Arthur Schopenhauer

İSTEME VE TASAVVUR OLARAK DÜNYA

Çeviren: A. Onur Aktaş



DOĞUBATI

Arthur Schopenhauer

İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya

Arthur Schopenhauer

İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya

Çeviren: A. Onur Aktaş

DOĞUBATI

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Almanca Özgün Metin
Die Welt als Wille und Vorstellung

Almancadan Çeviren
A. Onur Aktaş

Yayına Hazırlayanlar
Taşkın Takış
Ufuk Coşkun

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı
Tarcan Matbaacılık
1. Basım: Mayıs 2020
2. Basım: Ekim 2020

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

www.dogubati.com

ISBN: 978-625-7030-13-7 / Sertifika No: 48847

Doğu Batı Yayınları-261 Felsefe-72

Kapak Resmi: Katsushika Hokusai, *Büyük Dalga*.

Arthur Schopenhauer (22 Şubat 1788 - 21 Eylül 1860)

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

Abdullah Onur Aktaş (d. 1979)

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

İÇİNDEKİLER

Çeviriye Dair 9
İkinci Basıma Dair 38
İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya – Kitabın Genel Yapısı 39
Arthur Schopenhauer – Kronoloji 41

İlk Basıma Önsöz 45

İkinci Basıma Önsöz 53

Üçüncü Basıma Önsöz 67

Birinci Kitap
Tasavvur Olarak Dünya
Birinci İnceleme
Yeterli Temel İlkesine Tâbi Olarak Tasavvur:
Deneyimin ve Bilimin Nesnesi 69

İkinci Kitap
İsteme Olarak Dünya
Birinci İnceleme
İstemenin Nesneleşmesi 191

Üçüncü Kitap
Tasavvur Olarak Dünya
İkinci İnceleme
Yeterli Temel İlkesinden Bağımsız Olarak Tasavvur
Platonik İdea: Sanatın Nesnesi 281

Dördüncü Kitap
İsteme Olarak Dünya
İkinci İnceleme
Elde Edilen Öz-İdrak ile Yaşama İsteğinin
Onaylanması ve Reddedilmesi 403

Ekler
Kant Felsefesinin Eleştirisi 581

Dizin 733

ÇEVİRİYE DAİR

Schopenhauer'ın 1818 yılında bitirdiği fakat ilk basımı 1819 yılında yapılan *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un Türkçe ilk tam çevirisini *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* başlığı ile yaklaşık iki yüzyıl sonra yayımlıyoruz.

Okur ile filozof arasından hızla çekilmek istemekle birlikte kitaba dair bazı bilgiler vermenin ve temel kavramlar için çeviride seçtiğim terimlerin hesabını vermenin gerekli olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla bu takdim yazısında öncelikle kitabın bölümlerini kısaca okura tanıtacağım, Schopenhauer'ın bilinmesini ön koşul olarak ortaya koyduğu, 1813 yılına ait ve "giriş niteliğindeki çalışmam" dediği *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü* hakkında bilgi vereceğim ve en nihayetinde de Schopenhauer'ın temel kavramlarının Türkçe karşılıklarını neye göre oluşturduğumu ifade edeceğim.

I. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın Genel Yapısı

İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya önsözler, dört ara kitap ve Kant felsefesinin tartışıldığı bir ekler bölümünden oluşmaktadır.

I. 1. Önsözler

Klasikleşen eserlerin yazarlarının kendi kitaplarına yazdıkları önsözler önemlidir ve muhakkak değerlendirilmelidirler. Schopenhauer'ın önsözlerinin yazım yılları ve içerikleri kısaca şu şekildedir:

1. Önsöz (1818): Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın okunması için talep ve tavsiyeleri (Schopenhauer 30 yaşında).
2. Önsöz (1844): Schopenhauer'ın akademi analizleri (Schopenhauer 56 yaşında).
3. Önsöz (1859): Schopenhauer'ın kitabına yönelik sakin ve çok kısa değerlendirmesi (Schopenhauer 71 yaşında – [72 yaşında ise ölüyor]).

Burada ikinci ve üçüncü önsözler önemli olmakla birlikte "1. Önsöz" adeta kitabın kullanım kılavuzu olduğu için bu takdim yazısında özellikle "1. Önsöz" üzerinde duracağım. Fakat "2. Önsöz"deki akademi eleştirisi o kadar çarpıcıdır ki kısaca da olsa buna dikkat çekmekte fayda olduğunu düşünüyorum.

Schopenhauer'ın birinci ve ikinci önsözleri yazması arasında 26 yıl vardır. İkinci önsözü yazarken artık 56 yaşında olan filozof, 30 yaşındaki halinden farklı olarak akademiyi derinden eleştirebilecek konumdadır. Schopenhauer'ın ikinci önsözde yer alan eleştirisinin temelinde ise akademinin ciddi bir kısmında hakikat arayışının değil, iktidar dalkavukluğunun ve hesapçı ve kurnazca tüccarlığın hâkim olduğu iddiası yer almaktadır. Buna ilaveten iç dünyası sığ, zihinleri de hamasetten öteye geçemeyenlerin ise sahip oldukları hınçla yaratıcılık sahibi ve üretken insanlara engel oluşturup ciddi anlamda zaman, enerji ve üretim kaybına yol açtıklarına işaret edilmektedir. Tüm bu durumlar ise akademiyi yozlaştırmaktadır.

Tabii bana kalırsa eğer Schopenhauer, intihal skandallarını, unvan veya teşvik almayı tek ve nihaî amaç haline getirenleri, para verip tez yazdıranları, puan toplamak için birbirlerine atıf yapanları ve tüm bu utanç verici güdülere hizmet etmenin ötesine

geçemeyen konferans ve dergileri de görseydi herhalde resmettiği yozlaşmanın bile bir derece daha yozlaşabildiğini iddia ederdi.

* * *

Schopenhauer'ın yazdığı önsözlerden 1818 tarihli olan ilki ile karşılaşan birisinin –özellikle her şeyin çok hızlı yaşandığı çağımızda– şaşırmaması veya öfkelenmemesi zordur. Zira filozofun talepleri vardır. Okur kendisine yeni görevler yükleyen bir yazara alışık olmadığı için Schopenhauer'ın tavrına ilk başta şaşırabilir. Fakat Schopenhauer'ın taleplerinin anlamlı olduğu, kitapta ilerlendikçe kendisini belli edecektir. Schopenhauer'ın birinci önsözdeki talepleri ise şu şekilde gösterilebilir:

Ana talepler:

1- Kendisinin daha önce yazmış olduğu *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* başlıklı kitabını okumak
2- Kant felsefesini tanımak
3- Kitabı bitirince bir kez daha okumak

İkincil talepler:

1- Platon düşüncesini tanımak
2- *Vedalar* ve *Upanishadlar* hakkında malumat sahibi olmak

Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine başlıklı kitabının okunmuş olması Schopenhauer'ın ana taleplerinden ilkidir ve bu eser de artık Türkçede mevcut olduğundan okur bu talebi karşılayabilir. Bana kalırsa okur bu eseri, yalnızca *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* ile bağlantısı için değil, kendi içinde felsefe tarihinin başyapıtlarından biri olarak sadece olduğu haliyle de değerlendirebilir zira aşağıda da kısaca göstermeye çalışacağım üzere Schopenhauer'ın bu kitabı büyük ve önemli iddialar barındırmaktadır.

Ana taleplerden ikincisi de gerçekten önemlidir zira Schopenhauer çok fazla terimi ve düşünceyi Kant'ın bıraktığı yerden devralmaktadır. Bu konuda okurun dikkat edebileceği tek nokta Schopenhauer'ın Kant felsefesinin terimlerini ödünç almakla birlikte bunları sıklıkla Kant çerçevesinin dışında kullanmasıdır.

Schopenhauer'ın bu eseri bitiren okura kitabı tekrar okumasını salık veren üçüncü talebine gelince ben onun kendi eserini içten içe müzikal bir yapı olarak da gördüğüne ve böyle bir istekle eserinin sonuna "başa dönüp tekrar çal" anlamına gelen *de capo* işareti koyduğuna inanıyorum. Fakat bu talebe odaklandığımızda göz önünde bulundurmamız gereken, bütün kitabın aslında *tek* bir düşünceden ibaret olduğu ve bu *tek* düşüncenin ise mimari katılığa sahip donuk bir bütünden ziyade yaşayan canlı bir organizmaya benzediği iddiasıdır. Schopenhauer'ın bu üçüncü talebi canlı bir varlığa bakıp tanışıklık kurmaya benzemektedir. Schopenhauer çağının ruhuna aykırı olarak başı sonu belli mimari bir sistem değil, herhangi bir yerden başlanıp bitebilen canlı bir bütünlükten bahsettiğini söylemektedir. Fakat materyal bir nesne olarak kitabın bir başı bir de sonu olacaktır dolayısıyla bütüne nüfuz etmek için ilk okumada temel fikirler kavrandıktan sonra ikinci okumada bu bütün daha iyi görülebilecektir.[3]

Schopenhauer'ın ikincil önerileri ise kitabın çok daha derin ve geniş anlaşılmasına hizmet edeceği için ifade edilmişlerdir.

* * *

Bu noktada Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* başlıklı eserinin bilinmesini ön koşul olarak sunduğu için –bu kitap Türkçeye kazandırılmış olmakla birlikte– burada da bu kitabın içeriğine kısaca değineceğiz.

I. 2. *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*

1789 yılında gerçekleşen Fransız Devrimi sonrasında özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganıyla Avrupa'da müthiş bir coşku yayılmakla birlikte Napoléon'un emperyal ilerleyişi Avrupa'nın her yerinde ona karşı milliyetçilikleri de beslemiştir. Schopenhauer'ın *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*[4] başlıklı eserini yazmış

[3] Schopenhauer, bu tavsiyeyi insanlık tarihinde yer edinmiş bütün büyük felsefi eserler için de veriyor.

[4] Almancadaki *Grund* kelimesi akıl, sebep veya neden olarak da çevrilebiliyor. Aynı zamanda bu ilke "yeterli sebep ilkesi" veya "yeterli neden

olduğu 1813 yılına gelindiğinde ise özellikle üniversite öğrencileri olmak üzere Almanlar, Napoléon'a karşı başlatılan savaşa koşmaktadırlar. Tüm bu karmaşanın ve gürültünün içinde 25 yaşındaki Schopenhauer'ın tutumu ise çok farklıdır. Onun din ile alâkasının olmaması gibi savaş, milliyetçilik veya çağın politikaları da onu güdülememektedir. Onun gönlünün pusulası başka bir yöne işaret etmektedir. Schopenhauer –kendi sözleriyle– sadece hikmetin bayrağını tanımakta ve Almanya'ya değil insanlığa hitap edecek düşüncelerle ilgilenmektedir. Bunu da tezini bitirdiğinde Jena Üniversitesi Dekanına yazdığı mektupta gururla ifade etmektedir:

> Bu yazın başlarında felsefe öğrenimi gördüğüm Berlin'de savaş gürültüleri ilham perilerini [*Muse*] kaçırdıklarında, benim bağlılık yeminim sadece bu ilham perilerinin bayraklarına olduğu için ben de Berlin'den ayrıldım [...] zira insanlığa [...] kafamla hizmet etmek için doğduğuma ve benim vatanımın Almanya'dan daha büyük olduğu kanısına derinden ikna olmuş durumdayım.[5]

* * *

Yeterli temel ilkesi, çok geniş olarak ifade edildiğinde varlığın anlaşılabilir olduğu iddiasından ibarettir ve Schopenhauer da bunun incelikli bir yorumunu sunmaktadır. Schopenhauer burada bu ilkenin dört ayrı biçimi olduğunu ve filozofların akıl yürütmelerini eğer ilkenin ayrı biçimlerini dikkate alsalardı çok daha isabetli yapacaklarını iddia etmekte, pek çok filozofun açıklamalarında nasıl yanlış yollara kolayca saptığını göstermekte ve yeterli temel ilkesinin dört ayrı biçimini detaylı olarak tanıtmaktadır.

---

ilkesi" olarak da biliniyor. Ben "neden", "sebep" ve "akıl" kelimelerinin Schopenhauer felsefesinde daha uygun yerleri olduğu için bu ilkeyi "yeterli temel ilkesi" olarak çeviriyorum.

[5] Akt. Safranski, *Schopenhauer - Felsefenin Yaban Yılları*, çev. Ali Nalbant. İstanbul: Kabalcı, 2015, 271. (Schopenhauer'dan bu alıntıyı aslıyla kontrol ederek tekrar çevirdim.)

Schopenhauer'a göre bizim açıklamalar sunmaya çalıştığımız dört temel alan vardır. Bunlar da sırasıyla şunlardır: reel nesneler[6] alanı, yargılar alanı, matematik ve geometri alanı (zaman ve mekân) ve davranışlar alanı. Schopenhauer bu alanların kendine has nesneleri –yani tasavvurları– olduğunu, her bir açıklamanın yalnızca kendi alanı dâhilinde kalması ve diğer alana sıçramaması gerektiğini iddia etmektedir.

Bu düşünce gayet makul gibi görünmekle birlikte pek çok filozofun açıklama alanlarını karıştırıp yanlış sonuçlara ulaştığı (örneğin Tanrının varlığına dair Descartes ve Spinoza'nın sundukları ispatlarda) gibi iddialarla hiç de mütevazı değildir.

İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya'da da –özellikle birinci kitapta– sık sık karşımıza çıkan farklı açıklama alanlarını ise Schopenhauer şöyle adlandırmaktadır:

1- Reel nesneler alanı için geçerli olan yeterli temel ilkesine Schopenhauer "dönüşümün yeterli temel ilkesi" [*Satz vom Grunde des Werdens*] veya "dönüşüm temeli" demektedir. Yeterli temel ilkesinin bu biçiminde, yani reel nesneler alanında yeterli olarak yapılacak herhangi bir açıklamanın temellendirilmesi için gerekli olan "nedensellik"tir [*Kausalität*].

2- Yargılar alanı için geçerli olan yeterli temel ilkesine Schopenhauer "tanımanın yeterli temel ilkesi" [*Satz vom Grunde des Erkennens*] veya "tanıma temeli" demektedir.[7] Yeterli temel ilkesinin bu biçiminde doğruluğu temellendirilecek yargılar da dörde ayrılmaktadır. Bu tasnif içerisinde bir yargının doğruluğu mantıksal, empirik, transandantal veya metamantıksal olabilir. Eğer bir yargı, doğruluğunu baş-

[6] Schopenhauer "reel nesneler" ifadesini kısa ve açık kavranabilme adına seçtiğini ve bu ifade ile sadece birbirine bağlı empirik gerçeklik (kendisi daima ideal olarak kalan) yapısını oluşturan algısal tasavvurların anlaşılması gerektiğini söylüyor. *YTİ*, §19, 32.

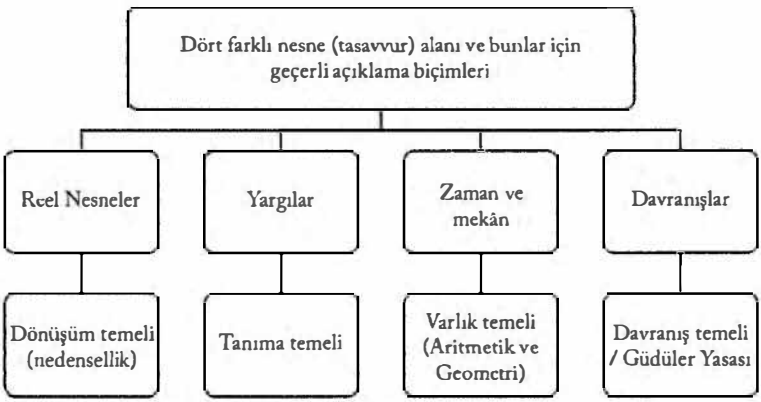
[7] *Erkennen* kelimesini "idrak" şeklinde çevirmekle birlikte sadece burada "tanıma" olarak çevirdim. Bunun nedeni, aşağıda "Temel Kavramlar ve Çevirileri" kısmında bulunabilir.

ka bir yargıdan alıyorsa "mantıksal doğruluğu"; kavramsal olmayan algısal tasavvurdan alıyorsa "empirik doğruluğu"; deneyimin koşulu oluşundan alıyorsa "transandantal doğruluğu"; düşüncenin biçimsel işleyişi ile ilgili oluşundan alıyorsa "metamantıksal doğruluğu" haizdir.

3- Saf algının [*reine Anschauung*] nesnesi olarak zaman ve mekân için geçerli olan yeterli temel ilkesine Schopenhauer "varlığın yeterli temel ilkesi" [*Satz vom Grunde des Seyns*] veya "varlık temeli" demektedir. Schopenhauer'a göre zaman ve mekân ne doğrudan algılanan masa, taş vb. gibi empirik bir şeydir ne de kavramdır. Dolayısıyla bu alanda yapılacak bir temellendirme için nedensellik veya yargıların işleyişinde kullanılan gerekçelendirmeler uygulanmaz. Yeterli temelin bu biçimi matematik ve geometri için geçerlidir. Schopenhauer'ın örneğini takip edersek "bir üçgenin kenarları eşit olduğu için bu üçgenin açıları eşittir" dediğimizde aradaki bağ "kenarların" ve "açıların" birbirlerini doğrudan koşullamaları durumudur.

4- Davranışlar, saikler, içsel dürtüler alanı için geçerli olan yeterli temel ilkesine Schopenhauer "davranışların yeterli temel ilkesi" veya "güdüler yasası" (davranış temeli) [*Satz vom Grunde des Handelns – Gesetz der Motivationen*] demektedir. Yeterli temelin bu biçiminde davranışların altında yatan güdüler araştırılmaktadır.

Bu dört tür nesneye göre (her bir sınıfın içeriği ayrı "nesneler" olarak adlandırılıyor), dört ayrı açıklama türü vardır. Açıklama, reel nesnelerle alâkalı olacaksa nedensellik; soyut kavramlarla alâkalıysa yargılara dair kurallar; zaman ve mekânla alâkalıysa aritmetik (zaman) veya geometrik (mekân) koşullanmalar; davranışlarla alâkalıysa ise eylemin altında yatan güdünün araştırılması söz konusu olacaktır.



Tüm bu söylenenlerde altı çizilmesi gereken birkaç nokta vardır. Schopenhauer ayrı nesne (tasavvur) alanları için konuşurken özne ve nesne bağını vurgulamaktadır; yani kendi sisteminin ne salt özneden ne de salt nesneden başladığını, daha ziyade tasavvurdan –diğer bir deyişle özneye bağlı nesneden– başladığını söylemektedir. Özne ise idrakin kaynağı olarak nesneyi idrak etmekle birlikte kendisi asla idrak edilemez olandır; idrak edilen daima nesnedir. Bunun dışında özne ve nesne arasında herhangi bir nedensellik bağı da yoktur zira yapılacak açıklamalar sadece nesneler arasında olur. Temellendirerek yapılacak her açıklama kendi nesnesine göre olur ve bu açıklama alanları arasında geçiş yoktur.

I. 3. Birinci Kitap: Bilim ve Deneyimin Nesnesi

Birinci kitabın başlığı ve alt başlığı "Tasavvur Olarak Dünya. Birinci İnceleme. Yeterli Temel İlkesine Tâbi Olarak Tasavvur: Deneyimin ve Bilimin Nesnesi" şeklindedir. Bu kitabın açılış cümlesi ise şöyledir: "Dünya benim tasavvurumdur." Bu bölümde dünyanın tarifi deneyimin nesnesi olarak verilmektedir. Tasavvur, Almanca *Vorstellung* kelimesinin tam karşılığıdır ve bu, idrak ettiğimiz her deneyimi ve bilgiyi kapsamaktadır. Dolayısıyla Schopenhauer öncelikle dünyayı zihnimizde tasvirini bulduğu haliyle değerlendirmek istemektedir. Bu ise dış dünyanın gerçekliğinin

bir reddi değildir. Buradaki vurgu, idrak edilen nesne ve idrak eden özne arasındaki bağ üzerindedir. Eğer bir nesne idrak ediliyorsa bu idrak öznede gerçekleşmektedir ve dolayısıyla da tasavvurdur. Dünya ise nesnel, makine gibi işleyen ve bilimsel olarak algılanabilir bir bütünlüktür.

Tasavvurların dört ayrı türü vardır veya başka bir ifadeyle idrak eden özne için dört farklı tür nesne vardır. Burada nesneyi sadece "reel nesneler" olarak almamaya dikkat etmek gerekmektedir. Bu nesneler de sırasıyla yukarıda da belirttiğimiz üzere şöyledir: Reel nesneler, soyut kavramlar, zaman ve mekân, güdüler. Dolayısıyla Schopenhauer, özne nesne ayrımı derken kabaca şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:



Sıradan algıdan bilimin işleyişine kadar karşılaştığımız her şey bizim için zaman ve mekânda nedensellik ilişkileri içinde var olur ve dünyanın bizim için her türden düzenliliği yeterli temel ilkesinde toplanır. Her nesne kendisinin temelini oluşturan başka bir şeyle alâkalıdır: Reel dünyada gerçekleşen her şeyin belirli bir nedeni vardır; her yargının doğruluğu için dayandığı başka bir doğruluk gerekir; zaman ve mekânda olan her şey yine zaman ve

mekânda olan başka şeylere görelidir; her eylemin altında yatan belirli bir güdü vardır. Fakat tüm bunlar aynı zamanda dünyanın özneye *tezahür etme tarzına* işaret etmekte olup dünyanın olduğu haliyle ne olduğuna dair bir şey söylememektedir. Bir diğer önemli nokta ise soyut tasavvurların –yani bilginin [*Wissen*]–, somut algıdan sonra gelmesidir. Dolayısıyla sıradan deneyim gibi bütün bilimler de kaynaklarını esasen algıdan almaktadırlar.

Çok genel olarak özetlemek gerekirse Schopenhauer bu ilk kitapta 1. bölümden 6. bölüme kadar somut idrakin doğasını; 7. bölümde özneden ya da nesneden başlayan çeşitli felsefe akımlarını; 8. bölüm ve 16. bölüm arasında ise soyut idrak alanının –yani aklın– kaynağını, başarabilecekleri ve başaramayacaklarını anlatmaktadır (11. bölümde "duygu"yu, 13. bölümde ise "kahkaha"yı tartışmaktadır).

I. 4. İkinci Kitap: İsteme

İkinci kitabın başlığı ve alt başlığı "İsteme Olarak Dünya. Birinci İnceleme. İstemenin Nesneleşmesi" şeklindedir. Bu kitabın temel iddialarından biri, tasavvur olarak dünyaya dair her tür açıklamaya ulaşsak bile dünyanın "ne" olduğuna dair gizemin hâlâ karşımızda durduğu ve matematiğin, doğa bilimlerinin, bilimlere sırtını yaslayan felsefenin ve soyut kavramların bize varlığın özüne dair herhangi bir sezgi sunamadıklarıdır. Schopenhauer elbette bilim düşmanlığı yapmamaktadır, hatta kendi iddialarını desteklemek için sıklıkla doğa bilimlerinin ulaştığı sonuçlara başvurmaktadır. Bunu okur da hızla fark edecektir. Fakat Schopenhauer'a göre, bilimin de daha öte açıklamanın mümkün olmadığı temel kuvvetlerde durmak zorunda kaldığı çıkmaz sokakları vardır. Dolayısıyla varlık gizemi hâlâ çözülmemiş olarak karşımızdadır.

Schopenhauer bu bölümde, dünyanın bu gizeminin en azından bir miktar aydınlatılabileceğini iddia etmekte ve bunun için de oldukça tekinsiz ve çok katmanlı bir kavram önermektedir: "İsteme."[7]

[7] Schopenhauer'ın *Wille* ile anlatmak istediğini neden "isteme" olarak

Schopenhauer tasavvur olarak dünyanın, bizatihi kendiliğinde isteme olduğunu öne sürmektedir. İnsana sadece tasavvurların akılcı çözümlemeleri yetmemektedir ve varlığı dışarıdan değerlendirdiğimiz sürece de varlığın özüne dair herhangi bir hakikate ulaşmamız da mümkün olmayacaktır. Fakat Schopenhauer alternatif bir yol önermektedir ve bu alternatif yol ise dolaysızca bedenlerimizden geçmektedir:

> [D]aha ziyade birey olarak görünen idrakin öznesine gizemin çözümü şu kelimede verilmiştir: *isteme*. Sadece ve sadece bu, ona kendi tezahürünün anahtarını verir; anlamını ifşa eder; kendi cevherinin, davranışının ve hareketlerinin içsel mekanizmasını gösterir. İdrakin öznesi, yalnızca beden ile birlikteliğiyle hüviyetine kavuşur ve idrakin öznesine beden, birbirinden tamamen farklı iki şekilde verilmiştir: Öncelikle beden, anlamanın algısında tasavvur, nesneler arasında bir nesne olarak ve nesneler için geçerli olan yasalara uygun şekilde mevcuttur; fakat beden aynı zamanda, tamamen farklı, yani herkese dolaysızca tanıdık şekilde de mevcuttur ki bunu *isteme* kelimesi belirtmektedir (*İTD*, 119).[8]

Schopenhauer'a göre bizim varlığımızın özü istemedir. Dolayısıyla özümüz olan istemenin bedenimiz ve bedenimizin işlevleri ile nesneleştiğini idrak etmemiz mümkündür. İnsan kendi bedenini hem dışardan nesneler arasında bir nesne olarak hem de içerden dolaysızca tanımaktadır ve Schopenhauer'a göre kendi özümüze yönelik bu iç bakışı basamak basamak dünyadaki her şeyin özüne doğru yaymakta da bir sakınca yoktur.

Bu noktada Schopenhauer, özellikle 1844 basımında eklediği ikinci ciltte kişinin kendi bedeninden hareketle gerçekleşen istemenin idrakinin hâlâ "zaman"da olacağı ve "zaman"da olan her şey de yeterli temel ilkesine bağlı olacağı için kendinde şeye hâlâ ulaşamayacağımız konusunda oldukça açıktır (*İTD* II, §17, 203).

çevirip "irade" olarak çevirmediğimin açıklaması "Temel Kavramlar ve Çevirileri" bölümünde sunulmaktadır.

[8] *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'dan yaptığım bundan sonraki alıntıları Schopenhauer'ın sayfa numaralarına göre yapıyorum.

Schopenhauer'ın buradaki iddiası da varlığın özüne yaklaşma dereceleri olduğu şeklindedir ve bu öze de üzerindeki örtüleri en son zamanın "ince örtüsü" kalana dek kaldırarak yaklaşabileceğimizdir. Zira Schopenhauer, istemeyi isimlendirirken en yakın veya en güçlü seçeneğe göre anlamında *denominatio a potiori*'ye ihtiyaç duyduğunu açıkça söylemektedir (*İTD*, 132).

Fakat kendinde şey olarak işaret edilen isteme, zaman ve mekânda[9] olmayıp yeterli temel ilkesinden bağımsız olacağından tasavvurlar gibi "çok" olamaz ki dolayısıyla da "tek" bir bütünlük olmalıdır. Tabii buradaki "tek" oluşu herhangi bir tasavvurun tekliği gibi değil farklı bir birlik olarak anlamamız gerekmektedir:

> Tüm bunların dışında zaman ve mekândaki tezahürleri sayısız olsa da, istemenin kendisi *çoğulluktan* bağımsızdır; tektir. Lakin bu teklik bir nesnenin tekliği gibi değildir, zira bir nesnedeki teklik, ancak mümkün bir çoğulluğa kıyasla idrak edilir. Bu teklik, bir kavramın tekliği gibi de değildir çünkü bir kavram sadece çokluktan soyutlanarak ortaya çıkar. Kendinde şey olarak istemenin tekliği daha ziyade onun zaman ve mekânın, *principium individuationis*'in, yani çoğulluğun imkânının ötesinde oluşundadır (*İTD*, 134).

Yeterli temel ilkesinden bağımsız ve varlığın özü olarak işaret edilen istemenin bu tekliği farklı tasavvurlarda veya çoğullukta da sürüyor olmalıdır. Fakat bu noktada kaçınılması gereken husus, istemeyi herhangi bir ulvi iradeye benzetmektir. İstemeye ne bir amaç ne de bir bilinç atfedebiliriz. İsteme, nihai amacı olmayan bir çabalayış gibidir ve bu aynı, tek ve amaçsız isteme farklı tasavvurlarda nesneleşmektedir.

İkinci kitapta yer alan tüm bu iddialar sanat ve etik konularının tartışıldığı üçüncü ve dördüncü kitaplar için de oldukça mümbit bir zemin oluşturmaktadır.

---

[9] Schopenhauer, zaman ve mekânı *principium individuationis* olarak tanımlıyor.

I. 5. Üçüncü Kitap: Platonik İdea

Üçüncü kitabın başlığı ve alt başlığı "Tasavvur Olarak Dünya. İkinci İnceleme. Yeterli Temel İlkesinden Bağımsız Olarak Tasavvur. Platonik İdea: Sanatın Nesnesi" şeklindedir. Birinci kitabın başlığı ile bu üçüncü kitabın başlığındaki fark, tasavvurun yeterli temel ilkesine bağlı ya da bağımsız olmasıdır. Schopenhauer ilk kitapta zaman ve mekânda tezahür ettikleri halleri ile tasavvurları işlerken bu kitapta zaman ve mekândan bağımsız Platonik ideaları işleyeceğini söylemektedir. Yani bu durumda yeterli temel ilkesinden bağımsız olarak, Schopenhauer'ın tanımladığı haliyle bu idealar ne birbirlerine nedensellikle bağlıdırlar, ne soyut kavramlardır, ne zaman ve mekândadırlar, ne de bir eylemin altındaki güdülerdir. Bunlar istemenin zamansız evrensel nesneleşme seviyeleri olup zaman ve mekânda beliren tekillikleri ve bireyleri belirlemektedirler. İdealar bir nevi şeylerin türlerinin sabit kalıplarıdır ve bu açıdan ideaların kavramlara benzediği de iddia edilebilir. Fakat Schopenhauer'a göre kavramlar soyut ve söylemselken ideaların idraki algısaldır ve kavram, akıl sahibi olan herkes tarafından anlaşılabilse de idea herhangi bir birey tarafından değil idrakin saf öznesine dönüşen biri tarafından idrak edilebilmektedir (*İTD*, 276).

Bu noktada ideayı algılayan birey, anlık da olsa yeterli temel ilkesinden bağımsızlaşmakta ve hatta onun bireyliği ortadan kalkmaktadır. Bu durumda geriye sadece idrakin saf, istemesiz, ızdırapsız, zamansız öznesi kalmaktadır (*İTD*, 211). Yani bu kişi kısa bir anlığına dahi olsa bu deneyim sırasında günlük hayat dertlerinden azat olur ve dünyaya olan arzu temelli bağları çözülür. İşte bu da estetik deneyimin özünü oluşturmaktadır. Buradan ilerleyerek Schopenhauer bu kitapta sanat türlerinin bu deneyimle olan ilişkisini anlatmaktadır. Bunun tek istisnası ise § 52'de bahsi geçen müziktir; zira müzik deneyimi sırasında bizler, ideadan ziyade istemenin çok daha doğrudan denilebilecek bir deneyimine yaklaşmaktayız.

Fakat istemenin sessizleşmesinin, sanatların başarabileceğinden daha öte bir biçimi dördüncü kitapta işlenmektedir.

I. 6. Dördüncü Kitap: İstemenin Reddi

Dördüncü kitabın başlığı ve alt başlığı "İsteme Olarak Dünya. İkinci İnceleme. Elde Edilen Öz-İdrak ile Yaşama İsteğinin Onaylanması ve Reddedilmesi" şeklindedir. Bu bölümde yaşam isteğinden azat oluş ifade edilmektedir.

Her şeyin özü kör bir isteme olup bu ise asla tatmine ulaşmayan bir eksikliktir ki bu da hayatın özünün ızdırap olduğu anlamına gelmektedir. Her canlı yaşadığı sürece dünyadan bir şeyler talep etmekte ve nihayetinde kendisi de yok olmaktadır; dolayısıyla her canlının payına düşen bir ızdırap miktarı vardır. Fakat insan, istemenin en üst nesneleşme basamağı olduğu için insanda ızdırap miktarı diğer canlılara kıyasla çok daha yüksek olabilmektedir; fakat yine aynı sebepten onda istemenin susması olasılığı da doğmaktadır. Yani insanda idrak, istemenin köleliğinden kurtulduğunda o kişi varlığı duru bir şekilde seyreden ve iç kargaşaların sessizleştiği birisine dönüşebilir. Diğer bir deyişle insanın varlığı pek çok şeyin düğüm noktasına veya yol ayrımlarına benzetilebilir.

Her ne kadar bireysel isteklerimizin tatminini hayatımızın merkezine koyup istediğimiz şeylerin peşinde bunların bize tatmin ve iyilikler bahşedeceğini düşünsek ve hatta tüm bunların "dünyaya kazık çakmamıza" vesile olacağına inansak da Schopenhauer bunun oldukça hatalı olduğunu ve özellikle dünyaya alacaklı gibi gelip aç kurtlar gibi dünyaya saldıran insan için hayatın kaçınılmaz olarak tam bir cehennem olacağını iddia etmektedir. Şüphesiz böyle bir insanın bakışları da haris, hınç dolu ve çıkarcı olacaktır. Fakat varlığa başka bir yönelim, başka bir bakış daha mümkündür.

İnsanda hem idrak hem de isteme yan yanadır ve her ne kadar esasen idrak, istemenin kölesi olsa da bu durumdan azat oluş imkânı da vardır. Varlığa ve bunun özüne bütüncül bir bakış sayesinde kişinin idraki istemenin emrinden çıkar ve böylesi bir azat oluşa ulaşan kişi ızdırap ve can sıkıntısı arasında gidip gelmenin ötesine geçerek her şeyle barışır. Tabii tüm bu durum tıpkı idea-

ların kavranışında olduğu gibi soyut bilginin eseri değil, kişinin varlık algısının toptan değişmesi ile alâkalıdır.

Bu temel argümanın yanında ve bu temel argümanla birlikte dördüncü kitap, felsefenin anlamı, ölüm, özgürlük, ızdırap, can sıkıntısı, mutluluğun negatifliği, cinsellik, bencillik, hukuk, devlet, ebedi adalet ve vicdan gibi pek çok konuda muazzam bir içerik sunmaktadır.

I. 7. Ekler: Kant Felsefesinin Eleştirisi

Schopenhauer'ın kitabının sonunda ekler kısmı yer almaktadır. Bu ekler kısmı Schopenhauer'ın orijinal sayfalandırması ile 143 sayfa tutmaktadır. Bu bölümdeki Kant felsefesinin detaylı eleştirisi başlı başına ayrı bir kitap olarak görülebilir ve burada Kant çalışanlar için müthiş zenginlikte bir materyal mevcuttur. Hatta bu bölümde Kant felsefesi çalışanların muhakkak yüzleşmeleri gereken bir tartışma yürütülmektedir. Schopenhauer, Kant felsefesini baştan sona onun kitaplarının bölümlerini tek tek değerlendirerek eleştirmektedir.

Schopenhauer bu bölümün hemen ilk cümlelerinde kendi felsefesinin Kant'ınkinden ciddi miktarda etkilendiğini söylemektedir. Fakat tam da bu sebeple Schopenhauer, Kant felsefesi ile uyuşmadığı noktaları sergilemek zorunda kalmıştır:

> Bununla beraber, Kant ile çeliştiğim noktalar vardır ve bu noktalarda onun yanlış yaptığını göstererek ve hatalarının örtüsünü kaldırarak kendimi ancak haklı çıkarabilirim. Dolayısıyla bu ekler bölümü boyunca Kant'a karşı tamamen polemik yürüterek ilerlemek zorundayım; ki bunu da ciddiyetle ve tam güçle yapmak durumundayım. Zira ancak bu yolla Kant'ın öğretisine yapışmış olan yanlış törpülenip giderilir ve bu da öğretinin hakikatinin daha parlak ışıldamasını ve daha kesin kalıcılığını sağlar. Bu nedenle benim Kant'a karşı hissettiğim samimi ve derin saygının, onun zayıflıklarına ve hatalarına kadar yayılacağı ve benim de bunların örtüsünü özenli bir sakınımla kaldıracağım beklenilmesin. Böylesi bir sakınım benim sunumumu zayıflatıp köreltirdi (*İTD*, 493).

Schopenhauer bu bölümde öncelikle Kant'ın katkıları olarak, onun tezahürü (*Erscheinung*) kendinde şeyden ayırmasını (*İTD*, 494), bu ayırımla bağlantılı olarak insan davranışının ahlâki önemini sunmasını (*İTD*, 500) ve Skolastik felsefenin tam olarak yıkılmasını (*İTD*, 500) sıraladıktan sonra eleştirilerine başlamaktadır.

Schopenhauer, Kant'ın temel yanlışlarından biri olarak soyut ve somut idrak arasında ayrım yapmayışını göstermektedir. Bu ise Kant'ın idrak yetisi teorisi üzerine belirsizlik yaymaktadır. Schopenhauer'ın buna karşılık iddiası, objelerin öncelikle algı nesneleri olduğu yönündedir. Düşünce ise sadece algıdan yola çıkan soyutlamalardır (*İTD*, 564). Dahası Kant'a göre metafizik, deneyimden kaynaklı her tür ilkeye kapılarını kapatması gerekirken Schopenhauer bunun aksini savunmaktadır. Tüm bunlara ek olarak Schopenhauer, Kant'ın *fenomen* ve *numen* kelimelerini hatalı kullanmasının yanında[10] genel dilinin de simetri hatrına oldukça sert ve gereksiz işlemler yaptığına mitolojiden korkunç bir figür olan Prokrustes ile işaret etmektedir. Prokrustes, insanları demirden bir yatağa, bundan daha büyük olanların uzuvlarını keserek, daha küçük olanları da çekip işkence ederek sığdırmaya çalışan bir eşkıyadır. Ve Schopenhauer, Kant'ın yargılar tablosunun[11] "dünyadaki her şeyi zorla sığdırmaya çalıştığı bir tür korkunç Prokrustes'un yatağına" (*İTD*, 509) dönüştüğünü söylemektedir.

Bu noktada şunu da söylemekte fayda vardır ki Schopenhauer Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 1787 tarihli ikinci basımını önce okumuştur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk basımından çok sonra Kant'ın bu eserinin o sıralar nadir bulunan birinci basımı eline geçmiştir. Schopenhauer bu birinci basımdaki farkları büyük bir coşkuyla değerlendirmiştir. Hatta o kadar ki Kant'ın toplu eserlerini J. K. F. Rosenkranz'ın yayına hazırladığını duyan

---

[10] Zira Schopenhauer *φαινόμενον* kelimesinin basitçe algılanan anlamında, *νούμενον* kelimesinin ise düşünülen anlamında olduğunu söylemektedir.

[11] *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "Aşkınsal Ögeler Öğretisi"ndeki ikinci bölüm, A50/B74 sonrası.

Schopenhauer, ayrıntılı bir mektupla bu edisyona dair pek çok tavsiyesinin yanında bunun muhakkak birinci basım göz önüne alınarak yapılmasını söylemiştir, ki Rosenkranz bu tavsiyelere, Schopenhauer'ın mektubundan alıntıları önsöze ekleyerek uymuştur.[12] Schopenhauer'ın bu iki edisyon arasındaki fark ile ilgili eleştirisi ise Kant'ın birinci edisyondaki idealizm konumunu ikinci edisyonda terk etme çabasında yatmaktadır. Dolayısıyla Schopenhauer'a göre Kant ilk konumunu bastırıp –hatta sakatlayıp– yerine pek çok çelişik ifadeyi devreye sokmaktadır (*İTD*, 515).

Kant, "Transandantal Diyalektik" bölümünde aklın zorunlu ideleri olarak Tanrı, ruh ve dünyayı sunmaktadır. Schopenhauer ise bu üç kavramın aklın doğasından türemeyeceğinin ve akılda temellenmez olduğunun ayrıntılı bir sunuşunu yapmaktadır. Bunun için Schopenhauer farklı kültürlerden de pek çok örnek sunmaktadır.

> Kant'a göre aslî yasalarını takip eden aklın daima karşılaşmak zorunda olduğu bu üç koşulsuzda, Skolastiklerden Christian Wolff'a kadar Hıristiyanlığın etkisi altında dönen bütün felsefeler için üç temel konu olduğunu buluruz. Bu kavramlar, tüm bu felsefeler ve hatta şimdi bile saf aklın filozofları sayesinde ulaşılabilir ve tanıdık hale gelmişlerdir; fakat bu durum, herhangi bir vahyin yokluğunda, bu kavramların herkesin aklının ilerleyişinin, aklın özüne has bir ürünü olarak, zorunlulukla takip edeceğini asla göstermez. Bunu belirlemek için tarihsel incelemenin yardımına başvurup, antik ve özellikle Hintler olmak üzere Avrupalı olmayan halkların ve pek çok eski Yunan filozoflarının gerçekten de bu kavramlara ulaşıp ulaşmadıklarını; veya sadece bizim, tıpkı Yunanların her yerde tanrılarını görmeleri gibi –iyi niyetimizle– Hintlerin Brahma'larını ve Çinlilerin Tien'ini yanlış olarak "tanrı" diye çevirip çevirmediğimizi; esas Tanrı inancının sadece Yahudilikte ve bunu takip eden diğer iki dinde olup olmadığını değerlendirmeliyiz. Bu son bahsettiğimiz dinlerin takipçileri sırf

[12] David Cartwright, *Schopenhauer*, çev. Sibel Erduman. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014, 376-379.

> bu durumdan dolayı dünya üzerindeki bütün diğer dinlerin takipçilerini "kâfir" adı altında toplamaktadırlar ki bu, kısaca değinmek gerekirse, o kadar saçma ve kaba bir tabirdir ki en azından eğitimli insanların yazılarından atılmalıdır çünkü Brahmanları, Budistleri, Mısırlıları, Yunanları, Romalıları, Germenleri, Galyalıları, Iraklıları, Patagonyalıları, Karayiplileri, Tahitilileri, Avustralyalıları ve pek çok diğerlerini özdeşleştirip tek torbaya doldurmaktadır (*İTD*, 577).

Schopenhauer'ın, tüm bu eleştirilerinin dışında etik konusunda da Kant'ın erdemin pratik akıldan çıkacağını iddia etmesine itirazı vardır zira ona göre akıldan sıklıkla kurnazlıklar ve ahlâksızlıklar çıkmaktadır. Bunun dışında Schopenhauer, Kant felsefesindeki "koşulsuz buyruğun" da oldukça donuk bir kavram olduğunu söylemekte ve bu konuda da Kant ile düpedüz çelişmektedir. Zira Schopenhauer için erdemin ve iyiliğin kaynağı "şefkat"tir ve erdem ve iyilik soyut düşüncelerden, ödevden ve koşulsuz buyruktan hareketle onaylanamaz (*İTD*, *444*).

Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'da "Ekler" başlığıyla sunduğu, daha önce Türkçeye çevrilmemiş ve burada kısa bir malumatını sunmaya çalıştığım bu derin ve geniş Kant eleştirisi de eminim ki Türkçe Kant çalışmalarına ciddi bir katkı sağlayacaktır.

II. Çeviriye Dair Notlar

Schopenhauer'ın dil kullanımı için virtüözce demek uygun olur. Schopenhauer'ın kullandığı açık ve incelikli dil için dönemin akademik aurasına, Kant'a, Fichte'ye, Hegel'e ve bu filozofların tarzlarına benzer her tür yayına dolaylı bir itiraz olduğu dahi iddia edilebilir. Böylesine ustalıklı bir dil kullanımını çevirirken benim tercihim hem Schopenhauer'ın anlattıklarının ruhuna hem de onun kullandığı dile uygun bir çeviri sunma çabasıydı.

Çeviriyi yaparken pek çok kavramın Almanca aslını dipnotlarda belirtmeye dikkat ettim. Bunun pek çok okur için faydalı olacağına inanıyorum. Schopenhauer alıntı yaptığı düşünürlerin orijinal dillerini kullandığı için ben de bu alıntıları metin içinde

–dipnotlarda Türkçe karşılıklarını sunarak– olduğu haliyle bıraktım. Bunun dışında Schopenhauer'ın çeşitli kitaplara veya kişilere referanslar verdiği noktalarda bu kitaplara ve kişilere dair bilgileri yine dipnotlarda sunmaya çalıştım. Bahsi geçen bir kitabın Türkçesi varsa bunu muhakkak dipnotlarda belirttim.[13]

Schopenhauer'ın Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dair işaret ettiği bölümleri günümüzde standartlaşmış olduğu haliyle birinci ve sonraki basımlarına işaret eden A ve B harfleri ile belirttim. Kant'ın bunun dışındaki eserlerine *Akademie Ausgabe*'ye göre işaret ettim (Örneğin Ak. 5: 94. *Akademie Ausgabe*'nin 5. cildinde 94. sayfadır). Eğer bulabildiysem yine dipnotlarda ilgili bölümün Türkçe çevirilerindeki sayfa numaralarına da işaret ettim.

