kuşkuculuğun son kalesi olarak görebiliriz ve o her zaman münakaşacı olmuştur.

Bilgimiz her zaman ferdiliğimize bağlı ve onunla sınırlı olduğu için herkes zorunlu olarak tek bir şey *ol*abilir ama sair her şeyi *bil*ebilir ve gerçekte felsefeye duyulan ihtiyacı da ortaya çıkaran bu sınırlamadır. Dolayısıyla felsefe ile bilgimizin sınırlarını genişletmeye çalışan bizler teorik bencilliğin burada karşımıza çıkan bu kuşkucu argümanını küçük bir hudut kalesi olarak göreceğiz. Kabul edilmeli ki kale kolay kolay ele geçirilemez, fakat kaleyi savunan askeri birlikler asla mevzilerini bırakıp dışarı çıkamazlar, o sebeple kaleyi rahatlıkla geçip ardımızda bırakabiliriz.

Kendi bedenimizin tabiat ve işleyişine dair sahip olduğumuz ve bize birbirinden tamamen farklı iki yoldan verilen çifte bilgiyi şimdi açıkça anlıyoruz; ve bu bilgiyi tabiattaki her fenomenin özüne bir anahtar olarak kullanmaya devam ediyoruz; ve kendi bedenimizin dışında, bize bu ikili yolla değil fakat bilincimize sadece tasavvur olarak verilen başka nesnelerle karşılaştığımızda bunları bedenimize kıyasla yargılayıp değerlendiriyoruz. Dolayısıyla bir yandan bunların tıpkı bedenimiz gibi bir yönüyle tasavvur olduğunu ve bu bakımdan onlara benzediklerini, diğer yandan, varlıklarını bir öznenin tasavvuru olarak bir kenara koyduktan sonra geri kalanın da *irade* dediğimiz şeyle aynı iç öze sahip olduğunu var sayıyoruz. Zira maddi dünyanın geri kalanına başka

7 (Bilişte 'ben'lerini tek gerçek olarak görüp geri kalan her şeye kuşkuyla yaklaşanlar tımarhanelere kapatılırken, aynı şeyi eyleyişte yapanların sadece "bencil" sıfatını alarak sokaklarda dolaşmaları, dolaşmakla kalmayıp dünyanın bu son demlerinde her şeyi zapturapt altına almaları tuhaf olduğu kadar gerçeğe uyanmayı sağlayacak ayıktırıcı bir tenazurdur.)

ne tür bir varlık veya gerçeklik atfedebiliriz? Böyle bir dünyayı inşa edeceğimiz unsurları nereden alacağız? İrade ve tasavvur dışında hiçbir şeyi bilmiyor ve hatta düşünemiyoruz. Maddi dünya dolaysız olarak ancak tasavvurumuzda vardır ve eğer bilinen en büyük gerçekliği ona atfetmek istersek bedenimizin her birimiz için sahip olduğu gerçekliği ona veririz: çünkü herkes onun en gerçek şey olduğunu düşünür. Fakat şimdi tasavvur olmasının ötesinde bu bedenin ve onun faaliyetlerinin gerçekliğini çözümlersek irade dışında hiçbir şey bulmayız; onun gerçekliği bununla tükenir. Maddi dünyaya atfedebileceğimiz başka bir gerçeklik yoktur. Nitekim eğer maddi dünyanın bizim safi tasavvurumuzdan fazla bir şey olduğunu kabul edersek onun tasavvur olmasının dışında, yani kendinde ve kendi iç özüne göre, kendimizde dolaysız biçimde *irade* olarak bulduğumuz şey olduğunu söylememiz gerekecektir. "En iç özüne göre" dedim, fakat önce iradenin bu özünü daha iyi bilmemiz gerekir ki kendi başına var olanı[8] onun tezahürünün birçok derecelerinden ayırabilelim. Mesela iradeye bilginin eşlik etmesi ve onun bu bilgiye bağlı saiklerle belirlenmesi böyledir ve aşağıda göreceğimiz gibi bunlar onun özüne değil fakat hayvanlar ve insanlar gibi onun ancak en açık tezahürüne aittirler.

8 (Ya da: ...ondan onun kendisine değil fakat birçok dereceleri olan tezahürüne ait olanı...)

METAFİZİK İHTİYACI*

İnsan dışında hiçbir varlık varoluşuna şaşırmaz. Onların hepsi için bu o kadar doğal, o kadar olağan bir şeydir ki buna dikkat etmezler bile. Ne var ki tabiatın bilgeliği bize hayvanların sakin, huzur dolu bakışlarından konuşur çünkü onlarda henüz irade ve zihin karşılaştıklarında birbirlerine şaşıracak genişlikte ayrılmamıştır. Dolayısıyla burada bütün fenomen hâlâ neşet ettiği tabiat köküne sıkı sıkıya bağlıdır ve büyük ananın her şeyi bilinçsiz bilirliğini paylaşır. Tabiatın iç varlığı (nesnelleşmesi içinde yaşama iradesi) güçlü ve neşeli bir şekilde iki bilinçsiz varlık katmanını ve ardından canlıların uzun ve geniş silsilesini geçip sonunda ilk defa yani insanda aklın tezahürüyle düşünmeye ulaşır. İşte ancak o zaman şaşırır ve bunun ne olduğunu kendisine sorar. Ve burada ilk defa bilinçli olarak *ölüm*le karşılaştığı ve bütün mevcudiyetin sınırlılığı ile her türlü çabanın beyhudeliği ve sonuçsuzluğu kendisini az ya da çok güçlü biçimde hissettirdiği için bu şaşkınlık daha ciddidir. Dolayısıyla bu düşünme ve bu şaşkınlıkla birlikte sadece insana özgü olan *metafizik ihtiyacı* ortaya çıkar; bu sebepten ötürü o bir *animal metaphysicum*dur...

Dünyadaki fenomenlerin açıklanmasıyla ilgili olarak aynı zamanda sözcüğün en geniş anlamında *fizik* ile karşılaşınız. Fakat bu açıklamaların kifayetsizlikleri

---

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 17: Ueber das metaphysische Bedürfniss des Menschen'den seçilip derlenmiştir.

bizzat onların tabiatında saklıdır. *Fizik* kendi ayakları üzerinde duramaz fakat yaslanacak bir *metafiziğe* ihtiyaç duyar, bu sonrakine karşı takındığı tavır ne olursa olsun gerçek budur, değişmez. Çünkü fizik fenomenleri kendilerinden daha da bilinmeyen bir şeyle, yani içlerinden biri de hayat gücü olan tabii güçlere istinat eden tabiat kanunlarıyla açıklar. Kuşkusuz dünyadaki veya tabiattaki her şeyin genel mevcut hali zorunlu olarak safi fizik sebeplerle açıklanabilir olmalıdır. Fakat böyle bir açıklama—yapılabileceği ölçüde gerçekten yapıldığı varsayılarak—her zaman aynı ölçüde zorunlu olarak iki temel kusurla (deyiş yerinde ise iki hassas nokta ile veya tıpkı Akhilleus gibi kolay incinir topukla veyahut iblis gibi çatal tırnakla) malul olacaktır. Bahis konusu kusurlar sebebiyle bu şekilde izah edilen her şey yine de gerçek anlamda izah edilmemiş olarak kalacaktır.

