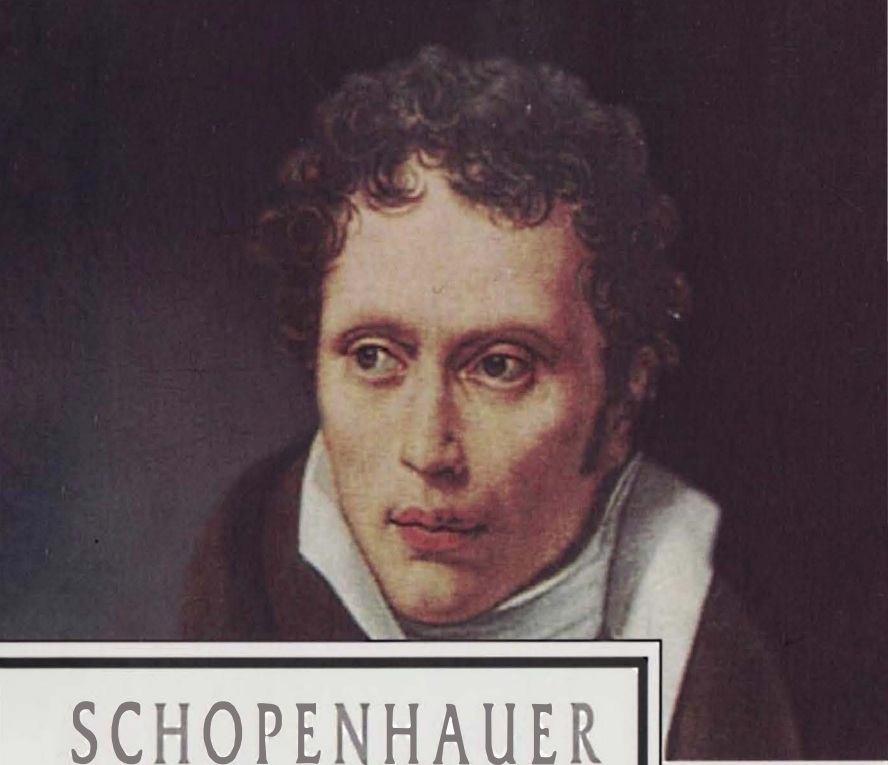


SCHOPENHAUER

FELSEFE TARİHİNDEN KESİTLER

Toplu Eserleri – 14

SAY

FELSEFE TARİHİNDEN KESİTLER

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 filozofilarına 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

FELSEFE TARİHİNDEN KESİTLER

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

say

Say Yayınları
Schopenhauer / Toplu Eserleri 14

Felsefe Tarihinden Kesitler

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, § 54 vd., Bd. II, Kap. XVI: Ueber den praktischen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus. *Parerga und Paralipomena*, Bd. I, Kap. VI: Fragmente zur Geschichte der Philosophie.

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 978-605-02-0340-0
Sertifika no: 10962

Çeviren: Ahmet Aydoğan
Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
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
İnternet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 9
HAZIRLIK
Felsefe nedir?
Kime Filozof Denir? 37

FELSEFE TARİHİNDEN KESİTLER

§ 1 Felsefe Tarihi Üzerine 53
§ 2 Pre-Sokratik Felsefe 55
§ 3 Sokrates 66
§ 4 Platon 70
§ 5 Aristoteles 76
§ 6 Stoacılar 84
ı. Kynikler ve Stoacılar 90
§ 7 Yeni-Platoncular 105
§ 8 Gnostikler 112
§ 9 Scotus Erigena 115
§ 10 Skolastik Felsefe 121
§ 11 Francis Bacon 123
§ 12 Yakın Çağ Felsefesi 125
§ 13 Kant Felsefesine Dair Birkaç İlave İzahat 140
ı. Transandantal Diyalektik 164
ıı. Akli Kozmolojl 172
ııı. Spekülatif Kozmoloji 176
§ 14 Kendi Felsefeme Dair Bazı Müşahedeler 208

SUNUŞ

Schopenhauer kitaplığının on dördüncü kitabı "küçük" bir felsefe tarihi. Hatta bu başlıkla sunulan, müellifinin diliyle, bir "felsefe tarihi" değil fakat felsefe tarihi için "fasıl" ya da "kısım"lardan ibaret kayıtlardır.[1] Hacim itibariyle küçük olması sebebiyle doğrudan bu isimle anılmasa bile taşıdığı meziyetler ve muhtelif hususiyetler bakımından batı felsefe tarihi yazım geleneği içinde müstesna yere sahip bir eser.

Sözü edilen meziyetler sunduğu malumatın bugün artık müstakil bir disiplin haline gelmiş olan felsefe tarihi uzmanlarının "tebahhur"uyla her bakımdan boy ölçüşebilecek durumda olmasından ileri gelmez. Ya da bugün kaleme alınanların çoğunun yaptığı gibi herhangi bir fikrin veya felsefi öğretinin dile getirildiği dönemin siyasi, içtimai hatta iktisadi şartlarıyla bağını büyük bir maharetle kurabiliyor olmasından kaynaklanmaz. Yahut kendi döneminde benzer tarzda kaleme alınmış olan mukabil metinlerle, mesela Hegel'in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de karşılaştırıldığında, onlara her bakımdan faik olmasından da. Zira en azından Hegel'in *Einleitung*'u bir kitabın girişinden çok daha fazlasıdır, o hem kendi sistemine, hem tarihini sunduğu felsefeye, dahası felsefenin tarihi kendisini sınırsız derecede çeşitli formlarda dışa vuran bir aklın tarihi olduğu için tarihin anlaşılmasına da

1 Kitabın iskeletini daha öncekilerin de çoğunda olduğu gibi *Parerga und Paralipomena*'dan bir bölüm (Bd. I, Kap. VI: Fragmente zur Geschichte der Philosophie) oluşturmuş, bu ana gövde *Die Welt als Wille und Vorstellung*'dan ilgili bölümlerle desteklenmiş, kapalı gibi görünen veya yeterince tafsilatlandırılmamış hususlar dipnot ve açıklamalarla zenginleştirilmiştir.

bir genel mukaddimedir. Bilindiği üzere Kant'ın dönemine kadar felsefe tarihi genel olarak felsefeye ve özel olarak mantığa bir giriş işlevi görüyor, kendi başına bağımsız bir disiplin olarak görülmüyordu. Bu yüzden Hegel bütün derslerini genel bir giriş ile açıyor ve böylece bu yeni uzmanlık alanının mevkiini veya vaziyetini nazari bakımdan meşrulaştırmak istiyordu. İstediği gibi de oldu ve felsefe tarihi kısa zamanda başına buyruk bir ihtisas sahası oldu. Ne var ki çok geçmeden bütün uzmanlık dallarının başına gelen kaçınılmaz olarak felsefe tarihinin de başına geldi: düşünmeyle bağı koptu. Bizzat düşünmenin tarihini kendisine konu seçen bir disiplinin düşünmeye kapılarını kapatıp tafsilatı tasniflemeyi tefekkürün yerine ikame etmesi uzmanlaşmanın trajedisinin varabileceği son noktadır ve hazin bir ironidir. Bu kitabın ne bir uzmanlık iddiası, ne de böyle bir iddiayla yola çıkanlarla boy ölçüşmek gibi bir hedefi vardır.

Bahse konu meziyetlerin bir kısmı Schopenhauer'in üslubunun bu sahaya bir yansıması veya sonucu olarak görülebilir. "Kitaplık"ın takipçileri şimdiye kadar yayınlanmış olan kitaplardan bu üsluba ve onun karşı konulması kolay olmayan cazibesine ünsiyet kesp etmiş olmalılar. Kimyası tahlil süzgecinden geçirilecek olsa bu üslubun karşımıza çıkacak olan bileşenlerinin en başta geleni, herhalde teslim edilecektir, açıklık ve doğrudanlıktır. Bu belli esas ve usuller dairesinde sözünü sakınmaksızın, doğrudan söyleyiş diye hülasa edilebilir. Bir düşünür olarak Schopenhauer doğru bildiklerini birtakım uzlaşmalara feda edecek, söyleyeceklerini hatıra binaen söylemekten imtina edecek veya evirip çevirecek adam değildir. Bilakis o hak bildiğine sadakati sırf her şeyin üzerinde tuttuğundan dolayı gadre uğradığını düşünen ve her vesileyle naklettiği Aristoteles'e ait *amicus Plato, amicus Socrates, sed magis amica veritas* düsturuyla bu sadakati ve zorluklarını dile getiren yeni dünyanın ender

düşünürlerinden biridir. Gerçeği kuşkusuz bir ölümlü olarak yakasını zaaflarından kurtarıp da gördüğü kadarıyla dışarıdan gelen zorlamaların boğmasına izin vermediği gibi içinde bulduğu heveslerin de boğuntuya getirmesine göz yummaz. Elbette söyleyeceklerini söylerken lüzumu halinde söz sanatlarından hem de büyük bir zarafetle faydalanır ama hiçbir zaman bunların bu sözü edilen hususiyetleri gölgelemesini hoş görmez.

Schopenhauer aynı dili ve sahayı paylaştığı çağdaşlarının birçoğunun aksine müphemiyetten hoşlanmaz, bunu meramını yazıyla anlatmak isteyen kimse için mühim ve ciddi bir kusur olarak görür. Nitekim *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, *Okumaya ve Okumuşlara Dair* ve *Üniversitelerde Felsefe*'den hatırlanacağı, dahası bu kitapta da görüleceği üzere düşünür Hegel, Schelling, hatta Fichte'ye felsefelerinin muhtevası cihetinden olduğu kadar takrir ve tahrir tarzları bakımından da söylemediğini bırakmaz. Fakat müphemiyet bir üslup kusuru olmaktan çok daha derinde yatan esaslı bir nakisanın, ele alınan meseleye vukufiyet noksanlığının sonucudur. Bu da duruma göre ya anlayışsızlıktan ya da kavrayışsızlıktan kaynaklanır. "Anlayışsızlık" yazarın eline kalemi almazdan evvel yeterli hazırlık yapmamış, dolayısıyla "elde kalem düşünüyor" olmasının veya o hususta yazılmış söylenilmiş olanları zihninde serbestçe evirip çevirecek kadar hazmetmiş olmamasının bir sonucu olabileceği gibi böyle bir işe soyunanın hamurunda ediplik veya müelliflik mayasının olmaması da doğrudan doğruya bu sonucu doğurabilir. Fikir ve tasavvurların dökülüp durulduğu kavramların dünyasına eğreti ilişmek, esası aranmaya aranmaya bir müddet sonra birer klişe haline gelmiş kalıp ifadeleri körü körüne tekrarla yetinip aslını tahkik etmemek: buraya kadar anlayışsızlıkla tevil edilebilir. Ama aktarıcılığında ve anlaşılırlığında arızalar çıkmışsa bunları düzeltmek için kafa yormak, düzeltmekten çıkmışsa yerine

yenilerini teklif etmek: bunlar bir vazife olarak yüklenilmeyi beklerken taklitten öteye gidememek: bu "kavrayışsızlığın" eseridir ve esasen bunun kökleri de yine bu sözü edilen mayada aranmalıdır.

Yaşadığı dönemin kıstaslarına göre değerlendirildiğinde Schopenhauer'in Grekçe ve Latinceyi geç yaşta öğrenmiş olduğu söylenebilir ancak aradaki mesafeyi ve beraberinde getirdiği sıkıntıları aynı durumda olan hemen herkeste tanık olunduğu gibi matlubuna duyduğu sevginin gücüyle kapatmayı bilmiş, klasik dillere vukufiyeti dönemin yazarlarına hatta filologlarına meydanı dar edecek boyutlara ulaşmıştır. Bu vukufiyet sayesinde eski dünyayı, eski dünyanın düşünürlerini daha iyi değerlendirme imkanı bulmuş, üslup sırlarına nüfuz etmiş ve bu meyanda bilhassa onların sarahat ve salabetine hayran olmaktan kendisini alamamıştır. Dolayısıyla dilden her nasılsa yazıya dökülmüş olanın illa *mistifier* etmekle, esrarlı veya anlaşılmaz hale getirmekle değil sarahatten taviz verilmeksizin salabetli kılınabileceğini onlardan öğrenmiştir. Ve farkına varmıştır ki fuzuli yere lafı döndürüp dolaştırmak, lüzumsuz olduğunu göre göre lisanı tekellüflü hale getirmek eskilerin asla iltifat etmediği, bilakis utanılacak nafilelikler cümlesinden saydığı şeylerdi. Dolayısıyla sözü meramın tasrih ve tavzihine faydası dokunmayan her türlü kalabalıktan arındırmak ve söyleyeceğini olabildiğince sade söylemek Schopenhauer'in söyleyişteki en büyük hedefiydi.

Usulsüzlük ve üslupsuzluğun bir "norm" haline gelme istidadını gösterdiği bugünkü dünyada bunlar görmezden gelinecek veya olmasa da olur denebilecek hususiyetler değildir. Hele bir meseleye gerekli hazırlıkları yaparak ve bütün melekelerini zorlayarak olduğu gibi değil de dikkat ve ilgilerinin mevcut düzeyiyle kendine göre ıttıla kesp etmek sonra da bu indiliği (*willkürlichkeit*) birtakım boş laf ebelikleriyle kendince afakilik (*objectivité*) diye satmaya

kalkmak: bunun en kolay meselelerin bile anlaşılmasını ne kadar güç ve zahmetli hale getirdiği böylesine yaygın bir şikâyet konusuyken hiç değildir. Herhangi bir mesele neyi nasıl söyleyeceğini bilen birisinden dinlenildiği veya takip edildiği takdirde öğrenmedeki zahmetin büyük bölümü ortadan kaldırılmış olur. Bugün hangi mesele olursa olsun her şeyin önü hudutsuzca açılmış, her türlü sınırlama ortadan kaldırılmış olmasına rağmen muzır veya faydasız şeyler dışında neredeyse her şeyin öğrenilmesi bu kadar zahmetli hale gelmişse ve daha da önemlisi öğrenme yerine birçok bahiste kuru kuruya ezberlemeden öteye geçilemiyorsa bunda neyin kimden dinlenileceği veya takip edileceğinin kolay kolay bilinmez, bilinse de bulunmaz hale gelmiş olmasının payını aramak gerekir. Eski dünyada öğrenmede istidat arandığı (istese de herkes her şeyi öğrenemezdi) gibi öğretmede de icazet istenirdi ve bu icazet namzede ehliyet ve liyakati bizzat ölçülerek şahsen verilirdi. Okuma yazma bilmeyenin kalmamış olması okuryazarlığın yaygınlaşması bir tarafa, cehaletin en sinsi ve tehlikeli türünün hemen her sahayı esir alması ile neticelenmiştir. Daha da önemlisi ehliyetsizlerin destursuzlukları ve liyakatsizlerin kifayetsizlikleri görmezden gelinerek neredeyse teşvik edildiği dolayısıyla ehliyet ve liyakat kayırılma bir yana kıyıma uğradığı için talim ve tahsil sahasında suni bir şişme ve kabarma (*inflatio*) yaşanmış, neticede her şey hiç olmadığı kadar ucuzlamış ve ayağa düşmüştür. Ne kendisi öğrenmekten zevk alan ne başkasına öğretmenin hazzını duyabilen, birçok sahada olduğu gibi burada da geçimini geçinmeden sağlayan kalabalık bir güruh türedi. Bu gidişle öğreticisini bulamadığımız öğrenilmeye değer şeylerin yakında öğrenicisini de bulamayacağız.

Sözü edilen meziyetlerin diğer kısmına gelince bu biraz da bir şeyin tarihinin bizzat ve bilfiil onunla iştigal eden kimseler tarafından mı yoksa dışarıdan profesyonel tarihçilerce mi daha iyi yazılacağı ile ilgili bir hususdur. Şayet aynı mesele felsefeden sanatlara doğru kaydırılarak mesela: "Şiirin tarihini bir şairden mi yoksa meslekten bir edebiyat tarihçisinden mi okumak evladır?" sorusuyla vazedilse idi cevap belki ilkine göre biraz daha tebellür etmiş olabilirdi. Fakat gene de buna her halde kimse peşin ve kategorik bir cevap vermeye yanaşmaz ister istemez birtakım kayıt ve sınırlamalara müracaat ederdi. Kimisi bu soruya belki hemen ilk ağızda "Bunu bir şair olarak onun tahakkukunun keyfiyeti belirleyecektir" cevabını verebilir. Kimisi "Bu şairin şairliğinin kendinden menkul olmamasına, dahası şairliğin kuru bir kabiliyet olmaktan çıkıp bir şuur haline dönüşmüş olmasına bağlıdır" diyerek daha ihtiyatlı bir yol tutabilir. (Şiir elbette şuurla birlikte vardır fakat günümüzdeki gibi her şeyin sair her şeyle bağının koparıldığı bir vasatta şair şuuru sayesinde değil bir memba olarak görülen insiyakları (*instinctus*) serbest bıraktığı söylenen *gafleti* sayesinde şair sayılır.) Kimisi de "Şairin şiirini yazdığı dilin tarihinin geçirdiği bütün istihale ve inkişaf merhalelerine bihakkın vakıf ve bu tarihin kıvrımları içinde verilmiş bütün eserleri mükemmelen temellük etmiş olması onun bu hususdaki ehliyetinin mühim ve vazgeçilmez bir cüzünü oluşturur" diyerek meseleyi daha etraflı bir şekilde kucaklamanın yolunu arayabilir. Fakat ne olursa olsun bu yekten cevap veremeyişte, ısrarla ve devamlı olarak bu ve benzeri kayıtlara müracaat edişte sarahaten olmasa da zımnen ifade edilen bir şey vardır: o vazgeçilemezliktir. Gayet iyi biliniyor ki bu ve benzeri şartlar tahakkuk edecek olursa ortaya çıkacak olan her türlü kıyaslama çabasını hafife alıp

anlamsız kılacak, hiçbir şey onun yerini dolduramayacaktır. (İkisinden birinin tercih edilmesi istenseydi Tanpınar'ın *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* dururken kim İsmail Habib Sevük'ün *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi*'ni okumak isterdi?) Bunun merkezinde ise bir şeyi bilişteki "yakinliğin derecesi", yani dışarıdan ve dolaylı olarak tanımak yerine bizzat ve hemhal olarak kavramak vardır.

Nitekim kitabın hemen girişinde yaptığı işi temellendirmeye çalışırken düşünür bu hususu şu şekilde ifade eder:

> "Kendi özgün eserleri yerine filozofların öğretilerine dair yazılmış her türlü yorum veya şerhi ya da genel olarak felsefe tarihi okumak yiyeceğimizin başka birisi tarafından çiğnenmesini istemekten farksızdır. Eğer eski zamanların ilginç olaylarını kendi gözlerimizle seyretmekte serbest olsaydık dünya tarihi okumak ister miydik? ... (H)er yıl piyasaya çıkan yarım düzine felsefe tarihinden sadece bir felsefe profesörünün kafasına girmiş olanları ve o da olduğu gibi değil ona göründüğü haliyle elde ederiz. Şimdi şurası tartışma götürmez bir hususturki büyük bir kafanın düşünceleri böyle bir felsefe asalağının bir okkalık beyninde yer bulabilmek için ağırlığından çok şey kaybetmek zorunda kalacaktır. Ve oradan günün özel jargonuna bürünerek ve onun ciddi, ağır başlı eleştirileri eşliğinde dışarı çıkacaktır. Ayrıca bu paragöz felsefe tarihi yazarının hakkında malumat verdiği yazıların onda birini bile okumamış olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır. Çünkü onların gerektiği gibi incelenip araştırılması ... çalışma ve üretkenlikle geçen uzun ve meşakkatli bir ömrü talep eder. Fakat varlıklarını büyük ölçüde gençlik yıllarında piyasaya sürdükleri felsefe tarihlerine borçlu olan, sürekli

derslerle, resmi görevlerle, tatil gezileri ve eğlencelerle gelişmeleri engellenmiş bu tür küçük adamlar neyi hakkıyla araştırabilirler ki? Üstelik onlar eğitici öğretici olmayı isterler ve sistemlerin kökenleri ile birbirlerini takip edişlerinin zorunluluğunun içyüzünü anlama ve açıklama, hatta (beyinlerinin küçüklüğüne bakmadan) eski zamanların ciddi ve hakiki filozoflarını eleştirme, düzeltme ve kusurlarını bulma iddiasındadırlar. Böyle bir şeyi ancak eskileri ve birbirlerini taklit ederek yapabilirler. Fakat o zaman da bunu örtbas etmek (ve kendilerine özgünlük süsü vermek için) için yaptıklarını son beş yılın havasına ve rengine büründürmeye çalışır, buna uygun bir ruhla değerlendirmelerde bulunurlar ve işleri büsbütün berbat ederler."

Gerçekten bir şey olması gerektiği şekilde ilk kez ortaya konulup da bir tarz yahut *modus* (hele o cari, yani *operendi*) halini aldıktan bir müddet sonra bir sürü taklitçinin tıpkı bala üşüşen sinekler gibi etrafında dolanıp durmaya ve onu şurasından burasından tırtıklamaya başladıkları görülecektir. Biraz yakından bakıldığında, hem kendilerinin hem o şeyin gafili oldukları için, böylelerinin ellerinde kuru bir hevesten başka bir sermayenin olmadığı hemen fark edilecektir. Ve bir taraftan da ortada özgün olmak gibi bir mecburiyet olduğu için onu olduğu gibi taklit edemeyecekler, sırf farklı olmak adına birtakım ilaveler veya kısaltmalar yapacaklar ve böylece iş içinden çıkılmaz hale gelecektir. Bugün her sahada maalesef hemen her meselenin başına gelen budur.

Acaba bu neyin alameti, neyin habercisidir? Acaba bu neden kimsenin hayretini mucip olmuyor, dikkatini üzerine toplamıyor ve sorup sorgulamaya zorlamıyor: Bir şeyin hayret uyandırıcı olmaktan çıkması hayreti mucip olmaktan

çıkmış olmasıyla mı yoksa hayret edeceklerin hayret kabiliyetlerini kaybetmesiyle mi ilgilidir?

Vakıa her iki ihtimal de bizi aynı kapıya çıkarır: Ne halislik ne kalplik kendinden ibaret bir meseledir. Onlar kökü çok daha derinlerde olanın, varlığını kimsenin başına kakmayanının, ancak yokluğu bütün acılığıyla varlığını hissettirenin dışavurumlarıdır. O ki bugün artık kimsenin aldırmadığı, aldıranı olmadığı için de günbegün geri çekilen ve bizi yalanımızla baş başa bırakandır.

Nitekim birtakım hedefleri göz önünde bulundurarak ve bu hedeflere göre bazı ihtiyaçları tespit ederek ortaya konulmuş olan bir felsefe tarihi seçtiği pedagojik usuller dairesinde "felsefi sistemlerin kökenleri ile birbirlerini takip edişlerinin zorunluluğunun içyüzünü anlama ve açıklama" sadedinde manidar gördüğü alaka ve münasebetlere göre tasvir ve tavsifler yapabilir. Bu çerçeve içerisinde birtakım tasniflere başvurabilir, hatta "eski zamanların ciddi ve hakiki filozoflarını eleştirme, düzeltme ve kusurlarını bulma"ya kalkabilir. Bir başkası elbette aynı derecede sahih bir temele istinat etmek şartıyla bunları yeterli bulmayıp eleştirebilir ve yerine daha doğru ve isabetli olarak gördüklerini teklif edebilir.

Gaye bir mevzuu anlamak ve anlaşılmasına katkıda bulunmak ise bütün bu çabalara söyleyecek bir şey yoktur. Fakat iş ne zaman ki halin ve meselenin icapları yerine taklitçiliğin ana karakteristiği olan "...öyle olması gerektiği için öyle"ye ve "öylesine"ye dökülür sarpa sarar ve sapla saman, şapla şeker birbirine karışır. Ehli tahkikten birisi çıkıp da oluş yerine geçen özenişi bütün sinsiliği içinde teşhis etmedikçe taklit iflah olmaz, sayrılığı ve sıyrılıcılığı ile her şeyin iliğini kemirir, özünü kurutur. O sebeple tahkik erleri hakikatin öz çocuklarıdır ve her nerede üvey çocuk muamelesi görürler ise orası asla felah bulmaz. Fakat ne gam, boğazımıza kadar gark olduğumuz bu yalan batağı

içerisinde o her cihetten kendisini hasretlerin en yakıcısıyla aratırken ve kendisiyle doğrudan aşinalıkları olmayanlar için en harcıalem şeylerde bile mis olup kokusuyla burunlarda tüterken sözü ona teslim etmek yerine bin dereden bin su getirmeyi öğrenmiş bir milletiz biz. Nitekim kendimiz aramadığımız için adını yadını da lügatlerimizden kazımaya kalkmışız, arayanların, dillerinde hala kendisine yer ayıranların arayış ve anışlarını da lazım olduğunda mesela Fransızların *vérité*sini, Almanların *Wahrheit*ını, İngilizlerin *truth*unu "doğruluk" ile karşılamanın yolunu bulmuşuz. Az şey mi bunlar!

Bu zaviyeden bakıldığında kitaptaki hükümlerin konularını kavrayışındaki mahremiyete, mevzuların birbiriyle irtibat ve münasebetlerini tespitindeki maharete, muğlâklıkların düğüm noktasını teşhis ederek kapalılığı faş edişine, daha da önemlisi bunları ifade edişteki sadelik ve basitliğe birkaç misal vermek gerekirse, mesela:

> *"Sokrates'in yöntemi*nin üstünlüğü, Platon'dan öğreneceğimiz üzere, ispatlamayı düşündüğümüz önermeleri temelleri yahut illetleri bakımından düzenlememize dayanır. Bu düzenleme ile amaçlanan muhatap veya muarızın bunların tabii sonuçlarını düşünüp incelemezden evvel teker teker kabul etmesidir. Çünkü sürekli konuşmada takip edilen öğretici usul sayesinde muhatap temelleri ve bunların tabii sonuçlarını aynı anda görme imkanına sahip olacak ve eğer bunlardan biri aklına yatmaz veya işine gelmezse ona saldırabilecektir.
>
> Bu arada Platon'un bize benimsettiği şeylerden birisi bu yöntemin takibi sayesinde sofistler ve diğer soytarıların tam bir sükûnet içinde Sokrates'in kendilerine söylenildiği gibi olduklarını ispatlamasına izin vermeleridir. Bu anlaşılmazdır; tam tersine yaklaşık olarak yolun son çeyreğinde veya genel olarak işin nereye gittiği fark edilir edilmez Sokrates'in zekice tasarlanmış oyunu bozulacak ve inceliklerle örülü ağı istitratlarla veya daha önce söylenmiş olanlar inkar edilerek, yahut kasıtlı yanlış anlamalarla, ya da dogmatik sahtekarlıkla oyun ve hile namına o an orada sevki tabiiyle uydurulan şeylerle delik deşik edilecektir."

Görüldüğü üzere burada Sokratik diyalektik veya eristiğin özü birkaç cümleyle verildiği gibi onun nazik noktası yahut tatbikatta işlemeyecek tarafları aynı keskin nazarla bir solukta gösterilir. Bu bir taraftan emsalsiz bir tecrit gücü ve onun önünü açtığı kavrayıştaki keskinlik bir taraftan da konuya hakimiyet sayesinde unsurların ve aralarındaki münasebetlerin tıpkı bir akordeon gibi rahatça tevsi ve teksif edilebilmesi sayesinde mümkün olur. Muğlâklık ne kadar çetrefil olursa olsun terkibinin ağırlığından herhangi bir şey kaybetmeksizin basitleştirilir. Basitliği içinde gösterildikten ve o haliyle tarif edildikten sonra o yapı arızi unsurların birer birer eklenmesiyle tekrar eski haline döndürülür. Böylece tarif bir yana tarif edilmeye çalışılan şey bir başka yana bakmaz. Daha önemlisi filozofların kendilerine özgü meziyetlerinin ve zayıflık yahut kusurlarının teşhisinde gösterilen fetanet hayran olunacak cinstendir. Mesela Aristoteles hakkında:

> "Dikkat ve ihtiyatla bir arada bulunan muazzam zeka ve anlayışlılık, gözlem gücü, çok yönlülük ve derinlik eksikliği Aristoteles'in temel ayırt edici özelliğidir. Dünya görüşü her ne kadar hünerle işlenmiş ise de derinlikten yoksundur. Düşünce derinliği malzemesini içimizde bulur; ariflik yahut anlayışlılık veriye sahip olmak için malzemesini dışarıdan temin etmelidir."

Yukarıdakinden farklı olarak bu sadece maharetle olacak bir şey değildir, bunun için marifet de gereklidir. Ve bu marifet kuru malumat değildir, bu *similia similibus cognoscantur* ilkesinin cari olduğu yakınlıktan gelen yakinliktir. Keza Pythagoras'ın ve Sokrates'in büyüklüklerinin takdir edilemeyişini de böyle bir yakınlığın olmamasına bağlamalıyız. Nitekim,

> "Platon'un Sokrates'inin Platon'un düşüncelerini dile getiren ideal ve dolayısıyla şair bir kişi olduğu açıktır, hâlbuki Ksenophon'un Sokrates'inde öyle çok fazla bilgeliğe rastlanmaz."

Kişi kendisinden bilir ve kendisini bildiği kadar başkalarını bilir. Dönüp kendimize içimizde bulamadığımız bir meleke veya meziyeti başkalarında görüp tanıyamayız, tanısak bile vüsatını ya da derinliğini takdir edemeyiz. O nedenledir ki *sofon einai del ton epignosomenon ton sofon*, bilgeyi tanımak için bilge olmak gerekir. İşte böyle bir oluşun ve ona bağlı bilişin ürünlerini başka felsefe tarihlerinde bulamayız. Yahut felsefe tarihinde mühim bir yer işgal eden ve bu sebepten ötürü kolay kolay kimsenin bu yeri sorgulamaya cesaret edemediği *Metafizik* hakkında:

> "Aristoteles'te şikâyet konusu olan derinlik eksikliği doğal olarak *Metafizik*'te en bariz haldedir; sair her yerde olduğu gibi burada da sadece keskinlik yeterli değildir ve o nedenle tatmin edicilikten en fazla uzak olduğu eser budur. Onun *Metafizik*'i büyük bölümü itibariyle seleflerinin felsefe taslakları üzerine safi konuşmadan ibarettir; o burada onları kendi bakış açısından, büyük ölçüde kopuk ve dağınık beyanları esas alarak ve onların anlamlarına gerçekten nüfuz etmeksizin, tam tersine pencereleri dışarıdan kıran birisi gibi, eleştirip çürütür. Kendine ait pek az veya hiç öğreti ileri sürmez ve herhalde bunlar da tutarlı değildir. Daha eski dönemin felsefe benzeri şeylerine ait bilgimizin çoğunu onun fikir münakaşalarına borçlu oluşumuz arızi bir meziyettir."

Ya da yukarıda sözü edilen "derinlik eksikliği"nin Aristoteles'in eserlerine yansıyışı hususunda:

"Şimdi genel olarak ifade etmek gerekirse, sözü edilen bu tecrübi kafa yapısı ona her zaman sözü fazla uzatıp lüzumsuz tafsilata boğmaya dönük bir eğilim verir. Bu suretle o kadar kolay konu dışına çıkar ve takip ettiği düşünce hattını o kadar çok terk eder ki neredeyse herhangi bir düşünceyi uzun süre sonuna kadar takip edemez; fakat *derin* düşünme tam da böyle bir (takip)e dayanır. Tam tersine her yerde problemlere el atar ama sadece onlara temas eder; ve onları çözmeksizin hatta tam olarak irdelemeksizin derhal bir başka şeye geçer. Bu sebepten ötürü okuru çoğu zaman "işte şimdi gelecek" diye düşünür fakat hiçbir şey gelmez; ve bu yüzden bir meseleyi ele alıp da kısa bir süre peşini takip ettiğinde hakikat ekseriya sanki onun dilinin ucundaymış gibi görünür; fakat o birdenbire başka bir şeye geçer ve bizi kuşku ve tereddüt içinde bırakır."

Bu cümleleri bu açıklık ve doğrudanlıkla asıl önemlisi hedefini tam kalbinden vuran dakiklikle değme felsefe tarihinde hatta bütün ömrünü münhasıran onun hayatı ve eserlerine adamış Aristoteles uzmanlarında bile bulamayız. Bulamayışımız eskiden olduğu gibi, nesilden nesile tekrarlanarak aktarılan takdir ve övgüler sebebiyle bazı isimler etrafında oluşmuş olan halelerden dolayı değildir. Bu halelerin saldığı hürmet ve ihtiram hissi belki yakın zamanlara kadar kendini bilen herkeste bir had ve hudut idrakı oluşturduğu için bu nevi tespitlerden uzak durulabiliyordu ama bugün ortada ne kendisini ne haddini hududunu bilen kaldığı ve *hierarchia* adına her şey yerle bir olduğu için herkes her şeye dil uzatabilmektedir. Bu yukarıda da ifade edildiği üzere doğrudan doğruya görüşle, sezişle, kavrayışla ilgili bir meseledir. Başka hiçbir sebeple olmasa bile haddini bilme

ve hududa riayette titizlik kalktıkça görüşteki keskinlik, seziştеki incelik, kavrayıştaki dakiklik de kaybolmaktadır.

Düşünmenin derinliği ve sathiliği bahsinde söylenenin söylenişindeki insanı şaşırtan kolaylık da ancak işin erbabı olmakla gerçekleşebilecek bir şeydir ve "takip" cehdinin neye dayandığı hususunda bir sarahatin olmaması da yine tersinden buna delalet eder.

Hal böyle olmakla beraber bu cümlelerin yapısı ve birbirine ulanışı, keza verilen hükümler ve onların içindeki kıyas ve mukayese inceliklerі düşünür hakkında varılacak yargının doğrudan kıstası olmamalıdır. Zira nihayetinde *Fragmente zur Geschichte der Philosophie* hususen "felsefe tarihi" telif etmek için oturulup yazılmış bir metin olmadığı gibi, girişte ifade edildiği üzere müellifinin de böyle bir iddiası yoktur. Neticede bu düşünürün "eseri" ile uğraşırken ortaya çıkan "yan ürünler"in biraz da eğlenmek için derlenip toparlanmasıyla vücuda gelmiş bir metindir.

Son bir örnek daha vermek gerekirse, Kynikliğin temel fikri yakalanırken ve bir dal olarak onun gövdeyle irtibatı gösterilirken sergilenen maharet ve ustalık da aynı derecede hayranlık uyandırıcıdır:

> "Kynikliğin temel fikri, en basit ve en çıplak şekliyle hayatın, doğal olarak ona ait olan zorluk ve meşakkatleriyle birlikte, en ziyade katlanılabilir ve en fazla tercihe şayan hali olduğudur. Çünkü insanların hayatı daha iyi ve hoş hale getirmeye dönük olarak almak isteyeceği her yardım, tatmak isteyeceği her rahat, zevk ve haz sadece yeni dertler ve ilk haliyle ona ait olandan daha büyük tasalar hâsıl edecektir."

Görüldüğü gibi Grek felsefesi tarihinin ciddi meselelerinden biri tek cümleyle halledilir ve onun Grek felsefesinin

ana karakterinin dışına taştığı düşünülebilecek özelliklerinin benzerlerinin nerede aranabileceği düşünülürken yaslanılan genişlik ve önyargısızlık da aynı şekilde takdire değerdir:

> "(Onlar) daha başka birçok şeyde olduğu burada da yakın zamanların gezici keşişlerine... büyük benzerlik gösteriyorlardı. Ne var ki bu benzerlik sebepte değil sadece sonuçlarda bulunacaktır. Çünkü bunlar neticede uyuşur ve örtüşürler, fakat ikisinin temel fikri gayet farklıdır. Benzerliklerin bariz olduğu Sannyâsis'te olduğu gibi keşişlerde de bu hayatı aşan bir gayedir; hâlbuki Kyniklerde isteklerini ve ihtiyaçlarını en *asgari* düzeye indirmenin *azami* derecede tatmin etmekten daha kolay olduğu kanaatidir."

Beri yandan Kyniklerin Stoacılar ile irtibatının tespiti meselenin herkes tarafından kolay görülemeyen cihetindendir ve yine hayranlık uyandırıcıdır:

> "Bunun dışında Kynikler münhasıran *pratik* filozoflardır: en azından teorik felsefelerine dair herhangi bir açıklama benim bilgim dâhilinde değildir. Stoacılar işte ameli olan (bu çerçeveyi) nazariye dönüştürerek Kyniklerden türediler. Onlar terk edilebilecek her şeyi *fiilen* terk etmenin gerekli olmadığı, mütemadiyen malı mülkü, zevki hazzı *terk edilebilir* ve tesadüfün elinde asılı olarak görmenin bizim için yeterli olduğu görüşündeydiler. Çünkü o zaman fiilen mahrum kalma nihayetinde gerçekleştiğinde ne beklenmedik bir şey ne de katlanılmayan bir yük olacaktır.
>
> Kynikliğin ruhu ile riyazet yahut çileciliğin ruhu arasındaki temel farklılık çileciliğin esası olan

tevazuda gayet açık biçimde ortaya çıkar fakat bu Kynikliğe o kadar yabancıdır kl gurur ve istihkar sair her şeyden daha fazla onun temayüz ettiği şeydir."

Bütün bu özellikler ve üstünlükler felsefe ile uğraşan birisinin uğraştığı şeyin tarihini olmasa bile o tarihle ilgili dikkat ve tecessüslerini yazıya dökmesinden kaynaklanır. Şartları teşekkül ettiğinde ürünleri böylesine vazgeçilmez olan bu yazım tarzının bunlardan birinin veya birkaçının eksik olması halinde ne gibi mahzurlar doğurabileceğine gelince bunlar da, en azından bu kitapta kendisini hissettirdiği kadarıyla, belki iki başlık altında toplanabilir.

İlki bizatihi o şeyin ehil ve erbaplığının tahakkukuyla ve ekseriya onun en temel veçhesindeki arızayla ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle, yüksek bir şuur ve idrak seviyesine ulaşılmış olmasına rağmen kişinin kendisini bilmesinde ve bildiği kadarına atfettiği kıymette hala vehmin kırıntıları kalmış olabilir. Kırıntı düzeyinde olsa bile bilhassa bilenin bilmesi ve keyfiyetiyle ilgili vehim gerçeğin algılanmasına, algılanmasına olmasa bile olduğu gibi kabul edilmesine engeldir. Bu tarihi yazılan her neyse onun bütün serencamı asıl teşhir edilecek şey için bir mahfaza mesabesine indirilmesiyle neticelenebilir. Öyle ki olanca ihtişamıyla gözler önüne serilmesi için bütün geçmiş ona boyun eğer, hatta denilebilir ki ona göre şekillenir. Kitapta bu belki bu noktaya varmamış olabilir ama yine de yakınçağ felsefesi bakımından böyle bir kusur kendisini ciddi biçimde hissettir. Nitekim varlık muammasının esrarının aralanması için bir hareket noktası olarak ileri sürülen cevher nazariyesinin takip ettiği gelişim çizgisi hakkında şöyle bir izlenime kapılmak mümkündür: Aristoteles'in *Metafizik*'inden ilhamla geliştirilen nazariye Descartes, Spinoza ve Leibniz'de muhtelif imkanlarıyla sınanıp birtakım istihalelerden geçtikten sonra Hume ve Locke tarafından münferit veçheleri itibariyle eleştiri süzgecinden geçirilir, sonunda Kant'ın asıl "kritik"i ve "kendinde şey"i ile ismi konulmamış olarak

düşünürün önüne bırakılır. O da değişik cihetlerden ama hep eksik noksan tanınarak telaffuz edilmeye çalışılan bu ismi konulamayanın ismini koyar ve muammanın çözümünde o zamana kadar eksik kalan veya yerini bulmayan taşlar böylece yerine oturmuş olur. Çünkü aritmetikte bir problemin çözümünün doğruluğu "sonucun denk gelmesiyle, kalanın olmamasıyla" ortaya çıkar. Düşünüre göre dünya muammasının çözümü bakımından da durum benzerdir ve daha önceki bütün felsefi sistemler esasen "denk gelmeyen, dengeli olmayan yekunlar"dan başka bir şey değildir. Ez cümle sanki bütün bir yakınçağ felsefesi tarihi bir mahfaza, düşünürün irade nazariyesi de o mahfazanın bütün parlaklığı ve göz kamaştırıcılığı ile bariz hale getirilerek teşhir edilmesine katkıda bulunduğu bir mücevherdir.

İkinci sakınca bir bakıma kısmen ilkinin bir sonucudur. Kişinin olanı olduğu gibi, *veritas entis*, algılayıp kabul edebilmesi için onun karşısında tam bir *adiaphoron* veya *détachement*[1] hali içerisinde olması gerekir. Bu kavli kolay tatbiki daha doğrusu tahakkuku zor bir haldir. Bu olmadığı zaman gerçek kişinin "ben" diye görüp bildiğine dair beslediği vehimle bağdaştığı veya ona hizmet ettiği kadarıyla kabul edilecek, bağdaşmayan veya aykırı gelen yanları görmezden gelinecek, olmadı doğrudan inkar yoluna gidilecektir. Bir zaman sonra bu durumun kalıcı hale gelmesi, arızi bir görme bozukluğunun şaşılığa dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu çerçeve içerisinde peşin hükümlerden, sabit fikirlerden hatta saplantılardan söz edilebilecektir. Beri yandan bu yazım tarzında usuller ve kurallar kafi berraklıkta teessüs etmediği ve müellife daha geniş bir serbesti tanındığı için sabit fikirler ve peşin hükümler diğerine nazaran hem daha fazla musallat hem de daha fazla müessir olacaktır.

---

1 Her iki tabirin de dilimizde tam karşılığı yoktur, bir ucundan tutulup *kayıtsızlık* veya *lakaydlık* denilebileceği gibi, bir başka veçhesi nazarı itibara alınarak *müstağnilik* veya *istiğna hali* de denilebilir.

Schopenhauer cevher nazariyesinin gelişim hattı boyunca yol açtığı tahrifatlardan ve hususiyle bunların zaman içerisinde pekişip, sorgulanmaksızın kabul edilen kaziyelere dönüştükten sonra nice cevval zihnin vakitsiz sönüp körelmesine veya büsbütün iptal olmasına yol açtığından söz ederken buna dikkat çeker:

> "Yoksa bilimlerin canlanmasından Kant'a kadar geçen süre içerisinde aklı bütünüyle felç eden, her türlü araştırmadan geri duran ve dolayısıyla bunlar için ölümcül olan, mutlak olarak karşı konulmaz bu iki varsayım sebebiyle en büyük adamların düşüncelerinin bile nasıl eğilip büküldüğünü hatta çoğu zaman takip ettikleri istikametin bütünüyle dışına çıktığını görmüyor muyuz?"

Geçerken işaret etmekte fayda var, bu "varsayımlar"ın nihai mihengi, dizinin bir önceki kitabından hatırlanacağı üzere, bu anlamda kendilerinin kılavuza muhtaç olduğu itiraf edilen "bilimler"dir. Yani nelerin "mutlak olarak karşı konulmaz varsayımlar" olduğu, bizzat düşünürün ifadesiyle, "ölü kavramların gayri tabii terakümü için hafızanın aşırı derecede ve zorlanarak gerilmesinden hâsıl olan yorgunluk ve bitkinliğin belirtileri dışında" uğraşanlarının çehresinde hiçbir iz bırakmayan bilimlerin sunduğu kıstasa göre belirlenecektir. Oysa algı dünyasının doğru kavranılışı, yine kendi ifadesiyle, "birçok eğitimsiz adamın simasına hikmet ve basiretin damgasını vurmuş"tur, buna mukabil "elektrikli oyuncaklarından, galvanik pillerinden ve kurbağaların arka ayaklarından başka bir şey bilmeyen" birçok "bilim adamının çehresi yaptığı sayısız tahsil ve araştırmadan en ufak bir iz taşımaz".[2] O nedenle bilimler daha yüksek bir bilginin

2 *Bilim ve Bilgelik*, (Say Yayınları, Schopenhauer Kitaplığı, 13. Kitap) s. 58-59.

kılavuzluğuna muhtaçtır, çünkü "*fizik* kendi aylakları üzerinde duramaz fakat yaslanacak bir *metafiziğe* ihtiyaç duyar".[3] Bunlar düşünürün kolay kolay izah edilemeyecek çelişkileridir. Fakat beri yandan bu sabit fikirler gözlerini öylesine kör eder ki aynı cümle içerisindeki bariz çelişkiyi göremez:

> "Buna göre, eğer Platon'un bilgiyi beden, duyular ve algının dışında tutma ve bilmenin bunlarla her türlü bağını kesme öğretisinin amaçsız, yanlış hatta imkânsız olduğu gösterilirse benim öğretimi buna rağmen onun tashih edilmiş benzeri olarak kabul edebiliriz. Bu öğretinin dediği şudur: İrade ile her türlü münasebeti kesilmiş yegâne dolaysız kavrayış bilgisi en yüksek nesnelliğe ve dolayısıyla mükemmeliyete ulaşır."

Eğer böyle bir gerçeğin görülebileceği bir yüksekliğe erişilmiş, daha önemlisi görülebildiği kadarı "ruhsat verilen kabuller dairesinin dışına taşıp da ikrardan intisaptan çıkmış olmayalım sakın" diye tereddüt edilmeden teslim edilmişse[4], buradan ötesini kendi mecrası içinde varacağı yere vasletmekte güçlükle karşılaşılmamalıydı denilebilir. Çünkü "en yüksek nesnelliğe" bilmenin irade ile her türlü bağı kesilerek ulaşıldığı, diğer bir deyişle, irade ile bu bağın nesnelliğe ulaşmanın önünde en büyük engel olarak durduğu kabul edildiğine göre bunun bedenle ve dolayısıyla duyularla veya dolaysız kavrayışla olmasının bir önemi yoktur. Gerisi tecrit derecesiyle ilgilidir.

Denilebilir ki Schopenhauer felsefesinin en kınlgan yanı *syncretism*i ise, belki de ikna ediciliğini en fazla yaralayan yönü başkalarının ciddiye almayışından çok önce bizatihi

---

3 A.g.e., s. 118.

4 Hegel *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de bu yüzden Hint düşüncesini 'felsefe tarihi'ne dahil etmez.

müellifinin kendi hayatında ona gösterdiği sadakatsizliktir. Düşünür doğu dünyasından beslendiği kadarıyla bu ben vehmini bir taraftan bütün çıplaklığıyla görebilmiş ve bundan kurtuluşun yolunu da kendince gösterebilmiş olmasına karşın sıra o "acı zehri" içmeye gelince ne yazık ki selefleri-nin birçoğu, haleflerinin birkaç istisna dışında tamamının yaptığı gibi o da "hayat başka vaaz başka" deyip işin içinden sıyrılma yolunu tutmuştur. Çünkü batıda bilgelik doğudakinden farklı olarak en yüksek nazari bilginin damıtılmış halidir ve onun elde edilmesi nazariyat sınırları dahilinde kaldığı kadarıyla bu bilgeliğin bir cüzüdür, tatbikata taalluk eden kısımları ise bu bilgeliğin dışındadır; oysa aynı şeyi düşünürün kendisi Stoacılarda ciddi bir kusur olarak görür.

Nihayet *theism* bahsinde bu sabit fikirler saplantı derecesine varır. Sair her şey bırakılsa bile coğrafya ve iklim şartları ile bunların insanı özellikle zihni melekelerini şekillendirici etkisinden haberdar olması beklenen bir düşünürün, mitosların muhtevasını teşkil eden şeylerin ifade edilişinde kullanılan remz ve işaretlerin farklılığı kabul edildiği ve bunların birbiriyle tevili veya telifi için çaba harcandığı halde, aynı arayışın Tanrı tasavvurlarını da içine alması gerektiğini düşüneceği umulurdu. *Theism* gerek halk inanışında sergilediği özellikler gerekse herhangi bir dinin akidesi olarak içerdiği umdeler bakımından elbette felsefi düzeyde tartışılabilir. Fakat bu çapta bir düşünürün böyle bir tartışmayı felsefi sınırlar içerisinde sürdürmesi, "din olgusu"nu "belli fiziki ve yarı fiziki gerçeklikler neticesinde ortaya çıkan bir his durumunun tezahürü" olarak izah etmek üzere ihdas edilmiş türedi bir bilimin ispat vasıtalarına ve ikna tekniklerine tenezzül etmemesi gerekirdi. Ne diyelim, aynı dönemi ve iklimi paylaştığı muasırlar bir düşünürün bazı bakımlardan büyüklüğüne katkıda bulunabileceği gibi bazı yönlerden, bilhassa başka türlü hiç iltifat etmeyeceği şeylere bir bakıma onların dahliyle içine düştüğü manasız çekişmeler sebebiyle bulaşması yüzünden bu büyüklük zarar da görebilmektedir.

Kitabın gerek kendi sahasında emsallerine nazaran sahip olduğu meziyetler, gerekse mücerret bir kitap olarak bugünlerde okunulması düşünülen diğer kitaplarla mukayesesi neticesinde ortaya çıkacak üstünlüklerle ilgili olarak en az bir bu kadar daha yazılabilir. Fakat ne yazılırsa yazılsın gelmiş olduğumuz noktada artık bir türlü yakamızı bırakmayan ve her ne olursa olsun yapılan her işe bir şekilde musallat olan bir beyhudelik duygusu var ki savuşturamaz. İki kelimeyi yan yana getirmek için eğer bir sebep varsa sırada bekleyen bin tanesi yan yana gelmemesi için her mecrayı tıkıyor. Bıkkınlık, bezginlik, beyhudelik yıkılmış, bozulmuş herhangi bir şeyin ıslahına medar olmak için bir şeyler söylemek üzere insanın içinde uyanan cehdi ve azmi öldürmek için kurşundan bir yük olup omuzlara biniyor. Nefes aldırmamacasıya birbiri ardına üşüşen sorular öylesine yıkıcı, dağıtıcı ve üst perdeden ki genelliğinden herhangi bir istisnaya razı olup özel bir hedefe yönelmiyor. Belli bir hedefe yönelmeyen soruların hücumuna karşı ne makul ne meşru bir müdafaaya yeltenilebiliyor. Ve bu çerçeve içerisinde hususen söz kendisine ilişmediği için bir felsefe kitabıyla ilgili temellendirmeye ta en başından mesela *philosophia órexis tés theías sophías* diye başlansa bile dinleyici bulunmuyor:

Ne kıymeti var?

Muazzam bir altüst oluşun yaşandığı, taşın taş üzerinde kalmadığı bir dünya bu.

Ortalık toz duman.

Her şeyin değeri her gün değişiyor.

Emtia borsasındaki malların fiyatı gibi her şey insanların günlük taleplerine göre her gün yeniden fiyatlanıyor.

Dün neyse bugün de o yarın da yine o olacak diyebileceğimiz hiçbir sabitemiz kaidemiz kalmadı.

Demek ünlü sofist Protagoras'ın bir zamanlar demediğimizi bırakmadığımız 'insan: her şeyin ölçüsü' sözünü yerli yerine oturtabilmemiz için bugünleri görmemiz gerekiyormuş.

Fakat bu saatten sonra neyi değiştirir?

Ne faydası var?

Neye hayrı dokunur?

Neyi korur veya neyin kurtarılmasına vesile olur, neyi güvence altına alır?

Diyelim ki herhangi bir şeyin korunmasına veya kurtarılmasına vesile olma istidadına sahip: bir vesile olarak bile olsa bir elinden tutanı, üzerine titreyeni olmadıktan sonra maksadına nasıl vasıl olur?

Bir deva olarak o şifası için hastanın kapısına nasıl ulaşabilir, ulaşsa bile kapının önündeki kalabalığın ve gürültünün içinde sesini nasıl duyurabilir? Ortalık daiden ve devadan geçilmiyor.

Çoğaldıkça ucuzluyor.

Ucuzladıkça çoğalıyor.

Bu alt üst oluşun ve beraberinde ortaya çıkan keşmekeşin bir daha durulup durulmayacağı, bu durulmanın bir düzeni ayakta tutacak şartları doğurup doğurmayacağı ve bunun nasıl bir düzen olacağı ne işin medhaldan ne haleldan olanların içinde kafa yoranı bulunabilecek sorular.

Bu hercümercin içinde dillerde dolaşan bir söz var ki manidar:

"Haklı olmanız yetmez, ikna edici de olmanız gerekir."

Ve ikna edici olabilmek için bütün imkanlarıyla seferber edilen tek bir şey var: Söz.

Sözü tükete tükete sonunda "safsata"ya dönüştürmüş olan bir zamanların *"sofistai"*si bile bu kurulu ikna makinalarını görselerdi herhalde şaşkınlıktan donar kalırlardı.

Bu bahiste *Siyaset ve Retorik* ile doksanların sonundan başlayıp son yıllarda yayınlanan *Tartışma Sanatının İncelikleri* ve *Güz Düşüncesi* ile o kadar çok söz edildi ki

artık susmaktan başka tutulabilecek yol kalmıyor. Korkulan olmuştur.

"Haklı olmak yetmiyor" sözü ile birlikte dillere dolanan bir tekerleme daha var:

"Siyaseten doğru".

Biri ne kadar milletçe yalan batağına boğazımıza kadar battığımızı gösteriyorsa diğeri de o kadar bu hali teyit ediyor. Çünkü yalan bir hıyanetin tecessümü değilse bir gaflet halinin tezahürü olmalıdır zira gafletin sökün ettiği yer kalp ise vurduğu dildir. Ve o kendisini ezbere konuşmayla ele verir. Batı dillerinden tercüme yoluyla telaffuz edilen bu tabirin dilimizde külfetsiz karşılığı mevcuttur. Dün olduğu gibi bugün de bir hakkın tesliminden "maslahat"a binaen imtina ediliyor dediğimizde yapılan iş hem niyeti hem maksadı itibariyle daha iyi ele verilmiş olur.

İmtina edilmekle kalınmıyor aksine ikna etmek için tertipler düzülüyor, düzenler kuruluyor.

Ve kimse kimseye tavsiyede bulunmuyor, müsterih ol:

Hak zayi olmaz, sabır.

Kimsenin hakka itimadı yok.

Bin yıllık örfümüzü ananemizi bir tarafa bırakıp Roma'nın mehaz kabul ettiğimiz hukukunu temelinde: *magna est veritas et praevalebit*: hak azizdir, galip gelir, inanışı vardı.

Bizi hakkın er geç galebe çalacağı hususunda önce müteredditsonra böylesine sabırsız yapan her şeyimize sirayet eden yalan sayesinde kazanmış olduğumuz basiretsizliktir. Ve bugün bu sabırsızlık düpedüz itikatsızlığa dönüşmüştür.

Böyle bir itikatsızlığın temellerini kemirdiği yerde Roma hukuku bile ayakta durmazdı.

Nitekim durmadı.

Dün bir hakkı teslimden imtina edenlere "neden?" diye sorulduğunda buna "maslahat mülahazası" bunu amir olduğu için deniyordu.

Bugün bu soruya, tercüme yoluyla ezbere, "siyaseten doğru" olmadığı için cevabı veriliyor.

Neyin doğru neyin eğri olduğunu siyasanın karar vericiliğine bırakanlar dün aynı belirleyiciliği maslahat fikrine bırakanların akıbetlerine baksalar iyi olur.

Çünkü onlar bu yaptıklarını daha fazla mazur hatta meşru gösterme imkanına sahiptiler.

Onlar diyebilirlerdi:

Doğru olabilir ama maslahata binaen, yani umumun sulh ve selameti için caiz değildir.

Fakat o zaman kimse bunlara sormaya cesaret edemedi:

Hakkın teslîminden, doğrunun kabulünden imtina edildiği yerde sulh ve selamet neyle kaim olacaktır?

Sulh salah ile ve selamet selim olmakla kaim ve daimdir.

...

Bugün "siyaseten doğru" olan şeylerin hatırına doğrulara kıyılabilir, insanlar hilafı hakikate ikna edilebilir.

Dün ikna edildi, akıbet dillerde dolaşan "inhilal" ve "izmihlal"di.

Bugün de ikna edilebilir.

Ama her şey bu ikna ile bitmiş olmuyor.

Daha buna yerin ne diyeceğini, göğün ne cevap vereceğini bilmiyoruz.

18 Şubat 2014

HAZIRLIK

Felsefe nedir?

Kime Filozof Denir?[1]

Umut edilir ki buraya kadar anlatılanlar tasavvur olarak dünyada iradenin aynasının ortaya çıktığını bildiren açık ve kesin bilgiye ulaştırmış olsun. İrade bu aynada kendisini gittikçe artan bir açıklık ve tamlıkla tanır ve bu insanda doruk noktasına varır. Mamafih insanın özü her şeyden evvel kendisini birbiriyle irtibatlı eylemler dizisiyle dışa vurur. Bu eylemlerin ben bilincine dayanan irtibatlılığı insanın sürekli olarak bütünü *in abstracto* (soyut olarak) tarassut altında bulundurmasını[2] sağlayan akıl melekesiyle mümkün hale gelir.

İrade salt kendi başına düşünüldüğünde bilgiden yoksundur, cemad ve nebat dünyası ile onların yasalarında, keza kendi hayatımızın bitkileri andıran veçhesinde gördüğümüz üzere kör, karşı konulmaz bir dürtüden ibarettir. Tasavvur olarak dünyanın ortaya çıkışıyla—ki iradeye hizmet etmek üzere inkişaf etmiştir—irade, istemesinin ve istediği şeyin bilgisine ulaşır; bu tam var olduğu haliyle dünyadan, hayattan başka bir şey değildir. Bu sebepten ötürü tezahür eden dünyaya iradenin aynası, onun nesnel hali diyoruz; ve iradenin istediği her zaman hayat olduğu ve hayat da bu istemenin tasavvur için huzura çıkarılma-

1 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, § 54'den seçilip derlenmiştir.

2 (Ya da: ...mesaha etmesini mümkün kılan...)

sından[3] başka bir şey olmadığı için basitçe "irade" demek yerine "yaşama iradesi"[4] dersek sadece sôzû uzatmış ve aslında aynı şeyi sôylemiş oluruz.

İrade kendinde şey, dünyanın iç muhtevası, asli veçhesi, ama hayat, gôrûnûr dünya, tezahûr ise iradenin sadece aynası olduğu için bu dünya, cismin gôlgesine eşlik ettiği gibi, iradeye ôyle ayrılmaz kopanılmaz biçimde eşlik eder. Ve nerede irade varsa orada hayat, orada dünya vardır. Dolayısıyla yaşama iradesi için hayat kesindir ve biz yaşama isteği ile dolu olduğumuz sürece hatta ôlûm karşısında bile varoluşumuz için tasalanmamıza lûzum yoktur. Doğrudur, münferit bir varlık hayata gelir ve gôçer fakat o sadece fenomendir, sadece yeter sebep ilkesi ile, *principium individuationis* ile sınırlı olan bilgi için vardır. Kuşkusuz bu tür bilgi için münferit varlık hayatı bir armağan olarak kabul eder, yoktan çıkar ve ôlûmle bu armağanın kaybını tadar ve ardından geldiği yere geri dôner. Ne var ki biz hayatı felsefî olarak yani idealarına gôre dûşûnûp değerlendirmek istiyoruz ve dolayısıyla o zaman ne iradenin, bûtûn fenomenlerdeki kendinde şeyin, ne de bilmenin ôznesi, bûtûn fenomenlerin seyircisinin doğum ve ôlûmden hiçbir surette etkilenmediğini gôreceğiz. Doğum ve ôlûm iradenin tezahûrûne dolayısıyla hayata aittir ve kendisini gelip geçen münferit varlıklarda tezahûr ettirmek hayatın asli bir veçhesidir. Bunlar zaman formu içinde ortaya çıkan ômûrsûz tezahûrlerdir, zaman tanımayanın fakat hakiki ôzûnû nesnelleştirmek için kendisini tam da bu şekilde açmaya ihtiyaç duyanın tezahûrleridir. Doğum ve ôlûmûn her ikisi de hayata aittir ve mûtekabil şartlar olarak—ya da isterseniz buna bûtûn hayat tezahûrûnûn zıt kutupları olarak da diyebilirsiniz—birbirlerini dengelerler. Bûtûn mitologyaların

3 (: *die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung*: ...bu istemenin tasavvur için temsilinden...)