Tüm bunların dışında Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* eseri Almanca üç basım halinde yayımlanmıştır. İlk basım 1819 yılında tek cilt halinde yayımlanmıştır ve Schopenhauer felsefesinin merkezinde bu kitap vardır. Ancak 1844 yılındaki ikinci basımda Schopenhauer bu ana esere destek niyetinde ikinci bir cilt daha eklenmiştir (bu ikinci cilt henüz Türkçeye çevrilmedi). Ve 1859 yılındaki üçüncü basım, birinci cildi oluşturan ana kitap ve destekleyici nitelikteki ikinci ciltte çok ufak tefek değişikliklerle yayımlanmıştır. Ben de çeviriyi birinci cildin en son basımdaki (1859 basımı) haline göre yaptım.[14] Çeviride tutarlılık için çeviriye başladığım ilk cümleden itibaren bir sözlük oluşturup kullandığım terimlerde tutarlılık sağlamaya çalıştım.[15]

Çeviride Schopenhauer'ın Latince kullandığı terimleri olduğu haliyle bırakmayı tercih ettim. Örneğin Schopenhauer'ın Türkçeye "tekleşme ilkesi" veya "bireyleşme ilkesi" olarak çevrilebilecek, zaman ve mekâna işaret eden *principium individuationis* terimini,

---

[13] Bir eseri birden fazla yayınevi bastıysa eldeki Türkçe çevirilerden sadece birini dipnotlarda belirttim. Bunun dışında ulaşamadığım çeviriler de olabilir.

[14] Destekleyici olan 2. cildin Türkçesi için hazırlıklar da başlamıştır.

[15] Schopenhauer'ın *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* başlıklı kitabını da bu sözlüğü kullanarak çeviriyorum. Dolayısıyla eserler arasında dil tutarlılığı olacaktır.

açıklamasını dipnotta sunarak olduğu haliyle bıraktım. Dipnotlarda ve metin içinde köşeli parantez içinde olan her şey bana aittir. Köşeli parantez içerisinde olmayan notlar ise Schopenhauer'ın kendi notlarıdır. Bunun dışında satır kenarlarında olan numaralar Schopenhauer'ın Almanca üçüncü basımının standart sayfa numaralarıdır.

* * *

Dilin ta kendisi gibi felsefe dilinin de canlı olduğuna, geliştiğine ve daha isabetli ifadelerin mümkün olduğuna inancım tam. Bu nedenle ana felsefe eserlerini Türkçeye çevirmiş insanların çalışmalarını özellikle kilit kavramlar için samimiyetle incelemekle birlikte bugüne dek kullanılagelen pek çok felsefe terimine, bir sonraki bölümde sunduğum gerekçelerden dolayı uyma zorunluluğu hissetmedim. Örneğin *Anschauung* kelimesinin "görü" veya "temaşa" olarak çevrilmesine uymadım zira en azından Schopenhauer sisteminde bunun karşılığı düpedüz "algı"dır. Veya *Erkenntniss* kelimesinin bugüne dek neredeyse tartışmasız olarak "bilgi" diye çevrilmesine rağmen ben bu kelime için "idrak" demeyi tercih ettim vb.

III. Temel Kavramlar ve Çevirileri

***Welt* – Dünya.** "Dünya" birbirine bağlı her şeyin birlikteliği veya toplamıdır. Diğer bir deyişle varlığın ta kendisidir. Schopenhauer'a göre dünyanın ise iki yönü vardır: İsteme ve tasavvur. Burada dikkat edilmesi gereken husus dünyanın tekliğidir. Aynı dünyaya farklı açılardan baktığımızda, tıpkı demir paranın birbirini tamamlayan farklı yüzlerini gördüğümüz gibi "isteme"ya da "tasavvur"u idrak ederiz.

***Wille* – İsteme.** Schopenhauer'ın kullandığı anlamda *Wille* bilinçsizdir, belirli bir hedefi yoktur, ahlâk ötesidir, zaman ve mekân ötesi bir tekliği haizdir, bütün zorunlulukların dışındadır, her şeyden bağımsızdır. Ancak *Wille*, içinde olduğumuz çokluk ya da tasavvur dünyasının "nedeni" değildir, zira nedensellik bağları sa-

dece tasavvurlar arasında geçerlidir. Dolayısıyla da Schopenhauer bu kavramla tasavvur dünyasının "nedeni" olarak görülebilecek bir öze değil, tasavvur dünyasında "nesneleşen" bir öze işaret etmektedir. Tüm bunların yanında varlığın bizatihi kendiliğine asla son veya nihai tatmin bulmayan *Wille* kavramı ile işaret edilmesi, varlığın da özünde ızdırap dolu bir yer oluşu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla metafizik denilebilecek bir araştırmanın etikle de sıkı bağı kurulmaktadır. Tüm bu yukarıda söylenenler ışığında *Wille* kavramının çevirisi olarak, bugüne dek tercih edilmiş iki rakip terim gibi görünen "irade" ve "isteme" arasından "isteme" uygun düşmektedir.

Schopenhauer felsefesinin kilit kavramlarından olan *Wille* sıklıkla "irade" şeklinde çevrildi. Oysa "irade" kelimesi Schopenhauer'ın *Wille* ile işaret ettiği neredeyse bütün anlamlarla çelişmektedir; zira "irade" kelimesi belirli bir bilinç imasını, belirli bir hedef imasını, belirli bir anlam imasını taşımakla birlikte aynı zamanda kendi dışında bir özneyi de vurgulamaktadır. Örneğin "Kadın iradesini gösterdi," "Halk iradesini ortaya koydu," "Adam iradeliymiş," vb. cümlelere baktığımızda "irade" kelimesinin ister istemez bir özneye ("kadın" "halk" "adam") işaret edip vurgulamakta olduğunu görürüz ve bu özne de belirli bir amaç doğrultusunda kararlılık göstermektedir. Oysa Schopenhauer felsefesinde *Wille* kavramı –çok kabaca ifade edersek– kendi dışında herhangi bir özneye işaret etmemektedir. Dolayısıyla bu kavramı "irade" terimi ile karşılamak, bu durumu sıkıntıya düşüreceği gibi okuru da yanlış yönlendirecektir. Ve eğer "irade" kelimesini bir özneye bağlama eğilimi ile *Wille*'ye "evrende olup bitenlerin yaratıcısının iradesi" gibi bir anlam verilirse bu durum, öğretisinin mistik yönü güçlü olmakla birlikte ateist bir filozof olan Schopenhauer'ın düşüncesiyle doğrudan çelişecektir. Dolayısıyla Schopenhauer'ın *Wille* kavramını, "murada eriş" veya "bilinç" veya "bir öznenin istekleri" veya "karar verme ve bunu uygulama gücü" imalarını barındıran "irade" kelimesi karşılamamaktadır. Schopenhauer sisteminde birey kendi bedeni ve kendi özüne yönelik bir vâkıf oluşla birlikte varlığın aslî yönüne dair ipucu da elde edebilir. Fakat varlığın bu

aslî yönü kesinlikle bir rasyonellik, bilinç, kararlılık vb. barındırmamaktadır. Tüm bunlar göz önüne alındığında *Wille* kavramını "isteme" terimi karşılamaktadır.

***Vorstellung* – Tasavvur.** Schopenhauer felsefesinde idrak edilebilen her şey tasavvurdur (*İTD*, 4) ya da diğer bir deyişle özneye bağlı olan nesnedir. Tasavvurların da temelde algısal ve soyut olarak iki türü vardır. Schopenhauer'ın algısal tasavvur ile kastettiği dış dünyaya dair bütün deneyimleri kapsamaktadır. Algısal tasavvur, algısal idrakin üç kalıbı olan zaman, mekân ve nedenselliğe tâbidir. Algısal tasavvurlar bütün hayvanlarda mevcut olmakla birlikte soyut tasavvurlar –yani kavramlar– sadece akıl yetisine sahip insanlar için geçerlidir. Ancak soyut tasavvurların kaynakları da yine algısal tasavvurlardır, ki bu nedenle Schopenhauer bazen soyut tasavvurlar için tasavvurların tasavvurları da demektedir. Soyut tasavvurların bütün anlam ve içeriği algısal tasavvurlara dayanmaktadırlar. Fakat algısal tasavvurun asıl anlam ve içeriğinin ne olduğu ikinci kitabın metafizik soruşturmalarının açılış sorusudur. Ve tasavvurlardan sadece bir tanesi olan dolaysız nesne –yani bedenimiz– dünyanın tasavvur olmayan yönüne dair ipucu sunmaktadır.

Almanca *Vorstellung* düz bir çeviri ile "öne yerleştirme" gibi de düşünülebilir. Bu haliyle Schopenhauer düşüncesinde *Vorstellung* zihnimizde tasvirini bulduğu haliyle dünya gibi anlaşılabilir ve dünya da kendisini yeterli temel ilkesinin çeşitli biçimlerine göre bize sunmaktadır. Dolayısıyla *Vorstellung* kelimesini "tasavvur" olarak çevirmek oldukça isabetlidir. Schopenhauer çeşitli yerlerde tasavvuru, tezahür ya da istemenin görünümü şeklinde de tanımlamaktadır.

***Anschauung* – Algı.** Bu kelime genellikle "görü" olarak çevrilegeldi. "Görü" kelimesini hoş bulmayanlar ise –sanki *Anschauung* için değil de "görü" için alternatif oluşturduğunu düşündükleri– başka bir kelime tercihi yaparak "temaşa"yı kullanmaya başladılar. Bu kelimeyi böyle çevirenlerin ve/veya bu şekilde kullananların büyük olasılık ilgili oldukları filozofun sistemi içinden bir açıkla-

maları vardır. Fakat bu kelime Schopenhauer sisteminde oldukça açıktır. Schopenhauer felsefesinde *Anschauung*, dolaysız deneyime işaret etmektedir ve buradan hareketle de "algı" olarak çevrilmelidir. *Anschauung* kelimesi, özellikle Kant çevirileri başta olmak üzere sıklıkla "sezgi" olarak da çevrilmektedir. Bu da doğru bir çeviridir fakat okurun "sezgi" kelimesinden zaman ve mekândaki nesnelerin duyular aracılığı ile farkındalığını anlaması gerektiği belirtilmelidir.

"Sezgi" kelimesini ben sadece Schopenhauer'ın yine dolaysız ve soyut olmayan deneyim için aynı anlamda *Intuitive* kavramını kullandığı yerlerde uyguladım; fakat "sezgi" kelimesi Türkçede biraz gizemli bir idrak türüne işaret edebildiği için kitapta yoğun olarak geçen *Anschauung*'un karşılığı olarak tercih etmedim. Tüm bunların dışında bunlarla yakın alâka kurulabilecek fakat kitapta sadece dokuz kez geçen *Wahrnehmung* kelimesinin çevirisi için "algılayış" kelimesini uygun gördüm.

***Erkenntnis* – İdrak/tanıma.** Bu terim özellikle Kant'ın ve pek çok filozofun eserlerinde yakın zamana kadar (İngilizce çeviriler dâhil) "bilgi" olarak çevrilse de artık bununla *Wissen* (bilgi) arasındaki ayrım daha dikkatli yapılmaktadır. Schopenhauer ise açıkça bilgiyi (*Wissen*) soyut idrak (*abstrakt Erkenntnis*) olarak tanımlamaktadır (*İTD*, 60). Dolayısıyla *Erkenntnis* teriminin Türkçe karşılığı "idrak"tir. Schopenhauer'ın tanımlarıyla soyut idrak, yani bilgi, akıl ile alâkalıdır ve bu sadece insana hastır fakat somut/algısal idrak anlama ile alâkalıdır ve hem insanlar hem de hayvanlar için geçerlidir.

Ne var ki Schopenhauer, *Satz vom Grunde des Erkennens* ve *Erkenntnißgrund* ifadelerini yargılar alanı için kullandığından, *sadece bu durumlarda* ifade "bilginin yeterli temel ilkesi" ve "bilgi temeli" olarak çevrilmesi hiçbir sıkıntı yaratmazdı. Fakat yine de Schopenhauer'a göre soyut kavramlar birbirlerini kendi içlerinde temellendirseler bile böyle bir seri de er ya da geç algıya dayanacaktır (*İTD*, 49). Diğer bir deyişle düşüncenin soyut dünyası ve algının somut dünyasının birbirlerine temas ettiği bir bağ vardır. Dolayısıyla yeterli temel ilkesinin bu biçimini çevirdiğim durum-

larda bu bağı göz önüne alarak kavramı, hem "bilgi" kelimesi ile sınırlandırmak hem de "idrak" kelimesi ile geniş bırakmak istemedim. Aynı zamanda yeterli temel ilkesinin bu biçiminde bir yargının doğruluğu transandantal, metamantıksal ve mantıksal olabildiği gibi "empirik" de olabilmektedir; yani yargı doğruluğunu algısal bir tasavvura dayanarak da alabilmektedir. İşte bu nedenlerle yeterli temel ilkesinin bu biçiminden bahsedilirken "bilgi" kelimesinin dışında bir kelime aradım ve *Satz vom Grunde des Erkennens* ifadesini "tanımanın yeterli temel ilkesi" ve *Erkenntnißgrund* ifadesini de "tanıma temeli" olarak çevirdim. Bu durumun isabetliliği ise benim açımdan *Wissen* (bilgi), *Erkenntnis* (idrak) ve *Erkenntnißgrund* (tanıma temeli) terimlerinin aynı cümlede geçtiği durumlarda açık oldu.

***Askesis* – Dünyadan el etek çekiş.** Bu kelime genellikle "çilecilik" olarak çevriliyor. Fakat "çilecilik" kelimesinde kişinin kendine işkence etmesi veya kendini zora sokması iması da olduğundan bunu tercih etmedim. Schopenhauer daha ziyade dünyaya olan bağların çözülmesinden bahsettiği için ben de terimi "dünyadan el etek çekiş" şeklinde çevirdim.

***Begriff* – Kavram.** Algısal tasavvurlardan farklı olarak soyut tasavvurlardır. Bunlar kelimelere bağlıdır. Aynı kelime farklı kavramlara işaret edebilir. Kelime, kavramı sabitler. Kelime ile kavram arasındaki ilişki bu açıdan dil ve akıl arasındaki ilişkiye benzemektedir.

***Wort* – Kelime.**

***Erscheinung* – Tezahür.** Yukarda da belirttiğim üzere Schopenhauer, Kant'ın *fenomen* ve *numen* kelimelerini hatalı kullandığını iddia ediyor ve *φαινόμενον* (fenomen) terimi algılanan anlamındayken *νούμενον* (numen) teriminin ise basitçe düşünülen anlamında olduğunu söylüyor. Bunun dışında Schopenhauer, *Phänomen* ve *Erscheinung* terimlerini ayrı ayrı kullandığı için bu kelimelerden ilkini "fenomen" ikincisini ise "tezahür" şeklinde çevirdim.

***Grund*–Temel.** Bu kelime özellikle *Satz vom zureichenden Grund* ifadesinin çevirisinde önemli oldu. Bunu "Yeterli Temel İlkesi" olarak çevirdim. Bu ilke Türkçe genellikle "Yeterli Sebep İlkesi" veya "Yeterli Neden İlkesi" olarak çevriliyor. Fakat ben "nedensellik" kelimesini *Kausalität* teriminin, "sebep" kelimesini de *Ursache* teriminin karşılığı olarak kullandığım için *Grund* terimini "temel" olarak çevirdim.

***Mitleid* – Şefkat.**

***Vernunft* – Akıl.** Duyu (*Sinnlichkeit*), anlama (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) insanın üç bilişsel yetisidir. Bunlardan duyu ve anlama bütün hayvanlarda ortakken akıl insana hastır. Schopenhauer aklın da tek işinin kavramlar oluşturmak ve yargılar kurmak için kavramları birbirlerine bağlamak olduğunu söylemektedir. İşte bu sayede de insan, hayvandan farklı olmaktadır. Fakat akıl sahibi olmak Schopenhauer sisteminde insanı, pek çok dinî ya da düşünsel gelenekte olduğu gibi üstün bir konuma taşımamaktadır.

***Verstand*–Anlama.** Tıpkı aklın tek fonksiyonun kavram oluşturmak ve bunları bağlamak olması gibi anlamanın da tek işlevi vardır. Bu da duyuların sunduğu ham materyale sebep ve etki bağını kurmaktan ibarettir. Bu bütün hayvanların sahip olduğu bir özelliktir.

***Sinnlichkeit*–Duyu.** Duyu, anlamaya materyal sunmaktadır. Anlama da bu materyali yukarıda belirttiğimiz üzere nesnel algıya dönüştürüp zaman ve mekânda nedensellikle bağlı nesnelerden oluşan dış dünyanın algısını sağlamaktadır. Schopenhauer'a göre duyu ve anlama bütün hayvanların ortak yetileridir. Sadece somut algıyı soyutlaştırma olarak akıl insana has bir özellik olarak durmaktadır.

***Erlösung*–Azat oluş.** Bu kelime "kurtuluş" olarak da çevrilebilir. Fakat *Erlösung* terimi "bağların çözülmesi" imasını barındırdığı için ben çeviri için "azat oluş"u tercih ettim.

***Wissen* – Bilgi.** Daha önce belirttiğim üzere *Erkenntniss* (İdrak) terimi, *Wissen* (bilmek) terimini kapsamaktadır. İdrakin de iki

türü vardır: Somut/algısal idrak ve soyut idrak. İşte bunlardan soyut idrak, bilgidir.

***Wirklichkeit* – Gerçeklik.** Bu terim Türkçeye gerçeklik olarak çevrilir ve kelimenin kökündeki *wirken* "etki etmek" anlamındadır. *Realität* terimi de Türkçeye gerçeklik olarak çevrilmektedir. Fakat Schopenhauer bütün maddi şeylerin doğasının *Wirklichkeit* terimi ile Almanca çok uygun adlandırıldığını ve bu kelimenin *Realität* teriminden çok daha etkili olduğunu ifade etmektedir zira maddeler birbirlerine etki etmekte birbirlerini düzenli olarak dönüştürmektedirler (*İTD*, 10).

***Realität* – Gerçeklik.**

***Wahrheit* – Doğruluk/Hakikat.** Schopenhauer, *Wahrheit* teriminin doğrudan tanımını "*Akıl* yoluyla münasip bir şekilde idrak edilmiş olan, yani yeterli temele dayalı soyut yargı" olarak vermektedir (*İTD*, 28) dolayısıyla bu terimin Türkçe karşılığı "doğruluk"tur. Fakat Schopenhauer'ın bu terimi daha geniş olarak altta yatan, gizli kalmış bir mânâ anlamında kullandığı durumlarda "hakikat" olarak da çevirdim.

IV. Son Değerlendirmeler

Schopenhauer sıklıkla "karamsar" bir filozof olarak anıldığı için bu konuya kısaca değinmek anlamlı olacaktır. Öncelikle şu oldukça ilginçtir ki Schopenhauer, ana kitabı olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'da bir kez bile "karamsar" veya "karamsarlık" terimlerini kullanmamıştır. Bunun yanında pek çok kişi de Schopenhauer'a "karamsarlık" atfederken çok geniş bir skalada farklı şeyler anlamaktadır. Bu noktada konuya ışık tutması açısından "karamsarlık"tan ziyade "iyimserlik" düşüncesine bakmanın faydalı olacağını düşünüyorum.

Schopenhauer'ın "iyimserlik" ile kastettiği dünyanın iyi, şahane, ilâhi, müthiş, takdire şayan vb. olduğunu iddia eden bütün dinler ve düşünce sistemleridir. Bu anlamda Schopenhauer, kesinlikle "iyimser" değildir. Ve bu bağlamda da aynı dinin –örneğin

Hıristiyanlığın– iyimser ögelerini yerden yere vururken bu dinin farklı öğretilerini övebilmektedir.

Bunun dışında Schopenhauer, Kant'ın iddia ettiği gibi aklın ilerleyişinin zorunlulukla koşulsuz bir Tanrı fikrine ulaşacağını kabul etmediği bölümde (*İTD*, 577) Hıristiyanlık ve Müslümanlığı, Yahudiliğin devamı olarak gördüğünü ifade edip bu dinlerin geri kalan dünyayı, "Brahmanları, Budistleri, Mısırlıları, Yunanları, Romalıları, Germenleri, Galyalıları, Iraklıları, Patagonyalıları, Karayiplileri, Tahitilileri, Avustralyalıları ve pek çok diğerlerini" (*İTD*, 577) kâfir olarak adlandırmalarını da saçma ve kaba olarak gördüğünü belirtmektedir. Fakat nihayetinde Schopenhauer açısından bir dinin ağırlık merkezi çok tanrılı, tek tanrılı veya tanrısız olmasından ziyade, onun dünyayı resmedişidir. Bu açıdan Schopenhauer'ın "iyimser" denebilecek dinlere veya düşünce sistemlerine karşı herhangi bir sempatisi de yoktur.

Tüm bunlara ek olarak şunu da söyleyebilirim ki Schopenhauer'ın ifade ettiği dünyanın karanlık yönü, üzerine konuşulabilecek ve resmedilebilecek kısımdır. Fakat kişide isteme sessizleşir, kendisine güvenlik, güç ve varlık sağlayacağına inandığı şeyler buharlaşırsa o kişi dünyanın karanlık olarak resmedilen yönünden de azat olacaktır ki bunun imkânı sanatta ya da erdemde mevcuttur. Fakat Schopenhauer, istemeden bağları çözülmüş idrakin deneyimine sadece işaret etmektedir. Bu anlamda Schopenhauer felsefesini, bir zen resminin dolu bıraktıkları kadar sunduğu boşlukla bir bütün olması gibi, kelimelere döktüğü dünyanın karanlık yönü kadar dile gelmediği için işaret ettiği aydınlıkla da değerlendirmek faydalı olacaktır.

V. Teşekkür

Bu kitabın çevirisine başlarken çok sıkı bir çalışma düzenine girdim. Bu düzen içerisinde kısa sürede bir günde ne kadar çeviri yapabildiğimi gördüm. Dolayısıyla Doğu Batı Yayınları'nın Genel Yayın Yönetmeni Taşkın Takış'la konuşurken ona, iki ya da beş ay sonra hangi günde hangi sayfayı çeviriyor olacağımı net olarak söyleyebiliyordum.

Fakat çeviriyi bitirdiğim ve geriye sadece kitabın baştan sona tekrar gözden geçirilmesi kaldığı Ağustos 2019'da babam ciddi bir şekilde rahatsızlandı. Pek çok tedavi gördü, enfeksiyonlar atlattı, tetkiklere girdi, nihayetinde yakın zamanda ameliyat oldu ve şu satırları yazdığım sıralarda ise ameliyat sonrası komplikasyonlar nedeni ile yoğun bakımda. Birkaç gün önce babamın yoğun bakımda kalbi durdu ve durumun ciddiyetinden dolayı sabahın üç buçuğunda hastaneye çağrıldım. Karlar arabanın ön camına hücum ederken hastane yolunda, ölmüş olabileceği düşüncesiyle, en azından birkaç gün önce babama onu sevdiğimi söylemiş olmanın biraz tesellisi vardı. Silecek sesleri arasında ve babam için duyduğum kaygının ortasında ıssız yolda ilerlerken ızdırap konusunda kafamda biraz Platon'la biraz da Schopenhauer ile dertleştim.

Şu an geriye dönüp çocukluğumu ve ergenliğimi birlikte geçirdiğim insanlara, babama, anneme, abime baktığımda içimde şükran hissi var. Birlikte büyüyüp geliştiğimizi, hayatı ve sevgiyi paylaştığımızı düşünüyorum. Hayatımda üretebildiğim her güzel şeye onların dolaylı veya doğrudan hoşlukları ve iyiliklerinin kokusu sinmiştir. Dolayısıyla bu çevirinin ortaya çıkmasında da onların payını inkâr edemem.

* * *

Yukardaki satırları 25.02.2020 Salı günü akşam vakitleri yazdım. Babamı 26.02.2020 Çarşamba sabahı kaybettik.

Babam çok küçük bir çocukken dışardan toplayabildiği taşları üşümesinler diye şefkatle evlerindeki sobanın etrafına dizermiş. Dünyanın koşturmacalarının ve hayhuyunun dışında sevgi ile durulduğunu ve her şeyle bağımızın şefkatle kurulduğunu anlatan bu kitabın ruhuna uygun olduğunu düşündüğüm için paylaşmak istedim.

* * *

Bu çalışma sürecinde eşim İdil'e çevirdiğim materyali ânında okuyup titizlikle düzeltiler yapmasıyla doğrudan, sağladığı her tür destek ve neşeyle de dolaylı yoldan katkıları için minnettarım. Yazdıklarıma dair en tatlı sert eleştirmenim olan İdil yaptığım

çevirileri muazzam bir özenle değerlendirmekle kalmayıp bunu düzenli olarak bir felsefe kitabını konuşmak ve tartışmak için buluştuğumuz yakın arkadaşlarımızdan oluşan küçük grubumuzda da okumayı teklif etti. Arkadaşlarımızın da bu teklifi coşkuyla karşılamalarından sonra düzenli buluşmalarımız sadece Schopenhauer okumaları için oldu ve bu kıymetli dostlar da çevirimi okuyup hem tercümenin kendisi hem de Schopenhauer düşüncesi ile ilgili yorumlar yaptılar. Bu süreç ise kesinlikle soyut, yaşama dokunmayan bir zaman olmadı. Hayat neredeyse gruptaki herkese zorlu bir yönünü gösterdi ve gruptaki herkes de hayatlarının şu veya bu sıkıntıları ya da güzellikleri içerisinden bakarak bu çeviriyi değerlendirdiler. Akademik bir mesai olarak değil yaşam için felsefe ruhu, Schopenhauer düşüncesine uygun şekilde bu minik grupta her daim canlıydı. Tartışılan her cümlenin hayatla bağlantısı kuruldu. Bu arkadaşlardan okudukları ve yaşamları ile bağ kuran ve bu çeviri konusunda büyük bir titizlikle notlar alıp değerlendiren Güzide Zeynep Karahisarlı ve Kezban Adam Baskı'ya, bu çeviride pek çok bölüme yaptığı yorumların yanında özellikle müzikle ilgili bölümde terimler konusunda yardımları dokunan Serkan Özçifci'ye, Schopenhauer'ın düşüncesinden bazen mesafe isteyecek denli yoğun şekilde etkilenen ve kitabın biçimsel yönleri ile ilgili de yardımları dokunan Yılmaz Anıl Baskı'ya, bu okuma ve değerlendirme sürecine dâhil olmak istemesine rağmen buna kısa bir süreliğine katılabilen fakat duyduğu heyecanla destek sağlayıp güç veren Ümit Barış Urhan'a en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca bu kitabın Türkçeye kazandırılmasını yıllardır isteyen ve bunun olabilecek en güzel şekilde çıkması için de bana her türlü kolaylığı sağlayan Doğu Batı Yayınları Genel Yayın Yönetmeni Taşkın Takış'a, kendisi ile doğrudan olmasa da çeviriyi titizlikle değerlendirmesi ile tanışıklık kurduğum Ufuk Coşkun'a ve diğer tüm Doğu Batı Yayınları'nın kıymetli çalışanlarına teşekkürü borç bilirim.

A. Onur Aktaş
Ankara, Mart 2020

İKİNCİ BASIMA DAİR

Schopenhauer'ın ana eseri, beş ay gibi kısa bir sürede tükendi. Çevirimin bu kadar kısa sürede yeni basıma giriyor oluşu benim açımdan büyük bir mutluluk. Fakat bu çeviriyi bitirmek, mutluluğun yanında sorumluluk duygusunu da getirdi zira *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'da Schopenhauer, bir önceki kitabı olan *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*'nin okunmuş olmasını da talep ediyordu. Şimdi bu önkoşul niteliğindeki eseri de çevirdiğimi ve bunun Doğu Batı tarafından Türkçe ilk kez yayımlanıyor oluşunu bildirmekten de mutluluk duyuyorum. Bu iki çeviri hem dil açısından hem de Schopenhauer'ın referans verdiği sayfalar açısından tam bir uyum içindeler.

Bunun dışında Türkçe 2. Basımda yalnızca "Çeviriye Dair" başlıklı bölümde *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*'nin Türkçede henüz bulunmadığını söylediğim kısmı çıkardım; "olasılık" kelimesinin geçtiği bazı yerlerde duruma göre "olanak" ya da "imkân" kelimelerini kullandım ve göze çarpan ufak tefek yazım yanlışlarını düzelttim. Bu düzeltmeler için İdil Yavuz Aktaş'a, Saygın Günenç'e, Müge Atala'ya ve mizanpaj için Harun Ak'a teşekkür ederim.

A. Onur Aktaş
Ankara, Ekim 2020

İSTEME VE TASAVVUR OLARAK DÜNYA
Kitabın Genel Yapısı

İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya (Tekil Düşünce)			
1. kitap Tasavvur Olarak Dünya. Birinci İnceleme	**2. kitap** İsteme Olarak Dünya. Birinci İnceleme	**3. kitap** Tasavvur Olarak Dünya. İkinci İnceleme	**4. kitap** İsteme Olarak Dünya. İkinci İnceleme
Anlama, gerçeklik ve akıl	Dünyanın aslî yönü olarak isteme	İdealar, Sanat	Varoluşun anlamı
1. Tasavvur olarak dünya 2. Özne nedir? Nesne Nedir? Özne ve nesne bağı 3. İki tür tasavvur: algı, kavram; saf algının nesneleri: zaman ve mekân 4. Nedensellik – anlama; madde ve nedensellik; bedenin dolaysız nesne oluşu 5. Dış dünyanın gerçekliği 6. Beden; anlama; hayvanlar ve insanlar 7. Özne veya nesneden başlayan felsefe akımları 8. Algı – anlama; kavram - akıl 9. Kavram, mantık 10. Mantık, bilim 11. Duygu 12. Aklın neye yaradığı 13. Komik, kahkaha 14. Kanıtın, ispata veya deneyimin, mantığa üstünlüğü 15. Matematik, mantık, felsefe 16. Pratik akıl, yaşam için felsefe	17. Bilimin sınırları, tasavvurların kaynağı 18. Bedenin hem içsel hem de dışsal olarak ikili konumu 19. Bedenin özünden varlığın özüne 20. Karakter 21. Kendinde şey olarak isteme 22. İsteme, kuvvet 23. Istemenin temelsizliği 24. Bilimlerin sınırları 25. Zaman, mekân, Platon'un ideaları 26. Temel kuvvetler, idealar 27. Doğal bilimlerin sınırları 28. Doğanın iç ve dış amaçsallığı 29. İdeaların temelsizliği; istemenin amaçsızlığı	30. İstemenin nesneleşme basamakları; idealar 31. Platon, Idealar; Kant, kendinde-şey 32. İdealar; kendinde şey 33. İlişkilerden bağımsız idrak 34. Idrakin saf öznesi 35. Tezahürden bağımsız idealar 36. İdea; sanat; deha; deli 37. İdeaların idraki 38. Estetik deneyimin öznel yönü 39. İhtişam 40. İhtişam ve uyarıcı farkı 41. Güzellik 42. Estetik deneyim 43. Mimari, su sanatı 44. Bahçecilik, resim, hayvan heykelleri 45. Tarihi resim, heykel 46. Laokoon ve çığlık 47. Zihinin ve bedenin çıplaklığı veya örtülü oluşu 48. Tarihsel resim; insan ideası 49. Kavram ve idea farkı 50. Sanatta kavramla hareket etme 51. Tarih; şiir; şarkı; trajedi 52. Müzik	53. Felsefenin anlamı; yaşam için bu kitabın reçete sunmaması 54. Ölüm, ebedi şimdi 55. Özgürlük ve determinizm 56. Yaşam isteğinin onayı ya da reddi 57. Ölüm; ızdırap; ızdırabın zorunluluğundaki teselli 58. Mutluluğun negatifliği; başkasının acısı; uydurulan tanrılar, koruyucu ruhlar, azizler 59. Hayatın trajedisi; eski – yeni ahit 60. İstemenin onay ya da reddi; beden – isteme; üreme 61. Bencillik 62. Haksızlık (yamyamlık, cinayet, yaralama, mülk/emek gaspı, kölelik); mülkiyet; şiddet; vicdan; devlet öğretisi ve ahlak öğretisi 63. Geçici ve ebedi adalet 64. Ebedi adalet 65. Kindarlık; vicdan azabı 66. Adalet; temiz vicdan; etik 67. Ağlama; ölüm ve yas; şefkat 68. İstemenin sessizleşmesi; dünyadan el etek çekme 69. İntihar 70. Tek hakiki özgürlük 71. Hiç - Hiçlik

ARTHUR SCHOPENHAUER – KRONOLOJİ

1788	Arthur Schopenhauer şimdiki adı Gdansk olan Danzig'de doğar. Babası tüccar Heinrich Floris ve annesi Johanna Schopenhauer'dır (kendisi daha sonraları romancı olarak tanınacaktır).
1793	Danzig'in Prusya tarafından ele geçirilmesi üzerine Schopenhauer ailesi Danzig'den Hamburg'a taşınır.
1797	Kız kardeşi Adele doğar. Arthur, Fransa'nın Le Havre kentinde, babasının iş ortaklarından birinin yanında iki yıl ikamet eder.
1799	Hamburg'a döner. Özel bir okulda dört yıllık bir eğitim görür.
1803–4	Tüccar olmayı kabul etmesinden sonra ailesi ile Hollanda, İngiltere, Fransa, İsviçre ve Avusturya'yı kapsayan Avrupa turuna çıkar. Wimbledon'da Thomas Lancaster okuluna 1803 yazında kaydolur.
1804	Danzig'de tüccar çıraklığına başlar.
1805	Hamburg'da tüccar çıraklığı yapar. Babası ölür (Schopenhauer ve annesi bunun intihar olduğuna inanmaktadır.)

1806 Johanna Schopenhauer, aile işletmesini tasfiye ettikten sonra Adele ile Weimar'a taşınır ve burada bir roman yazarı ve edebiyatçı olarak tanınmaya başlar.

1807 Schopenhauer annesinin teşvikleri ile tüccar çıraklığına son verip akademik hayata adım atar. Gotha Gymnasium'una girer fakat hocalardan biri ile ilgili yazdığı bir hiciv sebebiyle buradaki öğrenimi biter. Weimar'a yerleşir fakat ailesinden ayrı yaşar. Özel ders alır.

1808 Latince, Yunanca, matematik ve tarih çalışır.

1809 Babasından kalan mirastan kendisine düşen payı artık reşit olduğu için alma hakkı doğar. Göttingen Üniversitesi'ne tıp öğrencisi olarak kayıt olur, özellikle Platon ve Kant ağırlıklı olmak üzere felsefe çalışır.

1811 Felsefe eğitimi almak üzere Berlin'e gider. Fichte ve Schleiermacher'in derslerine girer.

1812 Berlin'de düzenli olarak akıl hastalarını gözlemler.

1813–14 Napoléon ile savaş ihtimalinden dolayı Berlin'den ayrılır. Rudolstadt'a tezini yazma amaçlı çekilir. *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*'yi yazar. Bu eser ile Jena Üniversitesi'nden felsefe doktorasını alır ve bu eser basılır. Schopenhauer, Weimar'a döndükten sonra renkler ve görme ile ilgili Goethe ile düzenli tartışmalar yürütür.

1814 Schopenhauer *Upanishadlar*'ın Latince çevirisini okur. Annesi ile nihai bir kavga sonrası bir daha asla onunla (ölümünde dahi) bir araya gelmez. Dresden'de yaşamaya başlar.

1816 *Renkler ve Görme* adlı eseri yayımlanır.

1814–18 Bu aralıkta *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* başlıklı ana eseri üzerinde çalışır. 1818 yılında bu ana eserini tamamlar.

1818–19 İtalya'ya seyahat eder. Bu sırada Dresden'de bir kızı olur. Bu çocuk doğumdan kısa süre sonra ölür.

1819 *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* basılır. Berlin Üniversitesi'ne maaşsız doçent (*Privatdozent*) olmak için başvurur.

1820 Hegel ile küçük bir tartışma yaşadığı deneme dersinden geçer.

1821 Opera sanatçısı Caroline Richter (sonradan Caroline Medon adını alacaktır) ile on yıl sürecek ilişkisi başlar. Bir terziye saldırdığı iddiası ile sonraki beş yıl boyunca pek çok duruşmadan oluşan davada yargılanır.

1822–3 İtalya'ya tekrar gider. İtalya sonrası yaşamak için Münih'e döner. Hasta ve depresyondadır.

1824 Bad Gastein, Mannheim ve Dresden'de yaşar. Hume'un din ile ilgili eserlerini tercüme etmek ister fakat yayıncı bulamaz.

1825 Berlin'e döner. İspanyolca öğrenmeye başlar

1826 Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımını bulur.

1827 Terzi davası biter (suçlu bulunur).

1829–30 Gracián'ı Almancaya, Kant'ı İngilizceye çevirme istekleri geri çevrilir.

1831 Kolera salgınından dolayı Berlin'den kaçar. Frankfurt'a yerleşir.

1831–2 Bir süre Mannheim'da kalır.

1833 Frankfurt'a yerleşir ve ölene kadar geçen yirmi yedi yıl boyunca buradan ayrılmaz.

1836 *Doğadaki İsteme Üzerine*'yi yayımlar.

1838 Annesi ölür.

1839 *İstemenin Özgürlüğü Üzerine* başlıklı eseri ile Norveç Kraliyet Bilimler Topluluğu tarafından verilen altın madalyayı kazanır. Ertesi yıl da bu eser Norveççeye çevrilir.

1840 *Ahlâkın Temeli* başlıklı eser Danimarka Kraliyet Topluluğu tarafından yarışmaya katılan tek çalışma olmasına rağmen ödüllendirilmez.

1841 *İstemenin Özgürlüğü Üzerine* ve *Ahlâkın Temeli* başlıklı denemelerini *Etiğin İki Temel Sorunu* başlığı ile yayımlar.

1844 *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci basımı yayımlanır. Bu ikinci basıma bir de açıklayıcı makalelerden oluşan ikinci cilt eklenir.

1847 *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*'nin ikinci basımı yayımlanır.

1849 Kız kardeşi Adele ölür.

1851 *Parerga ve Paralipomena* iki cilt halinde yayımlanır.

1853 Schopenhauer'ın felsefesi tanınırlık kazanmaya ve hakkında makaleler çıkmaya başlar.

1854 *Doğadaki İsteme Üzerine* başlıklı eserin ikinci basımı yayımlanır.

1857 Bonn Üniversitesi'nde Schopenhauer felsefesi öğretilmeye başlanır.

1858 Berlin Kraliyet Akademisi üyeliğe davet eder. Schopenhauer bu daveti reddeder.

1859 *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın üçüncü basımı yayımlanır.

1860 *Etiğin İki Temel Sorunu*'nun ikinci basımı yayımlanır. Bütün ömrü boyunca oldukça sağlıklı olmakla birlikte 21 Eylül'de solunum yetmezliğinden ölür.

İLK BASIMA ÖNSÖZ

Bu önsözde kitabın tam olarak anlaşılması için nasıl okunması gerektiğine dair önerilerim olacaktır. Bu kitap boyunca ifade edilmeye çalışılan aslında sadece tek bir düşüncedir. Lakin bütün çabalarıma rağmen, bu tek düşünceyi ifade etmek için elinizdeki şu kitaptan daha kısa bir yol bulamadım. Bana göre bu düşünce, felsefe adı altında iştigal olunan kadim uğraşının hedeflediği şeydir. Ve işte bu yüzden bu hedefe ulaşmak, tarihle içli dışlı olanlar tarafından, "felsefe taşı"nı bulmak kadar imkânsız addedilir. Gelgelelim Plinius böylelerini şu sözlerle uyarmıştır: *Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur?* (*Hist. nat.* 7, 1.)[a]

Dolayısıyla, ifadesini bulan bu tek düşünceye farklı yönlerden bakıldığında bu düşünce, bazen metafizik, bazen etik ve bazen de estetik olarak görülecektir. Ve tabii ki bu tekil düşünce, –benim kabullendiğim şekliyle– bütün bunların hepsidir.

Bir *düşünce sisteminin* daima mimari bir yapısı olmalıdır. Yani her parça ardından gelen parçayı desteklemelidir, fakat sonra ge- VIII

[a] ["Ne kadar çok şey, üstesinden gelinene dek imkânsız addedilir!" Schopenhauer burada Plinius'un 37 kitaptan oluşan *Historia Naturalis* adlı ansiklopedik çalışmasının 7. kitabına referans vermektedir. Bunlardan ilk ikisinin Türkçe çevirisi *Doğa Tarihi I. ve II. Kitap* başlığı yayımlanmıştır. (çev. İnanç Pastırmacı. İstanbul: Say, 2017.)]

len parça öncekini desteklemez. Binanın temelindeki taş diğer bütün parçaları desteklerken, en zirvedeki taş ise hiçbir şeye destek olmaz. Buna karşılık ise *tek bir düşünce*, ne kadar kapsayıcı olursa olsun, mükemmel bir uyumu koruyabilmelidir. Fakat bu düşünce, iletilebilmesi için parçalara bölünmelidir ve dolayısıyla bu parçalar arasındaki bağlantılar da organik olmalıdır: Yani her parça bütünü ve bütün de her parçayı desteklemelidir; herhangi bir parça ne ilk ne de sondur; her bir parça bütünü daha açık hale getirirken bütün anlaşılmadan da en küçük bir parça bile tam olarak anlaşılamaz. Gelgelelim, bir kitabın bir ilk bir de son satırı olmalıdır ve bu açıdan bakınca kitap –içeriği ne olursa olsun– pek de canlı organizmaya benzemez. Dolayısıyla burada biçim ve içerik birbirleriyle çelişmektedir.

Bu durumda sözü geçen düşüncenin kavranabilmesi için kitabın *iki kere okunması* harici bir tavsiye verilemez. Kitabın ilk okunuşu sabırla olmalıdır. Bu sabrın kaynağı ise neredeyse kitabın sonunun başını gerektirdiği kadar, başlangıcının da sonu gerektirdiğine ve her bölümün bir sonraki bölümü gerektirdiği kadar, sonraki bölümlerin de öncekileri gerektirdiğine gönüllü olarak inanmakta bulunmalıdır. "Neredeyse" diyorum zira bu durum "mutlak" değildir. Daha sonra açıklanacak olan ne varsa ona öncelik verme adına mümkün olan her şeyi ve dolayısıyla genel olarak bu tek düşüncenin kolaylıkla ve açıkça anlaşılmasına yardımcı olabilecek ne varsa dürüstçe ve itinayla yaptım. Evet, hatta amacıma belirli bir dereceye kadar ulaşabilirdim de; fakat okur doğal olarak okuduğu anda sadece yazılı olanları değil bu
IX yazılanların olası sonuçlarını da düşünür. Sonuç olarak kitabın, çağımızın ve hatta bir ihtimal okurun hâlihazırdaki fikriyatı ile gerçekten çelişen noktalarına öngörülebilir veya hayalî pek çok yenisi de eklenebilir. Dolayısıyla aslında sadece yanlış anlama gibi görünen yerler etkin bir şekilde reddedilmelidir. Her ne kadar titizlikle elde edilmiş olan açıklamalardaki netlik ve ifadedeki berraklık, söylenmekte olan sözün doğrudan anlamına dair herhangi bir şüphe uyandırmasa da böylesi bir berraklık, hâlihazırda söylenmekte olan sözle henüz söylenmemiş olan arasındaki bağı

aydınlatamayacağından sorun biraz daha alevlenir. Bu itibarla, daha önce de belirttiğimiz gibi, kitabın ilk tetkiki, ikinci okumayla birlikte her şeyin veya pek çok şeyin farklı bir ışıkta görüneceği inancından kaynaklanan bir sabır gerektirmektedir. Dahası çok zorlu bir konu üzerinde tamamen ve kolaylıkla anlaşılabilir olma çabası ara sıra yapılacak tekrarları da haklı kılmaktadır. Bütünün, zincirlerle birbirine bağlanmış herhangi bir şeye benzemeyen organik yapısı, bazen aynı konuya iki kez değinmeyi gerektiriyor. Aslında kitabı bölümlere ve paragraflara ayırmayı çok kıymetli bulmama rağmen, böylesine bir yapı ve bu yapıyı oluşturan parçaların birbirleriyle olan sıkı bağları, bunu yapmama izin vermedi; bilakis beni tek bir düşüncenin dört esas veçheye bölünmesi ile yetinmeye zorladı. Bu dört kitabın her birinde tartışılması gereken ayrıntılar üzerinde durulurken okur, bu ayrıntıların da parçasını oluşturdukları temel düşünceyi ve bütünlüklü olan araştırmayı gözden kaçırmamaya dikkat etmelidir. Böylelikle filozofa karşı müstereddit okurdan (zira kendisi de bir filozoftur) kaçınılmaz olan ilk ricamı, tıpkı daha sonra eklenecekler gibi, belirtmiş bulunmaktayım.