İlk kusur her şeyi açıklayan sebep ve sonuçlar, diğer bir deyişle, birbiriyle irtibatlı, sürekli değişimler zincirinin *başlangıcına hiçbir zaman* kesinlikle erişilemeyeceği, fakat onun tıpkı mekân ve zaman içerisindeki dünyanın sınırları gibi, fasılasız olarak ve *in infinitum* hep daha öteye gitmesidir. İkinci kusur her şeyin açıklamasının yapıldığı müessir sebeplerin her zaman bütünüyle izah edilemeyen bir şeye, yani eşyanın asli *niteliklerine* ve onlarda kendilerini gösteren *tabii güçlere* dayanmasıdır. Bunlar bu güçler sayesinde belirli netice, mesela ağırlık, katılık, itici kuvvet, esneklik, sıcaklık, elektrik, kimyevi güçler vb. husule getirirler ve bu güçler verilen her açıklamada, diğer türlü mükemmelen çözülmüş bir cebir denklemindeki saf dışı bırakılamayan, bilinmeyen bir nicelik gibi kalırlar.

Binaenaleyh kıymeti ne kadar küçük olursa olsun tek bir balçık parçası yoktur ki bütünüyle izah edilmiş niteliklerden müteşekkil olsun. Dolayısıyla her safi fiziki

yani illi açıklamadaki bu iki kaçınılmaz kusur böyle bir açıklamanın ancak izafi olarak doğru olabileceğini ve onun bütün usül ve esasının yegâne, nihai ve dolayısıyla yeterli, yani şeylerin arz ettiği muammanın tatmin edici çözümüne ve dünyanın ve hayatının doğru şekilde anlaşılmasına ulaştırabilecek bir usul ve esas olamayacağını gösterir. Bu sebepten ötürü genel olarak fiziki açıklama, bu hüviyetiyle, *metafizik* bir açıklamaya ihtiyaç duyar ve o bize onun bütün varsayımları için bir anahtar sunar fakat tam da bu sebepten ötürü onun zorunlu olarak farklı bir yol takip etmesi gerekir. Bizi buna götürecek ilk adım bu iki açıklama ve buna bağlı olarak *fizik* ve *metafizik* arasındaki farklılığın açık seçik farkında olmak ve bunu hiç akıldan çıkarmamaktır.

Bu genel olarak Kant'ın yaptığı tezahür - (fenomen) ve *kendindeşey* arasındaki ayrıma dayanır. Kant bu sonrakinin mutlak manada bilinemez olduğunu ileri sürdüğü için ona göre metafizik olamazdı, bu durumda ancak içkin bilgi yani baştan sona sadece fenomenlerden söz eden saf *fizik* ve onunla birlikte, metafizik peşinde koşan bir akıl eleştirisi olabilirdi. Mamafih benim felsefem ile Kant'ınki arasında gerçek temas noktasını göstermek için burada ikinci kitaptan önce davranıp Kant'ın özgürlük ile zorunluluğun bağdaştırılabilirliğine dair yaptığı hoş izahta (*Saf Aklın Eleştirisi*, ilk baskı, s. 532-554 ve *Pratik Aklın Eleştirisi*, Rosenkranz neşrinin 224-231 sayfaları) bir ve aynı eylemin bir yandan zorunlu olarak insanın karakterinden, hayat akışı içinde maruz kaldığı tesirlerden ve elan onun için mevcut olan saiklerden kaynaklandığını ama diğer yandan da bu aynı eylemin onun kendi özgür iradesinin eseri olarak görülmesi gerektiğini nasıl mükemmelen izah ettiğini vurgulayacağım. Aynı anlamda *Prolegomena* § 53'te şunları söyler: "Tabii zorunluluğun anlam dünyası içerisinde her türlü

sebep sonuç münasebetine yükleneceği doğaldır ama beri taraftan (her ne kadar fenomenin temelini oluştursa da) kendisi fenomen olmayan sebebe özgürlük verilir. O sebeple tabiat ve özgürlük çelişkiye düşülmeksizin aynı şeye ama farklı bir münasebet içerisinde atfedilebilir; bir durumda bir fenomen olarak, bir başkasında bir kendinde şey olarak." Şimdi Kant'ın insan ve onun eylemlerinin fenomeni hususunda öğrettiği şeyi benim öğretim kendinde şey olarak *irade*yi onların temelleri yaptığı için tabiattaki ***bütün*** fenomenlere teşmil eder. Bu usül her şeyden evvel insanın tabiattaki varlık ve şeylerin geri kalanından bilhassa *toto genere* ve kökten farklı değil fakat ancak derece bakımından farklı olduğunun kabul edilmesi lüzumuyla doğrulanır.

Şimdi bu ileriye dönük istitraddan eşyanın nihai açıklamasını bize vermede fiziğin yetersizliğine dair yaptığımız değerlendirmeye geri dönüyorum. Ve yukarıdaki izahın tabii bir sonucu olarak, her şeyin kesinlikle fiziki olduğunu ama izah edilebilir olmadığını söylüyorum. Fırlatılmış merminin hareketi gibi beynin düşünmesi için de kendi başına fiziki bir açıklama nihayetinde mümkün olmalıdır ve bu ilki için ne kadar anlaşılabilir ise ikincisi için de ancak o kadar anlaşılabilirdir. Fakat bu kadar kusursuz anladığımızı zannettiğimiz ilki bize aslında en az ikincisi kadar karanlıktır; çünkü mekânda yayılmanın, nüfuz edilmezliğin, hareketliliğin, katılığın, esnekliğin ve çekim gücünün iç özü ne olursa olsun bizim için her türlü fiziki açıklamadan sonra en az düşünme kadar esrar içerisinde kalır. Fakat düşünce söz konusu olduğunda izah edilemez olan en dolaysız biçimde ortaya çıktığında, burada derhal fizikten metafiziğe bir sıçrama yapıldı ve maddi olan her şeyden tamamen farklı türden bir cevherin varlığı kabul edildi; beyne bir ruh yerleştirildi. Ne var ki sadece bu en ilginç fenomen karşısında şaş-

kınlığa uğrayabilecek kadar kalın kafalı olmamış olsaydık hazmı midedeki bir ruhla, bitip büyümeyi bitkilerdeki bir ruhla, seçici cazibeyi[1] miyarlardaki[2] bir ruhla, hatta bir taşın düşüşünü taştaki bir ruhla açıklamak zorunda kalırdık. Çünkü her inorganik cismin niteliği en az canlı gövdedeki hayat kadar esrarlıdır. Dolayısıyla aynı şekilde fiziki açıklama her yerde metafizik açıklamayla karşılaşır ve bununla bir mesabesine iner, bir başka ifadeyle, bir açıklama olmaktan çıkar.

Açık konuşmak gerekirse her türlü doğa biliminin aslında bitkibilimin yaptığından, yani türdeş olanları bir araya getirip tasnif etmekten fazlasını yapmadığı ileri sürülebilir. Şeylere dair—özelde sebeplerden genelde güçlerden—yaptığı açıklamaların gerçekten yeterli olduğunu ve dolayısıyla dünyanın iç özünü tüm teferruatı ve tafsilatıyla tetkik ettiğini iddia eden bir fizik sistemi gerçek *doğalcılık* olurdu. Leukippos, Demokritos, Epikuros'tan *Système de la nature* ve ardından Lamarck, Cabanis'e ve oradan son birkaç yıl içerisinde tekrar ısıtılıp ortaya konulan maddeciliğe kadar *metafiziksiz bir fizik sistemi* kurmaya, bir başka ifadeyle, fenomeni kendinde şeye dönüştürecek bir öğreti ihdas etmeye dönük aynı ardı arkası kesilmez çabanın izlerini sürebiliriz. Fakat bütün açıklamaları asıl meseleyi sessiz sedasız var saydıklarını[3] açıklayıcıların kendilerinden ve başkalarından saklamaya çalışır. Onlar her türlü fenomenin hatta zihne ait olanların bile fiziki mahiyette olduğunu göstermeye çalışırlar; bunda haklı olmakla beraber göremedikleri şu ki fiziki olan her şey diğer yandan metafizik bir vasfa sahiptir. Ne var ki Kant olmadan bunu görmek

1 (: *die Wahlverwandtschaft*.)
2 (: *das Reagenz*: ayıraç.)
3 (Yani ünlü safsata hilesi *petitio principii - müsadere alelmatlub*a başvurdukları...)

kolay değildi, çünkü bu peşinen fenomenin kendinde şeyden ayrılığını şart koşar.