4 (: der Wille zum Leben.)

en bilgecesi, Hint mitologyası bunu Şiva'ya, bizzat yıkım ve ölümün simgesi olan Tanrıya (nasıl ki Brahma, Trimurtinin en aşağıdaki ve en günahkâr tanrısı, tekevvün ve tenasülün, Vişnu da (bu süreç neticesinde meydana gelenlerin) muhafaza(sı)nın remzi ise) bir nitelik olarak sadece kafataslarından oluşan bir kolye değil fakat aynı zamanda erkek tenasül uzvunu, ölümün dengeleyicisi olarak ortaya çıkan üremenin simgesini atfederek yapar. Böylece ima yoluyla anlatılmak istenir ki üreme ve ölüm yek diğerini bertaraf ve iptal eden birbirine esastan bağlı - münasebettar şeylerdir...

***

Şimdi insan bizatihi tabiattır ve aslında öz bilincinin en yüksek derecesinde tabiattır, ne var ki tabiat da nesnelleşmiş yaşama iradesinden başka bir şey değildir. Bu bakış açısının idrakine varan ve bunu muhafaza eden kimse geri dönüp bizzat kendisi olan tabiatın ölümsüz hayatına bakarak kendi ölümüyle ve dostlarının ölümüyle kesinlikle ve haklı olarak teselli bulabilir. Yukarıdaki vasıf ve remizlerle bezeli Şiva'yı, keza matem havası içerisindeki izleyiciyi en hararetli hayat suretleriyle karşılayan eski lahitleri de bu şekilde anlayabiliriz: *Natura non contristatur.*[5]

Ferdi şuur ferdin bedeniyle sınırlı olduğu için her gün uykuyla tamamen kesintiye uğramaktadır. Derin uyku, sürdüğü sürece, ölümden hiç farklı değildir. Nitekim donarak ölümde olduğu gibi, (birinden diğerine) ekseriya muntazaman geçilir. Fark sadece gelecek yani uyanma bakımındandır. Ölüm ferdiliğin unutulduğu bir uykudur; başka her şey tekrar uyanır veya daha doğrusu uyanık kalmıştır.

Her şeyden evvel şunu açıkça idrak etmeliyiz ki iradenin tezahürünün formu, ki bu hayatın ya da gerçekliğin formu demektir, aslında münhasıran *şimdi*dir, gelecek veya geç-

5 (: Tabiat matem tutmaz.)

miş değildir. Geçmiş ve gelecek sadece kavramdadır, yeter sebep ilkesini takip ettiği kadarıyla, ancak bilgi ile irtibat ve münasebet içinde mevcuttur. Kimse geçmişte yaşamamış, kimse de gelecekte yaşamayacaktır; bütün hayatın formu münhasıran şimdidir, fakat o aynı zamanda hayatın en güvenli mülküdür ve ondan asla sökülüp alınamaz. Şimdi muhtevasıyla birlikte her zaman mevcuttur: her ikisi de şelaledeki gökkuşağı gibi sarsılmaksızın sabit durur. Çünkü kesin ve emin olan irade için hayat, hayat için şimdidir...

* * *

Fakat aslında şimdi ancak formu zaman olan nesne ile form olarak yeter sebep ilkesinin kiplerinin hiçbirine sahip olmayan özne arasındaki temas noktasında teşekkül eder. Mamafih her türlü nesne, irade tasavvur haline geldiği kadarıyla, iradedir ve özne her türlü nesnenin zorunlu mütekabili yahut tamamlayıcısıdır. Ne var ki gerçek nesneler ancak şimdide mevcuttur. Geçmiş ve gelecek safi kavramları ve hayalleri ihtiva eder; o nedenle şimdi iradenin tezahürünün asli formudur ve bu formdan kopanlamaz. Her zaman var olan, sağlam ve sarsılmaksızın duran sadece şimdidir. Tecrübî olarak idrak edildiğinde her şeyin en ömürsüzü olan, tecrübî kavrayış formlarının ötesini gören metafizik bakışa skolastiklerin *nunc stans*[6] gibi daimi olan tek şey olarak görünür. Onun muhtevasının kaynağı ve taşıyıcısı yaşama iradesi ya da kendinde şeydir—ki biz oyuz. Daima olan ve göçüp giden, ya zaten olduğu veya hâlâ olacak olduğu için, bu hüviyetiyle tezahüre aittir ve bu onun hayata gelmeyi ve göçmeyi mümkün kılan formları vasıtasıyla böyledir. O halde düşünelim: *Quid fuit? Quod est. Quid erit? Quod fuit*[7] ve burada söyleneni kelimenin

6 (: ebedî şimdi.)
7 (: Ne oldu? Olan. Ne olacak? Olmuş olan.)

lafzi anlamında alıp, *simile* değil fakat *idem*[8] anlayalım. Çünkü hayat irade için ne kadar kesinse, şimdi de irade için o kadar kesindir...

Dogmalar değişir ve bilgimiz aldatıcıdır, fakat tabiat yanılmaz; onun yolu emin ve güvenlidir ve bu yol apaçık meydandadır. Her şey bütünüyle tabiatta ve tabiat da bütünüyle her şeydedir. Her canlıda onun merkezi vardır; canlı hayat yolunu da hayattan göçüş yolunu da aynı şaşmaz kesinlikle bulur. O yok olma endişesi veya korkusu taşımaksızın tabiatın kendisi olan bir bilinçle desteklenerek ve tıpkı tabiat gibi ölümsüz yaşar. Sadece insan kendisiyle beraber soyut kavramlar içerisinde kendi ölümünün kesinliğini taşır ama yine de bu onu ancak nadiren ve geçici bir süre, herhangi bir vesile onu hatırına getirdiğinde korkutabilir. Tabiatın güçlü sesine karşı düşünmenin elinden fazla bir şey gelmez. Düşünmeyen hayvanda olduğu gibi insanda da daimi bir ruh hali olarak kesinlik hâkim olur, bu onun bilincinin derinliklerinden gelir ki o tabiattır, dünyanın kendisidir. Bunun sayesinde kesin ve hiç uzak olmayan ölüm düşüncesiyle kimsenin göze çarpacak kadar huzuru kaçmaz ve herkes sanki ebediyen yaşacakmış gibi hayatını sürdürür...

Kendinde şey olarak irade yeter sebep ilkesine ancak bilgi öznesi olarak tabidir, ki nihayetinde o belli bir bakımdan iradenin kendisi veya onun tezahürüdür; ve nasıl ki iradenin kendi tezahürü olan hayat irade için kesinse bilfiil hayatın yegâne formu olan şimdi de onun için o kadar kesindir. Dolayısıyla hayattan önceki geçmiş veya ölümden sonraki geleceği araştırmamalıyız; asıl bilmemiz gereken iradenin kendisini gösterdiği yegâne formun şimdi

8 (Sırasıyla: Mecaz(en), ayn(en).)

olduğudur.[9] Şimdi iradeden kaçmayacak fakat irade de şimdiden kaçmayacaktır...

* * *

Nihayetinde nazari bakımdan insan hayatının üç aşırılığını kabul edip bunları insanların bilfiil yaşadıkları hayatların unsurları olarak düşünüp değerlendirebiliriz. İlk sırada güçlü ve ateşli isteme, büyük infialler (Raja-Guna) gelir. Bu büyük tarihi karakterlerde ortaya çıkar ve eposlar ile dramalarda tasvir ve temsil edilir. Bununla beraber kendisini daha küçük dünyalarda da gösterdiği vakidir çünkü hedeflerin büyüklüğü burada harici boyutlarına göre değil iradeyi harekete geçirme derecelerine göre ölçülür. Bunu ikinci sırada, iradenin hizmetinden özgürleştiren bilginin belirlediği saf bilme, idealarin kavranılması: dehanın hayatı (Sattva-Guna) takip eder. Üçüncü ve son olarak iradenin ve aynı zamanda ona atfedilen bilginin büyük ataleti yahut uyuşukluğu, yani boş isteme, hayat-donduran can sıkıntısı (Tama-Guna) gelir. Bir kimsenin hayatı, bu aşırılıklardan birinde sabit kalması bir tarafa, bunlara ancak nadiren dokunur ve ekseriya bunlardan birine veya diğerine zayıf ve müteredditbir yaklaşma, bu yüzden önemsiz ve değersiz şeylerin sefilâne arzulanması, devamlı yinelenen ve dolayısıyla hep kaçılan can sıkıntısıdır...

Geniş bir çerçeveden, kuş bakışı bakıldığında ve sadece en önemli özellikleri çıkarılıp alınacak olursa, her insanın hayatı aslında her zaman bir tragedyadır; ama eğer tafsilatıyla ele alınacak olursa bir güldürü karakterine sahip oldu-

9 Scholastici docuerunt quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio, sed NUNC ST ANS; i. e. idem nobis NUNC esse, quod erat NUNC Adamo: i. e. inter NUNC et TUNC nullam esse diJerentiam. Hobbes, Leviathan (Latin ed., 1841), c. 46.

(Skolastikler ebediyetin başlangıcı ve sonu olmayan bir dizi değil fakat bir ân-ı dâim olduğunu; diğer bir deyişle, Âdem'den beri var olan aynı şimdi içinde olduğumuzu, yani Şimdi ile Sonra arasında fark olmadığını öğretiyorlardı. Hobbes, *Leviathan* (Latin ed., 1841), c. 46.)

ğu görülür. Çünkü günün işleri ve sıkıntıları, anın amansız alayları, haftanın umutları ve korkuları, her saatin kazaları, bütün bunlar her zaman muzır bir oyun veya düzen peşindeki tesadüfe bağlı olarak meydana gelir ve bir güldürünün sahnelerinden başka bir şey değildir. Asla yerine gelmeyen istekler, akamete uğramış çabalar, talihin acımasızca suya düşürdüğü umutlar, bütün hayatın talihsiz hataları, artan ıstırap ve sondaki ölümle bize her zaman bir tragedya sunar. Dolayısıyla sanki kader varoluşumuzun sefaletiyle fazladan alay etmek istermiş gibi hayatımız tragedyanın bütün kederlerini ister istemez içinde barındırıyor, ne var ki biz tragedya karakterlerinin vakarını bile sergilemekte aciz kalıyor, bunun yerine hayatın geniş tafsilatı içinde bir güldürünün aptal karakterleri olmaktan kurtulamıyoruz...

***

Nasıl ki daha önce kin, garez ve bedhahlığın bencillik tarafından belirlendiğini ve bunların da *principium individuationis*[10] ile iç içe geçmiş bilgiye bağlı olduğunu gördüy-

10 (: Bireyleşme ilkesi: bireylerdeki bireyliğin sebebi veya temeli; bir şeyi genel veya külliden farklı olarak fert veya münferit yapan. Bilindiği gibi eski dünyada bireyleşme meselesi büyük ölçüde göz ardı edilmiş, varlık bahsinde dikkatlerinin odak noktasını daha çok külliler meselesi teşkil etmiştir. On ikinci yüzyılın ortalarından sonra, bilhassa on üçüncü yüzyılın sonlarına doğru Aquinas ve Duns Scotus ile birlikte bireyleşme meselesi müstakil bir tartışma konusu haline gelmiştir. Yeni dünyada da bireyleşme meselesi bilhassa ilk zamanlarda bir metafizik mesele olmaktan çok bilgi felsefesi, yani ontolojik planda bireyleşmeye yol açan yerine bireylerin ayırt edilebilirlik şartları açısından ele alınıp tartışılmıştır. Schopenhauer felsefesinin doğu düşüncesinden esinlenen bölümüyle bireyleşmeyi metafizik veçhesiyle düşünmüş ve onu *maya*nın örtüsünün bir sonucu olarak kabul etmiştir. Hatırlanacağı üzere Schopenhauer mekân ve zamanı çokluk ve çeşitliliğin mümkünlüğünün zorunlu koşulları olarak görür ve bu hüviyetiyle onları duyarlığın *a priori* formlarıdır ve tasavvur olarak dünyayı tanımanın zorunlu özellikleri işlevi görürler. Daha geniş bilgi için bkz., *Schopenhauer*, (Fikir Mimarları Dizisi, Say Yayınları, 2011) s. 171 vd.)

sek[11] şimdi de adaletin ve en yüksek derecesine götürüldüğünde sevgi ve yüce gönüllülüğün[12] kaynağının ve özünün *principium individuationis*e nüfuz olduğunu müşahede ediyoruz. Huy veya mizaç bakımından mükemmel iyiliği sadece böyle bir nüfuz mümkün ve izah edilir kılar, çünkü o bir kimsenin kendi ferdiliği ile diğerlerininki arasındaki ayrımı ortadan kaldırır ve bu iyiliği en çıkar gözetmez[13] sevgiye ve başkaları uğruna asilce kendini feda etmeye kadar genişletir.

Şimdi eğer *principium individuationis*in özüne nüfuz, iradenin bütün tezahürlerinde özdeşliğinin bu doğrudan bilgisi eğer yüksek bir sarahat derecesinde mevcut ise derhal irade üzerinde bunun daha da ötesine giden bir tesir gösterecektir. Eğer *maya*nın bu örtüsü, *principium individuationis*, bir kimsenin gözlerinden bir daha kendisi ile başkaları arasında bencilce ayrım yapmayacak, fakat başkalarının ıstıraplarına kendisindekiler kadar ilgi gösterecek ve dolayısıyla sadece en yüksek derecede hayırhah ve iyiliksever olmakla kalmayıp fakat bu suretle başkalarının kurtarılmasının mümkün olduğu her durumda kendi ferdiyetini feda etmeye de hazır olacak ölçüde kaldırılırsa, böyle bir kimsenin bütün varlıklarda kendi gerçek ve iç benini tanıyarak yaşayan bütün canlıların sonu gelmez ıstıraplarını kendi ıstırapları olarak görmesi, dolayısıyla bütün dünyanın derdini acısını kendi üzerine alması bu perdenin kalkmasını kendiliğinden takip eder. Artık hiçbir ıstırap ona yabancı değildir. Başkalarının tanık olduğu ve yatıştırmak veya dindirmek hususunda elinden pek fazla bir şey gelmediği bütün ıstırapları, dolaylı bilgisine sahip olduğu dert ve ıstırapların tümü, hatta sadece mümkün ve muhtemel olarak gördükleri bile onun ruhunu tıpkı kendi ıstırapları

11 (Schopenhauer Kitaplığının *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine* başlıklı 6. kitabına bakınız.)

12 (: *der Edelmut*: asalet, alicenaplık, cömertlik.)

13 (: *uneigennützigsten*: diğerkam.)

gibi etkiler. Artık o bencillik tuzağına yakalanmış kimselerin yaptığı gibi, şahsına ait saadet ve felaketlerin biteviye değişip duran oyununu kendine tasa etmez. *Principium individuationis*e nüfuz ettiği için her şey ona aynı derecede yakındır. O bütünü tanır, onun özünü kavrar ve onun sürekli bir göçüş, beyhude bir çabalayış, bir iç çatışma ve ardı arkası kesilmeyen bir ıstırap hali içerisinde olduğunu görür. Nereye baksa ıstırap içerisindeki insanlığı ve acı çeken canlılar dünyasını, göçüp giden bir dünyayı görür. Ve bir bencile kendi benliği ne kadar yakınsa bütün bu gördükleri de ona o kadar yakındır...

Şu halde *principium individuationis*e nüfuz edememiş, benciliğin esrarını çözememiş kimse sadece münferit şeyleri ve bunların kendi şahsıyla ilişkilerini - bağıntılarını tanır ve bunlar onun istemesinin biteviye yenilenen *güdülenme*[14] kaynaklarıdır. Buna mukabil anlatıldığı şekliyle bütünün bilgisi, kendinde şeyin iç özünün tanınması her türlü istemenin *süküna erdiricisi* olur. Bu durumda irade hayattan yüz çevirir; hayatın olumlandığını gördüğü hazlar karşısında titrer ve ürker. Böylece insan ihtiyari feragate, teslimiyete, gerçek sükûnet ve tam iradesizliğe erişir.[15]

Zaman zaman kendi ıstıraplarımızın çetin tecrübesi içinde veya başkalarının ıstıraplarının canlı bir şekilde tanınması halinde hayatın beyhudeliğinin ve acılığının bilgisi içimizden hâlâ *maya*nın örtüsü ile sarılı olanlara yaklaşır. Arzuları acılarından sıyırmak, kendimizi her türlü ıstıraba karşı korunaklı kılmak, varlığımızı tam ve nihai teslimiyetle arıtıp kutsamak isteriz. Fakat çok geçmeden görünüşün vehmi bizi tekrar tuzağa düşürür ve saikleri iradeyi yeniden harekete geçirir; kendimizi çekip kurtaramayız. Umudun ayartıları, anın yaltaklanması, hazların tatlılığı, tesadüf ve

14 (Ya da: ...bunlar onun sevk edici saikleridir.)

15 (Meselenin keyfiyeti Henri Borel, *Hayatın Ritmi* (Say Yayınları, Doğu Bilgeliği Dizisi, 2012) isimli kitaptan takip edilebilir.)

hatanın sürüklediği ıstırap içerisindeki bir dünyanın feryat ve inlemelerinin ortasında payımıza düşen saadet: bütün bunlar bizi ona yeniden çeker ve prangalarımızı eskisinden daha da kuvvetli perçinler. Mesih bu sebepten ötürü der: "Halatın[16] iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Tann'nın melekûtuna girmesinden daha kolaydır".

Eğer hayatı üzerinde sürekli dönüp durmak zorunda olduğumuz, güzergâhı içinde birkaç serin yer barındırsa da, bütünü kızgın korlarla döşeli dairevi bir yola benzetecek olursak, vehmin tuzağına düşmüş kimse o an bulunduğu veya yakınında gördüğü yerin serinliğiyle ferahlayan ve sonra yolu tekrar yürümeye koyulana benzer. Fakat *principium individuationis*e nüfuz eden ve kendinde şeylerin özünü tanıyan ve böylece bütüne vakıf olan kimse böyle bir ferahlamaya aldırmaz. O kendisini aynı anda yolun bütün noktalarında görür ve geri çekilir. İradesi yolu tersine çevirir ve artık tezahürde akseden kendi varlığını olumlamaz, bilakis onu yadsır. Bunun aşikâr hale geldiği fenomen faziletten *riyazete*[17] geçiştir. Diğer bir deyişle başkalarını kendi gibi sevmek ve kendisi için ne yapıyorsa onlar için de aynısını yapmak bundan böyle onu tatmin etmez, fakat derinlerinde kendi tezahürü olarak zahir olan iç tabiat için, yaşama iradesi için, sefaletle dolu olduğunu gördüğü bu dünyanın cevheri ve özü için güçlü bir istikrah hissi uyanır. O nedenle bilhassa, kendisinde ortaya çıkan ve bedeniyle zaten dışa vurulan bu iç tabiatı reddeder ve yapıp ettikleri şimdi tezahürünü tekzip eder ve onunla açık bir tenakuz içerisine düşer. Kendisi esas itibariyle iradenin bir tezahüründen başka bir şey olmadığı için istemeye son verir, iradesinin herhangi bir şeye bağlanmasına izin vermez, her

16 (: *das Ankertau*. İncil çevirilerindeki yaygın karşılık Gr. "kamilos", L. "camelus", Avrupa dillerindeki "*camel, chameau, Kamel*" vb. "deve" yerine düşünür muhtemelen Grekçe kelimenin okunuşundan hareketle ve haklı olarak böyle bir yol seçmiş olmalıdır.)

17 (: *Askesis*: çilecilik.)

şeye karşı en büyük bir kayıtsızlık içinde kendisini çelikleştirmeye çalışır. Sağlıklı ve güçlü bedeni tenasül uzuvları ile cinsi sevki tabiiyi dışa vurur fakat o iradeyi yadsır ve bedeni tekzip eder; hangi şart altında olursa olsun cinsi tatmini arzulamaz. Tam ve ihtiyari iffet riyazette veya yaşama iradesinin yadsınmasında ilk adımdır...

Çilecilik bundan başka kendisini, sadece *per accidens*[18] ortaya çıkmayan, ihtiyari ve mahsus[19] fakirlikte de gösterir. Varlık başkalarının ıstıraplarını dindirmek için sarf edildiğinden fakirlik burada bizatihi bir amaçtır: iradenin sürekli körletilmesine hizmet eder, böylece arzuların tatmini, hayatın tatları nefis bilgisinin[20] istikrah olarak tasavvur ettiği iradeyi bir daha harekete geçiremez. Bu noktaya ulaşmış olan kimse istemenin her türü için bir eğilim duymaya devam eder çünkü o hâlâ canlı bir bedendir ve iradenin mücessem bir tezahürüdür. Fakat o bilerek ve isteyerek bunlara karşı koyar çünkü kendisini yapmak istediği her şeyi yapmaktan alıkoymaya, yapmak istemediği her şeyi de yapmaya zorlar. Bunun iradeyi körletmeye hizmet etmekten başka bir amacı olmasa bile (yine de bu yolu seçer). O kendi şahsında ortaya çıkan iradeyi yadsıdığı için bir başkası aynı şeyi yaptığında, yani kendisine zarar verdiğinde ona karşı koymayacaktır. Bu sebepten ötürü o kendisine, ister kazaen ister başkalarının kötülüğü sonucu olsun, dışarıdan gelen her ıstırabı, her haksızlığı, her namussuzluğu, her zulmü hoş karşılar. O bunları kendisini artık iradeyi olumlamadığına inandırmanın bir vesilesi olarak neşeyle karşılar, bilakis iradenin kendi şahsı olan tezahürüne hasım kesilen herkesle seve seve aynı safta yer alır. Bu itibarla o böyle bir alçaklık ve ıstıraba tükenmez bir sabır ve nezaketle tahammül eder,

18 (: Kazaen.)
19 (: *absichtlich*: bile bile (seçilen).)
20 (: Selbsterkenntniß.)

her türlü kötülüğü dikkatleri üzerine çekmeyi amaçlamaksızın iyilikle karşılar ve bir daha içinde öfke ateşinin ancak arzunun alevleri kadar yükselmesine izin verir.

O iradenin kendisini körelttiği gibi onun tezahürünü, onun nesnel halini, bedeni de köreltir: onu ancak ayakta kalacak kadar besler, böylece onun coşkun gelişmesi ve serpilmesi salt tezahürü ve aynası olduğu iradeyi yeniden canlandırmaz ve onu daha güçlü biçimde harekete geçirmez. Bu yüzden o ıstırap içerisindeki kendi mevcudiyetinin ve dünyanın varlığının kaynağı olarak görüp istikrah duyduğu iradeyi sürekli mahrumiyet ve ıstırapla kırgın ve ölü vaziyette tutmak için oruç tutmaya, hatta kendi kendini tazir ve eziyete başlar.

Sonunda eğer bu iradenin tezahürünü çözüp dağıtmak üzere ölüm gelirse, en ziyade onu hoş karşılar ve hasretle gözlenen bir kurtuluş olarak onu neşeyle kabul eder. Çünkü kendisini özgürce yadsıdığı ve bu yüzden uzun zamandır özü sönüp tükendiği için geriye bu bedenin canlılığı olarak görünen kuvvetsiz dermansız bir bakiye kalmıştır. Bu durumda ölüm, diğer durumlarda olduğu gibi, sadece tezahürün sonunu getirmez; bilakis artık tezahürde sadece zayıf bir varlığı kalmış olan özün kendisi ortadan kaldırılır. Ve bu son, narin bağ da şimdi kırılmıştır. Bir kimsenin bu tarzda sonu geldiğinde aynı zamanda dünyanın da sonu gelir.

***

Ve burada zayıf bir dille ve ancak genel tabirlerle anlattığım şey benim ve sadece günümüz için uydurduğum bir felsefi masal değildir: hayır, bu Hıristiyanlar, hatta daha da fazla, Hindular, Budacılar ve başka inançların mensupları arasında karşılaştığımız çok sayıda aziz ve asil ruhun gıpta edilecek hayatıydı. Akıllarına kazınmış olan dogmalar arasındaki büyük farklara rağmen bu insanlar hayatlarını, her

türlü fazilet ve kutsiyetin neşet ettiği içeriden, dolaysız, sezgili tanımaya aynı ifadeyi kazandırır tarzlarda yaşamışlardır. Çünkü sezgiye dayalı bilgi ile soyut bilgi arasındaki büyük fark burada da görülür.[21] Bu kadar önemli olan bu fark incelememizin bütün veçhelerinde kendini gösterir, ne var ki bu zamana kadar bu büyük önemi ile mütenasip bir ilgi görmemiştir. Sıra dünyanın özünün tanınmasına geldiğinde bu iki tür bilme arasında büyük bir uçurum vardır ve bu yarığı ancak felsefe kapatabilir. Aslında bütün bu felsefi hakikatlerin sezgi düzeyinde veya *in concreto* herkes farkındadır; fakat bunu soyut bilgi kalıbına dökmek, düşünceye taşımak, filozofun işidir. O ne bundan fazlasını yapmalıdır ne de (istese bile bunu) yapabilir.

***

Bu belki de kutsiyetin, feragatin, riyazetin, iradenin köreltilmesinin iç tabiatının her türlü mitolojik unsurdan arındırılmış haliyle ve *yaşama iradesinin yadsınması* olarak ilk kez dile getirilişi olabilir ki kendi özünün tam tanınması her türlü istemenin sükûna erdiricisi haline geldikten sonra sahneye çıkar. Diğer taraftan bütün bu azizler, münzeviler ve çileciler bu sözünü ettiğimiz şeyi doğrudan tanırlar ve yapıp ettikleriyle dışa vururlar. Her ne kadar aynı şekilde içerden bilip tanısalar da onlar bunu, aklen kabul ettikleri dogmalar çerçevesinde, çok farklı tarzlarda ifade ederler. Buna bağlı olarak bir Hintli, bir Hıristiyan, ve bir Lamacı aziz yapıp ettiği şeyleri farklı tarzlarda açıklayacaktır; fakat bunun ortadaki olgu bakımından hiçbir önemi yoktur. Bir aziz en saçma hurafelerle dolu olabilir veya tersine bir filozof da olabilir; bu neticeyi değiştirmez. Onun bir aziz olduğuna sadece davranışı tanıklık eder. Ahlaki bakımdan bu davranış soyut bilgiden değil fakat dünya ve onun iç

21 (Meselenin tafsilatı için dizinin bir önceki kitabına, *Bilim ve Bilgelik*'e bakınız.)

tabiatına dair sezgiyle kavranılmış dolaysız bilgiden neşet eder. Eğer o bunu bir dogmanın süzgecinden geçirerek ifade ediyorsa bunu sadece akıl melekesini tatmin etmek için yapıyordur. Bu sebepten ötürüdür ki aziz için bir filozof olmak ne kadar zorunlu ise filozof için de bir aziz olmak o kadar zorunludur. Nitekim güzellik bakımından hiçbir eksiği olmayan bir kimsenin büyük bir heykeltıraş olması veya büyük bir heykeltıraşın güzellikçe kusursuz bir kimse olması da aynı derecede lüzumsuzdur. Genel olarak ifade etmek gerekirse, bir ahlakçıdan kendisinin sahip olduğundan başka faziletleri tavsiye etmemesini talep etmek tuhaftır. Dünyanın bütün özünü soyut, genel ve açık biçimde yansıtan kavramları kullanmak ve dünyanın yansımış suretini aklın her zaman erişim alanı içinde bulunan kalıcı kavramlara uyarlamak: felsefe budur ve başka bir şey değildir.

FELSEFE TARİHİNDEN KESİTLER

§ 1 Felsefe Tarihi Üzerine

Kendi özgün eserleri yerine filozofların öğretilerine dair yazılmış her türlü yorum veya şerhi ya da genel olarak felsefe tarihi okumak yiyeceğimizin başka birisi tarafından çiğnenmesini istemekten farksızdır. Eğer eski zamanların ilginç olaylarını kendi gözlerimizle seyretmekte serbest olsaydık dünya tarihi okumak ister miydik? Fakat felsefe tarihi bakımından böyle birisi için konunun bu şekilde teşrihi gerçekten mümkündür, böylece filozofların özgün metinlerinde kısalık amaçlanarak kendimizi iyi seçilmiş önemli bölümlerle sınırlayabiliriz ve bunların kendimizi uzak tutabileceğimiz tekrarlarla dolu oldukları düşünülecek olursa bu daha da fazla böyledir. Bu yolla onların öğretilerinin önemli kısımlarını araya herhangi bir aracının girip bozmasına fırsat vermeden olduğu haliyle[1] tanımış oluruz. Halbuki her yıl piyasaya çıkan yarım düzine felsefe tarihinden sadece bir felsefe profesörünün kafasına girmiş olanları ve o da olduğu gibi değil ona göründüğü haliyle elde ederiz. Şimdi şurası tartışma götürmez bir hususdur ki büyük bir kafanın düşünceleri böyle bir felsefe asalağının bir okkalık beyninde yer bulabilmek için ağırlığından çok şey kaybetmek zorunda kalacaktır. Ve oradan günün özel jargonuna bürünerek ve onun ciddi, ağır başlı eleştirileri eşliğinde dışarı çıkacaktır. Ayrıca bu paragöz felsefe tarihi yazarının hakkında malumat verdiği yazıların onda birini

1 (: *authentisch und unverfälscht*: sahih ve halis biçimde.)

bile okumamış olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır. Çünkü onların gerektiği gibi incelenip araştırılması, daha evvel sebatkâr Brucker'in verimli yaşlılık günlerinde kendini adadığı gibi, çalışma ve üretkenlikle geçen uzun ve meşakkatli bir ömrü talep eder. Fakat varlıklarını büyük ölçüde gençlik yıllarında piyasaya sürdükleri felsefe tarihlerine borçlu olan, sürekli derslerle, resmi görevlerle, tatil gezileri ve eğlencelerle gelişmeleri engellenmiş bu tür küçük adamlar neyi hakkıyla araştırabilirler ki? Üstelik onlar eğitici öğretici olmayı isterler ve sistemlerin kökenleri ile birbirlerini takip edişlerinin zorunluluğunun içyüzünü anlama ve açıklama, hatta (beyinlerinin küçüklüğüne bakmadan) eski zamanların ciddi ve hakiki filozoflarını eleştirme, düzeltme ve kusurlarını bulma iddiasındadırlar. Böyle bir şeyi ancak eskileri ve birbirlerini taklit ederek yapabilirler. Fakat o zaman da bunu örtbas etmek (ve kendilerine özgünlük süsü vermek için) için yaptıklarını son beş yılın havasına ve rengine büründürmeye çalışır, buna uygun bir ruhla değerlendirmelerde bulunurlar ve işleri büsbütün berbat ederler.

Buna mukabil önde gelen tüm filozofların önemli pasajları ve elzem bölümlerinden vukuf sahibi uzmanlarca titizlik ve dürüstlükle müştereken yapılacak bir derleme faydalı olacaktır. Böyle bir derleme büyük ölçüde önce Gedicke, ardından Ritter ile Preller'in eskiçağ felsefesinde yaptıkları gibi, ancak daha fazla tafsilata yer vererek, eğitici öğretici kronolojik bir sıra içinde tertip edilebilir. Ve neticede ortaya bu konuda özenle ve bilgiyle hazırlanmış, büyük ve evrensel bir antoloji çıkmış olurdu.

Burada verilmiş olan kesitler hiçbir surette geleneksel yani herhangi bir yerden kopya edilmiş değildir; tam tersine bunlar özgün eserlere dair kendi araştırmamın ortaya çıkardığı düşüncelerdir.

§ 2 Pre-Sokratik Felsefe

Eleali filozoflar aslında sezgiyle kavranılan ile düşünülen, φαινόμενα ile νοούμενα arasındaki karşıtlığın ilk farkına varanlardı. Onlara göre sadece bu sonuncusu gerçekten var olandı, ὄντως ὄν. Onlar bunun bir, değişmez ve hareket etmez olduğunu ileri sürüyorlardı; fakat φαινόμενα, yani sezgiyle kavranılan, tezahür eden, tecrübî olarak verilen böyle değildi. Onun hakkında bu türden bir şey ileri sürmek kesinlikle gülünç olurdu; bu sebepten ötürü vaktiyle yanlış anlaşılan böyle bir önerme Diogenes tarafından pek iyi bilinen bir tarzda çürütülmüştü. Dolayısıyla onlar *tezahür*, φαινόμενον ile *kendinde şey*, ὄντως ὄν arasında gerçekten ayrım yapıyorlardı. Bu sonuncusu duyular aracılığıyla algılanamaz fakat sadece düşünceyle kavranılabilir; bundan dolayı o νοούμενονdu (Aristoteles *Metafizik*, I, 5, s. 986 ve haşiyeler; Berlin bsk., 429, 430, et 509). Aristoteles'e yorumlarda Parmenides'in eseri τὰ κατὰ δόξαν[1] zikredilir. Şu halde bu bir fenomen öğretisi, yani fizik oluyordu. Hiç kuşkusuz buradan bir başka eserin, τὰ κατ᾽ ἀλήθειαν,[2] kendinde şey öğretisinin, yani metafiziğin mevcudiyetinin zımnen ifade edilmiş olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır. Bir Philoponus yorumu Melissos hakkında açıkça söyler: ἐν τοῖς πρὸς ἀλήθειαν ἐν εἰναι λέγων τὸ ὄν, ἐν τοῖς πρὸς

1 (: Anlam öğretisi.)
2 (: Hakikat öğretisi.)

δόξαν δύο (πολλά olmalı) φησὶν εἶναι.[3] Elealılara muhalefet muhtemelen onların kışkırtmasıyla, her şeyin sürekli hareket halinde oluşunu öğrettiği kadarıyla Herakleitos'dan geldi; halbuki Elealılar mutlak hareketsizliği öğretiyorlardı. Dolayısıyla Herakleitos bunun doğal sonucu olarak kendisini φαινόμενον ile sınırladı (Aristoteles, *De coelo*, III, 1, s. 298, Berlin baskısı). Ve bu suretle o da, Aristoteles'in ifadesinden anlaşıldığına göre (Metafizik, s. 1078), kendi karşısavı olarak Platon'un İdealar öğretisini doğurmuş oldu.

Eskilerin yazılarında Sokrates öncesi filozofların nispeten az sayıdaki temel önermeleriyle tekrar tekrar karşılaşıyor, ama bunların dışında pek az şey (biliyor) olmamız kayda değerdir. Nitekim mesela Anaksagoras'ın νοῦς ve ὁμοιομέρειαι;[4] Empedokles'in *φιλία καὶ νεῖκος*[5] ve dört unsur; Demokritos ve Leukippos'un atomlar ve εἴδωλα;[6] Herakleitos'un şeylerin sürekli akışı; Pythagorasçıların sayılar, ruhgöçü; ve Elealıların yukarıda açıklanmış olan öğretileriyle vb. karşılaşırız. Bununla beraber belki de onların yaptıkları felsefenin hülasa olarak tamamı bundan ibaretti, çünkü yeni çağ filozoflarının eserlerinde, mesela Descartes, Spinoza, Leibniz ve Kant'ın eserlerinde de onların felsefelerinin sayısız kez tekrarlanmış birkaç temel önermesiyle karşılaşırız; dolayısıyla bütün bu filozoflar, kendisinin de tekrar simgesinin bir tutkunu olduğuna hükmedebileceğimiz, Empedokles'in düsturunu, δὶς καὶ τρὶς τὰ καλάγι[7] benimsemiş görünürler (bkz., Sturz, *Agrigentumlu Empedokles*, s. 504).

---

3 (Halbuki hakikat öğretisinde o varolanın bir olduğunu açıklar, anlam öğretisinde ise onların iki (çok) olduğunu ileri sürer.)

4 (Sırasıyla: Akıl ve eşyanın mütecanis / türdeş unsurları.)

5 (Sevgi ve nefret.)

6 (Suretler, benzerlikler.)

7 (İyi şey iki kere üç kere de söylenebilir. Eski dildeki "Ettekraru Ahsen..." benzeri bir vecize.)

Ayrıca Anaksagoras'ın yukarıda sözü edilen iki dogması birbiriyle yakından irtibatlıdır. Dolayısıyla πάντα ἐν πᾶσιν[8] onun eczayı mümasile[9] dogmasına getirdiği sembolik tariftir. Buna göre başlangıçtaki kaotik kütle içerisinde her şeyin *partes similares*i (fizyolojik anlamda) mevcut ve tamdı. Bunları ayırmak ve birleştirmek, düzenlemek ve biçimlendirip özel farklı şeylere (*partes dissimilares*) dönüştürmek için νοῦς gerekliydi, o unsurları seçerek kargaşayı düzene çevirdi; zira aslında kaos içinde tüm cevherlerin en tam halitasını barındırıyordu (Schol. Arist. (Aristoteles Yorumları), s. 338). Bununla beraber νοῦς bu ilk ayrımı son noktasına kadar götürmedi, dolayısıyla her şeyde her ne kadar daha az derecede de olsa, sair her şeyin bileşenleri hâlâ bulunacaktır: πάλιν γὰρ πᾶν ἐν παντὶ μέμικται[10] (ibid.).

Buna mukabil Empedokles sayısız eczayı mümasile yerine dört unsuru öne sürdü; şeylerin bunlardan, Anaksagoras'da olduğu gibi istihraç edilen şeyler[11] olarak değil, üretilmiş şeyler olarak ortaya çıktığı söyleniyordu. Ona göre νοῦçun birleştirici ve ayırıcı dolayısıyla düzenleyici işlevini φιλία καὶ νεῖκος, sevgi ve nefret yerine getiriyordu. Bunların her ikisi de çok daha fazla hissedilebilirdir. Böylece o şeylerin düzenlenmesini *akla* (νοῦς) değil *irade*ye φιλία καὶ νεῖκος atfeder ve farklı türden cevherler sadece (bir başka cevherden) çıkarılmış şeyler değil fakat gerçek ürünlerdir. Anaksagoras bunları ayıran bir anlayış tarafından meydana getirilmiş olarak gösterirken Empedokles bunların kör bir dürtü, yani bilgiden yoksun bir irade tarafından meydana getirilmiş olduğunu söyler.

Genel olarak Empedokles tutarlı bir adamdır ve φιλία καὶ νεῖκος (sevgi ve nefret)inin temelinde derin ve doğru

8 (Her şey(den bir şey) her şeyde (mevcuttur).)
9 (Or.: *homolomeres;* benzer parçalar.)
10 (Aslında her şey her şeyle harmanlanmıştır.)
11 (: *Edukt*: L. *e* + *ducere*.)

bir *aperçu*[12] yatar. İnorganik tabiatta bile seçici cazibe - çekim[13] yasalarına göre birbirini arayan ve birbirinden uzak duran, birleşen ve ayrılan unsurların var olduğunu görürüz. Fakat kimyasal bakımdan en güçlü birleşme eğilimi gösterenler—ki bu ancak akışkanlık halinde tatmin olabilen bir eğilimdir—katı halde birbirleriyle temas ettiklerinde en kararlı elektrik karşıtlığının parçası olurlar; onlar yeniden birbirlerini arayıp kucaklamak için şimdi karşıt ve hasım kutuplara ayrılırlar. Çok değişik kılıklar altında genel olarak bütün tabiatta ortaya çıkan bu kutuplu karşıtlık hararetle arzu edilen uzlaşmanın üzerine oturduğu sürekli yenilenen uyumsuzluk veya değişkenlikten başka nedir? Bu sebepten ötürü φιλία καὶ νεῖκος fiilen her yerde mevcuttur ve biri ya da diğeri herhangi bir zamanda ancak şartlara bağlı olarak ortaya çıkacaktır. Ve hatta biz bile hemen dostane veya hasmane bir tavra bürünebiliriz; bunların her ikisi için de bizde bir eğilim mevcuttur ve şartları bekler. Bizi kayıtsızlık, ilgisizlik noktasında durmaya ancak ihtiyat zorlar, gerçi bu aynı zamanda donma noktasıdır. Benzer şekilde, yaklaştığımız köpek hemen dostane veya hasmane bir tavır takınmaya hazırdır ve havlayıp hırlamaktan kuyruk sallamaya veya tersine kolayca geçebilir. Bu evrensel φιλία καὶ νεῖκος fenomeninin temelinde yatan şey elbette nihayetinde bütün varlıkların zati özlerine göre birliği ile tezahürde tam farklılık ve çeşitlilikleri arasındaki büyük asli karşıtlıktır, ki (hatırlanacağı üzere tezahürdeki bu farklılık ve çeşitliğin) formu *principium individuationis*tir. Benzer şekilde Empedokles zaten bilgisi dahilinde olan atomlar öğretisinin yanlışlığını görüyor ve Lucretius'un bize söylediğine göre (lib., I, V, 747 vs.), tam tersine cisimlerin sonsuz bölünebilirliğini öğretiyordu.

---

12 (Fr. *Aperçu*: a- (L. *ad-*) + *percevire*: bakış, seziş, derin kavrayış.)
13 (: die Wahlverwandtschaft.)

Fakat her şeyden evvel Empedokles'in öğretisinde kayda değer olan kati ve kararlı kötümserliğidir. O varoluşumuzun sefaletinin tam olarak farkındaydı ve gerçek Hıristiyanlar için olduğu gibi onun için de dünya bir gözyaşı vadisi, Ἄτης λειμώνδυ.[14] Daha sonra Platon'un yapacağı gibi o da dünyayı içine hapsolduğumuz karanlık bir mağaraya benzetir. Bu yeryüzündeki hayatımızda o bir sürgünlük ve sefalet durumu görür ve beden ruhun hapishanesidir. Bu ruhlar bir zamanlar ebedi saadet hali içindeydi, mevcut perişanlıkları ise kendi kusur ve günahları sonucudur; günahkâr davranışlarıyla bu sefalet ve perişanlığın ağlarına daha fazla yakalanmış ve ruhgöçü çemberinin içine düşmüşlerdir. Buna karşılık hayvani gıdadan uzak durmanın da dahil olduğu fazilet ve ahlaki saflıkla ve dünyevi haz ve arzulardan yüz çevirmek suretiyle daha önceki durumlarına tekrar kavuşabilirler. Böylece bu kadim Grek düşünürüyle de Brahman ve Buda dininin ve haddizatında gerçek Hıristiyanlığın (ki bununla iyimser Yahudi-Protestan akılcılık anlaşılmamalıdır) da temel fikrini oluşturan aynı temel bilgeliği hatırlamış oluruz, ki bu konudaki *consensus gentium*[15] onunla tamamlanmış olur. Eskilerin genellikle Pythagorasçı olarak tanıttıkları Empedokles'in bu görüşü Pythagoras'tan almış olması muhtemeldir, bilhassa benzer şekilde kendisi de Pythagoras'ın etkisi altında olan Platon tarafından da paylaşıldığı göz önünde bulundurulsa bu ihtimal daha da kuvvetlenir. Empedokles bu dünya görüşüyle irtibatlı olan ruhgöçü öğretisine açık seçik bağlılığını beyan eder. Onun bu dünya görüşüne kendi mısralarıyla birlikte tanıklık eden eskilerin pasajları büyük gayret ve çalışkanlıkla toplanmış olarak Sturz'un, *Empedocles Agrigentinus*, s. 448-458'da bulunur. Bedenin bir hapishane, hayatın da bir ıstırap ve arınma hali olduğu görüşü Hindu ve Budacılarla

14 (Hudutsuz kötülük alanı.)
15 (Bütün halkların uzlaşması.)

birlikte Mısırlılar, Pythagorasçılar, Empedokles tarafından paylaşılır. Ruhgöçü hariç bu görüş Hıristiyanlıkta da mevcuttur. Eskilerin bu görüşüne Diodorus Siculus, Cicero, ve diğerleri (bkz., Wernsdorf, *De metempsychosi veterum* s. 31, ve Cicero, *Fragmenta de philosopkia*, s. 299 (*Somnium Scipionis*) 316, 319, *Bip. ed.*) tanıklık eder. Bu pasajda Cicero bunların hangi okula mensup olduklarını ifade etmez; ancak Pythagoras bilgeliğinin kalıntıları olarak görülür.

Bu Sokrates öncesi filozofların günümüze ulaşan dogmaları arasında doğru olduğu ispatlanabilecek daha pek çok öğreti vardır ve bunlara dair birkaç misal vereceğim.

Herschel'in gözlemleriyle aslında *a posteriori* ispatladığı ama İngiliz papazlarını teselli etmek üzere devasa teleskopuyla Lord Rosse'un tekrar kuşkulu hale getirmeye çalıştığı Kant ve Laplace kozmogonisinde gezegen sistemleri yavaş yavaş koyulaşıp ardından dönmeye başlayan parlak gaz bulutunun yoğunlaşmasıyla oluşmuştur. Böylece her şeyin temel cevherinin hava ve buhar olduğunu söylemiş olan Anaksimenes binlerce yıl sonra haklı çıkmış oldu (Shol. Arist., s. 514). Fakat aynı zamanda Empedokles ve Demokritos da teyit edilmektedir; çünkü Laplace gibi onlar da dünyanın kökenini ve oluşumunu bir girdaptan, *δίνη*den hareketle açıklıyorlardı (Aristoteles, *Opera*, Berlin baskısı, s. 295, et Scholia, s. 351). Hatta Aristophanes (*Bulutlar*, m. 820) bile bununla tanrısızlık diye alay eder, nitekim günümüzün İngiliz papazları da Laplace'ın teorisiyle eğlenmektedirler; çünkü gün ışığına çıkan her hakikatte olduğu gibi burada da rahatlarının bozulup keyiflerinin kaçtığını hissediyorlar, işin doğrusu boğazlarının derdine düşüp maişetleri için tasalanıyorlar. Haddizatında bizim nicel kimyamız[16] belli ölçüde Pythagoras'ın sayılar felsefesine geri götürülebilir: τά γὰρ πάθη καὶ αἱ ἕξεις τῶν ἀριθμῶν τῶν

16 (: chemische Stöchiometrie.)

ἐν τοῖς οὖσι παθῶν τε καὶ ἕξεων αἴτια, οἷον τὸ διπλάσιον, τὸ ἐπίτριτον, καὶ ἡμιόλιον[17] (Schol. Aristotle, s. 543 et 829.) Kopernik sisteminin de Pythagorasçılar tarafından önceden tahmin edilmiş olduğu gayet iyi bilinir; aslında ana fikrini doğrudan Cicero'nun *Academicae quaestiones*'deki (II. 39) iyi bilinen bir *Hicetas* ve Plutarkhos'un *De placitis philosophorum*, lib. III, c. 13'deki *Philolaus* pasajından çıkardığı Copernicus'un da bilgisi dahilindeydi (Maclaurin, *On Newton*, s. 45'e göre). Aristoteles daha sonra bu kadim ve mühim bilgiyi reddetti ve bunu sırf yerine kendi yalanlarını koyabilmek için yaptı; ileride § 5'de bu bahse tekrar dönüp bu yalanlar hakkında bir şeyler söyleyeceğiz (Krş., *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, C, II, bl. 26 son). Yerin derinliklerindeki sıcaklıkla ilgili Fourier ve Cordier'nin keşifleri bile aslında eskilerin öğretilerinin teyididir: ἔλεγον δὲ Πνθαγόρειοι πῦρ εἰναι δημιουργικὸν περί τὸ μέσον καὶ κέντρον τῆς γῆς, τὸ ἀναθάλπον τὴν γῆν καὶ ζωοποιοῦν. Schol. in Aristotle, s. 504.[18] Bu keşiflerin bir sonucu olarak bugün yerkabuğu birbirine teması halinde yeryüzünü yok eden bir dünya yangınına yol açacak olan iki ortam (atmosfer ile sıcak akışkan maden ve madenimsiler) arasındaki ince bir tabaka olarak görülmektedir; o halde bu dünyanın sonunda ateşle yok olacağı görüşünü, bütün kadim filozofların uzlaştığı ve Hindular tarafından paylaşılan (*Lettres édiflantes et curieuses*, 1819 bsk., c. VII, s. 114) bir görüşü doğrular. Ayrıca Aristoteles'ten görülebileceği üzere (*Metafizik*, I, 5, 986) Pythagorasçılar'ın δέκα ἀρχαί[19] adı altında Çinlilerin *Yin* ve *Yang*'ını doğru olarak yorumlamış oldukları da kayda değerdir.

17 (Çünkü sayıların özellikleri ve oranları şeylerin özellik ve ilişkilerinin temelidir, mesela çift, bir çeyrek ve bir buçuk.)

18 (Pythogarasçılar yerkürenin ortasında ve merkezinde ona sıcaklık ve hayat veren faal bir ateşin bulunması gerektiğini söylüyorlardı.)

19 (: On ilke.)

Baş eserimde açıkladığım şekliyle (c. I, § 52 ve c. II, bl. 39) müzik metafiziğinin Pythagorasçı sayılar felsefesinin bir yorumu sayılabileceğine bu eserde zaten kısaca temas etmiştim. Burada onu biraz daha derinleştireceğim—ama aynı zamanda okurun sözü edilen pasajlara aşina olduğunu varsayacağım. Bunlara göre *ezgi - nağme* insanın öz bilincinde kendisini duyururken iradenin bütün kımıldanışlarını dışa vurur, yani bütün tahassüsleri, infialleri vd.'ni dile getirir. Buna karşılık *ahenk* yahut *armoni* de iradenin tabiatın geri kalanında nesnelleşme derecesini gösterir. Bu anlamda müzik bütünüyle ilkine muvazi yürüyen ikincil bir gerçekliktir ancak ondan pek farklı bir mahiyet ve karakterdedir, dolayısıyla aralarında tam bir tenazur olmakla beraber benzerlikten kesinlikle söz edilemez. Fakat *bu hüviyetiyle* müzik sadece bizim işitme duyumuzda ve beynimizde mevcuttur; bunlardan ayrı olarak veya *kendi başına* (Locke'un öngördüğü anlamda anlaşıldığında) önce ölçü veya vuruş bakımından niceliklerine, sonra o derecenin aritmetik titreşim bağıntılarına dayanan aralıkları bakımından niteliklerine göre, safi sayısal ilişkilerden ibarettir. Bir başka ifadeyle müzik hem armonik hem ritmik unsuruyla sayısal bağıntılardan ibarettir. Buna göre dünyanın genel tabiatı, hem küçük âlem hem büyük âlem olarak kesinlikle safi sayısal bağıntılarla ifade edilebilir ve dolayısıyla bir ölçüde bu bağıntılara indirgenebilir. Bu anlamda Pythagoras eşyanın hakiki tabiatını sayılara yerleştirirken haklıydı. Fakat sayılar nedir? İmkânı *zaman*a bağlı ardışıklık ilişkileri.

"Aristoteles'e Yorumlar"da (Berlin bsk., s. 829) Pythagorasçıların sayılar felsefesi hakkında söylenenleri okuduğumuzda Yuhanna'ya atfedilen İncil'in başlangıcındaki λόγος sözcüğünün kullanımının—öyle tuhaf, esrarlı, ve saçmalığın sınırında dolaşan bir kullanım—ve onun Philon'daki mukaddem benzerinin Pythagorasçıların sayılar felsefesinden, yani sayısal bağıntı olarak aritmetik anlamda

λόγος sözcüğünün anlamından, *ratio numerica* çıkarıldığı zehabına kapılabiliriz. Çünkü Pythagorasçılara göre böyle bir bağıntı her varlığın en iç ve yok edilemez özünü oluşturur ve bu sebepten ötürü onun ilk ve kök ilkesi, ἀρχῆsidir. İşte her şey hakkında ἐν ἀρχῆ ἦν ὁ λόγος[20] bunun üzerine doğru olabilir. Bundan başka Aristoteles'in söylediği de kaydedilmelidir (*De anima*, I, 1): τά πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσι, et mox: ὁ μὲν γὰρ λόγος εἰδος τοῦ πράγματος.[21] Burada ayrıca Stoacıların λόγος σπερματικόςu[22] da akla gelir ki buna az ileride kısaca tekrar döneceğim.

İamblikhos tarafından kaleme alınmış olan hayat hikâyesine göre Pythagoras eğitimini daha çok yirmi iki yaşından kırk altı yaşına kadar kaldığı Mısır'dan ve hatta bu ülkenin rahiplerinden aldı. Kırk altı yaşında geri döndüğünde, elbette Grekler için zorunlu birtakım değişikliklerle, Mısır'ın tapınak hiyerarşisine benzer bir tür rahipler devleti kurmayı tasarladı. Ve her ne kadar doğduğu yerde, Sisam Adası'nda başarılı olamadıysa da Krotana'da bunu bir ölçüde başardı. Şimdi Mısır irfanı ve dininin, ineğin kutsallığı ve başka yüzlerce şeyin de ispatladığı üzere (Herodotos, lib., II, c. 41), Hindistan'dan geldiği su götürmezdir ve bu Pythagoras'ın hayvani gıdadan uzak durma düsturunu, bilhassa boynuzlu sığırların boğazlanmaması buyruğunu izah eder (İamblikhos, *Pythagoras'ın Hayatı*, c. 28, § 150), keza bütün hayvanlara karşı şefkatli olunması talimatı da böyledir. Benzer şekilde onun kendine sembolik anlatımlar arayan ve hatta matematik teoremlere kadar uzanan ruhgöçü öğretisinin, beyaz cübbelerinin, sonu gelmez esrarlı davranışlarının, hatta katı disiplin ve güneşe tapınma dahil birçok töreniyle bir tür rahip kastı kurmasının (c. 35, § 256) ve benzer başka birçok şeyin izahını da yine burada aramak gerekir. Pythagoras

---

20 (Başlangıçta söz vardı.)

21 ("Duygular maddi sayısal bağıntılardır"; ve az ilerde "çünkü sayısal bağıntı şeyin formudur".)

22 (: Her şeyin nüvesini içinde barındıran logos.)

en önemli gökbilim ilkelerini de yine Mısırlılardan aldı. Bu sebepten ötürü ekliptiğin eğimiyle ilgili öğretisinin en başta gelen iddiası Mısır'da onunla birlikte olan Oenopides tarafından reddedildi. (Bununla ilgili olarak Heeren'in Diodorus'tan haşiyesiyle ile birlikte Stobaios'un *Eclogues*'inin ilk kitabının yirmi dördüncü bölümünün sonuna bakınız). Geri kalanlar için Stobaios tarafından bütün Grek filozoflarından toplanmış olan temel gökbilim görüşlerini (bilhassa lib. 1, cc. 25 *seqq.*) gözden geçirdiğimizde bunların genellikle saçmalıklara yol açmış olduklarını görürüz. Bunun tek istisnası Pythagorasçıların fikirleridir ve bunlar genel olarak gayet doğrudur. Bu fikirlerin kendi kaynaklarından değil Mısır'dan geldikleri kuşkusuzdur.[23]

Pythagoras'ın fasulyelerle ilgili pekiyi bilinen yasaklaması bütünüyle Mısır kökenlidir ve bu ülkeden gelen bir boş inançtan başka bir şey değildir, çünkü Herodotos (lib. II, c. 37) Mısır'da fasulyeden kerih görüldüğü için iğrenildiğini, o kadar ki rahiplerin onun görüntüsüne bile tahammül edemediklerini anlatır.

Bundan başka Pythagoras'ın öğretisinin belirgin bir tümtanrıcılık olduğu Pythagorasçıların İskenderiyeli Clemens tarafından *Cohortatio ad gentes*'de korunmuş olan ve Dor şivesi sahihliğine delalet eden bir cümlesiyle hem kati hem veciz şekilde ispat edilir: Οὐκ ἀποκρυπτέον οὐδὲ τοὺς ἀμφὶ τὸν Πυθαγόραν, οἳ φασιν· Ὁ μὲν θεὸς εἷς· χ' οὗτος δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τᾶς διακοσμήσιος, ἀλλ' ἐν αὐτᾷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπίσκοπος πάσας γενέσιος, κρᾶσις τῶν ὅλων· ἀεὶ ὤν, καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων ἁπάντων ἐν οὐράνῳ φωστὴρ, καὶ πάντων πατὴρ,

23 (Düşünürün bütün bu görüşlerinin bir buçuk asrı aşkın bir zaman sonra olanca tafsilatıyla birlikte teyidi için bkz., Martin Bernal, *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, V. I: The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985: V. II, The Archaeological and Documentary Evidence; V. III, The Linguistic Evidence. Rutgers University Pres, 2006.)

νοῦς καὶ ψύχωσις τῶ ὅλω κύκλω πάντων κίνασις[24] (Bkz., İskenderiyeli Clemens, *Opera*, Tom. I, s. 118, *Sanctorum Patrum operapolemica* c. IV, Würzburg, 1778 içinde). Şu halde bilinen manada tanrıcılık ile Yahudiliğin birbiri yerine kullanılabilir tabirler olduğunu her fırsatta kendimize hatırlatmamız iyi olur.

Apuleius'a bakılırsa, Pythagoras'ın tahsil yolculuğu Hindistan'a kadar uzamış ve hatta burada bizzat Brahmanlardan eğitim almış olabilir. (Bkz., Apuleius, *Florida*, s. 130, *ed. Bip.*) Bundan dolayı ben Pythagoras'ın kesinlikle yüksek değer biçilmesi gereken bilgi ve bilgeliğinin düşündüklerinden çok öğrendiklerinden ibaret ve bu sebepten ötürü kendisinden çok başkalarına ait olduğuna inanıyorum. Nitekim bu Herakleitos'un onunla ilgili bir sözüyle doğrulanır (Diogenes Laertius, *lib.* VIII, c. 1, § 5). Eğer böyle olmasaydı bu fikirlerini yok olmaktan korumak için kaleme alırdı; halbuki başkalarından öğrenilmiş olanlar kaynağında güvende kaldı.

24 (Bununla beraber Pythagoras'ın takipçilerini Tanrı birdir derlerken sükûtla geçemeyiz; fakat o bazılarının zannettiği gibi evrenin dışında değil, onun içindedir. O her menşein mutlak hâkimi, her şeyi istila eden olarak bütün alandır. Onun varlığı başsız sonsuzdur ve o kendi güç ve eserlerinin tümünün efendisi, göklerdeki ışık, evrenin babası, bütün dünya yörüngesinin ruhu ve ilhamı, evrenin devinimidir.)