Okurdan ikinci beklentim, bu kitaba girişin daha önce okunmasıdır. Bu giriş, bundan tam beş yıl önce *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine: Felsefî Bir Deneme* başlığıyla yayımlanmış x
olmasına ve kitabın kendi içinde bir bölüm olmamasına rağmen okunmalıdır. Bu giriş ve hazırlık niteliğindeki inceleme ile bir yakınlık olmadan eldeki bu kitabı doğru düzgün anlamak mümkün olmayacaktır ve sözü geçen incelemenin içeriğinin, adeta bu kitaba dâhilmiş gibi bilindiği sürekli olarak varsayılacaktır. Tüm bunların yanında eğer inceleme bu kitaptan birkaç sene önce yayımlanmış olmasaydı, giriş olarak bu kitaba dâhil edilmez, aksine ilk kitaba[a] yedirilirdi. Zira elinizdeki kitap, daha önce yayımlanmış olan incelemedeki konuları kapsamamakta ve haliyle bunlar konusunda sürekli o incelemeye referansla kapatılabilir bir eksiklik içermektedir. Her ne kadar sözü geçen incelemenin konusu-

[a] [*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın dört bölümünü oluşturan kitaplardan ilki.]

nu, o dönemlerde Kant'ın felsefesi ile yoğun bir şekilde uğraşmış olmamın etkisiyle kullandığım birçok kavramdan –örneğin kategoriler, dış ve iç duyu vb.– temizleyerek daha iyi bir şekilde ifade edebilecek durumda olsam bile, kendimden alıntı yapmak veya zamanında tatminkâr bir şekilde ifade ettiğim şeyi ittirerek başka şekilde ifade etmek konusunda gönülsüzlüğüm o kadar büyük ki ben de böyle bir yolu seçtim. Ne var ki o yazıda bu kavramları kullandım zira hem benim işlediğim konudan bağımsız ve ikincil durumdaydılar hem de o dönemde bu kavramlarla gerçekten derinlemesine uğraşmıyordum. Doğal olarak o incelemede yer alan böylesi pasajlar, eldeki bu metne aşinalık kazanıldıkça okurun zihninde kendiliğinden düzelecektir.

Fakat bu inceleme yoluyla yeterli temel ilkesinin ne olduğunu ve neyi anlattığını, nerede geçerli nerede geçersiz olduğunu, bu ilkenin şeylerden önce gelmediğini, bütün dünyanın onun neticesinde ve ona uygun, yani onun doğal sonucu olduğunu; daha doğrusu, ne türden olursa olsun herhangi bir nesnenin özneye göre
XI oluşunu belirten sadece bir kalıp[a] olduğunu (ki özne bilen bir birey olduğu sürece nesnenin bilgisi bireyden bireye değişmez) tam anlamıyla kavrarsak, işte o zaman burada bütün eski yöntemlerin hepsinden farklı olarak, ilk kez cüret edilen felsefenin yöntemine nüfuz etmek mümkün olabilir.

Kendimi kelime kelime tekrar etmeye veya kendimi yeterince iyi ifade etmişken aynı sözü ikinci defa ve daha kötü şekilde söylemeye duyduğum aynı gönülsüzlük, elinizdeki eserin birinci kitabında bir boşluk daha yaratıyor. Zira yazılmamış olsaydı burada kelimesi kelimesine yerini bulacak olan "Görme ve Renkler" başlıklı makalemin ilk bölümündeki her şeyi dışarıda bıraktım. Haliyle bu kısa makale ile bir tanışıklık da gerekiyor.

Son olarak okurdan üçüncü beklentimden hiç bahsetmemiş olsam bile bu beklentinin bilindiğini varsayabilirim; zira bu beklenti bize çok yakın olan, son iki yüzyıldır felsefe dünyasına girmiş en önemli fenomenden başka bir şey değildir: Kant'ın ana eserleri. Daha önce başka vesilelerle belirtilmiş olduğu gibi, bu

[a] [*Form*]

eserlerin anlattıkları bence gerçekten de katarakt yüzünden körleşmiş bir insana yapılan bir ameliyatın zihinde gerçekleştirilmesine benziyor. Ve eğer benzetmemizi sürdürürsek, benim amacım da katarakt ameliyatı başarılı geçmiş olanlara, ameliyatın gerekli koşulu olan bir çift gözlük vermek olarak anlatılabilir.

İşte bu nedenle, her ne kadar çoğunlukla büyük Kant tarafından başarılmış şeylerden başlasam da onun eserlerini çok ciddi bir şekilde çalışmış olmam, ondaki ciddi hataları da fark etmemi sağladı. Bu hataları ayırmam ve onların itiraza açık olduklarını göstermem gerekiyordu ki Kant'ın öğretisindeki doğru ve mü- XII
kemmel olanı, hatalardan bağımsız ve saf olarak kullanıp varsayabileyim. Fakat kendi sunumumu Kant'a karşı yoğun polemiklere girerek tökezletmemek ve karmaşıklaştırmamak adına bu tartışmayı özel olarak kitabın ekler bölümüne koydum. Öyleyse şimdi, söylediklerimden şu sonucu çıkarabiliriz: Elinizdeki eser Kant felsefesi ile bir tanışıklık gerektirdiği gibi ekler bölümüyle de bir tanışıklık gerektiriyor. Haliyle, elinizdeki eserin birinci kitabının konusu özellikle alâkalı olduğu için, öncelikle ekler kısmını okumak da tavsiye edilebilir. Diğer taraftan, işin doğası gereği kaçınılmaz olarak, yeri geldikçe ekler kısmında da ana metne göndermelerde bulunulacak. Bunun sonucu ise ekler kısmının tıpkı ana metin gibi, iki kez okunması gerekliliğinden başka bir şey değildir.

Burada söyleyeceklerimiz açısından *Kant*'ın felsefesi ile sağlam bir tanışıklık, doğrudan pozitif bir şekilde varsayılmaktadır. Fakat eğer okur, eğitimi sırasında yüce *Platon* ile de ilgilendiyse, benim söyleyeceklerime daha hazır ve yatkın olacaktır. Gelgelelim doğrusu istenirse okur, bize *Upanishadlar* yoluyla ulaşan *Vedalar*'ın faydalarını elde ettiyse, benim gözümde en büyük avantaja sahip olacaktır. Bu avantaj, şahsi kanaatime göre, Sanskrit edebiyatının adeta 15. yüzyılda Yunan edebiyatının tekrar canlanmasına benzer bir şekilde çağımıza nüfuz etmeye başlamış olmasıdır. Hâlâ genç olan yüzyılımızın daha öncekilere olan üstünlüğü buradadır. Eğer okur kadim Hint bilgeliğine temas etmiş ve onu özümsemiş ise, o okur bu kitapta kendisine söyleneceklere en hazırlıklı olandır diyebilirim. Böyle bir okura kullandığım dil, birçoklarına gö-

rünebileceği gibi tuhaf ve düşmanca görünmeyecektir. Eğer çok iddialı olmasaydı diyebilirdim ki benim düşüncem hiçbir şekilde
XIII *Upanishadlar*'da bulunamayacak olsa da *Upanishadlar*'ı oluşturan birbirinden bağımsız özlü sözler, ifade edeceğim düşünceden çıkarılabilirdi.

* * *

Ne var ki çoğu okur sabırsızlıktan sinirlenmeye ve epeydir içlerinde tuttukları kınamalarına başlamışlardır bile. Ne cüretle okurlara koşullar ve ilk ikisi tamamen cüretkâr ve iddialı olan taleplerle bir kitabı sunabilirim? Yaratıcı fikirlerin bolca bulunduğu, özellikle sadece Almanya'da bile sayısız dergi ve hatta gazetenin yanında her yıl yayımlanan üç bin kıymetli, özgün ve kesinlikle vazgeçilmez eserin kamu malı haline geldiği; eskiden tamamıyla kendine has ve derin filozof birkaç yüzyılda ancak ortaya çıkabilirken, sırf Almanya'da bile pek çoğu hâlâ hayatta olan böylesi filozofların sayısının hiç de az olmadığı bir dönemde, nasıl olur da koşullar ileri sürebilir ve taleplerde bulunabilirim? Öfkeli okur "Bu kadar detay ve belalar ile dolu bir kitabın sonuna nasıl varacağız?" diye soruyordur.

Bu tür kınamalara karşı söyleyebileceğim hiçbir şey yok. Tek ümidim, daha önce belirttiğim ön koşulları sağlamadan okumalarının faydasız olacağını söyleyerek zamanında uyarmış olduğum bu tür okurların tek bir saat bile kaybetmelerine engel olmadığım için biraz takdir görmek olacaktır. Ve başka sebeplerle de iddia edilebilir ki böylelerine bu eser hiçbir şey ifade etmeyecektir. Oy-
XIV saki bu eser, sadece bir *paucorum hominum*[a] olacak ve dolayısıyla sükûnet ve tevazuyla burada sıra dışı olan düşünme tarzından keyif alabilecek az sayıda okurunu bekleyecektir. Zira sahip olduğu karmaşıklığın, zorlukların, okurdan istenen çabanın yanında; düşünceleri şahikasına erişmiş, paradoksu ve yanlışı aynı kefeye koyan çağımızın kültürlü insanı, doğru ve yerleşmiş olarak kabul ettiği her şeye hemen hemen her sayfada ters gelen düşüncelerle karşılaşmaya da hazır olabilir mi? Ve sonra belki de kişinin –diğer

[a] [Az sayıda insan için]

pek çok kişinin olduğu gibi– yorumlama yöntemi hâlâ yaşayan bir filozofa uyduğundan,[1] tam da burada bulmam gerekir diye düşündüğü şeyden hiç bahsedilmemiş olduğunu görünce nasıl da keyfi kaçacak ve bu kişi nasıl da hayal kırıklığına uğrayacaktır. Bu sözü geçen filozof gerçekten sefil kitaplar yazmıştır ve onun ufacık bir zaafı vardır ki o da on beş yaşından önce öğrenip onayladığı her şeyi insan zihninin temel ve doğuştan gelen fikirleri zannetmesidir. Netice itibarıyla bu kişilere tavsiyem kitabı kenara koymaları olur.

Gelgelelim şundan da kaçınabileceğimi sanmıyorum: Önsözden buraya kadar gelmiş ve önsöz tarafından durdurulmuş okur, bu kitabı para verip aldığından bu durumun telafisinin olup olmadığını sorabilir. Benim son sığınabileceğim cevap, bir kitabın illa da okunarak değerlendirilmek zorunda olmadığıdır. Bu kitap da tıpkı diğer pek çokları gibi kitaplıktaki boşlukları doldurabilir. Kitaplıkta güzelce iyi görüneceği bir yere yerleştirilebilir veya eğitimli kız arkadaşının makyaj veya çay masasına konulabilir. Veya –benim özellikle tavsiye ettiğim– kitaba göz gezdirilebilir ki bence diğerlerine nazaran en iyisi de budur.

Şimdi, hiçbir sayfanın çok da ciddi bir yer kaplayamayacağı bu xv
genellikle ikircikli hayatta, biraz şakalaşmayı kendime müsaade ettikten sonra, kitabımı derin bir ciddiyetle ortaya koyuyorum. Eminim ki kitabım er ya da geç, hedeflediği kişilere ulaşacaktır. Ötesine gelince, bilginin her dalında, özellikle de bilginin en önemli dalında hakikatin başına ne geliyorsa tam anlamıyla o gelsin diyerek sabırla geri çekiliyorum. Hakikatin, çelişik olarak suçlandığı ve önemsiz addedilip hor görüldüğü iki uzun dönem arasında sadece kısa bir zafer ânına izni oluyor. Hakikati ifade eden yazarın kaderi de aynı bu şekildedir. Fakat hayat kısa olmasına rağmen, hakikat uzaklara erişir ve uzun yaşar. Öyleyse haydi hakikatten bahsedelim.

Dresden, 1818

[1] F. H. Jacobi

İKİNCİ BASIMA ÖNSÖZ

Ne çağdaşlarıma ne de yurttaşlarıma teslim ediyorum şimdi tam olan eserimi. Onu insanlığa emanet ediyorum. Eminim insanlık için kıymetli olacaktır. Tabii eserimin kıymeti –bütün iyi şeylerde olduğu gibi– zamanla anlaşılacaktır. Zihnim, neredeyse benim irademin dışında, uzun bir süre boyunca bölünmeden eserinin peşinden gitti, dolayısıyla eserim anlık olayların akışının cazibesine kapılmış hızla gelip geçen bir nesil için değil, sadece insanlık için olabilirdi. Zaman akıp giderken kitabıma hiçbir iltifatın gelmiyor oluşu da eserimin değeri hakkında beni hiçbir şüpheye düşürmedi. Sürekli olarak yanlış ve kötü olanın ve nihayet saçmanın ve budalaca olanın[2] evrensel takdir ve ilgiye nail olduğunu görünce kendi kendime şöyle düşündüm: Yıllarca etrafımıza boşu boşuna bakınmamıza rağmen sahih ve hakiki[a] olanın farkına varabilenler bulunamayacak kadar azdır. Haliyle sahih ve hakiki olanı ifade edebilecek olanlar, daha da nadir ve eserleri de dünyevi şeylerin faniliğinde aynen bu denli istisnadır. İşte bu nedenle kendisine

[2] Hegel felsefesi

[a] [*Aechte und Rechte*]

yüksek bir amaç edinmiş kişi için gerekli güç kaynağı olan kalıcılık ihtimalinin huzuru bile kaybolur.

Maddi çıkarların dışında bir işe soyunan ve bir amacı takip eden kişi, çağdaşları tarafından gelecek ilgiyi hesap etmemelidir. Lakin bu kişi, aynı zamanda böylesi bir amacın zamanla dünyada kabul gördüğünü ve zamanının geleceğini de görecektir –ki böyle olması da iyidir. Zira hedeflenen amaç da kendisi için istenmelidir, aksi halde başarılı olunamaz çünkü tali amaçlar anlayış ve sezgi için tehlikelidir. Dolayısıyla, edebiyat tarihinin de defalarca gösterdiği üzere kıymetli olan her şey, otorite kazanması için uzun zamana ihtiyaç duyar; hele hele aynı zamanda eğlendirici bir özelliği olmadan yol gösterici ise. Fakat aynı anda yalan yanlış olan da hızla gelişir. Zira bir mevzunun kendisi ile onun görüntüsü aynı şey değildir –en azından sıklıkla. Zaten her şeyin isteklerin ve ihtiyaçların kölesi olması tam da bu dünyanın lanetidir. Bu nedenle de ışığın ve hakikatin peşinde olmak gibi soylu ve yüce bir amacın gelişimi sürekli tökezler ve sadece kendisi için var olamaz. Ne var ki böylesi bir amaç belirlenmiş ve bunun için çaba harcama göze alınmış bile olsa maddi çıkarlar ve kişisel hedefler, kendilerini bu amaç ile maskeleyebilirler veya bu amacı kendileri için bir vasıtaya dönüştürebilirler. Bu nedenle, Kant felsefenin saygınlığını tazeledikten hemen sonra bile, felsefe pek çok amaç için bir oyuncağa dönüştü: Felsefeyi üst kademedekiler politik amaçlar, alttakiler ise kişisel amaçlar için kullandılar. Daha net konuşmak gerekirse felsefenin kendisi gitti yerine onun dublörü geldi. Bu durum bizi hiç mi hiç şaşırtmamalıdır zira insanların
XVIII büyük bir çoğunluğu doğaları gereği sadece maddi çıkarlarını düşünür ve hatta böylesi çıkarların ötesini hayal bile edemez. O halde hakikat arayışı o kadar yüksek ve mesafeli bir amaçtır ki bundan kalabalıkla"ın –hatta sadece birkaç kişinin bile– samimiyetle pay alacağını beklemek zordur. Örneğin şu sıralar Almanya'daki kayda değer felsefe faaliyetlerine bakalım: Felsefenin konuları ile ilgili genel bir telaş, yazma ve tartışma havası hâkim. Fakat tüm o ulvi bakışlara ve iddialara rağmen birtakım ideal amaçların de-

ğil de gayet reel kaygıların *primum mobile*[a] olduğunu rahatlıkla iddia edebiliriz. Tüm bu faaliyetlerin örtüsünü kaldırıp saklı olana baktığımızda göreceğimiz kişisel, resmî, dinî, politik, kısacası maddi amaçlar olacaktır. Dolayısıyla bütün bu odaklar pek çok sözüm ona filozofun kalemini, kendi amaçları doğrultusunda konumlandırır. İşte bu durumda böylesi gürültücüler için yön gösterici kutup yıldızı akıl değil birtakım niyetlerdir ve şüphesiz hakikatin bu niyetlerle hiçbir alâkası yoktur. Hakikatin partizanı olmaz. Tam tersine hakikat, bütün bu politik çekişmelerin ve hengâmenin arasından sessizce ve göze çarpmadan yolunu bulur; tıpkı kilisenin yüz yıllar süren karanlık kış gecesinden gizli bir öğreti olarak sadece birkaç usta kişi tarafından paylaşılarak ve hatta bazen sadece kâğıda aktarılarak yolunu bulması gibi. Hatta şunu da söyleyebilirim ki başka hiçbir çağ felsefeye bizimki kadar elverişsiz olmamıştır. Bir taraftan felsefeyi politik amaçlar için araç haline getirenler diğer taraftan da onu hayatlarını kazanmak için araç haline getirenler[b] utanç vericidirler. Veya acaba hiçbir şekilde bunların amacı olmayan hakikatin, tüm bu çaba ve karmaşadan bir şekilde ortaya çıkacağına mı inanmalıyız? Hakikat, kendisini arzu eden herkesin boynuna atlayan bir fahişe değildir. Bilakis hakikat öyle nazlı bir güzelliktir ki ona ulaşmak için çabalayarak kendisini ve neyi var neyi yoksa her şeyini feda edenler bile onun lütuflarına nail olabileceklerinden emin olamazlar.

Şimdi eğer hükümetler felsefeyi kendi politik amaçları için bir XIX
araç haline getirirlerse, işte o zaman eğitimliler de felsefe öğretim üyeliğinde, başka herhangi bir işin sağlayacağı bir ekmek kapısı görürler. Dolayısıyla da kazançlarını koruma adına, hükümetlerin ardında saf tutar ve amaçlarının dışına çıkmazlar. Ve sözlerini de tutarlar; yani ne hakikat, ne açıklık, ne Platon, ne de Aristoteles'tir dertleri. Pusulaları yalnızca hizmet etmeleri için kendilerine gösterilen amaçların ve kazançların istikametini gösterir. Bu amaçlar ve kazançlarda hemencecik hakikati, değerliyi ve neyin dikkate değer veya değmez olduğunu görüverirler. Dolayısıyla böylesi

[a] [Gerçek amaç. Veya esas motivasyon kaynağı]
[b] [*als Staatsmittel ... als Erwerbsmittel*]

amaçlarla bağdaşmayan herhangi bir mevzu –istediği kadar alanlarında önemli ve sıra dışı olsun– ya aşağılanır ya da eğer aşağılama riskli görünüyorsa ittifak halinde göz ardı edilir. Şunların açık panteizm kıskançlığına sadece bir bakın: Hangi ahmak bu durumun ikna olmuşluk sonucu olduğuna inanır ki? Ve nasıl olur da felsefe bir geçim kapısı[a] olarak sofistçe yozlaşır? Durum istisnasız böyle olduğu ve "kimin ekmeğini yiyorsam onun türküsünü söylerim" kuralı her zaman işlediği için, felsefeden para kazanma işi antikler tarafından sofistlerin karakteri olarak görülmüştür. Ne var ki bu dünyanın her yerinde para karşılığı sıradanlık haricinde ne bir şey beklenilebilir ne de talep edilebilir olduğundan, bizlerin de bu durumu kabullenmemiz gerektiğini eklemeliyiz. Haliyle bütün Alman üniversitelerinde el üstünde tutulan sıradanlığın kendi kaynaklarını tüketerek bir felsefe üretmeye çalıştığını ve bunu da kendisine belirtilen standartlar ve amaçlar doğrultusunda yapmaya çalıştığını görüyoruz. Öyle bir temaşa ki alay etmek bile neredeyse çok acımasız görünecek.

Felsefe uzun bir süredir hem kamusal hem de bireysel amaçlara hizmet etmeye zorlanmaktadır. Fakat ben bu durumdan etkilenmeden kendi düşünce yolumu otuz yıldan fazla izledim; zira
XX böyle yapmak zorundaydım ve bir insanın kavrayacağı herhangi bir hakikatin ve aydınlatılan herhangi karanlık bir köşenin er ya da geç bir başka düşünen zihne hitap edeceğine, ona zevk vereceğine ve onu teselli edeceğine dair güven –neredeyse içgüdüsel bir dürtü– ile hareket etmekten kendimi alamadım. Tıpkı bize de hitap edilmiş olduğu gibi, işte böyle birisine hitap edeceğimiz düşüncesi –hayatın boşluğuna[b] rağmen– tesellimizdir. Elbette, araştırdığımız soruların peşinden giderken bunları kendi içlerinde değerlendirmeli ve daha öte bir amaç aramamalıyız. Lakin yine de kişinin kendisi için araştırdığı mevzu ile ilgili felsefi tefekkürünün, daha sonra –hiç de hesapta olmamasına rağmen– başkalarına da faydalı olması ilginçtir. Araştırmalarını bu şekilde yürüten birisi karakter olarak mükemmel dürüstlüğe çok yakın

[a] [*Brodgewerbe*]
[b] [*Lebensöde*]

olacaktır. Çünkü böyle birisi ne boş kabuklarla oyalanmak ne de kendini aldatmak ister. Bu tutum da bütün karmaşıklaştırmaların ve laf kalabalığının temizlenmesi demektir ve dolayısıyla yazılmış olan her cümle onu okuma zahmetine girmiş olana hakkını öder. İşte bu sebeple, benim yazılarım alnında dürüstlüğün ve açıklığın damgasını taşır. Sadece bu durum bile Kant sonrası felsefenin üç rezil sofistine kıyasla parıldayan bir farktır. Ben her zaman *düşüncenin*, diğer bir deyişle rasyonel niyetlerin ve dürüst bilginin olduğu yerde konumlandım. Asla entelektüel algı veya mutlak düşünme diye anılan *ilhamın* tarafında olmadım ki bunların gerçek adları palavracılık ve şarlatanlıktan ibarettir.

Dolayısıyla ben bu ruh ile çalışmalarımı sürdürürken aynı zamanda yanlış ve kötü olanın genel kabul gördüğünü –yani başka bir deyişle palavracılığın[3] ve şarlatanlığın[4] en yüksek saygı ile karşılandığını– fark ettiğimde, çağdaşlarım tarafından takdir görme fikrinden çoktan uzaklaşmıştım. Bu çağdaşlar, yirmi uzun yıldır Hegel'i –o entelektüel Caliban'ı–[a] en büyük filozoflardan biri olarak göklere çıkarıyorlar; hatta bunu da öyle gürültülü yapıyorlar ki bütün Avrupa'da duyuluyor. Dolayısıyla çağdaşlarımın çıkardığı bütün bu tantanayı görüp de onlardan herhangi bir takdir beklemek imkânsızdır. Bunların bahşedebileceği taçlar artık yoktur; takdirleri fahişeleşmiştir ve uygulayacakları sansürler ise hükümsüzdür. Bu sözlerimde ciddi olduğum açıktır; zira eğer bir şekilde çağdaşlarımın takdirini arama temayülünde olsaydım, onların düşünceleri ile çelişen –hatta onlara saldırgan gelen– en az yirmi bölümü söküp çıkarmam gerekirdi. Lakin böylesi bir takdir için eserimden bir heceyi bile feda etmeyi suç sayarım. Benim yön gösteren yıldızım, kelimenin tam anlamıyla, hakikat olmuştur. Ve ben bu yıldızı, ancak bütün entelektüel çabaları ile dibe vurmuş bir çağdan ve –bir iki istisna dışında– boş sözleri yüzeysel duygularla birleştirmenin şahikasına ulaştığı bir ulusal edebiyattan bilinçli bir şekilde kaçınarak ve öncelikli olarak kendi onayımın

xxi

[3] Fichte ve Schelling

[4] Hegel

[a] [Shakespeare'ın *Fırtına* adlı eserinde canavara benzeyen köle.]

talibi olarak takip edebilirdim. Elbette, her insanın sahip olduğu hatalardan veya acizliklerden asla tam anlamıyla kaçınamam, fakat bunları da hiçbir kıymeti olmayan rahatlıklarla da artırmam.

Şimdi ikinci basım ile alâkalı olarak yirmi beş sene sonra geri almak istediğim hiçbir sözüm olmamasından dolayı memnunum. Bu zaman zarfında –en azından kendi adıma söyleyecek olursam– temel iddialarım sadece doğrulandı. Dolayısıyla birinci ciltte[a] (ki bu ilk basımdaki metindir) temel olan hiçbir şey değişmedi. Sadece tali yerlerde bir iki değişiklik yapıldı ki bunlar da oraya buraya eklenen açıklayıcı notlardan ibaret. Ancak Kant felsefesini eleştirdiğim bölüm, önemli değişikliklere ve ciddi düzeltmelere uğradı, ki bütün bunlar, öğretimi oluşturan dört kitabın ikinci ciltte kendilerine karşılık bulması gibi destekleyici bir kitaba konulamazdı. Bu destekleyici cildi, eserimdeki dört ayrı kitabı genişletme ve geliştirme yöntemi olarak seçtim. Nitekim eserimi yazmamın üzerinden geçen yirmi beş senede üslubumda ve sunuş tarzımda değişiklikler oldu ve eğer ben bu ikinci ciltte-
XXII ki üslubu birinci cilde yedirmeye çalışsaydım bu, iki cilt için de sıkıntı yaratırdı. Dolayısıyla iki çalışmayı ayrı ayrı sunuyorum ve –her ne kadar şimdi bazı şeyleri tamamen farklı ifade edecek olsam da– birinci ciltte hiçbir şey değiştirmedim. Bunu böyle yapma sebebim ise ilerleyen yaşımın eleştirel şikayetçiliği içinde gençlik eserimi bozmak istememmemdir. Zaten eğer herhangi bir yerin düzeltilmeye ihtiyacı olursa o okurun zihninde ikinci cildin yardımıyla kendiliğinden düzelecektir. İki cilt de kelimenin tam anlamıyla birbirlerini –insanın ileri yaşlarının entelektüel olarak genç yaşlarını desteklediği ölçüde– desteklemektedirler. Bu nedenle iki basımda sadece birinde olmayan bir şeyleri ötekinde bulmayı değil aynı zamanda birbirinin eksiğini diğerinin tamamlayarak desteklemesinin avantajını da bulacaksınız. Böylece eğer birinci basım diğerini aşıyorsa bunun sebebi gençliğin ateşi ve enerjisidir ve eğer ikinci basım birinciyi aşıyorsa bunun sebebi de

[a] [Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'ya 1844 yılında destekleyici bir ek kitap ekleyip iki cilt olarak basmıştır. İkinci basımda eklenen bu ikinci cilt henüz Türkçeye çevrilmemiştir.]

olgunluk ve fikirlerin titiz şekilde incelenmesidir; zira bunlar sadece uzun bir ömrün ve oldukça sıkı çalışmanın meyveleridirler. Eğer özgün bir şekilde sistemimin temel düşüncesini kavramaya, bu düşünceyi dört sınıfta araştırmaya, sonra bu dört koldan tekrar o düşünceye dönmeye ve bütünlüklü bir şekilde tekrar ayrıca açıklamaya gücüm olsaydı, o zaman sistemimin dallarını bütünlüklü, sıkı bir şekilde ve ayrıntılarıyla işleyecek bir konumda olamazdım: Çünkü insan böylesi bir konuma ancak yıllar süren tefekkürlerle ulaşabiliyor; bu tefekkürler ise sistemi sınamalı, pek çok olgu ile örneklendirmeli, farklı kaynaklardan pek çok kanıt ile desteklemeli, bütün açılardan aydınlatıp sonra da tüm bu farklı bakış açılarını, çok çeşitli materyali tasnif edip bütün bunları da XXIII
iyi düzenlenmiş bir bütünlük halinde sunabilmek için cesaretle incelemelidir. Haliyle her ne kadar okur açısından eserimi –şimdi olduğu gibi birleştirilmesi gereken iki parçada değil de– tek bir bütünlük içinde okumak şüphesiz daha keyifli olacak ise de, bu durumda okur hayatın sadece iki evresinde vücuda gelmesi mümkün olabilecek eserimi, hayatımın sadece bir bölümünde yazmış olmam gerekeceğini göz önünde bulundurmalıdır. Kaldı ki bunun için de doğanın iki farklı dönemde bahşettiği farklı niteliklere hayatımın tek bir döneminde sahip olabilmem gerekirdi. Bunun sonucu olarak eserimi iki parça halinde sunma zorunluluğu, tek parça olarak üretilemeyen akromatik lenslerin bir içbükey bir de dışbükey lensin birleşimi ile istenilen sonucu vermesine benzetilebilir. Yine de okurun aynı tema etrafında, aynı zihin tarafından ve aynı ruhla yazılmış olan iki cildi bir seferde kullanma zahmeti, bunların farklı zamanlarda işlenmesi vesilesi ile oluşan çeşitlilik ve kolaylık ile bir nebze telafi olacaktır. Lakin yine de benim felsefem ile henüz hiç karşılaşmamış olanlara –ek ciltte işlenenlere dalmadan– ilk cilt ile başlamalarını ve ek cilde ancak ikinci okumada başvurmalarını şiddetle tavsiye ederim. Aksi takdirde sistemi bağlantıları ile kavramakta zorluk çekebilirler. Çünkü sadece birinci cilt sistemi açıklarken, ikinci cilt temel iddiaları daha XXIV
detaylı bir şekilde incelemeye ve öğretileri tamamen geliştirmeye adanmıştır. Hatta ilk cildi ikinci kere okuma konusunda hâlâ ka-

rar vermemiş olanlar bile ancak birinci basımı okuduktan sonra ikinci basımı okurlarsa iyi ederler: Bunu ikinci cildin bölümlerini sırasıyla okuyarak (zira bu ciltte bölümler –her ne kadar gevşek de olsa– bağlantılıdır) ve oluşan boşlukları –eğer sistemi düzgün bir biçimde anladılarsa– doldurmak üzere ilk cildi anımsayarak yapabilirler. Buna ilaveten okur birinci ciltteki ilgili pasajlara tekabül eden bölümleri ikinci ciltte bulabilecektir; ki bu amaçla ikinci ciltte paragrafları numaralandırdım (ilk basımda paragrafları sadece çizgilerle ayırmıştım).

Birinci basımın önsözünde felsefemin çıkış noktasını Kant'ın felsefesinden aldığını, haliyle de Kant felsefesinin bilinmesi gerektiğini çoktan açıklamıştım. Bu önsözde de aynı düşünceyi tekrarlıyorum. Kant'ın felsefesi –eğer kavranırsa– insanın zihninde köklü bir değişim meydana getirir. Bu değişim o kadar büyüktür ki buna biz felsefi yeniden doğuş bile diyebiliriz ve zihnin orijinal yapısında doğuştan var olan realizmi yerinden oynatabilir. Kaldı ki bunu ne Berkeley ne de Malebranche başarabilmiştir. Çünkü bu adamlar fazlasıyla evrensel kalmış ve tikel olana Kant gibi inememişlerdir. Ve Kant bunu ne kendisinden önce gelenlere ne de kendisinden sonra gelmiş olanlara benzeyen, eşsiz bir biçimde yapmıştır. Bunu o, öyle bir şekilde yapmıştır ki insan zihninde doğrudan etki etmektedir bile diyebiliriz. Müteakiben zihin bir aydınlanma yaşar ve artık hiçbir şey daha önce göründüğü gibi görünmez. Ancak bundan sonra kişi benim anlatacağım daha pozitif açıklamalara müsait hale gelebilir. Diğer taraftan Kant felsefesine çalışmamış bir zihin –daha önce ne ile ilgilenmiş olursa olsun– açıkçası cahil kalacaktır; başka bir ifadeyle hepimizin içine doğduğu doğal ve çocuksu realizmin içinde takılı kalacağı için
xxv felsefe harici herhangi bir şeye uygun olacaktır. Sonuç olarak böyle bir kişi, yetişkin birisinin yanındaki çocuk gibi kalacaktır. Bu söylediklerimin şimdi bir paradoks gibi görünmesinin sebebi ise Kant'ı doğru düzgün bilmeyen bir neslin yetişmiş olmasındandır ki *Saf Aklın Eleştirisi*'nin basılmasından otuz sene geçtikten sonra böyle olmaması beklenebilirdi. Kant felsefesi sabırsızca ve kabaca incelenmekte veya ikinci elden değerlendirilmektedir. Bunun se-

bebi ise yeni neslin sıradan felsefeciler,[a] resmî ve liyâkatsiz kafalar ve hatta –sorumsuzca tavsiye edilen– ağdalı cilalı sofistler tarafından kötü yönlendirilmeleri ve bunun sonucu olarak da bunlarla zaman kaybetmeleridir. Bu ise bu şekilde yetişmiş nesillerin temel kavramlardaki kafa karışıklığını ve genel olarak da bunların felsefi çabalarındaki gösterişçilik ve yüksekten atma kabuğunun altındaki yavanlığı ve acemiliği açıklamaktadır. Fakat başkalarının tanımlamalarından Kant'ın felsefesinin ne anlattığını çıkarabileceğini düşünen kişi korkunç bir hata ile çalışmalarını sürdürmektedir. Tam tersine, özellikle günümüzde böylesi hesapçılıklara çok önemli bulduğum bir uyarıyı dile getirmeliyim. Son yıllarda Hegelcilerin yazılarındaki Kant felsefesi tarifleri akıl almaz düzeydedir. Nasıl olacak da Hegellemeler[b] ile gençliklerinin tazeliklerinde sakatlanmış ve bozulmuş zihinler Kant'ın derin sorgulamalarını anlama imkânları olacak? Onlar, en yüzeysel laf ebeliklerine felsefi düşünce, en rezil sofizmlere sağgörü ve şapşalca bir çılgınlığa da diyalektik demeye erkenden alışıyorlar. Ve zihne işkence eden ve haybeye zihni tüketen zıvanadan çıkmış kelime kombinasyonlarını kabul ederek bir şeyler anlama çabası içerisinde kafaları xxvi
karman çorman oluyor. Bunların *Saf Aklın Eleştirisi*'ne ihtiyaçları yok. Hatta herhangi bir felsefeye ihtiyaçları yok. Tek ihtiyaçları olan öncelikle lavman niyetine bir *medicamentis, un petitcours de senscommunologie.*[c] Ve tüm bunlardan sonra da bir bakmak lazım bu arkadaşlara, felsefe için hâlâ uygunlar mıdır diye.

Yani, Kant'ın öğretisini Kant'ın kendi eserleri harici yerlerde aramamak lazım; bu eserler –Kant yanlış bir şeyler söylüyorsa bile ve hatta başarısız oluyorsa bile– baştan sona yol göstericidirler. Orijinalliğinin bir sonucu olarak, Kant'ın felsefesinin –tıpkı diğer bütün sahih filozoflarda olduğu gibi– sadece kendi eserlerinden okunacağı en üst derecede doğrudur. Başkaları vasıtasıyla bu iş

---

[a] [*Philosophemen*]

[b] [Schopenhauer burada "Hegelei" kelimesini kullanıyor. Bu çok alaycı bir ifade tarzı... Hegelcilik diye de çevrilebilirdi ama o zaman alaycı tonun kaybolması riski vardı.]

[c] ["Sağduyu konusunda kısa bir ders"]

olmaz. Bu sıra dışı zihinlerin düşünceleri, sıradan birtakım kişilerin kafaları tarafından filtrelenmeye dayanamaz. Bu düşünceler geniş, yüksek ve temiz alınlarda doğup ışık saçan gözlerden yayılırlar. Eğer dar bir odadan oluşan, alçak tavanlı, hapishaneye benzeyen, büzüşmüş ve kalın duvarlı bir kuru kafanın içerisine taşınırlarsa, bu düşünceler bütün güçlerini ve yaşam enerjilerini yitirir ve artık daha fazla kendileri olamazlar. Ki böylesi bir kafadan kişisel çıkarlara yönelmiş boş bakışlar haricinde bir şey yayılmaz. Evet, böylelerinin kafa yapısının her şeyin bozulup çarpıtıldığı, simetrisinin güzelliğinin bozulduğu ve ancak bir karikatürü yansıtabilen bozuk bir aynaya benzediğini söyleyebiliriz. Sadece bu düşüncelerin yaratıcılarından felsefe adına düşünceler edinebiliriz. Öyleyse felsefeye çekilen bir kimse ölümsüz öğretmenlerini, onların eserlerinin sükûnet dolu mabetlerinde bulabilir. Bu sahih filozofların herhangi birisinden herhangi önemli bir kısmı okumak, sıradan zihinlerin ortaya koyduğu, kendi vasat fikirlerine veya zamanın felsefe modasına uygun olan, külfetli ve bozuk açıklamalarına nazaran yüz kat daha fazla sezgi sağlayacaktır. Ancak ne var ki kitlelerin ikinci elden açıklamalara olan merakı hay-
xxvii ret vericidir. Aslında seçici bir benzerlik burada iş başında olabilir. Sıradan olan sıradan olana yönelir ve haliyle büyük bir zihnin ne dediğini kendisi gibi sıradan olandan duymak ister. Belki de bu, çocukların en iyi diğer çocuklardan öğrenmeleri olgusu ile aynı ilkedir.

* * *

Şimdi felsefe profesörlerine de bir sözüm var. Bunlar, kitabım çıktığı andan itibaren benim felsefemin kendi yaptıkları işten tamamen farklı olduğunu (ve hatta onların çabalarına tehdit oluşturduğunu) veya popüler bir ifadeyle kendi amaçlarına hiç uymadığını sadece sağgörüleri ile değil aynı zamanda isabetli ve hassas bir politik anlayışla ânında kavradılar; ki bütün bunlardan dolayı onları takdir ediyorum. Tabii aynı zamanda emin ve ferasetli tutumları sayesinde felsefeme karşı tek doğru süreci doğrudan bulabilmiş olmalarını, bunu uygularlarken ittifak halinde ka-

lışlarını ve nihayet buna bağlı kalma konusundaki kararlılıklarını da unutmamak lazım. Gelin görün ki bu süreç doğallıkla gizleme ve göz ardı etmeyi de içeriyor. Ve bu da Goethe'nin –o kötücül ifadesinde olduğu gibi– önemi ve ağırlığı olanın baskı altına alınması demektir. Bütün bu sessizlik hali ise, aynı seviye zihinlerin kendi entelektüel çocuklarının doğuşunda birbirlerini çılgın bağırışlarla kutlamaları ve bu bağırışların da kamuoyunun dikkatini çekmesi (ve bu tiplerin böyle doğumlar karşısında birbirlerini överken nasıl da önemli göründüklerini kamuoyunun fark etmesi) ile daha etkili kılınıyor. Bunun neden böyle olduğunu kim anlamakta zorluk çekebilir ki? *Primum vivere, deinde philosophari*[a] maksimine karşı söylenecek hiç mi bir şey yoktur? Bu xxviii
beyefendiler yaşamak istiyorlar ve hatta felsefe sayesinde yaşamak istiyorlar. Felsefeye karıları ve çocukları ile birlikte bağlanmışlar. Hem de Petrarca'nın *povera e nuda vai filosofia*[b] sözüne rağmen şanslarını felsefede denemekteler. Oysa benim felsefeme baktığınızda bundan kimsenin herhangi bir geçim kapısı bulamayacağı açıktır. Her şeyden önce benim ortaya koyduğum felsefe, iyi para verilen profesyonel felsefenin sahip olduğu bir şeyi, spekülatif ilâhiyatı barındırmıyor, ki bu da onlara göre felsefenin en temel konusu olmalıdır (Kant'ın, o belalı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bunun kesinlikle hiçbir şey bilemeyeceğimiz bir şeyler hakkında konuşmaktan ibaret olduğunu göstermiş olmasına rağmen). Evet, benim felsefem bu profesörlerin titizlikle geliştirdiği ve onlar için felsefenin ayrılmaz parçası olan –ve sadece hemen en başta okurlarına yutturulması gereken– dolaysız ve mutlak idrak eden, algılayan veya kavrayan bir akıl masalına izin vermiyor. Bu sayede onlar, bir savaş arabası ve dört atla birlikte bütün deneyim imkânının ötesine doğru doğallıkla koşturabilirler; her ne kadar Kant bunun idrakimiz için imkânsızlığını kesin bir şekilde ve sonsuza dek göstermiş olsa bile. Nitekim burada da tam olarak modern, Yahudileştirici, iyimser Hıristiyanlığın dogmaları doğrudan ve muhteşem şekilde düzenlenmiş biçimde karşımıza çıkıverir. Tüm

[a] ["Önce yaşa, sonra felsefe yaparsın."]
[b] ["Felsefe yoksul ve çıplak yürür."]

bu temel ön şartların hiçbirini barındırmayan, geçim derdi gibi bir kaygıdan arınmış, kutup yıldızı olarak kendisine sadece çıplak, ödülsüz, dostsuz, sıklıkla da zulmedilmiş hakikati hiç sağa sola bakmadan doğruca seçmiş felsefemin bütün bu *alma mater*[a] ile, yani cici ve tatminkâr üniversite felsefesi ile ne alâkası var? Kaldı ki bu üniversite felsefesinin de yüklendiği yüzlerce farklı niyeti ve göz önünde tuttuğu binlerce mevzusu var. Ve üniversite felsefesi, tüm bunları da dikkatle birleştiriyor; zira hesap etmesi gereken korkuları var: Tanrı, hükümet, resmî Kilise, yayıncının talepleri,
xxix öğrencilerin pohpohlaması, iş arkadaşlarının düşünceleri, gündelik politikanın gidişatı, halkın o sıralar sahip olduğu eğilimler ve Allah bilir daha neler neler... Veya benim sükûnet dolu ve ciddi hakikat arayışımın, esas derdi kişisel çıkarlar olan okul kürsülerinin ve sıralarının gürültülü münakaşaları ile ne alâkası var? Öyle ki bu iki tarz felsefe arasında uçurum var. Dolayısıyla hakikat arayışı içerisinde olanlar haricinde hiç kimse benim felsefemle ne uyum ne de ortaklık kurabilirler ya da felsefemden herhangi bir çıkar elde edebilirler; haliyle benim felsefem sadece kendi kişisel çıkarlarının peşinde olan felsefe iştirakçilerinin hiçbirine uygun değil. Ben sadece sezgi ve anlayış sunuyorum fakat bu üniversite felsefecilerinin amaçlarına uymuyor; zira benim felsefem bunlara uygun olarak hazırlanmadı. Yine de eğer günün birinde benim felsefem akademik yorumlamalarda yer bulursa, bu çağın ruhunun çok değiştiğine delalet edecektir.

Kimsenin çıkarına hizmet etmeyen bir felsefenin, kendiliğinden ışık, hafiflik ve bunlarla da genel beğeni toplaması çok güzel olurdu! Netice itibarıyla, bu profesörler sanki tek bir kişiymişçesine böylesi bir felsefeye karşı kendilerini savunuyorlar. Fakat yine de tartışmak ve reddetmek de öyle kolay değil. Hatta böylesi bir tavır onlar için tehlikeli olurdu zira bu kamuoyunun dikkatini mevzuya çekmek demek olurdu; ki bu durumda felsefe profesörlerinin ürettiklerine insanlar dudak bükmeye başlayabilirler. Çünkü bir kez ciddiyeti olanın tadına varılınca ciddiyetsiz olan, kimsenin hoşuna gitmez. Hele hele bunun doğası da bıkkınlık

[a] ["Besleyen ana". Latince bu deyim üniversiteler için kullanılıyor.]

veren cinsten ise. Dolayısıyla ittifak halinde benimsenen sessizlik bunlar için doğru tek yoldur. Benim bunlara tavsiyem sessizliklerine sıkı sıkı yapışmalarıdır. İşe yaradığı sürece de böyle devam etsinler. Başka bir ifadeyle ciddiye almamanın günün birinde ciddiye alınmama anlamına geleceğini görecekleri zamanlar da gelecektir. Tabii bu arada isteyen herkes kendi kullanımı için ora- xxx
dan buradan bir şeyler koparmak konusunda özgürdür. Zira evde fazladan birtakım fikirlere sahip olmak o kadar da tehditkâr bir şey değildir. Yani bu sessizlik ve ciddiye almamadan oluşan sistem çok da fazla sürdürülemez: Belki olsa olsa benim ömrüm kadar sürebilir; ama zaten bununla bile pek fazla şey çoktan kazanılmış oldu. Ve bu sırada yersiz birkaç ses duyulursa, kendilerine önem havaları takınmış ve kamuyu farklı farklı şeylerle oyalamayı bilen yüksek sesli profesörlerin gürültüsünde bastırılır. Lakin ben bu ittifak sürecinin daha sıkı bir şekilde gözlenmesini tavsiye ediyorum; özellikle de gençleri yönlendirirlerken. Zira gençler zaman zaman tamamıyla yersiz olabiliyorlar. Böyleyken bile bu övülesi sürecin sonsuza kadar süreceğini garanti edemem ve bunun sonucundan da mesul olamam. Her ne kadar tüm o Gorgiaslar ve Hippiaslar her zaman zirvelerde olmuşsalar da; her ne kadar kural olarak saçma olan gelişim imkânını rahatça bulsa ve aptallaştıranların ve aptallaşanların korosundan bireysel seslerin duyulması imkânsız hale gelse de bütün zamanları aşan eserler sessiz, derinden ve kudretli bir şekilde etkileyici olurlar. Ve böyle eserlerin tıpkı bir balon gibi bütün bu hengâmeden, adeta bir mucize gerçekleşmişçesine atmosferin hafif ve saf bölgelerine doğru yükseldiğini görürüz. Eser, bir kez oraya ulaştığında artık sabittir. Ve hiç kimse onu daha aşağılara çekemez.