Gerçi bu olmadan bile, Aristoteles, tecrübeye bu kadar eğilimliyken ve Platon'un fiziği görmezden gelen yaklaşımından bu kadar uzak olmasına rağmen gene de kendisini bu sınırlı görüşten korumayı bilmişti: Εἰ μὲν οὖν μὴ ἐστί τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστη χυίας, ἡ φυσιχὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δέ ἐστί τις οὐσία ἀχίνητος, αὕτη προτέρα χαὶ φιλοσοφία πρώτη, χαὶ χαθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη· χαὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἄν εἴη θεωρῆσαι. (*Si igitur non est aliqua alia substantia praeter eas quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.*) *Metafizik*, V (VI), 1 (1026a).[4] Yukarıda tanımlandığı gibi, metafiziğe yer bırakmayacak olan *mutlak bir fizik sistem*i *natura naturata*yı *natura naturansa*[5] dönüştürecektir; ve fiziği metafiziğin tahtına oturtacaktır. Fakat bu yüksek mevkide o neredeyse Holberg'in belediye başkanı yapılmış seyirlik sözde siyasetçisi gibi görünecektir.

Esasen kendi başına anlamsız ve ekseriya garazkâr olmakla beraber tanrıtanımazlık suçlamasının arkasında metafizikten mahrum böyle bir mutlak fizik sisteme dair karanlık bir fikir yatar. Bu sistem böyle bir suçlamaya anlam ve haklılık kazandırdığı gibi, ahlak için de zorunlu olarak yıkıcı olacaktır. Beri yandan tanrıcılık yanlış yere ahlak öğretisinden kopanlamaz olarak görülmüştür, ama aynı şey yani *genel olarak bir metafizik sistem* için doğ-

4 (: Eğer tablatta var olanların dışında başka bir varlık yok ise fizik asıl bilim (*prote episteme, prima scientia*) olacaktır, ama eğer sabit, değişmez bir varlık var ise o zaman bu ilk (*prior*) bilimdir ve felsefe ondan sonra ilk ve dolayısıyla en genel / evrensel bilimdir, çünki o ilktir ve onun meselesi varolan olarak var olanın araştırılması olacaktır.)

5 (Sırasıyla: doğurulmuş doğa; doğuran doğa.)

rudur. Diğer bir ifadeyle, tabii düzenin eşyanın yegâne ve mutlak düzeni olmadığı bilgisi ahlakın ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla şunu bütün doğru ve iyi insanlar için zorunlu *credo* haline getirebiliriz: "Ben bir metafizik sisteme inanıyorum." Bu itibarla *mutlak bir fizik sistemi*nin müdafaası imkânsız özünün insana kendiliğinden ve her defasında yeniden zorla benimsetilen bir görüş olduğuna ve bunun ancak daha derin bir spekülasyonla ortadan kaldırılabileceğine ikna olmak bizim için önemli ve gereklidir; böyle bir sistem, yani *doğalcılık* için bu daha da fazla böyledir. Bu bakımdan inanç sistem ve öğretilerinin bütün türleri itibar edildikleri kadarıyla ve sürece kesinlikle böyle bir spekülasyonun yerini tutacak bir ikame işlevi de görürler.

Fakat temelli olarak yanlış olan bu görüş insanın üzerine kendiliğinden çullanır ve dolayısıyla önce onun ustalıkla ortadan kaldırılması gerekir. Bu durum zihnin köken itibariyle bizi eşyanın tabiatı hususunda aydınlatmaya değil fakat sadece irademiz bakımından bunların ilişkilerini bize göstermeye tahsis edilmiş olduğundan hareketle izah edilebilir. İkinci kitapta görüleceği üzere zihin saiklerin vasıtasından başka bir şey değildir. Şimdi dünya zihinde mutlak manada doğru olandan tamamen farklı bir eşya düzeni sunar tarzda şematize edilir, çünkü zihin bize şeylerin çekirdeğini değil fakat sadece dış kabuklarını gösterir. Ne var ki bu tesadüfen böyledir ve zihin için bir kusur veya tenkit konusu olarak kullanılamaz. Dahası zihnin kendinde bu yanlışı düzeltecek imkân bulması sebebiyle bu daha da az böyledir. Böylece zihin fenomen ile şeylerin kendinde varlığı arasındaki ayrıma ulaşır. Aslında bu ayrım her zaman mevcuttu, sadece bilince çoğu zaman gayet kusurlu biçimde getiriliyor ve bu yüzden yetersiz biçimde ifade ediliyor, hatta ekseriya tuhaf bir kılık içinde ortaya çıkıyordu. Mesela Hıristiyan

mistikler zihne *tabii ışık* diyerek zihnin eşyanın hakiki tabiatının anlaşılması için yetersiz olduğunu ifade ediyorlardı. Zihin deyiş yerinde ise tıpkı elektrik gibi sathi bir güçtür ve şeylerin gerçek özüne nüfuz edemez.

Saf doğalcılığın yetersizliği daha önce söylendiği gibi önce bizzat tecrübe yolunda, her fiziki izahın parçayı sebebinden hareketle açıklamasında ortaya çıkar; fakat bu sebepler zinciri, *a priori* ve dolayısıyla mükemmel kesinlikle bildiğimiz üzere sonsuzluğa geri gider ve böylece mutlak manada hiçbir sebep ilk sebep olamaz. Fakat bu durumda her sebebin müessiriyeti[6] bir tabiat kanununa ve bu kanun da nihayetinde bir tabii güce bağlanır ve o mutlak manada izah edilemez olarak kalır. Ne var ki böylesine açık biçimde verili ve doğal olarak izah edilebilir olan bu dünyanın bütün fenomenlerini kendisine bağladığımız bu izah edilemez tam da böyle bir izahın genel tabiatının sadece şarta bağlı, deyiş yerinde ise, sadece *ex concessis* olduğunu ve hiçbir surette gerçek ve yeterli bir izah olmadığını ele verir. Bu sebepten ötürü yukarıda fiziki olarak her şey izah edilebilir ve hiçbir şey izah edilemez dedim. Bütün fenomenlere nüfuz eden bu mutlak olarak izah edilemez unsur en yukarıda yani tenasül veya üremede en çarpıcı ama en aşağıda yani mekanik fenomenlerde aynı ölçüde mevcuttur ve o fizik düzenin temelinde yatan eşyanın bütünüyle farklı neviden bir düzenine işaret eder; bu tam da Kant'ın kendinde şeylerin düzeni dediği şeydir ve metafiziğin hedefi de budur.

Fakat buna ilave olarak, saf doğalcılığın yetersizliği bu kitabın ilk yarısında tafsilatıyla ele alıp değerlendirdiğimiz ve aynı zamanda *Saf Aklın Eleştirisi*'nin de teması olan temel felsefi hakikatten de bellidir. Vakıa bu her nesnenin genel olarak nesnel varoluşuna ve aynı zaman-

6 (Ya da: *Sonuç doğurma gücü* veya doğrudan *sebebi*.)

da bu varoluşun tarz ve keyfiyetine (formuna) göre baştan sona bilen özneye bağlı ve dolayısıyla kendinde şey değil fakat safi fenomen olduğunu öngörür. Bu mesele ilk cildin § 7'sinde izah edilmişti. Nesnel olanı körü körüne tek veya mutlak verili şey olarak almak ve bunu da öznel olanı kale almaksızın her şeyi nesnel olandan türetmek için yapmak: bütün maddecilerin takip ettiği yol budur ve bundan daha beceriksiz bir şey olamayacağı burada gösterilmektedir. Nesnel olan, bu öznel unsur sayesinde ve aslında sadece onda var olur. Bu usülün örnekleri günümüzün revaç bulan maddeciliği ile uzun boylu aramaya hacet kalmaksızın her yerde karşımıza çıkar ve böylelikle o berber ve eczacı çırakları için gerçek bir felsefe haline gelir. Çünkü çocuksu masumiyeti ile tereddütsüz mutlak gerçek olarak aldığı madde onun için kendinde şeydir ve müteharrik güç bir kendinde şeyin yegâne niteliği yahut melekesidir çünkü diğer bütün nitelikler ancak onun fenomeni veya tezahürü olabilir.