§ 3 Sokrates

Sokrates'in bilgeliği felsefi bir amentüdür. Platon'un Sokrates'inin Platon'un düşüncelerini dile getiren ideal ve dolayısıyla şair bir kişi olduğu açıktır, halbuki Ksenophon'un Sokrates'inde öyle çok fazla bilgeliğe rastlanmaz. Lukianos'a göre (*Philopseudes*, 24), Sokrates'in iri bir göbeği varmış ki bu dehanın ayırt edici işaretlerinden biri değildir. Yüksek zihni kabiliyetlerine gelince yazmamış olan herkes için olduğu gibi onun için ve keza Pythagoras için de bu kuşkulu bir meseledir. Büyük bir kafa kaderini ve insanlığa karşı tavrını yavaş yavaş idrak eder. Dolayısıyla tedricen de olsa önünde sonunda sürüye değil çobanlara, demek istediğim, insan soyunun eğiticilerine mensup olduğunun farkına varır. Mamafih doğrudan ve yakin etkisini tesadüfün çevresine yerleştirdiği birkaç kişiyle sınırlamayıp bütün insanlığı içine alacak kadar genişletmesi bu sebepten ötürü onun açık vazifesi olur, çünkü insanlar arasındaki istisnalara, seçkinlere dolayısıyla nadir rastlananlara erişmesi bu suretle mümkün olacaktır. Ne var ki *insanlığa* seslenebileceği tek mecra vardır o da yazıdır; sözle ancak sınırlı sayıda insana hitap eder ve bu şekilde söylenen tüm insanlık bakımından özel bir mesele olarak kalır. Çünkü etrafında bulduğu kimseler zengin ve soylu tohum için genellikle yoksul toprak mesabesindedir; böyle bir toprakta onlar ya hiç varlık gösteremezler ya da her nasılsa gelişmiş olsalar bile çok çabuk yozlaşırlar. Dolayısıyla tohumun kendisinin korunması gerekir ve bu her adımda tahrif olan gelenek

aracılığıyla değil fakat münhasıran yazıyla, düşüncelerin bu tek ve yegâne sadık koruyucusuyla yapılabilir. Ayrıca her derin düşünür zorunlu olarak düşüncelerini, herhangi birisi için değil kendi tatmini için, olabildiğince açık ve seçik hale getirip sözcüklere dökme ve kayıt altına alıp koruma dürtüsüne sahiptir. Fakat bu ancak yazıyla mükemmelen yapılabilir, zira yazılı anlatı sözlü olandan esaslı biçimde farklıdır, çünkü en yüksek vuzuh, sarahat ve vecizlik sadece bu yolla mümkündür. Dolayısıyla yazı düşüncenin saf mükemmel sureti haline gelir. Bütün bunların sonucu olarak bir düşünürün insanı soyunun bu en önemli icadından yararlanmak istememesi tuhaf ve anlaşılmaz bir kibir(lilik) olacaktır.[1] Tam tersine ben onları esas itibariyle tesirlerini beyinlerinden çok karakterleriyle göstermiş olan pratik kahramanlar olarak görme eğilimindeyim. Dualardan ibaret olan *Vedalar*'ın *Sanhita*'sı ilk başta sadece şifahen yayılmış olsa da *Vedalar*'ın *Upanişadlar*'ını kaleme almış olanlar yüce yazarlardı.

Sokrates ve Kant arasında çok sayıda benzerliklere işaret edilebilir. Her ikisi de her türlü dogmatizmi reddeder. Her ikisi de metafizik meselelerde tam bir bilgisizlik ikrarında bulunur ve ikisinin de ayırt edici özellikleri bu bilgisizliğin açık biçimde farkında olmalarına dayanır. Buna karşılık her ikisi de pratiğin, insanın yapacağı ve katlanacağı şeyin kendiliğinden mükemmelen açık ve kesin olduğunu, herhangi nazari bir temele ihtiyaç duymadığını savunur. Beri yandan her ikisi de yakın takipçileri bakımından aynı kaderi paylaşır. Her ikisinin de tilmizliklerini açıklamış takipçileri

---

1 (Platon'un yedinci mektubunda sözünü ettiği yazının dondurucu yapısı sebebiyle düşüncenin zenginliğini ve doluluğunu kayıtlayıcı ve sınırlayıcı, dolayısıyla bozucu ve çarpıtıcı etkisi unutulmamalıdır. Eski dünyada yazıya dökülen düşüncelerin yanı sıra az önce sözü edilen katılaşıcı vasfı sebebiyle yazıya emanet edilemeyen öğretilerin var olduğu ve bunların bir yetersizlik sebebiyle değil doğrudan şuurlu bir tercih dolayısıyla yazıya dökülmediği... doğrultusunda bkz., E. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Say Yayınları, 2. baskı) s. 118 vd.)

vardır fakat bunlar bizzat ilkelerde kendilerinden uzaklaşır ve kendilerine ait metafizik geliştirerek tamamen dogmatik sistemler kurarlar. Dahası bu sistemlerin bütünüyle farklı olduğu ortaya çıkmış fakat hepsi beklenebileceği üzere kendilerinin Sokrates veya Kant'ın öğretisinden yola çıktıklarını savunmada uzlaşmışlardır.

Kendimi bir Kantçı olarak gördüğüm için burada Kant ile ilişkimi birkaç cümleyle ifade etmek isterim. Kant tecrübenin ve onun mümkünlyetinin ötesinde hiçbir şey bilemeyeceğimizi öğretir. Bunu kabul ederim, fakat ben tecrübenin kendisinin bütünü itibariyle açıklanabilir olduğunu savunuyorum ve ben bu açıklamayı daha önceki bütün filozofların yaptığı gibi safi formları aracılığıyla onun ötesine geçmeye kalkarak—ki Kant bunun imkânsız bir yöntem olduğunu göstermişti—değil bir el yazısı gibi çözerek vermeye çalıştım.[2]

*Sokrates'in yöntemi*nin üstünlüğü, Platon'dan öğreneceğimiz üzere, ispatlamayı düşündüğümüz önermeleri temelleri yahut illetleri bakımından düzenlememize dayanır. Bu düzenleme ile amaçlanan muhatap veya muarızın bunların tabii sonuçlarını[3] düşünüp incelemezden evvel teker teker kabul etmesidir. Çünkü sürekli konuşmada takip edilen öğretici usûl sayesinde muhatap tabii sonuçları ve temelleri aynı anda görme imkânına sahip olacak ve eğer bunlardan biri aklına yatmaz veya işine gelmezse ona saldırabilecektir.

Bu arada Platon'un bize benimsettiği şeylerden birisi bu yöntemin takibi sayesinde sofistler ve diğer soytanların tam bir sükûnet içinde Sokrates'in kendilerine söylenildiği gibi olduklarını ispatlamasına izin vermeleridir. Bu anlaşıl-

2 (El yazısı istiareslyle ilgili olarak dizinin bir önceki kitabı, *Bilim ve Bilgelik*, s. 117 vd.'na bakınız.)

3 (: *die Folge*: l.. *corollarium*: lâzime.)

mazdır; tam tersine yaklaşık olarak yolun son çeyreğinde veya genel olarak işin nereye gittiği fark edilir edilmez Sokrates'in zekice tasarlanmış oyunu bozulacak ve inceliklerle örülü ağı istitratlarla veya daha önce söylenmiş olanlar inkâr edilerek, yahut kasıtlı yanlış anlamalarla, ya da dogmatik sahtekârlıkla[4] oyun ve hile namına o an orada sevki tabiiyle uydurulan şeylerle delik deşik edilecektir. Yahut daha da olmadı böyleleri henüz vakit varken postu kurtarmayı ihtiyatlı bulacak kadar kabalaşıp küstahlaşacaklardır. Çünkü sofistler herkesin kendisini herkesle eşitleyebileceği ve en büyük zihni eşitsizliği dahi derhal ortadan kaldırabilecek yolu, yani aşağılamayı neden bilmesinler? Haddizatında bilmek bir tarafa, aşağılık tabiat zihni üstünlüğün farkına varmaya başlar başlamaz bunun için insiyaki bir tazyik, içten içe bir eğilim duyar.[5]

4 (: *Abspringen*: konu dışına çıkma; *Schikane*: bir hakkın tahakkukuna mani olmak için kasten müşkilat çıkarma, ayak direme, şirretlik etme (*schicken*: → *skikka: tertip* etmek, bilhassa istenilen neticeyi verecek şekilde *düzen*lemek → Fr. *chicaner, chicanerie*); *rechthaberisch Unredlichkeit*: muannidane namussuzluk.)

5 (Sofistlerin bütün bu safsatalarını düşünürün topluca ele alıp değerlendirdiği metin için bkz., *Tartışma Sanatının İncelikleri*, (Schopenhauer Kitaplığı, 11. Kitap, 2. baskı) s. 51 vd. Kitaptaki *diyalektik, sofistik* ve *eristik*le ilgili kısa karşılıkları sarahate kavuşmasına kâfi gelmeyen ayrıca açıklamaya ihtiyaç duyan tabirler için de yine aynı esere başvurulmalıdır.)

§ 4 Platon

Platon'da gizli bir metafizik maksatla, yani akli bir ruhiyat ve buna bağlı bir ölümsüzlük öğretisi için ortaya konulan belli bir yanlış akıl yürütme usûlünün (*dianoioloji*)[1] kökenini buluyoruz. Sonradan bunun kolay kolay alt edilemeyen yanıltıcı bir öğreti olduğu ortaya çıktı fakat Kant, her şeyin un ufak edicisi gelip de başını ezinceye kadar bütün eski, orta ve yakın çağ felsefesi boyunca ayakta kaldı. Burada sözü edilen öğreti nihai metafizik hedefiyle epistemolojik akılcılıktır ve kısaca şu şekilde hülasa edilebilir: Bizde bilen, bedenden temeli itibariyle farklı ve ruh denilen gayrı maddi bir cevherdir; buna karşılık beden bilginin önündeki engeldir. Bu sebepten ötürü duyular vasıtasıyla erişilen her türlü bilgi aldatıcıdır; yegâne hakiki, doğru ve güvenilir bilgi ise her türlü duyulurluktan (dolayısıyla her türlü algıdan) beri ve uzaktır, binaenaleyh *saf düşünce*, yani münhasıran soyut kavramlarla bir (muhakeme) ameliye(si) (neticesinde elde edilen)dir. Çünkü bu bütünüyle kendi kaynaklarından ruh tarafından elde edilir; bu sebepten ötürü ona en iyi ruh bedenden ayrıldıktan, yani öldükten sonra erişilir. Böylece bu dianoioloji ile yukarıda sözü edilen akli ruhiyata üstünlük kazandırılmış olur ve bu ölümsüzlük öğretisini temellendirmek için yapılır. Burada hülasa ettiğim bu öğreti tam

1 (: *Dianoiologie*: Or. *dianoia* (: düşünme melekesi veya ameliyesi) + *logia*. Daha çok doğrudan kavrayışa başlı olarak çalışan *noologie*den (Or. *nous* + *logia*) farklı olarak burada sözü edilen düşünme esas itibariyle *diskursif* bir mahiyet arz eder ve bilhassa kavramları birleştirme veya ayırma ameliyesinde sergilenene benzerlik gösterir.)

ve anlaşılır biçimde açıklanmış olarak *Phaidon*, bl. 10'da bulunur. *Timaios*'da ise biraz daha farklı düşünülür; Sextus Empiricus da onu buradan alıp gayet doğru ve sarih şekilde şu sözlerle açıklar: Παλαιά τις παρά τοῖς φνσικοῖς κυλίεται δόξα περὶ τοῦ τά ὁμοῖα τῶν ὁμοίων εἶναι γνωριστικά· Mox: Πλατὼν δέ, ἐν τῷ Τιμαίω, πρὸς παράστασιν τοῦ ἀσώματον εἰναι τὴν ψυχήν, τῶ αὐτῶ γένει τῆς ἀποδείξεως κέχρηται. Εἰ γὰρ ἡ μὲν ὅρασις, φησί, φωτὸς ἀντιλαμβανομένη, εὐθύς ἐστι φωτοειδής, ἡ δὲ ἀκοὴ ἀέρα πεπληγένον κρίνουσα, ὅπερ ἐστι τὴν φωνήν, εὐθὺς ἀεροειδὴς θεωρεῖται, ἡ δὲ ὄσφρησις ἀτμοὺς γνωρίζουσα πάντως ἐστὶ ἀτμοειδής, καὶ ἡ γεῦσύς, χυλούς, χυλοειδς· κατ' ἀνάγκην καὶ ἡ ψνχὴ τὰς ἀσωμάτους ἰδέας λαμβάνουσα, καθάπερ τὰς ἐν τοῖς ἀριθμοῖς καὶ τάς ἐν τοῖς πέρασι τῶν σωμάτων (dolayısıyla saf matematik) γίνεταί τις ἀσώματος (*Adversus mathematicos*, VII. 116 et 119). (vetus quaedam, a physicis usque probata, versatur opinio quod similia similibus cognoscantur.—Mox: Plato, in Timaeo, adprobandum, animam esse incorpoream, usus est eodem genere demonstrationis: 'nam si visio' inquit, 'apprehendens lucem statim est luminosa, auditus autem aerem percussum judicans, nempe vocem, protinus cernitur ad aeris accedens speciem, odoratus autem cognoscens vapores, est omnino vaporis aliquam habens formam, et gustus, qui humores, humoris habensspeciem: necessario et anima, ideas suscipiens incorporeas, ut quae sunt in numeris et in finibus corporum, est incorporeal.')[2]

2 ('Doğa filozofları eski bir görüşe rağbet ederler: benzer benzerini tanır.' Hemen ardından: 'Fakat *Timaios*'da Platon bu ispat usülünü ruhun gayri maddi tabiatını göstermek için kullanır. Çünkü, der, yüz ışığa intibak etmişse bunun sebebi ışığa duyarlı olmasıdır, duyma havaya göre teşekkül etmişse bunun sebebi havanın sarsmasını yani sesi algılayabilmesidir ve koklama duyusu kokuları ve buharları hissettiği için buna göre belirlenmiştir ve tat alma duyusu usare yahut özsuları tattığı için bunun gereklerine uyum sağlamıştır. Eğer bu böyle ise ruh da zorunlu olarak gayri maddi bir öze sahip olmalıdır çünkü o, mesela sayılarda ve cisimlerin formlarında bulunanlar gibi gayri maddi ideaları bilir.')

Hatta Aristoteles bile bu temellendirme tarzını, en azından farazi olarak, kabul eder, çünkü *De anima*'nın ilk kitabında (c. I) eğer onun payına içinde bedenin yerinin olmadığı bir tezahür düşseydi ruhun müstakil mevcudiyetinin buna göre belirlenebileceğini ve böyle bir tezahür olarak en başta düşünmenin görüldüğünü söyler. Fakat idrak ve muhayyile olmaksızın bu bile mümkün olmadığına göre o zaman onun da beden olmaksızın gerçekleşebileceği düşünülemez. (εἰ δέ ἐστι καὶ τὸ νοεῖν φαντασία τις, ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτο ἄνευ σώματος εἶναι.[3] Fakat iş buraya geldiğinde Aristoteles daha önce ileri sürülen bu şartı ve dolayısıyla temellendirmenin öncüllerini kabul etmez. Yani, daha sonra *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus*[4] önermesinde ifadesini bulmuş olan şeyi öğrettiği kadarıyla bu böyledir. (Bununla ilgili olarak bkz., *De anima*, III. 8.) Dolayısıyla o bile saf ve soyut olarak tasavvur ettiği her şeyin madde ve muhtevasını önce sezgiyle algılanmış olandan aldığını gördü. Bu da skolastikleri rahatsız etti ve orta çağlarda bile *aklın saf bilişleri* yani herhangi bir suret ya da tasavvura bağlı olmayan düşüncelerin ve dolayısıyla her türlü malzemesini kendisinden devşiren bir düşünmenin olduğunu ispata dönük teşebbüslerde bulunuldu. Bu konu ile ilgili çabalar ve tartışmalar Pomponatius, *De immortalitate animi*'de bulunur, çünkü o temel delilini buradan alır.

Şimdi yukarıda sözü edilen şartın gereğini yerine getirmek için *aeternae veritates*[5] olarak düşünülen *universalia* ve *a priori* bilişlerin kullanılması gerekiyordu. Meselenin Descartes ve okulu ile kaydettiği ilerleme ödüllü denemem *Ahlakın Temeli* § 6'ya zeyil olarak konulmuş tafsilatlı tet-

3 (Ama eğer tefekkür bir tür tahayyül ise veya muhayyile olmaksızın gerçekleşmiyorsa o zaman bu tür bir şey beden olmaksızın gerçekleşemez.)

4 (Zihninde olan hiçbir şey yoktur ki daha önce duyularda yer almasın.)

5 (Ezeli ebedi hakikatler.)

kik ve tefsirlerde ele alınmıştır. Ve ben Descartesçı de la Forge'un okunmaya değer özgün sözlerini oraya aktarmıştım. Çünkü kural olarak her filozofun yanlış öğretilerinin en açık şekilde tilmizleri tarafından dile getirilmiş olduğunu görürüz zira bunlar üstadın kendisi gibi sisteminin zayıflığını ele verebilecek veçhelerini mümkün olduğunca karanlıkta bırakma düşüncesinde değillerdir; çünkü burada onlar iyi niyetle hareket ederler ve korkacak bir şeyleri yoktur. Bu sebepledir ki Spinoza *substantia cogitans et substantia externa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur*[6] öğretisini bütün bu Descartesçi ikiciliğin tam karşısına yerleştirmiş ve böylece büyük üstünlüğünü göstermişti. Buna mukabil Leibniz kurnazlıkla Descartes ve ortodoksinin yolunda kaldı. Fakat daha sonra bu felsefe için her bakımdan sağlıklı olan saygı değer Locke'un çabasının önünü açtı. Nihayet Locke *kavramların kökeni*nin sorgulanmasında ısrar etti ve bunu enine boyuna ele alıp inceledikten sonra *"doğuştan idealar yoktur"* cümlesini felsefesinin temeli yaptı.

Condillac, Locke'un felsefesini daha da geliştirdi ve onun yolunu takip eden Fransızlar bu konuda kısa zamanda önemli ilerleme kaydetti. Onlar *penser est sentir*[7] ilkesini öne sürüp bunda ısrar ettikleri için bu ilerlemenin arkasında yatan sebep de aynı idi. Mutlak olarak alındığında bu yanlıştır; ama her türlü düşünme, kısmen de olsa, onu maddesiyle donatan algılamanın bir bileşeni olarak duyuyu şart koştuğu ve duyu gibi düşünmenin kendisi de kısmen beden uzuvları tarafından belirlendiği için yine de içinde bir hakikat payı vardır. Şu var ki Fransız okulu bu ilkeye kendisinden ötürü değil fakat madde ötesi hatta maddeci bir saikle bu kadar sıkı sarıldı. Benzer tarzda Platoncu,

6 (Düşünen cevher ile yer kaplayan cevher burada bu nitelikle, şurada şu nitelikle kavranan bir ve aynı cevherdir.)

7 (Düşünmek algılamaktır.)

Descartesçi, Leibnizçi muhalifler, aynı şekilde metafizik bir saikle, yani kendisinden hareketle ruhun gayrı maddiliğini ispat etmek amacıyla şeylerin yegâne doğru bilgisinin saf düşünmeye dayandığı yolundaki yanlış önermeye bağlı kaldı.

Bu iki yanlış yoldan ve her iki tarafın da aslında dürüstçe hareket etmedikleri bir tartışmadan bizi doğruya sadece Kant götürür. Çünkü her iki taraf da dianoiolojiyi kabul eder fakat metafiziği hedeflerler ve böylece dianoiolojiyi çarpıtırlar. Dolayısıyla Kant şunları söyler: "Kesinlikle saf akıl bilgisi, yani her türlü tecrübeyi önceleyen *a priori* bilişler ve dolayısıyla malzemesini duyular vasıtasıyla üretilen bir bilgiye muhtaç olmayan bir düşünme vardır." Ne var ki tecrübeden çıkmasa da bu *a priori* bilginin sadece tecrübe *için* değeri ve geçerliliği vardır. Çünkü bu kendi *bilgi-aygıt*ımızın ve onun yapı ve mekanizmasının (beyin fonksiyonu) farkındalığından, ya da Kant'ın ifade ettiği gibi, bilen bilincin kendisinin *form*undan başka bir şey değildir. Bu form malzemesini öncelikle duyum vasıtasıyla ilave edilen deney bilgisi aracılığıyla elde eder; fakat böyle bir bilgi olmaksızın o boş ve yararsızdır. Tam da bu sebepten ötürü onun felsefesine *Saf Aklın Eleştirisi* denir. Şimdi bununla bütün bu metafizik psikoloji ve onunla birlikte Platon'un ruhun saf etkinliği düşüncesi çöker. Çünkü beden aracılığıyla meydana gelen algılama ameliyesinden yoksun bilginin içeriksiz olduğunu ve dolayısıyla bedeni var saymayan böyle bir bilenin boş bir formdan başka bir şey olmadığını görüyoruz; söylemeye bile gerek yok, nasıl ki hazım midenin bir işlevi ise her türlü düşünme de beynin psikolojik bir işlevidir.

Buna göre, eğer Platon'un bilgiyi beden, duyular ve algının dışında tutma ve bilmenin bunlarla her türlü bağını kesme öğretisinin amaçsız, yanlış hatta imkânsız olduğu gösterilirse benim öğretimi buna rağmen onun tashih

edilmiş benzeri olarak kabul edebiliriz. Bu öğretinin dediği şudur: İrade ile her türlü münasebeti kesilmiş yegâne dolaysız kavrayış bilgisi en yüksek nesnelliğe ve dolayısıyla mükemmeliyete ulaşır. Bu konuyu baş eserimin üçüncü kitabında ele aldığım için burada o kitaba atıfta bulunmakla yetiniyorum.[8]

8 (Atıfta bulunan bölümün bir kısmı bu kitabın girişine hazırlık metni olarak konuldu, aynı meseleyi *Parerga*'da daha özlü ve anlaşılır bir dille ele alan bölümler için ise dizinin daha önceki *Hayatın Anlamı* isimli kitabına bakınız.)

§ 5 Aristoteles

Dikkat ve ihtiyatla bir arada bulunan muazzam zekâ ve anlayışlılık, gözlem gücü, çok yönlülük ve derinlik eksikliği Aristoteles'in temel ayırt edici özelliğidir. Dünya görüşü her ne kadar hünerle işlenmiş ise de derinlikten yoksundur. Düşünce derinliği malzemesini içimizde bulur; ariflik yahut anlayışlılık veriye sahip olmak için malzemesini dışarıdan temin etmelidir. Şimdi o dönemde tecrübeye dayalı veriler bir ölçüde zayıf ve yetersiz ve hatta kısmen yanlıştı. Bu sebepten ötürü günümüzde Aristoteles araştırması çok kazançlı değildir, halbuki Platon araştırması bu bakımdan en yüksek derecededir. Aristoteles'te şikâyet konusu olan derinlik eksikliği doğal olarak *Metafizik*'te en bariz haldedir; sair her yerde olduğu gibi burada da sadece keskinlik yeterli değildir ve o nedenle tatmin edicilikten en fazla uzak olduğu eser budur. Onun *Metafizik*'i büyük bölümü itibariyle seleflerinin felsefe taslakları üzerine safi konuşmadan ibarettir; o burada onları kendi bakış açısından, büyük ölçüde kopuk ve dağınık beyanları esas alarak ve onların anlamlarına gerçekten nüfuz etmeksizin, tam tersine pencereleri dışarıdan kıran birisi gibi, eleştirip çürütür. Kendine ait pek az veya hiç öğreti ileri sürmez ve herhalde bunlar da tutarlı değildir. Daha eski dönemin felsefe benzeri şeylerine ait bilgimizin çoğunu onun fikir münakaşalarına borçlu oluşumuz anzi bir meziyettir. Tam da Platon'a en hasmane tutum takındığı yerde Platon bütünüyle haklıdır. Platon'un "idealar"ı her zaman sanki hazmedemediği bir

şey gibi ağzına geri gelir; onların geçerliliklerini kabul etmemekte kararlıdır.

Tecrübî ilimlerde keskinlik ve beceriklilik yeterlidir ve dolayısıyla Aristoteles de baskın biçimde tecrübî kafa yapısına sahiptir. Fakat onun döneminden bu yana tecrübî ilimler öyle bir ilerleme kaydetti ki günümüze kıyasla o günkü durumu yetişkin karşısında emekleyen çocuğun durumu gibidir. Bu sebepten ötürü ona dair yapılacak bir araştırmayla tecrübî ilimlerin ilerlemesine doğrudan bir katkı sağlanamaz; ama bu ilerleme onun ayırt edici özelliği olan ve tatbik edicisi olarak temayüz ettiği usûl ve gerçek anlamda ilmi tavırla dolaylı olarak sağlanabilir. Bununla beraber hayvanbilimde en azından bazı bakımlardan hâlâ kendisinden doğrudan faydalanılır.

Şimdi genel olarak ifade etmek gerekirse, sözü edilen bu tecrübî kafa yapısı ona her zaman sözü fazla uzatıp lüzumsuz tafsilata boğmaya dönük bir eğilim verir. Bu suretle o kadar kolay konu dışına çıkar ve takip ettiği düşünce hattını o kadar çok terk eder ki neredeyse herhangi bir düşünceyi uzun süre sonuna kadar takip edemez; fakat *derin* düşünme tam da böyle bir (takip)e dayanır. Tam tersine her yerde problemlere el atar ama sadece onlara temas eder; ve onları çözmeksizin hatta tam olarak irdelemeksizin derhal bir başka şeye geçer. Bu sebepten ötürü okuru çoğu zaman "işte şimdi gelecek" diye düşünür fakat hiçbir şey gelmez; ve bu yüzden bir meseleyi ele alıp da kısa bir süre peşini takip ettiğinde hakikat ekseriya sanki onun dilinin ucundaymış gibi görünür; fakat o birdenbire başka bir şeye geçer ve bizi kuşku ve tereddüt içinde bırakır. Çünkü o hiçbir şeye sarılamaz, bilakis tıpkı elindeki oyuncağı henüz gördüğü bir başkasını yakalamak için bırakan bir çocuk gibi önünde olan bir şeyden hemen orada gözüne çarpan bir başka şeye atlar. Onun zekâsının zayıf tarafı buradadır; bu sathiliğin hercailiğidir. İşte bundan dolayıdır ki Aristoteles

her ne kadar ilimlerin taksim ve tasnifine ön ayak olduğu için fevkalade sistematik bir kafaya sahip olsa da yaptığı açıklama hemen daima sistematik tertipten yoksundur ve her zaman bir esas ve usûl dairesindeki ilerlemeyi, hatta aynı cinsten olanların tefriklni ve aynı cinsten olanların tasnifini onda bulamayız.

Aristoteles şeyleri önceden enine boyuna düşünmeksizin ve açık bir tertip taslak oluşturmaksızın kendisine göründüğü gibi ele alıp inceler; o elde kalem düşünür ki bu yazar için kuşkusuz büyük bir rahatlık fakat okur için büyük bir zorluktur. Takdimindeki tertipsizlik ve kifayetsizliğin sebebi budur; bu yüzden türdeş olan bir şey araya girdiği için aynı şeye yüz defa geri döner, ve yine bu yüzden bir konuya bağlanamaz, araya yüzlerce mesele girer. Ve bu sebepten ötürü daha önce tasvir ettiğim gibi ele alınan meselelerin çözümüne bir an önce kavuşmak için sabırsızlanan okuru oyalar durur. Dolayısıyla bir konuya birkaç sayfa ayırdıktan sonra birdenbire onun araştırmasına λάβωμεν οὺν ἄλλην ἀρχὴν τῆς σκέψεως[1] ile başlar ve bir eserde bu tam altı defa olur. O nedenledir ki *quid feret hic tanto dignum promissor hiatu*[2] düsturu onun kitaplarının ve bölümlerinin birçok mukaddimesi için geçerlidir; tek kelimeyle o çoğu zaman kafa karıştırıcıdır ve hemen daima tatmin edicilikten uzaktır. Elbette bir istisna olarak farklı hareket ettiği yerler vardır; mesela *Retorik*'in üç kitabı her bakımdan ilmi bir usûl örneğidir; esasen bunlar Kant'ınkinin aslı olarak düşünülebilecek bir mimari tenazur sergilerler.

Aristoteles'in hem tefekkür hem takdim tarzı bakımından kökten zıddı Platon'dur. Bu filozof temel fikrine deyiş yerinde ise bir demir pençe ile yapışır, onu en uzun diyaloglarının dehlizleri boyunca bütün dallanıp budaklanmaları içinde en ince çizgilerine kadar takip eder ve araya giren

1 (Öyle ise düşünmemiz için bir başka başlangıç noktası alalım.)
2 (Ağzın bu açılışı acaba hangi önemli mesleyi vaat edebilir?)

bir yığın hadise ve vakadan sonra yine onu bulur. Buradan onun yazmaya başlamazdan evvel ele aldığı konuyu enine boyuna ve mükemmelen düşündüğünü ve düşündüklerini takdim için sanatkârane bir tertip ve düzen tasarladığını anlıyoruz. Bu sebepten ötürüdür ki her diyalog tasarlanmış bir sanat eseridir. Her bölümü yekdiğeriyle iyice düşünüp tasarlanmış, çoğu zaman bir müddet bilerek saklanmış bir münasebet içindedir ve devamlı tali düşünceler - vakalarla kendiliğinden ve çoğu zaman beklenmedik biçimde ana fikre geri döner ki, şimdi o da bu istitratlar sayesinde açık hale gelmiştir. Her ne kadar birçok durumda meseleleri belirli bir çözüme kavuşturmasa, ancak bütün yönleriyle ele alıp incelemekle yetinse de, Platon her zaman kelimenin tam anlamında ne istediğini ve ne tasarladığını biliyordu. Bu sebepten ötürü bazı rivayetlerde, bilhassa Aelianus'da (*Variae historiae*, III. 19, IV. 9, etc.) ifade edildiği gibi, Platon ile Aristoteles arasında (mizaç ve meşrep bakımından) hatırı sayılır derecede şahsi uyum eksikliği ortaya çıkmışsa buna şaşırmamamız gerekir; ve Platon şurada burada hazerfenliği[3] ile irtibatlı heveskârlığı, hercailiği, istitratları kendisinin tam zıddı olan Aristoteles hakkında bir ölçüde yerici, zemmedici bir dille konuşmuş olabilir. Schiller'in *Breite und Tiefe* şiiri Aristoteles ile Platon arasındaki zıtlık yahut bağdaşmazlığa da tatbik edilebilir.

Bu tecrübî kafa yapısına rağmen Aristoteles tutarlı, insicamlı ve usûle bağlı deneyci değildi; dolayısıyla deneyciliğin hakiki babası, Bacon tarafından tahtından indirilip gözden düşürülmüştür. Her kim Bacon'un Aristoteles'in ve usûlünün hangi anlamda ve neden muhalifi ve mağlup edicisi olduğunu gerçekten anlamak istiyorsa Aristoteles'in *De generatione et corruptione*'sinin kitaplarını okumalıdır. Burada tabiata dair mantık yürütülerek ulaşılmış *a priori* bir hükme yer verildiği görülecektir. Bu tabii süreçleri safi kav-

3 (Gr.: Polymathes: poly- + manthanein.)

ramlardan hareketle anlayıp açıklamaya çalışır; bu anlamda bilhassa parlak bir örnek kimyanın *a priori* kurulduğu kit. II, bl. 4'te verilir. Buna mukabil Bacon soyut değil fakat kavramsal tecrübenin tabiat bilgisinin kökeni yapılması tavsiyesiyle ortaya çıktı. Doğa bilimlerinin mevcut durumu işte bu tavsiyenin parlak sonucudur ve Aristoteles'in çektiği sıkıntı ve meşakkatlere şimdi biz bu sayede şefkatli bir gülümsemeyle yukarıdan bakabiliyoruz. Bu bakımdan Aristoteles'in yukarıda sözü edilen kitaplarının Skolastik felsefenin kökenini de gayet açık biçimde gözler önüne sermesi kayda değerdir; esasen skolastiğin kılı kırk yarıcı, laf cambazlığına dayalı yöntemi ile daha o zaman bu kitaplarda karşılaşılır. *De coelo*'nun kitapları bu aynı maksatla da hayli faydalıdır ve dolayısıyla okunmaya değerdir. Daha ilk bölümleri safi kavramlardan hareketle tabiatın özünü bilip belirlemeye çalışma usûlünün güzel bir örneğidir ve burada bunun başarısızlığı aşikârdır. Orada 8. bölümde birden fazla dünyanın olmadığı safi kavramlardan ve *loci communes*ten[4] hareketle ispatlanır; 12. bölümde ise yıldızların yörüngesine dair yine benzer bir spekülasyon vardır. Bu yanlış kavramlardan hareketle tutarlı, karmaşık bir akıl yürütme, gayet özel bir tabiat-diyalektiğidir ve akli ve asli olanı dile getirdiği var sayılan belli evrensel aksiyomlardan tabiatın nasıl var olması ve hareket etmesi gerektiğini *a priori* belirlemeye çalışır.

İmdi her şeye rağmen Aristoteles'in sahip olduğu gibi büyük ve gerçekten harikulade bir zihni ve onun birkaç yüzyıl öncesine kadar geçerliliğini sürdürmüş olan bu tür hataların öylesine derin bir şekilde tuzağına düştüğünü gördüğümüzde insanlığın Copernicus, Kepler, Galileo, Bacon, Robert Hooke, Newton'a ne kadar çok şey borçlu olduğu en bariz şekilde aşikâr hale gelir. İkinci kitabın yedinci ve sekizinci bölümlerinde Aristoteles göklere dair

4 (: Beylik laf, basmakalıp söz.)

yaptığı saçma düzenlemenin tamamını açıklar. Bu meyanda yıldızların dönen oyuk küreye, güneş ve gezegenlerin de buna benzer daha yakın kürelere sıkıca bağlı olduğunu; dönmeden mütevellit sürtünmenin ışık ve sıcaklığı tevlit ettiğini ve yerkürenin kesinlikle hareketsiz durduğunu ifade eder. Eğer daha önce bundan daha iyi bir (açıklama) olmamış olsaydı bütün bunlara göz yumulabilirdi. Fakat bizzat kendisi 13. bölümde bize red ve cerh etmek üzere Pythagorasçıların yeryüzünün şekli, konumu ve devinimine dair bütünüyle doğru görüşlerini sunarken bu kaçınılmaz olarak öfkemizi uyandırır ve o zaman Empedokles, Herakleitos ve Demokritos'a karşı sık sık girdiği fikri münakaşalardan bütün bunların tabiata dair çok daha doğru bir kavrayışa sahip olduklarını ve ayrıca tecrübeye şimdi önümüzde duran bu sathi gevezeliklerden daha büyük bir değer verdiklerini görürüz.[5]

Gerçekten Empedokles daha o zaman dönmeden kaynaklanan ve etkisini yer çekiminin tersine gösteren yüzeye

5 (Onların daha doğru görüşlere sahip olmaları tecrübeye verdikleri değerden çok Mısır ve Keldani bilgeliğiyle olan irtibat ve münasebetlerinin bir sonucuydu. Grek düşüncesinin yakın doğu dünyasıyla münasebeti değişik vesilelerle ifade edildiği üzere yakın zamanlara kadar yeterince üzerinde durulmamış, hatta kimi zaman kasıtlı olarak görmezden gelinmiş, daha da olmadı toptan inkâr tercih edilmiş netameli bir husustur. Hatırlanacağı üzere bunu yukarıda "... Bunun tek istisnası Pythagorasçıların fikirleridir ve bunlar genel olarak gayet doğrudur. Bu fikirlerin kendi kaynaklarından değil Mısır'dan geldikleri kuşkusuzdur." cümleleriyle düşünür de doğrulamıştı. Uzak Doğu bilgeliğine, bilhassa *Vedalara* ve *Upanişadlara* karşı döneminde yaygın telakkilere teslim olmaksızın fikrini ve zihnini açmakta hiçbir güçlükle karşılaşmayan Schopenhauer nedense aynı fikri ve ruhi açıklığı Mısır ve Keldani bilgeliği karşısında sergileyememiştir. Bunda Schelegel, Fichte, ama daha çok Hegel ve takipçileriyle giriştiği fikri münakaşaların—çünkü durduğu yer kısmen de olsa bu münakaşalar ve buna bağlı saflaşmalar sonucunda belirlenmiştir—bu meyanda bilhassa Eckhart ve Böhme gibi Alman mistikleri yoluyla diyalektiğine başta *Kabala* olmak üzere diğer Gnostik kaynaklardan uyarladığı tabirler ve bütün bunları kilisenin hizmetine sunmasının etkisi olduğu gibi, o dönemde bütün hararetiyle devam eden Aryanizm & Semitizm tartışması ve Ari ırkın üstünlüğü tezinin de payı vardır.)

ait bir güçten söz ediyordu (II. I et. 13, ve ayrıca schol. s. 491). Bu tür şeylerin gerçek kıymetini takdir edebilmesi bir tarafa, Aristoteles eski filozofların yukarının ve aşağının gerçek anlamı ile ilgili doğru görüşlerini bile kabul etmez, tam tersine burada sathi görünüşü takip eden kalabalıkların görüşünden yana tavır alır (IV, 2). Fakat asıl onun bu görüşlerinin kabule mazhar olup yayıldığını, daha önceki ve daha iyi olan her şeyi gölgelediğini ve daha sonra Hipparkhos'un, ardından Ptolemaios gökbilim sisteminin temeli olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. İnsanların bu sistemin yükünü kuşkusuz Copernicus gökbilim sistemi ile kökünden bağdaşmaz olan—çünkü gökler var olmadığında gökte bir Tanrı nasıl var olabilir?—Hıristiyan-Yahudi dinine ait dogmaların ayakta kalması hatırına on altıncı yüzyılın başlarına kadar taşıması gerekti.

Ciddi olarak anlaşıldığında *tanrıcılık* zorunlu olarak dünyanın *gök* ve *yer*e bölündüğünü varsayar; *sonuncu*sunda insanlar dolaşır, *ilki*nde onları idare eden Tanrı hüküm sürer. Şimdi eğer gökbilim (Aristoteles'in) bu gökler sisteminden uzaklaşırsa onun öngördüğü tanrıdan da uzaklaşmış olacaktır. Böylece dünya o kadar genişler ki onun tanrısına yer kalmaz. Ne var ki *mekân* izafe edilemeyen, lakin hem her yerde hem hiçbir yerde olan, hem de her tanrı için kaçınılmaz olarak olacağı üzere, şahsi bir mevcudiyete[6] sahip olduğu iddia edilen bir varlık sadece konuşma konusu yapılabilir, tasavvur edilemez, dolayısıyla inanılamaz da. Buna bağlı olarak, sürekli ve azametli vaazlarla insanlar ne kadar etkilenirse etkilensin hiç önemli değil, fizik astronomi ne kadar yaygınlaşırsa *tanrıcılık* o ölçüde geri çekilecektir. Nitekim Katolik kilisesi bunu hemen ve kendi açısından gayet haklı olarak fark etti ve vakit kaybetmeden Copernicus sisteminin önünü kesmek için yapmadığını bırakmadı; dolayısıyla bu bakımdan Galileo'nun başının

6 (: *persönliches Wesen*: dolayısıyla antropomorfik...)

ezilmesine şaşırmak ve bunun için ortalığı velveleye vermek ahmaklık olur; zira *omnis natura vult esse conservatrix sui*.[7] Aristoteles'in Kilisenin öğretisi ile bu uyumluluğunun ve onun savuşturduğu tehlikenin gizli bir bilgisinin veya en azından buna dair bir ipucunun orta çağlarda kendisine duyulan bu aşırı hayranlığa kim bilir ne büyük bir katkısı dokunmuştur?[8] Kim bilir Aristoteles'in eski gökbilim sistemlerine dair açıklamaları ile hareket eden ne çok kimse Copernicus'tan çok önce bu doğruları gizli saklı araştırmış ve sınamıştır? Copernicus yıllar süren uzun bir tereddütten sonra ve ancak dünyayı terk etmek üzereyken sonunda bunları açıklamaya cesaret edebildi.

7 (Her tabii varlık kendisini korumaya çalışır.)

8 Aristoteles ile *tanrıcılık* öğretisini bağdaştırmaya çalışmış olan eski yazarlar delillerini kesinlikle kendisine ait olmayan *De mundo*'nun kitaplarından alırlar. Bu elbette şimdi genel kabul gören bir husustur.

§ 6 Stoacılar

Stoacıların çok ince ve derin bir λόγος σπερματικός[1] düşüncesi var, gerçi biz bunun günümüze ulaşmış olanlardan (Diogenes Laertios, lib. VII, c. 136; Plutarkhos, *De placitis philosophorum*, 1. 7; Stobaios, *Eclogues*, lib. 1, c. 372) daha tam ve daha doyurucu açıklamalarına sahip olmayı isterdik. Ancak yine de bu ziyadesiyle açıktır, bununla biz bir türün birbirini takip eden fertlerinde birbirinin aynısı olan formu iddia ve müdafaa eden şeyi düşünürüz; çünkü o bir fertten diğerine onun sayesinde geçer; tohumda deyiş yerinde ise tecessüm etmiş tür fikrinin altında yatan budur. Buna bağlı olarak λόγος σπερματικός ferdi planda yok olmayan unsurdur; fert onun sayesinde temsil ve muhafaza ettiği tür ile birdir. Ferdi yok eden ölümün türe saldırmasını önleyen odur. Fert ölüme rağmen tür sayesinde tekrar tekrar var olur. Bu sebepten ötürü λόγος σπερματικός her zaman bu formu tezahüre veya fenomene çağıran sihirli tekerleme olarak tercüme edilebilir. Skolastiklerin *forma substantialis* kavramı buna çok yakın bir fikri içinde barındırır. Onlar bununla her tabii varlığın bütün niteliklerinin toplamının iç ilkesini düşünüyorlardı. Bunun zıddı hiçbir form ve niteliğe sahip olmayan, saf madde, *materia prima*dır. İnsanın ruhu onun *forma substantialis*idir. Bu iki kavramı birbirinden ayıran yahut farklı kılan şey ise, λόγος σπερματικός ile sadece canlı ve üreyen varlıklar kastedilirken, *forma substantiali-*

1 (Her şeyin nüvesini içinde barındıran logos.)

sin cansız maddeler için de kullanılıyor olmasıdır. Benzer şekilde *forma substantialis* öncelikle fert ile ilgili iken λόγος σπερματικός türle ilgilidir; ancak her ikisi de Platon'un idealarıyla açık biçimde irtibatlıdır. *Forma substantialis*e dair açıklamalar Scotus Erigena, *De divisione naturae*, Oxford ed. lib. III, s. 139; Giordano Bruno, *Delia causa*, Dial. 3, s. 252 vd.; ve büyük bir tafsilatla bütün skolastik bilgeliğin özgün muhtasarı, Suarez, *Disputationes metaphysicae*'da (Disp. 15, sect. 1) bulunur. Onun hakkında bilgi edinilmek isteniyorsa bunun yolu her türlü bayağılık ve bıktırıcılığın şahikası olan Alman felsefe profesörlerinin tumturaklı gevezeliklerinde değil bu eserde aranmalıdır.

Stoacıların ahlakına dair bilgimizin en başta gelen kaynağı Stobaios sayesinde günümüze ulaşmış olan tafsilatlı tasvir - anlatımdır (*Eclogae ethicae*, lib. II, c. 7). Büyük bölümü itibariyle burada Zenon ile Khrysippos'tan şifahi nakiller edindiğimiz zehabına kapılırız. Eğer böyle ise bu tasvirde bize bu filozofların ruhu - maneviyatı hakkında yüksek bir fikir verme maksadı güdülmemiştir. Tam tersine bu Stoa ahlakı hakkında ukalaca, allamelik taslayıcı, lüzumsuz tafsilat içinde boğulan, inanılmaz derecede yavan, tatsız ve ruhsuz bir açıklamadır ve bu hüviyetiyle kuvvet ve hayattan, her türlü kıymetli, çarpıcı veya nüfuz edici fikirden yoksundur. Anlatılanlara bakılırsa onda her şey sadece kavramlardan elde edilir; hiçbir şey gerçeklik ve tecrübeden çıkarılmaz. Buna uygun olarak insanlık σπουδαῖοι ve φαῦλοι, faziletli ve kusurlu[2] diye ikiye ayrılır. İyi olan her şey ilkine, kötü olan her şey ikincisine atfedilir; dolayısıyla her şey tıpkı bir Alman nöbetçi kulübesi gibi siyah ve beyaz görünür. Bu sebepten ötürü bu basit okul alıştırmaları Seneca'nın güçlü, canlı ve iyi düşünülmüş eserleriyle karşılaştırma konusu yapılamaz.

---

2 (: *lasterhaft*: L. *vitiosus* → *vitium*: kusur, zayıflık; *virtus*un karşıtı.)

Stoacılığın teşekkülünden dört yüzyıl kadar sonra yazılmış olan Arrianus'un *Epiktetos felsefesi* üzerine takrirleri *Stoa ahlakı*nın hakiki ruhu ve gerçek ilkeleri hususunda sağlam bilgi vermez; tam tersine şekli ve muhtevası itibariyle bu kitap tatmin edici olmaktan çok uzaktır. Öncelikle şekil bakımından her türlü usûl, sistemli ele alış ve hatta düzenli ilerleyiş bakımından kitapta hiçbir iz yahut emareye rastlamayız. Hiçbir düzen ve münasebet olmaksızın birbirine iliştirilmiş olan bölümlerde kendi irademizin dışavurumu olmayan hiçbir şeyi düşünmememiz ve neticede genellikle insanı etkileyip harekete geçiren her şeye karşı tam bir kayıtsızlık içerisinde olmamız gerektiği biteviye tekrarlanıp durulur; Stoacıların ἀταραξία[3] dediği şey işte budur. Bir başka ifadeyle ἐφ' ἡμῖν[4] olmayan şey aynı zamanda πρὸς ἡμᾶς[5] da olmayacaktır.

Ne var ki bu devasa paradoks herhangi bir ilkeden çıkarılmaz fakat bizden bunun için herhangi bir sebep ve gerekçe gösterilmeksizin dünyanın bu en olağandışı görüşünü benimsememiz beklenir. Bunun yerine sürekli tekrarlanıp duran ifade ve deyimlerle, sonu gelmez nutuklarla karşılaşınız. Zira bu tuhaf düsturlardan çıkarılan sonuçlar ve çıkarımlar en tam manasıyla ve canlı olarak açıklanır ve buna uygun olarak Stoacıların mutlak yoktan bir şeyi nasıl çıkardıklarına dair birçok tasvirler verilir. Bu arada farklı bir görüş benimseyen herkese köle ve ahmak denir. Fakat bu tuhaf düşünce tarzının benimsenmesi için herhangi açık ve ikna edici bir gerekçe gösterilmesi için boşuna bekleriz. Çünkü böyle bir gerekçe bu hacimli kitabın tamamındaki bütün bu nutuk ve boş sözlerden çok daha etkileyici olurdu.

3 (: Sükûnet, dinginlik.)
4 (: Bizden.)
5 (: Bizim için endişe verici.)

Mamafih bu kitap Stoacı sükûnet yahut serinkanlılığa (*ataraksia*) dair abartılı anlatımları, koruyucu azizleri Kleanthes, Khrysippos, Zenon, Krates, Diogenes ve Sokrates hakkında bıkıp usanmaksızın tekrarlanan methiyeleri ve farklı düşünen herkes için bol keseden sarf edilen hakaretleri ile keşiş takımına mahsus gerçek bir vaaz kitabıdır. Bütün açıklama ve yorumların düzensiz ve dağınık yapısı elbette böyle bir kitapla uyumludur. Bir bölümün başlığının ifade ettiği şey başlangıcının konusundan ibarettir; ilk fırsatta konu dışına sapılır ve *nexus idearum*[6] göre yüzden bine geçilir. *Şekil* için bu kadar yetişir.

*Muhteva*ya gelince, temelden bütünüyle yoksun olduğu bir tarafa bırakıldığında bile, durum burada da farksızdır; hiçbir surette özgün ve bütünüyle Stoaya özgü değildir. Tam tersine güçlü bir yabancı karışım hissedilir ve bir çeşni olarak bu karışımın içinde bir Hıristiyan-Yahudi kaynağı görmezden gelinemez. Bunun en inkâr edilemez delili her yerde karşımıza çıkan ve aynı zamanda ahlaka destek vazifesi gören tanrıcılıktır. Burada Kynikos ve Stoa okulu mensupları iradesini kılavuzları olarak kabul ettikleri Tanrı adına eylemde bulunurlar; ona boyun eğerler, ona tevekkül ederler vb. Bu tür şeyler hakiki Stoaya tamamen yabancıdır; burada Tanrı ve dünya birdir ve düşünen, isteyen, buyuran ve öngören şahsi varlık olan bir tanrıya dair kesinlikle bir bilgi yoktur.

Mamafih sadece Arrianus'ta değil fakat Hıristiyan takviminin ilk yüzyılının Hıristiyan olmayan felsefi yazarlarının çoğunda daha o zaman Yahudi tanrıcılığının belli belirsiz ışıldadığını görürüz, tıpkı bugün bilginlerin yazılarında anayurdu Hindistan olan ve daha sonra halk inanışının umdeleri içerisine dâhil olması mukadder tümtanrıcılığın belli belirsiz parıldadığı gibi. *Ex oriente lux.*[7]

---

6 (: Fikir(ler) silsilesi.)
7 (: Işık doğudan gelir.)

Belirtilen sebepten ötürü burada açıklanan ahlakın kendisi de bütünüyle Stoacılara ait değildir. Düsturlarının çoğu karşılıklı olarak bile birbiriyle bağdaşmaz, dolayısıyla elbette temel ortak ilkeler tespit edilemez.

Benzer şekilde, Kynik esas itibariyle (kendi için değil de) başkaları için Kynik olmalıdır öğretisiyle bu okul da bütünüyle tahrif edilir (ve tanınmaz hale getirilir). Dolayısıyla Kynik Tanrının habercisi olarak ortaya koyduğu örnekle başkalarını etkilemeli ve işlerine karışarak onlara kılavuz olmalıdır. Bu sebepten ötürü "Sırf bilgelerden ibaret bir şehirde Kyniklere ihtiyaç duyulmayacaktır" denir; keza onun insanları kendisinden uzaklaştırmamak için sağlıklı, kuvvetli ve temiz olması lüzumu da böyledir. Bu eski hakiki Kyniklerin kendi kendine yeterliğinden[8] ne kadar uzaktır! Diogenes ve Krates kesinlikle birçok ailenin dostu ve akıl hocasıydı; fakat bu onların tali ve arızi bir özelliğiydi ve hiçbir surette Kyniklerin kendilerine gaye edindikleri bir şey değildi.

Bu sebepten ötürü Arrianus Kyniklerin gerçek anlamda ana düşüncesini kavrayamadığı gibi Stoa ahlakının da temel fikrini bütünüyle kaçırmıştır; hatta o böyle bir şeye ihtiyaç duymuş bile görünmez. O sırf hoşuna gittiği için öz veri yahut fedakarlık vaaz eder; ve galiba bu sırf zor ve insan tabiatına zıt olduğu için onun hoşuna gider, halbuki vaaz kolaydır. Fakat vaaz ettiği fedakârlığın temellerini araştırmadı; dolayısıyla şurada bir Hıristiyan münzeviyi ardından tekrar bir Stoacıyı dinlediğimizi tasavvur edebiliriz. Zira her ikisinin düsturları çoğu zaman birbiriyle bağdaşır, bu doğrudur, fakat bunların üzerine oturduğu ilkeler tamamen farklıdır. Bu çerçeve içerisinde burada baş eserimin c. I, § 16, ve c. II, bl. 16'ya atıfta bulunmakla yetiniyorum; burada

8 (: *Selbstgenügsam*: daha doğrusu ...müstağnilliğinden...)

Kynikos ve Stoa okulunun gerçek ruhunu bütün yönleriyle ve haddi zatında ilk defa ele alıp tartışmıştım.[9]

Arrianus'un tutarsızlığının gülünç bir tarzda ortaya çıktığı da olur, çünkü sayısız kez tekrarlanan mükemmel Stoacının tasvirinde o her zaman şunları söyler: "o kimseyi kınamaz, ne tanrılardan ne insanlardan şikâyet eder, ne de kimseyi azarlar"; hal böyle olmakla beraber kitabının bütünü büyük bölümü itibariyle çoğu zaman hakaret ve sövgüye varan azarlayıcı tabirlerle doludur.

Bütün bunlara rağmen kitapta hakiki Stoa düşünceleriyle şurada burada karşılaşıldığı vakidir. Bunlar Arrianus veya Epiktetos'un eski Stoacılardan aktardıkları düşüncelerdir. Ve benzer tarzda Kynikler de bazı özellikleri ile gayet açık ve canlı tarzda tasvir edilir. Keza yer yer sağlam bir sağduyuya da tesadüf edilir ve insanların hayatından ve eylemlerinden çıkarılan çarpıcı tasvirler de mevcuttur. Üslüp rahat ve açık fakat lüzumsuz derecede tafsilatlı ve sıkıcıdır.

F. A. Wolf'un derslerinde bizi ikna etmeye çalıştığı gibi, Epiktetos'un *Enkheiridion*'unun Arrianus tarafından telif edildiğine inanmıyorum. *Enkheiridion* bahsi geçen takrirlerden daha az sözle daha canlı bir hava sergiler, her yerde sağlam bir sağduyuya tesadüf edilir, boş nutuklara ve gereksiz gösterişlere yer verilmez; sözler veciz ve maksada muvafıktır, ayrıca tavsiyede bulunan iyi niyetli bir dostun eda ve üslûbuyla kaleme alınmıştır. Buna mukabil takrirler çoğu zaman azarlayıcı ve paylayıcı bir tonda konuşur. Bu iki kitabın muhtevası genel hatları itibariyle aynıdır; şu kadar ki takrirlerde karşılaşılan tanrıcılık *Enkheiridion*'da ancak eser miktarda bulunur. Belki de *Enkheiridion* Epiktetos'un dinleyicilerine yazdırdığı kendi hülasasıydı; halbuki takrirler serbest derslerden Arrianus tarafından alınmış notlardı ve bu eser için bir yorum olarak kullanılıyordu.

---

9 (Atıfta bulunulan bölümden Stoa ve Kynikos okullarıyla ilgili kısımlar seçilip derlenerek bir sonraki bölüme eklenmiştir.)

1. Kynikler ve Stoacılar

Hayatın gerçek tabiatını akli tedebbürü kılavuz edinerek sürekli göz önünde bulundurarak ve (bu doğrultuda edinilmiş) tecrübî bilgiye sık sıkıya riayet ederek böyle bir hayat mümkün olduğu kadarıyla acısız ıstırapsız bir hayat mücadelesi tam bir tutarlıkla ve sonuna kadar götürüldüğünde Kyniklikle karşılaşıldı ve daha sonra bundan Stoacılık doğdu. İlk kitabı sona erdiren temellendirmeyi daha sağlam bir şekilde oturtmak için bu konuyu burada kısaca ele alacağım.

Platon'unkini tek istisna olarak bir kenara bırakacak olursak eski dünyanın ahlak sistemlerinin tamamı mesut bir hayat için birer kılavuz olarak görülebilir. Bundan dolayı onlarda faziletin amacı veya gayesi bu dünyadaydı ve kesinlikle ölümün ötesine sarkmıyordu. Çünkü onlara göre bu, gerçek mutlu hayata götüren doğru yoldan başka bir şey değildir ve bu sebepten ötürü basiret sahibi kimse tarafından tercih edilir. Mutlu bir hayat için tek başına fazilet gerçekten yeterli mi yoksa bundan başka harici bir şarta da ihtiyaç duyar mı? yahut fazilet ve basiret sahibi kimseler azap ve işkence içerisinde olsalar bile yine de mutlu olurlar mı, yoksa azap ve ıstırap, eziyet ve işkencelerle birlikte mutluluk da uçup gider mi? soruları etrafında, esas itibariyle Cicero'nun eserleriyle günümüze ulaşmış olan, şu uzun tafsilatlı tartışmalar, keskin ve sürekli yenilenen araştırmalar işte buradan doğuyordu. Kuşkusuz bu sorular tatbik edilmesiyle mutluluğun derhal ve kayıtsız şartsız, zorunlu olarak hâsıl olacağını öne süren bu tür bir ahlak sisteminin mihenk taşı olacaktır. Eğer bu sonucu meydana getiremezse yapması gerekeni yapamamış, başarması gerekeni başaramamış olacak ve kaçınılmaz olarak reddedilecektir...

Burada eski dünyanın ahlak öğretilerinin bu açıklanmış eudaemonistik amacı konusunda doğması muhtemel şüphe ve tereddütleri eskilerin birkaç açık ifadesiyle uzak-

laştırmak istiyorum. Mesela Aristoteles *Magna Moralia*, I, 4'te şunu söyler: Ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστιν, τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐν τῷ κατά τὰς ἀρετὰς ζῆν (*Felicitas in bene vivendo posita est; verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus*)[10]. Bununla *Eth. Nicom.*, I, 5 karşılaştırılabilir. – Cicero, *Tusculan Disputations*, V, I: *Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut, omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt.*[11] Plutarkhos'a göre (*De Repugn. Stoic.*, c. 18) Khrysippos şöyle demişti: Τὸ κατὰ κακίαν ζῆν τῷ κακοδαιμόνως ζῆν ταὐτόν ἐστιν (*Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter*)[12]. Aynı yerde, c. 26: Ἡ φρόνησις οὐχ ἕτερόν ἐστι τῆς εὐδαιμονίας ξαθ' ἑαυτὸ, ἀλλ' εὐδαιμονία (*Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas.*)[13] – Stobaeus, *Eclogues, Lib.* II, c. 7:Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονειν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται (*Finem esse dicunt felicitatem, cujus causa fiunt omnia*)[14] Εὐδαιμονίαν συνωνυμεῖν τῷ τέλει λέγουσι (*Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.*)[15] Epiktetos da, Arrianus, *Konuşmalar*, (*Diatribai*) I, 4'te der: Ἡ ἀρετὴ ταύτην ἔχει τὴν ἐπαγγελίαν, εὐδαιμονίαν ποιῆσαι (*Virtus*

10 (Mutluluk mutlu hayata, fakat mutlu hayat faziletli hayata dayanır.)

11 (Çünkü felsefe tahsiliyle uğraşanları sair her şeyi göz ardı edip kendilerini bütünüyle hayatı en iyi şekilde tanzim etmenin yolunu araştırmaya adamaya en başta sevk eden salik bu (mutlu hayat) olduğu için bu yolla mutlu bir hayata erişme umudu ile bu tahsile gerçekte bu kadar büyük bir ihtimam göstermişler ve bunun için bu kadar büyük sıkıntılara göğüs germişlerdir.)

12 (Gayn ahlaki hayat mutsuz hayat demektir.)

13 (Basiretli - ihtiyatlı davranış mükemmel mutluluktan farklı bir şey değildir, bilakis bizatihi mükemmel mutluluktur.)