Frankfurt am Main, Şubat 1844

ÜÇÜNCÜ BASIMA ÖNSÖZ

Eğer hakiki ve sahici olanı üretme kabiliyetinde olmayanlar aynı zamanda hakiki ve sahici olanı engellemeye çalışmasalardı, bunlar dünyada daha kolaylıkla iz bırakabilirdi. Bu durum çoktan dünyaya faydası olabilecek nice eseri –her ne kadar tam anlamıyla baskılayamasa da– ya engelledi ya da sakat bıraktı. Bunun benim için sonucu ise, bu kitabın birinci basımı çıktığında otuz yaşımda olmama rağmen, üçüncü basımı yetmiş iki yaşıma kadar göremeyemiş olmamdır. Yine de Petrarca'nın şu sözlerinde teselli bulmaktayım: *Si quis, toto die currens, pervenit ad vesperam, satis est de vera sapientia* (s. 140).[a] Hayatımın sonuna yaklaştığım ve felsefemin etkili olmaya başladığını görmeye başladığım şu dönemde, umuyorum ki felsefem –eski bir kurala göre– başlangıcının geç kalmışlığına kıyasla uzun ömürlü bir tesire sahip olur.

Bu üçüncü basımda okur ikinci basımda olan her şeyi bulacaktır; lakin daha da fazlasına ulaşacaktır zira yapılan eklemelerle bir önceki basıma nazaran üçüncü basım 136 sayfa artmış bulunuyor.

[a] ["Eğer bütün gün dolaşmış olan bir kimse geceye ulaşırsa, bu yeterlidir."]

İkinci basımın çıkmasının üzerinden yedi yıl geçtikten sonra,
XXXII *Parerga und Paralipomena*[a] adlı eserimi iki cilt halinde yayımladım. Bu son başlıktan anlaşılması gereken sistematik felsefeme yapılan eklemelerdir ve bu eklentiler bahsettiğim kitapta yerli yerine oturmuştur. O zamanlar, yine de bu üçüncü basımı görüp göremeyeceğim meçhul olduğu için eklemeleri uygun bulduğum yerlere yaptım. Bunlar sözünü ettiğim *Parerga und Paralipomena*'nın ikinci cildinde bulunabilir ve başlıklardan da kolayca anlaşılabilirler.

Frankfurt a. M., Ekim 1859

[a] [Kitabın Türkçesi: *Parerga ve Paralipomena I*, çev. Gürkan Başay ve Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken, 2019.]

Birinci Kitap

TASAVVUR OLARAK DÜNYA

Birinci İnceleme

Yeterli Temel İlkesine Tâbi Olarak Tasavvur: Deneyimin ve Bilimin Nesnesi

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!
Jean-Jacques Rousseau
["Uyan, dostum; ve çocukluktan çık!"]

§ 1

"Dünya benim tasavvurumdur." Bu, yaşayan ve idrak eden[a] her varlık için geçerli bir hakikattir. Lakin yalnızca insan, üzerine düşünerek bu hakikati soyut bilince taşıyabilir. Ve eğer bunu yaparsa o kişide felsefî basiret[b] başlamış demektir. Artık ona, güneşle değil sadece güneşi gören gözle, toprakla değil sadece toprağı hisseden elle tanışıklığının olduğu; kendisini çevreleyen dünyanın yalnızca bir tasavvur olduğu; yani dünyanın sadece başka bir şeye –tasavvur edene– bağımlı olarak var olduğu açık ve şüphesiz hale gelir.

Eğer herhangi bir hakikate *a priori* diyeceksek, işte bu odur; zira bu hakikat, bütün mümkün ve düşünülebilir deneyim kalıbının ifadesidir ve bütün öteki kalıplardan –mekân, zaman ve nedensellik kalıplarından– daha kapsayıcıdır çünkü bütün bu kalıpları önceler. Bütün bu saydığımız kalıplar, yeterli temel ilkesinin çeşitli biçimleri olarak, sadece tasavvurların belirli bir sınıfı için geçerliyken, özne nesne ayrılığı bütün bu sınıfların ortak kalıbıdır.

---

[a] [*erkennende*]
[b] [*Besonnenheit*]

Bu kalıp, ister soyut veya sezgisel[a] isterse saf veya deneyimsel olsun bütün tasavvurların olanaklı ve hatta düşünülebilir olduğu tek kalıptır. İşte bu nedenle diğer hakikatlerden daha bağımsız, en
4 katî ve ispata en az ihtiyaç duyan hakikat şudur: İdrak edilebilir ne varsa tasavvurdur; diğer bir deyişle, bütün bu dünya sadece özneye bağlı olan nesnedir, algılayanın algısıdır.[b] Yani tek kelimeyle ifade edersek tasavvurdur. Doğal olarak bu hakikat, şimdi olduğu gibi geçmişte de geçerliydi ve gelecekte de geçerli olacak; en uzaktaki için olduğu kadar en yakındaki için de geçerliliğini koruyacak. Zira bu hakikat, her şeyi belirleyen mekân ve zaman kalıpları için bile geçerlidir. Herhangi bir şekilde bu dünyaya ait olan veya olabilecek ne varsa kaçınılmaz şekilde özneye bağlı olarak ve sadece özne için vardır. Dünya tasavvurdur.

Lakin bu hakikat kesinlikle yeni değildir; Descartes ile başlayan şüpheci düşüncelerde çoktan mevcuttu. Fakat bu hakikati pozitif olarak ilk defa Berkeley dile getirmiştir. Bu sayede Berkeley –her ne kadar diğer öğretileri kalıcı olamayacak olsa da– felsefeye ölümsüz bir hizmet sunmuştur. Ekler bölümünde de gösterdiğim üzere Kant'ın ilk hatası ise bu kuralı ihmal etmek olmuştur. Diğer taraftan, bu hakikatin *Vyasa*'ya atfedilen Vedanta felsefesinin temel öğretisinde ortaya konmuş olmasından dolayı Hindu bilgeler tarafından çok önceden fark edildiği Sir William Jones'un[c] en son makalesinde doğrulanmıştır ("On the Philosophy of Asiatics", *Asiatic Researches*, cilt IV, s. 164): "Vedanta okulunun temel öğretisi maddenin varlığının reddinde aranmamalıdır. Yani bu öğretinin temeli maddenin katılığının, içine işlenilemezliğinin ve mekânda yer kaplayışının reddinde değil (tüm bunların reddi tam bir delilik olurdu), aksine, maddenin varlığına dair genel anlayışımızı düzeltmesinde ve zihinden bağımsız olarak maddenin herhangi bir öze sahip olmadığını iddia etmesinde bulunur. Var olmak ve algılanabilir olmak birbirinin yerine geçebilecek keli-

---

[a] [*intuitive*]

[b] [*Anschauung des Anschaunden*]

[c] [Sir W. Jones (1746-1794), Sanskrit çalışmalarının kurucusu oryantalist.]

melerdir." Bu ifadeler empirik gerçeklik[a] ile transandantal idealliğin[b] bağdaşmasını çok yerinde bir şekilde göstermektedir.

Nitekim bu ilk kitapta dünyayı sadece yukarıda belirttiğimiz biçimde, sadece tasavvur oluşu yönüyle ele alacağız. İnsanın dünyayı kendi tasavvuru olarak görmesi konusunda bir isteksizlik vardır. Ve aslında bu isteksizlik –dünyayı sadece tasavvur olarak görmenin hakikatini bir yana koyarsak– kişiyi bu görüşün tek yanlı olduğu ve birtakım soyutlamalar neticesinde ortaya çıktığı konusunda uyarır. Öte yandan kişi, dünyanın tasavvur oluşunu kabulden de asla vazgeçemez. Yine de bu değerlendirmenin tek yanlılığı, müteakip kitapta, bu kitaptaki kadar dolaysızca açık olmayan başka bir hakikat ile dengelenecektir. Bu diğer hakikat ise ancak daha derin bir araştırmayı, daha çetin soyutlamaları, farklı olanın ayrıştırılmasını ve aynı olanın birleştirilmesini gerektirmektedir. Her ne kadar ürkütücü bulunması abartılı olsa da herkes için ciddi ve tefekkür gerektiren, herkesin söyleyebileceği ve söylemesi gereken bu hakikat ise şudur: "Dünya benim istememdir."

Lakin bu noktaya ulaşıncaya dek, ilk kitapta irdelemeye başladığımız dünyanın idrak edilebilir[c] yönünü tasavvur olarak değerlendireceğiz. Bu nedenle kendi bedenlerimiz dâhil var olan hiçbir nesneyi dışarıda bırakmadan (kendi bedenlerimizin durumunu daha sonra ayrıntısıyla tartışacağız), tüm bunları tasavvur olarak inceleyeceğiz. Bu bölümde tartışmayacağımız ve daha sonra herkese açık olacağını umduğumuz kısım ise *isteme*dir. Sadece isteme, dünyanın diğer yönünü oluşturur; zira dünya bir yönüyle tamamen *tasavvur* iken, diğer taraftan tamamen *isteme*dir. Bu ikisine de ait olmayan, daha ziyade kendinde-nesne olan[d] bir gerçeklik, sadece uyduruk bir hayaldir ve felsefede böyle bir şeyi kabul etmek, yanıltıcı ışıkları kendine pusula edinmektir (ne yazık ki Kant'ın "kendinde şey"i bile fark edilmeden kendinde-nesneye evrilerek bozulmuştur).

---

[a] [*Realität*]

[b] [*Die transscendentalen Idealität*]

[c] [*Erkennbarkeit*]

[d] [*ein Object an sich*]

§ 2

Özne her şeyi idrak eden[a] fakat kendisi hiçbir şey tarafından idrak edilmeyendir. Dolayısıyla bu özne, dünyanın dayanağı, görünen her şeyin ve nesnenin daimî ve istinasız ön koşuludur. Var olan her şey, sadece özne için vardır. Hepimiz kendimizi işte bu özne olarak buluruz; lakin sadece kendimiz idrak ederken (yani biz, idrak edilmenin nesnesi değilken). Gelgelelim kişinin kendi bedeni de bir nesnedir ve bu bakış açısından biz ona da tasavvur diyoruz. Çünkü beden, her ne kadar dolaysız bir nesne[b] olsa da, nesneler
6 arasında bir nesnedir ve nesnelerin tâbi olduğu yasalara tâbidir.[5] Beden, algının bütün nesneleri gibi, idrakin kalıplarına dâhildir: Mekân, zaman ve dolayısıyla da çokluğa. Buna karşılık özne – yani idrak eden ve kendisi idrak edilemez olan– bu kalıplarda yer almaz. Bu kalıplar sadece özneye işaret eder. Dolayısıyla ne çokluk ne de zıttı olan birlik özneye atfedilebilir. Özneyi asla idrak edemeyiz; bilakis nerede idrak söz konusu ise idrak eden odur.

Öyleyse şu an değerlendirmekte olduğumuz tasavvur olarak dünyanın iki temel, gerekli ve ayrılmaz yönü vardır. Bunlardan ilki *nesne*dir. Nesnenin kalıbı, mekân ve zamandır ve dolayısıyla da çokluktur. Diğer yönü ise *özne*dir. Fakat özne, ne mekânda ne de zamanda yer alır çünkü tasavvur eden her varlıkta tam ve bölünmemiş olarak mevcuttur. Dolayısıyla tasavvur eden böylesi herhangi tek bir varlık (tıpkı diğer milyonlarcası gibi) nesne ile birlikte tamamen tasavvur olarak dünyayı oluştururlar. Ve eğer bu tek tasavvur eden varlık ortadan kaybolursa, tasavvur olarak dünya da artık var olamaz. Haliyle bu iki yön, düşüncede bile birbirinden asla ayrılamaz çünkü her ikisi de diğeri vasıtasıyla ve diğeri için vardır ve anlamlıdır. İkisi de eğer diğeri varsa vardır ve aynı şekilde diğeri yok olursa yok olur. Bu iki yön ortak bir sınırı paylaşırlar: Nesnenin başladığı yerde özne yok olur. Bu sınırın ortak oluşu, bütün nesnelerin en aslî ve dolayısıyla da en kapsayıcı olan kalıpla-

---

[a] [*erkennt*]

[b] [Bedenin "dolaysız nesne" oluşu konusu § 4'te işlenecek.]

[5] *Yeterli Temel İlkesi Üzerine*, 2. basım, § 22.

rının (mekân, zaman, nedensellik) özneden başlanarak (herhangi bir nesnenin idraki olmasa bile) keşfedilebilmeleri ve idrak edilebilmeleri ile gösterilebilir. Yani, Kant'ın dili ile konuşacak olursak bu kalıplar *a priori* olarak bilincimizde[a] bulunurlar. Bunu keşfetmiş olmak Kant'ın en temel katkılarından biridir ve çok önemlidir. Gelgelelim ben bunun ötesine geçip yeterli temel ilkesinin, tüm bu *a priori* olarak farkında olduğumuz nesne kalıplarının genel ifadesi olduğunu; dolayısıyla saf *a priori* olarak bildiğimiz ne varsa bu ilkenin içeriği ve sonuçları olduğunu iddia edeceğim (yani bütün *a priori* kesin idrakimizin[b] aslında bu ilkede ifadesini bulduğunu). Yeterli temel ilkesi üzerine yazdığım incelememde herhangi mümkün bir nesnenin bu ilkeye tâbi olduğunu, yani diğer nesnelere hem belirlenen hem de belirleyen olarak bağlı olduğunu, ayrıntısıyla gösterdim. Bu öylesine geçerlidir ki nesnelerin (yeter ki nesne –yani tasavvur– harici hiçbir şey olmasınlar) bütün varoluşlarının izi, nesnelerin birbirleriyle olan zorunlu ilişkilerine kadar tamamen sürülebilir. Dolayısıyla nesnelerin varoluşları bu ilişkiden başka bir şey değildir ve haliyle de tamamen görecelidir. Lakin bu konuya daha sonra döneceğiz. Tüm bunlara ek olarak, yeterli temel ilkesinde genel ifadesini bulan zorunlu ilişkinin, nesnelerin olanakları göz önünde bulundurularak tasniflendikleri sınıflara göre, farklı biçimlerde göründüğünü gösterdim. Ve bu da, tekrar etmek gerekirse, sınıflandırmanın uygunluğunun garantisidir. Okurun daha önce yazmış olduğum bu inceleme hakkında malumat sahibi olduğunu varsayıyorum; zira daha önce söylenmemiş olsalardı, şimdi tekrar edilmeleri gerekirdi. 7

§ 3

Bütün tasavvurlarımız en temelde sezgisel ve soyut[c] olanlar olarak ayrılırlar. Soyut tasavvurlar sadece *bir* tür tasavvurdur ve bunlar kavramlardır. Dünya üzerinde sadece insan kavramlara sahiptir.

---

[a] [*Bewußtseyn*]

[b] [*gewisse Erkenntniß*]

[c] [*des Intuitiven und Abstrakten*]

İnsanı diğer bütün canlılardan ayıran kavramlaştırabilme yeteneğine her zaman akıl[a] denmiştir.[6] Soyut tasavvurlar hakkında daha sonra incelememizi sürdüreceğiz fakat öncelikle *sezgisel tasavvurlardan*[b] bahsetmemiz gerekiyor. Bunlar, görünen bütün dünyayı veya deneyim alanının tamamını (deneyim imkânının koşullarıyla birlikte) kapsamaktadır. Daha önce bahsettiğimiz üzere Kant, zaman ve mekânın bu görünen dünyanın kalıpları olduğunu; diğer bir deyişle, dünyanın algılanmasındaki en evrensel öge ve aynı şekilde bütün tezahürlerin[c] ortak paydası olduğunu ortaya koymuştur. Kant'a göre zaman ve mekân, hem kendi içlerinde ve içerdiklerinden bağımsız olarak *in abstracto*[d] düşünülebilir hem de dolaysızca algılanabilir. Bu algı, peş peşe deneyimler sonucu
8 oluşmuş bir fantezi değildir; aksine deneyimden öylesine bağımsızdır ki daha ziyade deneyimi buna bağlı olarak düşünmek gerekir. Çünkü mekân ve zamanın özellikleri, algıda *a priori* idrak edildiğinden, deneyimin bütün yasaları için geçerlidir; ki her yerde deneyim, bu yasalara uygun sonuçlanmalıdır. Buna uygun olarak, *Yeterli Temel İlkesi* yazımda zaman ve mekânı, saf ve içerikten bağımsız olarak algılandıklarında, kendi içlerinde özel türden tasavvurlar olarak değerlendirmiştim. Şüphesiz Kant tarafından keşfedilen, algının bu evrensel kalıplarının[e] niteliği, yani zaman ve mekânın deneyimden bağımsız algılanabilirlikleri ve bütün o kesinliği ile matematiğin kaynağı olan yasaya sıkı bir biçimde uygun olarak idrak edilebilirlikleri çok önemlidir. Fakat zaman ve mekân kalıplarının en az bu kadar önemli olan başka bir niteliği ise düşünceyi "yargıları temellendirme yasası" ile, deneyimi de

---

[a] [*Vernunft*]

[6] Sadece Kant aklın bu kavramını karıştırmıştır. Buna Ekler bölümünde ve *Grundprobleme der Ethik* [*Etiğin Temel Problemleri*] adlı kitabımın "Grundlage der Moral" ["Ahlâkın Temeli"] § 6 bölümünde (s. 148-154) değindim (ikinci basımda s. 146-151).

[b] [*intuitiven Vorstellungen*]

[c] [*Erscheinungen*]

[d] [soyut olarak]

[e] [*allgemein Formen der Anschauung*]

"nedensellik ve güdüler yasası" ile belirleyen yeterli temel ilkesinin, burada benim *varlık temeli*[a] olarak adlandırdığım çok özel bir biçimde görünmesidir: Ve bu temel, "zaman"da anların birbirini takip edişi, "mekân"da ise birbirlerini karşılıklı olarak sonsuza dek belirleyen bölümlerinin konumudur.

Farklı biçimlere sahip olmasına rağmen yeterli temel ilkesinin içeriğinin aynılığını, giriş niteliğinde olan incelememde[b] açıkça görmüş olan okurlar, aynı zamanda yeterli temel ilkesinin en basit biçiminin idrakinin, kendi öz doğalarına anlayış sunduğuna da ikna olacaktırlar. İşte bu en basit biçime biz *zaman* diyoruz. Zamanda her ân, kendisine vesile olan ânı –babasını– yok ederek var olur ve kendisi de çabucak sönüverir. Geçmiş ve gelecek, içerdiklerinin sonuçlarından bağımsız olarak düşünüldüğünde, herhangi bir rüya kadar boştur[c] ve "şimdi" ise bu ikisi arasında uzamı ve süresi olmayan sınırdır. Yeterli temel ilkesinin diğer bütün biçimlerinde de aynı beyhudeliği[d] buluruz; ve tıpkı zaman gibi mekânın da, ve bu ikisinin bütün içeriğinin de, yani nedensellik veya güdülerin sonucu olan her şeyin yalnızca görece bir varlığı olduğunu (bunların kendisine benzeyen –kendisi gibi görece varlığa sahip– başka bir şey vasıtasıyla ve onun için var olduğunu) görürüz. Aslında tüm bunlar yeni şeyler değil. Tüm bunları Herakleitos'un şeylerin sonsuz akışının acısını çekmesinde; Platon'un nesneler hakkında sonsuz "dönüşüm"[e] halinde olup asla "olan"[f] olmamaları sebebiyle küçümseyici konuşmasında; Spinoza'nın var olan ve sürekliliği olan tek tözün[g] çeşitli arazları[h] öğretisinde; Kant'ın görünüş olarak idrak edilenlerin karşısına kendinde şeyleri yerleştirmesinde bulabiliriz. Ve en nihayetinde kadim Hint bilgeliği

9

---

[a] [*Grund des Seyns*]
[b] [*Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*]
[c] [*nichtig*]
[d] [*Nichtigkeit*]
[e] [*Werdende*]
[f] [*nie Seiende*]
[g] [*Substanz*]
[h] [*Accidenzien*]

şöyle der: "Bu *Maya*'dır; yani tıpkı yolcunun kum üzerinde güneş ışığını su sanması veya kişinin yerdeki halatı yılan sanmasına benzeyen, ölümlülerin gözlerini kapayan ve onların hayale benzer, var olup olmadığını söyleyemeyeceğimiz bir dünya görmelerini sağlayan yanılgının örtüsüdür." (Buna benzer ifadeler *Veda*larda ve *Purāṇa*larda sıkça geçmektedir). Tüm bunların bahsettikleri ve açıkladıkları tam da bizim burada incelediğimiz şeydir: Yeterli temel ilkesine tâbi tasavvur olarak dünya.

§ 4

Her kim ki saf zamanda bu şekilde görünen (ve bütün saymanın ve hesap etmenin temelini oluşturan) yeterli temel ilkesinin kalıbını idrak ettiyse, zamanın bütün doğasını idrak etmiş demektir. Zaman, yeterli temel ilkesinin bu biçimi dışında hiçbir şey değildir ve zamanın başka hiçbir niteliği yoktur. Art ardalık,[a] yeterli temel ilkesinin zamandaki biçimidir ve zamanın doğasının ta kendisidir.

Dahası, her kim saf algılanan mekânda hüküm süren yeterli temel ilkesini idrak ettiyse, mekânın bütün doğasını idrak etmiş demektir. Mekân, parçalarının karşılıklı birbirlerine göre belirlenme imkânı dışında hiçbir şey değildir ki buna *konum* diyoruz. Geometrinin tamamı, bu durumun ayrıntılı değerlendirilmesi ve çıkan sonuçların uygun yerlerde kullanma amacı ile soyut kavramlara dönüştürülmesinden ibarettir.

Şimdi, yine aynı şekilde her kim ki bu iki kalıbın (zaman – mekân) içeriğine, bu ikisinin algılanabilirliğine,[b] yani maddeye hükmeden yeterli temel ilkesinin biçimini ve dolayısıyla da nedensellik yasasını idrak ederse, maddenin[c] bütün doğasını da idrak etmiş demektir. Zira bu konuda düşünen birisinin fark edeceği gibi madde, nedensellikten başka hiçbir şey değildir. Yani maddenin

[a] [*Succession*]
[b] [*ihre Wahrnehmbarkeit*]
[c] [*die Materie*]

varlığı[a] onun etkisidir;[b] ikisini ayrı düşünmek imkânsızdır. Madde, sadece etki eden olarak zamanı ve mekânı doldurur; onun dolaysız nesneye[c] (ki dolaysız nesnenin kendisi de maddedir) olan etkisi, algının koşuludur ve madde sadece algıda var olabilir. Bir maddenin diğer bir maddeye etkisinin sonucu, sadece bu diğer maddenin dolaysız nesneye şimdi daha farklı etki ediyor oluşuyla idrak edilir; etki sadece bundan ibarettir. Sebep ve etki[d] maddenin bütün doğasını oluşturur: Maddenin gerçek doğası onun etkisidir (Bu konunun tam işlendiği yer *Yeterli Temel İlkesi* yazımda § 21, s. 77.). Dolayısıyla bütün maddi şeylerin doğası Almanca çok uygun bir şekilde *Wirklichkeit*[e] olarak adlandırılmıştır ve bu kelime *Realität* kelimesinden çok daha etkilidir.[7] Tekrar etmek gerekirse kendisine etki edilen her zaman maddedir ve maddenin bütün varlığı ve özü, *bir* parçanın öteki parçada oluşturduğu düzenli dönüşümdür. Sonuç olarak maddenin varlığı ve özü, sadece sınırları dâhilinde geçerli olan ilişkiye bağlı olarak, tamamen görecelidir: Tıpkı zamanın ve tıpkı mekânın görece oldukları gibi.

Gelgelelim, zaman ve mekân –her biri kendi içinde– madde olmadan da algılanabilir şekilde tasavvur[f] edilebilse de madde, zaman ve mekândan bağımsız tasavvur edilemez. Maddenin kendisinden ayrılamaz olan şekli, hâlihazırda bir *mekân* gerektirir ve maddenin etkisi (ki bu maddenin bütün varlığını oluşturur) her zaman bir dönüşümle ilgilidir, bunu da daima *zaman* belirler. Fa-

---

[a] [*Seyn*]

[b] [*Wirken*]

[c] [beden]

[d] [*Ursach und Wirkung*]

[e] [*Wirklichkeit*, Türkçeye gerçeklik olarak çevrilir ve kelimenin kökündeki *wirken* "etki etmek" anlamındadır. Realität kelimesi de Türkçeye gerçeklik olarak çevrilmektedir.]

[7] *Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quædam efficacissimis notis signat. Seneca*, epist. 81. ["Pek çok şeyin ifadesindeki uygunluk muhteşemdir. Ve eskilerden günümüze gelen dil, pek çok şeyi en iyi şekilde anlatır." Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, X. Kitap, 81.]

[f] [*anschaulich vorstellbar*]

kat madde, zaman ve mekânı tek tek gerektirmez, daha ziyade zaman ve mekânın birlikteliği maddenin özünü oluşturur; çünkü tam da bu öz –daha önce gösterdiğimiz üzere– etkide yani nedensellikte bulunmaktadır. Düşünülebilir tüm sayısız tezahür ve durum, hudutsuz mekânda birbirlerini sınırlandırmadan aynı anda bulunabilir veya tüm bunlar sonsuz zamanda birbirlerine hiç bulaşmadan peş peşe gelebilirdi; fakat bu halde bütün bu tezahürlerin birbirlerine olan herhangi bir bağ veya bunların ilişkilerini belirli bir şekilde düzenleyen herhangi bir yasadan söz edemezdik;
11 zira böyle bir yasa uygulanabilir olmazdı. Dolayısıyla mekânda bir arada var olanlar ve zamanda değişenler arasında, bu iki kalıbın kendi durumunu ve akışını ötekiyle hiçbir bağ olmadan koruduğu durumda, nedensellik diye bir şey de olmazdı; hatta nedensellik, maddenin esas özünü oluşturduğundan madde de olmazdı.

Fakat nedensellik yasasının anlamı ve gerekliliği sadece şurada bulunur: Değişimin[a] özü sadece bir durumda meydana gelen rastgele bir dönüşüm[b] değildir; bilakis bu öz, *tam da mekânın bu kısmında* şimdi *bir şeyin* ve daha sonra da *başka bir şeyin* oluşunda ve zamanın *bir* ve aynı ânında *şurada* bir şeyin ve *başka bir yerde* ise farklı bir şeyin oluşundadır. Zaman ve mekânın ancak bu şekilde karşılıklı birbirleri tarafından sınırlandırılışları, yasaya –ki değişimlerin bu yasaya uymaları gerekir– anlam ve aynı zamanda zorunluluk vermektedir. Dolayısıyla nedensellik yasası, durumların basitçe zaman içerisindeki art ardalığını değil, bu art ardalığın belirli bir mekâna referansla oluşunu ve durumların sadece belirli bir yerde olmalarını değil, belirli bir zamanda bu yerde bulunuşunu belirler. Yani dönüşüm, diğer bir deyişle nedensellik yasasına göre gerçekleşen değişim, her zaman için belirli bir mekânın ve bununla *aynı anda* belirli bir zamanın birleşikliğine işaret eder. Sonuç olarak nedensellik, mekânı ve zamanı birleştirir. Lakin maddenin bütün özünün, etkide, yani nedensellikte olduğunu bulmuştuk. Bu da demek oluyor ki madde, mekân ve zamanı da birleştirmelidir. Diğer bir deyişle madde, mekân ve zamanın özel-

[a] [*Veränderung*]
[b] [*Wechsel*]

liklerini –bu özellikler istedikleri kadar birbirlerine zıt olsunlar– kendinde taşıyor olmalıdır. Madde, her birinde imkânsız olanı kendinde birleştirmelidir: Zamanın dur durak bilmez akıp gidişi ile mekânın sağlam ve değişmez sabitliğini; her ikisinden de sonsuz bölünebilirliği almıştır. Zamanın yan yanalık, mekânın da öncelik-sonralık veya şimdilik tanımayışından dolayı, ne saf zamanda ne de saf mekânda tek başına vuku bulabilecek *aynı andalığın* ilk olarak maddede meydana geldiğini görürüz. Fakat pek çok durumun *eş zamanlı* varlığı, gerçekliğin özünü oluşturur çünkü bu öncelikle *kalıcılığı*[a] mümkün kılar. Kalıcılık da sadece bir şeyde aynı zamanda gerçekleşen dönüşüme kıyasla idrak edilebilir. Ve 12
aynı şekilde dönüşüm yalnızca, değişim boyunca kalıcı olana kıyasla dönüşüm olarak da adlandırılabilir: yani niteliğin ve biçimin süren bir *tözdeki* –yani maddedeki– dönüşümleri.[8] Eğer varlık[b] sadece mekânda olsaydı, katı ve değişmez olurdu. Bu durumda herhangi bir art ardalık, dönüşüm veya etki olmazdı; ki etkimenin yokluğu da madde tasavvurunu ortadan kaldırırdı. Benzer şekilde varlık eğer sadece zamanda olsaydı, her şey akışkan olur hiçbir şeyin kalıcılığı, yan yanalığı, dolayısıyla aynı andalığı ve sonuç olarak da kalıcılığı olmazdı. Ve bu itibarla da, yine, madde olmazdı. Madde, ilkin zaman ve mekânın birliğinden meydana gelir: yani aynı andalığın imkânı, bu yolla da kalıcılık ve bu ikisinden ise durumlardaki değişiklikler esnasında tözün devamlılığı.[9] Maddenin özü, mekân ve zamanın birleşmesinde olduğundan, madde ikisinin de damgasını taşır. Madde, mekândaki kaynağına kısmen biçim (ki bundan ayrılamaz), daha özelde ise devamlılığı (töz)

---

[a] [*Die Dauer*. Bu kelime değişmeden sabit kalan anlamı taşımaktadır. Süreç (süren anlamında) olarak da kullanılabilirdi fakat "kalıcılık" olarak çevirmeyi tercih ettim.]

[8] Madde [*Materie*] ve tözün [*Substanz*] aynı şeyler oldukları Ekler bölümünde gösterilmiştir.

[b] [*Welt*]

[9] Bu aynı zamanda Kant'ın maddeyi "mekânda hareket edebilen şey" olarak tanımlama sebebidir. Zira hareket, zaman ve mekânın birlikteliğinden başka bir şey değildir.

ile delalet eder. Bunun nedeni, dönüşümün yalnızca zamana has bir özellik olmasıdır. Zamanda, kendi başına değerlendirildiğinde kalıcı hiçbir şey yoktur; dolayısıyla da devamlılığın *a priori* kesinliği, mekânın kesinliğinden çıkarılır.[10] Madde, kaynağını zamanda nitelik (ilinek) olarak gösterir: Maddenin, tezahür için niteliğe ihtiyacı vardır, ki bu da daima tamamen nedenselliktir; yani başka bir maddeye etki ve dolayısıyla değişimdir (zamansal bir kavram). Bununla birlikte, bu etkinin yasa gibi oluşu, istisnasız hem mekâna hem de zamana işaret eder –sadece bu yolla anlamı vardır. Nedensellik yasa olarak sadece ve sadece *belirli bir zamanda ve belirli bir mekânda* nasıl bir durumun oluştuğunu belirleyebilir. Maddenin temel belirlenimlerini, *a priori* farkında olduğumuz idrak kalıplarından çıkarabilmemiz, maddenin belli birtakım
13 özelliklerini, yani yer kaplamasını (geçirgen olmayışını, diğer bir deyişle etkisini), bunun yanısıra uzamını, sonsuz bölünebilirliğini, devamlılığını (tahrip edilemezliğini) ve nihayet hareketliliğini *a priori* idrakimizin de temelidir. Diğer yandan Kant yerçekimini, *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri* adlı kitabında (s. 71: Rozenkranz basımında, s. 372)[a] *a priori* idrak edilebilir olarak değerlendirmiştir; oysa yerçekimi, her ne kadar evrensel olsa da idrakin *a posteriori* tarafında sayılmalıdır.

Fakat nasıl ki nesne, sadece özne için –öznenin bir tasavvuru olarak– var olabilirse, tek tek her bir tasavvur kümesi de öznedeki eşit derecede belirli bir yapı için vardır ve bu yapılara idrak yetisi[b] denir. Zaman ve mekânın öznedeki karşılığı[c] boş kalıplar olarak, kendinde değerlendirildiğinde Kant'ın verdiği isimle "saf duyu"dur.[d] Kant'ın bu ifadesi öncü olup yeni bir temel attığından, her ne kadar tam olarak uygun olmasa da muhafaza edilebilir; zira, "duyu" zaten maddeyi gerektirir. Maddenin –veya nedenselliğin

---

[10] Kant'ın belirttiği gibi zamanın algısından değil (Ekler bölümünde bunu gösterdim).

[a] [Ak. 4: 518.]

[b] [*Erkenntnisvermögen*]

[c] [*subjektive Korrelat*]

[d] [*reine Sinnlichkeit*]

(çünkü ikisi aynıdır)– öznedeki karşılığı *anlama*dan[a] başka bir şey değildir. Anlamanın tek işlevi ve tek kabiliyeti nedenselliğin idrakidir. Bu, pek çok uygulaması olan mükemmel ve kapsayıcı bir kabiliyettir ve her bir ifadesinin ardında şaşmaz bir birlik vardır. Buna karşın, bütün nedensellik –dolayısıyla bütün madde– ve bununla birlikte bütün gerçeklik sadece anlama için vardır: anlama yoluyla ve anlama içinde. Anlamanın ilk, en sade ve her zaman el altında olan ifadesi, gerçek dünyanın algısıdır; ki bu da sadece ve sadece etkiye dayanarak sebebin idrakidir. Dolayısıyla her algı zihinseldir.[b] Ne var ki eğer başlangıç noktası olarak herhangi bir etkiyi dolaysızca idrak etmeseydik, algıya hiç ulaşamayabilirdik. Lakin bu, hayvan bedenine yönelik etkidir. Bu açıdan bedenler öznenin *dolaysız nesneleridir*; bunlar vasıtasıyla diğer bütün nesneler algılanır. Her hayvan bedeni, deneyimlediği değişimi derhal idrak eder, yani hisseder[c] ve bu etki, ânında kendisini oluşturan sebebe[d] bağlanır ve buradan da *nesne* olarak sebebin algısı oluşur. Bu ilişki soyut kavramlardan çıkarılan bir sonuç değildir; düşünerek ve irade[e] göstererek gerçekleşmez; daha ziyade dolaysız, kaçınılmaz ve kesindir. Bu ilişki *saf anlamanın* idrak tarzıdır; ki onsuz algı asla mümkün olmazdı ve de dolaysız nesnede sadece boş ve bitkisel bir değişimlerin farkındalığı kalırdı. Bu değişimler 14
ise, eğer isteme için bir anlam ifade edecek şekilde herhangi bir acı veya zevk yaratmıyorlarsa, birbirlerini tamamen bağlantısız bir sıralamayla takip ederdi.

Nasıl ki görünür dünya, güneşin doğmasıyla birlikte aydınlanır, aynı şekilde anlamanın tek ve sade işlevininin *bir* dokunuşuyla, boş ve hiçbir şey ifade etmeyen hissiyatlar algıya dönüşür. Gözün,

---

[a] [*Verstand*]

[b] [*intellektual*; "intellekt"in tanımı 55. bölüm 343. sayfada "erkennende Bewusstseyn" yani idrak eden bilinç olarak veriliyor. Schopenhauer, bu terimi anlamaya [*Verstand*] işaret ederek kullanıyor. Yani, bütün algılar zihinseldir.]

[c] [*empfunden*]

[d] [*Ursache*]

[e] [*Willkür*]

kulağın, elin hissettiği algı değildir; sadece ve sadece verilerdir. Anlamanın etkiden sebebe doğru geriye bakışı ile ancak, mekâna yayılmış, biçimi dönüşen ve materyali zamanın akıcılığına rağmen devamlılık arz eden dünya algıda var olur. Zira anlama, *maddenin* tasavvurunda (yani etkilerinde) mekânı ve zamanı birleştirir. Nasıl ki tasavvur olarak dünya sadece anlama yoluyla var olur, aynı zamanda da sadece anlama için vardır. "Görme ve Renkler Üzerine" başlıklı makalemin ilk bölümünde anlamanın, duyular tarafından sağlanan verilerden nasıl algı yarattığını; bir çocuğun aynı nesnenin farklı duyularda yarattığı etkileri kıyaslayarak nasıl algı sahibi olmayı öğrendiğini; iki gözle tek bir imge görmek veya şaşı bakıldığında (veya aynı anda farklı mesafelerdeki nesnelere bakıldığında) çift görmek gibi pek çok duyusal fenomene[f] bu durumun nasıl ışık tuttuğunu; ya da duyu organlarındaki âni değişikliklerin nasıl illüzyon yaratabildiğini ortaya koymuştum. Hatta bu mühim konuyu daha da derinlemesine ve ayrıntılı olarak *Yeterli Temel İlkesi* başlıklı incelememin ikinci basımında (§ 21) işlemiştim. Bu daha önce yazmış olduğum şeyler, aslında tam da buraya aitler ve dolayısıyla da bu noktada gerçekten tekrar edilmelidirler. Fakat başkalarının sözlerini tekrar etmeye karşı hissettiğim isteksizlik kendi sözlerim konusunda da geçerlidir ve aynı zamanda kendimi orada zaten ifade etmiş olduğumdan daha iyi ifade edecek konumda da değilim. Öyleyse kendimi tekrarlamaktansa, bu metinlere referans veriyorum ve okurun bunlarla tanışık olduğunu varsayıyorum.

Çocukların ve doğuştan kör olup bir ameliyat ile bu durumdan kurtulan insanların görmeyi öğrenmeleri, tek bir nesnenin görülmesine rağmen bunun her bir gözle iki kere duyumsanışı, duyu organlarının olağan yerlerinden kayması ile çift görüş ve çift hissiyat[g] oluşması, nesnelerin dik duruyor olmalarına rağmen
15 görüntülerinin göz içinde tepetaklak oluşu, dış nesnelere renk projeksiyonu (ki bu da tamamen gözün kutuplaşmış aktivitesin-

[f] [*Sinnenphänomene*]
[g] [*Doppelttasten*]

den kaynaklı içsel bir işlevdir), ve son olarak da stereoskop[a] aletinin kendisi – bütün bunlar *algının* sadece duyulara bağlı olmayıp zihinsel oluşunun kesin ve karşı çıkılamaz kanıtlarıdır; yani bu, *etkiden hareketle sebebi saf anlamaya dayalı idraktir* ve dolayısıyla da nedensellik yasasını varsayar. Sonuç olarak herhangi bir algının –ve dolayısıyla herhangi bir deneyimin– imkânı tamamıyla ve temel olarak nedensellik yasasının idrakine bağlıdır. Ve aksi durum, yani Humecu Kuşkuculuğun öngördüğü gibi nedensellik yasasının idrakinin deneyime bağlı olmayışı geçerli değildir; ki Humecu Kuşkuculuk ilk reddiyesini de burada almaktadır. Zira nedenselliğin *a priori* karakteri (yani bütün deneyimlerden bağımsız olarak idraki), bütün deneyimlerin nedenselliğin idrakine bağlı oluşuyla açıkça gösterilebilir. Ve tekrar etmek gerekirse –burada bahsedilen şekliyle ve yukarıdaki paragraflarda açıklandığı üzere– nedenselliğin idraki de zaten genel olarak algıda (bütün deneyimlerin bulunması gereken alanda) mevcuttur ve dolayısıyla da [nedenselliğin idraki] deneyimle ilişkili olarak tamamen *a priori*dir; fakat deneyimi varsaymaz, deneyim tarafından bir koşul olarak varsayılır. Fakat bu sonuç Kant'ın yapmaya çalıştığı şekliyle gösterilemez (Buna yönelik eleştirim *Yeterli Temel İlkesi* yazımda bulunmaktadır (§ 23)).

§ 5

Algı,[b] nedenselliğin idraki vesilesiyle meydana gelmektedir; fakat buradan çıkarak sebep ve etki ilişkisinin özne ve nesne arasında olduğunu varsaymanın büyük hatasına düşmemeliyiz; zira bu ilişki sadece dolaysız ve dolaylı nesne arasında, yani nesneler arasında vardır. Dış dünyanın gerçekliği konusunda dogmatiklerle şüphecileri[c] karşı karşıya getiren ve bazen realizm, bazen de idealizm olarak kendini gösteren aptalca tartışmanın da merkezinde bu

---

[a] [İki nesnenin veya görüntünün tekmiş gibi görünmesini sağlayan alet.]

[b] [*Anschauung*]

[c] [Dogmatikler, mutlak bilginin mümkün olduğunu iddia eden düşünce okullarıdır. Şüpheciler ise bu iddiaya itiraz ederler.]

yanlış varsayım bulunur. Realizm, nesneyi sebep olarak ortaya koyup bunun etkisini/sonucunu ise özneye yerleştirir. Fichte'nin idealizmi nesneyi, öznenin etkisine indirger. Özne ve nesne arasında, yeterli temel ilkesi uyarınca hiçbir ilişki olmadığını ne ka-
16 dar belirtsek azdır. Dolayısıyla da az önce bahsi geçen iki önerme de asla ispatlanamaz ve şüphecilik de zaten ikisine birden başarılı saldırılarda bulunmuştur.

Nedensellik yasası her zaman algıdan ve deneyimden öncedir (nedensellik yasası algının ve deneyimin koşuludur); dolayısıyla da nedensellik yasası, Hume'un var saydığı gibi algı ve deneyimden çıkmaz. Benzer bir şekilde özne ve nesne, her tür idrakten ve hatta genel olarak yeterli temel ilkesinin kendisinden önce gelir ve idrakin temel koşuludur; zira bu ilke yalnızca bütün nesnelerin kalıbıdır; nesnelerin tezahür etme tarzıdır. Ne var ki nesne, her zaman için özneyi ön koşul olarak ortaya koyar ve bu sebeple de bu ikisi arasında gerekçe ve netice[d] ilişkisi olamaz. *Yeterli Temel İlkesi* başlıklı incelememin tek amacı da, bu ilkenin muhtevasının (bütün nesnelerin temel kalıbının, yani nesnelerin genel tezahür etme tarzının) sadece nesneye ait olduğunu göstermekti. Fakat sadece nesne, daima kaçınılmaz eşleniği olan özneyi ön koşul olarak ortaya koyar; böylece özne her zaman yeterli temel ilkesinin geçerli olduğu alanın dışında kalacaktır. Dış dünyanın gerçekliği üzerine tartışma, aslında yeterli temel ilkesinin geçerliliği olan alanın uygunsuz bir biçimde özneyi de kapsayacak türde genişletilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu hata fark edildiğinde, tartışma kendiliğinden anlamsız hale gelecektir. Bir tarafta dogmatik realizm –tasavvur ve nesnenin aslında aynı şeyler olmalarına rağmen– tasavvuru nesneden ayırma iddiasındadır; zira dogmatik realizm tasavvuru, nesnenin bir etkisi olarak değerlendirmektedir. Bu durum ise tasavvurdan tamamıyla bağımsız bir sebebi, özneden bağımsız bir kendinde-nesneyi[c] varsaymayı gerektirir. Ne var ki bu tamamıyla akıl dışıdır; zira nesne her zaman bir özneyi ön koşul olarak ortaya koyar ve bunun için de nesne her zaman sa-

---

[a] [*Grund und Folge*]
[c] [*Object an sich*]

dece öznenin tasavvurudur. Diğer tarafta aynı hatalı varsayımla hareket eden şüphecilik ise tasavvurda bizlerin sadece ve sadece etkiye sahip olacağımız ama sebebe asla ulaşamayacağımız iddiasıyla yukarıda bahsedilen konuma itiraz eder. Şüpheciliğe göre bizler nesnenin *ne olduğunu*[a] değil, sadece nesnenin *etkilerini* tanırız. Hatta şüphecilik, nesnenin olduğu şey ile etkisi arasında uzaktan yakından alâka olmayabileceğini ve böylesi bir alâkayı iddia etmenin ise tamamen hatalı olabileceğini söylemektedir; zira nedensellik yasasının öncelikle deneyimden yola çıkarak varsayıldığını, fakat daha sonra da deneyimin gerçekliğinin nedensellik yasasına dayandığını iddia etmektedir.