Dolayısıyla doğalcılık veya şeyleri düşünmenin saf fiziki yolu asla yeterli olmayacaktır; o tıpkı aritmetikte asla çıkmayan bir yekün gibidir. Başlangıcı ve sonu olmayan illiyet dizileri, esrarlı temel güçler, sonsuz uzay, başlangıçsız zaman, maddenin sınırsız bölünebilirliği ve ilave olarak bütün bunların bilen bir beyine bağlı olması—ki bunlar tıpkı bir düş gibi sadece onda vardır ve o olmadığı takdirde kaybolup gider—doğalcılığın bizi etrafında biteviye dönüp dolaştırdığı labirenti oluşturur. Zamanımızda doğa bilimlerinin bu bakımdan kaydettiği irtifa daha önceki yüzyılların tamamını gölgede bırakır ve insanlığın ilk defa ulaştığı bir zirvedir.

Fakat fiziğin (eskilerin kastettikleri geniş anlamda anlaşıldığında) kaydettiği ilerlemeler ne kadar büyük olursa olsun bu yolda *metafiziğe* doğru en küçük bir

adım atılmayacaktır, nitekim vüsati ne kadar genişletilirse genişletilsin bir satıh küpün hacmine asla ulaşamaz. Çünkü kaydedildiği söylenen bu tür ilerlemeler her zaman sadece *fenomen*in bilgisine katkıda bulunacaktır, oysa *metafizik* fenomenal tezahürün ötesine geçmeye, böyle tezahür eden şeyin kendisine ulaşmaya çalışır. Ayrıca şu da ilave edilmeli ki tam ve eksiksiz bir tecrübeye sahip olsaydık bile esas mesele bakımından bunun bize hiçbir faydası dokunmazdı. Aslında bir kimse bütün sabit yıldızların gezegenlerinin tümünü tek tek gezip dolaşmış olsaydı bile metafizikte tek bir adım ilerleme bile kaydetmiş olmazdı. Tam tersine *fizik*te kaydedilecek en büyük ilerlemeler sadece bir *metafizik* sistem ihtiyacını daha fazla hissettirecektir. Çünkü tashih edilerek, şümulü genişletilmiş daha bütünlüklü bir tabiat bilgisi bir yandan o zamana kadar geçerli olmuş metafizik varsayımları her zaman zayıflatır ve sonunda hükümsüz kılar.

Diğer yandan metafizik meselesinin kendisini daha belirgin, daha doğru ve tam olarak ortaya koyan ve onu salt fiziki olan her şeyden daha açık biçimde ayıran da yine böyle bir bilgidir. İlave olarak münferit şeylerin tabii özü ne kadar tam ve doğru olarak bilinirse bütün ve külli olanın izahını o ölçüde ivedi ve ısrarlı talep eder ve o tecrübi bakımdan ne kadar tam, doğru ve eksiksiz olarak bilinirse bu bütün de kendisini ancak daha şaşırtıcı ve esrarlı bir tarzda ortaya koyar. Elbette müstakil bir fizik dalında kendi başına basit bir tabiat araştırıcısı bütün bunların hemen farkına varmaz; tersine o Odysseus'un evinde Penelope'ye dair bütün düşünceleri zihninden kovarak seçtiği nedime ile rahat yatağında uyur.[7] Dolayısıyla günümüzde tabiatın kabuğunun en doğru ve teferruatlı biçimde araştırıldığını görüyoruz,

7 (*Krş.* yukarıda s. 27'de 4. numaralı dipnot.)

bağırsak kurtları, haşarat ve parazitler en ince tafsilatına kadar biliniyor. Fakat birisi, mesela benim gibisi, çıksa ve *tabiatın çekirdeği*nden söz etse onu dinlemezler; bunun meseleyle ilgili bir yanı yok diye düşünüp ellerindeki kabukları eleyip eşelemeye devam ederler. İnsanın böylelerine yani bu haddi aşmış mikroskobik ve mikrolojik tabiat araştırıcılarına tabiatın davetsiz misafirleri [8] diyeceği geliyor.

Bunlar zorlu tecrübeleri ve imbikleri her türlü bilgeliğin hakiki ve yegâne kaynağı olduğunu zannediyorlar ve eskiden bunların taban tabana zıtt olan skolastikler ne kadar ters ve aksi ise bunlar da kendi yollarında o kadar ters ve inatçıdırlar. Nitekim bütünüyle kavramlarının tutsağı olan ve bunlan bir silah olarak kullanan skolastikler nasıl ki bu kavramların dışında ne bir şey biliyor ne de araştırmaya lüzum duyuyorduysalar, deneylerinin tamamen esiri olan bu tabiat araştırmacıları da gözlerinin gördüğünden başka hiçbir şey kabul etmiyorlar. Onlar bununla şeylerin temeline ulaştıklarını zannediyorlar ve fenomen ile fenomende kendisini gösteren, yani kendinde şey arasında derin bir uçurum, köklü bir farklılık olduğundan kuşku duymak akıllarına gelmiyor. Bu farklılık ancak fenomenin öznel unsurunun bilgisi ve doğru sınırlanması ve bir de şeylerin iç özüne dair nihai ve en önemli bilginin ancak öz bilinçten elde edilebileceği kavrayışı ile ortadan kaldırılabilir. Bütün bunlar olmaksızın duyulara dolaysız olarak verilenin bir adım ötesine geçemez ve dolayısıyla meseleye erişmekten fazlasını yapamayız.

Diğer taraftan mümkün olan en eksiksiz tabiat bilgisinin metafizik *meselesinin* tashih edilmiş *beyanı* olduğu-

8 (: Kastedilen "destursuzluk" anlamında değil "heveskârlık" ya da "gelişigüzellik"ten kaynaklanan bir davetsizliktir, bu bakımdan "her aşın kaşığı" deyimi aslında maksadı "davetsiz misafir" tabirinden daha iyi karşılıyor.)

nu kaydetmek gerekir. Dolayısıyla daha önce doğa biliminin bütün dallarına dair sadece genel olsa bile yine de tam, açık ve irtibatlı bir bilgi elde etmiş olmadıkça bu işe cesaret edip girişmemelidir. Çünkü mesele çözümünden önce gelmelidir; fakat o zaman araştırmacı bakışını içe çevirmelidir, çünkü mesela canlı manyetizması madeni manyetizmadan kıyas kabul etmez derecede ne kadar önemli bir fenomen ise zihni ve ahlaki fenomenler fiziki olandan aynı derecede daha önemlidir. İnsan bu nihai temel sırrı kendi içinde taşır ve bu ona en dolaysız tarzda açıktır. Bu yüzden o dünya muammasına bir anahtar bulmayı ve her şeyin iç özüne bir ipucu elde etmeyi ancak burada umut edebilir. Dolayısıyla metafiziğin gerçek özel alanı hiç kuşku yok zihin felsefesi denilen şeyde yatar.[9]

"Du führst die Reihen der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen:
...
Dan führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich."[10]

Nihayet, metafizik bilginin *kaynak* veya *menşei* meselesine gelindiğinde, Kant tarafından da tekrar edilmiş olan, bunun *saf kavramlar*da aranması gerektiği varsa-

9 (Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için dizinin bir önceki kitabı *Bilmek ve İstemek*'in 9-36 sayfalarıyla karşılaştırınız.)