14 (Onlar (Stoacılar) mutluluğu en yüksek gaye olarak tasvir ederler, yapılan her şey onun uğruna yapılır.)

profitetur, se felicitatem praestare.)[15] – Seneca, *Epistola* 90: *Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit.*[16] – Aynı yerde, *Epistola* 108: *Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendum.*[17]

Kyniklerin ahlak öğretileri de bu mutlu hayat gayesini benimsemişlerdir, nitekim İmparator Iulianus (*Oratio*, 6) bunu açıkça teyit eder: Τῆς Κυνιχῆς δὲ φιλοσοφίας σχοπὸς μέν ἐστι χαὶ τέλος, ὥσπερ δὴ χαὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν· τὸ δὲ εὐδαιμονέιν ἐν τῶ ζῆν χατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας (*Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est felliciter vivere: fellicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis.*)[18] Sadece Kynikler bu yüksek gaye için gayet özel bir yol takip ettiler. Bu bildik yolun, yani ihtiyaç yahut mahrumiyeti mümkün olan en uç noktaya götürmenin tam zıddıydı. Dolayısıyla onlar iradeyi cezp ve tahrik eden şeylerin iradede meydana getirdiği kımıldanışlar[19] ve bunlara ulaşmak için girişilen yorucu ve çoğu zaman akim kalmış çabaların ya da eğer elde edildilerse bunları kaybetme korkusu ve nihayet bizzat kaybın korkusunun bu şeylerin tümünün yokluğunun doğurabileceğinden çok daha büyük acı ve ıstıraplara yol açtığı yolundaki derin kavrayıştan hareket ederler. Bu sebepten ötürü onlar ıstıraptan en uzak hayata erişmek için mümkün olan en büyük mahrumiyet yolunu seçtiler ve nihayetinde ıstıraba teslim edeceği için

15 (Bizatihi fazilet mutluluğu husule getirmeyi vaat eder.)
16 (Bundan başka bilgelik mesut bir hali yüksek bir gaye edinir: o buraya götürür, bunun yolunu açar.)
17 (Size hatırlatırım ki dinleyen ve okuyan filozoflar mutlu bir hayat tasarısına dâhildirler.)
18 (Mutlu hayat başka her felsefede olduğu gibi Kyniklerin felsefesinde de yüksek gaye ve nihai hedef olarak görülür. Fakat mutlu bir hayat bizim avamın görüşlerine göre değil tabiata uygun yaşamamıza dayanır.)
19 (: *die Bewegung*: hareketlenme, teessür, teharrük.)

birer tuzak olarak gördükleri zevk ve hazzın her türünden el çektiler. Daha sonra mutluluk ve onun tuhaf oyunlarına cesurca karşı koyabildiler. *Kynik okulun ruhu* budur. Senaca bunu *De Tranquillitate Animi*'nin sekizinci bölümünde gayet sarih bir şekilde ortaya koyar: *Cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo* minorem damnorum esse materiam.[20] Ve: Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere...[21] Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, ... qui se fortuitis omnibus exuit.[22] ... Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est.[23] Bu son cümlenin benzeri Stobaeus'daki iktibasta (Eclogues, II, 7) mevcuttur: Διογένης ἔφη νομίζειν ὁρᾶν τὴν Τύχην ἐνορῶσαν αὐτὸν καὶ λέγουσαν·τοῦτον δ'οὐ δύναμαι βάλέειν κύνα λυσσητῆρα (*Diogenes credere se dixit videre Fortunam ipsum intuentem ac dicentem: Ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum*).[24] Kynikliğin bu aynı ruhu Diogenes'in φιλίσχος başlıklı Suidas'daki mezar taşıyla da teyit edilir, Diogenes Laertius, VI, 2:

Γηράσχει μὲν χαλκὸς ὑπὸ χρόνου· ἀλλὰ σὸν οὔτι
Κῦδος ὁ πᾶς αἰών, Διόγενες, καθελει·
Μοῦνος ἐπεὶ βιοτῆς αὐτάρχεα δόξαν ἔδειξας

20 (Bir şeyi kaybetmektense ona sahip olmamanın ne denli daha az acıya sebebiyet vereceğini göz önünde bulundurmalıyız; ve yoksulların kaybedecek ne kadar az şeyi varsa acı çekecek o kadar az şeyi olduğunu anlamalıyız.)

21 (Kazanmamak kaybetmekten daha kolaydır ve daha kolay katlanılabilirdir.)

22 (Diogenes (bu işi) elinden hiçbir şey alınamayacak / hiçbir şeyden mahrum bırakılamayacak bir noktaya götürdü ...)

23 (Kendisini tesadüfî olan her şeyden beri kılmış olan kimse (ki onu ister yoksul, ister tanrılara benzer kabul et). Anlaşılan Diogenes demişti: Ey Talih, kendi derdine yan; Diogenes'te artık benim diyebileceğin hiçbir şey yok.)

24 (Diogenes, Talihin bana bakıp 'bu çiğin köpeğe dokunamam' dediğini gördüğümü zannediyorum diyordu.)

Θνητοῖς, καὶ ζωῆς οἶμον ἐλαφροτάτην.
(Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
Interitura tua est gioria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
Monstrata est jacilis, te duce, et ampia via.)[25]

Dolayısıyla Kynikliğin temel fikri, en basit ve en çıplak şekliyle hayatın, doğal olarak ona ait olan zorluk ve meşakkatleriyle birlikte, en ziyade katlanılabilir ve en fazla tercihe şayan hali olduğudur. Çünkü insanların hayatı daha iyi ve hoş hale getirmeye dönük olarak almak isteyeceği her yardım, tatmak isteyeceği her rahat, zevk ve haz sadece yeni dertler ve ilk haliyle ona ait olandan daha büyük tasalar hâsıl edecektir. Bu sebepten ötürü aşağıdaki cümle Kyniklik öğretisinin gerçek nüvesinin ifadesi olarak görülebilir. Διογένης ἐβόα πολλάχις λέγων, τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥᾴδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, ἀποχεχρύφθαι δὲ ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια (*Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia*. Diogenes Laertius, VI, 2).[26] Ve: Δέον, ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων, τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους, ζῆν εὐδαιμόνως· παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. — — τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν, ὅπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων (*Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus. ... eandem*

25 (Zamanla demir bile eskir, fakat gelecek zamanlar asla seni şöhretinden edemeyecek, Diogenes. Çünkü sadece sen gösterdin sade ve mutedil bir hayatın ihtişamını. Ölümlülerin mutluğunun en kolay yolunu.)

26 (Diogenes tanrıların insanlara kolay bir hayat bahşettiğini fakat bunun şekerlemelere, macunlara, merhemlere ve benzeri şeylere tamah edenlerden saklandığını haykırma itiyadındaydı.)

vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens. Ibid.)[27]

Dolayısıyla eski hakiki Kynikler, Antisthenes, Diogenes, Krates ve onların takipçileri mal ve mülkün, rahatlık ve hazzın her türünü bunlarla kaçınılmaz olarak irtibatlı olan ve telafileri olmayan[28] dert ve sıkıntılardan, bağımlılık ve ıstıraplardan ebediyen kurtulmak için temelli olarak mahkûm etmişlerdir. Onlar en zecri ihtiyaçların kuru tatmini ve zait - lüzumsuz olan her şeyden gönüllü feragat ile sahili selamete çıkacaklarını düşünüyorlardı. Dolayısıyla Atina ve Korinthos'ta acı bakla, su, kullanılmış bir harmani, bir heybe ve bir değnek gibi yok denecek kadar az şeye sessiz şikâyetsiz katlanıyorlardı. Bu şeyleri elde etmek gerektiğinde zaman zaman dileniyorlardı, fakat çalışmıyorlardı. Sözü edilen bu zorunlu malzemelerin dışında kesinlikle hiçbir şey kabul etmiyorlardı. Hedefleri kelimenin en geniş anlamında bağımsızlıktı. Zamanlarını dinlenerek, dolaşarak, herkesle konuşarak ve alay ederek, gülerek, şaka yaparak geçiriyorlardı. Ayırt edici özellikleri aldırmazlık[29] ve büyük şetaretti.[30]

Şimdi bu yaşayış tarzıyla kendilerine ait takip edilecek hedefleri, gayeleri, maksatları olmadığı ve dolayısıyla insani faaliyetlerin üzerine yükseldikleri ve aynı zamanda tam bir serbestliğin tadına vardıkları için, zihni güçleri sübut etmiş kimseler olarak, başkalarının müşaviri ve akıl hocası olmak için fevkalade uygun bir hüviyete sahipti-

---

27 (Beyhude çabalayıp çırpınmak yerine sadece tabii şekilde yaşamaya çalıştığımızda mutlu bir hayat süreceğimiz mukadder; ve sadece budalalığımız yüzünden mutsuz oluruz... Ve o hayat tarzının, özgürlükten başka hiçbir şeye kıymet vermediği için Herkules'in hayat tarzına benzediğini savunuyordu.)

28 (Yani: sundukları rahat ve hazla bu dert ve sıkıntıların tazmini olmayan...)

29 (: *die Sorglosigkeit*: tasasızlık, kayıtsızlık: *apathela* (*pathos*un her türü Stoacılar tarafından tabiata karşı akıl dışı bir infial ve teessür olarak görüldüğü için).)

30 (: *die Heiterkeit*: neşe hali, dertsizlik.)

ler. Nitekim Apuleius (*Florida*, IV) ifade eder: *Crates ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos disceptator et arbiter.*[31] Dolayısıyla daha başka birçok şeyde olduğu burada da yakın zamanların gezici keşişlerine, herhalde bunların kusursuz hali Manzoni'nin ünlü romanı (*I promessi sposi*), Fransisken keşiş Cristoforo'da görülebilecek olan daha iyilerine ve daha hakikilerine büyük benzerlik gösteriyorlardı. Ne var ki bu benzerlik sebepte değil sadece sonuçlarda bulunacaktır. Çünkü bunlar neticede uyuşur ve örtüşürler, fakat ikisinin temel fikri gayet farklıdır. Benzerliklerin bariz olduğu Sannyâsis'te[32] olduğu gibi keşişlerde de bu hayatı aşan bir gayedir; halbuki Kyniklerde isteklerini ve ihtiyaçlarını en *asgari* düzeye indirmenin *azami* derecede tatmin etmekten daha kolay olduğu kanaatidir. Aslında böyle bir tatmin imkânsızdır çünkü arzular ve ihtiyaçlar tatmin edildikçe *ad ifnitum* gelişme gösterirler. Bu sebepten ötürü onlar, eski dünyanın ahlak öğretilerinin tümünün gayesine, yani bu hayatta mümkün olan en büyük mutluluğa erişmek için en kolay ve en kısa yol olarak feragat veya el çekme yolunu takip ettiler: ὅθεν χαί τὸν Κυνισμὸν εἰρήχασιν σύντομον ἐπ'

31 (Yaşadığı dönemde insanlar Krates'e bir hane hamisi olarak büyük ihtiram gösteriyorlardı. Hiçbir evin kapısı ona kapalı değildi, hiçbir hane sahibinin Krates'i zamanı geldiğinde muttali kılmayacak kadar ketmedeceği bir sırrı yoktu, dolayısıyla o akrabalar arasındaki her türlü tartışmayı ve bilumum kavgaları araştırır ve çözüme kavuşturabilirdi.)

32 (Sk. *sannyasa*, hayattan, işten güçten elini eteğini çekme; *sannyasin*, *sannyasa*yı tatbik eden kimse, münzevi. *Sannyasa ashrama*; dört *ashrama*nın sonuncusu. Klasik Hindu dininde hayatın dördüncü aşamasına ulaşmak amacıyla dünyayı yadsıyan çileci, ayrıca "Büyük Çileci" olarak adlandırılan Tanrı Şiva'ya bağlı çileciler de bu adla anılırlar. Günümüzde daha çok kapı kapı dolaşarak dilenen fakirlerin muhtelif türleri için kullanılır.)

ἀρετὴν ὁδόν (*unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam.*[33] Diogenes Laertius, VI, 9). Kynikliğin ruhu ile riyazet yahut çileciliğin ruhu arasındaki temel farklılık çileciliğin esası olan tevazuda gayet açık biçimde ortaya çıkar fakat bu Kynikliğe o kadar yabancıdır ki gurur ve istihkar[34] sair her şeyden daha fazla onun temayüz ettiği şeydir:

> Sapiens uno minor est Jove, dives,
> Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.[35]
>
> Horatius

Beri yandan Kyniklerin hayat görüşü öz bakımından *Discours sur l'origine de l'inégalité*'de açıklandığı haliyle J. J. Rousseau'nun hayat görüşüyle de örtüşür çünkü o da bizi en yalın tabii duruma geri götürecektir ve ihtiyaçlarımızın en asgari düzeye indirilmesini mükemmel mutluluğun en güvenli yolu olarak görür. Bunun dışında Kynikler münhasıran *pratik* filozoflardır: en azından teorik felsefelerine dair herhangi bir açıklama benim bilgim dâhilinde değildir.

Stoacılar işte ameli olan (bu çerçeveyi) nazarîye dönüştürerek Kyniklerden türediler. Onlar terk edilebilecek her şeyi *fiilen* terk etmenin gerekli olmadığı, mütemadiyen malı mülkü, zevki hazzı *terk edilebilir* ve tesadüfün elinde asılı olarak görmenin bizim için yeterli olduğu görüşündeydiler. Çünkü o zaman fiilen mahrum kalma nihayetinde gerçekleştiğinde ne beklenmedik bir şey ne de katlanılmayan bir yük olacaktır. Her halde her zaman her

---

33 (Bu yüzden onlar Kynikliği fazilete en kısa yol olarak tarif ettiler.)

34 (: *der Stolz*, tefahhur, tekebbür; *die Verachtung*, herkesi hakir görme, istihfaf.)

35 (Doğrudur ancak Iupiter'den sonra gelir bilge, zengin, özgür, saygın ve güzel, ve kralların kralı.)

şeye sahip olabilir ve her şeyin tadını çıkarabiliriz, yeter ki bu nevi iyi şeylerin bir yandan değersizliği ve terk edilebilirliği fikrini, diğer yandan bunların belirsiz - muallakta ve fani - kaybedilebilir oluşlarını her zaman aklımızda tutalım. Dolayısıyla bunların hiçbirini hiçbir zaman gözümüzde lüzumundan fazla büyütmemeliyiz ve her zaman bunları terk etmeye hazır olmalıyız. Esasen bunlardan etkilenmemek için hayatını bu gibi şeyler olmaksızın da fiilen sürdürmesi gereken kimse bu suretle kalben bunları gerçekten iyi şeyler olarak gördüğünü gösterir ki eğer özlemi duyulmayacaksa bunlar bütünüyle göz önünden kaldırılması gereken şeylerdir. Buna mukabil bilge kişi bunların iyi şeyler değil daha ziyade gayet önemsiz, ἀδιάφορα,[36] veya en fazla προηγμένα[37] olduğunu bilir. Dolayısıyla bunlar kendisine sunulduğunda kabul edecek, ama eğer ait oldukları tesadüf geri isteyecek olursa en büyük kayıtsızlık veya aldırmazlıkla her zaman bunları terk etmeye hazır olacaktır çünkü bunlar τῶν οὐχ ἐφ' ἡμῖνdir.[38] Bu anlamda Epiktetos (bl. VIII) bilge kişinin gemiden karaya çıkan ve karısı veya küçük çocuğunun gösterdiği sevgiye mukabelede bulunan ama geminin kaptanı kendisini çağırır çağırmaz her zaman onları terk edip gemiye dönmeye hazır olan kimseye benzediğini söyler. Dolayısıyla Stoacılar itidal ve muhtariyet öğretisini amel yahut tatbikat tarafını ihmal ederek ve her şeyi zihni bir sürece indirgeyerek nazari bakımdan kusursuz hale getirdiler. Ve Epiktetos'un ilk bölümünde sunulanlara benzer delil (daha doğrusu safsatalar) ile hayatın (mahkûm ettikleri veya aleyhlerinde bunca söz ettikleri) bütün bu rahat ve hoş taraflarını ken-

36 (: Olması olmaması fark etmeyen; farksız; *diophoral*nin zıddı.)
37 (: Tercihe şayan. Her iki tabirle ilgili olarak bkz., E. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, *age.* s. 310 vd.)
38 (: Elimizde olmayan şeyler cümlesinden.)

dilerine mubah saymışlar, (böylece 'uzak durma'yı safsatayla 'keyfini çıkarma'ya dönüştürmüşler)dir.[39]

Fakat böyle yaparak alışılan her şeyin birer ihtiyaç haline geldiğini, dolayısıyla bunlardan ancak ıstırapla vazgeçebileceğini, istemenin kendisiyle oynanmasına müsaade etmeyeceğini, iptila kesp etmeksizin zevklerin tadının çıkarılamayacağını ve bir köpeğin bir kere tadını aldıktan sonra veya bir bilgenin acıktığında bir parça ete kayıtsız kalmayacağını ve istemeyle reddetmenin arasında bir orta yolun olmadığını açıklamasız bıraktılar. Fakat her şeyin mebzul miktarda bulunduğu bir Roma sofrasında oturup tadına bakılmamış tabak bırakmadıktan sonra kalkıp sofradaki şeylerin her birinin ἀγαθά değil sadece προηγμένα [40] olduğuna dair ahkâm kesmek veya daha açık bir ifadeyle yiyip içip işret ettikten sonra bunların hiçbiri için Tanrıya şükretmeyip bilakis hepsine burun kıvırıp kusur bulmak ve üstelik utanıp sıkılmasızın her zaman herkesi bütün bu ziyafetten zerrece hazzetmediklerine temin etmeye çalışmakla ilkelerinin gereğini yerine getirdiklerini zannettiler. Stoacıların buldukları yol buydu; dolayısıyla onların yaptıkları aslında laf kalabalığından başka bir şey değildi, Benedictus ve Augustinus tarikatının besili keşişleri Fransisken keşişleri ve rahipleri karşısında neyse Stoacılar da Kynikler karşısında oydu. Şimdi onlar işin ameli kısmını ne kadar ihmal ettilerse nazariyatını da o denli kılı kırk yarar bir noktaya götürdüler. Burada birinci kitabın sonunda verilmiş açıklamaya birkaç münferit delil ve zeyil ilave etmek istiyorum.

Stoacıların günümüze ulaşmış, hepsi de dağınık ve düzensiz biçimde telif edilmiş olan yazılarında bizden sürekli olarak beklenen sarsılmaz sükûnet (*ataraksia*) yahut

39 (Bu safsatanın günümüzde "mahrumken haram, muktedirken mubah" mugalatacılığına tebdili, yol açtığı ve açacağı sonuçlar ile ilgili olarak bkz., *Güz Düşüncesi*, (Say Yayınları, 2013) s. 88 vd.)

40 (Sırasıyla: İyi şeyler; tercihe şayan şeyler.)

itidalin nihai temelini arayacak olursak dünyanın gidişinin irademizden tamamen bağımsız, dolayısıyla başımıza gelen kötülüğün kaçınılmaz olduğu bilgisinden başka bir şey bulamayız. Eğer doğru ve derin bir kavrayış ile isteklerimizi buna göre düzenlemişsek matem, şenlik, korku ve umut artık bizden beklenmeyecek budalalıklar olur. Bundan başka, bilhassa Arrianus'un yorumlarında gizliden gizliye, οὐχ ἐφ ἡμῖν olan (yani bize bağlı olmayan) her şeyin aynı zamanda οὐ πρός ἡμᾶς olduğu (yani bizi ilgilendirmediği) var sayılır. Ancak hayatın bütün iyi şeylerinin tesadüfün elinde olduğu ve dolayısıyla tesadüfün elindeki bu gücü kullanıp bizi bunlardan yoksun bırakmasıyla birlikte eğer mutluluğumuzu bunlara bağlamışsak mutsuz olacağımız değişmez bir gerçek olarak kalır. Bu kem talihten kendimizi akıl melekemizi doğru kullanarak ve bu sayede bütün bu iyi şeylerin bize ait olmadığını fakat belirsiz bir zaman için sadece ariyet olarak verildiğini görerek kurtaracağımız var sayılır; onları hiçbir zaman gerçekten kaybetmeyeceğimiz tek yol budur. Bu yüzden Seneca (*Epistola* 98) söyler: *Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit*[41] ve Diogenes Laërtius (VII, I, 87) "Ἴσον δέ ἐστι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν (*Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere.*)[42] Burada Arrianus'un *Epiktetos'un Konuşmaları*'ndaki pasaj, III. Kit., 24, 84-89. bl., konuyla bilhassa ilgilidir, özelikle birinci cildin § 16'sında bu bahiste söylenilmiş olanların bir delili olarak: Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν χαχῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς χοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν τᾶις ἐπὶ μέρους ibid. IV, 1. 42. (*Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod antici-*

41 (Biz farkına varmazdan evvel insani şeylerin değişkenliğinin - kararsızlığının ne yapabileceğini düşündüğümüzde...)

42 (Fazileti rehber edinerek yaşamak tabii olarak hep olan şeyin tecrübesine göre yaşamakla aynı şeydir.)

pationes generales rebus singularibus accommodare non possunt.)[43] Benzer şekilde Marcus Aurelius'daki (IV, 29) pasaj: Εἰ ξένος κόσμου ὁ μὴ γνωρίζων τὰ ἐν αὐτῷ ὄντα, οὐχ ἧττον ξένος καὶ ὁ μὴ γνωρίζων τὰ γιγνόμενά yani: "Eğer dünyada ne olduğunu bilmeyen bir yabancıysa, dünyada işlerin nasıl cereyan ettiğini bilmeyen kimse ondan az yabancı değildir." Seneca'nın *De Tranquillitate Animi*'sinin on birinci bölümü de aynı zamanda bu görüşün eksiksiz bir açıklamasıdır. Stoacıların görüşü genel olarak bu merkezdedir: Eğer bir kimse bir müddet bu mutluluk hokkabazlığını seyretmiş ve ardından akıl melekesini kullanmışsa hem zarların hızlı değişimini hem karşıtların doğal değersizliğini derhal fark edecek ve dolayısıyla bundan böyle hareketsiz kalacaktır.

Genel olarak ele alındığında Stoacıların görüşü şu şekilde de anlatılabilir: Bizim ıstırabımız her zaman arzularımız ile dünyanın gidişatı arasındaki bir uyuşmazlıktan kaynaklanır. Bu yüzden bu ikisinden birinin değişmesi, diğerine uyması lazımdır. Şimdi hadiselerin seyri ve istikameti elimizde olmadığına (οὐκ ἐφ' ἡμῖν) göre istek ve arzularımızı dünyanın gidişatına uydurmamız gerekir çünkü elimizde olan (ἐφ' ἡμῖν) sadece iradedir. İstemenin dışımızdaki dünyanın gidişatına dolayısıyla eşyanın tabiatına uygun hale getirilmesi ekseriya muğlak κατὰ φύσιν ζῆν[44] ile anlaşılır. Bkz., Arrianus, *Diss.*, II, 17, 21, 22. Seneca da bu görüşü (*Epistola* 119) açıklar: *Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis.*[45] Keza Cicero (*Tusc.* IV, 26) şu sözlerle aynı şeyi ifade eder: *Solum habere velle, summa dementia*

---

43 (Çünkü külli kavramları muayyen durumlara uyarlayamamaları insanlar için her türlü kötülüğün sebebidir.)

44 (Tabiata göre yaşamak.)

45 (Bir şeyi şiddetle arzulamamamız veya ona sahip olmamız nihayetinde aynı kapıya çıkar. Her iki durumda da esas mesele aynıdır, büyük ıstıraptan uzağız.)

est.[46] Benzer şekilde Arrianus (*Epiktetos'un Konuşmaları*, IV, 1, 175): Οὐ γὰρ ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων ἐλευθερία παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῆ τῆς ἐπιθυμίας (*Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate*).[47]

Ritter ve Preller'in *Historia Philosophiae Graeco-Romanae*'sının § 398'inde derlenmiş olan iktibaslar yukarıda Stoacıların ὁμολογουμένως ζῆνden[48] söz edilen yerde söylenmiş olanların delilleri olarak görülebilir; yine aynı minvalde Seneca'nın sözü (*Ep.* 31 ve *Ep.* 74): *Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi.*[48] Genel olarak Stoanın ruhu Seneca'nın şu pasajında gayet açık bir şekilde ifade edilir (*Epistola*, 92): *Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax.*[49] Stoacılara dair sistematik bir çalışma ahlak öğretilerinin hedefinin tıpkı içinden çıktıkları Kynikliğinki gibi kesinlikle mümkün olduğu kadar ıstırapsız ve dolayısıyla olabildiğince mutlu bir hayattan başka bir şey olmadığına herkesi ikna edecektir. Stoa ahlakının *eudaimonism*in[50] özel bir türü olduğu buradan anlaşılır. O Hint, Hıristiyan hatta Platon ahlakı gibi metafizik bir eğilime, aşkın bir gayeye sahip değildir, onun kendisine gaye edindiği şey bütünüyle bu hayatta içkin ve elde edilebilirdir; bilgenin hiçbir şeyin bozamayacağı sarsılmaz sükûneti (ἀταραξία) ve ulvi mutluluğu.

---

46 (Bir şeye sadece sahip olmayı istemek en büyük budalalıktır.)

47 (Çünkü hakiki özgürlük istediğimiz bir şeye erişmeyerek, ama arzular baskı altına alınarak elde edilir.)

48 (Mükemmel fazilet itidal veya sükûnete ve her zaman kendisiyle uyum içinde olan bir hayat durumuna dayanır.)

49 (Mutlu hayat neye dayanır? Emin ve sarsılmaz huzura - sükûnete. Buna ruh yüceliğiyle, doğru şekilde sezilen - seçilen şeye bağlılıkta eksilmez bir sebat ve sadakatle erişilir.)

50 (Gr.: *eudaimonia*: *eu-* + *daimôn*: iyi bir daimona - mutlu bir alınyazısına sahip olma. En yüksek ahlaki gayenin mutluluk ve iyi yaşamak olduğunu ileri süren öğreti.)

Ne var ki daha sonraki Stoacıların, bilhassa Arrianus'un zaman zaman bu hedefi gözden kaçırdığı ve Hıristiyan, daha doğrusu, esas itibariyle doğulu ruha atfedilen ve o dönemde zaten yaygın olan gerçek bir riyazî eğilimi ele verdiği inkâr edilemez. Eğer stoacıların hedefini, bu ἀταραξίαyı daha yakından ve ciddi bir şekilde ele alıp değerlendirecek olursak onda talihin darbelerine karşı bir katılaşma ve duyarsızlıktan başka bir şey bulamayız. Buna hayatın kısalığını, zevklerin boşluğunu, mutluluğun kararsızlığını sürekli aklımızda tutarak ve ayrıca mutluluk ile mutsuzluk arasındaki farkın her ikisi ile ilgili beklentimizin bizi mutat olarak ikna ettiğinden çok daha küçük olduğunu idrak ederek erişiriz. Mamafih bu mutlu bir durum değil fakat sadece kaçınılmaz olarak gördüğümüz ıstıraplara sükûnet içerisinde katlanmadır. Ne var ki âlicenaplık ve vakar insanların ekserisi neşeden umutsuzluğa, umutsuzluktan neşeye mütemadiyen gidip gelirken hep aynı kalarak kaçınılmaz olana sessizce ve sabırla tahammül edişte, mahzun sükûnette bulunacaktır. Dolayısıyla Stoacılığı aynı zamanda bir tür ruhi - manevi perhiz olarak da düşünebiliriz ve buna muvazi olarak nasıl ki bedenimizi rüzgârın ve havanın, mahrumiyet ve meşakkatin tesirlerine karşı katılaştırıyorsak, ruhumuzu da talihsizlik, tehlike, kayıp, haksızlık, kötülük, kin, hıyanet, tekebbür ve insanların budalalıklarına karşı hissizleştirmemiz gerekir.

Bundan başka Stoacıların καθῆκοντασına, Cicero'nun *officia* diye Latinceye aktardığı, kabaca memuriyet, ya da yapılması hal yahut vaziyetin icabı olan şey demek olan; İngilizlerin *incumbencies*, İtalyanların *quel che tocca a me di fare, o di lasciare* dediği ve dolayısıyla genel olarak aklı başında bir kimse için yapılması uygun düşen şeye işaret etmek gerekir. Bkz., Diogenes Laertius, VII, 1, 109. Nihayet Stoacıların *tümtanrıcılığı*, her ne kadar Arrianus'un teşvik ve tavsiyelerinin birçoğu ile mutlak manada uyuşmaz ise de,

Seneca tarafından gayet sarih bir şekilde ifade edilmiştir: *Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet.* (*Quaestiones Naturales*, I, *praefatio*, 12.)[51]

51 (Nedir Tanrı? Evrenin Ruhu. Nedir Tanrı? Gördüğünüz ve görmediğiniz her şey. Onun yüceliği ancak böyle teslim edilir ve bundan daha büyük bir şey tasavvur edilemez. Eğer o tek başına her şeyse o zaman o eserini kucaklar ve ona nüfuz eder.)

§ 7 Yeni-Platoncular

Yeni-Platoncuları okumak çok sabır gerektirir çünkü hemen hepsi biçim ve üsluptan yoksundur. Yine de bu bakımdan Porphyrius geri kalanlardan çok daha iyidir çünkü açık ve tutarlı bir üslupla yazan tek odur, dolayısıyla onu istikrah hissi duymaksızın okuyabiliriz.

Buna karşılık en kötüsü *De mysteriis Aegyptiorum* kitabıyla İamblikhos'dur; galiz hurafelerle ve kaba saba cin şeytan hikâyeleriyle doludur ve aynı zamanda bağnaz ve dediğim dediktir. Sihir ve büyücülükle ilgili farklı ve bir bakıma batıni bir görüşe sahip olduğu doğrudur, ancak bu bahisteki açıklamaları sığ ve ehemmiyetsizdir. Genel olarak o ikinci sınıf ve sıkıcı bir yazardır, ve dar kafalı, aksi, son derece hurafeci, karmaşık ve müphemdir. Dersini verdiği şeyin kendi düşünmesinin ürünü olmadığı, çoğu zaman ancak yarı yarıya anlaşılmış ama daha büyük bir dik başlılıkla öne sürülmüş başkalarının dogmalarından ibaret olduğu açıkça görülür; ve bu sebepten ötürü çelişkilerle doludur. Fakat sözü edilen kitabın şimdi İamblikhos'a ait olmadığı söylenmektedir ve kayıp eserlerinden Stobaios tarafından korunmuş ve Yeni-Platoncu okulun birçok güzel düşüncesini içerdikleri için kıyas kabul etmez derecede *De mysteriis* kitabından daha iyi olan uzun iktibasları okuduğum zaman ben de bu görüşü kabule meylettim.

Aynı şekilde Proklos da sığ, geveze, yavan bir konuşmacıdır. Platon'un *Alkibiades*'i üzerine yorumu—ki Platon'un en kötü diyaloglarından biridir ve sahih olmaması ihtimal

dahilindedir—dünyadaki en uzun ve sıkıcı gevezeliktir. Çünkü Platon'un her sözü, hatta en önemsizi, anlamsızı üzerine sonu gelmez bir konuşmaya ve derin bir anlam araştırmasına girişilir. Öyle ki Platon'un mecazen ve kinaye kabilinden söylediği şey asıl anlamında ve lafzen alınır ve her şey saptırılıp hurafe ve teozofi[1] içerisine dâhil edilir. Ancak yine de bu kitabın ikinci yarısında bazı güzel fikirlere tesadüf edildiği inkâr edilmez; bunlar elbette Proklos'un kendisinden ziyade okula ait fikirler olabilir. Nitekim burada *fasciculus primus partis primae* sonucuna varan fevkalade önemli bir önerme ile karşılaşırız: αἱ τῶν ψυχῶν ἐφέσεις τὰ μέγιστα συντελοῦσι πρὸς τοὺς βίους, καὶ οὐ πλαττομένοις ἔξωθεν ἐοίκαμεν, ἀλλ' ἐφ'ἑαντῶν προβάλλομεν τὰς αἱρέσεις, καθ' ἃς διαζῶμεν (*animorum appetitus (ante hanc vitam concepti) plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictis similes sumus, sed nostra sponte facimus electiones, secundum*

1 (: *Theosophisch*: Yeni-Platoncular bir tarafa bırakılacak olursa bir tabir (*theo+sophia* → *theosophos*: tanrısal meselelerde bilgi sahibi, bilge) olarak batı dillerinde yaygın kullanımı ancak on yedinci yüzyılın ortalarına kadar geri gider. Mevcut dinlerin üzerinde evrensel bir inanç sistemi oluşturmayı gaye edinen bir akım olarak, bizzat kurucularından birinin ifadesiyle (H. P. Blavatsky), "insan düşünen bir varlık olalı beri" tarihin çeşitli dönemlerinde dünyanın muhtelif yerlerinde "seçkin bir azınlık tarafından talim ve tatbik edildiği şekliyle bütün dünya dinleri ve felsefelerinin özünü ve temelini" bir araya getirmeyi ve bu yolla insandaki "gizil tanrısal güçleri geliştirerek" evrimini tamamlamasına önayak olmayı hedefler. Bu hüviyetiyle hareket gerek bizatihi önderlerinin çalkantılı hayatları, gerek ortaya atılan iddialar ve gerçekleştirilen uygulamalarla 19. ve 20. yüzyıllarda derin ve hararetli tartışmaların göbeğinde yer almış ve tabii mecrasında kendiliğinden değil de mevcut dini sistemlerin saflığını bozmaya dönük belli mahfillerde tasarlanmış zorlama bir hareket olarak sık sık 'tertip' suçlamalarına muhatap olmuştur. Fakat asıl önemlisi hareket çerçevesinde yapılan yayınlarla doğu öğretileri 'vulgarize' edilmiş, yüzyıllar boyu erbabı arasında karakter sağlamlığı sübuta ermiş olanlara birtakım hususi yollarla intikal ettirilen öğretilerin son kırıntıları ifşa edilmiş ve böylece bunların da mecrasından saptırılmalarının yolu açılmıştır.)

quas deinde vitas transigimus).[2] Kuşkusuz bunun kökü Platon'dadır, ama aynı zamanda Kant'ın düşünülür karakter[3] öğretisine de yaklaşır. Bu ferdi iradenin özgürlüğüne dair sığ ve dar öğretilerin çok üzerindedir. Bu özgürlük ferdi iradenin her zaman şunu yapabileceği gibi (isterse) bunu da yapabileceğini öngörür. Hatta günümüzde kafalarının geri planında hep kateşizm[4] olan felsefe profesörlerimizin düşünceleri de bu tür öğretilerin etkisi altındadır. Kendi hesaplarına Augustinus ve Luther takdiri ilahi[5] öğretisi ile bu güçlükten bir yolunu bulup kurtulmuştu. Bu sofuluğun baskın olduğu zamanlar için idare eden bir çözümdü, çünkü insanlar eğer Tanrı hoşnut olacaksa Tanrı adına şeytana gitmeye hazırdı. Fakat zamanımızda sığınak ancak iradenin kendiliğinden mevcudiyeti ya da zatıyla kaimliğinde[6] bulunabilir ve Proklos'un yaptığı gibi οὐ πλαττομένοις ἔξωθεν ἐοίκαμεvin[7] kabul edilmesi gerekir.

Son olarak Yeni-Platoncuların en önemlisi, Plotinos hakkında bir hüküm vermek ziyadesiyle güçtür; *Enneadlar*'ın her biri birbirinden fevkalade farklı değer ve muhtevaya sahiptir; dördüncüsü herhalde en harikuladesidir. Mamafih onda da takdim ve üslup büyük ölçüde berbattır. Düşüncelerindeki tertipsizlik önceden düşünülmemişliğin, akla geldikleri gibi gelişigüzel yazılmışlığın bir sonucudur. Kaleme aldığı hayat hikâyesinde Porphyrius, Plotinos'un giriştiği işteki dikkatsiz ve kusurlu üsluptan söz eder. Bu yüzden onun sözü lüzumsuz yere ve bıktıracak derecede uzatışı ve kafa karışıklığı bütün sabrımızı kaybettirir ve biz

---

2 (Nefislerin arzuları (doğumlarından önce) hayat yollarının şekillenmesine en fazla katkıda bulunur ve sanki dışarıdan şekillendirilmiş gibi görünmeyiz fakat hayatımıza yön veren kararları kendi dışımızda buluruz.)

3 (: intelligibeln Charakter.)

4 (: *Katechismus*: soru cevap yöntemiyle hazırlanmış dini bilgiler kitabı.)

5 (: *Gnadenwahl*: ya da lütfu ilahi ile seçilme.)

6 (: *Aseität*: L. *aseitas* → *a* (den) + *se* (kendisi).)

7 (Dışarıdan şekillendirilmişiz gibi görünmüyoruz.)

böyle bir kitabın nasıl olup da nesilden nesile aktarılmış olabildiğine şaşınız. Çoğu zaman bir kürsü vaizinin üslubuyla konuşur ve nasıl ki bu sonuncusu İncil'i vazederse o da Platon'un öğretilerini beyan ve izah eder. Ama aynı zamanda Platon'un mesel veya yarı mecaz yoluyla söylediği bir şeyi o yalınkat nesir ciddiliğine büründürür. Saatlerce aynı fikri kendinden hiçbir şey katmaksızın geveleyip durur. Burada ispat etmeksizin ifşa eden birisi gibi ilerler; ve böylece kitap boyunca *ex tripode* konuşur ve şeyleri herhangi bir temel sunmayı üstlenmeksizin olduğunu hayal ettiği gibi anlatır. Mamafih eserlerinde büyük, mühim ve derin hakikatler bulunur, bunlar kesinlikle kendisinin anladığı şeylerdir, çünkü o hiçbir surette derin kavrayıştan yoksun biri değildir. Bu sebepten ötürü o baştan sona okunmayı hak eder ve bunun için gerekli sabrı göstereni de zengin biçimde ödüllendirir.

Plotinos'un birbirini nakzeden bu kendine mahsus özelliklerinin izahını ben hem onun hem Yeni-Platoncuların kelimenin gerçek anlamında filozof, birer özgün düşünür olmamalarında bulurum. Tam tersine onların açıkladıkları şeyler başkalarının öğretileridir. Onlar başkalarından devraldıkları bu öğretileri çoğu durumda çok iyi hazmedip özümsemişlerdir. Onların Grek felsefesine giydirmeye çalıştıkları Hint-Mısır bilgeliğidir ve bunun için münasip bağlayıcı bir bağ, bir nakil vasıtası veya bir *menstruum* olarak Platon felsefesini, bilhassa onun sırlara ve sırriliğe meyyal ve müsait tarafını kullanırlar. Plotinos'un her şeyin birliği öğretisinin tümü Yeni-Platoncu dogmaların öncelikle ve inkâr edilmez biçimde Mısır yoluyla bu Hint menşeine tanıklık eder ve biz bunun dördüncü Ennead'da hayranlık uyandırıcı bir tarzda sunulduğunu görürüz.

Birinci kitabının ilk bölümü, περὶ οὐσίας ψυχῆς,[8] aslında bir olan ve ancak maddi dünya sebebiyle parçalanıp

8 (Ruhun esas tabiatı üzerine.)

tekessüre uğrayan bir ψυχή ye dair bütün felsefesinin temel öğretisini gayet kısa bir şekilde verir. Dördüncü Ennead'ın sekizinci kitabı bilhassa dikkate değerdir. Burada bu ψυχή nin bir günahkâr çabalayışla bu kesret haline nasıl düştüğü izah edilir; buna bağlı olarak o iki kat, yani hem dünyaya inmiş olduğundan hem de burada günahkâr fiilleri irtikâp ettiğinden ötürü suçludur. İlk günahının cezasını genel olarak geçici var oluşla; daha az önemli olan ikincisinin bedelini ise *metempsykhosis* veya ruhların göçü aracılığıyla öder (c. 5). Bu aşikâr ki Hıristiyanların ilk (asli) günah ve özel günahı ile aynı fikirdir. Fakat bütün kitapların içinde en ziyade okunmaya değer olanı dokuzuncu kitaptır. Burada c. 3'te εἱ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία [9], bu dünya ruhunun birliğinden hareketle başka şeylerin yanı sıra, canlı manyetizmasının harikuladelikleri, bilhassa şimdi bile karşılaşılan, uyurgezerin en uzak mesafeden sessizce telaffuz edilen bir sözcüğü işitmesi izah edilir. Kuşkusuz bu onunla temas halinde olan bir dizi kişiyle sağlanmalıdır.

Plotinos ile birlikte belki de Batı felsefe tarihinde doğuda o dönemde bile uzun zamandır yaygın olan idealizm ilk defa ortaya çıkar, çünkü o ruhun sonsuzluktan zamana adım atarak dünyayı vücuda getirdiğini öğretiyordu (*Enneadlar*, III, lib., VII, c. 10) ve beraberinde şu açıklama vardı: οὐ γάρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντος τόπος, ἢ ψυχή (*neque est alter hujus universi locus quam anima*)[10], hatta zamanın idealliği şu sözlerle sarahaten ifade edilir: δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος (*oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere*).[11] Bu ἐκεῖ (bundan sonraki hayat) ἐνθάδenin (bu hayatın) zıddıdır ve onun hayli aşina olduğu bir kavramdır. O bunu κόσμος νοητός ve κόσμος

9 (Bütün ruhların bir olup olmadığı.)
10 (Çünkü bu evren için ruh(veya akıl)dan başka bir yer yoktur.)
11 (Ruh (veya akl)ın dışında zamanı kabul etmemeliyiz.)

αἰσθητός, *mundus intelligibilis et sensibilis*[12] ve ayrıca τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω [13] ile daha tam izah eder. Zamanın idealliği için 11. ve 12. bölümlerde hayli güzel açıklamalar verilir. Zamanla kayıtlı ve sınırlı halimizle olmamız gerekeni ve olabileceğimizi olmadığımız yolundaki güzel açıklama da bununla irtibatlıdır. O nedenle gelecekten her zaman daha iyi şeyler umar ve eksikliklerimizin noksanlıklarımızın tamamlanmasını bekleriz; ve buradan gelecek ve onun şartı yani zaman ortaya çıkar (c. 2 et c. 3). Öğretinin Hint menşeinin bir başka delili İamblikhos'un ruh göçü öğretisine dair yaptığı açıklamada ve ayrıca onun doğum ve ölüm bağlarından nihai özgürlük ve kurtuluş öğretisi (sect. 5, c. 6) ile sunulur, ψυχῆς κάθαρσις, καὶ τελείωσις, καὶ ἡ ἀπὸ τῆς γενέσεως ἀπαλλαγή ve (c. 12) τό ἐν ταῖς θυσίαις πῦρ ἡμᾶς ἀπολύει τῶν τῆς γενέσεως δεσμῶν;[14] bütün Hint din kitaplarında ifade edilmiş ve İngilizcede *final emancipation* veya kurtuluş[15] diye dile getirilmiş olan vaadin arkasında yatan budur. Nihayet buna ilave olarak (op., cit., sect. 7, c. 2) yaratıcı bir Tanrıyı lotus üzerinde oturur gösteren Mısır sembolünün açıklamasını buluruz. Bu açık ki Vişnu'nun göbeğinden fışkıran lotus tomurcuğu üzerine oturan dünya-yaratan Brahma'dır. Bu birçok yerde, mesela Langles, *Monuments de l'Hindoustan,* c. I, s. 175; Coleman, *Mythology of the Hindus,* Levha 5'de ve başka yerlerde böyle gösterilir. Bu simge Mısır dininin Hint menşeine dair kesin bir delil olarak fevkalade önemlidir; Porphyrius'un, *De abstinentia,* lib. II'de Mısır'da ineğin kutsal olduğu ve kimsenin onu boğazlamasına izin verilmediği yolunda verdiği izahat da benzer bakımdan aynı önemi haizdir. Porphyrius kaleme aldığı Plotinos'un hayat

12 (: Duyulur ve düşünülür dünya: alem-i mâkulat ve mahsûsat.)
13 (: Orada yukarıda ve burada aşağıda.)
14 (Ruhun arınması ve kemale ermesi ve oluştan kurtulması; ...kurbanda ateş bizi oluşun zincirlerinden kurtarır.)
15 (: Halas, necat.)

hikâyesinde Ammonius Saccus'un birkaç yıl talebesi olduktan sonra Plotinos'un Gordianus'un ordusuyla birlikte İran ve Hindistan'a gitmek istediğini fakat imparatorun yenilip ölmesinin kendisini bu tasarıdan alıkoyduğunu anlatır. Bu hadise bile Ammonius'un öğretisinin kökeninin Hindistan ve Plotinos'un da onu kaynağından daha saf olarak almak niyetinde olduğunu gösterir. Aynı Porphyrius geride her ne kadar Platoncu bir psikoloji ile süslenmişse de Hindistan ruhunun her tarafından sızdığı tafsilatlı bir ruh göçü öğretisi bıraktı. Bu Stobaios'un *Eclogues*'inin lib. 1, c. 52, § 54'te bulunur.

8 Gnostikler[1]

Kabalacı[2] ve Gnostik felsefelerin kurucuları tektanrıcılığı sağlam ve kararlı bir şekilde ön planda tutma azmindeki Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Bunlar dünyanın kadiri mutlak, hudutsuzca iyi ve makul bir varlık tarafından vücuda

---

1 (Gr. *Gnosis*: bilgi; yüksek dini ve felsefi hakikatleri ihtiva eden batını - irfani bilgi; *gnostikol*: bu bilgiye sahip olanlar. MS I-III. yüzyıllardaki dini akımları - düşünce okullarını tasrih etmek üzere yakınçağdan itibaren kullanılmaya başlanan ortak tabir. Bu tabir altında temel unsurlarını Grek felsefesi ve mitolojisi, Hıristiyan ve Yahudi teolojisi, Mısır ve Keldani hikemiyatının oluşturduğu, hatta İskenderiye'de ikinci ve üçüncü yüzyıllarda faal olduğu bilinen Buda dininin keşişleri sebebiyle Hint dünyasının da bir ölçüde içine sızdığı söylenebilecek 'halita' yahut bir tür "telfik-i metalib" toplanmaya çalışılır. (Bununla beraber bazı uzmanlar Gnostiklerin semavi kurucusundan, bu meyanda bilhassa Tekvin 4: 25'e atıfla Şit peygamberin etrafında teşekkül etmiş tanrısal kökene sahip bir seçkinler zümresinden söz ederler. Bunlar dünya ruhu Demiourgos ve onun arkhonlarının bütün boyun eğdirme çabalarına rağmen insanların kurtuluşu için çalışırlar.) Çok değişik kökenlerden teşekkül etmiş olmakla beraber bilhassa ruh ve maddeyi mutlak karşıtlık olarak gören köklü bir ikicilik Gnostiklerin ortak umdelerindendir. Dolayısıyla aşağıdakiler bir bakıma bunun doğal sonucu olarak görülebilir: Mükemmel tamlık ve doluluk hali içindeki tanrısal dünya bizzat *pleroma*nın içindeki bir "kaza" (bu aeonların sonuncusu olan Sophia'nın işlediği bir hatadır) sebebiyle hükümranı Demiourgos olan bu boş ve nakıs dünyaya yol açmıştır. Madde ışıktan yoksun karanlık bir dünya, bir mahpesdir. Onun küçük bir yansıması (*mikrokosmos*) olarak beden de insan için bir hapishanedir. 'Ben' diye kendisini tefrik etmezden evvelki özü itibariyle insan tanrısal bir varlıktır. Cennetten kovulma insanın gerçek varlığına bütünüyle yabancı bir dünyaya fırlatılmasına yol açmıştır. İnsan bir tür iç ışıma - tulu yoluyla kökeninin (*plerôma*) ve ulvi kaderinin farkına varır. Lakin bu akıl melekesinin yardımıyla olmadığı için felsefi aydınlanmadan, bir zaman dilimi içinde cereyan etmediği ve kutsal metinler aracılığıyla aktarılmadığı için dini vahiyden farklıdır.)

2 (İbr.: *Kbih*, gelenek, dilden dile aktarılagelen (bilgi). On ikinci yüzyılda güney Fransa'da ve on üçüncü yüzyılda kuzey İspanya'da ortaya çıkmış olan Yahudi mistisizmi genel olarak *kabalacılık* başlığı altında toplanır. ./..

getirilmesi ile bu aynı dünyanın kasvetli ve kusurlu vaziyeti arasındaki bariz çelişkiyi ortadan kaldırmayı hedefleyen girişimlerdir. Bu sebepten ötürü onlar dünya ile dünya-sebebi arasına bir dizi ara - mutavassıt varlık koyarlar; bunların kusurları sebebiyle bir tereddi vuku bulmuş ve dünya ilk kez böyle teşekkül etmiştir. Ve dolayısıyla onlar

---

../. *Kabala*nın Tanrının genel olarak yaratılmış olanlarla ve özel olarak insanlarla ilişkisine dair sistematik spekülasyanlardan ve Kutsal Metinler üzerine gizli anlam katmanları bulan yeni yorum biçimleriyle geliştiği söylenir. Mamafih gelenekte Âdem ve Musa peygambere indirilmiş ve yazılı olmayan vahyin Tanrıya dolaysız yaklaşmanın yolunu gösteren gizli bilgisini taşıdığına inanılır. Kabala içerisinde merkezi ve önemli bir yer tutan *Zohar Kitabı* 1280 civarında Moses de Leon tarafından kaleme alınmış olmakla beraber Yohannan ben Zakkay'a atfedilir. De Leon'a göre Tanrı hem aşkın hem içkindir. Bir yaratıcı olarak o yaratılmış dünyadan ayrıdır ve tabii güçlere tabi değildir. Ama aynı zamanda her yerde mevcuttur ve *Şekinah* formunda, aşkın olanın müennes, dünyevi bir tezahürü olarak ulaşılabilirdir. Daha sonra Kabalacılar bu öğretiyi biraz daha sarahate kavuşturdular ve Tanrıyı birbirinden tamamen farklı iki veçhesiyle tasavvur ettiler. Bunlardan biri, *En Sof* (Sınırsız) bilinemez, erişilemez, saklı olandı, diğeri *Şekinah*, insanların dolaysız olarak tecrübe ettikleri tanrısal bir tecelli idi. Bu iki veçhe *Sefirot*, yani *En Sof*'tan farklı fakat aşkın olandan tanrısal ışımayla aydınlanan manevi sudurlar aracılığıyla birbirine bağlıdır. Yaratılış 10 kutsal sayısını (*Sefirot*) ve İbrani alfabesinin yirmi iki harfini içeren bir süreçtir. Bu sayılarla harflerin toplamı da "gizli bilgeliğin otuz iki yolunu" oluşturur. *Ein Sof*'un özü insanların sakin olduğu dünyada *Sefirot* aracılığıyla kendisini görünür kılar. Aşağıdaki dünya yukarıdakinin görünür bir temsili olduğu için dünyadaki fenomenler tanrısal doğayı sergilerler.

Kabalacılara göre Tekvin kitabının girişinde anlatılan Âdem'in günahından önce bugünkü maddi dünya yoktu. O zaman *Sefirot* birbiriyle tam bir uyum içerisinde hareket ediyordu. Âdem ilk günahı işledikten sonra maddi bir şekle büründü ve *Sefirot*'un birbirinden farklı eril ve dişil veçheleri yaratıldı. Bozulan uyumu geri getirmek o zamandan beri insanın vazifesi oldu. İnsanlar bunu dini merasimler ve ahlaki faaliyetlerle gerçekleştirirler. Buna göre her sahih salim amel Âdem'in günahının etkisini tersine çevirir ve Tanrı'nın *Sefirot*'un en yüksek seviyesinde temsil edilen veçhelerinin yeniden birleşmesine ve insanlarla bir bütün olarak *Sefirot* arasındaki ilişkinin yeniden tesis edilmesine vesile olarak Tanrı'nın hoşnutluğuna katkıda bulunur.

Düşünürün saplantı derecesine varan, "Bunlar dünyanın kadiri mutlak, hudutsuzca iyi ve makul bir varlık tarafından vücuda getirilmesi ile bu aynı dünyanın kasvetli ve kusurlu vaziyeti arasındaki bariz çelişkiyi ortadan kaldırmayı hedefleyen girişimlerdir" kanaati maalesef kendi elleriyle kendisini öğrenilecek şeyleri öğrenme ve böylece bir ölümlü olarak ufkunu olabildiğince genişletme imkânından mahrum bırakmasına yol açmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere bunda düşünürün durduğu yerin biraz da girdiği fikri münakaşa ve mübarezeler ile bunlara bağlı saflaşmalar sonucunda tayin edilmiş olmasının payı vardır.)

kusuru deyiş yerindeyse kadiri mutlakın omuzlarından alıp onun vekillerinin omuzlarına yüklerler. Kuşkusuz bu yol daha evvel insanın düşüşü mitosuyla zaten önerilmişti ve bu genel olarak Yahudiliğin en yüksek noktası olarak kabul edilir. Buna göre Gnostikler için bu varlıklar πλήρωμα, aionlar, ὕλη, demiourgos ve benzeridir. Bu dizi her bir Gnostiğin aklıselimine göre uzun veya kısa tutuluyordu.

Bütün bu hareket tarzı fizyolojik filozofların insanda maddi ve gayrı maddi bir cevherin mefruz münasebeti ve mütekabil tesiri ile ortaya çıkan tenakuzu hafifletmek için araya sinir sıvısı, sinir esiri, canlı ruhlar ve benzeri gibi ara özler yerleştirmeye çalışmalarına benzer bir iştir. Her ikisi de ortadan kaldıramadığı şeyin üzerini örter.

§ 9 Scotus Erigena

Bu kayda değer adam kendi başına fark edip gördüğü doğru ile erken yaşlarda telkinle yerleştirilen bir mahalle mahsus dogmalar arasındaki mücadelenin ilginç manzarasını sunar. Bu dogmalar her türlü kuşkunun veya her halde her türlü doğrudan saldırının uzağında, soylu bir tabiatın bunlardan kaynaklanan uyumsuzluğu bir ölçüde uyumlu hale getirme çabasıyla yan yana gelişir. Bu elbette ancak bu dogmaları eğip bükmekle ve icabı halinde tahrif etmekle yapılabilir. Bu iş *nolentes volentes* bunlar onun bizzat fark ettiği doğruya uyuncaya kadar devam eder. Böyle bir doğru baskın ilke olarak kalır, fakat tuhaf ve hatta hantal bir kılık içerisinde dolaşmaya zorlanır. Büyük eseri *De divisione naturae*'da, Erigena bu usûlü her yerde başarıyla nasıl uygulayacağını bilir, öyle ki bunca çabanın sonunda ürkütücü cehennem azapları ile birlikte kötülük ve günahın kökeni açıklamasını bulmuş olur. Fakat bu usûl tam burada ve haddizatında Yahudi tektanrıcılığının bir sonucu olan iyimserlikte suya düşer. Beşinci kitapta o her şeyin Tanrı'ya geri dönüşünü ve bütün insanların hatta tüm tabiatın metafizik birliği ve bölünmezliğini öğretir. Soru burada ortaya çıkar: günah nerede kalır? O Tanrı ile olamaz. Tehditlere konu edilen bütün o bitip tükenmez azaplarıyla cehennem nerededir? Kim gidecektir oraya? İnsanlar ve esasen insanların tamamı kurtulur. Burada doğuma başa çıkılmaz haldedir. Erigena safi sözlerden ibaret olduğu ortaya çıkan uzun ve bezdirici safsatalarla sefil biçimde yalpalar durur.

Nihayetinde çelişkilere düşer ve saçmalıklara sarılmak zorunda kalır, günahın kökeni ile ilgili soru kaçınılmaz olarak ortaya çıktığında bilhassa bu böyledir. Fakat böyle bir köken ne Tanrıda ne de onun tarafından yaratılmış olan iradede bulunabilir, çünkü böyle bir durumda Tanrı günahın müsebbibi olacaktır; o bunun mükemmelen farkındadır (bkz., 1681 tarihli Oxford *editio princeps* s. 287). Bu yüzden saçmalık ve tutarsızlıklara sürüklenir, çünkü günahın ne bir sebebi ne de bir faili vardır: *malum incausale est ... penitus incausale et insubstantiale est:*[1] ibid.

Bu çarpıklıkların daha derin sebebi insanlığın ve dünyanın kurtuluşu öğretisidir. Bu aşikâr ki Hint kökenli bir öğretidir ve zaten dünyanın bizzat kökeninde (Budacıların Samsara dedikleri) kötülüğün bulunduğunu vazeden Hint öğretisini daha başından kabul eder; bir başka söyleyişle o Brahma'nın günahkâr bir eylemidir. Keza biz de bu Brahma'yız, çünkü Hint mitologyası her yerde sarih ve berraktır. Buna karşılık Hıristiyanlıkta dünyanın kurtarılması öğretisinin Yahudi *tanrıcılığı*nın üzerine aşılanması gerekiyordu; burada Tanrı sadece dünyayı yaratmaz fakat daha sonra onu kusursuz bulur: πάντα καλὰ λίαν. *Hinc illae lacrimae.*[2] Erigena'nın tam olarak farkında olduğu güçlükler buradan kaynaklanır, mamafih o kendi zamanında bu kötülüğün kökenine saldırmaya cesaret edememiştir. Fakat o Hintlilere özgü ılımlılığa sahiptir; Hıristiyanlığın öngördüğü ezeli lanet ve cezayı reddeder. Akıllı, canlı, nebat ve cemad bütün varlıklar zorunlu tabii deveran ile özlerine göre ebedi saadete ulaşacaklardır, çünkü onlar ezeli iyilikten gelmişlerdir. Fakat Tanrı ile tam birlik, *Deificatio* ancak azizler ve salihler için mümkündür. Geri kalanlar için Erigena kötülüğün kökeni sebebiyle kendisini içinde bulduğu büyük sıkıntı ve rahatsızlığı saklamayacak kadar dürüsttür. O bunu

1 (Günah sebepsizdir ... o bütünüyle sebepsiz ve asılsızdır.)
2 (Her şey çok iyiydi. Bu gözyaşları da o yüzden.)

beşinci kitabın yukarıda sözü edilen pasajında açıkça ortaya koyar. Aslında kötülüğün kökeni meselesi tanrıcılığın ve tümtanrıcılığın çarpıp parçalandığı kayadır çünkü bunların ikisi de iyimserliği tazammun eder.

Şimdi korkutucu büyüklükleriyle kötülük ve günah itiraz edilemez olup ispat ve ikna yoluyla ortadan kaldırılamazlar; ve haddizatında günah için korkutucu azaplar ancak ilkinin miktarını artırır. Şimdi bütün bunlar ya kendisi bir Tanrı olan veya bir Tanrının iyi niyetli eseri olan bir dünyaya nereden gelmektedir? Eğer tümtanrıcılığın tanrıcı muhalifleri ona karşı: "Nel Şimdi bütün bu günahkâr, korkunç ve iğrenç varlıkların Tanrı mı olması gerekecek?" diye feryat edecek olursa tümtanrıcılar da o zaman: "Neden olmasın? bütün bu günahkâr, korkunç ve iğrenç varlıkların bir Tanrı tarafından *de gaiete de coeur*[3] yaratılmış olduğu kabul ediliyor ya" diye cevap verebilirler.