Bu noktada iki görüşün de biraz tavsiyeye ihtiyaçları vardır. 17
Öncelikle şunu anlamaları gerekmektedir ki nesne ve tasavvur aynı şeydir ve ikinci olarak algılanan nesnelerin *oldukları şey*[b] basitçe onların *etkileridir*.[c] Bir şeyin etkisi onun gerçekliğini[d] oluşturur. Nesnelerin varlıklarının bir öznenin tasavvurunun dışında olduğunda ve aynı zamanda gerçek bir şeyin kendisinin etkisinden farklı olduğunda ısrar etmek, tamamen anlamsız ve çelişkilidir. Dolayısıyla algılanan nesnenin –bu şey "nesne" yani "tasavvur" olduğu sürece– etki ediş şekli, nesnenin tamamıdır ve bunun dışında idrak edilebilecek hiçbir şey yoktur. Bu noktaya kadar, zaman ve mekânda algılanan dünya –ki kendisini saf nedensellik olarak ortaya koyar– tamamen gerçektir. Dünya tam da kendisini ortaya koyduğu gibidir, kendisini tamamıyla ve koşulsuzca tasavvur olarak ortaya koyar ve nedensellik yasası ile bir arada durur. Bu onun empirik gerçekliğidir. Bununla birlikte nedensellik, sadece anlamada ve anlama için vardır. Bu cihetle anlama, tamamen ve her zaman gerçek –yani etki eden– dünyanın koşuludur. Anlama olmadan dünya hiçtir. Fakat bu, dış dünyanın özneden bağımsız gerçekliğini savunan dogmatiğin iddiasını tamamen reddetmek için tek sebebimiz değildir. Aynı zamanda dogmatik, herhangi

---

[a] [*das Seyn*]
[b] [*das Seyn*]
[c] [*Wirken*]
[d] [*wirken ... Wirklichkeit*]

bir nesneyi özne olmadan düşünmenin imkânsızlığından dolayı da yanılmaktadır. Nesnelerin dünyası tamamen tasavvurdur ve tasavvur kalır ve işte tam da bu yüzden şimdi ve her zaman özne tarafından koşullanır; yani bu dünyanın transandantal idealliği[a] vardır. Fakat bu sebeple dünya ne yalandır ne de görüntü. Ve kendini olduğu şey, yani tasavvur olarak, hatta yeterli temel ilkesi ile birbirine bağlı bir tasavvurlar serisi olarak ortaya koyar. Dünya, sağlıklı bir anlayış sahibi olan herkes için en derin anlamlarında dahi açıktır ve sarih bir dil kullanır. Dünyanın gerçekliği üzerine bir kavga ancak aşırı incelmiş bir safsatacılıkla yoğrulmuş zihinler tarafından yürütülebilir; ki eğer böyle bir tartışma yürütülüyorsa bunun sebebi de yeterli temel ilkesinin doğru uygulanmamış olmasıdır. Bu ilke elbette ne türden olursa olsunlar tasavvurları birbirlerine bağlar; fakat hiç şüphe yok ki tasavvurları özne veya nesnelerin temeli konumundaki özne ya da nesne dışında bir şey ile bağlamaz. Böyle bir şey tam bir saçmalıktır çünkü sadece nesneler nesnelerin temeli olarak davranabilirler ve hatta sadece nesneler nesnelerin temelidirler.

Yeterli temel ilkesinin geçersiz bir şekilde kendi alanı dışında kullanılmasını bir yana bırakır ve dış dünyanın gerçekliğine dair
18 sorgulamaların kaynağına ilişkin araştırmamızı sürdürürsek, bu ilkeyle ilgili çok özel bir kafa karışıklığı ile daha karşılaşırız: sadece kavramlara (veya soyut tasavvurlara) işaret eden biçimin, algısal tasavvurlara (gerçek nesnelere) taşınması; yani dönüşüm temeli[b] dışında hiçbir şeye sahip olmayan nesnelerden, tanıma temelinin[c] talep edilmesi. Yeterli temel ilkesi, soyut tasavvurları (yargı oluşturmak için bir araya gelen kavramları) öyle bir şekilde yönetir ki her yargı değerini, geçerliliğini ve bütün varlığını (bu noktada *doğru*[d] olarak adlandırılır) yalnızca ve tamamıyla yargının kendi dışındaki bir şeyden –kendi tanıma temelinden– türetir ve dolayısıyla bizler de her zaman buna dönmeliyiz. Buna karşın yeterli

---

[a] [*transscendentale Idealität*]
[b] [*Grund des Werdens*]
[c] [*Grund des Erkennens*]
[d] [*Wahrheit*]

temel ilkesi, gerçek nesneleri (algısal tasavvurları) *tanıma* temelinin ilkesi olarak değil, *dönüşüm* temelinin ilkesi, yani nedensellik yasası olarak yönetir. Bütün nesneler yeterli temel ilkesine olan borçlarını hâlihazırda *dönüşüme uğramış* olarak, yani bir sebebin sonucu/etkisi olarak ortaya çıkmışlıklarıyla çoktan ödediler. Böyle bir durumda bir idrak zemini talep etmenin ne anlamı ne de geçerliliği vardır. Böylesi bir talep tamamıyla farklı bir nesne kümesi için geçerlidir. Demek oluyor ki algısal dünya, gözlemci için –kendisi de bu dünya ile bağlantıda olduğu sürece– ne bir soru ne de bir şüphe uyandırır. Burada ne hata ne de doğruluk vardır (zira bunlar "soyut"un ve "düşünme"nin alanına aittirler). Burada dünya, duyulara ve anlamaya açıktır; kendisini arı bir doğrulukla, olduğu şey, yani nedenselliğin yasasının sınırlamalarından türeyen algısal tasavvur olarak takdim eder.

Buraya kadar değerlendirmiş olduğumuz dış dünyanın gerçekliği sorunu, yanlış akıl yürütmelerden kaynaklanmıştır ve hatta aklın[a] kendisinin yanlış anlaşılması bile söz konusudur. Buna uygun olarak da dış dünyanın gerçekliği sorununu sadece içeriğini açıklayarak çözebilirdik. Yeterli temel ilkesinin bütün doğasını, özne-nesne bağını ve duyu algılarının[b] özel koşullarını incelediğimizde, dış dünyanın gerçekliği sorunu kendi kendini ortadan kaldırmalıdır;[c] zira artık bu sorunun anlamı kalmayacaktır. Fakat bu sorunun, bizim şu âna kadar incelemiş olduğumuz düz spekülatif olanından başka bir kaynağı daha vardır: Dış dünyanın gerçek- 19
liğine dair soruya başlangıç noktamız her zaman spekülatif olsa da bu kaynak empiriktir ve bu bağlamda kavranması, ilk kaynağa göre çok daha kolaydır. Şöyle ki: Bizim rüyalarımız vardır ve peki neden hayatın ta kendisi de bir rüya olmasın? Hatta daha net sormamız gerekirse rüyayı gerçeklikten ayıracak veya hayalî olan şeylerle gerçek nesneleri ayıracak açık bir ölçütümüz var mıdır?

Rüyanın gerçek algılar kadar canlı ve net olmadığı iddiası herhangi bir değerlendirmeyi hak etmiyor: Kimse bu ikisini kıyasla-

[a] [*Vernunft*]
[b] [*sinnlichen Anschauung*]
[c] [*Aufheben*]

yabilmek için alıp yan yana koyamaz; ancak şu ânın gerçekliği ile bir rüyadan *hatırlananlar* kıyaslanabilir.

Kant'ın bu konuya getirdiği çözüm şu şekildedir: "Gerçek hayatı rüyadan ayıran şey, tasavvurların nedensellik yasası ile birbirlerine bağlanmış olmasıdır." Ne var ki tıpkı gerçek hayatta olduğu gibi rüyada tek tek her ayrıntı aslında bütün şekilleriyle yeterli temel ilkesi ile birbirine bağlanmış durumdadır ve bu bağ sadece hayat ile rüya arasında veya bir rüya ile öteki arasında kırılabilir. Bu nedenle de Kant'ın cevabı sadece şöyle olabilir: *Uzun süreli* rüya (hayat) tamamen yeterli temel ilkesi ile bağlıdır fakat *kısa süreli* rüyalarla bağlanmamıştır (her ne kadar bunlar kendi içlerinde tutarlı olsalar da). İşte bu yüzden de birini diğerine bağlayan köprü yıkıldığında, bizler de bunların ayrı şeyler olduğunu söyleyebiliriz. Bu ölçüte göre bir şeyin rüyada mı gerçekleştiği yoksa gerçek bir olay mı olduğunu söylemek çok zor, hatta sıklıkla imkânsızdır; zira deneyimlenmiş her durumla şimdiki an arasındaki nedensel bağlantıları tek tek takip edebilecek konumda değilizdir; fakat buna dayanarak da deneyimlenen durumları rüya olarak adlandırmayız. Sonuç olarak rüya ile gerçekliği ayıracak böylesi bir soruşturma gerçek hayatta kullanılmaz. Rüya ile gerçekliği aslında birbirinden ayırabilecek tek şey oldukça empiriktir: uyanmak. Uyandığımızda, rüyadaki nedensellik bağları ile uyanık hayatta gerçekleşen nedensellik bağları açıkça ve hissedilebilir bir biçimde kopar. Hobbes bu duruma işaret eden mükemmel bir örneği *Leviathan*'ın ikinci bölümünde anlatmaktadır: Farkına varmadan kıyafetlerimizle uykuya dalarsak rüya ile gerçekliği karıştırırız, hele bir de rüyada kendimizi tıpkı uyanık hayattaki gibi bir göreve veya projeye gömülmüş olarak bulursak iyice karıştırırız. Uykuya dalma ânı ve uyanma ânının bulanıklaştığı böylesi durumlarda rüyalar gerçeklikle yan yana ilerler ve birbirlerine karışırlar. Bu durumlarda elimizde sadece Kant'ın ölçütü kalır. Fakat şimdiki âna olan nedensel bağ veya bu bağın yokluğu eğer daha sonra keşfedilemezse (ki durum genellikle budur) bir olay, rüya mıydı yoksa gerçekten gerçekleşti mi asla bilinemez.

Bu noktada yaşamak ile rüya görmek arasındaki yakın ilişki gözlerimizin önüne serilir ve bu durum büyük zihinler tarafından o kadar çok fark edilip izah edilmiştir ki bizler de bunu itiraf etmekten çekinmemeliyiz. *Veda*ların ve *Purāṇa*ların gerçek dünyanın idraki için "rüya"dan daha iyi bir benzetmeleri yoktur. Buna da *Maya*'nın örtüsü dediler ve başka hiçbir terimi bu kadar sık kullanmadılar. Platon sürekli insanların sadece uyku halinde yaşadıklarından ve sadece filozofun uyanma çabasında oluşundan bahseder. Pindaros şöyle der (*Pythia* VIII, 135): *σκιας οναρ ανϑ ρωπος* (*umbrae somnium homo*).[a] Ve Sophokles ise şöyle demektedir:

> *Ὁρω γαρ ἡμας ουδεν οντας αλλο, πλην*
> *Ειδολ', ὁσοιπερ ζωμεν, η κουφ ην σκιαν.*
> *Ajax* 125.

> (*Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.*)[b]

Tüm bunlara ek olarak Shakespeare istisnai konumda durmaktadır:

> We are such stuff
> As dreams are made of, and our little life
> Is rounded with a sleep.[c]
> *Tempest*, Act IV. sc.1

---

[a] ["İnsan bir gölgenin rüyasıdır." Pindaros, MÖ 4. yüzyılda yaşamış Yunan şairdir. Anılan kitabın Türkçesi: *Bütün Zafer Şarkıları*, çev. Erman Gören. İstanbul: YKY, 2015.]

[b] ["Görüyorum ki yaşayanlar sadece hayaller ve akıp giden gölgelerdir." Sophokles, *Aias*.]

[c] ["Bizler rüyalarla aynı kumaştanız ve küçük hayatlarımız uykuyla çevrili." Kitabın Türkçesi: *Fırtına*, çev. Özdemir Nutku. İstanbul: İş Bankası, 2015.]

21 Son olarak ise Calderón bu bakış açısının o denli etkisindeydi ki bunu metafizik drama diyebileceğimiz bir türle ifade etmek istedi: *Hayat Bir Rüyadır.*[a]

Bu saydığımız pek çok şiirsel alıntıdan sonra, belki benim de kendimi mecazlarla ifade etmem hoş görülür. Hayat ve rüyalar tek ve aynı kitabın sayfalarıdır. Gerçek hayatta sayfaları tutarlı bir sıra ile okuruz. Fakat ne zaman ki okuma saati (yani gündüz) biter ve dinlenme zamanı başlar, o zaman sayfalar arasında öylesine gezinmeye başlarız. Bir o sayfayı, bir ötekini hiçbir net sıralama olmadan çevririz. Bazen daha önce okumuş olduğumuz bir sayfaya bazen de henüz hiç karşılaşmamış olduğumuz bir sayfaya denk geliriz. Fakat okunan her zaman aynı kitaptır. Yani rastgele denk gelinmiş bir sayfa, sırayla okunan sayfalara göre bağlantısız görünür. Ne var ki bundan dolayı rastgele okuma, özellikle de ardışık okumanın da aynı şekilde rastgele başladığı ve bittiğini aklımızda tutarsak, çok da ayrıksı görünmeyecektir. Dolayısıyla ardışık okuma da yine tek ve rastgele bir sayfanın okunuşundan farklı görülmemelidir; bu sadece daha uzun bir tek sayfadır.

Demek ki tekil rüyalar gerçek hayattan, gerçek hayatın birbiriyle bağlantılı bir sıralamayı koruyarak sürekli akan olaylarına karışmamakla ayrılırlar ve sadece uyanmak bu sınıra işaret etmektedir. Fakat gerçek hayat için geçerli olan deneyimlerin bağlantılı oluşu –zira bağlantılı oluş deneyimin kalıbıdır– aynen rüyalar için de geçerlidir. Fakat eğer bu ikisine de dışarıdan bakarak değerlendirebilirsek, ikisini birbirinden ayıracak nihai bir yol olmadığını görüp hayatın uzun bir rüya olduğunu söyleyen şairlerle uzlaşmak zorunda kalırız.

Dış dünyanın gerçekliği sorununun bu tamamen ayrı empirik kaynağını bir kenara bırakalım ve tekrar spekülatif olana dönelim. Bu sorunun öncelikle özne ve nesne arasında yeterli temel ilkesinin yanlış uygulanmasında yattığını ortaya koymuştuk. Daha sonra bu sorunun yeterli temel ilkesinin iki halindeki karışıklıkta yattığını, yani "tanımanın yeterli temel ilkesinin", "dönüşümün

[a] [Pedro Calderón de la Barca, *La Vida es Sueño* (1635). Kitabın Türkçesi: *Hayat Bir Rüyadır*, çev. Başar Sabuncu. İstanbul: İş Bankası, 2010.]

yeterli temel ilkesinin' geçerli olduğu alana aktarılması hatasından kaynaklandığını göstermiştik. Yine de dış dünyanın gerçekliği sorununun hiçbir sahici içeriği olmasaydı ve bu sorun, özünde 22
veya derinliklerinde hiçbir hakikat veya anlam barındırmasaydı, herhalde filozoflar bu konu üzerinde ısrarla durmazlardı. Doğal olarak bu temel ve doğru anlam, kendini ortaya koymak isteyip tefekkürün konusu oldukça, bahsi geçen karman çorman şekillere de büründüğünü ve anlamsız yollara saptığını varsayabiliriz. En azından benim kanaatim budur. Ve daha önce isabetli şekilde dile getirilememiş olan sorunun en temel anlamının saf ifadesi bence şöyle olmalıdır: Bu algılar dünyası, benim tasavvurum olması dışında nedir?

Bu dünyayı sadece tasavvurlar olarak idrak edebilsem bile acaba bu dünya, tıpkı bedenim vasıtasıyla farkına varabildiğim gibi, bir yanda *tasavvur* diğer yanda ise *isteme* midir? İkinci kitap bu sorulara "evet" diye cevap vermenin sarih bir açıklaması olacaktır ve devamında da bu buluşumuzun sonuçları işlenecektir.

§ 6

Bu arada biz şimdilik bu ilk kitapta her şeyi sadece tasavvur olarak, yani özne için bir nesne olarak değerlendireceğiz. Ve hatta her birimizde dünya algısının başladığı kendi bedenimizi bile, tıpkı diğer nesneler gibi, sadece idrak edilebilirlik[a] yönüyle ele alacağız, yani bedeni sadece tasavvur olarak değerlendireceğiz. Zaten hâlihazırda nesnelerin sadece tasavvurlar olduğu fikrine düşman olan herkes, bedenin kendisinin de bir tasavvur olduğu fikrine daha da direnecektir. Bunun sebebi ise kendinde şeyi, bedenimiz olarak belirdiğinde dolaysız, algının diğer şeylerinde nesneleştiğinde de[b] dolaylı yoldan tanımamızdır. Fakat ne var ki incelememizin akışı aslında birbirine ait olan şeyleri şiddetle ayırıp soyutlamayı ve tek yönlü kalmayı gerektiriyor. Bu yüzden de buna karşı herhangi bir direnç, geçici olarak baskı altında tutulmalı ve ilerideki değerlen-

[a] [*Erkennbarkeit*]

[b] [*in den andern Gegenständen der Anschauung sich objektivirt*]

dirmelerin şu anki tek yönlülüğü dengeleyeceği ve bu sayede de dünyanın özünün tam bir idrakine ulaşacağı beklentisiyle askıya alınmalıdır.

23 Bu noktadan itibaren bedeni dolaysız nesne, yani öznenin idrakinin başlangıç noktası olan tasavvur olarak değerlendireceğiz. Beden başlangıç noktasıdır, zira bizler doğrudan ondaki değişimleri tanırız ve bu değişimler herhangi bir nedensellik yasasının uygulanmasından öncedir ve böylelikle nedensellik yasasına ilk verileri sağlar. Daha önce de gösterdiğimiz üzere maddenin özü onun etkisidir. Fakat sebep ve etki sadece anlama[a] için bulunur ki anlama da bunların öznel eşleniğidir.[b] Ve anlama, başka bir başlangıç noktası olmadan asla başarıyla uygulanamaz. Bu başka şey salt duyusal hissediştir,[c] yani bedeni dolaysız nesne yapan bedende olan değişimlerin dolaysız bilinci. Dolayısıyla algısal dünyanın idraki için iki koşul vardır: Eğer *nesnel* olarak ifade edersek, birincisi cisimlerin birbirleri üzerine etki edebilirlikleri ve birbirlerinde değişimler meydana getirebilmeleridir, ki bu genel özellik olmadan hayvansal hissiyat dâhil hiçbir algı mümkün olmazdı. Fakat diğer yandan bu birinci koşul için eğer *öznel* bir ifade bulmak istersek, o zaman şunu söylememiz gerekirdi: Öncelikle anlama, algıyı mümkün kılar çünkü nedensellik yasasının ve dolayısıyla sebep ve etkinin imkânının kaynağı ve geçerliliği sadece anlama ile ve anlama içindir. Bundan dolayı da algısal dünya sadece anlama yoluyla ve anlama için vardır. İkinci koşul ise hayvansal bedenlerin hissiyatıdır veya bir özne için dolaysız nesne olan belirli cisimlerin özelliğidir. Eğer dışarıdan bir şey duyu organlarının işlevine uygun şekilde etki ederse, meydana gelen saf değişimler –bu etkiler acı veya hazdan bağımsız oldukları ölçüde– tasavvur olarak adlandırılmayı hak eder; zira isteme için doğrudan bir anlamı olmazlarsa o zaman algılanırlar[d] ve sadece

---

[a] [*Verstand*]
[b] [*subjektive Korrelat*]
[c] [*die bloß sinnliche Empfindung*]
[d] [*wahrgenommen*]

idrak[a] için var olurlar. Buraya kadar bedenin doğrudan idrakine sahip olduğumuzu ve bedenin bir *dolaysız nesne* olduğunu iddia ediyorum. Ne var ki, bu çerçevede "nesne" kelimesi tam olarak alışılagelen anlamında düşünülmemelidir çünkü bedenin bu dolaysız idraki, gerçekten de salt duyusal hissediştir; bu da anlamanın tatbikinden öncedir. Öncelikle ve temel olarak beden değil, bedene etki eden cisimler nesnelerdir. Zira asıl nesnenin, yani mekânda algılanan tasavvurun, idraki sadece anlama yoluyla ve anlama için vardır ve dolayısıyla da anlamanın tatbikinden sonra 24
–önce değil– gelir. Sonuç olarak, tıpkı diğer nesnelerde olduğu gibi, asıl nesne olarak bedenin –yani mekânda algılanan bir tasavvurun– idraki, sadece dolaylı olarak bedenin bir parçasının bir diğer parça üzerine etki edişinde nedensellik yasasının uygulanmasıyla gerçekleşir: Örneğin göz, vücudu gördüğünde veya el, vücuda dokunduğunda. Sonuç olarak vücudumuzun şeklini sadece genel hissiyatla keşfedemeyiz. Bedenimiz ilk olarak sadece idrak vasıtasıyla, sadece tasavvurlarda –yani beyinde– bir uzama sahip, eklemli ve organik olarak kendisini belli eder. Doğuştan kör birisi bu tasavvuru, dokunmanın sağladığı verilerle, ancak derece derece elde eder. Oysa elleri de olmayan kör birisi kendi şeklini asla bilemezdi veya ancak diğer nesnelerin kendisine etkileri ile en fazla yavaş yavaş şeklinin ne olduğunu çıkarabilir ve kurabilirdi. Öyleyse, bedeni dolaysız bir nesne olarak adlandırırsak, bu sınırlandırmalar ile anlaşılmalıdır.

Bunun dışında şu âna kadar söylediklerimizden, bütün hayvan bedenlerinin dolaysız nesne, yani her şeyi idrak eden[b] fakat bu sebepten de asla idrak edilemeyen[c] öznenin dünya algısının başlangıç noktası olduğu sonucu da çıkar. Yani, böylelikle *hayvan oluşun esas karakteri*, güdüleri takip eden hareketle birlikte *idraktir*. Benzer şekilde bitkilerin karakteri, "uyarana"[d] göre hareket etmeleridir. Fakat cansız maddeler, en dar anlamıyla sadece

---

[a] [*Erkenntniß*]
[b] [*Alles erkennende*]
[c] [*nie erkannte*]
[d] [*Reize*]

"sebepler" ile hareket ederler. Bütün bunları ayrıntılı bir şekilde *Yeterli Temel İlkesi* adlı eserimin 2. basımında bölüm § 20'de; *Etik* adlı eserimin 1. basımında III. bölümde; ve "Görme ve Renkler" makalemde § 1'de tartıştım. Dolayısıyla bu noktada okura bunları işaret ediyorum. Bu söylediklerimizden en az gelişmiş hayvanın bile anlama yetisine sahip olduğu sonucu çıkar; zira bütün hayvanlar idrak eden nesnelerdir ve bu idrak, onların hareketlerini "güdü"[a] olarak belirler.

Anlama, tüm hayvan ve insanlarda aynı olup hepsinde aynı sade biçimdedir; yani anlama, nedenselliğin idrakinden, sonuçtan sebebe, sebepten sonuca geçişten başka bir şey değildir. Fakat anlamanın netliği ve idrak alanının genişliği muazzam çeşitlidir ve oldukça farklılık arz eden derecelere sahiptir. En aşağı seviyedeki canlılar, sadece dolaylı ve dolaysız nesneler arasındaki nedensellik ilişkisini idrak eder, kendi bedenindeki bir etkiyi bir sebebe bağlar ve dolayısıyla da sadece bir etkiyi mekândaki bir nesne olarak algılayabilir. En üst seviyelerde ise salt dolaylı nesnelerin kendi aralarındaki nedensellik bağlantılarının idraki söz konusudur; bu da doğadaki karmaşık neden sonuç zincirlerinin idrakine vesile olur. Fakat bu son bahsettiğimiz bile aklın[b] değil, hâlâ anlamanın sınırlarında gerçekleşir. Aklın soyut kavramları, sadece dolaysızca anlaşılmış olan her şeyi sabitlemeye, bağlantılarını kurmaya ve kalıcı hale getirmeye yarar. Bu soyut kavramlar asla anlayışın kendisini ortaya çıkaramazlar. Kendini gösteren her bir doğal kuvvet ve doğa yasası, her durumunda, öncelikle anlama tarafından dolaysızca idrak edilmeli ve sezgisel olarak[c] tanınmalıdır; ancak daha sonra aklın düşünsel farkındalığına *in abstracto* girebilir. R. Hooke'un yerçekimi yasasını keşfi ve sonradan Newton'ın hesaplarının doğrulamış olduğu bu tek yasadan da pek çok ve önemli tezahürün türetilmesi, anlama vasıtası ile gerçekleşen dolaysız ve sezgisel tanımaydı.

---

[a] [*Motiv*]
[b] [*Vernunft*]
[c] [*Intuitive*]

Lavoisier'in oksijeni ve oksijenin doğada oynadığı önemli rolü ve Goethe'nin fiziksel renklerin kökenini keşfetmesi de böyleydi. Bütün bu keşifler, sonuçtan/etkiden sebebe doğru münasip ve dolaysız şekilde geriye doğru basamakları takip edişten başka bir şey değildirler; ki bunun sonucunda aynı tür sebeplerin hepsinde kendini gösteren doğal kuvvetin[a] birliği idrak edilir. Ve bu vâkıf oluşun tamamı bir hayvanın, bedenine etki eden bir şeyin, mekândaki bir nesne olarak sebebini algılayışında geçerli olan anlamanın tek ve aynı işlevinin ifadesidir; sadece derece farkı vardır. Dolayısıyla bu müthiş buluşların hepsi, tıpkı algı veya anlamanın kendini ortaya koyuşu[b] gibi, dolaysızca vâkıf oluştur ve bu haliyle de birdenbiredir, *apperçu*dur.[c] Bu keşifler *in abstracto* akıl yürütmenin uzun zincirlerinin sonucu değildirler. Soyut akıl yürütme, daha ziyade anlamanın dolaysızca algıladıklarını, soyut kavramlara yerleştirerek, yani sarih bir biçimde başka insanlara aktarılabilir ve anlaşılabilir hale getirerek, akıl için sabitleme işine yarar.

Anlama, sadece dolaylı olarak idrak edilen nesneler[d] arasındaki nedensel bağları tanır ve anlamadaki her tür keskinliğin doğa bilimlerinde bir uygulaması vardır ve hatta bütün bilimsel keşifler 26
anlamadaki bu keskinlik sayesindedir. Anlamadaki bu keskinliğin bilimsel alanlardaki uygulanışı "netlik", "nüfuz etme" veya "kavrayış" gibi terimlerle bilinse de bunun günlük hayatta da uygulaması vardır ve biz buna *zekâ*[e] deriz. Net olarak ifade etmek gerekirse *zekâ*, istemenin[f] hizmetinde olan bir anlamadan başka bir şey değildir. Fakat ne var ki bu kavramlar arasındaki sınırları net bir şekilde çizmek mümkün değildir; zira her durumda hayvanların mekânda nesneleri algıladıklarında etkin olan aynı anlamanın tek ve aynı işlevidir. Bu işlev en keskin halinde doğanın çeşitli hallerinin bilinmeyen nedenlerini, hâlihazırdaki etkilere göre doğru bir

---

[a] [*Naturkraft*]
[b] [*Verstandesäußerung*]
[c] [Âni kavrayış]
[d] [*mittelbar erkannten Objekte*]
[e] [*Klugheit*]
[f] [*Wille*]

şekilde araştırabilir ve böylece akla, genel kuralları doğa yasaları olarak düşünebilmesi için materyal sağlar; bazen bilinen nedenleri istenen etkilere uyarlayarak karmaşık ve yaratıcı makineler icat eder; bazen motivasyonlara uygulandığında ince entrikaları ve mekanizmaları görür veya bozar ve hatta elverişli oldukları şekillerde insanları ve güdülenmeleri –tıpkı makinelerin kolları ve çarkları gibi– uygun şekilde düzenleyerek harekete geçirir ve istenen bir amaca uygun olarak yönlendirir.

Anlamadaki eksiklik tam anlamıyla *eblehliktir*;[a] ki bu da tam olarak *nedensellik yasasının kullanımındaki donukluk* ve nedenler ile sonuçların (ve güdüler ve davranışların) birbirlerine bağlantılarının dolaysızca kavranışı konusundaki yetersizliktir. Ebleh bir kişi, doğal olaylardaki –ister kendiliğinden oluşsun ister bilinçli olarak yönlendirilsin, yani makineler vasıtasıyla hizmete sunulsun– bağlantıları görmez ve bu nedenle de seve seve büyüye ve mucizelere inanır. Ebleh bir kişi birbirleriyle bağlantısız gibi görünen bir grup insanın, aslında daha önceden ayarlanmış bir şekilde hareket ettiğini fark etmez. Bundan dolayı da böyle bir kişi rahatlıkla kandırılır ve entrikaların kolay bir hedefidir; kendisine tavsiye veren veya bir yargıda bulunan kişinin saklı saiklerini göremez. Fakat her seferinde onda sadece tek bir şey eksiktir: nedensellik yasasının kullanımında netlik, hız ve rahatlık – yani anlama kuvveti.[b]

İncelediğimiz çerçevede kendi hayatımda karşılaştığım en büyük ve öğretici deneyim, akıl hastanesinde kalan on bir yaşların-
27 daki ebleh bir erkek çocuktu. Bu çocuk akla sahipti çünkü konuşuyor ve söyleneni anlıyordu; fakat anlaması bazı hayvanlardan bile geriydi zira oraya ziyaretlerimde boynumda asılı olan gözlük camının tıpkı bir ayna gibi oda penceresini veya ağaçların tepelerini yansıtmasını her seferinde büyük bir şaşkınlık ve coşku ile karşılıyordu ve bundan da hiç bıkmıyordu. Bunun sebebi ise çocuğun, yansıtmanın tamamıyla dolaysız nedenselliğini anlamamasıydı.

---

[a] [*Dummheit*]

[b] [*Kraft des Verstandes*]

Anlama netliğinin, insanlar arasında çok çeşitli dereceleri vardır; fakat hayvanların çeşitli türleri arasında bu netlik farkları çok daha büyüktür. Bütün hayvanlar, hatta bitkiye en yakın olanlar dâhil, dolaysız nesnedeki etkilerden bunların dolaylı nesne kaynaklarına ilerleyecek kadar; yani, bir nesneyi algılamaya veya fark etmeye yetecek kadar anlamaya sahiptirler. Zaten tam da anlamadaki bu seviyeleri nedeniyle onlar hayvandırlar. Bu onların güdülerine uygun olarak hareket etmelerine, dolayısıyla yemek arayabilmelerine veya en azından neyin yemek olduğunu kavrayabilmelerine izin verir. Fakat bitkilerde hareket, uyaran temellidir. Ve dolayısıyla da bitkiler ya uyaranın doğrudan etkisini bekler ya da uyaranın peşinden gidemeyecekleri veya kavrayamayacakları için çürürler. Köpekler, filler, maymunlar ve kurnazlıkları Buffon[a] tarafından ustaca anlatılmış olan tilkiler gibi en gelişmiş hayvanların gösterdikleri anlayış karşısında şaşırmamak elde değildir. Bizler bu en zeki hayvanlar sayesinde akıl, yani soyut kavramsal idrak olmadan, anlamanın neler başarabileceğinin ölçüsünü net olarak görebiliriz. Bunu kendimizde o kadar kolay fark edemeyiz; zira akıl ve anlama sürekli birbirlerini desteklemektedirler. Bu nedenle de sıklıkla hayvanların anlayış ifadelerini bazen beklentilerimizin üzerinde, bazen de altında buluruz. Örnek vermek gerekirse, daha önce Avrupa'yı dolaşmış ve dolayısıyla da pek çok köprüden geçmiş bir filin, bir sürü insanın ve atın belirli bir köprüyü geçiyor oluşunu görmesine rağmen özellikle o köprüden geçmeyi reddetmesi durumunda göstermiş olduğu anlayış bizi şaşırtır. Fil köprüyü geçmeyi reddetmektedir çünkü o köprünün kendi ağırlığını taşıyabilecek kadar güçlü inşa edilmediğini öngörebilmektedir. Diğer taraftan pek zeki orangutanlarda önceden yakılmış bir ateşin kendisini ısıtmasına rağmen, yanına konmuş olan odunları ateşe atarak ateşi sürdürmemesine hayret ederiz. Bu da ateşi sürdürmenin düşünsel değerlendirme ve soyut kavramlar 28
olmadan mümkün olmadığını kanıtlar. Hayvanlarda bile *a priori* olarak bulunan ve genel anlama kalıbı olan sebep ve etki idraki,

[a] [Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon (1707-1788).]

dış dünyanın her tür algısal idraki[a] için öncelikli koşuldur; bu, şüphesiz, hem biz insanlar hem de hayvanlar için geçerlidir. Eğer kişi herhangi bir ek kanıt isterse, örneğin yavru bir köpeğin her ne kadar çok istese de masadan atlamaya korktuğunu gözlemleyebilir, zira bu yavru köpek kendi bedeninin ağırlığının etkilerini, bu özel durumu deneyim ile henüz öğrenmemiş olsa da öngörebilir. Hayvanların anlaması hakkında hüküm verirken, aslında sadece içgüdünün[b] dışavurumlarını, anlamaya atfetmekten kendimizi korumalıyız. İçgüdü, hem akıldan hem de anlamadan tamamen farklıdır; fakat içgüdü, bu ikisinin birleşik etkinliğine benzer şekilde işler. Fakat bu konuyu henüz tartışmayacağız. Zira bu konunun esas yeri, ikinci kitapta uyumu[c] veya başka bir deyişle doğanın amaçlarını[d] tartıştığımızda gelecek (Aynı zamanda ek kitapta 27. bölüm de özellikle bu konuyla ilgilidir).

Anlamadaki eksikliğe *eblehlik*; aklın pratik alanda uygulanışındaki eksikliğe *çılgınlık*;[e] yargı gücü eksikliğine *bönlük*[f] ve en nihayetinde kısmî ya da tam *hafıza* yokluğuna ise *delilik*[g] denir. Bunların her biri ise yerli yerinde olarak değerlendirilecektir.

Akıl yoluyla münasip bir şekilde idrak edilmiş olan, yani yeterli temele dayalı soyut yargı, *doğruluktur*[h] (*Yeterli Temel İlkesi* incelemesinde §§ 29.). *Anlama* yoluyla münasip bir şekilde idrak edilmiş olan, yani dolaysız nesnede vuku bulan etkiden bunun sebebine uygun şekilde ulaşma gerçekliktir.[i] *Doğruluğa* kıyasla *yanlış*,[j] *akıldaki* bir aldanmadır. *Gerçekliğe* kıyasla *yanılsama*[k] *anlamadaki*

---

[a] [*aller anschaulichen Erkenntniß*]
[b] [*Instinkt*]
[c] [*Harmonie*]
[d] [*Teleologie der Natur*]
[e] [*Thorheit*]
[f] [*Einfalt*]
[g] [*Wahnsinn*]
[h] [*Wahrheit*]
[i] [*Realität*]
[j] [*Irrthum*]
[k] [*Schein*]

bir aldanmadır. Bütün bunların daha detaylı tartışması "Görme ve Renkler" başlıklı makalemin ilk bölümünde bulunabilir.

Yanılsama, tek ve aynı sonuç/etki iki farklı sebep ile oluşturulabiliyorsa (bu sebeplerden birisi sıkça, diğeri ise nadiren sonuç/etki yaratıyorsa) devreye girer. Anlamanın aynı etkiyi her iki durumda da yaratan sebepleri ayırt edecek verisi olmadığından, daha sık gerçekleşen sebebi, her zaman etki yaratan olarak varsayar. Fakat anlama, söze dayalı ve düşünülen değil de dolaysız ve 29
anlık olduğu için, algılanan nesne olarak yanlış sebep karşımıza çıkar; ki bu da yanılsamadır. "Görme ve Renkler" makalemin belirtilen yerinde aynı zamanda duyu organlarının olması gereken yerlerden farklı bir yere kaydığında çift görmenin[l] ve çift hissiyatın[m] nasıl oluştuğunu gösterdim; bu da algının sadece anlamada ve anlama yoluyla oluştuğunu tartışmasız şekilde kanıtlar. Anlamadaki yanılgıya, yani yanılsamaya suya daldırılan bir çubuğun kırık görünümü veya bükük aynalardaki görüntüler (eğer bu aynalar dışbükey ise görüntü kısmen aynanın arkasında ve içbükey ise aynanın önünde görünür) de dâhildir. Bu söylediklerimize, ayın ufuktaki halinin tepedeki halinden daha büyük görünümünü de ekleyebiliriz; ki bu bir optik meselesi değildir zira mikrometrenin kanıtladığı üzere göz, ayı tepedeyken ufukta olduğuna nazaran daha geniş bir görüş açısıyla görmektedir. Oysa aslında anlama, ay ve diğer yıldızlar ufukta daha az parladığından ayı daha uzaklarda varsaymaktadır. Anlama, atmosferik bakış açısına göre onları yeryüzündeki nesneler gibi ele alır ve bu nedenle de ayı tepedeki haline göre ufukta daha büyük değerlendirir; tıpkı anlamanın, gök kubbeyi ufukta daha yayvan ve daha düz değerlendirmesi gibi. Atmosferik bakış açısından yapılan aynı türdeki yanlış değerlendirme, zirvelerini sadece saf şeffaf havalarda görebildiğimiz çok yüksek dağları, olduklarından yakın ve boyutunu olduğundan daha küçük görmemize yol açar; örneğin Salenche'den Mont Blanc'ın görünümü.

---

[l] [*Doppeltsehen*]

[m] [*Doppelttasten*]

İşte tüm bu aldatıcı yanılsamalar, aklın herhangi bir çıkarsamasıyla[a] ortadan kaldırılamayacak şekilde dolaysız algılar olarak karşımızda dururlar. Akıl sadece yanlış olandan,[b] yani yeterli temel olmadan yapılan yargıdan kaçınabilir ve bunu da doğru yargı ile yapar. Örnek vermek gerekirse, ayın ve diğer yıldızların ufukta daha soluk olmalarının nedeninin bunların daha uzakta olmalarından kaynaklanmadığını fakat daha yoğun atmosferin buna yol açtığını *in abstracto* idrak ederiz. Yine de bütün soyut idrake rağmen her hâlükârda yanılsama ortadan kalkmaz; zira anlama, insana özel bir idrak yetisi[c] olan akıldan tamamen ve net şekilde ayrıdır. Ve hatta insanda bile anlama, akıl dışıdır.[d] Akıl, her zaman sadece bilebilir.[e] Algı, sadece anlama içindir ve aklın etkilerinden bağımsızdır.

§ 7

Şu âna kadar sürdürdüğümüz tartışmamıza ne *nesneden* ne de *özneden* başladığımız fark edilmiştir. Biz tasavvurdan başladık ki bu hem nesneyi hem de özneyi barındırmakta ve ön koşul olarak ortaya koymaktadır. Zira özne ve nesne ayrımı tasavvurun temel, en evrensel ve esaslı kalıbıdır. Dolayısıyla da öncelikle, olduğu haliyle bu kalıbı inceleyerek başladık; ancak daha sonra bu kalıba tâbi,[f] sadece özneye ait olan diğer kalıpları yani zaman, mekân ve nedensellik kalıplarını inceledik (bu konuda okur ana nokta için giriş eserime yönlendirildi). Bu kalıplar, sadece özneye ait olmalarına rağmen *olduğu halleriyle*[g] nesne için esas olduklarından ve nesne de *olduğu haliyle* özne için esas olduğundan, özneden başlayarak da keşfedilebilirler; yani *a priori* idrak edilebilirler ve bu ölçüde de özne ve nesnenin ortak sınırı sayılmalıdırlar. Öte yandan

[a] [*Räsonnement der Vernunft*]
[b] [*Irrthum*]
[c] [*Erkenntnißvermögen*]
[d] [*unvernünftig*]
[e] [*wissen*]
[f] [*untergeordneten*]
[g] [*als solchem*]

bütün bu kalıplar ortak bir başlık altında toplanabilirler: Yeterli temel ilkesi (giriş eserimde ayrıntısıyla gösterdim).

Bu yöntem bizim yaklaşımımızı, ya özneden ya da nesneden başlayarak geliştirilen ve birinden çıkarak diğerini yeterli temel ilkesine dayanarak açıklamaya çalışan bugüne dek denenmiş bütün felsefelerden ayırmaktadır. Biz ise buna karşılık, özne ve nesne arasındaki ilişkiyi bu ilkenin alanından çıkarıp sadece nesne alanı ile sınırladık.

Günümüzde ortaya çıkmış ve yaygınlaşmış olan özdeşlik felsefesi[a] az önce tanımladığımız ayrıma bir istisnaymış gibi duruyor olabilir. Bu felsefe ne nesneyi ne de özneyi başlangıç noktası olarak almaktadır. Bunların yerine üçüncü bir şeyden hareket etmektedir. Bu üçüncü şey ise nesne ya da özne değil de bu ikisinin aynılığı[b] olan ve akıl-algısı[c] ile idrak edilebilir bir Mutlak olandandır.[d] Fakat bende akıl-algısının zerresi bulunmadığı için bu saygıdeğer özdeşlik veya Mutlak konusunda herhangi bir tartışmaya katılmaya cüret etmeyeceğim. Fakat yine de akıl-algısına sahip 31
olanın, kamuoyuna, hatta bizim gibi böylesi bir kutsalın dışında kalanlara açıkladıklarının, daha önce bahsettiğimiz özne nesne karşıtlığındaki hatalara bir istisna olmadığını belirtmeliyim. Bu felsefe, düşünülemez fakat "zihinsel olarak algılanabilir" veya bu felsefe içinde eriyip gitmeyle deneyimlenebilir bir özne-nesne özdeşliğinden bahsetmesine rağmen, birbirinin karşısında duran iki hatadan birine düşmekten kaçamaz. Hatta bu felsefe daha ziyade kendinde bu iki hatayı birleştirir zira iki bölüme ayrılmaktadır: Bir tarafta Fichte'nin Ben-öğretisi olan transandantal idealizm vardır ki dolayısıyla bu felsefe nesnenin özne tarafından üretildiğini veya özneden yeterli temel ilkesine göre yayıldığını öğretmektedir; diğer tarafta ise aynı şekilde öznenin nesneden,

---

[a] [*Identitäts-Philosophie;* Schopenhauer, Schelling'in düşüncesini kastediyor.]

[b] [*Einerleiheit*]

[c] [*Vernunft-Anschauung*]

[d] [*Absolutum*]

yapım[a] denilen bir yöntemin uygulanması ile yavaş yavaş türediğini iddia eden doğa felsefesi[b] vardır. Bu yöntem benim için hiç açık olmamasına rağmen şu kadarını biliyorum ki yeterli temel ilkesinin çeşitli biçimlerinin kullanılması ile ilerlemektedir. Bu yapımın derin bilgeliğinin kendisi bende yok; zira bende hiç mi hiç algısal-akıl yok ve bunu varsayan bütün araştırmalar benim için yedi mühürlü bir kitap olarak kalacak. Hatta bu durum öyle bir noktada ki, söylemesi garip, ne zaman birisinin bu derin bilgeliği öğrettiğini duysam, kulağıma berbat ve üst düzey bıktırıcı boşboğazlık harici bir şey gelmiyor.

Nesneden başlayan sistemlerde algılanan dünyanın tamamı ve onun düzeni problemdir; fakat başlangıç noktaları olarak aldıkları nesne, ne her zaman için algılanan dünyanın tamamıdır ne de bunun temel unsuru olan maddedir. Bu sistemler, daha ziyade giriş eserimde belirttiğim olası dört nesneye göre sınıflandırılabilirler. Dolayısıyla denilebilir ki Thales ve İyonyalılar, Demokritos, Epiküros, Giordano Bruno ve Fransız materyalistleri nesnelerin birinci sınıfından veya gerçek dünyadan; Spinoza (sadece kendi tanımında var olan soyut töz kavramı ile) ve Elealılar ikinci sınıftan, yani soyut kavramlardan; Pythagorasçılar ve *I Ching*'in Çin felsefesi üçüncü sınıftan, yani zamandan dolayısıyla da sayıdan;
32 ve en nihayetinde de varlığı isteği ile hiçlikten yaratan dünya dışı kişileşmiş bir varlıktan bahseden Skolastikler dördüncü sınıftan, yani idrak ile yönlendirilen istemeden hareket etmişlerdir.