10 (Mealen:
Havadaki, sudaki ve sessiz ormandaki kardeşlerimi
Tanımayı öğreterek bana
Canlı varlıkları getirirsin önüme bölük bölük:
...
Sonra güvenli mağaraya getirirsin beni,
Ardından gösterip bana benliğimi, göğsümde
Açarsın derin, esrarlı mucizeleri.)

yımına karşı olduğumu daha önce belirtmiştim. Hangi bilgi olursa olsun kavramlar ilk sırada olamaz, çünkü onlar her zaman sezgiye dayalı bir algıdan çıkarılırlar. Fakat bu varsayıma yol açan şey muhtemelen matematik örneğiydi. Cebir, trigonometri ve analizde olduğu gibi matematik algıyı bütünüyle bir kenara bırakarak saf soyut kavramlarla, hatta sözcükler yerine yalnızca işaretlerle gösterilen kavramlarla işini görebilir ve pekâlâ mükemmelen kesin bir sonuca ulaşabilir. Ne var ki bu algının sağlam zemini üzerinde durmayı sürdüren birinin erişemeyeceği kadar uzak bir sonuçtur. Ancak bunun mümkünüyeti, Kant'ın da açıkça gösterdiği gibi, matematiğin kavramlarının bütün algıların en kesin ve belirli olanından, niceliğin *a priori* ama yine de sezişle bilinen bağıntılarından türetilmiş olmasına dayanır ve bu sebepten ötürü bu kavramlarla sürekli olarak yeniden tahkik ve sağlaması yapılır. Bu da ya bu işaretlerin sadece gösterdiği hesaplamalar yapılarak aritmetik ile ya da Kant'ın kavramların inşası dediği şey yoluyla geometrik olarak gerçekleştirilir.

Buna mukabil metafiziğin üzerine inşa edilebileceği zannedilen öz, varlık, cevher, mükemmeliyet, zorunluluk, gerçeklik, sınırlı, sınırsız, mutlak, temel, sebep ve benzeri gibi kavramlar bu üstünlüğe sahip değildir. Çünkü bu kavramlar sanki gökten düşmüş veya hatta doğuştan getirilmiş gibi hiçbir surette asli - esasi değildir. Bilakis bunlar da diğer bütün kavramlar gibi sezişe dayalı algılardan çıkarılmışlardır ve bunlar içlerinde matematiğin kavramlarından farklı olarak sadece algının şekli kısmını değil daha fazlasını barındırdıkları için temellerinde tecrübi algılar yatar. Dolayısıyla onlardan tecrübi algının da ihtiva etmediği, yani bir tecrübe konusu olmayan hiçbir şey çıkarılamaz; diğer bir ifadeyle bunlar çok büyük soyutlamalar oldukları için tecrübe-

den çok daha büyük bir kesinlikle ve ilk elden elde edilecek hiçbir şey bu kavramlarda bulunamaz. Çünkü hiçbir zaman kavramlardan çıkarıldıkları algılarda ihtiva edilenden fazlası çıkarılamaz. Eğer saf kavramlar, diğer bir deyişle, tecrübi kökenleri olmayan kavramlar istiyorsak o zaman ancak mekân ve zaman ile ilgili olanlar, yani algının salt şekli kısmı, dolayısıyla yalnızca matematik kavramlar veya en fazla illiyet kavramı üretilebilir. Bu kavramın tecrübeden çıkmadığı doğrudur, fakat yine de bilince ancak tecrübe vasıtayla (önce duyu algısında) gelir. Dolayısıyla tecrübe aslında ancak illiyet kavramıyla mümkündür fakat bu kavram da ancak tecrübe alanında geçerlidir. Bu sebepten ötürü Kant onun tecrübeye sadece ardışıklık ve süreklilik kazandırmaya yaradığını fakat bunun ötesine geçmeye herhangi bir katkısının dokunmadığını, o nedenle metafizik değil sadece fizik geçerliliğinden söz edilebileceğini[11] göstermiştir.

Elbette herhangi bir bilgiye apodeiktik (müsellem) kesinliği ancak onun *a priori* kökeni verebilir; fakat bizzat bu köken de onu genel olarak tecrübenin safi *form*uyla / *kalıb*ıyla sınırlar çünkü o tecrübenin zihnin öznel doğasına bağlı olduğunu gösterir. Şu halde böyle bir bilginin bizi tecrübenin ötesine geçirmesi bir tarafa tecrübenin ancak tek bir *parça*sını, yani baştan sona ona ait olan ve dolayısıyla evrensel ve bu sebepten ötürü de muhtevadan yoksun safi form olan *şekli* kısmını verir. Şimdi metafizik en başta bununla sınırlı olamayacağı için onun da tecrübi bilgi kaynaklarının olması gerekir; dolayısıyla saf *a priori* bulunacak bir metafizik sistemine dair peşin fikir zorunlu olarak boş ve verimsizdir. Metafiziğin temel kavram ve ilkelerini tecrübeden çıkaramayacağı aslında Kant'ın *Prolegomena*'nın § 1'inde en

11 (Ya da: ... metafizik değil sadece fizik alanında tatbik imkânının bulunduğunu ...)

açık biçimde ifade ettiği bir *petitio principii*dir. Burada sadece her türlü tecrübeden *önce* bildiğimiz şeyin mümkün tecrübenin ötesini kapsayabileceği peşinen var sayılır. Nitekim bunun desteğiyle Kant çıkar ve bu nevi her bilginin zihnin tecrübe için formundan başka bir şey olmadığını ve bu sebepten ötürü tecrübenin ötesine geçemeyeceğini gösterir ve bundan da haklı olarak her türlü metafiziğin imkânsızlığını çıkarır.

Fakat beri yandan tecrübenin sırrını, diğer bir deyişle, önümüzde tek başına duran dünya muammasını çözmek için ondan yüz çevirmek, muhtevasını görmezden gelmek ve sadece onun *a priori* bilincinde olduğumuz boş formlarını alıp kullanmak da aksiliğin ta kendisi gibi görünmüyor mu? Genel tecrübe bilimini ve bu hüviyetiyle tecrübeden çıkarmanın bununla bağdaşmayan bir tarafı var mı? Onun meselesi bizatihi ona tecrübî olarak veriliyor; neden çözümünde tecrübenin yardımına başvurulmasın? Eşyanın tabiatından söz eden birisinin şeylerin kendilerine bakmayıp sadece muayyen soyut kavramlara saplanıp kalması tutarsız ve saçma değil mi? Metafiziğin işinin münferit tecrübelerin müşahedesi olmadığı doğrudur; fakat bir bütün olarak tecrübenin doğru izahı yine bu işin kapsamı içindedir. Dolayısıyla onun temeli her halükarda tecrübî bir öze sahip olmalıdır.

Esasen insan bilgisinin bir kısmının *a priori özü* dahi verili bir *gerçek* olarak kavranılır ve o bundan bu kısmın öznel kökenini çıkarır. Ancak bu *a priori* özün bilinci ona eşlik ettiği kadarıyla Kant bunu *aşkın*dan[12] farklı olarak *transandantal* diye adlandırır; bu onun "her türlü tecrübe imkânının ötesine geçtiği"ne işaret eder ve bunun tam karşısında *içkin*[13] vardır ki, bu onun bu imkânın

12 (: *transzendent*: muteal.)
13 (: *immanent*.)

sınırları içinde kaldığı anlamına gelir. Kant'ın kullandığı bu tabirlerin ilk anlamını hatırlatmak istiyorum çünkü *kategori* ve birçok diğerlerinin de başına geldiği üzere felsefe maymunları günümüzde oyunlarını bunlarla sürdürmektedirler. İlave etmek gerekir ki metafizik bilginin kaynağı sadece *harici* tecrübe değildir, buna *deruni* tecrübe de dâhildir.