Erigena'yı bize ulaşmış olan bir başka eserinde, yani *De praedestinatione* isimli kitapta da aynı güçlük içerisinde buluruz. Mamafih bu kitap *De divisione naturae*'nin çok altındadır ve o burada da bir filozof değil bir ilahiyatçı gibi görünür. Bu sebepten ötürü burada yine o nihayetinde Hıristiyanlığın Yahudilik üzerine aşılanmasından kaynaklanan çelişkilerle acınılacak bir şekilde uğraşır durur. Fakat onun bu doğrultudaki çabaları sözü edilen çelişkilerin olsa olsa daha da açık bir şekilde görülmesine neden olur. Tanrının istisnasız her şeyi yarattığı söylenir; bu değişmez; "dolayısıyla günahkârlık ve kötülük de buna dahildir". Bu kaçınılmaz sonucun ortadan kaldırılması gerekir ve Erigena bunun için berbat bahaneler üretmek ve kılı kırk yarmak zorunda olduğunu görür. Çünkü kötülük ve günahkârlığın *var* olmadığı söylenir; dolayısıyla bunlar yok sayılır, hatta iblis bile böylediri Aksi halde özgür irade kınanacaktır; dolayısıyla bu iradeyi Tanrı yaratmıştır, bu doğrudur, fakat

3 (: Tam bir keyfilikle.)

o onu özgür yaratmıştır. Bu sebepten ötürü o onun daha sonra ne yapmaya karar vereceği ile ilgilenmez; çünkü o özgürdü, bir başka deyişle, o isterse bunu, isterse şunu yapabilirdi ve dolayısıyla iyi de kötü de olabilirdi. Harikulade! Fakat gerçek şu ki özgür ve yaratılmış olmak birbirini karşılıklı olarak dışlayan ve bu sebepten ötürü çelişkili olan niteliklerdir. O nedenledir ki Tanrı varlıkları yarattı ve aynı zamanda özgür irade verdi iddiası aslında onları yarattı ve aynı zamanda yaratmadı demeye varır. Çünkü *operari sequitur esse,* bir başka deyişle, herhangi bir mümkün varlığın tesirleri veya fiilleri asla onun tabiatının ve teşekkülünün neticesinden başka bir şey olamaz ve onun tabiatı ancak böyle fiillerde bilinir.

Burada talep edilen anlamda özgür olmak için bir varlığın kendine ait bir tabiata sahip olmaması lazımdı; başka bir ifadeyle onun *hiç var olmaması* gerekirdi ve buna göre aynı zamanda hem var olması hem var olmaması gerekirdi. Çünkü *var olanın bir şey* olması gerekir; bir özü olmayan varlık tasavvur dahi edilemez. Bir varlık eğer *yaratılmışsa, teşekkülü* neyse veya nasılsa ona göre yaratılır ve eğer kötü *teşekkül etmişse* kötü yaratılır,[4] ve eğer kötü işlerse, bir başka ifadeyle, etkileri kötü ise *kötü teşekkül* eder. Dolayısıyla dünyanın da en az bir o kadar inkâr edilemez olan onun kötülüğünün de *suçu* her zaman dünyanın vücuda getiricisinin omuzlarına geri döner ve tıpkı kendisinden önce Augustinus gibi Scotus Erigena da yaratıcıyı temize çıkarmak için kendisini tüketir.

Buna mukabil eğer bir varlık ahlaken *özgür* olacaksa o yaratılamaz, onun kendiliğinden meydana gelmiş olması gerekir, bir başka ifadeyle, onun kendi asli gücü ve mutlak kudreti sayesinde var olan asli bir şey olması gerekir; ve o kendi dışında başka bir şeye bağlanamaz. O halde onun var-

4 (Sırasıyla: *geschaffen; beschaffen → schaffen*: vücuda getirmek, varlığa çıkarmak.)

lığı kendi yaratma edimidir ve bu edim kendisini zamanda açar ve yayar, bu varlığın mukarrer karakterini veya teşekkülünü temelli olarak ele verir. Ne var ki böyle bir karakter veya tabiat onun kendi eseridir ve dolayısıyla bu karakterden tezahür eden şeylerin tümünün sorumluluğu bu varlığın kendisine dayanır. Şimdi eğer bir varlık eylemlerinden *sorumlu* ve eğer bu eylemler *izah edilebilir* olacaksa, onun *özgür* olması gerekir. Bu sebepten ötürü iradenin özgürlüğü kesinlikle vicdanımızın talep ettiği sorumluluk ve isnat kabiliyetinin tabii sonucudur; fakat bunun da tabii sonucu iradenin kendisinin asli bir şey olduğudur. Dolayısıyla sadece eylemler değil fakat aynı zamanda insanın varlığı ve özü de kendi eseridir. Bütün bunlarla ilgili olarak burada "İrade Özgürlüğü Üzerine" başlıklı denememe atıfta bulunuyorum, burada bu meselenin enine boyuna ele alınıp inkâr ve itiraza mahal bırakmaz tarzda tartışıldığı görülecektir. Bu sebepten ötürü felsefe profesörleri bir ödül de kazanmış olan bu denemeyi en kırılmaz sessizlikle boykot etmeye çalıştılar. Günah ve kötülüğün günahı her zaman tabiattan onun yaratıcısına geri gelir. Şimdi eğer yaratıcı kendisini bütün tabii fenomenlerde izhar eden iradenin kendisi ise bu suç doğru kimseye erişmiştir; ama eğer bunun bir Tanrı olduğu söyleniyorsa o zaman günah ve kötülüğün kendisine isnat edilmesi onun tanrısallığını tekzip eder.

Erigena'nın bu kadar çok atıfta bulunduğu Dionysius Areopagite'yi okurken şu kanaate vardım ki evvelki bu sonrakini her bakımdan kendisine örnek almıştı. Erigena'nın tümtanrıcılığı ve aynı zamanda onun günahkârlık ve kötülük nazariyesi temel özellikleri bakımından Dionysius'da bulunacaktır; fakat kuşkusuz o Erigena'nın geliştirdiği, cesaretle dile getirdiği ve hararetle tartıştığı şeyi ancak işaret etmiştir. Erigena Dionysius'a nazaran son derece daha canlı ve dâhiyanedir fakat düşüncelerinin malzemesini ve istikametini ona arkasında muazzam miktarda hayır-

layıcı ve yol açıcı eser bırakmış olan Dionysius vermiştir. Dionysius'un sahih olup olmaması meselenin özüne zarar vermez; *De divinis nominibus* kitabının yazarının isminin ne olduğunun bir önemi yoktur. Fakat muhtemelen İskenderiye'de yaşadığı için, öyle zannediyorum o, bizce bilinmeyen bir başka tarzda aynı zamanda bir mecraydı ki Hint bilgeliğinin bir damlasının Erigena'ya onun aracılığıyla erişmiş olduğuna hükmedilebilir. Çünkü Colebrooke'un Hinduların felsefesi üzerine denemesinde kaydettiği üzere (Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, c. I, s. 244), *Kapila'nın Karika'sının* 3. önermesi Erigena'da bulunacaktır.

§ 10 Skolastik Felsefe

Skolastik felsefenin gerçek anlamda ayırt edici özelliğini Kutsal Kitabın kendisi için üstün hakikat ölçütü olmasında aramalıyız. Bu yüzden her akli sonuç için her zaman başvurabileceğimiz kaynak Kutsal Kitap'tır. Üslubunun baştan sona bir fikri münakaşa karakterinde olması onun özelliklerinden biridir. Her araştırma çok geçmeden *pro et contra*sı yeni bir *pro et contra* doğuran hararetli bir tartışma ve çekişmeye dönüşür. Eğer bunlar birbirini beslememiş olsaydı bu tartışmanın malzemesi çok çabuk tükenirdi. Ne var ki bu özelliğin nihai gizli kökeni akıl ile vahiy arasındaki karşıtlıkta aranmalıdır.

Birbirine karşılık gelen *gerçekçilik* ve *adcılık*[1] iddiası ve dolayısıyla bunlar üzerine uzun ve ısrarlı bir tartışma ihtimali aşağıdaki mülahazalardan açık biçimde anlaşılabilir.

Eğer bu renkte iseler birbirine en uzak, en gayn mütecanis şeylere kırmızı diyorum. Aşikâr ki *kırmızı* bu tezahürü tasrih ettiğim bir isimden ibarettir. Onun nerede bulunduğunun önemi yoktur. Şimdi benzer şekilde bütün ortak kavramlar farklı şeylerde ortaya çıkan tanımlayıcı, tasrih edici nitelikler için birer isimden ibarettir. Ne var ki bilfiil ve gerçek olan bu şeylerdir, dolayısıyla *adcılık* aşikâr ki haklıdır.

Buna karşılık şimdi gerçekliği yalnız kendilerine atfettiğimiz bütün bu bilkuvve şeylerin zamana bağlı ve dolayısıyla çok çabuk geçip gittiklerini, oysa bu isimlerle tasrih edilen,

1 (Sırasıyla: Realismus; Nominalismus.)

kırmızı, sert, yumuşak, canlı, bitki, at, insan gibi niteliklerin bunlardan bağımsız olarak var olmayı sürdürdüklerini ve o itibarla her zaman mevcut olduklarını müşahede ettiğimizde bu isimlerle muayyen hale gelen genel kavramlar aracılığıyla düşündüğümüz bu niteliklerin ortadan kaldırılamaz mevcudiyetleri dolayısıyla daha fazla gerçekliğe sahip olduklarını görürüz. Bu sebepten ötürü böyle bir gerçeklik münferit var olanlara değil kavramlara atfedilir; ve bu hale göre *gerçekçilik* haklıdır.

Adcılık aslında maddeciliğe götürür; çünkü bütün nitelikler ortadan kalktıktan sonra son tahlilde geriye sadece madde kalır. Şimdi eğer kavramlar safi isimlerden ibaret ise, münferit şeyler gerçek, onların nitelikleri münferit olarak gelip geçici ise o zaman var olmayı sürdüren şey ve dolayısıyla gerçek olarak geriye sadece madde kalır.

Fakat işin doğrusu şu ki gerçekçiliğin yukarıda sözü edilen iddiası aslında ona değil Platon'un idealar öğretisine aittir. Gerçekçilik onun genişletilmiş halidir. Tabii şeylerin ezeli formları ve nitelikler, εἴδη, her türlü değişime rağmen var olmayı sürdürürler. Dolayısıyla onlara kendilerini izhar ettikleri münferit şeylerden daha yüksek türden bir gerçeklik atfedilebilir. Diğer taraftan bu dolaysız kavrayış ile desteklenmesi mümkün olmayan safi soyutlamalar için kabul edilmemelidir. Mesela "nispet, fark, ayrım, mahzur, belirsizlik" ve benzeri kavramlarda gerçek unsur nedir?

Platon ile Aristoteles'i, Augustinus ile Pelagius'u, gerçekçilerle adcıları eşleştirdiğimizde karşıtlıklar arasında belli bir benzerlik veya en azından muvazilik aşikârdır. Belli bir ölçüde, burada insani düşünme tarzında kutuplaşma teşkil edecek ölçüde büyük yol ayrımının kendisini gösterdiği söylenebilir. Bu kendisini ilk defa ve en belirgin biçimde, en sıra dışı tarzda aynı zaman dilimi içinde ve birbirine yakın yaşamış iki büyük adamda dışa vurmuştur.

§ 11 Francis Bacon

Bacon yukarıda işaret edilmiş olandan başka ve daha muayyen bir anlamda Aristoteles'e mahsus ve sarahaten karşıttı. Aristoteles külli doğrulardan cüzilere ulaşmanın doğru yönteminin bütünlüklü bir izahatını ve dolayısıyla aşağılara inmenin yolunu ilk defa ortaya koymuştu. Bu kıyasa dayalı akıl yürütme, *Organum Aristotelis* idi. Buna mukabil Bacon yukarıya çıkan yolu gösterdi ve cüzi doğrulardan küllilere ulaşmanın usûlünü açıkladı. Bu dedüksiyondan farklı olarak tüme varımdı ve onun izahı ve tefsiri *Novum organum*dur. Aristoteles'e karşıt olarak seçilmiş olan bu ifade aslında şunu söyler: "tamamen farklı bir saldırı tarzı". Aristoteles'in veya daha doğrusu Aristotelesçilerin hatası bütün hakikate gerçekten sahip olduklarını iddia etmelerinde yatıyordu. Nitekim onlar hakikatin aksiyomlarında (mütearife) ve aksiyomların da belli *a priori* önermelerde veya öyle oldukları kabul edilenlerde ihtiva edildiğini ve bu cüzi doğrulara ulaşmak için gerekli olanın bu önermelerden çıkarımda[1] bulunmaktan ibaret olduğunu ileri sürdüler. Aristoteles bunun örneğini *De coelo*'nun kitaplarında verdi. Buna karşılık Bacon gayet haklı olarak, bu aksiyomların böyle bir muhtevaya sahip olmadıklarını, doğrunun o dönemdeki beşeri bilgi sisteminde değil fakat onun dışında aranması gerektiğini gösterdi. Dolayısıyla doğrunun böyle bir bilgi manzumesinden geliştirilemeyeceğini, bilakis ona

1 (*Deduktion*: talil.)

dışarıdan dahil edilmesi gerektiğini ileri sûrdû. Buna göre büyük ve zengin muhtevaya sahip kûlli ve doğru önermelerin önce *tümevarım*dan elde edilmesi gerekiyordu.

Aristoteles'in rehberlik ettiği skolastikler şöyle dûşûndû: önce kûlliyi tespit etmek istiyoruz: cûzi ondan çıkar veya daha sonra bulabileceği en iyi yeri onun altında bulabilir. Buna uygun olarak her şeyden evvel *ense*, *genel olarak şeye* düşenin ne olduğunu tespit edeceğiz. Cûzi şeylere özgü olan daha sonra tedricen, muhtemelen hatta tecrûbe yoluyla ilave edilebilir; bu asla kûllide herhangi bir şeyi değiştiremez. Buna mukabil Bacon da diyordu: önce mûmkûn olduğu ölçûde tam olarak münferit şeyleri tanıyacağız: o şeyin genel olarak ne olduğunu ondan sonra nihai olarak bileceğiz.

Bununla beraber Bacon Aristoteles'in altındadır, zira onun yukarılara götüren yöntemi hiçbir surette Aristoteles'in aşağılara götüren yöntemi kadar doğru, kesin ve yanılmaz değildir. Esasen bizzat Bacon tabiat araştırmalarında kendi yönteminin *Yeni Organon*'da verilmiş olan kurallarını bir kenara bırakmıştır.

Bacon dikkatini esas itibariyle doğabilimine - fiziğe çevirmişti. Onun fizikte yaptığı, yani başlangıca başlamak, kendisinden hemen sonra Descartes'in metafizikte yaptığı şeydi.

§ 12 Yakın Çağ Felsefesi

Aritmetik ile ilgili kitaplarda bir örneğin çözümünün doğruluğu genellikle sonucun denk gelmesiyle, bir başka ifadeyle kalanın olmamasıyla ortaya çıkar. Dünya muammasının çözümü bakımından da durum benzerdir. Bütün sistemler denk gelmeyen, dengeli olmayan yekunlar - tutarlardır; veya eğer kimyadan bir teşbih ile ifade etmek gerekirse bunlar çözülmez bir çökelti bırakırlar. Böyle bir bakiye, eğer biz mantıken onların önermelerinden sonuçlar çıkaracak olursak bu sonuçların önümüzdeki gerçek dünyaya uymamasına, onunla bağdaşmamasına; bilakis onun birçok veçhelerinin izahından mahrum kalmasına dayanır. Mesela dünyanın sadece mekanik özellikler ve onunla uyumlu kanunlarla teçhiz edilmiş bir maddeden meydana geldiğini savunan maddeci sistemler ile ne tabiatın evrensel ve harikulade uygunluğu ne de bu maddenin bile ilk kez içinde ortaya konulduğu bilginin mevcudiyeti uyumludur;[1] dolayısıyla bu onların bakiyesidir. Keza dünyanın içinde bulunduğu ezici maddi kötülükler ve ahlaki bozukluk yahut fesat da tanrıcı ve aynı derecede tümtanrıcı sistemlerle bağdaştırılamaz. Bu yüzden bunlar onların bakiyesi veya çözülmez bir çöküntüsü olarak kalır. Doğrudur, böylesi durumlarda bu tür bakiyelerin üzerini örtmek için safsatadan, hatta gerekli hallerde, boş söz ve deyimlerden

1 (Yani: bu maddedici izahlar ile ... ne tabiatın bütün cüzleri arasındaki harmonik bütünlük ne de bizzat bu maddenin ilk kez ortaya konulduğu bilgiyi barındıran var oluş... uyumludur.)

bol bir şey yoktur; ama uzun erimde bunlar boş ve beyhudedir. Tutar yahut toplam denk gelmediği için hesaptaki münferit hatalara bakılır sonunda yanlışın bizzat problemin ilk önermesinde yapıldığı kabul edilmek zorunda kalınır.

Buna karşılık bir sistemin bütün önermelerinin genel tutarlılığı ve uyumuna her adımda tecrübe dünyası ile o ölçüde evrensel bir uzlaşma eşlik ederse ve bu ikisi arasında hiçbir uyumsuzluk işitilmezse o zaman bu onun doğruluğunun, ya da aritmetik toplamın gerekli denkliğinin miyarıdır. Benzer şekilde eğer problemin ilk önermesi yanlışsa, bu demektir ki başından itibaren mesele doğru ucundan tutulmamış, bu yüzden de ileri aşamalarda bir yanlıştan diğerine sürüklenilmiştir. Çünkü çoğu şeyde nasılsa felsefede de öyledir: her şey işin doğru ucundan tutulup tutulmadığına bağlıdır. Şimdi izaha kavuşturulmayı bekleyen dünya fenomeni sayısız uç sunar ve bunların içinden ancak biri doğru olabilir. Bu tıpkı kendisinden bir sürü sahte uç sarkan karmakarışık bir ip yığınına benzer ve ancak gerçek ucu keşfeden kimse onun tamamını çözebilir. Fakat o zaman bir şey bir başkasından kolayca gelişir ve biz onun doğru uç olduğunu buradan anlarız.

Bu aynı zamanda koridorlara açılan yüzlerce giriş sunan bir labirentle de mukayese edilebilir. Çeşitli uzun ve karmaşık dolambaçlardan sonra bu koridorların biri dışında hepsi sonunda aynı yere çıkar. O birinin dolambaçları bizi sonunda gerçekten kutsal sandukanın bulunduğu yere götürür.

Eğer bu girişi bulursak yolu kaybetmeyiz; fakat hedefe asla başka bir yolla erişemeyiz. Burada kendi kanaatimi saklamıyorum: karmaşanın doğru ucu, labirentin doğru girişi sadece içimizdeki irade, istemedir.

Halbuki Descartes önündeki Aristoteles'in metafizik örneğini izleyerek *cevher* kavramından hareket etti. Esasen onun bütün haleflerinin de aynı yükü taşıdıklarını görüyoruz. Fakat o biri düşünen diğeri yer kaplayan[2] iki cevher

2 (: die denkende und ausgedehnte: res cogitans et res extensa.)

türünü kabul ediyordu. Bunların birbirini *influxus physicus*[3] yoluyla etkilediği var sayılıyordu ki çok geçmeden onun bakiyesinin de bu olduğu görüldü. Bu sadece dışarıdan içeriye maddi dünyanın tasavvurunda değil fakat irade (ki tereddütsüz düşünceye izafe ediliyordu) ile bedenin eylemleri arasında içeriden dışarıya da gerçekleşiyordu.

Bu iki cevher türü arasındaki yakın bağ şimdi esas mesele haline geldi ve onunla büyük güçlükler ortaya çıktı. Bunun sonucunda bizzat Descartes ile çözüme kavuşmuş olan *spiritus animales* artık kullanılamaz hale geldikten sonra *causes occasionnelles* ve *harmonia praestabilita*[4] sistemi yegâne sığınak olarak görüldü.[5] Dolayısıyla Malebranche *influxus physicus*un düşünülemez olduğu sonucuna vardı, bununla beraber o yine de burada maddi dünyanın bir ruh olan bir Tanrı tarafından yaratılması ve yönetilmesinde bu *influxus physicus*un sorgulamaya tabi tutulmaksızın var sayıldığını dikkate almadı. Bu sebeple o bunun yerine *causes occasionnelles* ve *nous voyons tout en Dieu*yu[6] koydu; onun bakiyesi de burada aranmalıdır.

Keza Spinoza da üstadının ayak izlerini takip ederek sanki verili bir şeymiş gibi *cevher* kavramından yola çıktı. Ancak o biri düşünen diğeri yer kaplayan bu iki cevher türünün bir ve aynı olduğunu açıkladı ve böylece yukarıda sözü edilen güçlükten uzak durmaya çalıştı. Fakat onun felsefesi bu yolla menfi hale gelmiş ve böylece iki büyük Kartezyen karşıtın safi nefyine dönüşmüş oldu. Çünkü o

---

3 (: Maddi / fiziki etki.)

4 (: Arızi sebepler ve önceden tesis edilmiş uyum.)

5 *Spiritus animales* bundan başka Vanini, *De naturae Arcanis*, Dial. 49'da pek iyi bilinen bir şey olarak geçer. Bunların mucidi muhtemelen Willisius idi (*De anatome cerebri; De anima brutorum*, Geneva, 1680, s. 35 vd.). Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, c. II, s. 72, bunları Galenos'a izafe eder. Haddizatında Stobaeus'da (*Eclogues*, lib. I, c. 52, § 29) İamblikhos bile bunları gayet açık biçimde Stoacıların öğretileri olarak zikreder.

6 (Sırasıyla: arızi sebepler ve her şeyi Tanrıda görüyoruz.)

aynileştirmesine Descartes'in öne sürdüğü diğer karşıtları, yani Tanrı ve dünyayı da dâhil etti. Gerçi bu aslında sadece bir talim usûlü veya takdim şekliydi. Nitekim yekten söylemek çok saldırganca olurdu: "Bu dünyayı bir Tanrı vûcuda getirmedi fakat o kendi mutlak gücüyle var oldu". Bu yüzden o dolaylı yoldan söyledi: "Dünyanın kendisi Tanrıdır." Eğer Yahudilikten değil de duygularına kapılmadan tabiatın kendisinden yola çıkabilseydi böyle bir şey asla onun aklına gelmezdi. Bu dolaylı anlatım aynı zamanda onun öğretilerine müspet görünüm kazandırmasına da yardım etti, halbuki onlar aslında menfi idi. Bu sebepten ötürü o dünyayı gerçekte izaha kavuşturulmamış olarak bırakır, çünkü onun öğretisi şu demeye gelir: "Dünya var olduğu için vardır ve böyle olduğu için olduğu gibidir." (Fichte bu ifadeyi kendisini dinleyen öğrencilere anlattıklarına esrarlı bir hava vermek için kullanırdı.) Ne var ki yukarıda hûlasa edilen tarzda ortaya çıkan dünyanın tanrılaştırılması gerçek bir ahlaka imkân tanımaz; ayrıca bu dünyanın maddi kötülükleri ve manevi günahkârlığı ile bariz çelişki içerisindeydi. Demek ki Spinoza'nın kalanı da budur.

Daha evvel söylediğim gibi Spinoza'nın yola çıktığı *cevher* kavramı verili bir şey olarak alınmıştı. Onun bu kavramı kendi maksadına uygun olarak tarif ettiği doğrudur fakat o bu cevherin kökeniyle ilgilenmez. Çünkü ondan kısa bir süre sonra o büyük öğretiyi açıklayacak olan Locke idi. Bu öğreti herhangi bir şeyi kavramlardan istidlal veya ispat etmek isteyen bir filozofun önce bu türden her kavramın kökenini araştırması gerektiğini bildiriyordu. Çünkü onun muhtevası ve ondan çıkabilecek olan onun sayesinde ulaşılabilecek her türlü bilginin kaynağı olarak bütünüyle onun kökeniyle belirlenir. Fakat eğer Spinoza bu cevher kavramının kökenini araştırmış olsaydı ister istemez nihayetinde bunun sadece ve münhasıran *madde* olduğu ve kavramın gerçek muhtevasının maddenin temel ve *a priori* izafe

edilebilir niteliklerinden başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşırdı. Gerçekten Spinoza'nın cevherine atfettiği her şey teyidini madde ve sadece maddede bulur; o kökensiz ve o nedenle sebepsiz, başsız sonsuz, tekil ve istisnai bir vasfa sahiptir ve onun değişikliğe uğramış halleri yer kaplama ve bilgidir; elbette sonuncusu onun maddesi olan beynin özel vasfıdır.

Buna göre Spinoza maddeci olduğunun farkında olmayan bir maddeciydi; ancak soruyu ele aldığımızda onun kavramına uyan ve tecrûbî olarak onu teyit eden madde Demokritos'un ve daha sonraki Fransız maddecilerinin mekanik özelliklerden başka bir vasfı bulunmayan, yanlış anlaşılmış ve atomcu maddesi değil, fakat her türlü izah edilemeyen niteliklerle mücehhez doğru anlaşılmış maddedir. Bu ayrımla ilgili olarak baş eserimin II. cildinin 24. bölümünü salık veririm. Fakat *Elealılar*da bile bu *cevher* kavramını hareket noktası yapmak amacıyla tetkikten geçirmeden alma yöntemini buluruz, bu bilhassa Aristotelesçi *De Xenophane* kitabında ve benzerinde görülebilir. Nitekim Ksenophanes de ὄν yani cevher kavramından yola çıkar ve onun özellikleri böyle bir şeyin bilgisini nereden elde ettiği önceden sorulmaksızın veya ifade edilmeksizin ispat edilir. Eğer bu yapılmış olsaydı onun gerçekten ne hakkında konuştuğu, bir başka ifadeyle, kavramının temelini teşkil eden ve gerçekliği ona aktaranın nihayetinde ne tür bir dolaysız kavrayış olduğu açıkça görülürdü; ve o zaman son tahlilde netice sadece madde olurdu ve onun söylediklerinin tümü bu bakımdan doğrudur. Zenon üzerine müteakip bölümlerde Spinoza ile bu mutabakat üslup ve ifadeleri de içine alır. Ve Spinoza'nın bu eseri bildiğini ve ondan faydalandığını varsaymaktan geri durmak için ciddi bir sebep bulamayız; zira her ne kadar Bacon'un saldırısına uğramışsa da Aristoteles onun döneminde her yerde hâlâ büyük saygı görüyordu ve güzel Latince baskılarına ulaşılabiliyordu. Bu

itibarla Spinoza Elealıları, Gassendi de Epikuros'u yeniden canlandırmaktan başka bir şey yapmadı denilebilir. Bu vesileyle düşünce ve bilginin bütün dallarında gerçek anlamda yeni ve bütünüyle özgün bir şeyin ne kadar nadir olduğunu bir kez daha görüyoruz.

Buna ilave olarak şu da ifade edilmelidir ki Spinoza'nın bu *cevher* kavramından yola çıkışı, bilhassa şekli bakımdan, üstadı Descartes'ten aldığı yanlış bir temel fikre dayanır. Descartes de bu yanlış fikri Canterburyli Anselmus'tan almıştı. Bu fikir *existentia*nın *essentia*dan kaynaklanabileceğini öngörür. Diğer bir deyişle, safi kavramdan buna göre zorunlu olacak bir varlık çıkarılabilir yahut da sadece *düşünce* olan bir şeyin tabiatı yahut tanımı dolayısıyla o şey için artık sadece düşünce değil fakat bilfiil varolma zorunlu hale gelir. Descartes bu yanlış temel fikri *ens perfectissimum*[7] kavramına uyguladı; fakat Spinoza *substantia* veya *causa sui*[8] kavramını aldı (ki bu sonuncusu bir *contradictio in adjecto*[9] ifade eder) onun *Etika*'sına girişte πρῶτον ψεῦδος[10] olan ilk tanımına ve daha sonra ilk kitabın 7. önermesine bakınız. Bu iki filozofun temel kavramları arasındaki fark neredeyse bütünüyle lafızdan ibarettir; fakat hareket noktaları ve dolayısıyla verili bir şey olarak kullanımlarının altında birinin olduğu gibi diğerinin de soyut tasavvurdan kavrayışa - algıya dayalı bir tasavvur çıkarma hatası mevcuttur. Halbuki hakikatte her soyut tasavvur algıya dayalı tasavvurdan çıkar ve dolayısıyla ona dayanır. O nedenle burada temel bir ὕστερον πρότερον[11] ile karşılaşırız.

Spinoza bu bir ve yegâne cevherine *Deus* diyerek kendisini özel türden bir yükün altına soktu; çünkü bu söz daha önce tamamen farklı bir kavramı tasrih etmek için

7 (: Bütün varlıkların en kusursuzu.)
8 (: Cevher; bizatihi sebep.)
9 (: Bir mevsuf ile onu tavsif eden sıfat arasındaki mantıki tutarsızlık.)
10 (: İlk yanlış adım.)
11 (: Sebep ve sonucun karışması.)

kullanılıyordu ve o sürekli olarak yanlış anlamalarla mücadele etmek zorunda kaldı. Bu yanlış anlamalar okurun her zaman bu sözcüğü Spinoza'nın yaptığı ilk açıklamaya göre tasrih edildiği varsayılan kavramla değil genellikle o sözcüğün sarahate kavuşturduğu kavramla ilişkilendirmesinden kaynaklanıyordu. Eğer o bu sözcüğü kullanmamış olsaydı ilk kitaptaki uzun ve sıkıcı iddia ve ispat yükünden kurtulmuş olurdu. Fakat o öğretisi daha az muhalefetle karşılaşsın diye böyle bir yol tercih etti ama bunda da maksadına ulaşamadı. Üstelik bundan dolayı bütün açıklaması belli bir muğlaklıkla malul oldu ve bu sebepten ötürü daha önce (ilk denemede) görüldüğü gibi, bilhassa başka bir veya iki kavramla aynı yolu benimsediği için belli bir ölçüde buna mecazi bir açıklama denilebilir. Eğer kafasındakini açıkça ifade etmiş ve şeyleri kendi isimleriyle adlandırmış olsaydı onun bu sözde *Etik*'i kim bilir ne kadar açık ve dolaysıyla daha iyi olurdu! Genel olarak fikirlerini, geometriden ödünç alınmış bu kıyafet içinde önermeler, ispatlar, haşiyeler, lazım - tabii sonuçlar ile İspanyol çizmelerinin içerisine tıkıştırılmış gibi göstermek yerine temelleriyle birlikte samimi ve tabii biçimde sunsaydı kim bilir ne kadar iyi olurdu! Bu tür bir tertip ve takdim usûlüyle felsefeye geometrinin kesinliğini kazandırmaya çalışmak yerine, geometrinin kavramlarla örülü yapısıyla bu yapının içinde durmadığı görülür görülmez bu kıyafet bütün anlamını kaybeder. Bu yüzden darbımesel burada da geçerlidir: *cucullus non facit monachum*.[12]

İkinci kitapta bir ve tek cevherinin iki keyfiyeti yer kaplama ve tasavvur (*extensio et cogitatio*) olarak açıklanır. Oysa bu açık ki yanlış bir ayrımdır, çünkü yer kaplama sadece ve münhasıran tasavvur için ve tasavvurda vardır; bu yüzden yer kaplamanın böyle bir ayrımda onun karşısında durmaması bilakis ona tabi olması gerekirdi.

12 (: Cüppe bir kimseyi keşiş yapmaz.)

Spinoza her yerde *laetitia*yı sarahaten ve üzerinde durarak över ve onu her övgüye değer eylemin şartı ve işareti olarak gösterir, buna mukabil her türlü *tristitia*yı mutlak olarak reddeder, halbuki ona Eski Ahit'i şunu söyleyebilirdi: "Keder neşeden iyidir: çünkü yüzdeki kederle kalp daha iyi olur" (*Ekklesiastes*, 7, 3). O bütün bunları sırf tutarlılık aşkından yapar; eğer bu dünya bir tanrı ise bizatihi amaçtır ve kendi varlığı ile gönenip sevinmesi gerekir, o sebepledir ki *saute Marquis*! *semper* neşe, *nunquam* keder! Tümtanrıcılık özü itibariyle ve zorunlu olarak iyimserdir. Bu mecburi iyimserlik Spinoza'yı başka birçok yanlış sonuca sürükler; bunların en bariz olanı ahlak felsefesinin saçma ve genellikle insanı dehşete düşüren önermeleridir. *Tractates theoiogico-politicus*'unun on altıncı bölümünde bunlar gerçek birer rezalet - şenaat düzeyine varır. Beri yandan mesela hayvanlarla ilgili önermelerinde olduğu gibi doğru görüşlere ulaştıracak sonucu zaman zaman gözden kaçırır; bunlar yanlış oldukları kadar değersiz şeylerdir. (*Ethika*, Bl. IV, *Appendicls*, c. 26, et ejusdem Partis prop. 37, schol.) O burada, tıpkı nasıl konuşacağını bilen bir Yahudi gibi Tekvin kitabının birinci ve dokuzuncu bölümleriyle uyum içinde konuşur öyle ki daha saf ve daha değerli öğretilere alışkın olan biz geri kalanlar burada *foetor judaicus*[13] tarafından alt ediliriz. Köpekleri hiç tanımamış görünür. Yukarıda sözü edilen yirmi altıncı bölüm şu iğrenç önerme ile başlar: *Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere et quod nobis amicitia, out aliquo consuetudinis genere jungere possumus.*[14] Buna en iyi cevabı günümüzün bir İspanyol edebiyatçısı (Larra, müstean Figaro, *Doncei*, c. 33'de) verir: *El que no ha*

13 (Tabir için bkz., *Din Üzerine* (Schopenhauer Kitaplığı, 7. Kitap) s. 116 vd. ve *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine* (6. Kitap) s. 119 vd.)

14 (Tablatta insan dışında aklı - anlayışı bize hoş gelebilen ve dostluk yahut herhangi bir yakınlık türüyle birleşebileceğimiz hiçbir münferit varlık bilmiyoruz.)

tenido un perro, no sabe lo que es querery ser querido. (Hiç köpek bakmamış olan kimse sevmenin sevilmenin ne demek olduğunu bilmez.) Colerus'a göre, Spinoza'nın sırf zevk için ve yürekten kahkahalarla böcekler ve sinekler üzerinde tatbik etmeye alışkın olduğu gaddarca işler olsa olsa onun burada tenkit edilmiş olan önermelerine, keza Tekvin kitabının sözü edilen bölümlerine de uyar.

Bütün bunlar dolayısıyla Spinoza'nın *Ethica*'sı baştan sona yanlış ve doğru, harika ve berbat şeylerin bir karışımıdır. Sona doğru, son kısmın ikinci yarısında, meseleleri boşu boşuna kendisi için açık hale getirmeye çabalarken görürüz. Bunu da yapamaz ve böylece ona burada olduğu gibi mistisizme sapmaktan başka bir yol kalmaz. Yine de bu büyük adama haksızlık etmemek için henüz elinin altında Descartes, Malebranche, Hobbes ve Giordano Bruno'dan çok da fazla bir şey bulunmadığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Zira felsefenin temel kavramları henüz tam ve tafsilatlı olarak işlenmemiş, meseleler de gerektiği gibi ortaya konulmamıştı.

Leibniz de verili bir şey olarak *cevher* kavramından yola çıktı ancak o böyle bir cevherin *yıkılmaz bozulmaz* olması gerektiğini büyük ölçüde göz önünde bulundurdu. Bunun için onun *basit* olması gerekiyordu, çünkü yer kaplayan her şey bölünebilir, bölünebilir olduğu için de yıkılıp bozulabilirdi. Dolayısıyla o yer kaplamıyordu ve bu sebepten ötürü de maddi değildi. Şu halde onun cevheri için geriye gayrı maddi veya ruhi ve dolaylısıyla kavrayış, düşünme ve arzulamadan başka yüklem kalmıyordu. Buna uygun olarak o bu türden çok sayıda basit gayrı maddi cevher var saydı. Her ne kadar bunların kendileri yer kaplamıyorduysa da yer kaplama fenomeninin temeli olduğu var sayılıyordu. Bu sebepten ötürü o bunları *şekli atomlar* ve *basit cevherler* diye tanımlar (*Opera*, ed. Erdmann, s. 124, 676) ve bunlara *monadlar* ismini verir. Bu izaha göre bunlar maddi

dünyanın tezahürünün temeli olmalıdır ve dolayısıyla bu tezahür has ve dolaysız gerçeklikten yoksun safi bir *görünüş*tür. Böyle bir gerçeklik ise sadece, bu tezahürün içinde ve arkasında aranması gereken monadlara mahsustur. Buna karşılık bu maddi dünyanın tezahürü şimdi önceden tesis edilmiş uyum sayesinde monadların algısında (yani gerçekten algılayanların, ki sayıları pek azdır, çoğunluk her zaman uykudadır) ortaya çıkar. Bu uyumu merkezdeki monad bütünüyle kendi başına ve kendi çabasıyla üretir. İşte burada bir ölçüde karışıklık ve karanlık içinde buluruz kendimizi; fakat ne olursa olsun bu cevherlerin saf düşünceleri ile gerçekten ve bizzat yer kaplayan şey arasındaki aracılık merkezi monad tarafından önceden tesis edilmiş uyum ile elde edilir.[15] Burada denilebilir ki bu anlamda her şey bakiyedir. Fakat Leibniz'e hakkını vermek için o dönemde Locke ve Newton tarafından öne sürülmüş olan *madde*yi ele alma yöntemini hatırlamamız gerekir. Buna göre madde mutlak manada cansız, bütünüyle edilgen ve iradesiz olarak varolur, sadece mekanik güçlerle mücehhezdir ve münhasıran matematik yasalarına boyun eğer. Buna mukabil Leibniz *atomları* ve saf *mekanik* fiziği reddeder, onun yerine bir *dinamik* fizik koymak ister ve bütün bunlarla Kant'ın yolunu hazırlamış olur. (Bkz., *Opera*, ed. Erdmann, s. 694.)

Öncelikle o (*Opera*, s. 124) Skolastiklerin *formae substantiatelesi*ni hatırlayıp bunun doğal sonucu olan görüşe ulaştı. Buna göre maddenin salt mekanik güçlerinin—ki o dönemde bunların yanında başkaları nadiren biliniyor veya kabul ediliyordu—altında bile manevi veya gayrı maddi bir şeyin olması gerekiyordu. Fakat bunu fevkalade garip bir hayale başvurmaksızın kendisine nasıl açıklayacağını bilmiyordu. Öyle zannediyordu ki madde aynı zamanda şeklen atoma benzeyen ve büyük ölçüde uyuşukluk halinde bulu-

15 (Ya da: ...arasındaki aralık ...ile doldurulur.)

nan ama *perceptio* ve *appetitus*un bir muadiline sahip olan küçük ruhlardan ibarettir. Tam burada yoldan çıktı, çünkü tıpkı bütün diğerleri gibi o da manevi her şeyin temelini ve *conditio sine qua non*unu irade yerine bilgi yaptı. Bununla beraber Leibniz'in ruh ve maddeyi bir ve aynı ilkeye yerleştirmesi bilinip tanınmayı hak eder. Hatta onda benim ve aynı zamanda Kant'ın öğretisinin bir önsezisini bile bulabiliriz fakat *quas velut trans nebulam vidit*.[16] Çünkü onun monadolojisinin altında yatan düşünce şudur: madde bir kendinde şey değil fakat bir tezahürdür ve dolayısıyla onun mekanik faaliyetinin bile nihai temeli bütünüyle geometrik olanda, bir başka deyişle yer kaplama, hareket, şekil gibi, safi tezahüre ait olanda aranmamalıdır. Dolayısıyla nüfuz edilmezlik sadece *menfi* bir nitelik değil fakat müspet bir *güc*ün tezahürüdür. Leibniz'in burada övgü konusu yapılan temel görüşü en açık biçimde *Systeme nouveau de la nature* gibi, bazı kısa Fransızca eserlerinde ve *Journal des savans* ile Dutens'den Erdmann baskısına alınmış olan diğerlerinde ve mektuplarda vs., Erdmann, *Opera* s. 681-95'de dile getirilmiştir. Bundan başka Leibniz'in Kohler tarafından çevrilip Huth tarafından gözden geçirilmiş (Jena, 1740) *Kleinere philosophische Schriften*'inin 335-40 sayfalarında konu ile ilgili bir seçme pasajlar derlemesi vardır.

Genel olarak bakıldığında bütün bu tuhaf dogmatik nazariyeler dizisi ile irtibatlı olarak, tıpkı günlük hayatta bir yalanın birçok başkalarını zorunlu kılması gibi, bir kurmacanın destek olarak bir diğerine ulandığı görülür. Bütün bunların temelinde Descartes ve takipçileri tarafından var olan her şeyin Tanrı ve dünyaya, insanın da ruh ve maddeye bölünmesi yatar. Bu son taksime sair her şey ilave edilir. Bundan başka bu filozofların ve bu zamana kadar yaşamış olanların hepsinde ortak olan bir yanlış vardır. Bu bizim temel tabiatımızı irade yerine bilgiye yerleştirme ve

16 (: Onu deyiş yerinde ise sislerin arasından gördü.)

dolayısıyla iradeyi tali, bilgiyi ise asli gösterme çabasıdır. Şu halde bunlar tabiatın ve eşyanın gerçekliğinin her adımda karşı geldiği temel yanlışlardır ve bunlardan korunmak için *spiritus animales*, canlıların maddiliği, arızi sebep, her şeyi Tanrıda görme, önceden tesis edilmiş uyum, monadlar, iyimserlik gibi şeyler icat edildi, geri kalan her şeyin buna göre uydurulması gerekti. Benim durduğum yerde şeyler doğru ucundan tutulduğu için her şey kendiliğinden birbiriyle uyum içindedir, her şey kendi ışığı içinde görünür, hayale ihtiyaç duyulmaz ve *simplex sigillum veri*.[17]

Kant cevher meselesiyle doğrudan ilgilenmedi; onun ötesine geçti. Onda cevher kavramı bir kategoridir ve dolayısıyla safi *a priori* bir düşünme formudur. Bu formun duyusal dolaysız kavrayışa zorunlu tatbikinde hiçbir şey kendinde varolduğu haliyle bilinmez; bu sebepten ötürü canlılıların olduğu gibi cisimlerin kökenindeki temel öz de zatı itibariyle bir ve aynıdır. Bu onun öğretisidir. Bu benim için şu derin kavrayışın yolunu hazırladı: Herkesin kendi bedeni iradesinin yegâne dolaysız kavrayışıdır ve bu doğrudan onun beyninde oluşur. Daha sonra bu ilişki bütün cisimlere teşmil edilerek dünyanın irade ve tasavvura çözümlenmesiyle neticelendi.

Descartes'in Aristoteles'e sadık kalarak felsefenin temel kavramı yaptığı ve Spinoza'nın her ne kadar Elealıların üslubunu takip ederek de olsa, buna uygun olarak tanımıyla başladığı bu *cevher* mefhumu yakın tetkik ve dürüst araştırma neticesinde *madde* kavramının daha yüksek ama meşru olmayan bir soyutlaması olarak görünür. Madde ile birlikte böyle bir soyutlamanın mefruz çocuk, *gayri maddi cevher*i de içine aldığı kabul ediliyordu, bunu baş eserimin birinci cildinin sonunda "Kant Felsefesinin Eleştiri"sinde tafsilatlı olarak izah etmiştim. Fakat bunu bir tarafa bırakarak şu kadarı söylenebilir ki *cevher* kavramı felsefi hareket

17 (: Sadelik hakikatin mührüdür.)

noktası olarak boş ve faydasızdır, çünkü o her halükârda *nesnel*dir. Dolayısıyla nesnel olan her şey bizim için her zaman dolayımlıdır; sadece öznel olan doğrudan veya dolayımsızdır; dolayısıyla bunun geçilmemesi bilakis mutlak hareket noktası yapılması gerekir.

Şimdi Descartes'in de yaptığı buydu, haddizatında bunu ilk kez fark eden ve yapan oydu ve bu sebepten ötürü onunla birlikte felsefede yeni bir ana çığır başlar. Fakat o bunu ilk hamlede sadece bir başlangıç olarak yaptı, bunun hemen ardından Tanrının eminliğine itimaden dünyanın nesnel mutlak gerçekliğini kabul etti ve bundan böyle bütünüyle nesnel tarzda felsefe yaptı. İlave edilmelidir ki bu bakımdan o kendisini ciddi bir *circulus vitiosus*tan[18] gerçekten sorumlu hale gtirir. Böylece o algımızın bütün tasavvurlarının nesnel gerçekliğini bunların mucidi - müsebbibi olarak Tanrının mevcudiyetinden hareketle ispat eder, çünkü onun eminliği bizi aldatması ile bağdaşmaz. Fakat Tanrının mevcudiyetini de her bakımdan kusursuz varlık olarak onun hakkında sahip olduğumuza hükmettiğimiz doğuştan gelen tasavvura dayanarak ispat eder. Nitekim vatandaşlarından biri, *Il commence par douter de tout, etfinit par tout croire*[19] der onun hakkında.

Bu sebepten ötürü öznel hareket noktasını ilk kez gerçekten ciddiye alıp onun mutlak zorunluluğunu çürütülmez biçimde ispat eden Berkeley'di. O idealizmin babasıdır; fakat bu o zamandan beri umumi manada en azından hareket noktası olarak muhafaza edilen her türlü gerçek felsefenin temelidir. Mamafih daha sonraki her filozof onun üzerinde farklı değişiklik ve çeşitlemelere teşebbüs etmiştir. Nitekim cisimlerin özelliklerinin büyük bir bölümünü duyu izlenimlerimize vermesi bakımından Locke da öznel

18 (: Kısır döngü.)
19 (: Her şeyden kuşkulanarak yola çıkar ve her şeye inanarak sona varır.)

olandan hareket etti. Bununla beraber şurası kaydedilmelidir ki niteliğe dayalı bütün farklılıkları tali nitelikler olarak, safi nicelik, yani büyüklük, biçim, mevki vb. farklarına—ki bunları yegâne asli yani nesnel nitelikler olarak görüyordu—indirgemesi aslında Demokritos'un öğretisidir. Demokritos da bütün nitelikleri atomların şekil, terkip ve mevkiinden kaynaklanan farklara irca ediyordu. Bu gayet açık biçimde Aristoteles'in *Metafizik*'inin I. kitabının, 4. bölümünden ve Theophrastos'un *De sensu*'sunun cc. 61-5'inden anlaşılabilir. Nasıl ki Spinoza Elealıların felsefesinin yeniden canlandırıcısı ise Locke da bu ölçüde Demokritos felsefesinin ihya edicisi olmuştur. O da aslında daha sonraki Fransız maddeciliğinin yolunu hazırladı. Ancak dolaysız kavrayıştaki öznel unsurun nesnel olandan bu ilk ayrımı ile o doğrudan Kant'ın yolunu açmış oldu. Kant da onun istikametini ve izini çok daha yüksek bir anlamda takip ederek öznel olanı nesnel olandan açıkça ayırmayı başardı. Elbette bu süreçte öznel olana bundan böyle daha fazla pay verilerek nesnel olan bütünüyle karanlık bir nokta, daha fazla bilinemeyecek bir şey, sadece bir kendinde şey olarak kaldı.

Şimdi ben gene bunu da irade olarak kendimizi bilmemizde karşılaştığımız temel gerçekliğe irca ettim; böylece burada da ben gene öznel bilgi kaynağına geri dönmüş oldum. Fakat başka türlü de olamazdı çünkü daha önce söylediğim gibi nesnel olan her şey her zaman tali, yani bir tasavvurdur. Bu sebepten ötürü şeylerin en iç çekirdeğine, yani kendinde şeye, kesinlikle kendi dışımıza değil, fakat sadece kendi içimize ve dolayısıyla tek doğrudan ve dolayımsız olan olarak öznel olana bakmamız gerekir. Ayrıca şu da bir gerçek ki nesnel olanla asla bir sükûnet noktasına, nihai ve asli bir şeye ulaşamayız, çünkü biz orada *tasavvurlar* alanındayızdır. Fakat bütün bunların temel formu dört veçhesi ile *yeter sebep ilkesi*dir. Buna göre her nesne aynı anda hem bu ilkenin hükmü altındadır hem de onun

talebine boyun eğer. Mesela varsayılan nesnel bir mutlak şu yıkıcı Neden? Niçin? sorularının hücumuna uğrar ve derhal önünde geri çekilip çöker. Öznenin karanlık da olsa sessiz derinliklerine gömüldüğümüzde durum değişir. Fakat elbette burada mistisizme düşme tehlikesiyle karşı karşıya geliriz. O nedenle bu kaynaktan sadece gerçekten doğru olanı, herkes için ulaşılabilir olanı, dolayısıyla mutlak manada inkâr edilemez olanı çıkarabiliriz.

Descartes'ten beri araştırmaların sonucu olarak Kant'a kadar cari olan *dianoioloji* Muratori'nin, *Della fantasia,* bl., 1-4 ve 13'ünde safiyane bir sarahatle *en résumé* sunulmuş olarak mevcuttur. Locke orada bir sapkın olarak görünür. Eserin bütünü bir yanlışlar yumağıdır ve benim Kant ve Cabanis'i öncüler olarak bulduktan sonra Locke'u ne kadar farklı değerlendirip takdim ettiğim bu eser sayesinde anlaşılabilir. Bu dianoioloji ve psikolojinin bütünü Descartes felsefesinin temelsiz ikiciliği üzerine kurulur; bütün eserde şimdi her şey *per fas et nefas*[20] bu ikiciliğe irca edilecektir; buna yeni ortaya çıkarılmış birçok doğru ve ilginç olgu da dahildir. Takip edilen yöntem kendine özgü bir tür olarak dikkat çekicidir.

20 (: İster istemez.)

§ 13 Kant Felsefesine Dair Birkaç İlave İzahat

Saf Aklın Eleştirisi'nin (bütününü hülasa edecek) bir düstur yahut özlü söz olarak Pope'dan alınan bir pasaj (*Works*, c. VI, s. 374, Basel bsk.) uygun olacaktır. Bu elli yıl kadar önce yazılmış olup şunu söyler: Since 'tis reasonable to doubt most things, we should most of all doubt that reason of ours which would demonstrate all things.[1]

Kant felsefesinin gerçek ruhu, temel fikri ve hakiki anlamı, çok değişik şekillerde anlaşılıp anlatılabilir. Şu veya bu kişinin bu derin ve güçlüğü bu derinlikten kaynaklanan öğretiyi anlamasını sağlamak için muhtevaya dair böyle farklı anlatım tarzları ve ifade kalıpları kullanılabilir. Fikirlerin, kafaların birbirinden farklı olduğu hesaba katılacak olursa bunların kimisi diğerlerinden daha uygun olacaktır. Aşağıdaki bu tür çabaların bir başkasıdır yalnızca; burada Kant felsefesinin derinliğine bir ölçüde ışık tutmaya çalıştım.[2]

Matematik delillerinin istinat ettirildiği *dolaysız kavrayışlara* dayanır; ancak bu tür dolaysız kavrayışlar tecrübî değil fakat *a priori* olduğu için nazariyeleri sabit - müsellemdir.[3] Buna mukabil felsefenin verili unsur olarak safi *kavramları*

---

1 (Birçok şeyden kuşkulanmak makul ve meşru olduğuna göre, *en çok kuşku duymamız* gereken her şeyi *ispatlayan* aklımız olmalıdır.)

2 Burada peşinen şunu belirteyim ki iktibas için genellikle kullandığım *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısının sayfa numarası Rosenkranz baskısına da eklenmiştir.

3 (Gr. *apodeiktikos* : → *apodelknynai*: göstermek, tanıtlamak.)

vardır. Felsefe bu verili unsurdan yola çıkar ve onun delillerine zorunluluğu (*apodeiktikliği*) da bu unsur kazandırır. Çünkü o doğrudan safi *tecrübî* kavrayışa bel bağlayamaz zira o şeylerdeki cüzi ya da münferit unsuru değil külli veya evrensel unsuru açıklamaya girişir; bu amacı onu tecrübî olarak verili olanın ötesine geçmeye zorlar. Bu itibarla onun için geriye sadece külli kavramlar kalır çünkü bunlar hiç şüphesiz dolaysız kavrayışa bağlı ve safi *tecrübî* şeyler değildir. Bu sebepten ötürü onun nazariyelerinin ve delillerinin temelini bu tür kavramlar oluşturmalıdır ve mevcut ve verili bir şey olarak bunlardan yola çıkılmalıdır. Buna göre felsefe safi *kavramlar*dan ibaret bir bilimdir, halbuki matematik kavramlarının *tertib*inden (kavrayışa dayalı takdim) oluşan bir bilimdir. Bununla beraber daha kesin bir dille ifade etmek gerekirse, safi *kavramlar*dan yola çıkan sadece felsefenin temellendirmesidir.[4] Dolayısıyla bu temellendirme veya delillendirme tıpkı matematiğinki gibi bir *dolaysız kavrayış*tan yola çıkamaz çünkü böyle bir şeyin ya bütünüyle *a priori* ya da tecrübî olması gerekirdi; sonuncusu apodeiktiklik kazandırmaz, ilkini ise sadece matematik sağlar.

Bu yüzden eğer o öğretilerini temellendirme veya delillendirme yoluyla bir şekilde ispat etmeye çalışırsa bu bir temel olarak alınan kavramlardan doğru mantıki çıkarımdan ibaret olmalıdır. İşler uzun bir Skolastik felsefe dönemi boyunca hatta Descartes tarafından açılan yeni çığırda da bu istikamette gayet yolunda gitti, öyle ki Spinoza ve Leibniz'in bile bu yöntemi takip ettiğini görüyoruz. Fakat sonunda Locke'un aklına bu kavramların *kökenini* sorgulamak geldi ve ne kadar soyut olursa olsun bütün külli kavramların tecrübeden, diğer bir deyişle bilfiil var olan, hissi olarak algılanabilen, tecrübî manada gerçek dünyadan, veya değilse herkese tecrübî

4 (: *die Beweisführung*: delillendirme, tanıtlama.)

nefis murakabesi[5] yoluyla verilen türde iç tecrübeden çıkarıldıkları sonucuna varıldı. Dolayısıyla bu kavramlar bütün muhtevasını sadece bu ikisinden alırlar; ve bu sebepten ötürü de dış veya iç tecrübenin ortaya koyduğundan daha fazlasını asla bize sağlayamazlar. Daha kesin bir dille ifade etmek gerekirse, buradan bunların asla tecrübenin ötesine geçemeyecekleri yani asla hedefe götüremeyecekleri sonucuna varılması gerekirdi; fakat Locke tecrübeden çıkarılan ilkelerle tecrübenin ötesine geçti.

Kant seleflerine muhalefetini tafsilen tasrih etme ve Locke'un öğretisini düzeltme gayesiyle aslında, yukarıda sözü edilen kurala istisna teşkil eden ve dolayısıyla tecrübeden teşekkül *etme*yen bazı kavramların mevcut olduğunu gösterdi. Fakat o aynı zamanda bunların kısmen zaman ve mekânın saf yani *a priori*, verili dolaysız kavrayışından çıktığını, kısmen de bunların bizzat anlayış gücümüzün bu kavramlar tarafından düzenlenen tecrübede kullanımlarına dönük kendine özgü işlevlerini oluşturduklarını gösterdi. Bu itibarla o bunların geçerliklerinin sadece, duyular aracılığıyla her zaman üretilecek mümkün tecrübeyi içine aldıklarını ispatlamış oldu, çünkü bunlar bizde ancak bu tecrübeyi husule getirecek şekilde düzenlenmişlerdir; bunun için duyunun uyarılması yeterlidir, tecrübeyle birlikte onun yasaya uygun bütün hadiseleri de husule gelir. Kendileri muhtevadan yoksun oldukları için bunlar bütün malzeme ve muhtevalarını münhasıran *duyarlık*tan alırlar ve daha sonra onunla tecrübeyi üretirler. Ne var ki onların bundan ayrı olarak manası da muhtevası da yoktur çünkü onlar ancak duyuma dayanan ve esası itibariyle duyuma bağlı olan dolaysız kavrayış varsayımına istinaden geçerlidir. Şimdi bundan onların bizi her türlü tecrübî imkânın ötesine götüren kılavuzlar sağlayamayacağı sonucu çıkar. Keza tabiatın ötesinde yer alanın, yani tecrübe imkânının

5 (: die empirische Selbstbeobachtung: İçe bakış.)

ötesinde olanın bilimi olmak sıfatıyla *metafiziğin imkânsız olduğu* sonucu da yine buradan çıkar.

Şimdi tecrübenin bir unsuru yani külli, şekli ve yasaya uygun olan *a priori* olarak bilinebilir fakat bizzat bu sebepten ötürü zihnimizin temel ve düzenli işlevlerine bağlı olduğu, halbuki diğeri yani cüzi, maddi ve meşruti[6] unsur duyumdan kaynaklandığı için, buradan bunların her ikisinin de kökeni itibariyle *öznel* olduğu sonucu çıkar. Bundan da onun içinde verilen dünya ile birlikte tecrübenin tamamının safi bir *tezahür*, diğer bir deyişle, öncelikle ve doğrudan onu bilen özne için var olan bir şey olduğu sonucu çıkar. Ancak bu tezahür onun altında yer alan ve bu hüviyetiyle mutlak olarak bilinemez olan bir kendinde-şeye işaret eder. Şu halde bunlar Kant felsefesinin menfi neticeleridir.

Burada Kant'ın sanki biz sadece bilen varlıklarmışız ve dolayısıyla mutlak olarak *tasavvur*dan başka bir veriye sahip değilmişiz gibi konuştuğuna dikkat çekmeliyim, halbuki biz kesinlikle içimizdeki iradede tasavvurdan *toto genere* farklı olan bir başka şeye sahibiz. Onun aynı zamanda iradeyi de dikkate aldığı ama bunu nazari değil sadece ameli felsefede yaptığı doğrudur ve onun nazarında evvelki sonrakinden tamamen ayrıdır. O bunu sadece ve münhasıran davranışımızın saf ahlaki anlamını - önemini tespit ve bunun üzerine ahlaki bir inanç tesis etmek için yaptı. Bu (tasarlandığı şekliyle), nazari (ya da metafizik plandaki) cehalet ve bunun sonucu olarak her türlü tanrıbilimin imkânsızlığı için bir denge unsuru olacaktı; ne var ki biz tanrıbilime bizzat bu inanç dolayısıyla dönmek zorunda kalırız.

Bütün diğerlerinden farklı ve hatta onlara karşı olan Kant felsefesi *transandantal felsefe* olarak veya daha doğru bir deyişle *transandantal idealizm* olarak tanımlanır. Buradaki "transandantal" tabiri matematik değil fakat felsefi bir

6 (: *zufällig*: arızi, şarta bağlı.)

kökene sahiptir, çünkü o daha Skolastiklerin aşina oldukları bir şeydi. İlk defa matematikte onu *quod Algebrae vires transcendit*'i[7] ve dolayısıyla bilinen aritmetik ve cebir vasıtasıyla gerçekleştirilemeyecek bütün işlemleri ifade etmek üzere Leibniz kullandı. Mesela bir sayının logaritmasını bulmak veya tersi; ya da bir yayın tamamen aritmetik olarak trigonometrik fonksiyonlarını bulmak veya tersi; ve genel olarak ancak sonsuza giden bir hesapla çözülebilen bütün problemler böyledir.

Ne var ki Skolastikler *aşkın*[8] bütün kavramların en yükseği olarak yani Aristoteles'in on kategorisinden de daha külli - evrensel olanlar diye tanımladılar; hatta Spinoza bile sözcüğü bu anlamda kullanır. Giordano Bruno (*Delia causa*, etc., Dial. 4) maddi ve gayrı maddi cevher arasındaki ayrımdan daha evrensel ve dolayısıyla genel olarak cevhere ait olan yüklemleri *transandantal* diye tarif eder. Ona göre bunlar maddi olan ile gayrı maddi olanın bir olduğu ve gerçek asli cevher olan ortak kökü ilgilendirir. Aslında o da bunun içinde böyle bir cevherin var olması gerektiğinin bir delilini görür.