Bütün felsefe sistemlerinden en tutarlısı ve en ileriye götürülebilir olanı nesneden başlayan sahici materyalizmdir. Materyalizm maddeyi ve madde ile birlikte –mutlak şekilde mevcut– zaman ve mekânı ortaya koyar ve özne ile olan ilişkiyi görmezden gelir; ki bütün bunlar yalnızca bu ilişkidedir. Materyalizm, aynı zamanda nedensellik yasasını da ilerlemek istediği doğrultuya yol gösteren ilke olarak benimser; fakat nedensellik yasasını şeylerin kendiliğinden var olan düzeni, *veritas aeterna*[c] olarak değerlen-

[a] [*Konstruktion*]
[b] [Schopenhauer yine Schelling'e gönderme yapıyor.]
[c] [Sonsuz hakikat]

dirirken anlamayı göz ardı etmektedir; oysaki nedensellik sadece anlamada ve anlama için vardır. Materyalizm maddenin en temel ve sade halini bulmaya çalışır ve buradan, yani salt mekanizmadan kimyaya, polariteye,[a] bitkilerin ve hayvanların hayatlarına doğru yola çıkarak da maddenin diğer biçimlerini açıklarlar. Ve eğer bu başarılı olursa zincirin son halkası ise hayvan hissiyatı veya idraktir; ki materyalizm bunu sadece maddedeki bir modifikasyon, nedensellik tarafından meydana gelmiş materyal bir durum olarak değerlendirecektir. Şimdi eğer materyalizmi buraya kadar açık bir zihinle takip ettiysek, bunun zirvesinde bizleri tıpkı Olympos tanrılarının dindirilemeyen kahkahaları gibi âniden gülme tutabilir: Birdenbire, adeta bir rüyadan uyanmışçasına materyalizmin zorlu adımlarla ulaştığı sonucun, yani idrakin, aslında ta başlangıç noktası olan salt maddeden itibaren ayrılmaz bir koşul olarak ortaya konulduğunu fark ederiz. Bizler maddeyi düşündüğümüzü zannederken, aslında maddeyi tasavvur eden özneyi düşünüyormuşuz: yani maddeyi gören gözü, ona dokunan eli ve onu idrak eden anlamayı. Dolayısıyla bu muazzam *petitio principii*[b] kendisini bir anda açık ediverir; zira son bağlantının aslında başlangıç noktası olduğu ve bağlantılar zincirinin de bir çember olduğu görülür. Materyalist, atının sırtında suda giderken bir yandan ayaklarıyla atı, diğer yandan saçının kuyruğunu çekerek de kendisini, havaya kaldırmaya çalışan Baron Münchausen'a benzemektedir. Yani materyalizmin temel absürtlüğü *nesnel* olan bir şeyden başlarken yine *nesnel* olanı, açıklamanın nihai temeli[c] olarak ele almasındadır: bu ister *in abstracto madde* (maddenin *düşüncesi*), isterse biçimli empirik olarak mevcut bir *materyal* olsun (örneğin kimyasal elementler ve onların temel bağlantıları). Materyalizm böyle bir şeyin kendinde ve mutlak bir şekilde var olduğunu, böylece organik doğanın ve nihayetinde de idrak eden öznenin buradan geliştiğini ve buradan açıklanabileceğini kabul

33

[a] [Schopenhauer, § 27. bölümde polaritenin tanımını tek bir kuvvetin iki zıt niteliğe bölünüp tekrar birleşme çabası olarak açıklıyor.]

[b] [Döngüsel akıl yürütme]

[c] [*Erklärungsgrunde*]

eder. Fakat işin doğrusu şudur ki olduğu haliyle nesnel olan her şey, idrak eden özne ve onun idrak kalıpları ile çoktan çeşitli şekillerde koşullanmıştır. Nesnel olan her şey, bu kalıpları ön koşul olarak ortaya koyar ve eğer özne yok olursa tamamen ortadan kalkar. Dolayısıyla materyalizm, bize dolaylı yoldan verili olanla dolaysız yoldan verili olanı açıklama çabasıdır. Nesnel, uzamı olan, etki eden –yani madde olan– her şey, materyalizm tarafından o kadar sağlam bir açıklama zemini olarak görülür ki her şeyin buna indirgenmesi geriye arzu edilecek hiçbir şey bırakmaz (özellikle bu indirgeme en nihai analizde etki ve tepkiye[a] kadar giderse). Bana göre bütün bunlar sadece dolaylı yoldan ve koşullu bir şekilde verilmiştir; dolayısıyla da sadece görece mevcudiyetlere sahiptirler[b] çünkü beynin düzenekleri ve üretimlerinden geçmiş ve bu yolla zaman, mekân ve nedensellik kalıplarına tâbi olmuşlardır ki bu yolla da mekânda uzamı olan ve zamanda etki eden olarak kendilerini ortaya koyarlar. Materyalizm, işte böyle dolaylı yoldan verili bir nesneden şimdi dolaysızca verilmiş olanı, tasavvuru (ki her şey tasavvurda vardır) ve hatta en nihayetinde de istemeyi[c] açıklamaya çalışmaktadır (aslında isteme, sebeplerin yönlendirdiği, dolayısıyla da kendilerini yasaya uygun şekilde dışavuran bütün temel kuvvetleri açıklar). İdrakin, maddenin bir modifikasyonu olduğu fikrine bunun tam zıttı, yani maddenin tamamının öznenin idrakinin modifikasyonu (öznenin tasavvuru) olduğu fikriyle itiraz edersek eşit derecede haklı oluruz. Ne var ki bütün doğa bilimlerinin amacı ve ideali temelde tam işletilen bir materyalizmdir. Bunu bizim burada açıkça imkânsız olarak görmemiz, araştırmamızın ilerleyen safhalarında ortaya çıkacak olan başka bir hakikati tesis etmektedir. Bu hakikat ise hiçbir bilimin (yeterli temel ilkesinin yönlendirmesindeki sistematikleştirilmiş
34 idrakin) ne nihai hedefine ulaşabileceği ne de tam tatminkâr bir açıklama sunabileceğidir. Zira bilim, dünyanın özü ile ilgilenmez,

[a] [*Stoß und Gegenstoß*]
[b] [*nur relativ Vorhandenes*]
[c] [*den Willen*]

tasavvurun ötesine geçemez ve hatta bir tasavvurun öteki ile ilişkisi ötesinde hiçbir şey öğretemez.

Bütün bilimler her zaman için iki ana veriden ilerler: Bunlardan birincisi daima yöntem olarak[a] yeterli temel ilkesinin herhangi bir biçimidir; ikincisi ise bu bilimin sorusu veya nesnesidir. Örnek vermek gerekirse geometride sorun mekândır ve varlık temeli[b] ise yöntemdir. Aritmetikte sorun, zamandır ve varlık temeli ise yöntemdir. Mantıkta sorun, olduğu haliyle kavramların bağlantılarıdır ve tanıma temeli[c] yöntemdir. Tarihte sorun, insanların büyük çapta ve kitlesel olan eylemleridir ve güdüler yasası[d] yöntemdir. Doğa biliminde sorun maddedir ve nedensellik yasası yöntemdir; yani hedefi ve amacı, nedenselliğin yol göstericiliğinde maddenin mümkün bütün hallerini birbirine ve sonunda tek bir hale doğru indirgemek ve tekrar bu tek halden ve birbirinden maddenin mümkün bütün hallerini çıkarsamaktır. Öyleyse doğa biliminde maddenin iki hali birbirlerinden aşırı derecede zıt noktalarda durmaktadır. Bunlardan birinde madde, öznenin dolaysız nesnesi olmaya en uzaktır, diğerinde ise madde, tamamıyla öznenin dolaysız nesnesidir; diğer bir deyişle bunlardan biri, maddenin en cansız ve en ham haliyle temel elementtir ve diğeri ise insan canlısıdır. Kimya olarak doğa bilimi bunlardan birincisi ile, fizyoloji ise ikincisi ile ilgilenmektedir. Fakat şimdiye kadar bu iki aşırı uca da ulaşılamadı, daha ziyade ikisi arasında bir yerlerde kazanımlar oldu. Ve görünüş çok da umut vadetmiyor. Kimyacılar her zaman elementlerin sayısını indirgemeye çalışıyorlar (şu sıralar 60 element var) ve bunu da maddedeki niteliksel indirgemenin niceliksel indirgeme gibi sonsuza kadar sürecek bir süreç olamayacağı varsayımı ile yapıyorlar ve bu sayı ikiye düşecek olsaydı onu da bire indirmeye çalışırlardı. Zira türdeşlik yasası[e] maddenin, temel

---

[a] [*als Organon*]
[b] [*Grund des Seyn*]
[c] [*Grund des Erkennens*]
[d] [*Gesetz der Motivation*]
[e] [Kant'ın türdeşlik yasası [*das Gesetz der Homogeneität*] çok kabaca çokluğun bir türdeşlik ile daha yüksek cinsler altında bir araya gelmesidir.

kimyasal bir halinin olduğu varsayımına yol açar: Bu hal olduğu haliyle maddeye ait olup diğer bütün halleri öncelemektedir ve bu diğer haller ise olduğu haliyle madde için önemli olmayıp sadece maddenin tesadüfi biçim ve nitelikleridir. Fakat ne var ki, kendisine etki edebilecek ikinci bir halin olmayışından dolayı bu tek halin, nasıl olup da kimyasal olarak dönüşebileceğini anlayamayız.
35 Dolayısıyla kimya, Epiküros mekaniğinin karşılaştığı can sıkıcı durumla karşı karşıyadır; zira Epiküros, en başta tekil atomun asıl konumundan çıkıp nasıl hareketlilik kazandığını açıklamak durumundaydı. İşte bu kendiliğinden gelişen ve ne kaçınılabilen ne de göz ardı edilebilen çelişki, gayet haklı olarak kimyasal bir *antinomi* olarak değerlendirilebilir. Ve tıpkı doğa biliminin birbirine zıt iki ucundan birinde bir antinomi olduğu gibi, ikincisinde de buna denk gelen karşılığı vardır.

Doğa biliminin bu diğer ucuna ulaşmak konusunda aynı şekilde neredeyse hiç ümit yoktur; zira kimyasal olanın mekanik olana veya organik olanın da kimyasal veya elektriksel olana indirgenemeyeceği gitgide daha belirgin hale gelmektedir. Günümüzde, bu eski ve hatalı yola tekrardan girenler, tıpkı kendilerinden öncekilerin yaptıkları gibi sessizce ve utanarak geri sıvışacaklardır. Bunu daha detaylı bir şekilde ikinci kitapta işleyeceğiz. Doğa bilimi, burada gelişigüzel bir şekilde bahsettiğimiz zorluklarla kendi sınırları içinde karşılaşmaktadır. Fakat doğa bilimini felsefe olarak değerlendirirsek, bu materyalizm olur. Yalnız, gördüğümüz üzere materyalizm, doğarken kalbinde ölümü de taşımaktadır çünkü öznenin ve idrak kalıplarının üstünden atlamaktadır. Oysa özne ve idrak kalıpları, hem materyalizmin başlamak istediği ham maddede hem de materyalizmin nihayete ulaşmak istediği organizmada ön şart olarak ortaya konulmaktadır. "Öznesiz nesne olmaz" önermesi, bütün materyalizmi sonsuza dek imkânsız kılmaktadır. Yıldızlar ve gezegenler, kendilerini görecek bir göz olmadan, idrak edecek bir anlama olmadan belki sözcüklerle söy-

---

Arı Usun Eleştirisi başlıklı çevirisinde Aziz Yardımlı bu kavramı *türdeşlik ilkesi* olarak çeviriyor (A657-B685). Schopenhauer, Kant'la aynı kimya örneğini veriyor. Bkz. (A653-B681).]

lenebilir ama sözcükler, tasavvur için tamamen olanaksızlıktır.[a] Diğer taraftan, ne var ki nedensellik yasası ve bu yasaya bağlı işleyen doğanın gözlemlenmesi ve araştırılması bizleri kaçınılmaz olarak zamanda maddenin daha karmaşık yapılanmasının daha ham hallerden evrildiği sonucuna götürmektedir. Yani insandan önce hayvanlar, kara hayvanlarından önce balıklar, balıklardan önce bitkiler, organik şeylerden önce cansızlar var olmuşlardır. Dolayısıyla ta ki ilk göz açılana kadar, kaynak kütle pek çok değişim geçirmiş olmalıdır. Fakat yine de bütün dünyanın varlığı hâlâ o gözün açılmasına bağlıdır (bu göz isterse bir böceğe ait olsun); 36
çünkü göz idrak için gerekli bir aracıdır ve dünya sadece idrakte ve idrak için vardır ve idrak olmadan dünya düşünülemez. Çünkü dünya temelde tasavvurdur ve bu haliyle varlığının taşıyıcısı olarak idrak eden bir özneyi gerektirir. Hatta, ta ki nihayet idrak eden hayvanın oluşmasına vesile olan maddenin biçimden biçime yükseldiği bu sayısız değişimin meydana gelmiş olduğu uzun zamanın kendisi bile, sadece bir bilincin hüviyetinde[b] düşünülebilir. Bu zaman, onun tasavvurlarının sonucu, idrakinin kalıbıdır ve böyle bir hüviyetin yokluğunda zaman, bütün anlamını yitirir ve hiçbir şeydir. Dolayısıyla bir tarafta dünyanın bütün varlığının – istediği kadar ilkel olsun– ilk idrak eden canlıya zorunlu bağlılığını, diğer tarafta yine aynı zorunlulukla bu ilk idrak eden hayvanın da kendinden önce var olmuş uzun bir sebep sonuç zincirine (ki kendisi de bu zincirde ufak bir bağdır sadece) tamamen bağlı oluşunu görüyoruz. Bu iki yöne aynı zorunlulukla çekilmemizden, fakat her bir yönün de birbirinin tamamen karşısında olmasından dolayı, buna idrak yetimizin[c] bir antinomisi de diyebiliriz. Ve bu antinomiyi de doğa biliminin ilk aşırılığında bulmuş olduğumuzun karşısına yerleştirebiliriz. Bunlara karşılık bu kitabın ekler kısmında gösterdiğim üzere, Kant'ın dörtlü antinomisi temelsiz bir yanılsamadır.[d]

---

[a] [*Sideroxylon*. Terimsel tutarsızlık. Örneğin ahşaptan demir.]
[b] [*Identität eines Bewußtseyns*]
[c] [*Erkenntnißvermögen*]
[d] [*Spiegelfechterei*]

Ne var ki, kendini bu şekilde en sonda bir zorunluluk olarak ortaya koyan çelişki çözülebilir. Nitekim zaman, mekân ve nedensellik, Kant'ın terimleriyle, kendinde şeylerde bulunmaz; sadece bunların tezahürüne[a] ait olup tezahürün kalıplarıdırlar. Yani benim terimlerimle, nesnel dünya –tasavvur olarak dünya– dünyanın tek yönü değildir; dünyanın dış yönüdür. Ve bu yönden tamamen farklı kendinde şey olan yönü, en içyapısı veya cevheri vardır (Bu, en dolaysız nesneleşmesi uyarınca bir sonraki kitapta işleyeceğimiz yön istemedir). Fakat bizim şu anda sadece ilgili olduğumuz tasavvur olarak dünya, ancak ilk gözün açılmasıyla ortaya çıkar. Tasavvur olarak dünya, idrak vasıtası olmadan var olamaz; dolayısıyla bundan önce de var olmaz. Fakat bu gözün
37 yokluğunda, yani idrakin dışında ne bir önce vardır ne de zaman. Yalnız, buradan zamanın bir başlangıcı olduğu sonucu çıkmaz; tam tersine bütün başlangıçlar zaman içindedir. Fakat zaman, bütün tezahürlerin nedensellik bağı vasıtası ile bağlandıkları idrak edilebilirliğin en genel kalıbı olduğu için, zamanın kendisi dahi geçmişe ve geleceğe uzanan iki yönlü sonsuzluğuyla birlikte, ilk idrak edişle birlikte var olur. Şimdiki ânı dolduran tezahür, eş zamanlı olarak şimdiki an tarafından koşullanan ve şimdiki ânı koşullayan geçmişe doğru sonsuzca uzanan bir dizi tezahürle bağlantılı ve bunlara tâbi olarak idrak edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla hem ilk şimdiki an hem de kendisinden ilk şimdiki an çıkan geçmiş, öznenin idrakine bağlıdır. Öznenin bu idraki olmadan ikisi de hiçbir şeydir. Fakat zorunlu olarak bu ilk şimdiki an, kendisini bir "ilk", yani kendisini doğuran bir geçmiş olmayan zamanın başlangıcı olarak değil daha ziyade zamanda varlık temeline[b] uygun bir şekilde geçmişin neticesi olarak ortaya koyar. Dolayısıyla da bu ilk şimdiki ânı dolduran görünüş, nedensellik yasasına uygun şekilde geçmişi doldurmuş olan daha önceki tezahürlerin etkisi olarak belirir. Mitolojik yorumları sevenler, titanların en küçüğü olan Kronos'un (χρονος) doğumunu, şimdi tartışmakta olduğumuz hiçbir başlangıcı olmayan zamanda "ân"ın ortaya çıkışının

[a] [*Erscheinung*]
[b] [*Grunde des Seyns*]

bir sembolü olarak değerlendirebilirler. Kronos, babasını hadım ettiğinde göğün ve yerin ham yaratımları sona erer ve sahneye tanrılarla insanlar çıkar.

Materyalizmi, yani nesneden başlayarak ilerleyen felsefe sistemlerinin en tutarlısını izleyerek ulaştığımız bu değerlendirme, aynı anda hem özne ve nesnenin karşılıklı birbirlerine bağımlı oluşlarını hem de bunların uzlaşmaz şekilde zıtlıklarını göstermemize hizmet etmiştir. Ve bunun farkındalığından çıkan sonuç ise dünyanın en öz cevherine (kendinde şeye) yönelik arayışın artık daha fazla tasavvurun bu iki yönünde olamayacağıdır. Arayış, daha ziyade tasavvurdan çok farklı, temel, esas ve dolayısıyla da çözülemez bir zıtlık ile tutuk olmayan bir yerde sürmelidir.

Kendinden özneyi çıkartmak için nesneden başlayan sistemi 38
tartıştık. Bunun karşısında ise özneden başlayarak nesneyi çıkarmaya çalışan sistem vardır. Bu sistemlerden ilki bugüne dek olan felsefede en yaygın görülmüş olandır fakat ikincinin sadece bir örneği vardır ki o da pek yenidir: J. G. Fichte'nin sözüm ona-felsefesi. Bu durumda bu felsefenin her ne kadar hakiki değeri veya iç anlamı olmasa da değerlendirilmesi gerekmektedir. Bütününe bakıldığında çok ciddi bir hava ile, ölçülü bir tonda ve canlı bir enerji ile sunulan bu felsefe, sadece ve sadece yalan dolandır; fakat kendisini, güçsüz rakiplerine karşı incelikli polemiklerle savunur ve bu yolla muhteşem bir dış görüntü verir ve sanki bir şeymiş gibi davranır. Lakin hakikati, kararlılıkla kendine amaç olarak belirleyip dış etkilerle sağa sola sapmayan sahih ciddiyet, dış koşullara kendini uyarlayan diğer filozoflarda olduğu gibi Fichte'de de yoktur. Elbette, Fichte'de durum başka türlü olamazdı. İnsan, çözmeye çalıştığı bir karışıklıktan dolayı filozoflaşır. Bu Platon'un *θαυμαζειν*[a] dediği şeydir; ki o, bunu *μαλα φιλοσοφικον παθος*[b] olarak tanımlar. Fakat gerçek bir filozofta hayret, dünyanın kendisine bakış ile gelişirken; sahte filozofta hayret, bir kitaptan veya çoktan varolan bir sistemden gelişir. İşte Fichte de bu sahte filozoflar grubundadır; zira o, Kant'ın kendinde şey öğretisi

[a] [Şaşkınlık/hayret/huşu]
[b] [Filozofça bir duygu]

ile filozof olmuştur. Ve Fichte, böyle bir kavramın yokluğunda büyük olasılıkla başka bir işi çok daha başarıyla yapabilirdi, nitekim kendisinin dikkate değer bir hitabet yeteneği vardır.[a] Lakin eğer Fichte, kendisini filozof yapan kitabın –*Saf Aklın Eleştirisi*'nin– anlamına sadece birazcık derinlemesine dalabilseydi, bu kitabın ana öğretisinin şu şekilde olduğunu görürdü: Yeterli temel ilkesi, bütün bir Skolastik felsefenin anlamak istediği gibi, bir *veritas aeterna*[b] değildir: yani yeterli temel ilkesinin dünya ötesi, dışı veya öncesi koşulsuz hiçbir geçerliliği yoktur; yeterli temel ilkesi görece ve koşulludur ve sadece tezahürler alanında geçerlidir, dolayısıyla zaman ve mekânın zorunlu bağlantı noktası olarak veya tanıma temelinin ya da nedenselliğin yasası olarak belirebilir. Sonuç olarak yeterli temel ilkesini kılavuz olarak kullanarak dünyanın cevherine, kendinde şeye, ulaşılamaz. Bunun sebebi de yeterli temel ilkesinin bizi götürdüğü her şeyin hâlâ bağımlı ve görece,
39 yani kendinde şey değil de tezahür olmasıdır. Dahası yeterli temel ilkesi özne ile alâkalı değildir, çünkü bu sadece nesnelerin kalıbıdır; bu yüzden de bunlar kendinde şeyler değildir. Nesne, özneyle birlikte ve özne de nesneyle birlikte yan yana olarak vardır. Dolayısıyla kendi temeline[c] dayanarak ne nesne özneye ne de özne nesneye eklemlenebilir. Ancak bütün bunların hiçbiri Fichte'de en ufak bir etki yaratmamıştır. Fichte için ilginç olan tek şey *özneden başlayarak hareket etme* fikriydi. Oysaki Kant bu fikri, daha önce yapılageldiği üzere nesneden başlayan sistemlerin yanlış oluşlarından ve bu tutumun nesneyi kendinde şey konumuna getirdiğinden dolayı seçmişti. Fakat Fichte özneden başlayarak hareket etme fikrinin çok hayati olduğunu düşünüp diğer bütün taklitçiler gibi, Kant'ın söylediklerinden öte bir şey söylediği için Kant'ı aştığını sandı. Dolayısıyla Fichte, Kant'ın eleştirisine konu olan nesne ile ilgili bugüne kadar yapılan dogmatizm hatasını tekrar etmektedir; fakat bu hatayı özne yönünde

[a] [Schopenhauer, 1811-3 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde bizzat Fichte'nin derslerine katılmıştır.]

[b] [Ebedi hakikat]

[c] [*zu seinem Grunde*]

yapmaktadır. Başka bir ifadeyle, Fichte'nin düşüncesi ile aslında değişen bir şey yoktur. Fichte'den önce varolan, özne ve nesne arasındaki temel ve netice[a] ilişkisi konusundaki aslî yanlış aynen devam etmektedir ve dolayısıyla da yeterli temel ilkesi de, tıpkı daha önce olduğu gibi koşulsuz geçerliliğini sürdürmüştür. Fichte düşüncesindeki tek fark, daha önce kendinde şey olarak görülen nesnenin, artık özne tarafına geçirilmiş olmasıdır; fakat dünyanın cevherinin yani kendinde şeyin öznede veya nesnede aranmaması gerektiğini, bunların dışında aranması gerektiğini ve hatta kendinde şeyin ilişkisel olarak varolan her şeyin dışında kaldığını gösteren, özne ve nesnenin tam göreceliliği,[b] fark edilmeden kalmıştır. Sanki Kant hiç varolmamış gibi Fichte, yeterli temel ilkesine tıpkı Skolastiklerin yaptığı gibi adeta bir *aeterna veritas* şeklinde yaklaşmıştır. Diğer bir deyişle nasıl ki sonsuz kader, antik dönem insanlarının tanrılarında hüküm sürdüyse, bu *aeternae veritates* (metafizik, matematik ve metamantıksal hakikatler ve hatta bazı durumlarda ahlâk yasasının geçerliliği) de aynen öyle Skolastiklerin Tanrısında hüküm sürmektedir. Yalnızca bu *veritates*[c] hiçbir şeye bağlı değildir ve bunların zorunluluğu sayesinde dünya ve Tanrı vardır. Fichte'de, yeterli temel ilkesine göre böylesi bir *veritas aeterna* olan Ben, dünyanın (veya Ben-Olmayan'ın[d]) temelidir; nesne ise Ben'in sonucu veya tertibidir.[e] Haliyle Fichte, yeterli temel ilkesini daha fazla test veya kontrol etmekten kaçınmıştır. Fichte, tıpkı bir örümceğin ağını kendinden üretmesi gibi Ben'den Ben-Olmayan'ı çıkarmaktadır. Ve eğer benim bunu 40
yeterli temel ilkesinin hangi haliyle yaptığını belirlemem gerekseydi, buna varlık temelinin mekândaki ilkesi[f] derdim. Zira insana işkence eden bu çıkarım tarzı ile iddia edilen Ben'in Ben-Olmayan'ı üretmesi ve kurmasına bir şekilde anlam atfetmenin tek

[a] [*Grund und Folge*]
[b] [*die gänzliche Relativität dieser Beiden*]
[c] [Hakikatler]
[d] [*Nicht-Ich*]
[e] [*seine Folge, sein Machwerk*]
[f] [*der Satz vom Grunde des Seyns im Raum*]

yoludur; ki bu iddia da yazılmış en saçma ve sonuç olarak da en sıkıcı kitaplardan birinin içeriğini oluşturmaktadır.

Başka bir şekilde asla adından bahsetmeye değmeyecek olan Fichte felsefesi, bizim için sadece eski materyalizmin çok geç ortaya çıkmış gerçek bir zıttı olmasından dolayı ilginçtir zira nasıl ki materyalizm nesneden başlayarak ilerleyen en tutarlı sistemse, bu da özneden başlayarak ilerleyen en tutarlı sistemdir. Materyalizmin en basit nesnede bile özneyi ortaya koyduğunu fark etmemesi gibi, Fichte de aynı şekilde öznede (kendisi buna her ne derse desin) özneyi ortaya koyduğunu fark etmedi; çünkü özne, nesne olmadan düşünülemez. Fakat Fichte aynı zamanda her *a priori* çıkarsamanın, hatta herhangi bir kanıtlamanın, "zorunluluğa" dayandığını ve zorunluluğun da yeterli temel ilkesine dayandığını da fark etmedi; zira "zorunluluk" ve "verili bir temelden hareketle ilerlemek" birbirleriyle değiştirilebilir kavramlardır.[11] Lakin yeterli temel ilkesi olduğu haliyle nesnenin evrensel kalıbıdır, yani bu ilke nesnede çoktan ortaya konmuştur. Bu ilkenin nesneden önce veya nesnenin dışında bir geçerliliği yoktur. Dolayısıyla da yeterli temel ilkesi, düzenleyici yasasına uygunluk ile nesneyi yaratamaz veya nesneye vesile olamaz; ki Fichte bunu da göremedi. Bu nedenle, genel olarak ifade etmek gerekirse, özneden başlayan sistemler, daha önce açıkladığımız gibi nesneden başlayan sistemlerle aynı hataya düşmekteler: Çıkarım yapacaklarını iddia ettikleri şeyi, yani başlangıç noktasının zorunlu eşleniğini önden varsayıyorlar.

Bizim izlediğimiz yol, bu karşılıklı yanlış anlayışların ikisinden de *toto genere*[a] farklıdır. Zira biz ne nesneden ne de özneden başlıyoruz. Biz *tasavvurdan*, yani bilincin ilk olgusundan başlıyoruz. Tasavvurun ilk aslî ve temel kalıbı ise özne-nesne ayrımıdır.
41 Buna karşılık, nesnenin kalıbı ise çeşitli biçimleri ile yeterli temel ilkesidir. Bu biçimlerin her biri kendi alanlarındaki tasavvurlarda hüküm sürer; öyle ki, daha önce de gösterdiğimiz üzere, herhangi bir sınıf tasavvur için yeterli temel ilkesinin bir biçiminin idraki,

[11] Bkz. *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 2. basım § 49.

[a] [tamamen]

aynı zamanda o sınıfın tamamının doğasının idraki demektir. Nitekim tasavvur olarak bir sınıfın tamamı, yeterli temel ilkesinin ilgili biçiminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla zaman, zamanın içindeki varlık temelinden, yani art ardalıktan; mekân, mekândaki yeterli temel ilkesinden, yani konumdan; madde, nedensellikten; kavram (az sonra göreceğimiz üzere) tanıma temeli ile olan ilişkiden başka bir şey değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi tasavvur olarak dünyanın tam ve bütün görecelliği, hem en evrensel kalıbında (özne ve nesne) hem de buna tâbi olan kalıpta (yeterli temel ilkesi) bize gösterdiği şudur: Dünyanın en özdeki cevheri tamamıyla başka bir yerde, *tasavvurdan tamamen farklı* bir şeyde aranmalıdır. Bir sonraki kitapta, tıpkı tasavvurun her canlı için dolaysız oluşu gibi bu olgunun geçerliliğini işleyeceğiz.

Fakat bundan önce, şu âna kadar bütün hayvanlarla ortak olan duyu ve anlama tasavvurlarını işlediğimiz gibi bir tasavvur sınıfını daha işleyeceğiz ki bu sadece insana ait, malzemesi kavramlar ve öznel karşılığı da akıl olan bir sınıftır.[12]

§ 8

Sadece kendilerini sunup garantileyen algısal, dolaysız tasavvurlardan artık, güneş ışığının doğrudanlığına karşın ayın ödünç alınmış ışığına geçer gibi aklın düşünsel, soyut ve söylemsel kavramlarına geçiyoruz; ki bu kavramlar bütün içeriklerini sadece algısal idrakten ve algısal idrak ile edinirler. Konumumuz salt algılamaktan ibaret oldukça her şey açık, net ve kesindir. Bu noktada ne soru işareti ne tereddüt ne de hata vardır: Kişi daha öteye gitmek istemez ve daha öteye gidemez, algılamanın içinde rahattır ve şimdiki anda huzurludur. Algı, kendi kendine yeterlidir ve dolayısıyla salt algıdan türemiş ve ona bağlı ne varsa –mesela sahih bir sanat eseri– asla yanlış olamaz veya üzerinden zaman geçmesi ile değerini yitirmez zira bu bir fikri değil, durumun kendisini sunar. Fakat soyut idrak, yani akıl ile teorik alanda tereddütler 42

[12] İkinci cildin ilk dört bölümü buraya kadar işlenen yedi bölümle ilgilidir.

ve hatalar, pratik alanda ise kaygılar ve pişmanlıklar ortaya çıkar. Algısal tasavvurda yanılsama, gerçekliği bir anlığına bozabilse de, soyutlamalardaki *yanlışlık* bin yıl hüküm sürebilir, demirden boyunduruğunu bütün halkların üstüne fırlatabilir, insanlığın her türden asil girişimini boğabilir ve aldatamadıklarını ise aldananlar tarafından köleleştirip zincire vurabilir. Bu, bütün zamanların en bilge ruhlarının orantısız savaş sürdürdükleri düşmandır ve bu kişilerin her kazanımı insanlığın ortak hazinesi olur. İşte bu nedenlerle "yanlış"a doğrudan dikkat çekmek, bunun sınırlarına ayak bastığımız için iyidir. Sıklıkla, hiçbir görünür faydası olmasa da doğru olanın aranması gerektiği söylenir çünkü hiç beklenmedik bir anda o doğruluk işe yarayabilir. Ben ise bu düşünceye, hiçbir görünür zararı olmasa da yanlışlığın aranması gerektiğini çünkü hiç beklenmedik bir anda o yanlışlığın bir zarara yol açabileceğini ekliyorum. Nitekim her yanlışlık kalbinde zehir barındırmaktadır. Eğer ruh[a] ve idrak yoluyla insan dünyanın efendisi oluyorsa, o zaman zararsız, saygıya değer veya kutsal hiçbir yanlış da yoktur demektir. Yanlışa karşı herhangi bir yerde ve herhangi bir vesile ile asil ve zor bir savaşa kendini adamış olanlara teselli olarak bu noktada şunları söylemeden geçemeyeceğim: Hakikatin yokluğunda yanlış, tıpkı yarasalar ve baykuşlar gibi gece vakti kendi oyununu oynayabilir; fakat bu yarasalar ve baykuşların güneşi doğuya doğru kovalamalarını beklemektense, farkına varılıp açık ve tam ifade edilmiş hakikatin bir daha asla kaybolmayacağını ve eski yanlışın, hüküm sürdüğü geniş alanda tekrar rahatlıkla hüküm süremeyeceğini beklemek daha isabetlidir. Hakikatin
43 gücü, zaferinin zorluklarla ve yorucu bir şekilde kazanılabilmesine rağmen, bir kez ulaşıldığında bir daha geri alınamamasında yatmaktadır.

Şu âna kadar değerlendirdiğimiz tasavvurların yapıları onları geriye doğru takip etmemize izin veriyordu: Nesne söz konusu olduğunda zaman, mekân ve maddeye doğru; özne söz konusu olduğunda ise salt duyu ve anlamaya, yani nedenselliğin idrakine doğru. Fakat dünyadaki bütün canlılar içinden sadece insanda

[a] [*Geist*]

başka bir idrak gücü ortaya çıkmıştır, yeni bir bilinç zuhur etmiştir; ki buna çok isabetli ve dikkat çekici bir doğrulukla *düşünme*[a] diyoruz. Zira bu, algısal idrakten bir çıkarsamadır, bir tekrar yansımadır; fakat doğası ve yapısı, algısal idrakten tamamen farklıdır. Düşünme, algısal idrakin kalıplarını tanımaz; bütün nesnelere hükmeden yeterli temel ilkesi bile burada tamamen farklı bir şekil alır. Yalnızca bu yeni ve daha fazla potansiyele sahip bilinç; diğer bir ifadeyle algısal olan her şeyi aklın algısal olmayan kavramlar ile soyut şekilde düşünüş[b] insana basiret[c] verir; ki bu insan farkındalığını hayvanlardan tamamen ayırır. Bu da insanın dünyadaki varlığını, dünyayı paylaştığı akıl sahibi olmayan kardeşlerinden çok farklı kılmaktadır. İnsan, hayvanları güç ve ızdırapta fazlasıyla aşmaktadır. Hayvanlar sadece şimdiki anda, insan ise hem gelecekte hem de geçmişte yaşar. Hayvanlar anlık ihtiyaçlarını karşılarlar; oysaki insan geleceği için, bu geleceği hiç görmeyecek olsa bile, yapay ayarlamalar yapar. Hayvanlar tamamen anlık izlenimlerin ve algısal güdülerin etkilerine bağlıdırlar; insanı ise şimdiki andan bağımsız olan soyut kavramlar belirler. Dolayısıyla insan etrafında olup bitenlere veya şimdiki anın rastgele izlenimlerine kapılmadan, üzerinde önceden düşünülmüş planlarını yürütüp birtakım ilkelere göre hareket edebilir. Örneğin insan, rahatlıkla kendi ölümü ile ilgili ayarlamalara dâhil olabilir; herhangi bir sırrını ulaşılmaz kılıp bunu mezara götürecek kadar kendisini başka türlü gösterebilir ve son olarak farklı farklı saikler arasından gerçek bir seçim yapar; zira yalnızca böylesi *in abstracto* saikler bilinçte yan yana aynı anda durabilirler ve bu sayede idrak, saiklerden birinin diğerini saf dışı bırakabilmesi için hepsini değerlendirebilir; böylece de isteme üzerindeki şiddetine bakıp bunları kıyaslayabilir. Buna dayanarak da kazanan saik, konuyu 44
nihayete erdirdiği ölçüde istemenin düşünülmüş kararı olur ve istemenin yapısına dair net bir işarettir. Hayvanı ise tam tersine

[a] [*Reflexion*. Bu kelime hem yansıma hem de düşünme anlamı barındırıyor.]
[b] [*abstrakte Reflex*]
[c] [*Besonnenheit*]

şimdiki ânın tesiri belirler. Hayvanların evcilleşmesi sadece eşit derecede var olan bir baskı unsurunun korkusu durumunda gerçekleşir. Bu korku ise nihayetinde alışkanlığa dönüşüp hayvanları belirlediğinde bunun adı terbiyedir.[a] Hayvan *hisseder* ve *algılar*; insan, bunlara ek olarak *düşünür* ve *bilir*.[b] Her ikisi de *ister*. Hayvan, hissiyatını ve halini hareketlerle veya seslerle iletirken insan, düşüncelerini dil ile ifade eder veya düşünceleri dil ile saklar. Dil, insan aklının ilk ürünü olduğu gibi gerekli aletidir de. Bu yüzden Yunancada ve İtalyancada dil ve akıl aynı kelime ile ifade edilmişlerdir: *ὁ λογος*, *il discorso*. *Vernunft*,[c] kelimesi ise *Vernehmen*[d] kelimesinden gelmektedir. Fakat *Vernehmen* kelimesi "işitmek"[e] ile eş anlamlı değildir, daha ziyade sözler aracılığı ile iletilmiş olan düşüncelerin kavranmasına/alımlanmasına[f] işaret eder. Akıl, yalnızca dilin yardımıyla en müthiş icraatlarını gerçekleştirir: pek çok insanın organize eylemesi, binlerce insanın planlı hareketi, uygarlık, devlet; bunun ötesinde, bilim, geçmiş deneyimin korunması, genel olanın tek kavram altında toplanması, doğru olanın iletimi, yanlışlığın yaygınlaşması, düşünce ve şiir, dogmalar ve boş inançlar... Hayvan, ölümü ancak ölürken tanır: Oysa insan, her geçen saat ile ölümüne biraz daha yaklaştığının farkındadır ve bu da hayatın bir özelliği olarak durmak bilmez yok oluşun idrakinde olmayanlar için bile hayatı ara sıra sorun haline getirir. İnsanın felsefelerinin ve dinlerinin olmasının temel nedeni işte budur. Ancak insan davranışında kıymet verdiğimiz "karakter yüceliği" ile "özgürce doğru olanı yapabilme" özelliklerini, felsefelerin veya dinlerin bir sonucu olarak görmek ne kadar isabetlidir bilinmez. Tam tersine, aklın bir ürünü olarak sadece bu ikisinin [felsefelerin ve dinlerin] yolu üzerinde bulunacak tek şey filozofların çeşitli okullarının, olabilecek en acayip ve fantastik fikirleri ile çeşitli

---

[a] [*Dressur*]
[b] [*weiß*]
[c] [Akıl]
[d] [Duymak, Algılamak]
[e] [*Hören*]
[f] [*Innewerden*]

dinlerin temsilcilerinin bazen vahşete varan garip görenekleridir.

Bütün zamanların ve halkların ortak düşüncesi, insanı hayvandan ayıran bütün bu çok katmanlı ve geniş yayılımı olan dı- 45
şavurumların ortak bir ilkeden, özel bir ruhsal güçten kaynaklandığıdır; ki buna da insan *akıl, ὁ λογος, το λογιστικον, το λογιμον, ratio* demiştir. Ve aynı zamanda bütün insanlar, bu yeteneğin alametlerini idrak etmeyi ve neyin akla uygun neyin ise akıl dışı olduğunu söylemeyi de gayet iyi bilmektedirler. Akıl, insanın diğer bütün yetilerinden ve niteliklerinden farklıdır ve nihayetinde hiç kimse bazı şeyleri, aklın eksikliğinden dolayı en zeki hayvanlardan bile beklememelidir. Her çağın filozofları da aklın bu genel malumatı[a] ile tek ses olarak uyuşmaktadırlar ve buna ek olarak aklın özellikle önemli bazı tecellilerini[b] öne çıkartmaktadırlar: örneğin, duygulara ve tutkulara hâkim olma, çıkarımlar yapma ve bütün deneyimlerden önce olanlar dâhil genel ilkeleri ortaya koyma becerisi vb. Ne var ki bu filozofların aklın asıl doğası hakkındaki açıklamaları sallantılı, kaba hatlı ve çok geniştir; bütünlük ve ağırlık merkezi barındırmamaktadır. Bu açıklamalar bazen aklın bir tecellisini, bazen de ötekini öne çıkarmakta ve dolayısıyla da birbirlerinden farklılıklar göstermektedir. Dahası pek çokları, felsefeye tamamen yabancı akıl ve vahiy[c] ayrımından başlar ve bu da sadece kafa karışıklığını artırmaktadır. Şu âna kadar hiçbir filozofun aklın çeşitli tecellilerini, her bir tecellide fark edilebilen, her bir tecelliyi açıklayabilecek olan ve haliyle de aklın asıl cevherini oluşturan basit tek bir işleve doğru takip etmemiş olması aşırı dikkat çekicidir. Şüphesiz mükemmel Locke (*Essay on Human Understanding* adlı eserinin 2. kitabında – 11. bölümün 10 ve 11. kısımları[d]) haklı olarak insanı hayvandan ayıran karakteristik farkın evrensel kavramlar olduğunu söylemiştir ve Leibniz de bu düşünceyi tamamen onaylar biçimde tekrar

---

[a] [*Kenntniß*]
[b] [*Aeußerungen*]
[c] [*Offenbarung*]
[d] [Kitabın Türkçesi: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı, 2007.]

etmiştir (*Nouveaux essays sur l'entendement humain* adlı eserinin 11. bölümünün 10 ve 11. kısımları[a]). Fakat Locke akıl ile ilgili asıl açıklamasına geldiğinde (4. kitabın, 17. bölümünün 2. ve 3. kısımlarında), aklın bu basit ve temel karakterini gözden kaçırmaya başlamıştır; hatta aklın tecellileri ile ilgili bozuk ve ikincil
46 bildirimlerini belirsiz, eksik ve sarsak bir şekilde yapmıştır. Keza Leibniz de –bütüncül olarak– kendi eserinin Locke'un eserine eşleniği olan bölümünde aynı şeyi yapmaktadır; fakat sadece daha büyük karmaşa ve belirsizlik ile. Kant'ın aklın özü kavramını ne ölçüde karıştırdığını ve yanıldığını ekler bölümünde ayrıntılı bir şekilde tartıştım. Bununla birlikte her kim Kant sonrası ortaya çıkan felsefe eserleri yığınını bu doğrultuda incelemeye çaba harcarsa, tıpkı prenslerin hatalarını bütün bir halkın çekmesi gibi, büyük zihinlerin yanlışlıklarının zarar verici etkilerinin de bütün bir nesle, hatta yüzyıllara yayıldığını görecektir. Evet, bu etkiler canavarca bir şeylere dönüşünceye dek büyür ve yeni filizler verir. Tüm bunlar da bizi "az insan düşünür, fakat herkes fikir sahibi olmak ister"[13] diyen Berkeley'e geri götürür.

Anlamanın sadece *bir* işlevi vardır ve bu da sebep sonuç ilişkisinin dolaysız idraki ve gerçek dünyanın algılanmasından ibarettir. Buna benzer şekilde uyanıklık, zekâ ve icat yeteneği de, kullanım alanının çokluluğuna rağmen, bariz bir şekilde tek bir işlevin farklı tecellilerinden başka bir şey değildir. Demek ki aklın da sadece *bir* işlevi vardır: kavramlar oluşturmak. Ve bu bir işleve dayanarak, yukarıda bahsettiğimiz, insanı hayvandan ayırt eden aklın bütün tecellilerini kolaylıkla açıklayabiliriz. Bu işlevin uygulanması veya uygulanmaması ile, her yerde ve her zaman için akla uygun ve akıl dışı olarak anılan ne varsa bir bütün olarak kastedilmektedir.[14]

---

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

[13] "Wenige Menschen denken, aber alle wollen Meinungen haben." [Schopenhauer, *Hylas ve Philonous Arasındaki Üç Konuşma* adlı esere göndermede bulunuyor ve dipnotunda Almancasını veriyor.]

[14] Bu paragraf, *Yeterli Temel İlkesi* eserimin 2. basımının 26 ve 27. bölümleri ile kıyaslanmalıdır.

§ 9

Kavramlar, şu âna kadar incelemiş olduğumuz algısal tasavvurlardan *toto genere* farklı bir tasavvurlar sınıfını oluştururlar ve sadece insan zihninde[a] mevcutturlar.