Aslında onun en kendine özgü özelliği harici tecrübe ile deruni tecrübeyi tam yerinde birleştirip bu sonuncusunu ilki için anahtar yapmasından ibarettir ve büyük sorunun çözümünde tayin edici adımı sadece onun atabilmesini mümkün kılan da budur. Bu meseleyi *Ueber den Willen in der Natur* isimli denememin "Physische Astronomie" başlıklı bölümünde bütün yönleriyle ve tam olarak açıklamıştım.

Metafiziğin tecrübî bilgi kaynaklarında burada ortaya konulan ve kolay kolay inkâr edilemeyecek kökeni ancak *a priori* bilgi ile mümkün olan apodeiktik kesinlik türünden muhakkak ki onu mahrum bırakır. Bu mantık ve matematiğin uhdesinde kalır fakat bu bilimler gerçekte sadece, her ne kadar açık seçik olmasa da, herkesin zaten bildiği şeyi öğretir. En fazla doğa biliminin temel unsurları *a priori* bilgiden çıkarılabilir. Bu kabulle metafizik sadece eski bir iddiayı terk eder. Yukarıda söylenenlerden de anlaşılmış olacağı üzere bu iddia yanlış anlamaya dayanır. Metafizik sistemlerin büyük çeşitliliği ve değişebilir mahiyeti ve ayrıca hiç peşini bırakmayan kuşkuculuk bakımından yapılan sınamada mihenk noktası her zaman bu iddia olmuştur. Ne var ki bu değişebilir mahiyet genel olarak metafiziğin mümkünyetine karşı ileri sürülemez, çünkü bu metafiziği ne kadar etkilerse doğa bilimini, kimya, fizik, yerbilim, hayvanbilim ve benzerini de o ölçüde etkiler; hatta tarihin bile bundan muaf kaldığı söylenemez. Fakat insan

zihninin sınırları elverdiği ölçüde doğru bir metafizik sistem bir kez kurulduğunda *a priori* bilinen bir bilimin değişmezliği de aslında ona ait olacaktır, çünkü onun kuruluşu muayyen münferit tecrübelerde değil ancak *genel olarak tecrübede* olabilir. Buna karşılık bunlarla doğa bilimleri her zaman değişikliğe uğrar ve tarih için de sürekli yeni malzeme tedarik edilir. Çünkü tecrübe bir bütün olarak ve genelde karakterini yeni bir tecrübe için asla değiştirmez.

Bir sonraki mesele tecrübeden çıkarılan bir bilimin onun ötesine nasıl geçebileceği ve dolayısıyla *metafizik* ismine nasıl hak kazanabileceğidir. O belki bunu birbiriyle orantılı üç sayıdan bir dördüncüyü veya iki kenar ve bir açıdan bir üçgeni çıkarmamıza benzer tarzda yapamaz. *A priori* bildiğimiz bazı yasalara göre, verilmiş olandan verilmemiş olanı, sebepten neticeyi ve dolayısıyla tecrübeden muhtemelen hiçbir tecrübede verilemeyecek olanı çıkarmaya çalışan Kant'tan önceki dogmatiklerin usülü buydu. Kant bu yolla bir metafizik sistemin imkânsızlığını ispatladı çünkü o her ne kadar bu yasalar tecrübeden çıkarılmadıysa da sadece tecrübe için geçerli olduklarını gösterdi. Dolayısıyla o haklı olarak bu yolla her türlü tecrübe imkânının ötesine geçemeyeceğimizi öğretti.

Fakat metafiziğe başka yollar vardır. Tecrübenin bütünü şifreli yazı yazan bir alete benzer ve felsefe de onun şifresini çözüp anlaşılır hale getirendir; felsefenin yaptığı bu işin doğruluğu her yerde görülen süreklilik ve irtibatla teyit edilir. Bu bütün yeterli derinlikte kavranılsa ve deruni tecrübenin harici tecrübe ile irtibatı kurulsa bu kadarı onun kendiliğinden *yorumlanabilir, açıklanabilir* olmasına yetecektir. Kant bize genel olarak tecrübenin iki unsurdan, bilgi formlarından ve şeylerin iç özünden ileri geldiğini ve bu ikisinin tecrübede *a priori* bilincinde

olduğumuz ve ona *a posteriori* ilave edilen olarak birbirinden ayrılabileceğini çürütülemez biçimde ispat ettiği için hiç olmazsa genel olarak, tecrübede verili olanın (ki aslında safi fenomendir) bu fenomenin zihin tarafından koşullandırılan *form*una ait olduğu ve bu çıkarıldıktan sonra *kendinde şey* için geri kalan olduğunu söylemek mümkündür. Ve her ne kadar algı formlarının örtüsü altında kimse kendinde şeyi tanıyamazsa da beri yandan herkes onu kendi içinde taşır, hatta bizzat odur; bu yüzden öz bilinçte, her ne kadar hâlâ kayıt ve şarta bağlı olarak da olsa, ona bir şekilde ulaşmak mümkün olmalıdır.

Dolayısıyla *metafiziğin* tecrübenin ötesine geçirdiği köprü tecrübenin fenomen ile kendinde şeye ayrıştırılmasından başka bir şey değildir ve ben bunda en büyük payın Kant'a ait olduğunu söylüyorum. Çünkü o fenomenin kendisinden farklı olarak fenomenin çekirdeğinin delilini kendi içinde taşır. Bu çekirdek aslında fenomenden asla bütünüyle ayrılamaz ve asla kendi başına bir *ens extramundanum* olarak görülemez; fakat her zaman ancak fenomenin kendisiyle olan ilişki ve irtibatları içinde bilinir. Ne var ki iç çekirdeğiyle ilişkisi bakımından fenomenin yorum ve izahı bize onun hakkında başka türlü bilince gelmeyen bir bilgi verebilir. Dolayısıyla bu anlamda metafizik fenomenin yani tabiatın ötesine geçer ve onda veya onun ötesinde (τὸ μετά τὸ φυσιχόν) saklı olana ulaşır, mamafih her zaman onu bütün fenomenlerden bağımsız olarak değil fakat sadece fenomende kendisini gösteren şey olarak görür. Bu yüzden metafizik içkin kalır ve aşkın olmaz; çünkü kendisini hiçbir zaman bütünüyle tecrübeden koparmaz fakat sadece onun yorum ve izahı olarak kalır, zira kendinde şeyden başka türlü değil ancak fenomenle ilişkisi içerisinde söz eder.

Metafizik meselesini, genel olarak insan bilgisinin Kant tarafından ortaya konulmuş sınırlarını göz önünde bulundurarak çözmeye çalıştığım çerçeve en azından budur. Dolayısıyla onun *Prolegomena*'sını her metafizik sistem için olduğu gibi benimki için de geçerli buluyor ve kabul ediyorum. Binaenaleyh bu asla tecrübenin ötesine geçmez fakat sadece tecrübede önümüzde uzanan dünyanın doğru anlaşılmasını bize açar. Kant tarafından da tekrarlanan metafizik tanımına göre o ne safi kavramlardan müteşekkil bir bilim ne de *a pirori* ilkelerden bir çıkarım ve dedüksiyonlar[14] sistemidir; Kant metafiziğin peşinde olduğu şey için bunun faydasızlığını göstermiştir. Tam tersine o dışımızdaki gerçek dünyanın algısından ve öz bilincin en mahrem gerçeğinin bize onunla ilgili olarak sunduğu, açık seçik kavramlarda toplanmış malumattan çıkarılan akli bir bilgidir. Dolayısıyla o tecrübî bir bilimdir; fakat onun konusu ve kaynağı münferit tecrübeler değil fakat her türlü tecrübenin bütünü ve genelidir.