Şimdi öncelikle Kant *transandantal* ile bir *a priori*nin tanınmasını ve dolayısıyla bu hüviyetiyle bilgimizdeki safi şekli unsuru anlar. Bir başka deyişle bu, böyle bir bilginin tecrübeden bağımsız olduğu hatta onun ortaya çıkacağı değişmez kuralı koyduğu kavrayışıdır. Böyle bir derin kavrayış bunun neden böyle bir bilgi ve neden bu güce sahip olduğu anlayışı ile yakından ilgilidir. Yani o zihnimizin *form*unu oluşturduğu ve böylece öznel kökeni dolayısıyla bu güce sahiptir. O halde doğruyu söylemek gerekirse sadece *Saf Aklın Eleştirisi transandantal*dir. Buna mukabil o *aşkın* bilgimizdeki bu bütünüyle şekli unsurun tecrübe imkânının ötesinde kullanımı veya daha doğrusu kötüye kullanımı

7 (: Cebirin gücünü aşan.)
8 (: transcendent.)

olarak tarif eder; o ayrıca bunu tabiatüstü diye tabir eder. Buna göre *transandantal* kısaca "her türlü tecrübeden önce" anlamına gelir; buna mukabil *aşkın* "her türlü tecrübenin ötesinde" olanı ifade eder. Bu yüzden Kant metafiziği ancak *transandantal* felsefe, bir başka ifadeyle, *bu hüviyetiyle* şekli unsurun öğretisi olarak onaylar. Bu unsur bilen bilincimizde içerilir ve onun getirdiği sınırlama sebebiyle kendinde şeylerin bilgisi bizim için imkânsızdır, çünkü tecrübe bize salt tezahürlerden başka bir şey sağlayamaz.

Hal böyle olmakla beraber onun nazarında metafizik sözcüğü "transandantal" sözcüğü ile tamamen eş anlamlı değildir. Nitekim *a priori* kesin olan fakat tecrübeyi ilgilendiren her şeye o *metafizik* der, buna mukabil sırf öznel kökeni sebebiyle ve salt şekli unsur olarak *a priori* kesin olduğu için sadece öğretisini *transandantal* diye adlandırır. *Transandantal* bu dünyanın bize verilen ilk ve temel yasalarının kökünün beynimizde olduğu ve bu sebepten ötürü *a priori* bilindiği gerçeğinin farkına varmamızı sağlayan felsefedir. Ona bütün verili hayal oyunlarının *ötesine geçip* onun kökenine indiği için *transandantal* denir. Bu sebepten ötürü daha önce söylediğim gibi sadece *Saf Aklın Eleştirisi* ve genel olarak eleştirel (bir başka deyimle Kantçı) felsefe transandantaldır.[9] Buna mukabil *Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Doğabiliminin Metafizik Esasları*), keza *Tugendlehre* (*Erdem Öğretisi*) ve diğerleri *metafizik*tir.

Bununla beraber transandantal bir felsefe fikri eğer bunun içinde dikkatimizi Kant felsefesinin en derin ruhuna teksif edersek daha da derin bir anlamda alınabilir. Bir bakıma bu şöyle olabilir: Bütün dünya bize ancak *tali* tarzda bir tasavvur, zihnimizde bir resim, beynimizde bir fenomen olarak sunulur, halbuki kendi irademiz bize ben bilinci (veya kendimize dair farkındalığımız) içinde dolaysız olarak verilir. Buna göre kendi mevcudiyetimiz ile bu dünyanın

9 *Saf Aklın Eleştirisi* ontolojiyi dianoiolojiye dönüştürmüştür.

varlığı arasında bir ayrım, esasen bir karşıtlık meydana gelir. Bütün bunlar sadece bizim ferdi ve hayvani[10] varlığımızın bir sonucudur, dolayısıyla onun yok olmasıyla bütün bunlar ortadan kaybolur. Fakat o zamana kadar düşüncede bilincimizin bu temel ve asli kalıp veya formunu ortadan kaldırmak bizim için imkânsızdır çünkü bu özne ve nesne bölünmesi diye tarif edilen şeydir, zira her türlü düşünme ve tasarlama peşinen onu şart koşar. Bu sebepten ötürü biz bu formu dünyanın ilk asli ve temel kuruluşu[11] olarak kabul eder ve ilişmeksizin bırakınız, halbuki o aslında bizim hayvani bilincimizin ve onun aracılığıyla meydana gelen fenomenlerin formundan ibarettir. Fakat dünyanın başlangıcı, sonu, sınırları ve kökeni, ölümden sonra varlığımızın devam edip etmeyeceği ile ilgili ve sair bütün bu sorular buradan çıkar. Buna göre bütün bunlar kendinde şeye ancak *fenomen*in yani bir canlı beyninin bilinciyle üretilen *tasavvurlar*ın formu olan şeyi atfeden ve böylece onu dünyanın asli ve temel tabiatı olarak açıklayan yanlış bir varsayıma dayanır. Kant'ın "bütün bu sorular transandantaldir" ifadesinin anlamı budur. Bu yüzden bunlar mutlak manada sadece öznel olarak değil fakat kendilerinde ve kendi başlarına yani öznel olarak da cevaplanamayan sorulardır. Çünkü bunlar beynimize bağlı bilincimizin ve ona dayanan karşı tezin ortadan kalkmasıyla bütünüyle kaybolan problemlerdir; ama bunlar sanki ondan bağımsızmış gibi ortaya çıkmışlardı. Mesela her kim ki ölümünden sonra varolmaya devam edip etmeyeceğini sorarsa *in hypothesi* hayvani beynine bağlı bilincini ortadan kaldırır; ama o yine de ancak onun varsayımına bağlı olarak var olan bir şey hakkında soru sorar, çünkü o şey bilincin formuna, dolayısıyla özne, nesne, mekân ve zamana dayanır; dolayısıyla o kendi ferdi mevcudiyeti hakkında soru sorar. Şimdi bütün bu şart ve

10 (Yani: Bir canlı olarak varlığımızın.)
11 (: die Grundbeschaffenheit.)

sınırlamaları *bu hüviyetiyle* açık bilince getiren bir felsefe *transandantal*dır ve o bu nesnel dünyanın evrensel temel belirlenimleri karşısında öznenin tarafını tutuğu kadarıyla *transandantal idealizm*dir. Metafiziğin meselelerinin ancak bu soruların bizatihi kendilerinde bir çelişki barındırdıkları kadarıyla çözülemez oldukları yavaş yavaş anlaşılacaktır.

Bununla beraber transandantal idealizm bilfiil önümüzdeki dünyanın *tecrûbî gerçekliği*ni hiçbir surette sorgulamaz. Tam tersine o sadece bu dünyanın kayıtsız şartsız olmadığını ifade eder, zira onun şartı bizim beyin işlevlerimizdir ve dolaysız kavrayış, zaman, mekân ve nedensellik formları veya kalıpları bunlardan meydana gelir. Dolayısıyla o bu tecrûbî gerçekliğin kendisinin bir tezahûrûn (zahir olan şeylerin) gerçekliğinden ibaret olduğunu ifade eder. Şimdi eğer bu tezahûrde varlıkların çokluğu bize kendilerini biri kaybolup giderken diğeri mütemadiyen ortaya çıkan bir çokluk olarak gösteriyorsa biz bu çokluğun ancak algımızdaki mekân formu, kayboluş ve ortaya çıkışın da algımızdaki zaman formu sayesinde mümkün olduğunu biliyorsak, o zaman olayların böyle bir kaynağının *mutlak* bir gerçekliğe sahip olmadığını fark ederiz. Diğer bir deyişle olayların bu akışı tezahür eden şeylerde kendisini gösteren kendinde öze ait değildir. Tam tersine eğer biz bu bilgi formlarını tıpkı bir cam gibi kaleydoskoptan çekip çıkarabilseydik önümüzdeki bu kendinde özü hatta belki ferdi belirlenimlerine kadar, görünürdeki her türlü değişime rağmen münferit, müstesna, kalıcı, yok olmaz, değişmez ve özdeş bir şey olarak hayreti mucip bulurduk. Bu görüşle uyumlu olarak aşağıdaki üç önerme dile getirilebilir:

(1) Gerçekliğin yegâne formu mevcut olandır; doğrudan gerçeklikle ancak bunda karşılaşılır ve o her zaman bütünüyle ve tam olarak bunda içerilir.

(2) Hakiki gerçek zamandan bağımsızdır ve o nedenle zamanın her noktasında bir ve aynıdır.

(3) Zaman zihnimizin dolaysız kavrayış formudur ve bu sebepten ötürü kendinde şeye yabancıdır.

Bu üç önerme aslında birbirinin aynıdır. Her kim bunların hakikatini ve özdeşliklerini açıkça görmüşse felsefede büyük ilerleme yapmıştır çünkü o transandantal idealizmin ruhunu kavramıştır.

Kant'ın böylesine kuru ve yalın olarak açıkladığı mekân ve zamanın idealliği öğretisi genel olarak ne kadar semerelidir! Buna mukabil onu hak etmeyen kamuoyunun dikkatini Kant'tan kendi üzerlerine çeken o üç mahut safsatacının şatafatlı, kurumlu, yapmacık ve kasten anlaşılmaz gevezeliğinden kesinlikle hiçbir şey çıkmaz. Kant'tan önce denilebilir ki biz zamanın içindeydik; şimdi ise zaman bizim içimizdedir. İlk durumda zaman gerçektir ve zaman içerisinde yer alan her şey gibi onun tarafından tüketiliriz. İkinci durumda ise zaman *ideal*dir; o bizim içimizde yer alır. Bu durumda her şeyden evvel ölümden sonraki gelecekle ilgili soru anlamını kaybeder. Çünkü eğer ben yoksam bu durumda artık zaman da yoktur. Ölümümden sonra bensiz ilerleyen bir zamanı bana sadece aldatıcı bir yanılsama gösterir. Geçmiş, şimdi ve gelecek olarak zamanın bütün bu üç boyutu benzer şekilde benim eserimdir, bana aittir fakat ben bunlardan ne birine ne diğerine aidim. Zamanın şeylerin kendinde özüne ait olmadığı önermesinden çıkarılabilecek bir diğer sonuç bir anlamda geçmişin geçmiş ol*ma*dığı, fakat gerçekten mevcut olan her şeyin aslında halen mevcut olması gerektiğidir. Çünkü haddizatında zaman aşağıya doğru akar görünen bir sahne çağlayanıdır, halbuki bir çarktan başka bir şey olmadığı için o yerinden hareket etmez. Uzun zaman önce baş eserimde mekânı birçok yüz oluşturacak şekilde kesilmiş bir

cama benzetmiştim. O münferiden var olanı sayısız tekessür içinde görmemizi mümkün kılar. Esasen kendimizi aşırı hayallere kaptırmak tehlikesini göze alarak konunun üzerine daha derinlemesine eğilecek olursak, bizzat uzak geçmişimizin pek canlı bir tasavvuruyla sanki dolaysız olarak şuna ikna edilmişiz gibi görünebilir: Zaman şeylerin gerçek özüne ilişmez fakat sadece bu öz ile bizim aramıza safi bir algı vasıtası olarak yerleşir ve kaldırılmasından sonra her şey yine var olacaktır. Buna mukabil bu uzak geçmişin yok olmaz mevcudiyetiyle muhafaza edildiği gerçek ve canlı hafıza melekemiz benzer şekilde içimizde de yıpranmayan, yaşlanmayan ve dolayısıyla zamanın sahasının dışında yer alan bir şeyin mevcut olduğuna tanıklık eder.

Kant felsefesinin ana eğilimi, Locke zaten bu doğrultuda bir başlangıç yaptıktan sonra *gerçek ve ideal olanın tam farklılığını* ispatlamaktır. Yeri gelmişken şunu da ifade edebiliriz ki *ideal* kendisini algılanabilir bütün niteliklerle birlikte mekânda sunan dolaysız kavrayışın formudur. Halbuki *gerçek* kendinde ve kendi başına şeydir, bir başkasınınkinde veya kendi zihnimizde tasarlanmasından bağımsızdır. Fakat bu ikisi arasında bir sınır çizmek güçtür ancak mesele tam da burada ortaya çıkmaktadır. Locke renk, ses, düzlük, pürüzlülük, sertlik, yumuşaklık, soğuk, sıcak ve benzeri (tali nitelikler) form içindeki her şeyin sadece *ideal* olduğunu ve bu sebepten ötürü kendinde-şeye ait olmadığını göstermişti, çünkü bu tali nitelikler içinde bize varlık ve öz değil fakat sadece o şeyin *faaliyet*i veya *tesir*i verilir. Esasen bu oldukça tek-yanlı belirli bir tesirdir, yani beş duyu azamızın gayet hususi biçimde belirlenmiş alıcılığı - duyarlığı üzerindeki etkidir ve bunun sayesinde mesela ne ses gözü ne de ışık kulağı etkiler. Aslında cisimlerin duyu azalarımız üzerindeki etkisi onları kendilerine özgü faaliyet durumuna getirmekten ibarettir, bu hemen hemen

bir müzikli saatin çalmasına yol açan bir zinciri çektiğimde olana benzer bir şeydir.

Buna mukabil Locke yer kaplamayı, formu, nüfuz edilmezliği, hareket veya sükûneti, ve sayıyı kendinde şeye ait olan gerçek diye değinmeksizin bıraktı ve bu sebepten ötürü o bunları asli nitelikler diye adlandırdı. Şimdi sınırsız derecede yüksek bir kavrayışla Kant daha sonra bu niteliklerin de şeylerin salt nesnel tabiatına veya kendinde şeye ait olmadıklarını ve dolayısıyla bunların kesinlikle gerçek olamayacaklarını gösterdi, çünkü bunlar zaman, mekân ve nedensellik şartına bağlıydı. Fakat bütün yapıları ve yasaya uygunlukları ile mekân, zaman ve nedensellik bize her türlü tecrübeden *önce* verilir ve kesinlikle bilinir; dolayısıyla onların, duyularımızın her birinin özel duyarlık ve faaliyet türü gibi, bizim içimizde önceden biçimlenmiş olarak yer alması gerekir. Buna göre ben nasıl ki özel duyumlar alıcı duyu azalarının payı ise, bu formların da *beynin* dolaysız kavrayıştaki payı olduğunu açıkça dile getirdim.[12] Dolayısıyla Kant'a göre şeylerin salt nesnel tabiatı—ki tasavvurumuzdan ve tasarlama aygıtımızdan bağımsızdır ve o buna kendinde şey ve bu sebepten ötürü ideal olandan farklı olarak hakiki anlamda gerçek der—bize kendisini dolaysız kavrayışta sunan formdan zaten bütünüyle farklı bir şeydir. Zira doğruyu söylemek gerekirse ne yer kaplama ne de süre kendinde şeye atfedilebilir, çünkü onun zaman ve mekândan bağımsız olması gerekir, mamafih yer kaplayan ve süreye sahip olan her şeye varolma gücünü o verir. Hatta Spinoza *Ethica*, Ks. II, ön. 16 ikinci sonuçla birlikte, keza ön. 18, schol.'dan anlaşılabileceği üzere maddeyi bir bütün olarak düşünmüştür.

---

12 Nasıl ki gözümüz yeşili, kırmızıyı, ve maviyi meydana getiriyorsa *beynimiz* de *zaman*, *mekân* ve *nedenselliği* (ki *madde* bunların nesnelleşmiş soyutlamasıdır) meydana getirir. Mekân içerisindeki bir cisme ait *algım* veya *dolaysız kavrayışım* benim *x* ile duyu ve beyin fonksiyonumun sonucudur.

Locke'un gerçeği ideale karşıt olarak aslında maddedir ve tali oldukları, bir başka deyişle, duyu azalarımızla kayıtlanıp sınırlandıkları için hariç tuttuğu bütün niteliklerden onu mahrum bıraktığı doğrudur. Fakat o yine de yer kaplayan ve benzeri olarak kendinde ve kendi başına var olan bir şeydir ve onun safi yansıması veya sureti içimizdeki tasavvurdur. Burada *Dörtlü Kök*, § 21'i ve *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, c. I, § 2 ve c. II, bl. 4'ü hatırlatıyorum. Bu son eserde daha az tafsilatlı olmak üzere burada maddenin temel tabiatının sadece tesir veya faaliyetinden ibaret olduğunu göstermiştim. Dolayısıyla madde baştan sona nedenselliktir ve faaliyette bulunmanın her münferit niteliği ve dolayısıyla her hususi tarzı bu hüviyetiyle düşünüldüğünde nasıl hesaba katılmıyorsa o da her türlü özel belirlenimden yoksun bırakılmış faaliyet veya saf nedensellik, *in abstracto* nedenselliktir. Bunun tam olarak anlaşılması için okurun yukarıda zikredilmiş olan pasajlara başvurmasını isterim. Fakat her ne kadar onun doğru delilini ilk kez ben sunmuşsam da, şimdi Kant her türlü nedenselliğin anlayış gücümüzün bir formundan ibaret olduğunu ve onun sadece anlayış gücü için ve anlayış gücünde var olduğunu zaten öğretmişti. Buna bağlı olarak şimdi Locke'un sözde gerçeğinin yani maddenin bu suretle bütünüyle ideale ve böylece özneye geri döndüğünü, bir başka ifadeyle, sadece tasavvurda ve tasavvur için var olduğunu görüyoruz.

Kant meseleyi ele alma ve takdim etme tarzıyla gerçeği veya kendinde şeyi maddilikten kesinlikle yoksun bıraktı fakat bu da onun için bütünüyle bilinmeyen bir *x*'ten ibaret olarak kaldı. Mamafih sonunda ben tasavvrumuzdan ve onun formlarından bağımsız olarak gerçek bir mevcudiyete tek sahip olan hakiki *gerçeğin*, kendinde şeyin içimizdeki *irade* olduğunu ispat ettim. Halbuki o zamana kadar irade sorgulanmaksızın *ideal* sınıfına dahil ediliyordu. Buna göre Locke, Kant ve benim felsefelerimin birbiriyle yakından

irtibatlı olduğu görülecektir çünkü neredeyse iki yüz yıllık arayla biz bütüncül, tutarlı ve yeknesak bir düşünce çizgisinin tedrici gelişimini sunuyoruz. David Hume da belki bu zincir içerisinde, mamafih doğrusu söylendiğinde, sadece *nedensellik* yasası bakımından, bağlayıcı halka olarak düşünülebilir. O ve onun etkisi ile ilgili olarak yukandaki mütalaaya aşağıdaki mülahazalan eklemem gerekir.

Gerek Locke gerekse onun ayak izlerini takip eden Condillac ve tilmizleri duyu azasına giren bir duyumun bedenimizin dışındaki sebebiyle örtüşmesi ve ayrıca böyle bir etkinin (duyu-izlenimi[13]) farklılıklarının da nihayetinde bunlar ne olursa olsun sebeplerinki ile örtüşmesi gerektiğini ileri sürdü ve gösterdi. Daha önce söz edilmiş olan asli ve tali nitelikler arasındaki ayrım buradan ortaya çıkar. Onlar bununla meseleyi sona erdirir ve şimdi onlar için nesnel bir dünya ortaya çıkar. Esasen bu renksiz, kokusuz, sessiz, ne sıcak ne soğuk ve benzeri vasıfta ama yine de yer kaplayan, bir şekle sahip, nüfuz edilemez, hareket edebilir ve sayılabilir olan sırf kendinde şeylerden müteşekkil bir dünyadır. Fakat sayesinde dıştan içe geçişin mümkün olduğu ve kendinde şeylerin bütün türetilip kurulma sürecinin gerçekleştiği aksiyomun kendisinin, dolayısıyla *nedensellik yasası*nın kendiliğinden aşikâr olduğu tıpkı daha önceki bütün filozoflar gibi onlarca da kabul edilmiş ve geçerliliği herhangi bir araştırmaya tabi tutulmamıştı. İşte Hume bu yasanın geçerliliğinden şüphelenerek kuşkucu saldırısını buna yöneltti. Çünkü o bizzat bu felsefeye göre bütün bilişlerimizin kaynağı olarak gösterilen tecrübenin bize asla nedensellik bağının kendisini değil fakat hep zaman içerisindeki durumlann safi ardışıklığını, dolayısıyla asla bir neticeyi değil fakat sadece bir tevali yahut ardı ardına gelişi verebileceğini ifade etti. Ve böyle bir ardışıklığın bilhassa bu hüviyetiyle sadece mümkün veya anzi olduğu ve asla

13 [: *Sinnesempfindung*: teessür.]

zecri veya zorunlu olmadığı her zaman ortaya koyulacaktır. Şimdi sağduyuya bu kadar ters ama çürütülmesi de kolay olmayan bu temellendirme Kant'ı bizzat nedensellik kavramının gerçek *kökeni*ni araştırmaya yöneltti. O bu kökenin anlayış gücümüzün kendisinin temel ve doğuştan gelen formunda, dolayısıyla nesnede değil öznede bulunduğu sonucuna vardı, çünkü o bize önce dışarıdan getirilmiyordu.

Şimdi bu suretle Locke ve Condillac'ın bu nesnel dünyasının tamamı yeniden özneye geri çekilmiş oldu, zira Kant onun özne kökenli olduğunun ipucunu göstermişti. Çünkü şimdi kural da duyu-izlenimi kadar özneldir ve bunun bir sonucu olarak bu izlenim bir sebebin sonucu olarak düşünülmelidir; ancak nesnel dünya olarak dolaysız kavranılan da sadece bu sebeptir. Çünkü özne sırf zihninin kendine özgü karakteristiğinin, yani her değişim için peşinen bir sebep farz etmenin bir sonucu olarak kendi dışında bir nesne var sayar. Dolayısıyla özne gerçekten nesneyi kendisinden dışarıya bu amaç için hazır bekleyen bir mekâna yansıtır, böyle bir mekân da bizatihi zihnin kendi asli yapısının ve keza duyu azalarındaki özel duyumun bir eseridir ve bütün süreç bu yapının harekete geçirilmesiyle ortaya çıkar. Binaenaleyh Locke'un kendinde şeylerinin nesnel dünyası Kant tarafından değiştirildi ve bilme aygıtımızdaki sırf fenomenlerden ibaret bir dünyaya dönüştürüldü. Ve bu dönüşüm de şeylerin kendilerini gösterdikleri mekânın ve ayrıca geçip gittikleri zamanın inkâr edilmez biçimde öznel kökenli olduğunun gösterilmesiyle o ölçüde tam oldu.

Fakat bütün bunlara rağmen hem Kant hem Locke kendinde şeyin varlığını sürdürmesine, bir başka ifadeyle, bize sırf fenomenleri sağlayan tasavvurlarımızdan bağımsız olarak var olacak ve bu tür fenomenlerin temelini oluşturacak bir şeyin var olmasına yine de karşı çıkmadı. Şimdi Kant buraya kadar haklıydı; ancak onun bu görüşü kabulünü temellendirmesi kendisinin tespit ettiği ilkelerden

çıkarılmadı. Şu halde onun felsefesinin Akhilleus topuğu burasıydı ve bu tutarsızlık ortaya konulduğunda mutlak geçerlilik ve doğruluk iddiasından vazgeçmesi ve iddiasının kabûlü noktasında kaydettiği ilerlemeyi terk etmesi gerekti. Çünkü fenomenlerin arkasında bir kendinde şey, bu kadar çok kabuğun altında gerçek bir çekirdek varsayımının hiçbir surette yanlış olmadığı gayet kesindi; bilakis onun inkârı saçma olurdu. Burada yanlış veya kusurlu olan tek şey Kant'ın böyle bir kendinde şeyi ortaya çıkarma ve onu kendi ilkeleriyle birleştirmeye çalışma tarzıydı. Şu halde aslında muhaliflerinin çökerttiği şey davanın (bu sözcüğü en geniş anlamıyla almak gerekir) kendisi değil fakat sadece onun bu davayı takdim tarzıydı. Bu anlamda ona karşı kullanılmış delillerin aslında *ad rem* değil sadece *ad hominem* olduğu ileri sürülebilirdi.

Her halûkârda şu Hint darbımeseli burada bir kez daha tatbik alanı bulur: sap yoksa çiçek de yok. Kant'a her tezahür veya fenomenin arkasında bir kendinde varlığın yer aldığı ve bu tür fenomenlerin mevcudiyetini ondan aldığı yolunda kesinlikle hissettiği hakikat rehberlik etti; dolayısıyla tasavvurun arkasında tasarlanan bir şey yatar. Fakat o bunu bizce *a priori* bilinen yasalarının ilavesiyle verili tasavvurun kendisinden çıkarmaya girişti. Ancak tam da *a priori* oldukları için bunların fenomen veya tasavvurdan bağımsız ya da ondan farklı bir şeye götürmeleri imkânsızdır. Dolayısıyla bunun için bütünüyle farklı bir yol takip etmemiz gerekir. Kant'ın bu bakımdan takip ettiği yanlış yol sebebiyle içine düştüğü tutarsızlıklar kendisine G. E. Schultze tarafından gösterildi. Ağır ve sıkıcı üslubuyla Schultze meseleyi önce isimsiz olarak *Aenesidemus*'da (bilhassa s. 374-381) ve ardından da *Kritik der theoretischen Philosophie*'sinde (c. II, s. 205 vd.) açıkladı. Buna karşı Reinhold Kant'ın müdafaasını üstlendi ve ancak herhangi bir başarı gösteremedi, böyle-

ce meselenin *haec potuisse dici, et non potuisse refelli*[14] ile beklemesi gerekti.

Burada bütün tartışmanın temelini oluşturan ve mesele için gerçekte esas teşkil eden şeyi Schultze'un kavrayışından bağımsız olarak kendi tarzımda temelli olarak açıkça ortaya koyacağım. Kant hiçbir zaman kendinde şeyin kati istidlalini vermedi; tam tersine onu seleflerinden, bilhassa Locke'dan devraldı ve onu gerçekten kendiliğinden aşikâr olduğu için mevcudiyetinden kuşku duyulmaması gereken bir şey olarak muhafaza etti; haddi zatında belli bir dereceye kadar da bunu böyle yapması gerekiyordu. Kant'ın keşiflerine göre tecrübî bilgimiz içinde iki unsur barındırır, bunlardan biri öznel kökene sahiptir ve bunun böyle olduğunun ispatı mümkündür, fakat diğeri için bu böyle değildir. Bu sonuncu unsur bu sebepten ötürü nesnel olarak kalır çünkü onu öznel olarak kabul etmek için bir sebep ve temel yoktur.[15] Binaenaleyh Kant'ın transandantal idealizmi şeylerin nesnel özünü veya onların bizim kavrayışımızdan bağımsız gerçekliklerini reddeder, kuşkusuz bilgimizdeki *a priori* daha öteye uzanmadığı kadarıyla, çünkü ret gerekçesi daha öteye gitmez. Buna göre o ötede yer alanın ve dolayısıyla şeylerin *a priori* kurulamayacak türden özelliklerinin tümünün kalmasına izin verir. Çünkü verili fenomenlerin yani maddi dünyanın öz tabiatı hiçbir surette bizce *a priori* belirlenebilir değildir; bilakis bu sadece onun fenomenal tezahürünün evrensel formudur ve bu üç formun yasasına tam bir uygunlukla birlikte bu zamana, mekâna ve nedenselliğe irca edilebilir. Buna mukabil bütün bu *a priori* mevcut formlar tarafından belirlenmeksizin kalan ve dolayısıyla onlar bakımından

14 (: Bu ileri sürülebilir ve çürütülemez.)

15 Her şeyin, biri *a priori* bilinebilir, diğeri ancak *a posteriori* bilinebilir olanlar olmak üzere *iki tür özelliği* vardır. İlki bunları idrak eden zihinden, ikincisi şeyin kendinde özünden kaynaklanır ki bu kendimizde irade olarak bulduğumuz şeydir.

mümkün ya da arızi olan kendinde şeyin tezahüründen ibarettir.

Şimdi fenomenlerin tecrübî muhtevası, bir başka ifadeyle onun her yakın belirlenimi, onun içinde ortaya çıkan her fiziki nitelik başka türlü değil ancak *a posteriori* bilinebilir. Bu tecrübî nitelikler (veya daha doğrusu onların ortak kökeni) bundan dolayı kendi asli tabiatının bütün bu *a priori* formlar vasıtasıyla tezahürleri olarak kendinde şeye bırakılır. Her fenomende sanki *a priori*deymiş gibi saklı olarak ortaya çıkan ama yine de her varlığa kendi özel ve münferit hususiyetini kazandıran bu *a posteriori* fenomenler dünyasının *form*undan farklı olarak onun *madde*sidir. Şimdi bu madde veya cevher hiçbir surette fenomenin özneye bağlı olan *formlar*ından çıkarılamaz; çünkü Kant bunları dikkatli biçimde araştırmış ve kesin biçimde *a priori* olduklarını göstermiştir. Tam tersine o formlardan çıkan her şey tecrit edildikten sonra geriye kalandır, dolayısıyla o tecrübî fenomenin bütünüyle farklı bir ikinci unsuru ve bunlara yabancı olan bir ilave olarak ortaya çıkar. Buna mukabil o hiçbir surette bilen öznenin keyfiliğinden veya başına buyrukluğundan çıkmaz hatta ekseriya bunun tam karşısında durur.

Şu halde Kant bütün bunları göz önünde bulundurarak fenomendeki bu cevheri kendinde şeye bırakmakta ve onu bütünüyle dışarıdan gelen bir şey olarak görmekte tereddüt etmemiştir, çünkü onun bir yerden gelmesi veya Kant'ın ifade ettiği üzere, bir temele sahip olması gerekir. Şimdi ancak *a posteriori* bilinebilir olan türden nitelikleri muhtemelen tecrit edemeyeceğimiz ve kesin *a priori* olanlardan ayrı ve arınık olarak düşünemeyeceğimiz fakat bunlar her zaman bu sonuncular içerisinde mazruf olarak ortaya çıktıkları için Kant kendinde şeylerin mevcudiyetini öğretir fakat bunun ötesine geçmez. Böylece biz sadece onların var olduklarını biliriz, ne olduklarını değil, dolayısıyla ken-

dinde şeylerin *asli tabiatı* onunla meçhul bir nicelik, bir *x* olarak kalır. Çünkü fenomenin *formu* her yerde kendinde şeyin asli tabiatını örter ve saklar. Olsa olsa bu *a priori* formların fenomen olarak ayrımsız her şeye ait olduklarını söyleyebiliriz çünkü bunlar bizim zihnimizden kaynaklanır, fakat bu şeyler aynı zamanda hatırı sayılır bir farklılık gösterir. Şu halde bu farklılıkları ve dolayısıyla şeylerin özel çeşitliliğini belirleyen kendinde şeydir.

Demek oluyor ki bu şekilde bakıldığında Kant'ın kendinde şeylere dair kabul ve varsayımı bütün bilgi formlarımızın öznel tabiatına rağmen mükemmelen meşru sebeplere ve sağlam temellere sahip görünür. Ancak bu varsayım yegâne delili, yani bütün fenomenlerdeki tecrübî muhteva yakından incelenip kökenine doğru gerisingeri takip edildiğinde savunulamaz görünür. Dolayısıyla tecrübî bilgi ve onun kaynağında, yani dolaysız kavrayışa bağlı tasavvurda kesinlikle bu bilgi formundan, bizce *a priori* bilinen bir formdan bağımsız bir cevher vardır. Bu cevherin nesnel mi yoksa öznel kökenli mi olduğu bir sonraki meseledir, çünkü o sadece ilk lahzada kendinde şeyi güvence altına alabilir. Ve böylece onu kökenine doğru izlersek bunun hiçbir yerde değil fakat *duyu izlenimi*mizde olduğunu görürüz. Çünkü o gözün ağtabakasında, veya işitme sinirinde veya parmakların ucunda meydana gelen değişimdir ve dolaysız kavrayışa bağlı tasavvuru meydana getirir. Bir başka ifadeyle o önce *a priori* hazır olan bilgi formlarımızın bütün aygıtını harekete geçirir ve bu oyunun sonucu dışımızdaki bir nesnenin algısıdır. Anlayış gücünün zorunlu ve şaşmaz bir *a priori* işlevi aracılığıyla *nedensellik yasası* duyu azasında hissedilen bu değişime ilk kez uygulanır. Bu yasa *a priori* kesinliği ve güvenilirliği ile bu değişimin bir sebebine götürür ve böyle bir sebep öznenin keyfî gücü içerisinde olmadığı için şimdi kendisini onun *dışında* bir şey olarak sunar. Bu nitelik önce *mekân* formu aracılığıyla anlam kazanır; fakat bunun için

böyle bir form doğrudan kendi zihnimiz tarafından eklenir. Bu suretle, zorunlu olarak varsayılması gereken sebep kendisini derhal mekân içinde bir nesne olarak algıda sunar; ve bu nesne o sebeple duyu azalarında meydana gelen değişimleri doğal yapısının özellikleri olarak taşır. Okur bütün bu süreci *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin ikinci baskısının § 21'de tam ve eksiksiz olarak tartışılmış ve incelenmiş bulacaktır.

Fakat bu sürecin hareket noktasını ve tecrübî algının bütün *malzeme*sini sağlayan duyu izlenimi bütünüyle öznel bir şeydir. Kant'ın mutlak manada doğru ispatlamasına göre bütün bilgi *formları* da öznel kökenlidir ve dolaysız kavrayışın nesnel tasavvuru bu formlar aracılığıyla bu malzemeden kaynaklanır ve dışarıya yansıtılır. Şu halde dolaysız kavrayışa bağlı tasavvurun hem muhtevasının hem formunun özneden kaynaklandığı açıktır. Buna uygun olarak tecrübî bilgimizin bütünü şimdi iki bileşene ayrılır; bunların her ikisinin de kökeni *bizde*dir; yani duyu izlenimi ve zaman, mekân, nedensellik formları ki *a priori* verilmiş ve dolayısıyla zihnimizin veya beynimizin işlevleri içine yerleştirilmiştir. Ne var ki Kant bu formlara anlayış gücünün on bir kategorisini daha ekledi, ki ben bunların lüzumsuz ve kabul edilemez olduğunu gösterdim. Bu itibarla dolaysız kavrayışa bağlı tasavvur ve buna dayanan tecrübî bilgimiz gerçekte kendinde şeyleri çıkarmak için veri sağlamaz ve Kant kendi ilkeleri çerçevesinde böyle bir varsayımda bulunma hakkına sahip değildi. Daha önceki bütün felsefeler gibi Locke'un felsefesi de nedensellik yasasını mutlak olarak kabul etti ve bu sebepten ötürü bizden bağımsız olarak fiilen var olan harici şeyleri duyu izleniminden çıkarmada haklı nedenleri vardı.

Ne var ki sonuçtan sebebe bu geçiş deruni ve öznel olarak verili olandan harici ve nesnel olarak var olana doğrudan erişmenin yegâne yoludur. Fakat Kant nedensellik

yasasını öznenin bilgi formuna yükledikten sonra bu yol bundan böyle ona açık kalmadı. Ayrıca bizzat kendisi bizi nedensellik kategorisinin transandantal kullanımına, bir başka deyişle, terübe ve onun imkânlarının ötesine geçen bir kullanımına karşı yeteri kadar sık ikaz etmişti.

Doğrusu kendinde şeye asla bu yolla ulaşılamaz, hele saf *nesnel* bilgi yoluyla hiç ulaşılamaz. Böyle bir bilgi her zaman tasavvur olarak kalır, fakat bu hüviyetiyle onun kökü öznededir ve asla tasavvurdan gerçekten farklı bir şeyi sağlayamaz. Bilakis kendinde şeye ancak bütün *bakış açısını* temelli olarak *değiştirmek* suretiyle, bir başka ifadeyle, bu zamana kadar olduğu gibi her zaman sadece *tasarlayan*dan değil fakat *tasarlanan* şeyden yola çıkarak ulaşabiliriz. Fakat herkes için bu ancak bir tek şey ile, içeriden ulaşılabilir olan ve dolayısıyla iki türlü verilen şeyle mümkündür. Sözünü ettiğim bilen öznenin bedenidir. O nesnel dünyada özellikle mekânda tasavvur olarak göze çarpar ama aynı zamanda kendisini onun kendi *öz bilincine irade* olarak duyurur. Fakat bu suretle irade önce harici sebeplerce (burada saikler) meydana getirilen bütün fiil ve hareketlerinin kavranılması için anahtar sunar. Bunların özlerine dair bu iç ve doğrudan kavrayış olmadıkça bu tür fiiller ve hareketler bizim için, tabiat kanunları çerçevesi içinde ve bize sadece nesnel algıda verilen bütün cisimlerdeki tabii güçlerin tezahürleri olarak meydana gelen değişimler kadar anlaşılmaz ve açıklanmaz kalacaktır.

Daha sonra irade bütün bu fiillerin sürekli *dayanağı*nın—ki bütün gücü onda kökleşir—anlaşılması ve dolayısıyla bedenin kendisi için anahtar sağlar. Herkesin kendi fenomeninin—ki bu tıpkı bütün diğerleri gibi ona nesnel algıda başka türlü verilen bir fenomendir—iç özüne dair sahip olduğu bu doğrudan bilgi bundan sonra sadece evvelki tarzda verilen diğer fenomenlerin tümüne kıyas yoluyla taşınacaktır. O zaman böyle bir bilgi şeylerin iç

özünün, yani kendinde şeylerin bilgisi için anahtar olur. Ve dolayısıyla biz bu bilgiye ancak safi tasavvur olarak kalan salt *nesnel* bilgiden bütünüyle farklı olan bir yolla ulaşabiliriz. Dolayısıyla bunu her zaman canlı bir ferdi varlık olarak ortaya çıkan bilginin öznesinin öz bilincinden yararlanarak ve onu *başka şeylerin bilincinin*, yani dolaysız kavrayan zihnin açıklayıcısı haline getirerek yapabiliriz. Benim tuttuğum yol budur ve bu yegâne doğru yol, hakikatin dar kapısıdır.

Şimdi bu yolu takip etmek yerine insanlar Kant'ın takdim tarzını meselenin özüyle karıştırdılar; ilkiyle ikincisinin çürütüldüğünü sandılar; yegâne *argumenta ad hominem* olan şeyi *argumenta ad rem*[16] olarak gördüler; ve bu yüzden Schultze'ün saldırılarının bir sonucu olarak Kant'ın felsefesinin akıl sınırları dahilinde savunulamaz olduğunu ileri sürdüler. Böylece meydan safsatacılara ve şarlatanlara kalmış oldu. Bu zümreden sahneye çıkacak olanların ilki kendinde şey artık gözden düşürüldüğü için hiç vakit kaybetmeden bünyesinde kendinde şeye yer vermeyen bir sistem hazırlamış olan Fichte idi. Dolayısıyla o baştan sona tasavvurumuzdan ibaret olmayan bir şeyin varsayımını reddetti ve böylece bilen öznenin her şeyde olmasına veya en azından her şeyi kendi kaynaklarından üretmesine izin verdi. Bunun için derhal Kant'ın öğretisinin temel ve en övgüye değer yanını, *a priori* ile *a posteriori* dolayısıyla fenomen ile kendinde şey arasındaki ayrımı ortadan kaldırdı. Çünkü o her şeyin *a priori* olduğunu ilan etti ve tabiatıyla böyle azim bir iddia için hiçbir delile sahip değildi; bunların yerine o saçmalığı derinlik maskesinin altında saklı, görünüşteki anlaşılmazlığı saçmalığından kaynaklanan safsatalar ve hatta derme çatma düzmece ispatlamalar sundu. Ayrıca o açıkça ve cüretkârca zihni keşfe, yani gerçekten ilhama başvurdu. Kuşkusuz bu her türlü yargı

16 (Tabirlerle ilgili olarak yukarıda § 3'ün son dipnotunda zikredilen esere bakınız.)

gücünden yoksun ve Kant'ı hak etmeyen bir kamuoyu için yeterliydi. Böylece aşırılık kusursuzluk olarak görüldü ve Fichte'nin Kant'tan bile büyük bir filozof olduğu ilan edildi. Hatta bugün bile artık geleneksel hale gelmiş olan Fihte'nin sahte şöhretini yeni nesle cebren veya hile ile kabul ettirmeye çalışan felsefi yazarlar eksik değildir. Onlar Kant'ın sadece teşebbüs ettiği şeyi Fichte'nin tamamladığına ve onun gerçekten doğru adam olduğuna ciddi ciddi bizi ikna ederler. Bu sonuncu durumda Midas-yargılarıyla bu beyler Kant'tan hiçbir şey anlamadıklarını, bu konuda en küçük bir yeterliliğe sahip olmadıklarını ele vermiş oluyorlar. Gerçekten de hazin anlayışsızlıklarını o kadar açık ve aleni olarak gözler önüne seriyorlar ki yeni yetişen ve sonunda gözü açılan neslin tedbirli davranıp zamanlarının beyhude yere harcanmasına ve akıllarını sayısız felsefe tarihi ve sair yazıların harap etmesine izin vermeyeceklerine insanın inanası geliyor.

Yeri gelmişken Fichte'nin şahsi görünüş ve davranışı ile tarafsız ve önyargısız çağdaşları üzerinde bıraktığı intibayı görebileceğimiz küçük bir eseri hatırlatmak için bu fırsatı kullanmak isterim. Bu 1808'de çıkmış ve üzerinde nerede basıldığına dair bir kayıt bulunmayan *Kabinet Berliner Characterе* isimli küçük bir kitaptır; Buchholz tarafından kaleme alındığı söylenir fakat bu hususta kesin bir bilgiye sahip değilim. Bunu avukat Anselm von Feuerbach'ın daha sonra oğlu tarafından 1852'de neşri yapılmış olan mektuplannda Fichte hakkında söyledikleri ve ayrıca *Schillers und Fichtes Briefwechsel* (*Schiller ve Fichte'nin Mektuplaşmaları*), 1847 ile mukayese edebilir ve böylece bu düzmece filozof hakkında daha doğru bir resim elde ederiz.

Çok geçmedi selefine layık olduğunu gösteren Schelling, Fichte'nin ayak izlerini takip etti, gerçi kendi icadı olan öznel ve nesnel olanın, veya ideal ve gerçek olanın mutlak

özdeşliğini ilan etmek için onu terk etti. Bu dolaylı olarak Locke ve Kant gibi nadir bulunur kafaların inanılmaz bir düşünce ve yargı mesaisi neticesinde ayırdıkları her şeyin yeniden bu mutlak özdeşlik lapası içine boşaltılmış olduğu anlamına gelir. Çünkü bu iki düşünürün öğretisi gayet uygun bir tarzda *ideal ile gerçek olanın,* veya *öznel ile nesnel olanın mutlak farklılığı* öğretisi olarak tarif edilebilir. Fakat iş bu kadarla kalmadı ve bir sapkınlık biteviye bir diğerini doğurdu. Fichte anlaşılmaz konuşma usûlünü gösterip de derinliğin sureti düşüncenin yerine konulunca etrafa öyle tohumlar saçılmış oldu ki bir bozulma bir başkasını takip etti ve sonunda bu günümüzde tanık olduğumuz felsefe dolayısıyla bütün edebiyattaki tam bir müptezelleşme ve kirlenme ile neticelendi.[17]

Schelling'i felsefede papazlığa soyunan bir yaratık yani Hegel takip etti. Bu siyasi ve esasen yanlış maksatlarla yukarıdan kendisine büyük filozof unvanı verilmiş, bayağı, budala, sefil, iğrenç, cahil bir şarlatandı. Ve eşi görülmedik bir arsızlıkla deli saçmalarından ibaret bir sistem hazırladı. Paragöz takipçileri derhal bunu davullarla borazanlarla dört bir tarafa ölümsüz bilgelik diye ilan etti ve gerçekten de nasıl ilan edildiyse mankafalarca öyle kabul edildi. Böylece etrafında daha önce asla görülmemiş olan tam bir hayran korosu teşekkül etti.[18] Böyle bir adamın zorla gasp ettiği geniş zihni faaliyet bütün bir bilginler neslinin zihni harabiyeti ile neticelendi. Bu düzmece felsefenin hayranları gelecek kuşakların alay konusu olmaya hazırdır ki şimdiden *komşuların* kulaklara çalınan pek hoş eğlenmeleri bunun habercisidir. Bu milletin okur yazar zümresi

17 Günümüzde Kant felsefesi ile uğraşmak *Saf Aklın Eleştirisi* yazıldıktan bu yana Almanya'da felsefi literatürün ne kadar gerilediğini bize göstermesi bakımından bilhassa hâlâ faydalıdır. Kant'ın derin araştırmaları ile günümüzün bu kaba saba gevezelikleri öyle çarpıcı bir karşıtlık içerisinde kil ve bununla irtibatlı olarak anlaşılan ortalıkta bir yanda ümit vadeden tilmizler diğer yanda berber çırakları dolaşıyor.

18 *Ahlakın Temel Meseleleri*'ndeki önsöze bakınız.

otuz yıldan beri benim ortaya koyduğum şeylerden hiçbirini ciddiye alıp değerlendirmeye tenezzül etmedi hatta bunları göz atmaya bile değer bulmadı. Ve bu millet baştan sona berbat, saçma ve anlamsız olan ve aynı zamanda maddi amaçlara hizmet eden bu safsatalara otuz yıl boyunca saygı duydu hatta onu en yüce ve en duyulmamış bilgelik olarak göklere çıkardı. Şimdi bu milletin komşuları nezdinde böyle bir şöhretle anılıyor olması benim kulaklarıma tatlı gelmesin mi? İyi bir vatandaş olarak öyle zannediyorum ki Almanları ve Almanlara mahsus şeyleri övmekten zevk almam ve başkasına değil de bu millete mensup olmaktan dolayı iftihar etmem gerekir. Fakat İspanyol darbımeselinin söylediği gibi: *cada uno cuenta de laferia, como le va en ella.* (Herkes kendisine neye mal olduysa ona göre fiyat biçer hakka hukuka.) Demokolaklara[19] gidin ve kendinizi onlara övdürünl Almanların içinden çıksa çıksa hantal, biçimsiz, papazlar gibi şişirilmiş, kafasız ve meziyetsiz şarlatanlar ve saçmalar yumurtlayan ikinci sınıf yazarlar çıkar, benim gibi adamlar değil. Ayrılırken benim onlara vereceğim belge budur. Wieland (*Briefe an Merck*, s. 239) bir Alman olarak doğmanın bir talihsizlik olduğunu söyler; Bürger, Mozart, Beethoven ve birçok başkaları bu konuda onunla hemfikir olurdu; ben de. Bu σοφὸν εἰναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόνα[20] veya *il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit'e*[21] dayanır.

19 (:Demokolaken: Volksspeichellecker (Speichelleckere: Schmeichelhold: tabasbus, müdahane) halk dalkavukları.)

20 (: Bir bilgeyi tanımak için bilge olmak gerekir.)

21 (: Aklı ancak akıl anlayabilir.)

1. Transandantal Diyalektik

Kant felsefesinin en parlak ve en övgüye değer taraflarından biri hiç kuşkusuz *Transandantal Diyalektik*tir. Kant bununla spekülatif tanrıbilim ve psikolojinin hayat damarlarını öyle onulmaz biçimde kesti ki o zamandan bu yana kimse, hatta dünyadaki en iyi niyet yahut tasarı bile onu bir daha ihya edemedi. İnsan aklı için ne hayırlı bir iş! Yoksa bilimlerin canlanmasından Kant'a kadar geçen süre içerisinde aklı bütünüyle felç eden, her türlü araştırmadan muaf tutulan ve bu sebepten ötürü her araştırma için ölümcül olan, mutlak olarak karşı konulmaz bu iki varsayım sebebiyle en büyük adamların düşüncelerinin bile nasıl eğilip büküldüğünü hatta çoğu zaman takip ettikleri istikametin bütünüyle dışına çıktığını görmüyor muyuz? Her şeyin dışarıdan, şahsi ve ferdi bir varlık tarafından kendi görüş ve önceden düşünülmüş tasarılarına göre meydana getirilip bir düzene kavuşturulduğu varsayımı ile yola çıktığımızda kendimize ve eşyaya dair ilk ve en temel görüşlerimiz eğilip bükülmüş ve çarpıtılmış olmuyor mu? Benzer şekilde insanın temel özünün düşünme olduğu varsayılır ve onun birbirinden bütünüyle farklı iki kısımdan teşekkül ettiği söylenir. Bilgimiz dahilinde olmaksızın bir araya gelmiş ve birbiriyle kaynaşmış olan bu iki parçanın, çok geçmeden bir daha *nolentes volentes*[22] ebediyen ayrılmak üzere şimdi olabildiği kadar birbiriyle iyi geçinmesi gerekiyor. Kant'ın bu görüşlere ve bunların temellerine yönelttiği eleştirinin bütün bilgi dalları üzerindeki güçlü etkisi o zamandan bu yana kalbur üstü denilebilecek Alman edebiyatında bu varsayımların ancak olsa olsa mecazi bir anlamda kullanıldıkları ve bir daha ciddi biçimde ortaya atılmadıklarından anlaşılabilir. O gün bugün bunlar halk takımının rağbet ettiği yazılara ve hayatlarını bunlarla kazanan felsefe profe-

22 (: İster istemez.)

sörlerine kalmıştır. Bilhassa doğa bilimiyle ilgili eserlerimiz bunlardan uzak durmayı tercih etmektedir, İngilizce eserler ise bunlara telmihte bulunan ifade ve münakaşa tarzlarıyla veya aleni müdafaalarıyla kendilerini gözümüzde küçük düşürmektedirler.[23] Kant'tan hemen önce kuşkusuz işler bu bakımdan gayet farklıydı. Nitekim ilk eğitimi Kant öncesine dayanan ünlü Lichtenberg'in bile fizyonomi üzerine denemesinde bu ruh beden karşıtlığına sıkı sıkıya ve kanaat getirmiş olarak bağlı olduğunu ve böylelikle davasına zarar verdiğini görürüz.

Transandantal Diyalektik'in bu yüksek değeri üzerine düşünen herkes bu meseleyi burada biraz daha tafsilatlı ele almamı lüzumsuz bulmayacaktır. Dolayısıyla öncelikle *Akıl Eleştirisi*'nin uzmanlarına ve hayranlarına aşağıda akli psikoloji tenkidini gayet farklı bir şekilde düşünme ve böylece onunla ilgili temellendirmeyi eleştirme denemesini sunuyorum çünkü bu ancak ilk baskıda tam olarak çıkmış fakat anlaşılan daha sonraki baskılarda sansürlenmiştir. Sayfa 361 vd.'ında "Kişilik Paralojizmi"[24] başlığı altında tenkit edilmiş olan bu temellendirme bütünüyle farklı

23 Yukandaki cümleler kaleme alındığından bu yana bizde de işler değişti. İnsanlık kadar eski ve on kez aksi ispatlanmış maddeciliğin yeniden dirilmesinin bir sonucu olarak filozoflar eczaneler ve dispanserlerden çıkar oldu. Bu adamlar meslekleri dışında hiçbir şey öğrenmemişler ve şimdi kocakarı lakırdılarıyla gayet masumane ve saflyane dersler veriyorlar, ve sanki Kant yeni doğmuş gibi "vücut ve ruh" ile bunların birbiriyle ilişkileri üzerine tartışmalar düzenliyorlar. Hatta (*credite posteri*!) bunlar sözü edilen bu ruhun beyinde bulunduğunu gösteriyorlar. Onların bu küstahlıkları, hiç olmazsa tartışmaya katılacak kadar bir şeyler öğrenmeli, dolayısıyla eczacılar ve ilmihallerle ilgili hoş olmayan kinayelere muhatap olmayacak kadar akıllı olmalıydılar paylamasını hak ediyor.

24 (: *Paralogismus der Personalität*.
Paralojizm sözcüğü formel mantıktan alınır ve şeklen yanıltıcı kıyasın özel bir türünü tasrih etmek için kullanılır. Böyle bir kıyas Kant'a göre insanın yanılmasına sebep olduğu için bir paralojizmdir ve safsata ya da sofizmden farklıdır. Bu sonuncusu da şeklen yanıltıcı bir kıyastır fakat bununla bilerek yanıltılmaya çalışılan başkalarıdır, doğru bilindiği halde saklanır. Halbuki paralojizm daha çok bir kendi kendini yanıltma şeklidir, dolayısıyla ortada bilinen bir doğru olmadığı gibi saklanılması da söz konusu değildir. Kant transandantal ./..

bir tarzda düşülmeli ve eleştirilmelidir. Çünkü meseleyi Kant'ın kuşkusuz derin takdimi sadece fevkalade çetrefil ve anlaşılması güç olmakla kalmaz, fakat bu takdim tarzı aynı zamanda birdenbire ve başka makul bir sebep olmaksızın öz bilinç, veya Kant'ın diliyle, iç duyu nesnesinin yabancı bir bilincin, hatta bir harici dolaysız kavrayışın nesnesi olduğunu varsayması sebebiyle de eleştiriyi hak eder. Kant (böyle bir varsayımı) iç duyu nesnesini maddi dünyanın yasalarına ve analojilerine göre yargılamak için (bir çare olarak) kabul eder. 363. sayfada biri yargıda bulunulanın bilincinde diğeri yargıda bulunanın bilincinde olmak üzere birbiriyle bağdaşmayan iki farklı zaman kabul edecek kadar ileri gider. Bu yüzden yukarıda sözü edilen kişilik temellendirmesine farklı bir istikamet kazandıracak ve buna uygun olarak onu aşağıdaki iki önerme içerisinde sunacağım.

(1) Tabiatı her ne olursa olsun genel olarak her türlü hareket için *a priori* şu tespitte bulunabiliriz: bu öncelikle sükünet halindeki başka herhangi bir şeyle mukayese edilerek algılanabilir. Buradan içindeki her şeyle birlikte zamanın akışının algılanamayacağı sonucu çıkar, velev

../. paralojizmi şu şekilde tanımlar: "Transandantal bir paralojizm içinde bizi şeklen geçersiz bir sonuca sürükleyen transandantal bir temelin olduğu bir paralojizmdir." Söz konusu temel bizatihi insan aklının tabiatında mündemiçtir. Dolayısıyla bu bizzat aklın safsatasıdır. Aklın kendisini yanıltması en esaslı formunu "akli psikoloji" alanında gösterir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde akli psikoloji ile ilgili dört paralojizm sayar: Cevherlilik, basitlik, kişilik, ideallik. Düşünürün burada söz konusu ettiği üçüncü paralojizm de ilk ikisiyle aynı genel yapıyı sergiler. Şu kadar ki cevher kategorisi veya niteleyici basitlik kavramı yerine burada benliğe nicelik veya genişlik bakımından bir birlik atfedilir. Mutlak özne ve bir olarak benin karakteri yerine şimdi "farklı zamanlarda kendisinin sayısal özdeşliğinin bilincinde olan" varlık karakteri ikame edilir. Ve bu şu şekilde ifade edilir:
Özdeşliğinin bilincinde olan kişidir.
Ruh özdeşliğinin bilincindedir.
Ruh kişidir.
Burada da büyük öncül tamalgı temeli üzerine oturur, küçük önerme yine büyük önermede tespit edilen "kişi" kavramının anlamının sınırlarının dışına çıkıldığı çarpıtmayı ifade eder ve sonuç da kategorial kavramın ruhun belirlenmesine mukabil yanlış uygulamasını gösterir.)

ki herhangi bir bölümü onun içinde yer almayan bir şey olsun ve onun sükûnetini o akışın hareketiyle mukayese edelim. Burada tabiatıyla (zamanı) mekân içindeki harekete kıyaslayarak yargıda bulunuyoruz; fakat mekân ve zamanın karşılıklı olarak hep birbirini açıklamaya yardım etmesi gerekir. Bu sebepten ötürü zamanı, dolaysız kavrayışta algılayarak *a priori* kurmak için, düz bir çizgi hayal ederek zihnimizde canlandırmalıyız. Dolayısıyla eğer bilincimizdeki her şey zamanın akışı içinde eş zamanlı olarak ve birlikte ileri doğru hareket etseydi bu ileri doğru hareketin yine de kavranabilir olacağını düşünemeyiz, bilakis bunun için zamanın muhtevasıyla birlikte akacağı sabit bir geçmişi var saymamız gerekir. Dış duyunun algısı için bu, Kant'ın da ilk baskının 183. sayfasında "ilk tecrübî analoji"ye delilde açıkladığı üzere, arazların değişimi altındaki sürekli cevher olarak madde tarafından yapılır. Ancak tam da burada akanın zamanın kendisi değil fakat sadece onun içindeki fenomenler olduğunu söyleyerek hoş görülmesi mümkün olmayan yanlışı yapar. Kendi öğretisiyle de çelişen bu yanlışı başka bir yerde tenkit etmiştim. Bunun temelden yanlış olduğu hepimizin içine yerleştirilmiş olan şu mutlak kesinlikle ispat edilir: Eğer gökteki ve yerdeki her şey birdenbire sükûnete erseydi zaman yine de bundan etkilenmeksizin akışını sürdürürdü; dolayısıyla eğer tabiat daha sonra yeniden harekete geçirilseydi daha önce var olan duraksamanın uzunluğu sorusunun mükemmelen doğru bir cevabı olabilirdi. Eğer böyle olmasaydı zamanın da saatle birlikte durması veya harekete geçtiğinde saatle birlikte harekete geçmesi gerekirdi. Fakat zamanın kendi akışının ve dolayısıyla özünün dışarıda değil kafamızda olduğunu tartışmasız biçimde ispat eden, bunlar hakkındaki *a priori* kesinliğimizle birlikte, tam da bu olgulardır. Harici dolaysız kavrayış alanında dediğim gibi kalıcı olan ve devam eden maddedir. Buna mukabil kişilik temellendirmemizde bu

sadece bir *iç* duyu algısı meselesidir ve dış duyu algısı da tekrar böyle bir algıya dahil edilir. İşte bu sebepten ötürü bütün muhtevasıyla birlikte bilincimiz yeknesak biçimde zamanın akışı içinde ileri doğru hareket ederse bu hareketin farkına varamayız dedim. Dolayısıyla bunun için bilincin kendisinde hareketsiz olan bir şeyin var olması gerekir; ancak bu bilen öznenin kendisinden başka bir şey olamaz; o hareket etmez ve değişmez olarak zamanın akışını ve muhtevasının değişimini düşünür. Bilen öznenin gözleri önünde hayat tıpkı bir sahne temsili gibi sonuna kadar akışını takip eder. Hatta yaşlılıkta gençlik ve çocukluk manzaralarını canlı biçimde gözlerimizin önüne getirdiğimizde biz bilen öznenin ne kadar küçük bir bölümünün bu akışın içinde olduğunu hissederiz.