Dolayısıyla kavramların özlerine dair edinebileceğimiz idrak, 47
soyut ve dilsel[b] olacaktır; asla algısal ve aslen belirli olmayacaktır. Bu sebeple kavramları, deneyimde tahkik etme (deneyimden –kendisi de algısal tasavvur olan– gerçek dış dünya kastedildiği müddetçe) veya tıpkı algı nesneleri gibi göz önüne getirme ve tahayyül etme talebi saçmadır. Kavramlar algılanamazlar; sadece düşünülebilirler ve ancak insanın kavramlar yoluyla meydana getirdiği etkiler, deneyimin esas nesneleridir. Bu etkiler dil, düşünülmüş ve planlı eylem, bilim ve bunların sonucu olarak ortaya çıkan her şeydir. Açıkçası dış deneyimin bir nesnesi olarak "konuşma", mükemmel bir telgraftan başka bir şey değildir. Konuşma, seçilmiş işaretleri en ince nüanslarla ve en hızlı şekilde iletir. Fakat bu işaretlerin anlamı nedir? Yorumlanmaları nasıl gerçekleşir? Başkalarının konuşmaları ile aynı anda, o konuşmayı, ışık hızıyla yanımızdan uçup giden ve akan kelimelerin ve gramer çekimlerinin ölçüsüne göre hareket eden, birbirleriyle bağlar kuran, biçimler alan ve kendilerini renklendiren hayalî resimlere mi tercüme ediyoruz. Eğer durum buysa, başkalarını dinlerken veya bir kitap okurken kafamızda nasıl da bir kıyamet kopmaktadır! Fakat durum asla bu değildir. Konuşmanın anlamı kural olarak anında anlaşılır, tam ve net olarak kavranır ve herhangi bir hayalî imge araya karışmaz. Burada akıl, başka bir akıl ile konuşmaktadır ve kendi alanında kalmaktadır. Akıl, soyut kavramları, yani algılanamayan tasavvurları, hem iletir hem de alır. Aklın, görece az sayıda kavrama ihtiyacı vardır; fakat bu kavramlar bir kez ve tamamen yapılandığında gerçek dünyanın bütün nesnelerini kuşatır, kapsar ve temsil ederler. Sadece bu, her ne kadar hayvanlarla aynı konuşma organlarına ve algısal tasavvurlara sahip olsak da, hayvanların

---

[a] [*im Geiste*]
[b] [*diskursive*]

neden konuşamadığını veya anlayamadığını[a] açıklamaktadır. Lakin kelimeler[b] bu çok özel tasavvur sınıfına işaret ettiklerinden hayvanlar için bir şey ifade etmezler ve anlamsızdırlar; bu tasavvurların öznel karşılığı akıldır. Öyleyse, akla atfettiğimiz diğer bütün tezahürler ve insanı hayvanlardan ayıran her şey gibi dil de tek ve basit bir kaynakla açıklanır: kavramlarla, yani hem soyut (algısal değil) hem de evrensel (zaman ve mekânda tekil
48 olarak var olmayan) tasavvurlarla. Bizler sadece istisna vakalarda kavramlardan algılara geçer, kendimize algısal *kavram-temsilleri*[c] olarak hayalî imgeler oluştururuz; ki bunlar da asla tam olarak uygun olmazlar. Bu kavram-temsillerini *Yeterli Temel İlkesi* eserimin özellikle 28. bölümünde tartıştım, haliyle burada kendimi tekrar etmek istemiyorum. Orada söylediklerim Hume'un *Philosophical Essays* adlı eserinde 12. bölümde (s. 244) ve Herder'in *Metakritik* adlı eserinin 1. bölümünde (s. 274) söyledikleri ile kıyaslanabilir (ki bu eser bu bölüm harici kötü bir kitaptır). – Aklın ve hayalî imgelemin birleşmesinden oluşan Platonik idea bu eserin üçüncü kitabının temel konusudur.

Her ne kadar kavramlar algısal tasavvurlardan tamamen farklı olsalar da onlarla zorunlu bir ilişkileri vardır. Bu ilişki olmadan kavramlar bir hiçtir ve dolayısıyla da bu ilişki kavramların bütün yapısını ve varlığını tayin eder. Düşünme, arketip oluşturan algısal dünyanın zorunlu bir kopyası veya tekrarıdır. Fakat bu tamamen heterojen materyalden oluşan çok özel bir tür kopyadır. Dolayısıyla kavramların tasavvurların tasavvurları olduğunu söylemek çok isabetli olur. Yeterli temel ilkesinin burada da aynı şekilde çok özel bir biçimi vardır. Bir tasavvurlar sınıfına hükmeden yeterli temel ilkesi de –bu bir tasavvurlar sınıfı olduğu sürece– her zaman bu sınıfın bütün yapısını oluşturur ve kapsar. Öyle ki, daha önce de gördüğümüz üzere, zaman tamamıyla art ardalık; mekân tamamıyla konum; ve madde tamamıyla nedensellikten ibaret olup başka da bir şey değildirler. Kavramların, yani soyut tasavvurlar

---

[a] [*vernehmen*]
[b] [*Worte*]
[c] [*Repräsentanten der Begriffe*]

sınıfının da bütün yapısı aynı şekilde kavramlarda ifadesini bulan yeterli temel ilkesinin bağından başka bir şey değildir. Bu bağ ise tanıma temeline olan alâka olduğundan soyut tasavvurların tüm yapısı sadece tek bir yerde yatmaktadır: kendisinin tanıma temeli olan başka bir tasavvura alâkada. Şimdi bu temel, başka bir kavram veya soyut bir tasavvur olabilir ve hatta bu kavramın da başka soyut bir tanıma temeli olabilir. Fakat bu sonsuza kadar gitmez. En sonunda tanıma temelleri serisi, temelini algısal idrakte bulan bir kavramda sona ermelidir. Zira düşünmenin dünyası tamamıyla, tanıma temeli olarak algısal dünyaya dayanmaktadır. Bundan 49
dolayı soyut tasavvurlar sınıfı diğer sınıflardan şu şekilde ayrılır: Diğer sınıflarda, yeterli temel ilkesi her zaman *aynı sınıftan* başka tasavvurları gerektirmektedir; soyut tasavvurlarda ise, bunlar en nihayetinde *başka sınıf* tasavvurlarla alâka gerektirmektedirler.

Algısal idrakle sadece dolaylı yoldan alâkalı olan kavramlara; yani bu alâkayı yukarıda da açıkladığımız üzere bir veya daha çok kavramın dolayımıyla sağlayanlara *abstracta*; buna karşılık temelini dolaysızca algısal dünyadan alan kavramlara ise *concreta* denmektedir. Fakat bu ikinci adlandırma, işaret ettiği kavramlara pek de uygun değildir; zira bunlar da hâlâ *abstracta* konumundadır ve algısal tasavvurlara kesinlikle uymamaktadır. Kastedilen ayrımı ortaya koyma amaçlı bu adlandırmalar her ne kadar sadece berrak olmayan bir zihnin ürünleri olsalar da burada bizim vereceğimiz anlamla kalabilirler. Birinci tür, yani tam olarak *abstracta* konumundaki kavramlara "ilişki, erdem, soruşturma, başlangıç" ve benzerleri örnek teşkil eder. İkinci tür, yani çok isabetsiz olarak *concreta* olarak adlandırılmış kavramlara ise "insan, taş, at" ve benzerleri örnek teşkil eder. Çok imgesel ve dolayısıyla da oldukça şaka yollu olmasa ikinci tür kavramlara çok uygun bir biçimde düşünme binasının birinci katı, birinci tür kavramlara ise binanın daha üstteki katları diyebilirdik.[15]

[15] Bkz. ikinci cildin 5. ve 6. bölümleri.

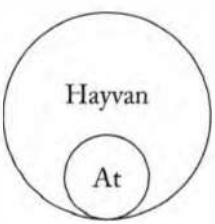
Bir kavramın kendi altında pek çok şeyi kavraması,[a] başka bir deyişle pek çok algısal (hatta soyut) tasavvurun, kavramın tanıma temeli ile alâkalı oluşu, yani kavram vasıtası ile düşünülmesi sıklıkla varsayıldığı gibi kavramın esas bir özelliği değildir. Hatta bu tam tersine, kavramın türevsel ikincil bir özelliğidir ve her ne kadar potansiyel olarak her zaman var olsa da aslında her zaman hazır bulunması gerekmez. Bu özellik kavramın, tasavvurun tasavvuru olmasından kaynaklanmaktadır; başka bir ifadeyle bir kavramın bütün doğası başka bir tasavvura olan alâkasında yatmaktadır. Fakat kavramın kendisi bu tasavvur değildir. Bu diğer tasavvurlar, genellikle tamamen başka bir sınıfa, algısal tasavvurlar sınıfına aittir; dolayısıyla zamansal, mekânsal ve diğer belirleyicileri, haliyle de başka pek çok bağları daha vardır ve kavram ile düşünülemezler. Sonuç olarak birbirinden sadece önemsiz ayrıntılarda farklılıklar gösteren tasavvurlar tek bir kavram yoluyla düşünülebilirler, yani tek bir kavram altında toplanabilirler. Ancak "pek çok şey için geçerli oluş," kavramın esas niteliklerinden birisi değil, sadece talî bir özelliktir. Öyle kavramlar olabilir ki bunlar yoluyla yalnızca tek bir gerçek nesne düşünülebilir; fakat yine de bu kavramlar hâlâ soyut ve evrensel olup tekil ve algısal tasavvurlarla hiç benzeşmezler. Örneğin, bir kimse sadece coğrafyadan tanıdığı bir şehrin kavramına sahiptir ve bu kavram ile de sadece burası düşünülüyor olabilir; her ne kadar bu şehirden sadece kısmen farklı pek çok başka şehir de tam olarak bu kavrama gayet güzel uyabilecek olsa da. Bir kavram evrenselliğini pek çok nesneden soyutlanarak türetildiği için almaz, hatta bunun tam tersi geçerlidir. Evrensellik, yani tekil olanın belirlenmemişliği, aklın soyut tasavvuru olan kavram için esastır; ki bu sayede birbirinden farklı şeyler aynı kavram yoluyla düşünülebilir.

Şu âna kadar söylediklerimizden her kavramın, sadece mevcut tek bir nesneye tekabül ettiği durumlarda bile, kapsamı veya alanı olduğu sonucu çıkar; zira kavram soyuttur, algısal değildir ve

[a] [Schopenhauer, "kavram" kelimesinin "kavrama" fiili ile olan ilgisini kullanıyor: "Daß ein Begriff Vieles unter sich begreift". Almanca ve Türkçe "kavram" kelimesi ve "kavramak" fiili birebir örtüşüyor.]

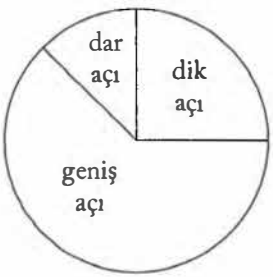
bu yüzden de tamamen belirli bir tasavvur değildir. Bir kavramın kapsamının diğer kavramların kapsamları ile ortak bir şeylere sahip olması ise oldukça sık karşılaşılan bir durumdur; yani bir kavramla düşünülenin bir kısmı başka kavramlarla düşünülen ile aynıdır ve bu başka kavramlarla düşünülenin bir kısmı da ilk kavramla düşünülen ile aynıdır. Ne var ki eğer bu kavramlar tamamen farklılarsa o zaman en az bir kavram diğerlerinin kapsamadığı bir şeyi içerir; hatta bu, her öznenin yüklemi ile olan ilişkisidir. Bu ilişkinin idrakine *yargı* denir. Bu kapsamları uzamsal şekillerle gösterme fikri oldukça eğlencelidir. Bu, ilk olarak Gottfried Ploucquet tarafından karelerle yapıldı. Ondan sonra gelen Lambert, kavramların altına düz çizgiler çekti. Fakat Euler bu fikri küreler kullanarak "mükemmelleştirdi".[a] Kavramlar ve onların uzamsal şekilleri arasındaki bu isabetli analojinin temelini ise 51
bilemiyorum. Lakin mantık için, bütün kavramsal ilişkilerin böylesi figürlerle aşağıdaki gibi algılanabilir kılınabilmesi ve *a priori* sunulabilmesi oldukça talihli bir durumdur:

1) İki kavramın küreleri tamamen aynıdır; örneğin, "zorunluluk" ve "bir temele dayanan sonuç"; aynı şekilde *Ruminantia* ve *Bisulca* (geviş getiren hayvan ve çift tırnaklı hayvan); omurgalı havvan ve kırmızı-kanlı hayvan (gerçi buna halkalı solucanın durumu kısmen itiraz konusu edilebilir). Tüm bunlar birbiri yerine konabilen kavramlardır. Böylesi durumlar hem bir kavramı hem de ötekini gösterecek tek bir küre ile resmedilebilir.
2) Bir küre, diğer küreyi tamamen kapsar:

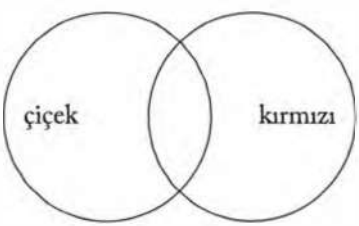


[a] [Schopenhauer, bu kısımları biraz eğlenir bir tonda yazıyor. O nedenle "mükemmel" kelimesini tırnak işaretleri içerisine aldım.]

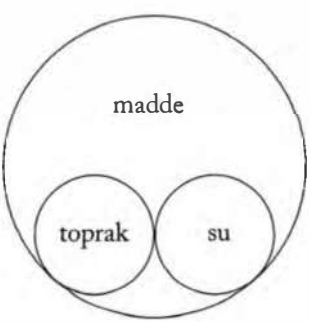
3) Bir küre, birbirini dışlayan fakat toplu olarak küreyi dolduran iki veya daha çoğunu içerir:



4) İki küre kısmen kesişir:



5) İki küre bir üçüncünün içindedirler fakat onu doldurmaz-
52 lar:



Bu son durum birbirleriyle hiçbir ortak yönü olmayan bütün kavramlar için geçerlidir; zira her zaman için bu ikisini kapsayacak sıklıkla daha geniş olan bir kavram bulunur.

Kavramların bütün kombinasyonları bu durumlara indirgenebilir ve yargılar hakkındaki bütün öğreti (kavramların dönüşümleri, zıtlıkları, karşılıklı etkileri ve 3. örnekte olduğu gibi ayrımları) bu durumlardan türetilebilir. Aynı şekilde Kant'ın, anlamanın sözde kategorilerini temellendirdiği yargıların özellikleri de bu durumlardan çıkarılabilir; lakin bunun tek istisnasını koşullu[a] form oluşturur çünkü bu, kavramların değil yargıların bir kombinasyonudur. Kategorilerin temeli olarak ortaya serilen yargıların özellikleri, modalite hariç tutularak ayrıntılı bir biçimde ekler kısmında işlenmiştir. Yukarıda örnekleri verilen kavram bağlarında bunların kendi içlerinde de çok çeşitli şekillerde bağlantılar kurabileceği de gözden kaçmamalıdır (örneğin 4. figür, 2. figür ile bağlanabilir). Eğer bir küre başka bir küreyi kısmen veya tamamen içerirken kendisi de bir üçüncü küre tarafından içeriliyorsa, tüm bunlar birinci figürde örneklenen duruma bir kıyas teşkil eder;[b] yani, bir kavramın ikinci bir kavram tarafından kısmen veya tamamen kapsandığı ve bu ikinci kavramın kendisinin de üçüncü bir kavram tarafından kapsandığı idrakine vesile olan yargıların kombinasyonları. Bunun tam zıttı da "olumsuzlama"dır ve olumsuzlamanın şekilsel ortaya konuluşu sadece bir üçüncü tarafından içerilmemiş iki bağlantılı küreden oluşur. Bu şekilde pek çok kürenin birbirini içermesinden uzun kıyaslama zincirleri oluşur. 53

Pek çok ders kitabında gayet güzel işlendiği üzere kavramların bu şekilde şematize edilmeleri, mantıksal uslamlamanın[c] yanı sıra yargı öğretisini temellendirmede de kullanılabilir ve bu şemalaştırma, her ikisinin izahatını gayet kolay ve rahat kılar: Bu şematizm sayesinde bunların bütün kuralları, kaynağında kendilerini göstermelerinin yanında, türetilmeye ve açıklanmaya da izin verir. Lakin hafızamızı bütün bu kurallarla doldurmamıza gerek yoktur çünkü mantık sadece felsefe için teorik açıdan ilginçtir ve pratik

---

[a] [*hypothetischen*]

[b] [Burada "birinci figür"den kastedilen Aristotelesçi akıl yürütmedir: Bütün "x"ler "y"dir; "z" ise bir "x"tir. O halde "z" "y"dir.]

[c] [*Syllogistik*]

hiçbir faydası yoktur. Denilebilir ki tıpkı devamlı bas,[a] müzik için neyse veya daha isabetsiz bir benzetme ile erdem etik için veya sanat estetik için neyse, mantığın akıllıca düşünme ile ilişkisi de odur; fakat şunu göz önünde bulundurmak lazımdır ki ne estetik çalışmaları sonrası sanatçıya ne de etik çalışmaları sonrası soylu bir karaktere dönüşen bir insan vardır. Rameau'dan[b] çok önce de insanlar hem doğru hem de güzel besteler yapıyorlardı; kişinin ahenksiz tınıları fark etmesi için devamlı bas sistemi hakkında donanıma ihtiyacı da yoktur. Aynı şekilde yanlış yargılar tarafından hatalı yönlendirilmemek için de insanın mantık bilmesine gerek yoktur. Yine de müziği değerlendirmek için olmasa da müzikal bestecilik icrası için devamlı basın çok faydalı olduğunun; estetiğin ve hatta daha az ölçüde ve çoğunlukla negatif olmak suretiyle etiğin bile pratik faydaları olduğunun hakkını teslim etmeliyiz ve dolayısıyla bunlardaki pratik değeri de yadsıyamayız. Fakat mantıktan bu kadarı bile beklenmemelidir. Zira mantık, herkesçe hâlihazırda *in concreto*[c] olarak bilinen, salt *in abstracto* bilgidir. Dolayısıyla yanlış çıkarımlar yapmaktan kaçınmak veya doğru çıkarımlar yapabilmek için mantığa ihtiyacımız yoktur ve hatta en eğitimli mantıkçı bile gerçekten düşünürken mantığı bir kenara koyar. Bunun nedenlerini de şu şekilde açıklarız: Herhangi bir türe ait nesnelerle alâkalı her bilim evrensel ve dolayısıyla da soyut olan doğruluklardan, yasalardan ve kurallardan oluşur. Tekil bir durumun bu yasalar altında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, onun bu evrensel bilgiye uygunluğu ile belirlenir ve katî olarak geçerlidir çünkü evrensel olanın uygulanması, ortaya çıkan tekil durumu kendi içinde baştan sona değerlendirmekten sonsuz
54 derecede daha kolaydır. Evrensel ve soyut idrak, tekil durumların empirik araştırılmasına kıyasla erişimimize daha yakındır. Fakat mantıkta durum bunun tam tersidir. Mantık, kurallar biçiminde ifadesini bulan aklın ilerleyiş tarzının evrensel bilgisidir. Mantığa,

---

[a] [*Generalbaß*. Bu bir müzik terimidir. *Basso continio* olarak da geçmektedir.]

[b] [J.-P. Rameau (1683-1764). Besteci ve müzik teorisyeni.]

[c] [Somut]

aklın kendisini bütün içeriklerden soyutlayarak gözlemlemesi ile ulaşılır. Fakat aklın ilerleyiş tarzı, akıl için zorunlu ve esastır, dolayısıyla kendi kendine bırakıldığında akıl hiçbir şekilde bu ilerleyişten ayrılmaz. Bundan dolayı her tekil durumda aklın kendi doğasına uygun ilerlemesine izin vermek, bu ilerleyişten –dayatılan bir yasanın mesafesinin ve dışarıdanlığının biçimi ile ortaya konan– soyutlanmış bilgiyi aklın önüne yerleştirmekten çok daha kolay ve güvenlidir. Bu daha kolaydır çünkü tüm bilimlerde, tekil durumun sadece kendisinin yine kendisi vasıtasıyla incelenmesindense evrensel kural, erişimimiz için bize daha yakındır. Ancak aklın kullanılmasında tam tersi geçerlidir, yani mevcut tekil bir durum için gerekli olan işlemler, bu durumdan soyutlanan evrensel kurala kıyasla erişimimize daha yakındır zira bizim düşünen yanımız aklın ta kendisidir. Bu daha güvenlidir çünkü aklın esasına ve doğasına tezat bir akıl işleminin gerçekleşmesindense böyle soyut bir bilgide veya bunun uygulanmasında bir yanlışlığın olması daha kolaydır. Buradan da diğer bilimlerde tekil durumların doğruluğunun kural ile test edilmesine karşın, mantıkta kuralın kendisinin tekil durumlarla test edilmesinin ilginçliği çıkar. Ve hatta en deneyimli mantıkçı bile eğer tekil bir durumda kuralın gerektirdiğinin dışında bir sonuca ulaşırsa, hatayı her zaman kendi sonucunda değil kuralda arayacaktır. Mantıktan pratik bir uygulama beklemek, her bir tekil durumda doğrudan farkında olduğumuz ve tamamıyla emin olduğumuz şeyi tarifsiz zorluklarla evrensel kurallardan çıkarmayı talep etmektir. Bu tıpkı hareket etmek için ilk olarak bir mekanikçiye ve sindirim için ilk olarak fizyoloğa danışmaya benzer. Ve pratik sebeplerle mantık öğrenen kişi, bir kunduza kendi evini/barajını inşa etmeyi öğretmeye çalışan birisine benzer.

Mantık, pratik açıdan faydasız olmasına rağmen aklın organizasyonunun ve eyleminin özel bir bilgi türü olarak felsefi ilginçliğinden dolayı korunmalıdır. Mantık haklı olarak üniversitelerde öğretilmesinin yanında, kendi terimleri ile ve bütün diğer bilimlerden bağımsız şekilde kendi kendine yeten, tam, sağlam temelli ve mükemmel bir şekilde kesin bir disiplin olarak değerlendiril- 55

mektedir. Fakat mantık, gerçek değerini felsefenin tamamı ile olan bağlantısı ve idraki (özellikle aklî veya soyut idraki) tetkik edişi ile elde eder. Bundan dolayı da mantık öğretimi pratik yönelimli bir bilim biçimini almamalı ve doğru yargıların, çıkarımların ve benzerlerinin oluşturulması için çıplak rastgele kurallar ortaya koymamalıdır; bunun yerine aklın ve kavramın doğasının tanınmasına ve tanımanın yeterli temel ilkesinin detaylı incelenmesine yönlendirilmelidir. Çünkü mantık, bu ilkenin sadece bir açıklamasından ibarettir ve hatta bir yargının doğruluğunu veren temelin ne empirik ne de metafizik olduğu savı, sadece ve sadece mantıksal veya metamantıksal olduğu durumlar için geçerlidir. İdrakin yeterli temel ilkesinin yanında, buna çok yakın duran düşünmenin veya metamantıksal doğruluk yargılarının üç temel ilkesini daha sunmalıyız; aklın bütün tekniği bunlardan yavaş yavaş gelişir. Sahih düşünmenin, yani yargı ve sonuç çıkarmanın doğası, uzamsal şeması yukarıdaki biçimde verilmiş olan kavram kürelerinin kombinasyonlarıdır; ve yargının ve sonuç çıkarmanın bütün kuralları bu şemadan inşa yoluyla türetilebilir. Mantığın tek pratik kullanımı, bir tartışmada rakibe, gerçek mantıksal hatalarını değil de kasıtlı yanıltmacalarını, bunların teknik isimlerini vererek kanıtlamaktır. Mantığın pratik yönelimini geri plana atıp bu kitapta bir bölüm olarak bunun felsefenin tamamı ile bağını ön plana getirmek, bununla ilgili malumatı şu an olduğundan daha az hale getirmemelidir. Zira günümüzde, neyin önemli olduğu konusunda hamhalat kalmak ve karanlıklara hapsolmuş cahil yığınlardan sayılmak istemeyen biri spekülatif felsefe çalışmalıdır.
56 Zira 19. yüzyıl felsefi bir çağdır. Bu sözle, bu çağın felsefeye sahip olduğunu veya felsefenin bu çağa hükmettiğini kastetmiyorum; daha ziyade bu çağın felsefe için olgun olduğunu ve dolayısıyla da felsefeye ihtiyacı olduğunu kastediyorum. Bu oldukça gelişmiş bir eğitim seviyesinin ve hatta çağların kültür skalasında belirli bir noktaya gelmişliğin işaretidir.[16]

Mantığın pratik faydasının çok az olmasına rağmen, pratik amaçlarla bulunduğu da inkâr edilemez. Ben mantığın ortaya çı-

[16] Bkz. ikinci ciltte 9. ve 10. bölümler.

kışının şu şekilde olduğunu düşünüyorum: Elealılar, Megaralılar ve Sofistler arasında, tartışmaya yönelik heves gitgide daha geliştikçe ve hatta bir tutku boyutuna ulaştıkça, neredeyse her tartışmanın girdiği karışıklık onlara kılavuz olarak izlenecek sistematik bir metodun zorunluluğunu da hissettirmiş olmalıdır ve bunlar da bilimsel bir diyalektik aramış olmalıdırlar. Burada ilk fark edilmesi gereken şey, tartışan tarafların her zaman için tartışmada anlaşmazlıkların olduğu noktalarda geri dönebilecekleri bir önerme üzerindeki uzlaşılarıdır. Metodolojik prosedürün başlangıcı, bu topluca kabul edilen önermeleri oldukları halleriyle biçimsel olarak dile getirmekte ve soruşturmanın en başına yerleştirmekte yatmaktaydı. İlk başta, bu önermeler sadece soruşturmanın materyali ile ilgiliydi. Ancak kısa bir süre sonra genel kabul gören bir doğruya geri dönme ve atıfta bulunma ve bu doğrudan çıkarımlar yapma tarzında da, daha önce anlaşmaya varılmamış belirli kalıplar ve yasalar olduğu ve bunlarla ilgili herhangi bir ön anlaşmanın yokluğunda bile, bu tarzın çeşitli yasalara uyduğu fark edilmiş olmalıdır. Sonuç olarak da insanlar, aklın kendine has ve esas işleyişini –yani araştırma yürütmenin kalıbını– bu şekilde görmüş olmalıdırlar. Şimdi, bunlar her ne kadar şüphe ve anlaşmazlık yaratmamış olsa da, ukalalığa varacak kadar sistematik bir kafa yapısına sahip biri, bütün tartışmaların biçimsel tarafının (aklın her zaman kurallarla işleyişinin ta kendisinin) soyut önermelerde ifade edilmesinin çok iyi görüneceğini ve metodolojik diyalektiği tamamlayacağını düşünmüş olmalıdır; tıpkı insanların her zaman geri dönüp bakabilmeleri ve başvurabilmeleri için her bir araştırmanın başlangıcına tartışmanın sabit 57
kanunu olarak yerleştirilen ve her iki tarafın da kabul ettiği temel önermelerde olduğu gibi. Bu şekilde, daha önce insanların örtük bir biçimde takip ettiği veya içgüdüsel denebilecek şekilde uyguladıkları çıkarım yapma tarzı artık bilinçte tanınan ve biçimsel olarak ifade edilen bir yasa olarak talep edilmektedir. Bunu yaparken insanlar, yavaş yavaş mantığın temel ilkeleri için az çok mükemmel formülasyonlar keşfettiler: örneğin, çelişmezlik ilkesi, yeterli temel ilkesi, üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi, *de omni et*

nullo[a] ve bunların yanında uslamlamanın özel kurallarından mesela *ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia*[b] vb. Fakat tüm bunlara yavaşça ve zorluklarla erişildi ve Aristoteles'ten önce hiçbir şey tam oturmamıştı; ki bunu da kısmen Platon diyaloglarının bazılarında mantıksal doğrulukların dolambaçlı ve hantal bir şekilde gün ışığına çıkışından ve daha net olarak ise –Sextus Empiricus'un aktardıklarına dayanarak– Megaralıların en hafif ve basit mantık yasalarındaki tartışmalarından ve bunlara nasıl açıklık kazandırdıklarından görmekteyiz (*Sext. Emp. adv. Math.*, 8. Kitap, s. 112[c]). Ancak Aristoteles, kendinden önce bulunmuş ne varsa toplamış, düzenlemiş, düzeltmiş ve kıyaslanamaz şekilde daha yüksek bir mükemmelliğe taşımıştır. Bu şekilde Yunan kültürünün akışının Aristoteles'in çalışmalarına nasıl zemin hazırladığını ve yol verdiğini göz önünde bulundurursak, William Jones tarafından oldukça desteklenerek aktarılan İranlı yazarın, Kallisthenes'in Hintler arasında mükemmel bir mantık sistemi bulduğu ve bunu amcası Aristoteles'e gönderdiği iddiasına özellikle inanmak için pek bir sebebimiz kalmaz (*Asiatic Researches*, 4. cilt, s. 163).

O üzücü Ortaçağ zamanlarında gerçek bilgiden yoksun fakat tartışmaya aç Skolastik düşünürlerin sadece kalıplara ve kelimelere bütün enerjileri ile yüklenerek, bozulmuş Arapça haliyle bile Aristoteles'in mantığına hırsla sarılmaları ve bunu da bütün bilginin merkezi olarak yüceltmeleri kolayca anlaşılabilir. Her ne kadar Aristoteles'in mantığı o zamanlardan bugüne eski itibarını kaybetmiş olsa da bağımsız, pratik ve son derece önemli bir bilim olarak konumunu korumuştur. Gerçekten de günümüzde, temel

---

[a] ["Hepsi veya hiçbiri" ilkesi. Bir şeyin tamamı için geçerli olan parça için de geçerlidir ve parça için geçerli olan bütün için de geçerlidir.]

[b] ["Sadece tekil olan veya negatif olan önermelerden sonuca ulaşılamaz", "Sonuçtan temele doğru çıkarım geçerli değildir."]

[c] [Sextus Empiricus'a yapılan bu gönderme Ayrıntı Yayınları'ndan 2017 yılında çıkan *Kuşkuculuk* adlı kitapta "Mantıkçılara Karşı" adlı bölümün 2. kitabında bulunabilir. Sextus Empricus, "Mantıkçılara Karşı", *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı, 2017.]

taşı mantık olan Kantçı felsefe, mantığa yeni bir ilgiyi canlandır- 58
mıştır ve bu ilgiyi mantık en azından aklın esasının idrakinin aracı olarak kazanmıştır.

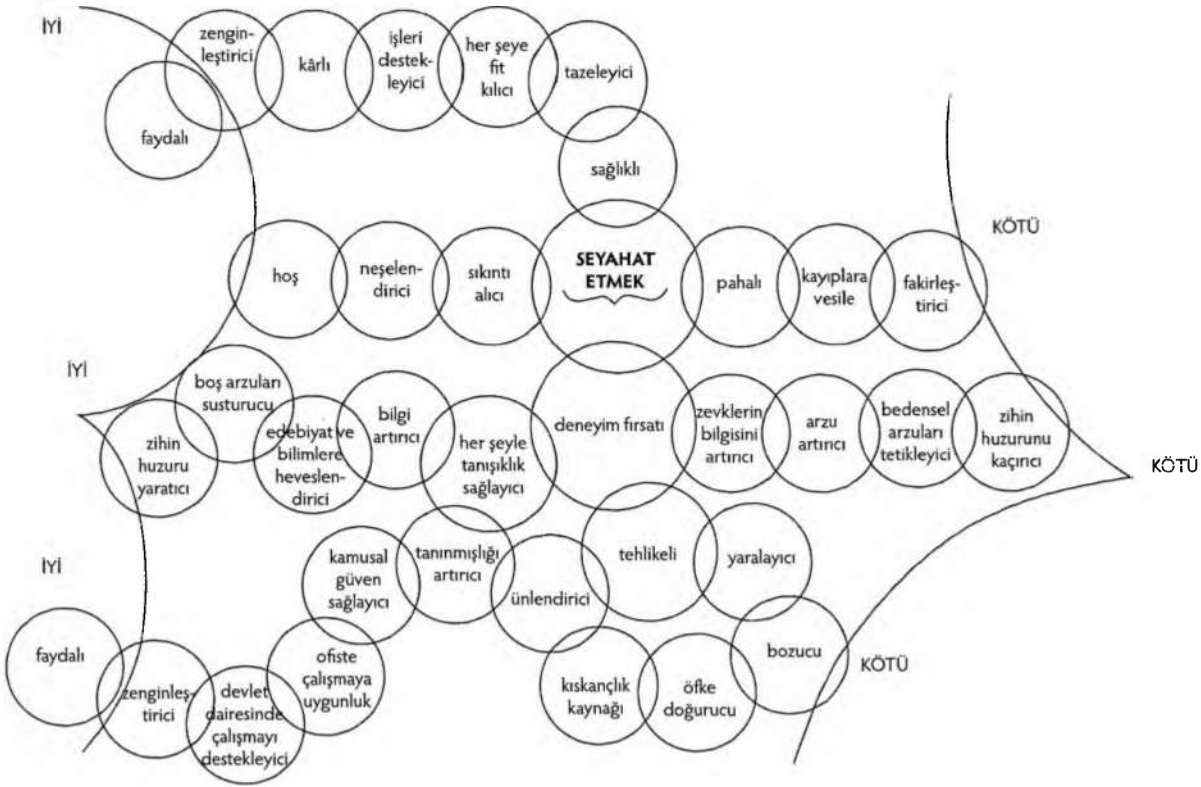
Kavram kürelerinin ilişkisini dikkatlice gözlemlersek ve sadece bir kürenin bir ikinci ve bunun da bir üçüncü küre tarafından tamamen içerildiği durumda birinci kürenin üçüncü tarafından da kapsandığını açıkça görürsek, işte o zaman tamamen net sonuçlara ulaşabiliriz. Diğer taraftan *ikna sanatı*[a] kavram küreleri arasındaki ilişkilerin sadece üstünkörü bir incelemesine dayanır; bu ilişkiler ise konuşmacının niyetine göre belirlenebilir. Bu da şöyle olmaktadır: Eğer ele alınan kavram küresi sadece kısmen bir ikincisi ile kesişiyor ve kısmen de tamamen farklı bir üçüncü ile kesişiyorsa, buna konuşmacının niyetine göre sanki ikinci veya üçüncü tarafından tamamen kapsanmış gibi yaklaşılır. Örnek vermek gerekirse, tutku kavramından söz ederken bunu, en büyük kuvvet, dünyanın en güçlü faili kavramları altında toplayabileceğimiz gibi, kendisi de iradesizlik ya da zayıflık kavramları tarafından kapsanan akılsızlık kavramı altında da toplayabiliriz. Bu işleyiş tartışmanın kişiyi götürdüğü her kavramda tekrarlanabilir ve tekrar kullanılabilir. Neredeyse her kavram küresi pek çok diğerlerine bölünebilir ki bütün bu diğer kavramlar ilki ile kısmi olarak kesişmektedirler; fakat daha ziyade bu birincinin dışına taşmaktadırlar. Ama konuşmacı ilk kavram altında toplamak istediği bu son kavramlardan sadece birini aydınlatır ve bu sırada diğerlerini karanlık ve hatta gizli tutar. Bu hile, her tür ikna sanatının ve her türlü yanıltmacanın temelidir; zira mantıksal yanıltmacalar olan *mentiens*, *velatus*, *cornatus*[b] vb., açıkçası gerçekten kullanım için çok hantaldırlar. Şimdiye kadar, tüm yanıltıcı akıl

[a] [*Ueberredungskunst*]

[b] ["Yalan", "örtük", "boynuzlu": Bunlar, yanıltmaca yöntemi adları olarak geçmekte ve Megaralı filozof Eubulides'e dayanmaktadır. Birincisi "Şu an söylediğim söz yalandır"; ikincisi "–'Bu örtüler içindeki adamı tanıyor musun?' –'Hayır' –'Ama o senin baban. Babanı tanımıyor musun?'"; üçüncüsü "Kaybetmediğin şeye sahipsindir. Boynuz kaybetmedin, demek ki senin boynuzların var."]

yürütme ve ikna etmenin doğasını, imkânının en son temel zeminine kadar izleyen ya da bunun kavramların en temel yapısında, yani aklın idrak yönteminde nasıl yattığını göstermiş olan kimse var mıdır bilmiyorum; fakat açıklamalarım beni bu noktaya ge-
59 tirdiğinden, aşağıdaki tabloda sunulan şemayı kullanarak konuyu, her ne kadar bu rahatça görülebilse de, daha da açık bir şekilde ifade etmek istiyorum. Bu tablo, kavramsal kürelerin nasıl çoklu bir şekilde birbirleriyle kesiştiğini göstermeye yöneliktir ki isteğe göre bir kavramdan herhangi birine geçmek için yeterli sayıda dirsek teması vardır. Ancak umarım tablo ile verilen bu küçük rastgele açıklamaya, doğal olarak hak ettiğinden daha fazla önem verilmez. Açıklayıcı örnek olarak *seyahat* kavramını seçtim. Seyahat kavramının küresi başka dört küre ile kesişmektedir ve ikna kabiliyeti olan bir konuşmacı isteğine göre bunlardan herhangi birine doğru ilerleyebilir. Bu diğer dört küre de başka kürelerle kesişmektedirler ve bunlardan pek çoğu iki ya da daha çok küre ile aynı anda kesişmektedir; dolayısıyla konuşmacı gönlüne göre kendi yolunu belirleyebilir (sanki bu yol tek yolmuş gibi) ve en nihayetinde de kendi amacı doğrultusunda ya "iyi" ya da "kötü" sonucuna varır. Küreden küreye hareketle ilgili tek şart merkezden (ana kavramdan) dışa doğru ilerleyiştir –tersi doğrultuda değil. Böylesi bir yönlendiricilik, dinleyicinin zayıflıklarına göre, süren bir nutuk ya da sıkı bir uslamlama giysisine bürünebilir. Pek çok bilimsel argüman ve özellikle felsefi kanıtlamalar, temelde bundan başka bir şey değildirler: Eğer böyle olmasaydı, pek çok şeyin çok farklı çağlarda sadece yanlış varsayılmayıp (zira yanlışlığın kaynağı başkadır) aynı zamanda ortaya konmaları ve kanıtlanmaları, daha sonra ise temelden hatalı bulunmaları nasıl mümkün olabilirdi (örneğin Leibniz-Wolff felsefesi, Batlamyus astronomisi, Stahl'ın kimyası, Newton'ın renk öğretisi vb.[17])

[17] Bkz. ikinci cilt, 11. bölüm.



Schopenhauer bu tabloyu Latince terimlerle sunuyor. Terimler sırasıyla şöyle: *Bonum; utile; ditans; quaestuosum; negotia promovens; ad quaelibet idoneum reddens; vigorans; salubre; jucundum; exhilarans; taedium expellens; Peregrinari; sumptuosum; damnosum; egestatis causa; Malum; animi tranquillitatem adducens; vana desideria sedans; litterarum amorem excitans; scientiam amplificans; peritiam augens; Experientiae latissimus campus; deliciarum cognitionem amplificans; desideria multiplicans; cupiditates incendens; animi tranquillitatem disturbans; utile; ditans; ad munera publica evehens; muneribus publicis idoneum reddens, fiduciam publicam comparans; auctoritatem concilians; honorificum; periculosum; invidiosum; odia suscitans; detrimentosum; exitiosum*

§ 10

Tüm bunlar bizi *kesinliği* nasıl talep edebileceğimiz; *yargılarımızı* nasıl *temellendirebileceğimiz* ve *bilmenin* ve *bilimin* (ki bu, dil ve basiretli davranıştan sonra aklın bize sağladığı üçüncü en büyük meziyet olarak görülür) nelerden oluştuğu sorularına daha da yaklaştırıyor.

Akıl, dişil bir doğaya sahiptir; doğurabilmesi için önce alması gerekir. Kendi kendine sadece, işlevlerinin içeriksiz kalıplarına sahiptir. Metamantıksal doğruluğunu daha önce göstermiş olduğum dört ilkeden başka, tamamen salt akılsal idrak[a] yoktur. Bu ilkeler özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve tanımanın yeterli temelidir. Zira mantığın geri kalanı bile tamamen salt akılsal idrak değildir; çünkü kavram kürelerinin ilişkilerini ve kombinasyonlarını gerektirmektedir. Fakat kavramlar, öncül algısal tasavvurlardan sonra ancak varolurlar ve kavramların bütün varlığını da bu alâkanın oluşturmasından dolayı bunları ön koşul olarak ortaya koyarlar. Ne var ki bu ön koşul olarak ortaya koyuş, kavramların belirli içeriklerine değil de genel olarak kavramın varlığına uygulanabileceğinden, mantık tamamı düşünüldüğünde gayet makul bir şekilde salt akılsal bilim[b] olarak geçerli görülebilir. Diğer bütün bilimlerde akıl, içeriğini algısal tasavvurlardan alır: Bilimsel içerik, matematikte, tüm deneyimden önce algısal olarak farkında olduğumuz zaman ve mekân ilişkilerinden; saf doğa biliminde, yani tüm deneyimden önce doğanın akışına dair bilgimizde ise saf anlamadan veya diğer bir deyişle nedensellik yasasının ve bunun zaman ve mekânın saf algısına olan bağının *a priori* idrakinden kaynağını alır. Diğer bütün bilimlerde yukarıda bahsedilmiş olanlardan ödünç alınmamış her şey, deneyimin bir parçasıdır. *Bilmek* esasen şu demektir: Yeterli tanıma temeli kendi dışında, yani *doğru* olan yargıları, zihnin gücü dâhilinde isteğe göre yeniden üretmek. Dolayısıyla sadece ve sadece soyut idrak,[c]

60

---

[a] [*Vernunfterkenntniß*]
[b] [*Vernunftwissenschaft*]
[c] [*abstrakte Erkenntniß*]

bilgidir ve bu da akıl tarafından koşullanır. Bu nedenle hayvanların, her ne kadar algısal idrake, bunun için gerekli olan hafızaya ve dolayısıyla da rüya görüyor oluşlarının ispatladığı imgeleme sahip olsalar da, herhangi bir şey *bildiklerini* kesinlikle söyleyemeyiz. Bilinç[a] kavramı genel olarak, ne türden olurlarsa olsunlar tasavvurlarla kesiştiği için –bilinç sözcüğü bilmekten[b] türetilmiş olmasına rağmen– hayvanlara bilinç atfederiz. Bu yüzden bitkilere hayat atfedip bilinç atfetmeyiz. Yani *bilmek* soyut bilinçtir; farklı yoldan idrak ettiklerimizi aklın kavramları ile sabitlemektir.

§ 11

61

Bu açıdan *bilmenin*, gerçek zıtı *duygudur*[c] dolayısıyla da bu noktada onu açıklamamız gerekmektedir. *Duygu* kelimesi ile işaret edilen kavram, tamamen *negatif* bir içeriğe sahiptir; yani, bilinçte hazır bulunmakla birlikte bu ne *bir kavram ne de aklın soyut idrakidir*. Bunların dışında bu içerik her ne olursa olsun *duygu* kavramı altında toplanır. Sonuç olarak duygunun ölçülemeyecek kadar geniş kapsamı, birbiri ile tamamen alâkasız şeyleri içerir; öyle ki eğer yalnızca bu negatif anlamda birbirleriyle uyuştukları, yani *soyut kavramlar* olmadıkları idrak edilmezse hiç kimse bunların nasıl olup da bir arada durabildiklerini anlayamaz. Zira bu kavram altında tamamen zıt ve hatta birbirine düşman elementler rahatça bir arada durabilmektedirler: örneğin, dinî duygular, şehvet duygusu, ahlâk duygusu; dokunmanın, acının, renklerin veya tınıların uyumunun ve uyumsuzluğunun bedensel duygusu; nefret duygusu, iğrenme duygusu, tatmin duygusu, şeref duygusu, adalet duygusu, adaletsizlik duygusu, doğruluk duygusu, estetik duygusu, güç duygusu, zayıflık duygusu, sağlık duygusu, arkadaşlık duygusu, aşk duygusu vb.

Bunların soyut akılsal idrak olmayışları anlamında negatiflik dışında hiçbir ortak yönü bulunmamaktadır. Fakat bu çeşitlilik,

---

[a] [*Bewußtseyn*]
[b] [*Wissen*]
[c] [*Gefühl*]

mekânsal ilişkilerin *a priori* algısal idrakini ve salt anlamanın idrakini bu kavram altında toplayarak, henüz soyut kavramlara dönüştürmediğimiz ve sadece sezgisel olarak bile bilincinde olduğumuz her doğruluğu ve her idraki *duyumsadığımızı* söylediğimizde en dikkat çekici haline gelmektedir. Bu noktada aydınlatıcı olması açısından yeni kitaplardan bir iki örnek sunmak istiyorum zira bunlar açıklamamı dikkat çekici bir şekilde doğrulamaktalar. Euklides'in bir Almanca çevirisinin önsözünde geometriye yeni başlayanların, ispatlara doğru ilerlemeden önce figürleri çizmelerinin tavsiye edildiğini; çünkü bu sayede, ispatların tam idrakini sunduğu geometrik doğruluğun *duyumsanacağını* okuduğumu hatırlıyorum. Bunun dışında F. Schleiermacher, *Etik Eleştirisi*[a]
62 adlı eserinde (s. 339), mantıksal ve matematiksel duyguların ve hatta iki formülün özdeşliğine veya farklılığına dair duyguların (s. 342) olduğundan bahsetmektedir. Bunun dışında Tenneman *Felsefe Tarihi* adlı kitabında şöyle iddia etmektedir (1. cilt, s. 361): "İnsan, yanlışlığın nerede yattığını gösteremese bile safsatanın doğru olmadığını duyumsar."