Kant'ın tecrübi dünyanın safi fenomen olduğu ve *a priori* bilginin ancak bununla ilgili bir geçerliliğe sahip bulunduğu öğretisini bütünüyle kabul ediyorum; fakat buna onun tam da fenomenal görünüş olarak görünen şeyin tezahürü olduğunu ilave ediyorum ve onunla birlikte buna kendinde şey diyorum. Dolayısıyla bu kendi tabiatını ve karakterini tecrübi dünyada açığa vurmalıdır; o itibarla bunları ondan ve esasen tecrübenin safi formundan değil muhtevasından hareketle yorumlamak mümkün olmalıdır. Binaenaleyh felsefe bizatihi tecrübenin doğru ve külli idrakinden, mana ve muhtevasının doğru tefsirinden başka bir şey değildir. Düşünce karşısında sözler ne ise bu da metafizik olan, diğer bir deyişle, sadece fenomene bürünmüş ve onun formlarıyla örtülmüş olan için odur.

14 (: istintaç ve taliler.)

Dünyanın kendisini onda açan şey bakımından bu şekilde şifresinin çözülmesi teyidini bizzat kendisinden almalıdır. Bu da dünyanın çok çeşitli fenomenlerini birbiriyle telif ederek yerleştirdiği uyuşma[15] ile olacaktır ve biz bu uyuşmayı o olmadan algılayamayız. Eğer elimize yazısını bilmediğimiz bir belge geçse harflerin anlamıyla ilgili bir varsayım bulup isabet ettirinceye kadar onu yorumlamaya çalışmaya devam ederiz. Bu varsayım harfleri anlaşılabilir sözcüklere ve birbiriyle irtibatlı cümlelere dönüştürür. O zaman yazının sökülmesinde tutulan yolun doğruluğu hususunda hiçbir şüphe kalmaz çünkü uyuşma ve tutarlığın tesadüften ibaret olması mümkün değildir, zira bu yazının bütün işaretleri bu açıklamayla yerini bulmuştur. Harflere bütünüyle farklı bir değer vererek sözcükleri ve cümleleri bu yeni düzen içerisinde tanımamız da mümkün değildir.

Dünyanın şifresinin çözülmesi de benzer şekilde doğrulamasını bütünüyle kendinden çıkarmalıdır. O da dünyanın bütün fenomenlerine tek bir ışık tutmalı ve birbirini en tutmaz şeylerin bile birbiriyle uyuşmasını sağlamalıdır, böylece birbirine en zıt şeyler arasındaki çelişki ortadan kalkabilir. Bu kendinden doğrulama onun sahihliğinin kendine özgü damgasıdır; çünkü her yanlış çözüm her ne kadar bazı fenomenlere uysa bile geri kalanları daha da beter bir belirginlikle nakzedecektir. Nitekim mesela Leibniz'in iyimserliği hayatın her sahasında göze çarpan sefalet ve ıstırap ile çelişir. Spinoza'nın dünyanın yegâne mümkün ve mutlak zorunlu cevher olduğu öğretisi onun varoluşu ve tabiatı karşısındaki şaşkınlığımızla telif edilemez. Wolff'ün insanın *existentia* ve *essentia*sını kendisine yabancı bir iradeden aldığı öğretisi fiillerden ötürü nefsimize terettüp eden ahlaki sorumluluğa ters düşer, çünkü

15 (: *die Uebereinstimmung.*)

bunlar saiklerle çatışma içerinde esnemeyen bir zorunlulukla onun *existentia* ve *essentia*sından kaynaklanır. Sık sık tekrar edilen insanın hep daha mükemmele doğru ilerleyerek geliştiği öğretisi veya genel olarak dünyanın deveranıyla birlikte (açılıp gelişmeyi öngören) herhangi bir oluş-gelişim türü nazariyesi muayyen bir zaman dilimine kadar sınırsız bir zamanın zaten geçtiği ve dolayısıyla zamanla geleceği varsayılan her şeyin zaten gelmiş olması gerektiği yolundaki *a priori* görüşe terstir. Bu suretle dogmatik varsayımların şeylerin verili gerçekliğiyle çelişkilerine dair sonu gelmez bir liste hazırlanabilir.

Fakat benim felsefemin herhangi bir öğretisinin dürüstlük sınırları dâhilinde kalınarak böyle bir listeye ilave edilebileceğini reddedeceğim, çünkü onların her biri algılanan gerçekliği hesaba katarak düşünülmüştür ve hiçbirinin kökü sadece soyut kavramlarda değildir. Mamafih onda dünyanın bütün fenomenleri için anahtar olarak kullanılabilecek temel bir fikir vardır; fakat bu fikrin doğru alfabe olduğu uygulanmasıyla bütün sözcükler ve cümleler yerlerini ve anlamlarını bulduklarında ortaya çıkar. Bir bilmece için bulunan cevap bilmecede söylenenlerin tümünün ona uygun olmasıyla kendisini doğru cevap olarak gösterir. Benzer şekilde benim öğretim de bu dünyanın birbiriyle zıt fenomenlerinin karmaşasına uyuşma ve tutarlılık getirir ve başka hangi görüş noktasından bakılırsa ortaya çıkacak olan sayısız çelişkiyi çözer. Dolayısıyla o bu ölçüde aritmetik işlemin sonunda ortaya çıkan bir toplama benzetilebilir; ama elbette bu çözülecek problem, cevaplanmamış mümkün soru bırakmadığı anlamına gelmez. Bu tür bir iddiada bulunmak genel olarak insan bilgisinin sınırlarının küstahça inkârı olacaktır.

Ne tür bir meşale tutuşturursak tutuşturalım ve o ne kadar büyük bir alanı aydınlatırsa aydınlatsın ufkumuz

her zaman gecenin karanlığı ile sarılı kalacaktır. Çünkü dünya muammasının nihai çözümü artık fenomenlerle değil zorunlu olarak kendinde şeylerle ilgili olacaktır. Ne var ki bütün bilgi formlarımız sadece fenomenlere yöneliyor; o nedenle biz her şeyi birlikte varoluş, ardışıklık ve illiyet ilişkileri ile kavramak zorundayız. Fakat bu formların ancak fenomen söz konusu olduğunda bir anlamı ve önemi var; kendinde şeyler ve onların mümkün muhtemel ilişkileri bunlarla kavranılamaz. Bu yüzden dünya muammasının gerçek, kesin çözümü insan zihninin bütünüyle idrak ve tasavvur edemeyeceği bir şey olmalıdır; dolayısıyla daha yüksek türden bir varlık çıkıp onun bize verdiği bütün sıkıntıyı alsaydı yapacağı açıklamaların hiçbirini kesinlikle anlayamazdık. Bu itibarla şeylerin nihai yani ilk sebeplerini, dolayısıyla ilk varlığı, mutlakı veya başka her ne şekilde adlandırmayı tercih ediyorlarsa onu ve onunla birlikte dünyanın neticesinde doğduğu, veya sudur ettiği, veya düştüğü, veya vücuda geldiği, varlığa bırakıldığı, tard edildiği ve açığa çıkarıldığı süreç, sebep, saikler yahut her ne ise bildiklerini iddia edenler eğer şarlatan değillerse maskaralık edenler, boş palavracılardır.