(2) Öz bilinçte içeriden, veya Kant'ın diliyle iç duyu yoluyla, kendimi sadece *zaman*da bilirim. Şimdi *nesnel olarak* düşünüldüğünde, sadece safi zamanda sürekli ve kalıcı herhangi bir şey olamaz, çünkü böyle bir şey peşinen bir süreyi gerekli kılar, fakat bu eş zamanlılık, bu da yine *mekân*dır.[25] (Bu önermenin temellendirilmesi *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin § 18'inde, ve keza *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, c. I, § 4'ünde ve Kant felsefesi eleştirimde bulunur). Ne var ki bütün bunlara rağmen kendimi gerçekte tasavvurlarımın, içindeki bütün değişimlere rağmen hep devam eden kalıcı dayanağı olarak bulurum. Madde değişen arazları karşısında ne ise bu dayanak da tasavvurlar karşısında odur, dolayısıyla o tıpkı madde gibi *cevher*, mekâna ait olmadığı ve dolayısıyla yer kaplamadığı için de *basit cevher* ismini hak eder. Şimdi, söylediğim gibi, sadece safi zamanda kalıcı hiçbir şey vücut bulamaz; ama beri yandan sözü edilen cevher dış duyu yolu ile algılanmaz

25 (Zaman ve süre meselesi ve bunun 'kişilik paralojizmi'yle ilişkisi Bergson'un *Essai sur les données immédiates de la conscience* ve *L'evolution créatrice* isimli eserlerinden takip edilebilir. Her iki kitap da dilimizde M. Ş. Tunç'un çevirisiyle mevcuttur.)

ve dolayısıyla mekân içinde değildir. Şu halde bu cevheri zamanın akışı içinde kalıcı bir şey olarak düşünmek için onun zamanın dışında bulunduğunu var saymamız ve dolayısıyla her türlü nesne zamanın içinde yer aldığı halde gerçek anlamda bilen öznenin zamanın dışında olduğunu söylememiz gerekir. Şimdi zamanın dışında bir kesilme veya son olmadığına göre içimizdeki bilen öznede kalıcı bir cevhere sahip olmamız gerekir. Bu cevher ne zamanın ne mekânın içindedir, bu sebepten ötürü de yok edilemez.

Şimdi böyle anlaşılan bu kişilik temellendirmesinin bir paralojizm olduğunu ispatlamak için ikinci önermesinin bir başkasının karşı olabileceği bir tecrübî olgudan yararlandığını, yani bilen öznenin hayata ve hatta uyanıklığa bağlı olduğunu, dolayısıyla onun bu ikisinin idamesine bağlı sürekliliğinin ondan ayrı olarak da var olabileceğini hiçbir surette ispat etmeyeceğini söylememiz gerekirdi. Şuur halinin süresinin bu fiili kalıcılığı veya sürekliliği maddenin kalıcılığından (*cevher* kavramının bu kaynağı ve dolayısıyla yegâne tahakkukundan) hâlâ çok uzak, hatta *toto genere* ondan farklıdır. Maddeyi dolaysız kavrayışta bilir ve sadece onun fiili süresini değil fakat zorunlu yok olmazlığını ve ortadan kalkmasının imkânsızlığını da *a priori* anlarız. Ancak bu gerçekten yok olmaz cevhere kıyasen kendimizde mecburen *düşünen bir cevher*in olduğunu varsaymak isterdik ki o zaman bunun sınırsız bir süreye sahip olduğundan kuşku duyulmazdı. Şimdi bu sonuncunun safi fenomene (maddeye) bağlı bir kıyaslama olması bir tarafa, diyalektik aklın yukarıdaki ispatta yaptığı hata öznenin kalıcılığını, zaman içerisindeki bütün tasavvurlarının değişimine rağmen, tıpkı bize dolaysız kavrayışta verilen maddenin kalıcılığı gibi ele almasına ve dolayısıyla her ikisini de cevher kavramının kapsamına dahil etmesine dayanır. O bunu şimdi bu sözüm ona gayrı maddi cevhere madde hakkında *a priori* beyan

edilebilecek her şeyi atfetmek için yapar, gerçi atfettikleri, bilhassa bütün zaman boyunca kalıcılık dolaysız kavrayışın şartları içindedir. Ancak bu gayrı maddi cevherin kalıcılığı sadece kendisinin, bütün zaman bir tarafa, mutlak olarak zamana bağlı olmaksızın mevcut olduğunu var saymasına bağlıdır; buna göre maddenin yok olmazlığının *a priori* beyan edildiği dolaysız kavrayışın şartları, bilhassa mekânla ilgili olanlar burada bununla doğrudan ortadan kalkar. Fakat maddenin kalıcılığı (benim eserlerimdeki yukarıda zikredilmiş olan pasajlara göre) tam da buna dayanır.

Kabul edilen *basitliği* ve bunun sonucu olan *çözülmezliği*nden—ki bozulmanın yegâne mümkün türü, parçaların çözülmesi bununla dışarıda bırakılır—hareketle ruhun ölümsüzlüğünün delillerine gelince genel olarak bu konuda şu söylenebilir: ya *a priori* veya *a posteriori* bildiğimiz tekevvün, tefessüd, tebeddül, temadiyet[26] ve benzeri ile ilgili her türlü yasa sadece bize nesnel olarak verilen ve ayrıca zihnimize bağlı olan *maddi dünya* için geçerlidir. Şu halde bu dünyadan ayrılıp gayrı maddi varlıklardan söz etmeye başladığımız an artık bu tür varlıkların oluş ve bozuluşunun nasıl mümkün olduğunu ileri sürmek için bu yasaları ve kuralları tatbik etmek için geçerli bir nedenimiz kalmaz, çünkü burada hiçbir ipucuna sahip değiliz. Dolayısıyla düşünen cevherin basitliğinden hareketle ölümsüzlüğe dair bu neviden her türlü delil reddedilir. Çünkü buradaki belirsizlik şuradan ileri gelir: gayrı maddi bir cevherden söz ettiğimiz halde maddi cevherin yasalarına başvuruyoruz ve bunu da sonuncuya ait olanı ilkine tatbik etmek için yapıyoruz.

Bununla beraber kişilik paralojizmi düşündüğüm haliyle ilk temellendirmesinde *a priori* delil sunar. Bu bilincimizde kalıcı bir şey olması gerektiğini ileri sürer. İkincisinde ise aynı şeyi bu defa *a posteriori* olarak ispat eder. Kural olarak

26 (: Entstehn, Bergehn, Berânderung, Beharrlichkeit.)

her yanlışın olduğu gibi akli psikolojinin yanlışının da altında yatan doğrunun kökü esas itibariyle burada gibi görünüyor. Bu doğru şudur: Tecrübî bilincimizde bile başı sonu olmayan bir nokta kesinlikle gösterilebilir; ancak bu sadece bir noktadır ve ilave olarak bu nokta sadece gösterilebilir, daha fazlası değil, daha öte bir ispat için gerekli malzemeyi bundan çıkaramayız. Burada bilen öznenin her şeyi bilen ama bilinmeyen özne olduğunu kabul eden öğretime atıfta bulunuyorum. Dolayısıyla biz onu bütün tasavvurlarıyla birlikte zamanın aktığı geçmiş sabit nokta olarak görürüz çünkü zamanın akışı kesinlikle ancak kalıcı olan bir şeye karşıtlık içinde bilinebilir. Buna nesne ile öznenin temas noktası dedim. Bana göre bilgi öznesi, tıpkı beden gibi, iradenin bir tezahürüdür ve o kendisini nesnel olarak bedenin beyin işlevi hüviyetiyle izhar eder. Ve yegâne kendinde şey olarak irade burada bütün tezahürlerin bağlantı noktasının, yani bilginin öznesinin dayanağıdır.

II. Akli Kozmoloji

Şimdi eğer *akli kozmolojiye* dönecek olursak onun antinomileri içinde yeter sebep ilkesinden doğan ve çok eski zamanlardan beri insanları felsefe yapmaya sevk eden içinde teşevvüş veya kafa karışıklığı barındıran anlamlı ifadelerle karşılaşırız. Şimdi aşağıdaki tartışmanın amacı bunu daha açık ve anlaşılır ama bir ölçüde Kant'ınkinden farklı bir tarzda vurgulamaktır. Kant'ınkinden farklı olarak bu tartışma salt diyalektik biçimde soyut kavramlarla ilerlemez fakat doğrudan, dolaysız kavrayan bilince müracaat eder.

*Zaman*ın bir başlangıcı olamaz ve hiçbir *sebep* ilk sebep değildir. Bunların her ikisi de *a priori* kesindir ve bu sebepten ötürü sorgulanamaz; çünkü her başlangıç zamandadır ve dolayısıyla peşinen zamanı gerekli kılar; ve her sebebin ardında bir başka sebep vardır ve bu onun sonucudur. Şu halde dünyanın ve şeylerin bir ilk başlangıcı nasıl olmuş olabilir? (Dolayısıyla, Torah'nın ilk ayeti doğal olarak bir *petitio principii* gibi görünür ve bu tabirin en lafzi anlamında böyledir.) Diğer yandan eğer bir ilk başlangıç ol*ma*mış olsaydı hal-i hazır[27] *tam şimdi* olmaz fakat çok zaman önce zaten var olmuş olurdu; çünkü onunla ilk başlangıcın arasında belirli ve sınırlı da olsa bir zaman aralığı varsaymamız gerekir. Fakat eğer başlangıcı inkâr edersek yani onu sonsuza geri götürürsek bu zaman aralığı da geri gider. Ancak bir ilk başlangıç varsaysak bile son tahlilde bu bize yardım etmez çünkü bu suretle biz illiyet zincirini keyfi biçimde kesmiş oluruz ve saf zamanın derhal bir güçlük olduğu görülecektir. Nitekim hep yeniden sorulan: "Bu ilk başlangıç neden daha önce ortaya çıkmadı?" sorusu onu başlangıçsız zamanda daha da geriye itecek, böylece onunla bizim aramızda yer alan nedenler zinciri o zaman öyle bir yere çekilecektir ki asla hâlihazır ana yetişecek uzunlukta

27 (: *reale Gegenwart*: fillen içinde yaşadığımız an.)

olmayacak, dolayısıyla *asla* ona ulaşmayacaktır. Ne ki bu, şimdinin elan bilfiil *varolduğu* ve hatta yegâne hesaplama verimizi oluşturduğu olgusu ile çelişir. Fakat yukarıdaki müşkül sorunun haklılığı şurada kendisini gösterir: böyle bir ilk başlangıç kendisini önceleyen bir sebep var saymaz ve bu sebepten ötürü trilyonlarca yıl evvel de ortaya çıkmış olabilir. Dolayısıyla bu ilk başlangıcın ortaya çıkışı için bir sebep gerekli değilse böyle birini de beklemesi gerekmezdi; buna göre onu önleyecek hiçbir şey var olmadığı için onun sonsuzca daha önce ortaya çıkmış olması gerekirdi. Çünkü bu ilk başlangıcı sebebi olarak hiçbir şeyin öncelemesi gerekmediği için engelleyecek bir şeyin de onu öncelemesine gerek yoktur; dolayısıyla onun mutlak olarak beklediği şey yoktur ve asla yeteri kadar çabuk gelmez.

O nedenle bu zaman noktasını nereye koyarsak koyalım onun neden daha evvel var olmaması gerektiğini asla anlayamayacağız. Dolayısıyla bu onu daha da geriye iter, ve zamanın kendisinin mutlak olarak bir başlangıcı olmadığı için sonsuz bir zaman, bir ebediyet her zaman içinde bulunulan ana kadar gelip geçmiş olur. O sebeple dünyanın başlangıcının geri itilmesinin de sonu gelmez, öyle ki ondan bize uzatılan her illiyet zincirinin çok kısa olduğu ortaya çıkar ve neticede biz oradan içinde bulunduğumuz ana asla ulaşamayız. Bu belirli ve sabit bir ayrılış noktasına (*point d'attache*) sahip olmamamızdan ve dolayısıyla böyle bir noktayı bir yerde keyfî biçimde var saymamızdan ileri gelir. Ne var ki keyfî biçimde var saydığımız böyle bir nokta her zaman ellerimizin önünden sonsuza geri kaçar. Şu halde bir *ilk başlangıç* varsayıp ondan yola çıkarsak *halihazır ana* asla ulaşamayacağımız sonucuna varıyoruz.

Buna mukabil bilfiil verili *şimdi*den yola çıkarsak o zaman da daha önce ifade edildiği gibi asla *ilk başlangıca* ulaşamayız. Çünkü ilerlediğimiz her sebebin her zaman bir öncekinin, onun da bir önceki sebebin sonucu olması

gerekirdi ve bu böyle muhtemelen bir sona ulaşamazdı. Dolayısıyla dünya bizim için şimdi tıpkı sonsuz zamanın kendisi gibi başlangıçsızdır; burada hayal gücümüz tükenir ve anlayış gücümüz bir tatmine ulaşamaz.

Bu iki karşıt görüş uygun bir şekilde bir değneğe benzetilebilir. Bu değneğin iki ucundan biri rahatça kavranabilirken diğeri sonsuza dek uzatılır. Ne var ki meselenin özü bir cümleyle özetlenebilir: Zamanın mutlak olarak sonsuz olması sebebiyle, *sınırlı* olduğu var sayılan bir dünyanın içinde var olamayacak kadar büyük olduğu ortaya çıkar. Fakat burada aslında Kant antinomisindeki "antitez"in doğruluğu bir kez daha teyit edilmiş olur; çünkü eğer tek kesin ve bilfiil verilmiş olandan, gerçek şimdiden yola çıkarsak sonuç zamanın başlangıçsızlığıdır. Buna mukabil ilk başlangıç keyfi bir varsayımdan ibarettir ve bu hüviyetiyle o yegâne kesin ve bilfiil, yani şimdi dediğimiz şeyle bağdaştırılamaz. Bunun dışında bu düşünceleri zamanın mutlak gerçekliği varsayımından kaynaklanan saçmalıkları gözler önüne seren ve dolayısıyla Kant'ın temel öğretisini teyit eden mülahazalar olarak görmemiz gerekir.

Dünyanın *mekân* içinde sınırlı mı yoksa sınırsız mı olduğu sorusu kesinlikle transandantal değil, fakat bizatihi tecrübî bir meseledir. Çünkü mesele her zaman mümkün tecrübe alanının içindedir ve bizi onu bu gerçeğe irca etmekten alıkoyan sadece bizim maddi varoluş tarzımızdır. Burada ne bu seçenek ne de diğeri için ispat edilebilir derecede *a priori* kesin bir delil yoktur, dolayısıyla birinde olduğu kadar diğerinde de hatırı sayılır sakıncalar ortaya çıktığı kadarıyla mesele gerçekten bir antinomiyi andırır. Dolayısıyla sınırsız bir mekân içinde sınırlı bir dünya, ne kadar büyük olursa olsun, sınırsız derecede küçük bir büyüklük içinde kaybolur ve biz geri kalan mekânın hangi maksatla var olduğunu sorarız. Buna mukabil sabit bir yıldızın uzaydaki en uzak yıldız olacağını tasavvur edemeyiz.

Yeri gelmişken böyle bir yıldızın gezegenlerinin geceleyin ancak yıllarının yarısı boyunca yıldızlı bir göğü olur, diğer yarısında ise yıldızlar olmazdı; ve bu kaçınılmaz olarak sakinler üzerinde tekinsiz ve tedirgin edici bir izlenim bırakırdı. Binaenaleyh bu soru: "Gezegenleri bu kategorinin içinde olan veya olmayan sabit bir yıldız var mıdır?" diye sorularak da ifade edilebilir. Burada o kendisini açıkça tecrübî olarak dışa vuruyor.

Kant felsefesi eleştirimde antinomilerin bütün varsayımının yanlış ve yanıltıcı olduğunu gösterdim. Bununla beraber yeterli düşünmeyle herkes fenomenlerden ve onların *a priori* kesin yasalarından doğru olarak çıkarılan fakat daha sonra mantık kurallarına göre birleştirilip yasalara ve sonuçlara dönüştürülen kavramların çelişkilere yol açmasının imkânsız olduğunu derhal fark edecektir. Çünkü dolaysız kavrayışta veya onun uzuvlarının düzenleyici bağlantısında[28] verilen tezahürün kendisinde kaçınılmaz olarak çelişkiler olurdu; bu ise imkânsız bir varsayımdır. Çünkü bu hüviyetiyle dolaysız kavrayışa bağlayan şey çelişki tanımaz; o bahis konusu olduğunda çelişki tabirinin anlamı veya önemi yoktur. Böyle bir tabirin sadece soyut düşünme bilgisinde yeri vardır; dolayısıyla açık veya örtülü olarak bir şeyi eş zamanlı biçimde varsayabilir veya varsayamayız; diğer bir ifadeyle kendimizle çelişebiliriz; fakat gerçek ve bilfiil varolan bir şey aynı zamanda hem varolup hem yok olamaz. Pek iyi bilinen safsatalarıyla Elealı Zenon ve antinomileriyle de Kant doğal olarak bunun tam tersini ispat etmeye çalıştı. Bu yüzden ben okuru Kant felsefesi eleştirime yönlendiriyorum.

28 (: gesetzmäßigen Zusammenhang ihrer Glieder.)

III. Spekülatif Kozmoloji

Kant'ın *spekülatif teolojiye* yaptığı hizmete daha önce genel hatlarıyla dokunulmuştu. Bunu bir kez daha vurgulamak için şimdi meselenin özünü mümkün olduğu kadar kısa biçimde ve kendi takdim tarzımla anlaşılır hale getirmeye çalışacağım.

Hıristiyan dininde Tanrının mevcudiyeti her türlü sorgulamanın ötesinde ve üstünde ispatlanmış bir olgudur. Olması gereken budur; çünkü burada bu aslında vahye aittir ve onun tarafından ispatlanır. Bu yüzden Tanrının mevcudiyetini dini sistemlerinde Kutsal Metinlerden farklı olarak ispat etmeye kalktıklarında böyle bir şeyi akılcıların hesabına bir yanlış olarak görüyorum. Masumiyetleri ile onlar bu eğlencenin ne kadar tehlikeli olduğunu bilmezler. Buna karşılık felsefe bir bilimdir ve bu hüviyetiyle inanç umdeleri yoktur; bundan dolayı onda ya tecrübî olarak kesin biçimde verilen veya şüphe kaldırmaz sonuçlarla ispat edilen bir şey olmadıkça hiçbir şeyin mevcudiyeti varsayılamaz. Şimdi Kant bu noktada dünyayı hayal aleminden çıkarıp bu tür delillerin imkânsızlığını Almanya'da başka bir filozofun bir daha bu tür bir şey ileri sürmeye kalkmayacak kesinlikte ispat ettiğinde insanlar doğal olarak uzun zamandır bunlara sahip olduklarını zannediyorlardı. Kant bunu yaparken tamamen haklıydı; aslında o fevkalade övgüye layık bir şey yaptı; çünkü onu benimsemeyi reddeden herkese sapkın damgası vurmaya cüret eden bir dogma bir kere ciddi biçimde sınanmayı hak eder.

Şimdi bu sözde deliller bakımından durum aşağıdaki gibidir. Tanrının mevcudiyetinin *gerçekliği* tecrübî delille veya ispatla gösterilemeyeceği için bir sonraki adım onun *mümkünlüğü*nü ispat etmek olacak ve bu süreç içerisinde epeyce güçlükle karşılaşılacaktı. Bunun yerine onun zorunluluğunu ispatlamaya ve dolayısıyla Tanrıyı *zorunlu bir varlık* olarak göstermeye teşebbüs edildi. Şimdi daha önce

yeteri kadar sık gösterdiğim üzere zorunluluk bir sonucun sebebine bağlılığından başka bir şey değildir ve sebep verili olduğu için sonuçların ortaya çıkışı veya ispatı böyledir. Binaenaleyh bunun için tarafımdan ispatlanmış olan yeter sebep ilkesinin dört formu arasında bir tercihte bulunuldu ve bunlardan yalnız ilk ikisinin kullanılabilir olduğu sonucuna varıldı. Buna göre, biri kozmolojik diğeri ontolojik, iki teolojik delil ortaya çıktı. Bunların biri oluşun (sebep) yeter sebep ilkesine, diğeri bilmenin yeter sebep ilkesine göredir. İlk delil bu *zorunluluğun nedensellik* yasasına göre *fiziki* olduğunu göstermeye çalışır, çünkü dünyayı bir *sebebi* olması gereken bir *sonuç* olarak görür. Şu halde bu kozmolojik delil fiziki-teolojik delille desteklenir. Kozmolojik delil en güçlü ifadesini Wolff'un yorumunda bulur ve bu şöyledir: "Eğer herhangi bir şey varsa mutlak manada zorunlu bir varlık da vardır". Bununla ya bizatihi verili bir şey veya onun sayesinde mevcudiyete eriştiği sebeplerin ilki anlaşılır; o zaman bu sonuncusu varsayılır. Öncelikle bu delil sonuçtan sebebe giderek istidlalde bulunduğu için içinde bir zayıflık barındırır ve mantık bu istidlal - sonuç çıkarma biçiminin bütün kesinlik iddialarını reddeder. Bu durumda o benim sık sık işaret etmiş olduğum bir şey ancak verili bir başka şeyin sebebi değil sonucu olduğu kadarıyla *zorunlu* olarak düşünülebilir gerçeğini göz ardı eder.

Buna ilave olarak nedensellik yasası bu şekilde kullanıldığında çok fazla şey ispatlar; çünkü onun eğer dünyayı bizden sebebine geri götürmesi gerekiyorsa bizim burada durmamıza izin vermez fakat bizi o sebebin de sebebine ve amansız biçimde böyle *in infinitum* götürür. Bu tabiatı gereği böyledir. Burada Goethe'nin büyücü çırağınınkine benzer bir durumdayız, doğrudur onun yaratığı buyrukla başlar fakat bir daha durmaz. Ayrıca şu da var ki nedensellik yasasının güç ve geçerliliği şeylerin maddesini değil sadece *formunu* kapsar. O daha fazlası değil şeylerin formunun

değişmesine ipucudur; formların ortaya çıkışı ve kayboluşu ile maddeye dokunulmaz; biz her türlü tecrübeden önce bunun farkına varır ve dolayısıyla kesinlikle biliriz. Son olarak kozmolojik delil nedensellik yasasının ispat edilebilir biçimde öznel kökenli olduğunu ve dolayısıyla *kendinde şeylerin* özüne değil sadece zihnimiz bakımından *fenomenlere* uygulanabilir olduğunu söyleyen transandantal delil ile de çürütülür.[29]

Söylediğim gibi *psiko-teolojik delil* kozmolojik delile ek yardım olarak sunulur ve aynı zamanda o kozmolojik delilin ortaya koyduğu varsayıma destek, teyit, aklilik, renk ve şekil kazandırmaya çalışır. Fakat o her zaman açıklayıp genişlettiği ilk delilin varsayılmasına bağlı olarak ortaya çıkabilir. Şu halde onun yöntemi dünyanın varsayılan bu ilk nedenini bilen ve isteyen bir varlığa yükseltmekten ibarettir çünkü böyle bir sebep ile izah edilebilecek birçok sonuçlardan yola çıkarak tümevarımla bu sebebi ispat etmenin yolunu arar. Fakat tümevarım asla kesinliği değil olsa olsa güçlü ihtimali verebilir; ayrıca daha önce söylediğim gibi

---

29 Eğer eşya gayet gerçekçi ve nesnel biçimde düşünülürse dünyanın *kendisini sürdürdüğü* gün gibi aşikârdır. Organik varlıklar kendi iç ve asli yaşam güçleriyle ayakta kalır ve ürerler. İnorganik cisimler kendi içlerinde fizik ve kimyanın tasvirlerinden ibaret olduğu güçleri taşırlar. Ve gezegenler ataletleri ve çekimleri sayesinde iç güçleriyle yörüngelerinde ilerlerler. Bu sebepten ötürü dünya ayakta kalması bakımından kendi dışında bir şeye ihtiyaç duymaz. Çünkü bu *Vişnu*'dur.
Fakat zamanda bir noktada dünyanın içinde barındırdığı bütün güçleriyle birlikte varolmadığını fakat kendi dışındaki bir güç marifetiyle yoktan meydana getirildiğini söylemek herhangi bir delil veya dayanakla desteklenemeyecek tamamen boş ve beyhude bir düşüncedir. Bilhassa onun bütün güçleri ortaya çıkışı veya kayboluşu bizim tarafımızdan kavranılamayan madde ile sıkı sıkıya irtibatlıyken bu böyledir. Bu dünya tasavvuru *Spinozacılığın* eseridir. Her yerde sonsuz ıstıraplan içinde insanlar için tabiat güçlerini ve onların cereyanına hükmeden varlıkları yardım dilemek veya yakarmak için tasavvur etmek gayet doğaldır. Bununla beraber Grekler in ve Romalıların nazarında madde üzerinde kendi alanında sahip olduğu hâkimiyeti kullanmak her varlık için yeterliydi; bunlardan birinin dünyayı ve tabiat güçlerini meydana getirdiğini söylemek onların akıllarına hiç gelmedi.

bütün ispatlama şart olarak bu mefruz ilke bağlı olan bir ispatlamadır. Fakat şimdi eğer bu rağbet edilen psiko-teolojiye daha yakından ve daha ciddi bakacak ve onu benim felsefemin ışığında sınayacak olursak onun esaslı biçimde yanlış bir tabiat görüşünün işlenip geliştirilmesinden ibaret olduğu görülecektir. Bu tabiat görüşü iradenin *dolaysız* tezahürü veya nesnelleşmesini iradenin sadece *dolaylı* olan tezahürü ile aynı seviyeye düşürür ve onu buna irca eder. Dolayısıyla tabii varlıklarda bilgisiz ve bizzat bu sebepten ötürü kati surette kesin olan iradenin asli ve ilk güçlü hareketini tanımak yerine onu ancak bilginin ışığında ve saiklere bağlı olarak vuku bulan salt ikincil bir şey olarak izah eder. Buna bağlı olarak o içeriden dışarıya zorlanan şeyi sanki dışarıdan kesilip kurulmuş ve şekillenmiş[30] bir şey gibi düşünür. Çünkü kesinlikle tasavvur olmayan bir kendinde şey olarak irade nesnelleşme fiiliyle asli tabiatından tasavvura dahil olur ve biz kendisini tasavvurda sergileyen şeyin bizzat tasavvur dünyasında ve dolayısıyla *bilgi*nin sonucu olarak ortaya çıkmış bir şey olduğu varsayımıyla ilerleriz. Bu durumda kuşkusuz o kendisini ancak hudutsuz derecede mükemmel bir bilgiyle mümkün bir şey olarak sunar; böyle bir bilgi bir bakışta bütün nesneleri ve onların birbirleriyle münasebetlerini tarassut eder, diğer bir deyişle, o üstün bir bilgelik eseridir. Bu noktada *Tabiatta İrade Üzerine* denememe ve özellikle "Mukayeseli Anatomi" bölümüne ve baş eserimin II. cildinin 26. bölümünün başlangıcına atıfta bulunuyorum.

30 (: *von außen gezimmert, gemodelt und geschnißt*. Esasen meselenin can damarı burasıdır ve bu iş bu noktaya orta doğu dinlerinin müntesiplerinin (Gnostiklerin *syncretismi*nin bu meyanda zikre değer bir tarafı yoktur) ne kutsal metinlerinde *yaratma* fiili için kullanılan kavramları nüanslarıyla, ne de Grek geleneğindeki *phusis* kavramını başta hikmeti vücuduna akıl erdirme olmak üzere olanca derinliğiyle düşünme zahmetine katlanmamalarından dolayı gelmiştir.)

Ontolojik olan ikinci teolojik delil, söylediğim gibi, ipucu olarak nedensellik yasasını almaz, bunun yerine bilmenin temeli veya hikmeti ilkesinden hareket edilir ve bu suretle Tanrının mevcudiyeti mantıki bir zorunluluk olarak gösterilir. Böylece safi analitik yargı yoluyla Tanrının mevcudiyetinin burada *Tanrı* kavramından çıktığı varsayılır, öyle ki bu kavramı mevcudiyetinin reddedildiği bir önermenin öznesi yapamayız çünkü bu o önermenin öznesini nakzedecektir. Bu mantıken doğrudur, fakat aynı zamanda gayet doğal ve kolayca görülebilecek bir hokkabazlık oyunudur. Nitekim *terminus medius*[31] olarak kullandığımız "mükemmeliyet" hatta "gerçeklik" kavramının yardımıyla mevcudiyet yüklemi özneye yüklendikten sonra onu kaçınılmaz olarak orada tekrar bulur ve ardından onu analitik yargıyla ortaya çıkarırız. Fakat bu genel kavramı öne sürmenin meşruiyeti bu yolla hiçbir surette gösterilmiş olmaz; tam tersine o ya gayet keyfi biçimde icat edilmiş veya kozmolojik delille ortaya konulmuş olur ki o zaman da her şeyin fiziki zorunluluğa indirgendiği yukarıda gösterilmişti. Christian Wolff bunu açık biçimde görmüş gibidir çünkü o metafiziğinde sadece kozmolojik delilden yararlanır ve bunu açıkça zikreder. Ontolojik delilin *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* başlıklı denememin § 7'sinde inceden inceye tetkik edilip değerlendirildiği görülecektir ve ben burada okura bu denemeyi öneriyorum.

Bu iki teolojik delil kesinlikle birbirini destekler ama bu sebepten ötürü ayakta durmaz. Kozmolojik delil bir Tanrı kavramına nasıl ulaştığını izah etme üstünlüğüne sahiptir ve şimdi onun tamamlayıcısı olarak psiko-teolojik delil bunu akli ve anlaşılır hale getirmektedir. Beri yandan ontolojik delil bütün varlıkların en gerçeği kavramına nasıl ulaştığını izah edemez. Bu sebepten ötürü ya bu kavramın doğuştan geldiğini iddia eder veya onu kozmolojik delilden

31 (: Orta terim.)

ödünç alır ve ardından da bunu ancak mevcut olan olarak düşünülebilen başka türlü tasavvur edilemeyen varlık hakkında, mevcudiyeti bizatihi kavramında mündemiç olan ve benzeri gibi tumturaklı cümlelerle desteklemeye çalışır. Bununla beraber eğer aşağıdaki açıklamaları göz önünde bulunduracak olursak ontolojik delilin icadındaki maharet ve kurnazlığı inkâr edemeyiz. Belli bir varlığı açıklamak için onun sebebine işaret ederiz, o zaman o kendisini bu sebebe istinaden zorunlu bir varlık olarak gösterir; ve bu bir açıklama olarak düşünülür. Fakat yeteri kadar sık gösterdiğim üzere bu yol bir *regressus in infinituma*[32] götürür ve o sebeple asla temel açıklama nedeni sunacak nihai olan bir şeye erişmez. Eğer herhangi bir varlığın mevcudiyeti gerçekten onun özünden dolayısıyla onun salt kavramından veya tanımından çıkarılırsa durum farklı olacaktır. Nitekim o zaman o *zorunlu* (ki her yerde olduğu gibi burada da bu sadece "bir şeyin kendi sebebinden kaynaklandığını" söyler) bir şey olarak bilinecektir; böylelikle o kendi kavramının dışında bir şeye bağlanmayacak ve dolayısıyla zorunluluğu safi geçici ve anlık olmayacak, yani kendisi de yine şarta bağlı olan ve buna bağlı olarak *nedensel* zorunluluk bahis konusu olduğunda hep aynı olduğu üzere sonsuz bir diziye yol açan bir şey olmayacaktır. Tam tersine bilginin safi sebebi veya temeli o zaman bir gerçeklik temeline ve böylece bir sebebe dönüştürülmüş ve artık bütün nedensel diziler için nihai ve dolayısıyla sağlam bir kalkış noktası olarak hizmet etmeye hayranlık uyandırıcı derecede uygun olurdu; biz de o zaman aradığımızı bulurduk.

Fakat daha önce gördük ki bütün bunlar yanıltıcıdır ve aslında τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδένι *ad nullius rei essentiam pertinet existentia*[33] (*İkinci Analitikler*, II, 7) derken Aristoteles'in bile uzak durmak istediği safsata buna benzi-

32 (: Sonsuz döngü.)
33 (: Varoluş şeyin özüne ait değildir.)

yordu. Daha sonra Descartes bunu göz önünde bulundurmaksızın gerekli olan her şeyi karşılayan bir kavram olarak Tanrı düşüncesini geliştirdi; gerçi daha önce benzer bir düşünce çizgisinin yolunu Canterburyli Anselmus açmıştı. Ne var ki Spinoza tek var olan cevher olarak dünya kavramını ortaya attı; buna göre bu cevher *causa sui* var olacaktı, yani *quae per se est et per se concipitur, quamobrem nulla alia re eget ad existendum.*[34] Ardından da bu şekilde kurulan dünyayı herkesi tatmin etmek için *Deus, honoris causa* sıfatlarıyla donattı. Fakat hile yine hep aynı *tour de passe-passe*dir[35] ve *mantıken* zorunlu olanı el çabukluğuyla elimize *gerçekten* zorunlu bir şey diye tutuşturmaktır. Bu el çabukluğu başka benzer aldatmacalarla birlikte sonunda Locke'un kavramların kökenine dair büyük soruşturmasına yol açtı ve eleştirel felsefenin temeli de bunun üzerine atıldı. Bu iki dogmacının takip ettiği usûlün daha tafsilatlı bir tasviri *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin ikinci baskısının § 7 ve § 8'inde bulunur.

Kant spekülatif teolojiye yönelttiği eleştiriyle ölümcül darbeyi vurduktan sonra bunun meydana getirdiği etkiyi azaltmaya ve böylece bir sakinleştirici olarak (ortaya çıkan tabloya) geçici tedavi uygulamaya çalıştı. Bu amansız olduklan kadar okunmaya değer de olan *Dialogues on Natural Religion* (*Doğal Din Üzerine Diyoloğlar*)ın sonuncusunda bütün bunların bir şakadan, bir *exercitium logicum*dan[36] ibaret olduğunu söyleyen Hume'un yöntemine benziyordu. Binaenaleyh Kant Tanrının mevcudiyetinin delillerine bir ikame olarak pratik aklın kaziyesini ve ondan kaynaklanan ahlak teolojisini koydu. Bu bilgi veya teorik akıl için nesnel geçerlilik iddiasında bulunmuyordu ancak davranış veya

34 (Bizatihi sebep, yani kendi başına ve kendisine dayanarak var olan ve kendisiyle düşünülen; dolayısıyla var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.)

35 (: Gözbağcılık, hokkabazlık hilesi.)

36 (: Mantık alıştırması.)

pratik akıl bakımından tam geçerliğe sahipti. Böylelikle bilgisiz bir inanç tesis edilmiş ve insanların da en azından elinde bir şey olmuş oluyordu. Gereğince anlaşıldığında onun açıklaması veya serimlemesi sadece ölümden sonra ödüllendiren ve cezalandıran bir adil Tanrı varsayımının davranışımızın derin bir şekilde hissedilen ciddi ve ahlaki anlamını açıklamak ve aynı zamanda bizzat bu davranışı yönlendirmek için uygun ve kullanışlı bir *düzenleyici şema* olduğunu ifade eder. Ve o böylece belli bir ölçüde hakikat yerine onun mecazını ortaya koydu ve söz konusu varsayım her ne kadar nazari veya nesnel bakımdan doğrulanamasa da nihayetinde tek esas nokta olan bu cihetten de hakikatin yerini alabilir. Brahman dininin dogması, ödüllendirici ve cezalandırıcı bir ruhgöçü öğretisi de benzer eğilimde fakat içinde çok daha fazla hakikat barındıran, daha makul ve bu sebeple daha doğrudan değerli benzer bir düzenektir. Buna göre bir zaman sonra zarar verdiğimiz her varlığın kılığına bürünerek yeniden doğacak ve böylece yaptığımızın karşılığını bulmuş olacağız.

Dolayısıyla Kant'ın ahlak teolojisi işaret edilen anlamda anlaşılmalı ve onun işlerin gerçek durumu hakkında burada konuşulduğu gibi açık ve yalın biçimde konuşmayı göze alamadığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Tam tersine o safi ameli geçerliliği haiz *nazari* bir öğreti gibi bir ucubeyi ortaya koyarak daha anlayışlı ve basiretli birinin *granum salis*ine[37] bel bağladı. Bu daha sonraki dönemin Kant felsefesinden çok uzaklaşmış olan ilahiyat ve felsefe yazarları bu sebepten ötürü genellikle onu sanki Kant'ın ahlak teolojisi gerçek bir dogmatik teizm, Tanrı'nın mevcudiyetinin yeni bir delili imiş gibi göstermeye çalıştılar. Fakat Kant'ın ahlak teolojisi hiçbir surette böyle değildir; tam tersine o sadece ahlak alanı içinde ve sadece ahlak için geçerlidir; bunun ötesinde kıl kadar geçerliliği yoktur.

37 (: Kuşkucu tavır.)

Ahlak felsefesi profesörleri bile, her ne kadar Kant'ın spekülatif teolojiye yönelttiği eleştiriyle büyük sıkıntı ve şaşkınlığa uğramışlarsa da uzun zaman bununla yetinmeyi tercih ettiler. Çünkü onlar ilk zamanlardan beri spekülatif teolojinin özel meslekleri olduğunu biliyorlardı ve Tanrının mevcudiyetini ve niteliklerini ispatlamak ve onu felsefe uğraşlarının ana konusu yapmak için bu yolu (seçmişlerdi). Ve dolayısıyla Kutsal Kitaplar bize Tann'nın tarlada kuzgunları beslediğini söylediğinde buna felsefe profesörlerini de kürsülerinde beslediğini eklemeliyim. Hatta bunlar günümüzde hiç çekinmeden Mutlak ve onun dünya ile münasebetinin felsefenin asıl konusu olduğunu ileri sürmekteler ve şimdi hep olduğu gibi bunu daha yakından tanımlamakla ve hayal güçlerinde genişletmekle meşguller. Çünkü doğal olarak felsefeyle bu türlü uğraşanlara kaynak sağlayan hükümetler felsefe derslerinden iyi Hıristiyanların ve kilise müdavimlerinin çıktıklarını görmekten herhalde memnun olurlardı.

Kant spekülatif teolojinin bütün delillerinin savunulabilir bir yanının olmadığını ve seçtikleri temayla ilgili bütün bilişlerin zihnimiz için mutlak surette erişilmez olduğunu göstererek kavramlarını yerle bir ettiğinde para için felsefeyle uğraşan bu efendiler acaba ne hissettilerdi? Herhalde önce o pek iyi bildikleri görmezden gelme ardından da münakaşa etme yöntemiyle durumu kurtarmaya çalıştılar fakat uzun vadede bu işe yaramadı. Ardından hevesle Tanrının mevcudiyetinin kesinlikle hiçbir delil kabul etmeyeceği gibi buna ihtiyaç da duymadığı iddiasında bulundular; çünkü diyorlardı, bu dünyadaki kendiliğinden açık, en ihtilafsız meseledir ve bir "tann şuuru"na sahip olduğumuz için bundan kuşku duyamayız.[38] Onlar

38 Bu tanrı bilincinin *doğuşuyla* ilgili olarak yakın zamanlarda elimize ilginç bir resimli çizim geçmişti. Bu bir anne ile dua etmesini öğrettiği elleri açık yatağın üzerine diz çökmüş üç yaşındaki çocuğunu gösteren bakır bir oyma baskıydı. Kuşkusuz bu tanrı bilincinin doğuşunu izah eden sık rastlanan bir hadisedir. Çünkü beyin en körpe çağında ve gelişiminin ilk aşamasında bir kez bu şekilde yoğrulduktan sonra sözü edilen bilinç sanki doğuştanmış gibi sağlam biçimde yerleşmiş oluyor ve öyle gelişiyor.

akıl melekemizin semavi şeylerin doğrudan bilgisi için uygun bir uzuv olduğunu ve bunlarla ilgili malumatın bu melekeyle doğrudan *sezilip ayırt edildiğini*, bu yüzden ona *akıl* dendiğini ileri sürdüler.[39] (Burada okurun *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin, 2. baskısının § 34'üne, ayrıca *Ahlakın Temel Meseleleri*, "Ahlakın Temeli"nin sonundaki 6 paragraf ile son olarak baş eserimin birinci cildinin sonundaki "Kant Felsefesi Eleştirisi"ne başvurmasını önemle rica ederim.)

Ne var ki başkalarına göre akıl melekesi safi zan veya önseziler ile donatılmıştır; buna mukabil başka bazıları da zihnî keşf veya ilhama bile ulaştılar! Hatta daha başkaları mutlak düşünceyi, yani insanın etrafına bakmasına ihtiyaç duymadığı fakat bir tür tanrısal âlimi mutlaklıkla bunların nasıl olduğunu bir bakışta çözen bir düşünce uydurdu. Bu kuşkusuz bütün bu uydurmaların en elverişli olanıdır. Bunların hepsi aslında *in nuce* kozmolojik delilden başka bir şey olmayan bu "mutlak" sözcüğüne dört elle sarıldılar. Veya daha doğru bir ifadeyle bu o kadar büzülmüştür ki mikroskobik boyutlara indiği için fark edilmeksizin gözden kaçar ve şimdi sanki kendiliğinden aşikâr bir şeymiş gibi yutturulur. Çünkü *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin 2. baskısının § 20'sında ve ayrıca baş eserimin birinci cildinin sonundaki "Kant Felsefesi Eleştirisi"nde ele alıp enine boyuna tartıştığım gibi, Kant *examen rigorosum*undan[40] bu yana o bir daha gerçek şekli içinde görünmeye cesaret edemez. Artık aradan elli yıl kadar geçtikten sonra bu özel *mutlak* sözcüğüyle çürütülmüş ve yasaklanmış kozmolojik delili hokkabazlık hilesiyle ilk kez *incognito*[41] kimin yutturmaya kalktığını söyleyemeyeceğim. Ne var ki bu hile halkın yeteneklerine tamamen uyum içindedir çünkü günümüzde bile bu "mutlak" sözcüğü tedavülde gerçek para gibi dolaşıyor.

---

39 (Burada *vernommen* (:duymak, ayırt etmek) fiiliyle *Vernunft* arasındaki bağ hatırlatılıyor.)

40 (: Çetin sınav.)

41 (: Tebdilî kıyafet.)

Sözün kısası *Akıl Eleştirisi*ne ve onun delillerine rağmen felsefe profesörleri Tanrının mevcudiyeti ve onun dünya ile münasebeti hususunda sahici açıklamalarda bulundukları iddiasından asla geri durmadılar. Bu adamlara göre felsefe yapmanın aslında bu tür açıklamaların tafsilatlı dökümünden ibaret olduğu söyleniyor. Fakat söylediğimiz gibi, "bakır para, bakır emtia,"[42] dolayısıyla onların bu kendiliğinden aşikâr Tanrısı için de bu aynıyla geçerlidir; onun da ne eli vardır, ne ayağı. Onlar bu sebepten ötürü onu bir dağın arkasına veya daha doğrusu sözcüklerin gürültülü yığınının arkasına saklarlar öyle ki ondan bir işaret zar zor seçilebilir. Keşke bunlar bu Tanrı sözcüğü ile ne anlaşılması gerektiği hususunda meramlarını maksatlarını açık biçimde ifade etmeye zorlanabilseydiler, o zaman onun kendiliğinden aşikâr olup olmadığını görürdük. Hatta (bunların Tanrısının çoğu zaman iç içe geçmek üzere olduğu) bir *natura naturans* bile kendiliğinden aşikâr değildir, çünkü Leukippos, Demokritos, Epikuros ve Lucretius'un dünyayı böyle bir Tanrı olmaksızın kurduklarını görürüz. Fakat bütün hatalarına karşın bu adamlar ticari felsefeleri rüzgâra göre yön değiştiren bir fırıldaklar ordusundan çok daha saygındılar. Lakin bir *natura naturans* bir Tanrı olmaktan hâlâ çok uzaktır; tam tersine bu kavramda sadece şu bilgi içerilir: *natura naturata*nın bu hep kısa ömürlü ve hiç durmaksızın değişen fenomenlerinin arkasında yorulmaz, zeval bulmaz bir güç olmalıdır; onlar bu güç sayesinde sürekli olarak kendilerini yenilerler çünkü bu gücün kendisi onların zeval bulmasından ve ortadan kaybolmasından etkilenmez. Nasıl ki *natura naturata* fiziğin konusuysa *natura naturans* da metafiziğin konusudur. Nihayetinde bu bizi kendimiz tabiatın bir parçası olsak ve dolayısıyla kendimizde *natura naturata*nın keza *natura naturans*ın en yakın ve en açık numunesini de taşısak bile

42 (: kupfernes Geld kupferne Waare.)

buna ilave olarak *içeriden* bizim ulaşabileceğimiz yegâne öğeye sahip olduğumuzu da görmeye götürür.

Şimdi ciddi ve dikkatli bir murakabe bize *irade*yi gerçek varlığımızın çekirdeği olarak gösterdiği için biz bunda *natura naturans*ın dolaysız ortaya çıkışını görür ve dolayısıyla bunu bizce ancak tek yanlı olarak bilinen bütün varlıklara taşımakta haklı sebeplere sahip oluruz. Böylece büyük hakikate ulaşırız: *natura naturans* veya kendinde şey yüreğimizdeki iradedir, halbuki *natura naturata* veya fenomen bizim zihnimizdeki tasavvurdur. Hatta bu sonuçtan da ayrı olarak *natura naturans* ile *natura naturata* arasındaki safi ayrımın tanrıcılıktan hâlâ uzak olduğu hatta aslında tümtanrıcılık bile olmadığı yeterince aşikârdır. Çünkü tümtanrıcılığa belli ahlaki niteliklerin (eğer bu sadece bir izah tarzından ibaret olmayacaksa), iyilik, bilgelik, sonsuz mutluluk ve benzeri gibi niteliklerin ilavesi gerekli olurdu ki bunların dünyaya ait olmadığı aşikârdır. Ayrıca tümtanrıcılık kendi kendisini hükümsüz kılan bir kavramdır çünkü bir Tanrı kavramı daha başından temel bağlaşığı olarak kendisinden ayrı bir dünyayı gerekli kılar. Buna mukabil eğer dünyanın kendisi bu rolü üstlenecek olursa geriye sadece tanrısız bir mutlak dünya kalır, dolayısıyla tümtanrıcılık aslında tanrıtanımazlığın bir örtmecesinden (veya edebikelamından) başka bir şey değildir.

Fakat bu son ifade de el altında bir şey saklar çünkü peşinen tanrıcılığın kendiliğinden aşikâr olduğunu var sayar ve bununla *affirmanti incumbit probatio*[43] ilkesini kurnazca gözlerden kaçırır, halbuki *jus primi occupantis*[44] olan ve tanrıcılık tarafından sahadan önce çıkarılması gereken bu sözde tanrıtanımazlıktır. Burada erkeklerin dünyaya sünnetsiz geldiklerini ve dolayısıyla Yahudi olmadıklarını söylemeyi göze alıyorum. Fakat dünyanın bundan farklı

43 (: İddiasını ispat müddeiye düşer.)
44 (: İlk işgal hakkı.)

bir sebebinin varsayımı bile tanrıcılık değildir. Çünkü bu sadece dünyadan farklı olmakla kalmayan fakat akıllı da olan, bir başka ifadeyle, bilen ve isteyen, dolayısıyla şahsi ve buna bağlı olarak ferdi bir varlığa sahip olan bir dünya sebebi talep eder; Tanrı sözcüğüyle işaret edilen ancak böyle bir sebeptir. Gayrı şahsi bir Tanrı, Tanrı değil fakat sadece yanlış kullanılan bir sözcük, bir yanlış fikir, *contradictio in adjecto*,[45] felsefe profesörlerinin bir meslek dilidir. Bunlar davadan vazgeçmek zorunda kaldıkları için onu bu sözcükle araya sokuşturmaya heves ederler.

Buna mukabil önce bilen ve ardından bilinen şeye göre isteyen şahsiyet, diğer bir deyişle, kendinin bilincinde olan ferdiyet ancak bizim bu küçük gezegenimizde var olan canlı tabiatından hareketle bilinen bir fenomendir. O böyle bir tabiatla öylesine mahrem biçimde irtibatlı hale getirilmiştir ki onu bu tabiattan ayrı ve bağımsız olarak düşünmek için haklı sebeplerimiz olmadığı gibi bunu istesek bile yapamayız. Fakat bu tür bir varlığı bizzat tabiatın, hatta genel olarak bütün mevcudiyetin kökeni olarak kabul etmek çok büyük ve aşırı derecede cüretkâr bir fikirdir. Eğer bunu ilk kez işitmiş ve bizim için bildik, hatta ikinci tabiat, en erken yaşlardaki telkin ve sürekli tekrar sayesinde neredeyse sabit fikir haline gelmiş diyebileceğim bir şey olmamış olsaydı şaşırmaktan kendimizi alamazdık. Ve dolayısıyla yeri gelmişken ifade edeyim, benim için hiçbir şey Caspar Hauser'in (nesebinin) sahihliğine bu sözde doğal teoloji hususundaki beyanı kadar tanıklık etmedi. O açıklandığı haliyle bu sözde doğal teolojinin kendisini, beklenildiği kadar aydınlatmış görünmediğini bildirmişti. Buna şu kadarı da ilave edilmelidir ki (*Brief des Grafen Stanhope an den Schullehrer Meyer*'e (Kont Stanhope'un Muallim Meyer'e Mektupları) göre) o güneş için özel bir huşu hissettiğini ikrar etmişti. Şu hale göre felsefede teolojinin temel

45 (: Mevsuf ile sıfat arasındaki mantıkî tutarsızlık.)

fikrinin kendiliğinden aşikâr ve akıl melekesinin de onu doğrudan kavrama ve gerçek olarak tanıma kabiliyetinden ibaret olduğunu öğretmek küstah ve utanmaz bir yalandır. Geçerli bir delil olmaksızın felsefede böyle bir fikri kabul etme hakkımız olmadığı gibi din için de hiçbir surette temel ve elzem bir şey değildir. Bunu yeryüzünde en çok sayıda takipçisi olan din, çok eski olan ve şimdi takipçilerinin sayısı üç yüz yetmiş milyonu bulan Budacılık da doğrular. Bu yüksek derecede ahlaki ve hatta çileci bir dindir ve en kalabalık rahip topluluğunu ayakta tutar; ama yine de böyle bir fikri kabul etmez; bilakis bunu açıktan elinin tersiyle iter ve dolayısıyla bizim düşüncelerimize göre *ex professo* tanrıtanımazdır.[46]

Yukarıdakiler çerçevesinde insanbiçimcilik her bakımdan tanrıcılığın özüne ait bir karakteristiktir. Esasen böyle

---

46 Dini üzerine kaleme aldığı bir denemeyi bir Katolik piskoposa veren Ava'daki Budacıların Baş Rahanı (Yüksek Rahibi) Zaradobura dünyayı ve içindeki her şeyi yaratan ve tapınmaya tek layık olan bir varlığın var olduğu öğretisini altı melun sapkın öğretiden biri olarak sayar; Francis Buchanan, *On the Religion of the Burmas; Asiatic Researches* içinde, c. VI, s. 268. Burada aynı dizi içerisinde, c. XV, s. 148'de söylenen şey de zikredilmeye değerdir: Budacılar tapınılacak herhangi bir nesne önünde baş eğmezler; buna sebep olarak da ilk varlığın tabiatın bütününe nüfuz ettiğini dolayısıyla aynı zamanda kafalarında da bulunduğunu söylerler. Benzer şekilde St. Petersburg Akademisi'nin derin ilim sahibi şarkiyatçısı I. J. Schmidt *Forschungen im Gebiete der älteren Bildungsgeschichte Mittelasiens*'inde (St. Petersburg, 1824, s. 180) şunları söyler: "Budacılık sistemi bütün zamanlardan önce var olan ve görünür görünmez her şeyi yaratmış olan başsız sonsuz, yaratılmamış, tek bir tanrısal varlık tanımaz. Böyle bir düşünce ona tamamen yabancıdır ve Budacıların kitaplarında onun en küçük bir izine rastlanmaz. Keza orada aynı şekilde yaratmaya da tesadüf edilmez" ve benzeri. O halde Kant'ın ve gerçeğin şaşkına çevirmiş olduğu bu felsefe profesörlerinin "tanrı bilinci" nerede? İnsan soyunun beşte ikisine yakınını oluşturan Çinlilerin dilinde *Tanrı* ve *Yaratma* ifadelerinin bulunmayışı ile bu nasıl uzlaştırılacaktır? Dolayısıyla Torah'nın ilk ayeti Çinceye tercüme edilemeyecektir ki bu misyonerlerin büyük kafa karışıklığına sebep olmuştur; Sir George Staunton da *An Inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese Language* (London, 1848) başlıklı kitabıyla bu karışıklığın giderilmesine yardımcı olmak istemişti.

bir insanbiçimcilik insan biçiminden veya hatta insani his ve infiallerden ibaret değildir, buna temel fenomenin kendisi yani kılavuzu sıfatıyla zihinle mücehhez bir irade de dahildir. Söylediğim gibi böyle bir fenomen bizce ancak canlı tabiatından ve en kâmil manada insan tabiatından hareketle bilinir ve akıl melekesine sahip olduğu zaman ancak şahsiyet denilen ferdiyet olarak düşünülebilir. Bu "hay olan Tanrı kadar gerçek" ifadesiyle de teyit edilir; o hayat sahibi olan, yani bilgiyle irade eden bir varlıktır. Tam da bu sebepten ötürü bir Tanrı içinde tahtına kurulup hüküm süreceği bir göğe ihtiyaç duyar. Copernicus'un evren sistemi Yeşu Kitabı'ndaki ifadeden çok bu sebepten ötürü derhal kilisenin öfkesi ve hışmıyla karşılaştı; ve nitekim yüz yıl sonra Giordano Bruno'yu hem bu sistemin hem tümtanrıcılığın bayraktarı olarak görüyoruz.

Tanrıcılığı insanbiçimcilikten arındırmaya kalkanlar ancak kabuğa dokunduklarını zannettikleri halde gerçekte onun en iç çekirdeğini vururlar. Konusunu soyut haliyle kavrama çabalarıyla yüceltip onu belirsiz, bulanık bir şekle büründürürler ve bu insan suretinden uzak durma çabasında onun dış çizgileri tedricen bütünüyle kaybolur, böylece temeldeki çocuksu fikrin kendisi sonunda tamamen buharlaşıp hiç olur. Fakat buna ilave olarak bu tür teşebbüslerde bulunduğu bilinen akılcı ilahiyatçılar: "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı; Tanrı suretinde yarattı onu" diyen Kutsal Kitap'la açıktan çeliştikleri için kınanabilirler. Dolayısıyla felsefe profesörlerinin bu meslek argosu ortadan kalkar. Tanrıdan başka Tanrı yoktur ve Eski Ahit bilhassa Yeşu Kitabı onun vahyidir.[47]

Kant ile birlikte kuşkusuz tanrıcılığa belli bir anlamda ancak yine de onun kastettiğinden tamamen farklı bir

47 Filozoflar ve ilahiyatçılar köken itibariyle Yehova olan Tanrıyı muhtevasından geriye sözcükten başka bir şey kalmayıncaya kadar birer birer soydular.

anlamda ameli bir kaziye diyebiliriz. Bu suretle tanrıcılık aslında bir *bilgi* değil bir *irade* ürünüdür. Eğer menşei itibariyle *nazari* olsaydı bütün bu deliller nasıl bu kadar savunulmaz olurdu? O iradeden kaynaklanır, şöyle ki: İnsanın yüreğini (irade) şurada ciddi biçimde sıkıştıran burada şiddetli biçimde tahrik eden sürekli ihtiyaç onu devamlı bir korku ve ümit hali içinde tutar, halbuki umut ettiği ve korku duyduğu şeyler onun iktidarı dahilinde değildir; bu tür şeylerin meydana çıktığı illiyet halkalarının bağlantısı onun bilgisiyle ancak kısa bir aralık içinde izlenebilir. Bu ihtiyaç, bu sürekli korku ve umut hali, onun her şeyin bağlı olduğu şahsi varlıklar bulunduğunu tasavvur etmesine yol açar. Daha sonra tıpkı diğer şahıslar gibi bunların da yalvarma ve yaltaklanmaya, kulluk ve armağana duyarlı olacakları varsayılır ve dolayısıyla katı zorunluluktan, hissiz merhametsiz tabiat güçlerinden, dünyanın deveranının esrarlı güçlerinden daha uysal ve söz dinler olacakları kabul edilir.

Şimdi öncelikle gayet doğal olduğu ve eskilerce yerinde takdir edildiği üzere bu tanrıların sayısı şartların farklılığına göre değişiklik gösteriyordu. Daha sonra bilgiye tutarlılık, düzen ve birlik kazandırma lüzumunun hissedilmesiyle bu tanrılar bire boyun eğdiler hatta bire indirildiler ve Goethe'nin bir zamanlar bana söylediği gibi bu dramatik bir yapıdan da yoksundur çünkü tek bir kişiyle hiçbir şey yapamayız. Bununla beraber kasvetli dalgalarla sık tekrarlanan bu büyük ıstırabı ve ayrıca umudunu içinden eksik etmediği ebedi saadeti için kendisini yere atıp yardım için feryat eden azap içerisindeki insanın duyduğu şiddetli arzu bu işin esasındandır. Bir kimse kendi meziyetine güveneceği yerde bir başkasının lütfuna bel bağlar. Bu tanrıcılığın belli başlı dayanaklarından biridir. Ve böylece yüreği (irade) duanın rahatlığına ve umudun tesellisine kavuşabilmesi için zihni ona bir tanrı icat edecektir; fakat tersi için değil, yani o zihni doğru ve mantıklı biçimde bir tanrının var oldu-

ğu sonucuna vardığı için dua etmez. O ihtiyaçtan, arzudan ve korkudan bağımsız safi zihni iradesiz bir varlık olsun o zaman bir tanrıya ihtiyaç duymayacak ve icat da etmeyecektir. Ağır ıstırap ve keder içinde yürek yani irade kadiri mutlak ve dolayısıyla tabiatüstü bir yardıma müracaat ihtiyacı duyar. Ve dolayısıyla dua ve niyazda bulunulduğu için bir tanrı var sayılır, tersi değil. Bu sebepten ötürüdür ki bütün kavimlerin ilahiyatındaki nazari unsur tanrıların sayısı ve mahiyeti bakımından farklılık arz eder; fakat hepsi de ibadet ve itaatta bulunulması halinde yardım etmeleri bakımından müşterek özellik sergilerler çünkü bu her şeyin bağlı olduğu noktadır. Fakat bu aynı zamanda her türlü ilahiyatın soyunu nesebini tanıdığımız doğum izidir, yani o *irade*den, yürekten neşet eder, iddia edildiği gibi kafadan veya bilgiden değil. Büyük Constantinus ile Frankların kralı Chlodowig'in savaşta yeni tanrıdan daha iyi bir yardım umdukları için dinlerini değiştirmeleri de bununla uyum içindedir. Deyiş yerinde ise minör anahtarı majör anahtara tercih eden ve tanrılar yerine sadece kötü ruhlar ile yetinen birkaç insan soyu vardır; bunlar zarar vermemeleri için kurban ve dualar ile ikna edilirler. Genel olarak ifade etmek gerekirse sonuç bakımından ortada büyük bir farklılık yoktur. Brahman ve Buda dinleri ortaya çıkmazdan evvel Hint yarımadasının ve Seylan'ın ilk sakinlerinin de benzer soylardan olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bugün bile o soydan gelenlerin tıpkı birçok vahşi kabileler gibi bir ölçüde böyle bir dine sahip oldukları söylenmektedir. Sinhali (Seylan) Budacılığı'yla karıştırılan Kappuizm buradan kaynaklanır. Keza Layard'ın Mezopotamya'da ziyaret ettiği şeytana tapanlar da yine bu zümreye dahildir.

Lutfuna mazhar olmak, eğer bunu zaten göstermişlerse, mazhariyetin devamını sağlamak ya da kendilerinden kötülükleri savuşturmak için tanrılarına *takdime ve tarziyeler* sunma dürtüsü de burada tartışılmış olan her türlü tanrıcı-

lığın gerçek kökeniyle yakından irtibatlıdır ve benzer şekilde insan tabiatından kaynaklanır. (Bkz., Sanchuniathon, *Fragmenta*, ed. Orelli, Leipzig, 1826, s. 42.) Bu her türlü kurbanın anlamı ve dolayısıyla bütün tanrıların mevcudiyetinin kökeni ve desteğidir öyle ki bu anlamda gerçekten tanrıların kurbanla yaşadığı söylenebilir. Zira tabiatüstü varlıkların yardımını isteme ve onu satın alma dürtüsü, her ne kadar ihtiyaç ve zihni darlığın bir sonucu olsa da, insan için doğal olduğu ve tatmini de bir ihtiyaç addedildiğinden ötürü o tanrıları kendisi için yaratmıştır. Bütün çağlarda ve birbirinden bu kadar farklı kavimler arasında kurbanın bu evrensel karakteri, buna mukabil kültür şartları ve seviyelerindeki bunca farklılıklara rağmen de uygulamanın aynılığı buradan kaynaklanır.

Nitekim Herodotos (lib. IV, c. 152) bir Samos gemisinin yükünü Tartessos'da fevkalade kârlı bir fiyatla satarak daha önce beklenmedik bir servet elde ettiğini anlatır. Bu Samoslular bunun üzerine bu servetin altı talent tutarındaki onda birini üzeri sanatkârane işlemeli büyük bir prinç vazo ile göndermiş ve onu tapınağında Hera'ya sunmuşlardı. Bu Greklerin günümüzdeki muadillerini sefil, göçebe, rengeyiği yetiştiricisi Laponlarda buluruz. Bunlar bir cüceninkini andıran kılıklarıyla biriktirdiklerini kayaların ve vadilerin muhtelif yerlerdeki gizli kavuklarına saklarlar. Ölüm saatleri gelip çatmadıkça mirasçısı dışında bunları kimseye göstermezler; hatta bu adamdan da bir yeri saklarlar çünkü burada biriktirdikleri para *genius loci*ye, bölgesinin koruyucu tanrısına adanmıştır. (Bkz., Albrecht Pancritius, *Hägringar, Reise durch Schweden, Lappland, Norwegen, und Dänemark im Jahre 1850*, Konigsberg, 1852, s. 162.) Bütün bunlar tanrılara inancın kökünde bencillik olduğunu göstermektedir. Her ne kadar ölüler için düzenlenen ayin biçiminde, manastırların, kiliselerin, şapellerin binalarında hâlâ yaşıyorsa da sadece Hıristiyanlıkta hakiki kurban

kaybolmuştur. Bunun dışında ve bilhassa Protestanlarda ululama, yüceltme ve şükrün kurbana bir ikame olarak hizmet etmesi gerekir ve bu yüzden bunlar en ileri düzeye götürülür, hatta tarafsız birisine bunlarla pek irtibatlı gibi görünmeyen durumlarda bile bu böyledir. Bu devletin her zaman fazileti hediyelerle değil fakat sadece şeref beratlarıyla ödüllendirmesine ve onun devamını bu suretle sağlamasına benzer.

Bu çerçeve içerisinde büyük David Hume'un söyleyeceği şey hatırlanmaya değer: "Whether this god, therefore, be considered as their peculiar patron, or as the general sovereign of heaven, his votaries will endeavour, by every art, to insinuate themselves into his favour; and supposing him to be pleased, like themselves, with praise and flattery, there is no eulogy or exaggeration, which will be spared in their addresses to him. In proportion as men's fears or distresses become more urgent, they will invent new strains of adulation; and even he who outdoes his predecessors in swelling up the tides of his divinity, is sure to be outdone by his successors in newer and more pompous epithets of praise. Thus they proceed; till at last they arrive at infinity itself beyond which there is no further progress." (*Essays and Treatises on Several Subjects*, Londra, 1777, c. II, s. 429.)[48] Ayrıca: "It appears certain that, though the original

48 (Bu yüzden bu tanrı ister onların özel hamisi isterse göğün hâkimi mutlakı olarak düşünülsün ateşli taraftarları her türlü sanatla kendilerini onun kayrasına dahil etmek için çabalayacaklardır; ve kendilerinden pay biçip övgü ve yaltaklanmayla onu hoşnut ettiklerini varsayarak ona münacatta bulunurken geride bıraktıkları övgü veya abartı kalmayacaktır. İnsanların korkuları veya sıkıntıları ne kadar zecri ise yeni yaltaklanma ifadeleri veya nağmeleri bulacaklardır; onun tanrılık vasıflarını şişirmede seleflerini geride bırakmış olan kimsenin de haleflerince daha yeni ve daha şaşalı övgü ifadeleriyle gölgede bırakılacağından en küçük kuşkusu yoktur. Onlar bu yolda böyle devam ederler; ta ki sonunda gidecek başka bir yolun bulunmadığı sonsuzluğun sınırına gelip dayanıncaya kadar. (*Muhtelif Mevzular Üzerine Denemeler ve İncelemeler*, Londra, 1777, c. II, s. 429.)

notions of the vulgar represent the Divinity as a limited being, and consider him only as a particular cause of health or sickness; plenty or want; prosperity or adversity; yet when more magnificent ideas are urged upon them, they esteem it *dangerous to refuse their assent.* Will you say that your deity is finite and bounded in his perfections; may be overcome by a greater force; is subject to human passions, pains, and infirmities; has a beginning and may have an end? This they dare not affirm; but thinking it *safest to comply with the higher encomiums, they endeavour, by an affected ravishment and devotion to ingratiate themselves* with him. As a confirmation of this, we may observe that the assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapable of conceiving those sublime qualities which they seemingly attribute to the Deity. Their real idea of him, notwithstanding their pompous language, is still as poor and frivolous as ever." (Ibid., s. 432.)[49]

Kant her türlü spekülatif düşünceye yönelttiği eleştirinin mahzurlu taraflarını törpülemek için ona sadece ahlak teolojisi değil aynı zamanda teminat da ekledi. Bu, Tanrının mevcudiyeti her ne kadar ispatlanmamış olarak kalacaksa da aksinin ispatlanmasının da bir o kadar imkânsız oldu-

49 (Şurası kesin gibi görünmektedir ki avamın ilk düşünceleri Tanrıyı sınırlı bir varlık olarak tasavvur edip onu sadece sağlık veya hastalığın, bolluk veya kıtlığın, refah veya sıkıntının hususi sebebi olarak görseler de, daha yüce fikirlerle üzerlerine gelindiğinde kabule yanaşmamayı tehlikeli bulurlar. Söyler misiniz tanrınız mükemmeliyetleri bakımından sınırlı ve mahdut mudur; daha büyük bir güç onu mağlup edebilir mi; insani inflal, ıstırap ve zayıflıklara boyun eğer mi; bir başlangıcı var mıdır ve bir sonu olabilir mi? Onlar bu konuda beyanda bulunmayı göze alamazlar; fakat adımlarını bu daha yüksek övgülere göre atmanın en güvenilir yol olduğunu düşünerek yapmacık bir esriklik ve adanmışlıkla kendilerini ona uydurmaya çalışırlar. Bunun bir teyidi olarak avamın bu kabulünün bu durumda sadece sözde kaldığına ve görünürde Tanrıya izafe ettikleri bu yüce nitelikleri tasavvur gücünden yoksun olduklarına işaret edebiliriz. Şaşalı dillerine rağmen onun hakkında gerçek düşünceleri yine her zamanki kadar zayıf ve sathidir. (Ibid., s. 432.))

günun teminatıydı. Birçokları buna karşı çıkmadı, çünkü bunlar yapma bir sadelikle *affirmanti incumbit probatio*yu[50] görmezden geliyorlardı. Ayrıca onlar mevcut olmadığı ispat edilemeyen şeylerin sayısının sınırsız olduğunu da göremiyorlardı. Tabiatıyla o eğer artık salt müdafaacı bir tavrı sürdürmeyi istemiyor, fakat hücumda bulunmayı arzu ediyorsa gerçekten apagogik[51] bir karşı delil olarak kullanılabilecek temellendirmeleri göstermemek hususunda daha da dikkatli olmak durumundaydı. Aşağıdakiler bir bakıma bu türdendir:

(1) Öncelikle canlı varlıkları birbirini yiyerek ayakta kalan bir dünyanın kasvetli yapısı, bunun beraberinde getirdiği yaşayan her şeyin sıkıntı ve korku içinde oluşu, kötülüklerin çok çeşitli ve muazzam büyüklüğü, çoğu zaman dehşet verici boyutlara ulaşan ıstırapların çeşitliliği ve kaçınılmazlığı, ölümün acılığını aratan hayat yükü, bütün bunlar dünyanın birleşik bir sınırsız iyilik, bilgelik ve gücün eseri olması gerektiği fikriyle dürüstçe bağdaştırılamaz. Burada söyleneni daha yüksek perdeden bir şeyler söyleyerek bastırmaya çalışmak ne kadar kolaysa meseleyi sağlam ve ikna edici delillerle karşılamak da o kadar güçtür.

(2) Sadece her düşünen adamı alakâdar etmekle kalmayıp fakat aynı zamanda her dinin takipçilerinin de ilgisini çeken ve dolayısıyla dinlerin kuvvet ve sağlamlığının istinat ettiği iki nokta vardır. Bunların ilki davranışımızın aşkın ahlaki anlamı, ikincisi de ölümden sonra mevcudiyetimizin akıbetidir. Eğer bir din bu iki meseleye dikkat etmişse sair her şey ikinci plandadır. Bu yüzden tanrıcılığı burada önce bu ilk nokta, ardından da ikincisi bakımından sınayacağım.

Tanrıcılığın davranışımızın ahlakiliğiyle biri *a parte ante* diğeri *a parte post*, veya başka bir deyişle fiillerimizin sebebleri ve sonuçları bakımından ikili bir münasebeti vardır. Önce

50 (: İspat külfeti müddeiye aittir.)

51 (Gr. *Apagoge*: Bir şeyi karşıtının imkânsızlığını veya mantıksızlığını göstererek (*exemplum in contrarium*) ispatlayan dolaylı temellendirme: hal bihi muhal.)

ilk noktayı alırsak, tanrıcılık kabul etmek gerekir ki ahlaka en kaba türden de olsa bir destek kazandırır. Esasen bununla davranışımızın saf ve gerçek ahlakiliği temelli olarak ortadan kalkar çünkü her çıkar gözetmez fiil derhal onun ödemesi olarak kabul edilen çok uzun tarihli de olsa güvenilir bir alışveriş senediyle çıkarcı bir fiile dönüşür. Böylece başlangıçta yaratan Tanrı sonunda intikam alan ve karşılığını ödeyen olarak görünür. Böyle bir Tanrıya gösterilen hürmet kuşkusuz faziletli eylemlere yol açar fakat saikleri yahut itici güçleri cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme umudu olduğu için bunlar safi ahlaki bulunmayacaktır. Tam tersine böyle bir faziletin özü ihtiyatlı ve dikkatli biçimde hesaplanmış bir bencillikle denk tutulacaktır. Son tahlilde bu ispatlanamayan şeylere inancın sağlamlığıyla ilgili bir meseledir. Eğer varsa saadet dolu bir sonsuzluğu kısa bir ıstırap dönemine tercih etmekte kesinlikle tereddüt etmeyiz ve o zaman ahlakın gerçek kılavuz ilkesi şu olur: "bekleyebiliriz". Fakat amelleri için bu dünyada veya gelecek dünyada bir ödül arayışı içinde olan herkes bir bencildir. Eğer beklenilen ödülü kaçırırsa bunun bu dünyaya hükmeden rastlantı veya gelecek dünyayı onun için kuran yanılsamanın boşluğu sebebiyle olmasının bir önemi yoktur. Doğrusunu söylemek gerekirse bu Kant'ın ahlak teolojisinin ahlakının temelini neden oyduğunu izah eder.

Keza *a parte ante*, tanrıcılık yine ahlak ile çatışma içerisindedir, çünkü o özgürlük ve açıklanabilirliği ortadan kaldırır. Çünkü ne suç ne fazilet *existentia* ve *essentia*sı bakımından bir başkasının eseri olan bir varlıkta tasavvur edilebilir şeylerdir. Vauvenargues gayet haklı olarak ifade eder: *Un être qui a tout reçu ne peut agir que par ce qui lui a été donné; et toute la puissance divine qui est infinie ne saurait le rendre indépendant?*[52] (*Discours sur la liberté*. Bkz., *Oeuvres completes*, Paris, 1823, Tom. II, s. 331.) Tıpkı

52 (Her şeyi kabul eden bir varlık ancak kendisine verilenle uyum içinde eylemde bulunabilir; ve Tanrının sınırsız olan bütün gücü onu bağımsız kılamaz.)

düşünülebilir sair her varlık gibi o ancak kendi *tabiat*ıyla *veya mizac*ıyla uyum içinde eylemde bulunabilir ve bu suretle onu bilinir kılabilir; fakat o burada ne kadar şarta bağlıysa o ölçüde yaratılmıştır. Eğer kötü eylemde bulunursa bu onun kötü *olma*sından ileri gelir ve o zaman da kusur ona değil onu yaratana ait olur. Onun hem mevcudiyetinin veya mahiyetinin hem içine yerleştirildiği şartların hasıl edicisi kaçınılmaz olarak onun eyleminin müsebbibidir; ve bunlar nasıl ki bir üçgen iki açı ve bir doğru tarafından belirlenirse bütün bu söylenilenler tarafından belirlenmiştir. Augustinus, Hume ve Kant bu temellendirmenin doğruluğunu tamamen teslim ve kabul etmişler, başkaları ise bunu kurnazca ve korkakça görmezden gelmişlerdir. Bu meseleyi ödüllü denememem "İrade Özgürlüğü Üzerine"nin 4. bölümünde ele alıp tafsilatlı olarak tartışmıştım. Sırf bu korkunç ve mahvedici güçlükten kaçınmak için irade özgürlüğü, *liberum arbitrium indifferentiae*[53] icat edildi. Bu içinde son derece korkunç bir uydurma içerir ve dolayısıyla uzun zaman önce bütün düşünen kafalar tarafından tartışılıp terk edilmiştir fakat galiba hiçbir yerde yukarıda zikredilen eserde olduğu kadar sistematik ve bütüncül olarak çürütülmedi. Ayaktakımı canı isterse irade özgürlüğü diye tutturarak çabalasın dursun; hatta edebiyat ve felsefe sahasındaki ayaktakımı da (bunlara katılsın); bunun bizim için ne önemi var? Belli bir varlığın *özgür* olduğu, yani belli şartlar altında şu türlü de bu türlü de hareket edebileceği iddiası zımnen, onun *essentia*dan yoksun bir *existentia*, bir başka ifadeyle, *bir şey* olmaksızın sadece *var* olduğu ve dolayısıyla bir *hiç* olduğu ama yine de *var* olduğu, neticede eş zamanlı olarak hem var olduğu hem var olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla bu saçmalığın doruk noktasıdır ama yine de hakikati değil fakat samanlarını arayanlar için yeterince iyidir ve dolayısıyla zırvalarıyla, hayatla-

53 (: İradenin önceki herhangi bir belirleyiciden etkilenmemiş özgür kararı.)

rını sürdürdükleri *fable convenue*[54] ile uyumlu olmayan şeyi asla kabul etmezler. Çürütmek yerine görmezden gelmek onların iktidarsızlıklarına daha iyi hizmet eder. Ve biz böyle *in terram prona et ventri obedientia* βοσκήματαnın[55] görüşlerine önem vermeli miyiz?

Var olan her şey aynı zamanda bir şeydir, bir özü, bir tabiatı, bir karakteri vardır; o buna göre iş işleyecek, hususi tezahürlerini ortaya çıkaran harici şartlar teşekkül ettiğinde buna göre eylemde bulunacaktır (ki bu onun saiklere göre hareket edeceği anlamına gelir). Şimdi o karakterini, yapısını, *existentia*sını nereden aldıysa *essentia*sını da oradan alır, çünkü bu ikisi, kavram bakımından birbirinden ayrılabilir olsa bile gerçekte ayrılabilir değildir. Fakat bir *essentia*sı, bir başka deyişle, bir tabiatı, bir karakteri, bir mizacı olan her zaman ancak onunla uygun hareket edebilir ve asla başka türlü hareket edemez. Burada her seferinde kendilerini gösteren saiklerle belirlenen münferit eylemlerin sadece ânı, tam formu ve mahiyetidir. Yaratıcının insanı *özgür* yaratmış yani onu *essentia*sız bir *existentia* ile teçhiz etmiş olması, diğer bir deyişle istediğini olmak insanın kendisine bırakıldığı kadarıyla ona sadece *in abstracto* varoluş kazandırılmıştır demek bir imkânsızlık tazammun eder. Bu hususta okurun "Ahlakın Temeli Üzerine" denememin § 20'sine müracaat etmesini rica ediyorum. Ahlaki özgürlük ve sorumluluk ya da izah edilebilirlik[56] mutlak olarak *kendiliğinden meydana gelmeyi* gerekli kılar. Hareketler, davranışlar her zaman karakterden, yani bir varlığın kendine özgü ve bu yüzden değiştirilemez yapısından kaynaklanır ve onlar zorunlu olarak saiklerle uyumlu ve onların etkisi altındadırlar. Dolayısıyla eğer sorumlu olacaksa kökünden ve kendi mutlak gücüyle var olmalıdır. Eğer o *amelleri*nin gerçek yaratıcısı olacaksa *existentia* ve *essentia*sı bakımın-

54 (: Masalı muvafık.)
55 (Toprağa mütemayil ve karınlarına hizmet eden hayvanların.)
56 (: *Zurechnungsfähigkeit*: kabili muhakeme ve muhasebe.)

dan kendi kendisinin eseri ve yaratıcısı olmalıdır. Yoksa ödüllü iki denememde ifade ettiğim gibi özgürlük *operari*de olamaz; dolayısıyla onun *esse*de bulunması gerekir, çünkü *esse* kesinlikle vardır.

Şimdi bütün bunlar sadece *a priori* ispat edilebilir olmamakla kalmaz, fakat günlük hayat tecrübesi açıkça bize herkesin beraberinde dünyaya ahlaki karakterini hazır getirdiğini ve sonuna kadar buna değişmez biçimde sadık kaldığını da öğretir. Ayrıca bu hakikat günlük hayatta zımnen fakat kesinlikle varsayılır çünkü herkes temelli olarak bir başkasına itimadını veya itimatsızlığını onun açığa çıkardığı karakter özelliklerine dayandırır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda on altı yüzyıl boyunca nasıl olup da nazari bakımdan bunun tam tersinin ileri sürüldüğü ve öğretildiği hayreti mucip bir husustur. Diğer bir ifadeyle ahlaki açıdan bütün insanların köken itibariyle birbirine tam eşit olduğu ve davranışlarındaki büyük farklılığın doğuştan getirdikleri asli mizaç ve karakter farklılıklarından, hatta ortaya çıkan şartlar ve fırsatlardan da değil fakat gerçekte bir hiçten, o zamanlar "özgür irade" adını alan mutlak bir hiçten kaynaklandığı neden bir faraziye olarak kabul edilmiştir, kolay kolay izah edilemez. Fakat bu öğreti yine safi nazari ve onunla yakından irtibatlı olan bir başka varsayımla zorunlu hale getirilir. Bu insanın doğumunun, mevcudiyetinin mutlak başlangıcı olduğu varsayımıdır, çünkü o hiçten yaratılmışur (bir *terminus ad hoc*). Şimdi eğer bu varsayıma bağlı olarak hayat hâlâ ahlaki bir mana ve maksadı muhafaza edecekse, nasıl ki bu şeklde tasavvur edilen insan hiçten ise, doğal olarak o da kökenini hayatın akışında ve haddizatında hiçte bulmalıdır. Çünkü ahlaki karakterlerin asli, ölçülemez ve doğuştan farklılığının her şeye rağmen açıkça işaret ettiği mukaddem duruma, bir önceki hayata veya zamanın dışındaki bir edime yapılan her atıf burada temelli olarak dışarıda bırakılır. İşte bu saçma özgür irade uydurması buradan kaynaklanır. Bütün doğruların birbiriyle irtibatlı olduğu pek iyi bilinir,

fakat yanlışlar da birbirlerini zorunlu kılar, nasıl ki bir yalan bir başkasını gerekli kılarsa, veya deviren bir şey olmadığı sürece birbirine yaslanarak dik duran iki kart karşılıklı olarak birbirini köşeleriyle desteklerse.

(3) Tanrıcılık varsayımında ölümden sonra varlığımızın sürdüğünün kabulüyle işlerin vaziyeti irade özgürlüğünün kabulünden daha iyi değildir. Bir başkası tarafından yaratılmış olanın varoluşunun bir başlangıcı vardır. Şimdi onun sonsuz bir zaman boyunca var olmayıp da bundan böyle sonsuza dek varlığını sürdüreceği aşırı derecede cüretkâr bir varsayımdır. Eğer ben doğumumla ilk defa yoktan çıktıysam ve hiçten yaratılmışsam ölümümle yeniden hiç olacağım kuvvetle muhtemeldir. *A parte post* sonsuz bir süre ve *a parte ante* hiçlik bir arada olmaz. Ancak asli, ezeli ve yaratılmamış olan yıkılmaz bozulmaz olabilir. (*Bkz.*, Aristoteles, *De coelo*, I, c. 12, s. 281-3, ve Priestley, *On Matter and Spirit*, Birmingham, 1782, c. 1, s. 234.) Ve dolayısıyla otuz veya altmış yıl önce saf bir hiçlik olup ardından bu hiçlikten bir başkasının eseri olarak çıktıklarına inananlar belki ölürken endişeli olabilirler. Çünkü şimdi onların omuzlarında bu şekilde ortaya çıkan bir hayatın sınırsız bir zaman diliminin ardından ortaya çıkmış olan geç başlangıcına rağmen yine de sonsuz sürede olacağını varsaymak gibi güç bir iş vardır. Buna mukabil kendisini bizzat bütün mevcudiyetin asli ve ezeli özü, kaynağı olarak tanıyan ve kendisinin dışında gerçekte hiçbir şeyin var olmadığını bilen, ferdi mevcudiyetini dudaklarında hatta yüreğinde kutsal Upanişad'ın *hae omnes creaturae in Mum ego sum, et praeter me aliud ens non est*[57] sözleriyle sonlandıran kimse ölümden korkabilir mi? Ve dolayısıyla sadece o mantıki tutarlılık içinde gönül huzuru ile ölebilir. Çünkü söylediğim gibi *kendiliğinden var olma* (*Aseität*) ölümsüzlüğün olduğu gibi sorumluluk yahut hesap verebilirliğin de şartıdır. Bütün Hindistan'da tabii bir

57 (Bütün bu varlıklar, onların her biri benim, ve benim dışımda bir varlık yok.)

hal olarak hiç yadırganmayan ölümü hiçe sayma ve ölürken tam bir sükünet ve hatta neşe içerisinde olma bütün bunlarla tam bir uyum içerisindedir. Buna mukabil Yahudilik, Tanrının yerin ve göğün gerçek yaratıcısı olduğunu öğreten kökeni itibariyle tek ve yegâne tektanrıcı din tam bir tutarlılıkla ölümsüzlük öğretisine sahip değildir. Dolayısıyla onda ölümden sonra bir ödüllendirilme veya cezalandırılma yoktur, fakat sadece, onun diğer bütün dinlerden, her ne kadar bu onun faydasına olmasa da, ayrılmasına sebep olan geçici cezalar ve ödüller vardır. Yahudilikten kaynaklanan diğer iki din aslında kendi içlerinde tutarsızdırlar çünkü bunlar başka ve daha iyi öğretilerden bildikleri ölümsüzlüğü benimsemişler ama yaratıcı Tanrıyı muhafaza etmişlerdir.[58]

58 *Tekvin* ve *Tarihler*in sonuna kadarki tarihi kitapların tümünde takdim ve telim edildiği haliyle *Yahudilerin* gerçek *dini* bütün dinlerin en kabasıdır çünkü mutlak manada ölümsüzlük öğretisine, hatta onun izine bile sahip olmayan tek dindir. Öldüğünde her bir kral, her bir kahraman veya peygamber babalarıyla birlikte gömülür ve her şey bununla biter. Ölümden sonra hayatın izi yoktur; esasen bu neviden her fikir kasıtlı olarak dışarıda bırakılmış görünür. Mesela Yehova Kral Yeşu'ya uzun bir övgüde bulunur ve bir ödül vaadiyle sona erer: ἰδοὺ προστίθημί σε πρὸς τοὺς πατέρος σου, καὶ προστεθήσῃ πρὸς τὰ μνήματά σου ἐν εἰρηνῃ (İşte seni atalarına katacağım, huzur içinde mezarına verileceksin. 2 Tarihler, 34, 28); dolayısıyla o Nebukadnezzar'ı görecek kadar yaşamaz. Fakat ölümden sonra bir başka hayata ve onunla beraber ölmenin ve daha fazla acı çekmemenin sadece menfi bir ödülü yerine müspet bir ödüle dair bir düşünce yoktur. Tam tersine kendi elinin eserini ve oyuncağını yeterince kullanıp eziyet ettikten sonra çukura fırlatıverir; onun ödülü budur. Yahudilerin dini sırf ölümsüzlüğü tanımadığı ve buna bağlı olarak ölümden sonra cezalandırılmaları kabul etmediği için Yehova günah işleyeni, arz üzerinde muvaffak olanı ancak çocuklarının ve çocuklarının da dördüncü nesle kadar çocuklarının şahsında yanlış işlerini cezalandırmakla tehdit edebilir, bu Çıkış, 34 : 7 ve Sayılar 14: 18'de görülebilir. Bu ölümsüzlük öğretisinin olmadığını ispat eder. Tobias 3: 6'daki pasaj da bunun gibidir ve burada o Yehaova'ya ölümüne izin vermesi için yalvarır, ὅπως ἀπολυθῶ καὶ γένωμαι γῆ [ki kurtulayım ve toza toprağa geri döneyim]; hepsi bu, ölümden sonra hayat fikri yoktur. Eski Ahit'te fazilet için vaat edilen ödül yeryüzünde gerçekten uzun bir süre yaşamaktır (mesela, Tensiye, 5: 16 ve 33); buna mukabil *Veda*'da, tekrar doğmayacaktır. Aynı zaman dilimi içinde yaşayan kavimlerin Yahudilere her zaman gösterdikleri küçümsemenin sebebi büyük ölçüde onların dinlerinin bu zayıf karakteridir. *Ekklesiastes* 3: 19, 20'de söylenen şey *Yahudilerin dini*ne dair gerçek hissiyatı dile getirir. Daniel 12: 2'de olduğu gibi eğer ölümsüzlüğe telmihte bulunulmuşsa Daniel 1: 4 ve 6'da âşikar olduğu üzere bu başka bir yerden alınma yabancı bir öğreti sebebiyledir. Makabilerin ikinci kitabının ./..

Daha önce ifade edildiği üzere Yahudiliğin, yegâne saf tektanrıcı din, yani her şeyin kökeninin yaratıcı bir Tanrı olduğunu öğreten bir din olması bilinmeyen sebeplerden ötürü saklanmaya çalışılan bir üstünlüktür. Bu üstünlük

../. 7. bölümünde ölümsüzlük öğretisinin açıkça Babil kökenli olduğu görülür. Diğer bütün dinler, Hintlilerin, hem Brahmanların hem Budacıların, Mısırlıların, Perslerin ve hatta Druidlerin dinleri ölümsüzlüğü vazeder ve Zendavesta'da Perslerinki hariç aynı zamanda ruh göçünü de öğretir. D. G. v. Ekendahl Atterbom'un *Svenska Siare och Skalder*'ine dair incelemesinde (*Blatter für litter. Unterhaltung*, 25 Ağustos 1843) Edda ve bilhassa Voluspa'nın ruhların göçünü öğrettiğini tespit eder. Hatta Grekler ve Romalılar bile *post letum* bir şeylere, yani Tartaros ve Elysion'a sahiptir ve derler:

Sunt aliquid manes, letum non omnia finit:
Luridaque evictos effugit umbra rogos.
Propertius, lv. 7.
(Göçenlerin ruhları hâlâ bir şeydir, ölüm her şeye son vermez: parlayan alevlerden donuk gölgeler muzaffer yükselir.)

Genel olarak ifade etmek gerekirse bu hüviyetiyle dindeki gerçek esaslı unsur asıl varlığımızın hayatımızla sınırlı olmadığı bilakis sınırsız olduğu yolunda verdiği kanaatten ibarettir. Şimdi Yahudilerin bu sefil dini bunu yapmaz ve işin aslı şu ki böyle bir şeye teşebbüs bile etmez. Bu sebepten ötürü o bütün dinlerin en kabası ve en zayıfıdır ve bunun bir sonucu olarak saçma ve iğrenç bir tanrıcılıktan ibarettir. Bu şu demeye gelir: dünyayı yaratmış olan rab tapınılmayı ve ululanmayı arzu eder; dolayısıyla o her şeyden evvel kıskançtır, hemcinslerini, diğer bütün tanrıları kıskanır; eğer onlara kurban sunulursa o öfkelenir ve Yahudilerinin başına kötü şeyler gelir. Diğer bütün dinler ve tanrıları Septuaginta'da βδέλυγμα (iğrenç) diye lekelenip küçük düşürülür; fakat aslında bu nitelemeyi hak eden bünyesinde ölümsüzlük inancına yer vermeyen kaba Yahudiliktir. İşin en hazin tarafı da bu dinin Avrupa'nın hâkim dininin temelini oluşturmasıdır; çünkü bu hiçbir metafizik eğilimi olmayan bir dindir. Diğer bütün dinler insanlara hayatın metafizik anlamını remizlerle ve mesellerle anlatmaya çalışırken Yahudilerin dini bütünüyle içkindir ve onlara başka kavimlerle mücadele için bir savaş çığlığından başka bir şey sunmaz. Lessing'in *Erziehung des Menschengeschlechts*'ine Yahudi ırkının eğitimi denilmeli, çünkü Tanrının bu seçtikleri hariç bütün insan soyu bu hakikate ikna olmuştur (Sözü edilen "hakikat"le ilgili olarak Lessing'in bu eserinin Türkçe tenkitli çevirisi için bkz.; G. E. Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi*, Say Yayınları, İstanbul, 2011). Yahudiler Tanrılarının seçilmiş kavmidir ve o da kavminin seçilmiş tanrısıdır. Ve bunun başka kimseyi rahatsız etmemesi gerekir. "Ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μου λαός (Ben onların Tanrısı olacağım ve onlar benim kavmim olacak), İskenderiyeli Clemens'e göre peygamberlerden birinden bir pasajdır. Fakat şimdiki Avrupa milletlerinin kendilerini belli bir ölçüde tanrının bu seçilmiş kavminin mirasçıları olarak kabul ettiklerini gördüğümde üzüntümü saklayamıyorum. Buna mukabil Yahudilik yeryüzündeki gerçek anlamda yegâne tek tanrılı din olmanın şöhretinden mahrum bırakılamaz; çünkü başka hiçbir din yerin ve göğün yaratıcısı, nesnel bir tanrı ile övünemez.

her zaman, her ne kadar farklı isimlerle de olsa bütün milletlerin gerçek Tanrıya ibadet ettikleri savunup öğretilerek saklanmıştır. Ne var ki bu savunma sadece büyük bir yanılgı içerisinde değil, üstelik tamamen haksızdır da. Her türlü hakiki delil ve sahih vesikaların ittifakıyla her türlü şüpheden beri olarak serdedilir ki Budacılık, bağlıların ezici sayısıyla yeryüzündeki en önde gelen din katiyen ve sarahaten tanrısızdır. Vedalar da bir yaratıcı tanrı değil, fakat *Brahm* (cinsiyet belirtmeyen) denilen bir dünya-ruhu öğretir. Dört yüzlü Vişnu'nun göbeğinden ve Trimurti'nin bir parçası olarak ortaya çıkan *Brahma* fevkalade sarih ve berrak Hint mitolojisinde Brahm'ın halk arasında kişilik kazanmış formundan ibarettir. Aşikâr ki o varlıkların doğuşunu, kökenini temsil eder, nitekim Vişnu onların olgunluğunu, Şiva da yok oluş ve ortadan kalkışlarını temsil eder. Ayrıca onun dünyayı meydana getirmesi günahkâr bir fiildir, nitekim Brahm'ın tecessümü olan dünya da öyledir. Daha sonra Zendavesta'nın Hürmüz'ü bildiğimiz gibi Ehrimen'in eşidir ve bu ikisi ölçülemez zaman, Zervane Akerene'den (eğer bu hususta mutat görüş doğruysa) çıkmıştır.

Benzer şekilde Fenikelilerin Sanchuniathon tarafından kaleme alınıp Philon Byblius tarafından günümüze ulaştırılmış olan çok güzel ve okunmaya değer kozmogonisinde—ki belki de Musa peygamberin kozmogonisinin ilk örneğidir—tanrıcılığın veya dünyanın şahsi bir varlık tarafından yaratılışının izlerine rastlamıyoruz. Nitekim Musa peygamberin Tekvin'inde olduğu gibi gece karanlığına gömülü asli karmaşayı görüyoruz, fakat "Işık olsun! Şu olsun, bu olsun!" diye buyuran bir Tanrı görünmez. Ah hayır! Fakat ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν.[59] Kütle içinde heyecanlanan hareketlenen ruh kendi özüne veya varlığına âşık olur ve dünyanın bu ilk bileşenlerinin veya unsurlarının bir karışımı bu suretle ortaya çıkar. İlk balçık veya sulu çamur

59 (Ruh kendi kökenine âşık oldu.)

buradan ve haddizatında gayet etkileyici ve anlamlı bir şekilde yorumcunun haklı olarak işaret ettiği gibi Greklerin Eros'u olan bizzat bu arzunun veya πόθος'un sonucunda gelişir. Nihayet bu balçıktan bitkiler ve en sonunda da bilen varlıklar yani hayvanlar ortaya çıktı. Açıkça gözlemlendiği üzere buraya kadar her şey bilgi olmaksızın cereyan etti: αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίγνωσκε τὴν ἑαυτοῦ κτίσιν.[60] (Mısırlı Taaut tarafından kaleme alınan kozmogonide, diye ilave eder Sanchuniathon, bu böyledir.) *Kozmogoni*'yi daha tafsilatlı bir *zoogoni* takip eder. Belli atmosfer ve yeryüzü olayları tasvir edilir ve bunlar aslında çağdaş jeoloji biliminin mantıklı varsayımlarını akla getirir. Sonunda gök gürültüsü ve şimşek şiddetli yağmurları takip eder ve gürültüden ürken bilgili hayvanlar hayata uyanırlar ve "şimdi karada ve denizde *erkek ve dişi* hareket eder". Buna göre Philon Byblius'un bu fragmanlarını kendisine borçlu olduğumuz Eusebius (Bkz., *Praeparatio evangelica*, lib. II, c. 10) gayet haklı olarak bu tanrıtanımaz kozmogoniyi suçlar; ve Yahudilerinki hariç dünyanın kökenine dair tüm nazariyelerde olduğu gibi bu da hiç kuşkusuz böyledir. Greklerin ve Romalıların mitologyasında tanrıların ve tesadüfen insanların babaları olarak tanrılarla karşılaştığımız doğrudur (gerçi bunlar Prometheus'un avam için uydurduğu şeylerdir aslında) ama bir yaratıcı Tanrı yoktur. Yahudilikten haberdar olmuş bir veya iki filozofun daha sonra Baba Zeus'u böyle bir yaratıcı olarak görmeye çalışmış olması meselenin özüne zarar vermez, nitekim Dante'nin onu *Inferno*'sunda intikam ve gaddarlığa işitilmemiş susuzluğu övülüp tasvir edilen (mesela, can. 14, st. 70; can. 31, st. 92) *Domeneddio* ile kestirmeden özdeşleştirmeye çalışmasından da zarar görmez.

Son olarak (çünkü bu yolda her şeye bel bağlanılmıştır) Kuzey Amerika yerlilerinin yerin ve göğün yaratıcısı tanrıya *Büyük Ruh* adıyla taptıkları ve dolayısıyla saf

60 (Fakat kendi yarattığını kendisi tanımadı.)

tanrıcı oldukları yolunda sürekli tekrarlanıp duran ifade de yanlıştır. Bu yanlış Kuzey Amerika yerlileri hakkında bu yakınlarda sunulan bir tebliğde çürütülmüştür. Tebliğ Londra Etnografya Cemiyeti'nin 1846'da düzenlenmiş olan bir toplantısında John Scouler tarafından okunmuş, *l'Institut, Journal des societes savantes* (sect. 2, Juillet 1847) de onun bir kesitini vermişti. Scouler şunları söyler: "Kızılderililerin boş inançlarına dair kaleme alınan raporlarda bize Büyük Ruh hakkında bir şeyler söylendiğinde bu ifadenin telaffuz edildiğinde zihnimizde uyanan şeylerle tutarlı bir düşünceyi işaret ettiğini ve inançlarının basit bir doğal tanrıcılık olduğunu varsaymaya meyyalizdir. Fakat bu yorum doğru olmaktan çok uzaktır; bilakis bu Kızılderililerin dini büyü, sihir ve tılsımdan ibaret bir saf fetişizmdir. Çocukluğundan itibaren onların arasında yaşamış olan Tanner'in raporunda verilen teferruat itimada ve alakaya layıktır, ama bazı yazarların uydurmalarından çok farklıdır. Buradan sözü edilen Kızılderililerin dininin gerçekte sadece fetişizm olduğu ve eskiden Finler ve hatta şimdi bile Sibirya kabileleri arasında rastlanan şeye benzediği anlaşılır. Dağların doğusuna yerleşmiş olan Kızılderililer arasında bu fetiş esrarlı niteliklerin atfedildiği bir nesneden ibarettir" ve benzeri.

Bütün bunların sonucunda burada tartışılan görüş daha çok tam tersine, yani aynı zaman dilimi içinde yaşayan bütün milletlerin küçümseyip nefret ettiği ve hepsinin arasında tek başına ölümden sonra devam eden bir hayata inanmaksızın ama yine de önceden belirlenmiş bir amaç için yaşayan bu müstesna, esasen gayet küçük ve önemsiz bir ırkın saf bir tektanrıcılığa veya gerçek tanrı bilgisine sahip olduğu görüşüne yol verecektir. Ayrıca onlar buna felsefeyle değil sadece vahiy yoluyla ulaşırlar ve esasen uygun olanı da budur; çünkü öğrettiği öğretme-

se de bilinen şeyden ibaret olan bir vahyin değeri nedir? Bu zamana kadar başka hiçbir milletin böyle bir fikri düşünmemiş olması vahye olan saygımıza uygun katkıda bulunacaktır.

§ 14 Kendi Felsefeme Dair Bazı Müşahedeler

Benimki kadar sade ve bu kadar az unsurdan müteşekkil bir felsefi sistem nadiren bulunur; ve bu sebepten ötürü bir bakışta alımlanıp kavranabilir. Bu nihayetinde onun temel fikirlerinin birliği ve uzlaşımı sayesinde böyledir ve genel olarak onun doğruluğunun uygun bir işaretidir. Haddizatında hakikat sadeliğe akrabadır: ἁπλοῦς ὁ τῆς ἀληθείας λόγος ἔφυ, *simplex sigillum veri*.[1] Benim sistemim içkin dogmatizm diye tarif edilebilir; çünkü onun öğretileri gerçekten dogmatiktir, bununla beraber tecrübede verili dünyanın ötesine geçmez. Bilakis onu nihai unsurlarına çözümleyerek sadece *dünyanın ne olduğunu* izah eder. Kant'ın yerle bir ettiği eski dogmatizm (ve benzer şekilde üç çağdaş üniversite safsatacısının dolap ve dalkavukiukları) *aşkın*dır çünkü onu farklı bir şeyden hareketle izah etmek için dünyanın ötesine geçer; dünyayı bir sebebin sonucu haline getirir ve böyle bir sebep bizzat sonucun kendisinden çıkarılır. Buna karşılık benim felsefem sebep ve sonuçların münhasıran bu dünyanın içinde olduğu önermesinden ve bunu varsayarak hareket eder çünkü dört veçhesiyle yeter sebep ilkesi zihnin en evrensel formundan ibarettir fakat nesnel dünya da gerçek *locus mundi* olarak sadece bu zihinde var olur.

Diğer felsefe sistemlerinde tutarlılık bir önermeden bir başkası çıkarılarak sağlanır. Fakat bu zorunlu olarak sistemin gerçek muhtevasının ilk önermelerde daha önceden mevcut olmasını gerekli kılar ve geri kalanlar bu ilk önermelerden çıkarıldıkları için yeknesak, zayıf, boş ve bıktırıcı olmaktan kolay kolay kurtulamazlar, çünkü bunlar temel

1 (: Sadelik hakikatin mührüdür.)

önermelerde zaten ifade edilmiş olanı geliştirip tekrarlamaktan başka bir şey yapmazlar. İspatlayıcı istidlalin bu sıkıntı verici sonucu en bariz biçimde Christian Wolff'ta göze çarpar; hatta bu usûlü en katı tarzda takip eden Spinoza bile her ne kadar zekâsıyla sonucu telafi etmeye çalışmışsa da onun beraberinde getirdiği mahzurdan bütünüyle kurtulamamıştır. Buna mukabil benim önermelerimin büyük bölümü muhakeme halkalarına değil fakat doğrudan dolaysız kavrayış dünyasına dayanır ve başka herhangi bir sistemde olduğu gibi benim sistemimde de aranacak katı tutarlılık kural olarak salt mantıki yoldan elde edilmez. Tam tersine önermelerin doğal uyuşması, kaçınılmaz olarak hepsinin aynı dolaysız kavrayış bilgisine, bir başka deyişle, kendilerini sundukları bilinç vasıtasıyla farklı bakış açılarından ardışık olarak temaşa ve tefekkür edilen aynı nesnenin ve dolayısıyla bütün tezahürleriyle gerçek dünyanın dolaysız kavranışına dayandığı keyfiyetinden kaynaklanır. Dolayısıyla ben hiçbir zaman, hatta bunlardan bazısı bana, tutarsız olarak göründüğünde bile—ki ara sıra bir müddet böyle olduğu vakidir—önermelerimin uyum ve uzlaşmasıyla ilgilenmedim. Çünkü uzlaşma bir araya gelen önermelerin tümünün sayıca tam olmalarına bağlı olarak daha sonra kendiliğinden ortaya çıktı, çünkü bana göre böyle bir uyum veya tutarlık gerçekliğin kendisiyle uzlaşmaktan başka bir şey değildir ki onun da yanlış olması imkân ihtimal haricidir. Bu kimi zaman bizim ilk kez ve sadece tek bir doğrultudan baktığımızda bir binanın bölümlerinin sürekliliğini ve birbiriyle münasebetini anlayamamamıza benzer; ama yine de böyle bir sürekliliğin eksik olduğundan ve binanın etrafını dolaşmaya başlar başlamaz ortaya çıkacağından eminizdir. Fakat bu tür bir tutarlılık asli tabiatı dolayısıyla ve sürekli olarak tecrübe denetimi altında olduğu için her türlü şüpheden beri ve katidir. Buna mukabil münhasıran kıyasla ortaya çıkarılan

istidlali tutarlılığın yanlışlığı bazı durumlarda, mesela uzun zincir içerisindeki bir halka sağlam olmadığında, gevşek tutturulduğunda veya başka türlü yanlış veya kusurlu olduğunda hemen kolayca ortaya çıkabilir. Dolayısıyla benim felsefemin geniş bir temeli vardır ve her şey onun üzerine doğrudan ve dolayısıyla güvenli bir şekilde oturur. Halbuki diğer sistemler uzun kulelere benzerler ve eğer temellerden biri çekilirse bütün yapı çöker. Burada söylediklerimin tümü benim felsefemin terkibe değil tahlile dayalı yola bağlı olarak ortaya çıktığı ve öyle takdim edildiği söylenerek hülasa edilebilir.

Her yerde *şeylerin köküne inmeye* çalışmamı, onları nihai verili gerçekliğe kadar takip etmeyi sürdürmemi felsefe uğraşırının özel bir karakteristiği olarak zikredebilirim. Bu genel ve soyut ve bu sebepten ötürü belirsiz olan bir bilgiyle, sözcükler bir tarafa, safi kavramlarla yetinmeyi benim için hemen hemen imkânsız kılan tabii bir huy veya mizaç sebebiyle böyledir. Tam tersine bu mizaç beni bütün kavramların ve önermelerin her zaman dolaysız kavrayışa dayalı olan nihai temelini önümde açık biçimde buluncaya kadar ilerlemeye zorlar. Sonra bunu ya nihai fenomen olarak bırakmam gerekir ya da eğer mümkünse onu unsurlarına ayırırım fakat her halde meseleyi sonuna kadar takip eder asli tabiatına ulaşırım. Bu sebepten ötürü bir gün (doğal olarak her ne kadar yaşarken ben bunu görmeyecek olsam da) benimki ile kıyaslandığında aynı meselenin daha önceki bir filozof tarafından ele alınışının sığ ve sathi olarak göründüğü fark edilecektir. Dolayısıyla insanlar benden birçok şey öğrendi, bunları asla unutmayacaklardır, eserlerim de bu yüzden unutulmayacaktır.

Hatta tanrıcılık da dünyanın bir *irade*den kaynaklandığını tasavvur eder; gezegenlerin yörüngelerine bir irade tarafından yerleştirildiği ve keza bir tabiatın onların yüzeyinde hasıl edildiği tasavvur edilir. Fakat tanrıcılık çocuksu bir

saflıkla bu iradeyi evrenin dışına yerleştirir ve onu şeylerin üzerinde insani tarzda, bilgi ve maddenin araya girmesiyle, ancak dolaylı olarak müessir olmaya zorlar. Oysa bana göre irade şeylerin üzerinde içinde olduğu kadar müessir değildir; aslında bizatihi onlar iradenin görünürlüğünden başka bir şey değildir. Mamafih bu uzlaşmayla şeylerin kökenini ancak *irade* olarak tasavvur edebiliriz. Tümtanrıcılık şeylerin içinde faal olan iradeye bir tanrı der ve ben bunun saçmalığını sık sık ve yeterince şiddetli olarak eleştirdim. Ben buna *yaşama iradesi* diyorum çünkü o burada nihai olarak bilinebilir olan şeyi ifade eder. Dolaylılıkla dolaysızlık arasındaki bu aynı ilişki ahlakta bir kez daha ortaya çıkar. Tanrıcılar bir insanın yaptığı ile katlandığı arasında bir uzlaşma talep eder; ben de. Fakat onlar böyle bir uzlaşmayı önce zaman ve bir yargıç ve öç alıcı aracılığıyla varsayarlar; halbuki ben bunu doğrudan varsayarım çünkü yapanda ve katlananda aynı esas tabiata işaret ederim. Hıristiyanlığın en aşırı çileciliğe varan ahlaki sonuçlarının benim eserlerimde akla ve şeylerin münasebet ve sürekliliğine dayandığı görülür, halbuki Hıristiyanlıkta bunlar safi masallara dayandırılır. Bunlara inanç her geçen gün kayboluyor ve dolayısıyla insanlar er geç benim felsefeme dönecekler. *Tümtanrıcıların* ciddi bir ahlak öğretisi olamaz çünkü onlar için her şey tanrısal ve kusursuzdur.

Hayatı felsefede ve dolayısıyla nazari olarak sefalet ve ıstırapla dolu, arzulanmaya değmez bir şey olarak gösterdiğim için çoğu zaman eleştiriye uğradım. Bununla beraber hayata karşı her kim fiilen kararlı aldırmayış ve hiçe sayış sergilerse takdir edilir hatta hayranlık uyandırır, halbuki onun korumasına özen gösteren kimse küçük görülür.

Eserlerim temel fikrimle ilgili bir öncelik tartışması ortaya çıktığında az sayıda kimsenin dikkatini ancak çekti ve Schelling'in bir zamanlar "istemenin asıl ve esas varlık olduğunu" söylediği ifade edildi ve bu türden buna başka

bir şey ilave edilmedi. Meselenin kendisiyle ilgili olarak şuna dikkat çekilebilir: Felsefemin kökü Kant'ta ve bilhassa Kant'ın tecrübi ve düşünülür karakterlerle ilgili öğretisinde fakat genel olarak Kant ne zaman kendinde şeyi bir ölçüde aydınlığa çıkarsa örtüsünün arkasından onun her zaman *irade* olarak ortaya çıkmasında zaten bulunacaktır. Buna benim "Kant Felsefesi Eleştirisi"nde sarahaten dikkat çektim ve buna uygun olarak felsefemin onun düşüncesinin sonuna kadar götürülmesinden ibaret olduğunu ifade ettim. Bu yüzden Fichte ve Schelling'in yine Kant'tan yola çıkmış olan felsefe taslakları aynı temel fikrin izlerini sergilerlerse buna şaşmamak gerekir. Fakat onlarınki bir ardışıklık, süreklilik veya inkişaf göstermeksizin ortaya çıktı ve dolayısıyla benim öğretimin bir habercisi olarak görülebilir. Ne var ki bu konuda şu kadarı genel olarak ifade edilebilir: Her büyük hakikat keşfedilmezden evvel onun bir ön duygusu, bir önsezisi, belli belirsiz bir taslağı, sanki sisler içerisinde, beyan edilir ve onun yolunu ilerleyen zaman hazırladığı için onu kavramaya dönük beyhude bir çaba ile karşılaşılır. Bundan dolayı birbirinden kopuk ifadelerle başlangıçlar yapıldığı görülür; fakat bir hakikati ortaya çıkaran sadece onu temel - sebeplerinden tanıyıp sonuçlarına kadar düşünen; onun bütün muhtevasını geliştirip sahasının genişliğini yoklayıp inceleyen; ve kıymet ve ehemmiyetinin tam ayırdında olduğu için onu açık ve tutarlı biçimde açıklayandır. Buna mukabil gerek eski dünyada gerek yakın zamanlarda bir doğrunun rasgele, yarı bilinçli olarak ve neredeyse uykuda konuşur gibi açıklandığı vakidir; ve buna göre bir hakikat bir yerde açıkça arandığı takdirde bulunabilir. Ancak bu *totidem verbis*[2] böyle bir hakikat var olsa bile onun bizden önce *totidem litteris*[3] var olduğundan fazla bir anlam ifade etmez. Benzer şekilde bir şeyi bulan onu tesadüfen eline alıp sonra atan değil onun kıymetini

2 (: Bunca sözle.)
3 (: Bunca harfle.)

bilerek alan ve muhafaza edendir. Keza Amerika'nın kâşifi dalgalarla kıyıya vurup gemisi parçalanmış ilk denizci değil Columbus'dur. Donatus'un sözünün anlamı tam da budur: *pereant qui ante nos nostra dixerunt.*[4] Beri yandan eğer muhalifler bu tür tesadüfi beyan ve ifadeleri benim karşıma selefler olarak çıkarmak istiyorlarsa çok daha eskiye gidip mesela İskenderiyeli Clemens'in söylediğini iktibas edebilirlerdi (*Stromata*, lib. II, c. 17): προηγεῖται τοίνυν πάντων τὸ βούλεσθαι· αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι (*Velle ergo omnia antecedit: rationales enim facilitates sunt voluntatis ministrae.*[5] Bkz., *Sanctorum patrum opera polemica*, C. V, Würzburg, 1779: İskenderiyeli Clemens, *Opera*, Tom. II, s. 304). Keza Spinoza da dedi: *Cupiditas est ipsa unius cujusque natura seu essentia*[6] (*Ethica*, Pt. III, prop. 57, demonstr.) ve daha önce: *Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam* IPSA HOMINIS ESSENTIA.[7] (Bl. III, ön. 9, yor., ve son olarak Bl. III, Tan. I, izah.) Helvetius gayet haklı olarak söyler: *Il n'est point de moyens que l'ervieux sous l'apparence de la fustice n'emploie pour degrader le merite ... C'est l'envie seule qui nous fait trouver dans les anciens toutes les decouvertes modemes. Une phrase vide de sens ou du moins inintelligible avant ces decouvertes, suffit pour faire crier au plagiat.*[8] (*De l'esprit*, IV, 7.) Bu konuda Helvetius'dan bir başka pasajı hatırlatacak kadar

4 (Kahrolsun fikirlerimizi bizden evvel dile getirmiş olanlar.)
5 (Dolayısıyla isteme her şeyden önce gelir; çünkü aklın güçleri istemenin hizmetkârlarıdır.)
6 (Elbette tamah herkesin tabiatını veya gerçek özünü oluşturan şeydir.)
7 (Sadece akılla irtibatlandırıldığında bu dürtüye irade denir; akıl ve bedenle birlikte irtibatlandırıldığında ise buna iştiha denir; bu insanın gerçek özünden başka bir şey değildir.)
8 (Kıskanç kimsenin adalet kılıfı altında fazileti / meziyeti aşağılamak için kullanmayacağı vasıta yoktur... Her yeni keşfi bize eskiler arasında aratan şey sadece kıskançlıktır. Bu keşiflerden önceki anlamdan yoksun veya her halükârda anlaşılmaz bir ifade intihal suçlamasını getirmeye yeter.)

ileri gideceğim; fakat okurdan benim bu iktibaslarımı kibir ve küstahlığa atfetmemesini ve sadece onda dile getirilen düşüncenin doğruluğunu aklından çıkarmayıp bünyesinde barındırdığı herhangi bir şeyin benim için geçerli olup olmayacağını açık bir soru olarak bırakmasını rica ediyorum. *Quiconque se plaît a, considérer d'esprit humain voit dans chaque siécle cinq ou six hommes d'esprit tourner autour de la découverte que fait l'homme de génie. Si l'honneur en reste a ce dernier, c'est que cette découverte est, entre ses mains, plus féconde que dans les mains de tout autre; c'est qu'il rend ses idées avec plus deforce et de netteté; et qu'enfin on voit toujours a, la maniere diffirente, dont les hommes tirent parti d'un principe ou d'une découverte, a qui ce principe ou cette dicouverte appartient* (*De l'esprit*, IV, 1).[9]

Her yerde yetersiz ve budalaların zeki ve anlayışlı kimselere karşı her zaman sürdürdükleri bu eski ve bitmez savaşın bir sonucu olarak—kıymetli ve hakiki bir şey ortaya koyan kimse hepsi ittifak halinde olan anlayış fukaralarına, sersemlere, zevk yoksunlarına, çıkar düşkünlerine ve hasetçilere karşı çetin bir mücadele vermek zorunda kalır. Bu savaşın bir yanında ordular diğer yanında ise tek tek insanlar vardır. Chamfort ittifak halinde olanlar hakkında şunları söyler: *en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres*.[10] Bunlara ilave olarak bana karşı görül-

9 (İnsan aklını gözlemlemekten zevk alan herkes her asırda beş veya altı zeki adamın bir deha tarafından yapılmış buluşun etrafında dolaştıklarını görür. Eğer bu keşfin şerefi dehaya bırakılıyorsa bunun birkaç sebebi vardır: evvela keşif onun elinde sair herkesin elinde olduğundan daha verimlidir; sonra o düşüncelerini daha büyük bir güç ve kesinlikle dile getirir; ve nihayet insanların o keşfin ait olduğu ilkeyi farklı şekillerde kullandıklarını görürüz.)

10 (Akıllılara karşı sersemlerin ittifakını gördüğümüzde kölelerin efendilerini devirmek için bir fesat tertip ettiklerine tanık olduğumuzu düşünürüz.)

medik bir düşmanlık vardı; işi ve mesleği benim uğraştığım bilgi dalı ile ilgili olarak kamuoyunu yönlendirmek olanların çoğu bütün sistemlerin en kötüsünü, yani *Hegelciliği* yaymak, alkışlamak ve hatta göklere çıkarmak için atanmış ve parayla tutulmuşlardı. Fakat bu aynı zamanda iyiyi hatta belli bir ölçüde bile olsa kabul etmekte istekli olduğumuz takdirde başarılı olamaz. Bu çağdaşlarım için benim aydaki adam kadar yabancı ve bilinmez kalmış olmamı daha sonraki okurlara izah edebilir, aksi olsaydı onları şaşırtırdı. Ancak başkalarıyla herhangi bir işbirliği olmamasına karşın müellifini uzun bir hayat boyunca sürekli olarak ve hararetli biçimde uğruna mücadeleye ve devamlı mükafatlandırılmayan bir çalışmaya sevk edebilecek bir düşünce sistemi bizzat bu vakada değer ve doğruluğuyla ilgili bir delile sahiptir. Dışarıdan hiçbir teşvik görmeksizin sırf işime duyduğum sevgi çabalarımı destekledi ve hayatımın birçok gününde yorulup yılmama izin vermediği gibi kötülerin gürültü ve şamatalarını küçümseyip aldırmamamı sağladı. Çünkü ben hayata adım attığımda deham bana ya doğruyu tanıyıp kimseyi hoşnut etmeme ya da başkalarıyla birlik olup teşvik ve takdir görerek yanlışı öğretme tercihini sundu; ve benim için tercihte bulunmak güç değildi. Dolayısıyla benim felsefemin kaderi Hegelciliğin başına gelenle öyle büyük bir zıtlık içerisindeydi ki bu ikisini aynı levhanın zıt kenarları olarak görebiliriz ve bunlar bu iki felsefenin tabiat ve karakterine karşılık gelir. Doğruluk, açıklık, zekâ ve hatta sağduyudan bile yoksun olan ve üstelik bu zamana kadar duyulmuş en mide bulandırıcı saçmalık kılığı içinde ortaya çıkan Hegelcilik mali destekle ayakta tutulan imtiyazlı bir kürsü felsefesi ve dolayısıyla taraftarlarının kamını doyuran bir saçmalık türüydü. Onunla aynı zaman dilimi içinde ortaya çıkan benim felsefem ise haddizatında onun yoksun olduğu bütün bu niteliklere sahipti; fakat böyle bir felsefe açığa vurulmamış hedefler için tasarlanmış olmadığı

gibi o dönemin kürsüleri için de hiç uygun değildi ve dolayısıyla söylediğim gibi ondan devşirebilecekleri hiçbir şey yoktu. Binenaleyh nasıl gün geceyi takip ederse Hegelcilik herkesin altında toplandığı bayrak haline gelirken benim felsefemin takdirsiz takipçisiz kalması da bu gerçeği öyle takip etti. Tam tersine o her yerde ve kasıtlı olarak göz ardı edildi, sindirildi ve mümkün olduğunda boğuldu çünkü gün ışığı duvardaki gölge oyununu darmadağın ettiği gibi onun mevcudiyeti de kurnazca tertip edilmiş bu eski oyunu bozguna uğratırdı. Dolayısıyla ben felsefe profesörlerinin demir maskesi ya da soylu Dorguth'un söylediği gibi Caspar Hauser'i oldum, öyle ki ben de onun gibi havadan ve ışıktan tecrit edilmiş olduğum için ne kimse beni gördü ne da tabii taleplerim salahiyet kazandı. Fakat felsefe profesörlerinin sessizliğiyle öldürülmüş olan bu adam öldükten sonra tekrar ayağa kalktı ve onları şaşkınlık içerisinde bıraktı, çünkü onlar şimdi nasıl bir tavır takınacaklarını bilmiyorlar.