Gerçek dünya düşünülüp değerlendirilerek bütün doğrularının birbirinden bağımsız olarak bulunmuş olmasını benim felsefemin büyük bir meziyeti olarak görüyorum; fakat bunların tasa etmediğim birlik ve uzlaşması hep daha sonra kendiliklerinden ortaya çıktı. Bu sebepten ötürü de zengindir ve soyut doğruların bütün gıdasının neşet ettiği algılanan gerçekliğin toprağında köklerini geniş bir alana yaymıştır. Yine bu sebepten ötürü yorucu ve usandırıcı değildir; son elli yılın felsefi yazıları değerlendirilecek olursa felsefe için bunun hemen yanı başında bitiveren bir nitelik olduğu görülecektir.

Beri yandan bir felsefenin bütün öğretileri sadece birbirinden ve nihayetinde hatta hepsi tek bir ilk ilkeden çıkarılırsa zayıf ve yavan, dolayısıyla sıkıcı olduğu görülecektir, çünkü bir önermeden aslında kendisinin zaten ifade ettiğinden fazlası çıkmaz. Ayrıca bu durumda her şey bu *tek* önermenin doğruluğuna bağlı olacaktır ve çıkarımda yapılacak tek bir hata bütünün doğruluğunu tehlikeye atacaktır. Hatta zihni bir sezgiden yani bir tür kendinden geçiş halinden veya uz görüden yola çıkan sistemler için daha da az güvence verilebilir. Bu yolla elde edilen her türlü bilgi öznel, bireysel ve dolayısıyla sorunlu diye reddedilecektir. Zaten gerçekten var olsaydı bile iletilebilir olmazdı, çünkü ancak beynin normal bilgisi başkasına aktarılabilir; eğer soyut bilgi ise kavramlar ve sözcükler yolu ile, eğer safi sezgi-keşif bilgisiyse sanat eserleri ile (ifade edilebilir).

Eğer metafizik sık sık yapıldığı gibi geçen bunca asır içerisinde bu kadar az ilerleme kaydettiği için suçlanacak olursa sürekli baskı ve boyunduruk altında başka hiçbir bilimin onun kadar gelişme göstermediği, her ülkenin dini ile hep yapılageldiği üzere dışarıdan bu kadar engellenip kösteklendiği (halde bu kadarının bile başarı sayılması gerektiği) de hatırdan çıkarılmamalıdır. Her yerde metafizik bilgi tekelini elinde tutan din metafiziği yanı başında gelişen yabani bir bitki, ruhsatsız çalışan işçi, bir çingene sürüsü olarak görür. Umumiyetle o metafiziğe ancak kendisine boyun eğip ardı sıra gitmeyi kabul etmesi[16] halinde müsamaha gösterir. Zira gerçek düşünce özgürlüğü şimdiye dek nerede görüldü? Çoğu zaman bu övünme konusu yapılarak taraflar kendilerine bundan pay çıkarmaya çalışmıştır. Fakat ne zaman ki bazı tali dogmalarla ilgili ülkenin dininden farklı bir yol tutmaktan fazlası yapılmaya çalışıldı müsamahanın bay-

16 (Ya da: ... kendisini buna göre ayarlaması halinde ...)

raktarlığını yapanları kutsal bir ürperti yakaladı ve dediler: "Orada kal, bir adım daha ilerleme!" Böyle bir baskı altında metafizikte ilerleme nasıl mümkün olurdu?

Hatta imtiyazlı metafiziğin icra ettiği baskı ve zorlama sadece düşüncelerin *iletilmesini* değil fakat *düşünmenin* kendisini de boyunduruğu altına alır. Çünkü onun dogmaları çocukluğun körpecik, kolay şekillendirilen, çabuk kanan, düşüncesiz çağında sahte bir vakar ve ciddi bir eda ile kafalara öylesine sağlam bir şekilde nakşolunur ki bundan böyle onlar bu beyinle birlikte büyüyüp gelişir ve neredeyse doğuştan gelen düşüncelerin tabiatına bürünürler. Bu sebepten ötürü bazı filozoflar onların gerçekten böyle bir hüviyete sahip olduklarını düşünmüşlerdir ve hâlâ da onları bu şekilde gördüğü pozuna bürünen bazıları vardır. Ancak yine de hiçbir şey metafizik *meselesinin* kavranışına bile onun zihne zorla kabul ettirilmiş ve erken yaşlarda aşılanmış bir önceki çözümü kadar sağlam ve kararlı direnemez. Çünkü felsefe ile her türlü hakiki uğraşının zorunlu başlangıç noktası Sokrates'e ait şu derin histir: "Bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir". Eskiler bu bakımdan da bizden daha üstün bir durumdaydı; onların doğal dinlerinin düşünülen şeyin iletilip aktarılmasını bir ölçüde sınırladığı doğrudur ama onlar bizatihi düşüncenin özgürlüğüne tecavüzde bulunmuyorlardı çünkü bu düşünceler çocukların akıllarına alenen ve ağır başlılıkla kazınmıyordu ve genel olarak bu kadar ciddiye alınmıyordu. Dolayısıyla eskiler metafizikte bizim hâlâ öğretmenlerimizdir.

Metafizik ne zaman yavaş ilerlemesi ve bu türden sürekli çabalara rağmen hâlâ hedefine ulaşmamış olması sebebiyle suçlanacak olsa yapılan değerlendirmede şu husus da hesaba dâhil edilmelidir. Bu süreç içerisinde imtiyazlı metafiziğin sonu gelmez iddialarını sınırlayarak ve aynı zamanda bizzat onun karşı konulmaz bir tepki

olarak doğurduğu doğalcılığa ve maddeciliğe de karşı çıkarak (düşüncenin ilerlemesine) paha biçilmez bir hizmette bulunan odur. Eğer öğretilerine inanç gerçekte istedikleri kadar sarsılmaz ve şuursuz olsaydı her dinin ruhban sınıfının kibri ve küstahlığı nereleri bulurdu bir düşünün. Geriye dönüp sekizinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Avrupa'daki savaşlara, huzursuzluklara, isyanlara, devrimlere de bakın; eğer bunların özünde bir sebep veya bahane olarak milletleri birbirine karşı kışkırtma vesilesi haline gelmiş olan inançlar, dolayısıyla metafizik bir mesele ile ilgili bir tartışma olmamış olsaydı sayıları kim bilir ne kadar az olacaktı. Bütün bu bin yıllık dönem, kâh savaş meydanlarında, kâh darağaçlarında, kâh sokaklarda, aslında sürekli bir katliam ve cinayet dönemidir ve bunların hepsinin temelinde de metafizik meseleler vardır! Keşke elimde terazinin diğer kefesine koyabilmek için Hıristiyanlığın gerçekten önlediği suçların tümünün ve gerçekleştirilmesinde bilfiil pay sahibi olduğu iyi işlerin tamamının güvenilir bir listesi olsaydı.

Son olarak metafiziğin *yükümlülükleri* konusuna değinmek gerekirse, belirtmek gerekir ki onun tek bir yükümlülüğü vardır, o da *doğru* olma yükümlülüğüdür; çünkü bu beraberinde başkasının olmasına müsamaha göstermeyen bir vecibedir. Eğer ona bu tek yükümlülüğün yanında ruhiyatçı, iyimser, tektanrıcı, hatta sadece ahlaki olmak gibi başka vecibeler de yüklemek istesek, bunun ilk yükümlülüğün yerine getirilmesine ters düşüp düşmeyeceğini peşinen bilmemiz mümkün değildir. Zira şurası aşikâr ki bu ilk vecibe olmaksızın onun diğer bütün başarıları zorunlu olarak değersiz olacaktır. O nedenle belli bir felsefenin kıymetine dair doğruluktan başka bir ölçütü yoktur. Bunun dışında felsefe esasen bir dünya bilgeliğidir; onun meselesi dünyadır. O sadece

bununla uğraşacaktır, ve tanrıları huzur içinde bırakır, fakat bunun karşılığı olarak o da onların kendisini serbest bırakmasını bekler.