Bu *duygu* kavramının muazzam geniş kapsamı ve salt tek-taraflı bir tutumla belirlenen, tamamen negatif ve oldukça sınırlı içeriği vardır; dolayısıyla da eğer bu kavram doğru açıdan incelenmez ve sadece kendine has negatif karakteristiği fark edilmezse, bu durum sürekli olarak yanlış anlamalara ve tartışmalara davet olacaktır. Almancada neredeyse aynı anlama gelen *hissiyat*[b] kelimesine sahip olduğumuzdan, bu kelimeyi bedensel duygunun bir alt türü olarak kullanmak işimize yarayacaktır. Bütün diğer kavramlara göre orantısız olan *duygu* kavramının kökü hiç şüphesiz şöyledir: Kavramlar, ki kelimeler tarafından işaret edilen sadece kavramlardır, sadece akıl için vardır ve akıldan hareketle ilerler; dolayısıyla kişi kavramlarla zaten tek taraflı bir bakış açısına sahiptir. Fakat bu bakış açısı ile yakında olan net görünür ve pozitif olarak değerlendirilir; ancak uzakta olanlar birbirine karışır

[a] [Schopenhauer'ın bahsettiği bu kitabın tam adı *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre.*]
[b] [*Empfindung*]

ve negatif olarak değerlendirilirler. İşte bu yüzden her ulus ötekine "yabancı"; Yunanlar kendinden olmayan herkese "barbar"; İngilizler, İngiltere dışı her yere *continent*[a] veya İngiliz olmayan her şeye *continental*;[b] inananlar kendi dışındakilere "zındık" veya "kâfir"; asil olanlar geri kalan herkese *roturiers*;[c] eğitimliler geri kalanlara "cahil" demektedir vb. Her ne kadar kulağa saçma gelse de, aklın ta kendisi de aynı tek yönlülükle suçlanabilir; ki buna da boş gururdan kaynaklanan ham cahillik diyebiliriz. Bilincin bir modifikasyonunun *aklın* tasavvur etme tarzına doğrudan uymaması, yani *soyut bir kavram* olmaması, aklın bunu tek bir kavram altında, *duygu* kavramı altında toplaması için yeterlidir. Şimdiye kadar akıl, kendi işleyiş biçimini kendisine açık edecek sağlam temelli bir öz-farkındalığa sahip değildi ve sonuç olarak da günahlarının bedelini kendi sınırları içindeki yanlış anlamalar ve kafa karışıklıkları ile ödemek zorunda kaldı; hatta bazıları özel bir duygu yetisi[d] kurmaya çalıştılar ve şu anda bu konuda teoriler oluşturuyorlar.

§ 12

63

Bilmek, daha önce de söylediğimiz gibi, soyut idrakin tamamıdır, yani akılsal idraktir[e] ve az önce bahsettiğimiz gibi bunun zıttı ise duygudur. Fakat akıl, her zaman için sadece başka türden edinilmiş olanı idrakin önüne getirir, dolayısıyla da idrakimizde hiçbir artış olmaz, buna sadece yeni bir biçim verilmiş olur; diğer bir deyişle, sezgisel[f] ve *in concreto* idrak edilmiş olanın, soyut ve evrensel olarak idrakine olanak sağlar. Fakat bu durum bu şekilde ifade edildiğinde, ilk bakışta göründüğünden kıyaslanamaz derecede daha önemlidir. Zira bütün güvenli muhafaza, bütün iletilebilir-

---

[a] [Kıta]
[b] [Kıtasal]
[c] [Avam]
[d] [*Gefühlvermögen*]
[e] [*Vernunfterkenntniß*]
[f] [*intuitive*; "algısal" olarak da okunabilir]

lik ve bunların yanında bütün güvenilir ve öteye uzanan idrakin pratikteki kullanımı, idrakin bilgiye (soyut idrake) dönüşmesine bağlıdır. Duyu ve anlama[a] bir seferde sadece *bir* nesneyi algılayabildiği için, sezgisel idrak sadece tekil durumlarda geçerlidir ve sadece en yakında olana uzanır, daha ötesine değil. Dolayısıyla sürdürülebilir, tanzim edilmiş, planlı her etkinlik temel ilkelerden, yani soyut bilgiden hareket etmeli ve buna göre yönlendirilmelidir. Bu itibarla, örneğin kendi içinde anlamanın tarafındaki sebep sonuç ilişkilerinin idraki, *in abstracto* düşünülebilecek olan herhangi bir şeyden daha tamam, daha derin ve çok daha kapsayıcıdır. Yalnızca anlama algısal olarak dolaysızca ve mükemmel şekilde bir manivelanın, palanganın, dişli çarkın, kendi kendini destekleyen bir tonuzun ve sairenin etki tarzını idrak eder. Fakat sezgisel idrakin bu değindiğimiz özelliğinden (sadece dolaysızca şimdiki zamana yayıldığından) dolayı salt anlama, makineler veya binalar inşa etmek için yeterli değildir. Bu noktada algıları soyut kavramlara çevirmek üzere daha ziyade akıl devreye girmelidir. Ancak bu sayede bu kavramlar, işin belirleyici ilkelerine dönüşebilir ve eğer doğruysalar başarıyı garantileyebilirler. Aynı şekilde salt algıda bir parabolün, hiperbolün veya spiralin doğasını ve düzenini mükemmel bir şekilde idrak ederiz; lakin bu idrakin güvenilir biçimde uygulamaya konabilmesi için soyut bilgiye dönüşmesi gerekir. Bu süreçte algısal olan kaybolabilir ama bunun karşılığında soyut bilginin güvenilirliği ve netliği kazanılır. Yani
64 diferansiyel hesap herhangi bir biçimde bizim eğriler hakkındaki idrakimizi genişletmez. Bu, hiçbir şekilde eğrinin salt algısında zaten var olanın dışında bir şey barındırmaz; fakat sahip olduğumuz idrakin türünü değiştirir ve algısal idraki, soyut idrake çevirir ki bunun pratik alandaki kullanımı da çok zengindir. Ancak şimdi, idrak yetimize dair, algısal ve soyut idrak henüz tamamıyla netleştirilmediği için daha önce bahsedemediğimiz başka ilginç bir husus da bu noktada dile gelmektedir. Bu husus şöyledir: Mekânsal ilişkiler dolaysız değildir ve bu halleri ile soyut idrake taşınamazlar; sadece zamansal ölçüler, yani rakamlar, bunun için

[a] [*Sinnlichkeit und Verstand*]

uygundurlar. Mekânsal ölçüler değil, yalnızca rakamlar kendilerine birebir denk düşen soyut kavramlar şeklinde ifade edilebilirler. "Bin" kavramı "on" kavramından, tıpkı iki niceliğin birbirinden algıda farklı oluşu gibi farklıdır. "Bin"i düşünürken, "on"un belli bir katını düşünürüz ve eğer istersek bunu zamanda algı için ayrıştırabiliriz, yani sayabiliriz. Ancak, "mil" ve "fit"[a] soyut kavramları arasında, bu ikisinin somut algısı ve rakamların yardımının olmadığı durumlarda, bu niceliklere denk düşen hiçbir kesin ayrım yoktur. Bu iki kavram yoluyla sadece mekânsal bir nicelik düşünülür ve eğer bunların birbirinden tamamen ayrılması gerekirse, ya mekânsal algının yardımına ihtiyacımız olur (yani soyut idrak alanını çoktan bırakmamız gerekir) ya da *rakamlarla* aralarındaki farkı düşünmemiz gerekir. Dolayısıyla eğer mekânsal ilişkilerden soyut idrak elde etmek istiyorsak, bunları önce zamansal ilişkilere, yani rakamlara çevirmeliyiz. İşte bu yüzden niceliğin evrensel öğretisi geometri değil sadece aritmetiktir ve eğer geometrinin iletilebilir, net bir şekilde belirli ve pratik alanda kullanılabilir olması istenirse, o zaman aritmetiğe çevrilmelidir. Elbette mekânsal bir ilişki, olduğu haliyle *in abstracto* öğretilebilir; örneğin "sinüs, açıyla doğru orantılı bir şekilde artar" fakat bu ilişkinin niceliğinin verilmesi gerekiyorsa, rakamlara ihtiyaç hasıl olur. Zamanın ilişkilerinin soyut idraki (yani salt algı değil bilgi) talep edildiğinde, üç boyutu ile mekânın, sadece bir boyutlu olan zamana tercüme 65
edilmesi zorunluluğu matematiği zor kılan şeydir. Bu durum, eğrilerin algılarını bunların analitik hesaplamalarına ya da trigonometrik fonksiyonların logaritma tablolarını, bu tablolar ile ifade edilen bir üçgenin bölümlerinin değişen ilişkilerinin algılanmasına kıyaslarsak oldukça netleşir. Algı bir bakışta, kosinüs azalırken sinüsün artışını, bir açının kosinüsünün diğer açının sinüsü oluşunu, iki açının artış ve azalışlarındaki ters ilişkiyi vb. tamamen ve sıra dışı bir netlikte kavrar. Fakat bu, nasıl da dehşet bir rakamlar ağıdır; algının bu bir bakışında kavradığını soyut olarak ifade etmek için ne kadar da zorlu hesaplamalar gerekir! Zaman, *tek* boyutu ile mekânın üç boyutunu tekrar üretebilmek için nasıl

[a] [3 fit 1 metreye denk düşmektedir ve 1 mil de 1,609 kilometredir.]

da acı çekmek zorundadır! Fakat eğer uygulama için mekânsal ilişkilerin soyut kavramlara dökülmüş haline sahip olmak istiyorsak, bu zorunludur. Bu ilişkiler, soyut kavramlara doğrudan dönüşemezlerdi; bu dönüşüm, sadece doğrudan soyut idrake bağlı olan bu tamamen zamansal niceliğin, yani rakamın vasıtası ile ancak gerçekleşebilirdi. Bu konuda şu da çok ilginçtir: Nasıl ki mekân algı için uygundur ve soyut idrake karşı koymasına rağmen üç boyutu ile kendi içinde zor ilişkilerin çok kolay görünmesini sağlar, zaman da tam tersine kolaylıkla soyut kavramlara çevrilebilmesine rağmen algıya çok az şey sunar. Kendilerine has unsuru içerisinde, yani mekânı eklemeden salt zamanda rakamları algılamamız, zar zor "on"a ulaşır: bunun ötesinde rakamların algısal idrakine değil, sadece soyut kavramlarına sahibizdir. Buna karşılık net olarak belirli bir soyut kavram, her bir rakam kelimesi ve cebir işareti ile bağlanır.

Bu konuda aynı zamanda bazı zihinlerin sadece algısal olarak idrak edilebilir olanda tam bir tatmin bulmuş olmaları da ilginçtir. Onlar, olanın[a] mekândaki temelinin ve sonucunun algısal olarak ortaya konuşunun peşinde olmuşlardır. Bu zihinlere bir Euklides ispatı veya mekânsal sorunların aritmetik çözümleri
66 cezbedici gelmemiştir. Buna karşılık başka zihinler ise uygulama ve iletişim için kullanılabilir tek şey olan soyut kavramları talep etmişlerdir. Bunlar soyut ilkeler, formüller, uzun zincirlerle birbirine bağlı sembolleri en karışık soyutlamaları temsil eden ispatlar ve hesaplamalar için bellek ve sabır göstermişlerdir. Bu ikinci tür zihinler netlik, birinci tür zihinler ise algı ararlar. Aradaki fark karakteristiktir.

Bilmenin, yani soyut idrakin en büyük kıymeti iletilebilir olmasında ve sabitlenmiş bir halde muhafazasında yatmaktadır. Bilme, sadece bu pratik alandaki uygulanırlığından dolayı tarifsiz derecede önemlidir. Kişi, doğal cisimlerdeki değişimlerin ve hareketlerin nedensel bağlantılarının salt anlamadaki dolaysız ve algısal idrakine sahip olup bunda da tam bir tatmin buluyor olabilir; fakat böylesi bir idrak, ancak kavramlarla sabitlendikten

[a] [*Seyn*]

sonra iletişim için hazır olur. Kişi, yalnız başına ve sadece algısal idrakin taze olduğu zaman zarfında gerçekleştirilebilecek bir şeyi icra ettiği sürece bu tür idrak, uygulama için yeterlidir; lakin eğer başka birinin yardımı gerekiyorsa veya aynı kişi bu işi farklı zamanlarda gerçekleştireceği için bir plana ihtiyaç duyuyorsa bu yeterli değildir. Örneğin deneyimli bir bilardo oyuncusu elastik cisimlerin birbirine çarpmalarının ilkelerini tamamen tanıyor olabilir; fakat buna salt anlamada, salt dolaysız algıda sahiptir ve bu ona tamamen yeter. Ancak sadece mekanik çalışmış bir bilim insanı bu yasalara dair sahih bilgiye, yani *in abstracto* idrake sahip olabilir. Hatta eğer bir makine, hiçbir bilimsel yönü olmayan pek çok yetenekli zanaatkârda görebileceğimiz gibi, sadece mucidi tarafından yapılıyor ise, anlamadaki salt sezgisel idrak[a] makineler inşa etmek için yeterlidir. Ancak mekanik bir işin, bir makinenin veya bir binanın tamamlanması pek çok kişiyi ve bunların farklı zamanlardaki birlikte çalışmalarını gerektirirse, işi yürüten kişi *in abstracto* planı belirlemelidir ve böylesi birlikte etkinin olduğu bir işleyiş sadece aklın yardımı ile mümkündür. Fakat, kişinin bir meşgaleyi bu ilk yolla, yani tek başına ve kesintisiz eylem ile sürdürmesi gerektiğinde bilginin, aklın kullanımının ve düşüncenin ayak bağı olabilmesi kayda değerdir: örneğin bilardo oynarken, 67
eskrim yaparken, bir müzik aletini akord ederken veya şarkı söylerken. Bu örneklerde algısal idrak meşgaleyi dolaysızca yönlendirmelidir. Düşünce ile gözden geçirmek, dikkati böleceği ve kişinin kafasını karıştıracağı için etkinliği dengesizleştirir. Böylelikle düşünmeye çok az alışkın yabanî ve eğitimsiz insanlar, bazı bedensel görevleri (hayvanlarla mücadele, bir hedefe ok atma vb.), düşünen bir Avrupalının asla ulaşamayacağı bir kesinlik ve süratle yerine getirirler; çünkü bu Avrupalının düşünüp taşınması onu tereddütlü ve işi erteleyen birisi haline getirir. Zira örneğin, doğal insan dolaysızca ve yanlış yollara sapmadan hedefi tuttururken o, iki yanlış uç arasındaki ortalamayı alarak doğru yer ve doğru zamanı tutturmaya çalışır. Aynı şekilde düz olan tıraş bıçağını dereceleri ve koordinatları ile hangi açıyla *in abstracto* yerleştire-

[a] [*bloß intuitive Verstandeserkenntniß*]

ceğimi biliyor olmam, eğer bu bana sezgisel olarak malum değilse, yani tıraş bıçağını kavramıyorsam, hiçbir işime yaramaz. Tıpkı bunun gibi, fizyonomiyi[a] anlamamız konusunda aklın devreye girmesi aksatıcıdır zira bu, anlamada dolaysızca olmalıdır. Kişinin ifadesinin ve özelliklerinin mânâsının sadece *duyumsandığına*, yani soyut kavramlara taşınılamayacağına inanılır. Her insanın dolaysız ve sezgisel fizyonomi ve patonomisi[b] vardır; fakat kimi bu *signatura rerum*'u[c] bir ötekinden daha açıkça tanır. Lakin soyut düzeyde öğretmek ve öğrenmek için fizyonomi oluşturulamaz çünkü ayrıntılar o kadar incedir ki, herhangi bir kavramla bunlara ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla soyut bilgi ile bu ayrıntılar arasındaki ilişki, bir mozaiğin *van der Werft* veya *Denner*[d] resmi ile olan ilişkisi kadardır. Bir mozaik ne kadar incelikli olursa olsun taşlar arasında daima sınırlar kalır ve bu yüzden de bir renkten diğerine devamlılık arz eden bir geçiş mümkün değildir. Bu durum birbirleriyle katı ve keskin sınırlarla ayrılmış kavramlar için de geçerlidir zira kavramlar, bunları sürekli artan dakik tanımlarla bölsek de, asla algısal olanın incelikli modifikasyonları seviyesine ulaşamayacaklardır. Fizyonomi örneğinde vurguladığımız nokta da budur.[18]

---

[a] [İnsanın dış görünümünden, özellikle de yüz ifadesinden kişiliğini anlama.]

[b] [Sesten ve ifadeden duyguların ve tutkuların anlaşılması.]

[c] [Şeylerin işareti/imzası.]

[d] [Pieter van der Werff (1665-1722), Hollandalı ressam (Abisi Adriaen van der Werff'ten resim yapmayı öğrenmiştir. Adriaen van der Werff daha ziyade mitolojik sahneler resmettiği için Schopenhauer'ın bahsettiği ressam Pieter van der Werff'tir). Balthasar Denner (1685-1749), Alman ressam (genellikle portreler yapmıştır).]

[18] Bu yüzden fizyonominin birkaç genel kural koymanın ötesinde kesinlik içeren bir seviyeye geçebileceğini düşünmüyorum. Örneğin entelektüel nitelikler alın ve gözlerden okunabilir; istemenin ifadesi olan ahlâki nitelikler ise ağızdan ve yüzün aşağılarından okunabilir. Alın ve gözler birbirini aydınlatırlar; biri olmadan diğeri ancak yarım anlaşılabilir. Dâhinin muhakkak yüksek, geniş ve güzel kavisli bir alnı vardır; fakat böyle bir alın sıklıkla deha olmadan da var olur. Bir kişinin zekâsı [*Geist*], çir-

Kavramları mozaik taşlarına benzer kılan bu yapı –ki bu ne- 68
denle de algıların daima asimptotu olarak kalırlar– aynı zamanda iyi olan hiçbir şeyin sanatta kavramlarla ortaya çıkmamasının da sebebidir. Eğer bir şarkıcı veya bir virtüöz performansını düşünce ile yönlendirmek isterse, bu performans cansız olur. Aynı şey besteci, ressam ve hatta şairler için de geçerlidir. Sanat için kavram bereketsizdir. Kavramlar, sanatta salt teknik olanı yönlerindirebilirler. Kavramların alanı bilimdir. Üçüncü kitapta nasıl olup da sahih sanatın algısal idrakten hareketle ortaya çıktığını ama asla kavramlardan çıkmadığını ayrıntısıyla işleyeceğiz. Hatta davranış ve insanî ilişkilerdeki latiflikle alâkalı olarak da kavramların sadece negatif bir faydası vardır. Kavramlar kötü bencillik ve kaba çıkışları bastırır ve nezaket, kavramların övgüye değer eseridir. Fakat davranışlarda çekici, zarif, cezbedici, şefkatli ve dostça olan ne varsa hiçbiri kavramlardan kaynaklanmaz aksi takdirde "kişi niyeti duyumsar ve keyfi kaçar".[a] Her tür rol yapma, düşüncenin ürünüdür; fakat uzun vadede sürdürülemez: Seneca'nın *De Clementia* adlı kitabında da belirttiği gibi *nemo potest personam diu fere fictam*.[b] Dolayısıyla bu durum sıklıkla fark edilir ve etkisini kaybeder. Hızlı sonuçlara ulaşmanın, cesur eylemin ve acil ve net kavramanın gerekli olduğu hayatın koşturmacaları içerisinde akıl gereklidir; ancak eğer akıl üstünlüğü ele geçirir ve sezgisel, doğrudan ve salt anlayışla olanı engelleyip aynı zamanda karışıklık yaratarak anlayışın doğru olanı kavramasının da önüne geçerse, bütün bunları kolaylıkla da mahvedebilir.

---

kinliği ile orantılı olarak onun zeki [*Geistreich*] görünümünden çıkarılabilir ve bir kişinin eblehliği, güzelliği ile orantılı olarak onun ebleh görünümünden çıkarılabilir. Zira güzellik, insanlık tipine uyum olduğundan kendinde ve kendi için zihinsel açıklığı da taşır, fakat çirkinlikte durum tersidir vb.

[a] [Schopenhauer, Goethe'nin *Torquato Tasso* adlı eserinden bir alıntı yapıyor: "fühlt man Absicht und man ist verstimmt"]

[b] ["Kimse bir maskeyi uzun süre takamaz." Kitabın Türkçesi: Seneca, *Hoşgörü Üzerine – Ruh Dinginliği Üzerine*, çev. Bedia Demiriş. Ankara: Doğu Batı, 2015.]

Son olarak, erdem ve azizlik de düşünceden hareketle oluş-
69 maz; aksine bunlar istemenin iç derinliklerinden ve bunun idrak ile olan ilişkisinden doğar. Bunun araştırılması bu eserde başka bir yerde olacaktır. Lakin yine de şu kadarını söylemek isterim: Etik ile alâkalı dogmalar bütün ulusların akıl yürütmesinde aynı olabilirler; fakat her bir bireyin davranışı farklılık gösterebilir ve aynı şekilde bunun tersi de geçerlidir. Davranış söylenegeldiği üzere *duygularla*, yani kavramlarla değil etik içerikle gerçekleşir. Dogmalar, boş aklı oyalar; fakat nihayetinde davranışlar bu dogmalardan bağımsız şekilde kendi kendilerine ilerlerler. Bu ilerleyiş çoğunlukla soyut kurallara göre olmaz; bunda daha ziyade insanlığın ifadesi olan dile gelmez düsturlar belirleyicidir. Dolayısıyla halkların dinî dogmaları ne kadar farklı olursa olsun her iyi eyleme tarifsiz bir tatmin ve her kötü eyleme de sonu gelmez kahır eşlik eder. Bunlardan ilkini hiçbir alay sarsmaz, ikincisini de hiçbir rahibin bağışlaması hafifletmez. Bununla birlikte burada erdemli bir hayat sürdürmek için aklın kullanılmasının gerekliliğinin reddedildiği varsayılmamalıdır. Akıl, erdemli bir hayatın kaynağı değildir; onun sadece azim gösterilen kararlılıkların sürdürülmesinde, zayıflık anlarına dayanmak için düsturlar sunmada ve davranışları tutarlı kılmada ikincil bir işlevi vardır. Nihai olarak akıl, sanatta da aynı şeyi yapar. Sanatta aklın asıl icra ile alâkası yoktur; o, sadece bu icranın gerçekleştirilmesini destekler çünkü deha her an el altında olmamasına rağmen eser bütün parçaları ile mükemmelleştirilmeli ve bir bütün olarak toparlanmalıdır.[19]

§ 13

Aklın uygulanmasının işe yaradığı ve sakıncalı olduğu durumlara dair yaptığımız tartışma şunu açık kılmalıdır: Her ne kadar soyut bilme,[a] algısal tasavvurlara dayanıp bunların düşünülmesi
70 bile olsa, kesinlikle algısal tasavvurlarla birbirlerinin yerine geçecek kadar kesişen uygunlukları her yerde yoktur. Dolayısıyla, daha

[19] Bkz. ikinci cilt, 7. bölüm.

[a] [*das abstrakte Wissen*]

önce de gördüğümüz üzere, pek çok insanî başarı, aklın yardımıyla ve düşünülerek işleyen süreçlerle meydana gelirken, bazıları ise aklın kullanımı olmadan çok daha iyi bir şekilde meydana gelmektedir.

Tıpkı mozaiğin resme yakınsaması gibi, soyut idrak istediği kadar algısal idrake yaklaşsın, bu iki tür idrak uyuşmaz. Nitekim bu uyuşmazlık da akıl gibi sadece insana has bir unsur olan ve bugüne dek tatminkâr bir açıklaması yapılmamış olan çok dikkat çekici bir fenomenin temelidir: *Kahkaha.* Bu noktada sürdürdüğümüz tartışmayı yavaşlatacak olsa da, kaynağından dolayı kahkaha fenomeninin açıklamasını vermekten kaçınamayız. *Kahkaha* hiçbir zaman bir kavram ve bu kavram aracılığıyla düşünülen gerçek nesneler arasında algılanan âni uyumsuzluğun dışında bir şeyden kaynaklanmaz ve kahkaha yalnızca bu tutarsızlığın ifadesidir. Genellikle iki veya daha fazla gerçek nesnenin *tek bir* kavram tarafından düşünülmesi ve bu kavramın kimliğinin onlara aktarılması gerçeğinden kaynaklanır. Lakin diğer yandan, bu nesnelerin başka özellikleri konusunda aralarında büyük fark vardır; ki bu da söz konusu kavramın nesnelere tek yönlü bir biçimde uygun olduğunu dikkat çekici bir şekilde ortaya koyar. Bununla birlikte sıklıkla belirli bir bakış açısından haklı olarak bir kavramın altına yerleştirilen tek bir gerçek nesne ile bu kavramın kendisi arasındaki uyuşmazlık birdenbire hissedilir. Şimdi, bu tür nesnelerin bir kavram altında toplanması, bir bakış açısından olabilir ve onunla uyumsuzlukları ne kadar büyük ve daha parlak ise, başka bir bakış açısından, bu tezat tarafından üretilen gülünç etki daha büyük olur. Bu nedenle, kendini ister kelimelerle isterse de eylemlerle ortaya koysun, her kahkaha paradoksal ve dolayısıyla da beklenmedik bir kapsama[a] vesilesiyle ortaya çıkar. İşte bu gülünç olanın en kısa ve doğru açıklamasıdır.

Açıklamamın sarih olmasını sağlamaya yönelik bu noktada, örnek teşkil etmesi için anekdotlara başvurmayacağım; zira bu açıklama o kadar basit ve kolaydır ki örnek gerektirmez ve okurun düşünebileceği herhangi bir gülünç durum da kanıt için gayet uy-

[a] [*Subsumtion*]

gun olacaktır. Ancak elbette açıklamamız, gülünç olanın, bu açıklamadan kaynağını alan iki türe ayrılması ile hem doğrulanmış
71 hem de resmedilmiş olur. Bir yandan, iki ya da daha fazla farklı gerçek nesne öncelikle algısal tasavvurlar olarak idrakte mevcuttur ve kişi bunları daha sonra keyfine göre her ikisini de içeren bir kavramın birliği aracılığıyla özdeşleştirir: Gülünç olanın bu tarzına *espri* denir. Diğer yandan da, tam tersi bir şekilde kavram öncelikle idrakte mevcuttur ve kişi buradan da gerçekliğe ve onun etki edişine, yani davranışa geçer: Aynı kavram ile düşünülen, ama diğer yönlerden tamamen farklı olan nesneler, şimdi aynı şekilde görülüp muamele edilmeye başlanır, ta ki bu nesnelerin farklılıklarının boyutu, davranışı sürdüren kişiyi sürprize ve şaşkınlığa sürükleyene kadar. Gülünç olanın bu tarzına ise *budalalık* denir. Öyleyse gülünç olan her şey, nesnelerin uyuşmazlığından kavramın birliğine ya da bunun tersi doğrultuda bir hareketinin olup olmadığına bağlı olarak ya esprili bir fikir[a] ya da budalaca bir davranıştır. Birincisi her zaman iradîdir, ikincisi ise her zaman istem dışıdır ve dış kaynaklı bir zorlamadır. Bu başlangıç noktasını görünüşte değiştirmek ve espriyi budalalıkla maskelemek soytarıların ve palyaçoların sanatıdır. Bunlar nesnelerin uyuşmazlıklarının gayet farkındadırlar fakat bunları örtük bir şakacılıkla bir kavram altında gizlerler, sonra da bu kavramdan başlayarak nesneler arasındaki uyuşmazlıkları keşfetmeye koyulurlar ve nihayetinde de kendileri için önden hazırladıkları sürprizi elde ederler.

Gülünç olana dair bu kısa fakat yeterli teoriye göre –palyaçonun durumunu bir kenara koyarsak– espri her zaman kendini kelimelerle göstermek zorundadır, oysa budalalık kendini sıklıkla davranışlarda gösterir (budalalık kendini kelimelerde, sadece bir niyetin ifade edilip gerçekleştirilmediği veya salt yargı ve görüş olarak ifade edildiği durumlarda gösterir).

Budalalık aynı zamanda *bilgiçliği*[b] de içerir. Bu, insanların kendi anlayışlarına güvenmediklerinde ve bu nedenle de anlayışlarının tekil bir durumda neyin doğru olduğunu dolaysızca idrak et-

[a] [*Einfall*]
[b] [*Pedanterei*]

mesine izin vermediklerinde ortaya çıkar. Buna göre de böyleleri, anlamayı her bir vukuatta tamamen aklın vesayeti altında bırakırlar. Yani bilgiçler sürekli evrensel kavramlardan, kurallardan ve maksimlerden yola çıkarlar ve hayatta, sanatta ve hatta ahlâki davranışlarda bunlara sıkı sıkıya tutunmaya çalışırlar. Bilgiçliğin, 72
bir durumun özünün harcanması pahasına biçime, tavra, ifadeye ve söze yapışıp kalmışlığı buradan kaynaklıdır. Bu noktada kavramın gerçekliğe uyumsuzluğu hızla kendini gösterir; zira kavram asla tekil bir durum seviyesine inemez ve kavramın evrenselliği ve katı tanımlılığı, hiçbir zaman gerçekliğin ince nüanslarına ve çeşit çeşit olan modifikasyonlarına uyum sağlayamaz. Genel ilkeleri ile hareket eden bilgiç neredeyse her zaman hayatı ıskalamakta, kendini akılsız, tatsız ve işe yaramaz olarak ortaya koymaktadır. Bilgiç, sanatta –kavram bereketsiz olduğu için– cansız, katı ve tafralı doğum artıkları[a] üretir. Etik açıdan adil ya da asil davranma niyeti bile her yerde soyut ilkelere göre gerçekleştirilemez; çünkü birçok durumda, koşulların sınırsız rafine doğası, neyin doğru olduğuna dair tercihin dolaysızca karakterden kaynaklanmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim salt soyut ilkelerin uygulanması, durumla eksik bir biçimde alâkalı oldukları için, kısmen yanlış sonuçlar verir ve kısmen de –her zaman itiraf edilmese de– eyleyen kişinin karakterine bu ilkeler yabancı olduğu için davranışı yönlendirmez. Bu da tutarsızlıklar yaratır. Bir eylemin ahlâki değerinin, herhangi bir eğilim ya da anlık bir duygusallık olmaksızın, tamamen rasyonel soyut ilkeler temelinde gerçekleşmesini şart koştuğu ölçüde Kant da ahlâki bilgiçliği kışkırtığı suçlamasından da tamamen muaf tutulamaz. Bu kınama aynı zamanda Schiller'in "vicdan azabı" adlı nükteli sözünün de anlamıdır.[b]

Özellikle politik meselelerde doktrincilerden, teorisyenlerden, akademisyenlerden vb. bahsedilir ve kastedilen "bilgiçler"dir; zira

---

[a] [*Aftergeburten*]

[b] [*Gewissensskrupel* – Schopenhauer'ın bahsettiği nükte *Die Philosophen* [Filozoflar] adlı eserde geçmektedir: "İyi ki dostlarımın hizmetindeyim, fakat üzülerek belirteyim ki sadece eğilimden dolayı böyleyim. Dolayısıyla içim içimi yiyor 'benim hiçbir erdemim yok'".]

bunlar her şeyi *in abstracto* tanırlar ancak *in concreto* hiçbir fikirleri yoktur. Soyutlama, ince ayrıntıların elenmesinden oluşur; fakat pratik olanda önemli olan ise tam da bunlardır.

Teoriyi tamamına erdirmek için esprinin sunî bir türü olan ve genellikle müstehcen (ahlâkdışı) amaçlar için kullanılan, anlamı belirsiz, *l'équivoque*, sözcük oyunundan, *calembourg* veya *pun*'dan da[a] bahsetmeliyiz. Nasıl ki espri birbirinden tamamen farklı iki gerçek nesneyi aynı kavram altında toplar, sözcük oyunu da tesadüfü kullanarak iki farklı kavramı tek bir kelimede toplar: Espri-
73 deki tezatın aynısı daha boş ve yüzeysel olarak tekrar oluşur çünkü bu tezat şeylerin doğasından değil de isimlendirmenin rastgeleliğinden kaynaklanır. Espride aynılık kavramdayken, farklılık ise gerçekliktedir; ancak sözcük oyununda aynılık, kelimelerin de ait olduğu gerçeklikteyken, farklılık kavramlardadır. Birisi çıkıp da sözcük oyununun espriye göre konumunun, ters çevrilmiş koninin üst hiperbolik bölümünün aşağıdaki konininkine göre konumu olduğunu iddia etse, bu çok zorlama bir karşılaştırma olurdu. Kelimenin yanlış anlaşılması –veya *quid pro quo*–[b] yanlışlıkla gerçekleşen bir *calembourg* durumudur ve tam da esprinin budalalığa olan alâkası gibidir. Dolayısıyla zor işitenler, tıpkı budalada olduğu gibi gülmeye malzeme olurlar ve kötü komedi yazarları kahkaha başlatabilmek için sağırlığı budalalıktan daha çok kullanırlar.

Burada kahkahayı salt fizyolojik açıdan değerlendirdim. Kahkahanın fiziksel yönü için *Parerga* adlı eserimin 2. cildinde, 6. bölüm § 96, 134. sayfaya işaret ediyorum (1. basım).

---

[a] [Schopenhauer kurduğu cümlede "anlam belirsizliği" dedikten sonra Fransızca aynı anlama gelen *l'équivoque* ve "sözcük oyunu" dedikten sonra da aynı anlama gelen Fransızca *calembourg* ve de İngilizce *pun* kelimelerini eklediği için ben de aynı şekilde bıraktım.]

[b] [Tekabüliyet/karşılık/denk olarak]

§ 14

Umarım tüm bu çok boyutlu araştırmalarımız bir tarafta aklın idrak yolu (bilgi ve kavram) ile, diğer tarafta anlama vasıtasıyla salt duyusal, matematiksel algı ve tanımadaki dolaysız idrak arasındaki farkları ve ilişkiyi tamamen açıklığa kavuşturmuştur. İdrak tarzlarımızın bu kayda değer ilişkisi, bizim ayrıca duygu ve kahkaha açıklamalarını da yapmamızı neredeyse kaçınılmaz bir hale getirdi; fakat tüm bunlardan, şimdi dil ve basiretli davranış[a] dışında, aklın insana getirdiği en büyük üçüncü fayda olarak bilim hakkındaki irdelememize geri dönüyoruz. Bu noktada bize devrolan, bilime dair genel inceleme kısmen onun biçimi kısmen de yargılarının temeli ve en nihayetinde de içeriği ile ilgili olacaktır.

Salt mantığın temel ilkelerini hariç tutarsak, hiçbir bilginin[b] 74
kaynağını asla aklın kendisinden almadığını gördük; daha ziyade bilgi, algısal idrak olarak başka bir yerden elde edilip daha sonra tamamen farklı bir idrak türü olan soyut idrake geçerek akılda depolanır. Bilginin tamamı –yani, bilince *in abstracto* taşınan idrak– esas *bilimle* tıpkı bir parçanın bütünle olan bağlantısı gibi ilişkilidir. Her insan deneyimleyerek ve ortaya çıkan tekil durumları inceleyerek birçok şey hakkında bilgi sahibi olur; ancak sadece, belirli tür nesnelere dair tam bir idraki *in abstracto* talep eden kişi bilim için uğraşmaktadır. Böylesi bir tarz ancak "kavram" ile ayırt edilebilir. Dolayısıyla her bilimin zirvesinde bir kavram durur; ki bununla diğer bütün nesneler arasından belirli bir nesneler kümesi düşünülür ve buna denk düşen bilim bu kümenin *in abstracto* tam bir idrakini vadeder: örneğin, mekânsal ilişkiler veya inorganik cisimlerin birbirlerine etkileri veya bitkilerin ve hayvanların doğası veya dünya yüzeyinde gerçekleşen değişimler veya bütün olarak insan türü veya bir dilin yapısı vb. Eğer bir bilim, kendi kavramı altında düşünülen her şeyi tek tek inceleyerek bunlar hakkında basamak basamak hepsini idrak edecek şekilde malumat edinmeye çalışsaydı, o zaman hiçbir insanî hafıza bu

[a] [*Sprache und besonnenem Handeln*]
[b] [*alles Wissen*]

görevi tamamlamaya yetmezdi ve bu görevin tamamlandığından da asla emin olamazdı. Dolayısıyla bilim daha önce açıklamış olduğumuz kavram kürelerinin birbirlerini kapsama özelliğini kullanır ve genel olarak nesnesinin kavramı içinde kalan daha geniş kürelere doğru ilerler. Bilim, bütün bu kürelerin birbirleriyle olan ilişkilerini belirleyerek aynı zamanda bunların sınırları dâhilinde düşünülen her şeyi de genel olarak belirlemiş olur ve bu da gitgide daha küçük kavram kürelerinin ayrıştırılması ile sürekli artan bir netliğe kavuşturulabilir. Bu yolla bir bilimin nesnesini tamamen kavraması mümkün olur. Bilim, idrak için takip ettiği yolla, yani evrensel olandan tekil olana doğru ilerlemesi ile, günlük bir şeyleri bilmekten ayrılır. Dolayısıyla da sistematik form, bilimin aslî ve karakteristik emaresidir. Her bilimin en geniş kavramsal
75 küresinin bağlantısı, yani en temel ilkelerinin malumatı herhangi bir bilimi öğrenmenin ayrılmaz koşuludur. Bu en temel ilkelerden daha özelleşmiş olan ilkelere ne ölçüde gidileceği tercih meselesidir; ki bu da öğrenmenin derinliğini değil sadece kapsamını artırır.

Diğer ikincil ilkelerin tâbi olduğu temel ilkelerin sayısı, çeşitli bilimlerde farklılık gösterir ve bazı bilimlerde daha fazla tabiiyet[a] varken bazılarında da daha fazla koordinasyon söz konusudur; bunlardan birincisi yargı yetisi, ikincisi ise hafıza konusunda iddialıdır. Skolastikler[20] gayet iyi biliyorlardı ki, bir çıkarım için en az iki önerme gerekli olduğundan, hiçbir bilim de tek bir temel ve daha öte indirgenemez ilkeden hareket edemez; her bir bilimin en az iki veya daha çok temel ilkesi olmalıdır. Esas sınıflandırıcı bilimlerde en büyük oranda tabiiyet vardır. Bu bilimlere zooloji, botanik, aynı zamanda fizik ve kimya örnek verilebilir; ki bu sonuncular, tüm inorganik etkileri çok az sayıda temel kuvvetlere indirgedikleri ölçüde tabiiyete sahip olurlar. Öte yandan tarihsel evrensellik, önemli tarihsel dönemlere genel bir bakıştan başka bir şey olmadığından "tarih", hiçbir şekilde tâbi kılış özelliğine

[a] [*Subordination*]

[20] Suárez [Francisco Suárez], *Disputationes metaphysicae* [Metafizik Tartışmalar (1597)], *disp.* III, bölüm. 3, *tit.* [§] 3.

sahip değildir, zira özel hadiseler bu tarihsel dönemlerden çıkarılamaz; daha ziyade bu hadiseler, bu dönemlere kavramsal olarak koordineli iken sadece kronolojik olarak tâbidir. Dolayısıyla net konuşmak gerekirse "tarih" bir bilim[a] değil, sadece bilgidir.[b] Euklides'in yaklaşımına göre, matematikte sadece aksiyomlar ispatlanamaz temel ilkelerdir ve tüm diğer ispatlar her basamakta bu aksiyomlara katı bir biçimde tâbidirler. Fakat Euklides yaklaşımı matematik için hiç de aslî değildir ve aslında her teorem kendi öncüllerinden bağımsız olarak yeni bir uzamsal yapı ortaya çıkarır. Her teorem, kendi başına ve aksiyomlardan bağımsız olarak mekânın salt algısı ile idrak edilebilir; ki mekânın salt algısında en karmaşık yapı bile en az bir aksiyom kadar dolaysızca açıktır (bu konu daha sonra ayrıntısıyla işlenecektir). Ancak yine de her matematiksel ilke daima sayısız tekil durum için geçerli olan evrensel bir doğruluktur ve aynı zamanda basit önermelerden, bu önermelerden çıkarılabilecek olan karmaşık önermelere kadar olan aşamalı bir süreç, matematik için esastır. Dolayısıyla matematik her açıdan bir bilimdir.

Bir bilimin bilim olarak yetkinliği, yani biçimi ilkelerinin oldukça çok tabiiyet ve oldukça az koordinasyon barındırmasında yatmaktadır. Bu noktadan hareketle genel olarak bilimsel yetenek, kavram kürelerini farklı hallerine göre tâbi kılma becerisidir; böylece, Platon'un tekrar tekrar tavsiye ettiği gibi, bir bilim, sadece evrensellik ve bu evrenselliğin altına doğrudan yan yana dizilmiş sayısız çeşitlilikle oluşturulmaz; daha ziyade bir bilim, netliği gitgide artan ara kavramlar ve bölümlendirmeler yoluyla en evrenselden adım adım en tekile doğru inerek oluşur. Kant'ın terminolojisi ile ifade edersek hem türdeşlik hem de farklılık yasalarına aynı anda uyulmalıdır.[c] Fakat tam da gerçek bilimsel 76

[a] [*Wissenschaft*]

[b] [*Wissen*]

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

yetkinliği bunun oluşturmasından, bilimin amacının daha büyük bir kesinlik olmadığı sonucu çıkar; zira en ayrık tekil idrak de kesindir. Bilimin amacı bilgiyi kolaylaştırmaktır; ki bilim bunu biçimsel yönü ve bu biçimsel yönün sunduğu bilme yetkinliğinin imkânı ile yapar. Dolayısıyla idrakin bilimselliğinin çok büyük kesinlikte yattığına dair fikir, genel kabul görmesine rağmen yanlıştır ve aynı şekilde buradan yola çıkarak sadece matematik ve mantığın sahih anlamda bilim olduğu iddiası da yanlıştır; zira bunların tamamen *a priori* oluşlarından dolayı sadece bunlarda idrakin sarsılmaz kesinliği vardır. Elbette sahip oldukları bu avantaj reddedilemez; ancak bu avantaj onlara bilimsellik adına bir iddia sağlamaz. Bilimsellik kesinlikte değil, daha ziyade genelden kademeli olarak tekile inişe dayanan sistematik idrak biçiminde yatmaktadır.

İdrake evrensel olandan tikel olana doğru ilerleyerek yaklaşmak bilimlerin kendilerine has yoludur ve bu, bilimin büyük bir kısmının, ilk ilkelerden çıkarımla, yani ispatla[a] temellendiğini ima eder. Bu da sadece ispatlanmış olanın tamamen doğru ve her doğruluğun da ispata ihtiyacı olduğuna yönelik eski yanılgıya vesile olmaktadır. Oysa daha ziyade her ispatın, en nihayetinde kendisini veya kendisine yol açan ispatları destekleyecek ispatlanmamış bir doğruluğa ihtiyacı vardır. Bu nedenle, dolaysızca temellenmiş bir doğruluk, kanıt temelli bir doğruluğa göre daha tercih edilir-
77 dir; tıpkı bir kaynaktan çıkan suyun, bir su kemeri vasıtası ile gelen suya tercih edilir oluşu gibi. Algı (kısmen matematiğin temeli olarak salt *a priori* algı ve kısmen de diğer bütün bilimlerin temeli olarak empirik *a posteriori* algı), tüm doğrulukların kaynağı ve bütün bilimlerin zeminidir. Bunun tek istisnası, mantıktır. Mantık, aklın kendi yasalarına dair dolaysız fakat algısal olmayan idrakidir. Gerçekten de dünya için güneş neyse bilimler için yargılar da

---

olarak çevirdim. Aziz Yardımlı'nın *Arı Usun Eleştirisi* çevirisi içerisinde bu kelimeler "türdeşlik" ve "belirlileşme" şeklinde.]

[a] [*Beweiss* kelimesini "ispat", *Evidenz* kelimesini ise duruma göre "kanıt" veya "apaçıklık" olarak çevirdim. Dolayısıyla okur "ispat" ve "kanıt/apaçıklık"ın ayrı şeyler olduğuna dikkat etmelidir.]

odur; fakat sadece dolaysızca algıların yaratımından kaynaklanan ve algılara dayanan yargılar böyledir, ispatlanan yargılar veya bunların ispatları değil. Zira, böylesi yargılar ışığın kaynağıdır ve diğerleri sadece bunların ışığını yansıtırlar. *Yargı gücünün*[a] görevi, bu tür öncül/temel yargıların doğruluğunu dolaysızca algıda kurmak ve gerçek şeylerin muazzam kütlesinden bilimin temel kolonlarını yükseltmektir. Nitekim yargı yetisi, algısal olarak idrak edilmiş olanı doğru ve net bir şekilde soyut bilince taşır ve dolayısıyla da anlama ve akıl arasında elçi rolünü üstlenir. Yalnızca istisnai ve sıradan kitlenin sahip olduğunun çok ötesinde yargı gücüne sahip bireyler gerçekten bilimi ilerletebilirler; fakat sağlıklı bir akla sahip her insan, ilkelerden başka ilkeler çıkarabilir, ilkeleri ispatlayabilir ve sonuçlar üretebilir. *Yargı gücü* bütün şunları yapar: Algısal idrakine sahip olduğumuz bir şeyi münasip kavramlarla sabitleyerek onu düşünceye uygun hale getirir; ki böylece bir yandan birçok nesneye ortak olan unsur *bir* kavram altında toplanır ve diğer yandan da farklı unsurlar eşit sayıda değişik kavram ile düşünülür; ve her bir durumda hâkim olan amaç ve bakış açısına uygun olarak kısmî benzerliklerine rağmen farklı şeyler farklı ve kısmi farklılıklarına rağmen özdeş olan şeyler de özdeş olarak idrak edilir ve düşünülür. Yargı gücündeki eksiklik bönlüktür. Bön bir kişi belirli bir bakış açısından bazen özdeş olan şeylerdeki kısmî veya görece farklılıkları, bazen de kısmen ya da görece ayrı olan şeylerdeki özdeşliği yanlış idrak eder. Aynı zamanda, Kant'ın reflektif ve kapsayıcı yargı ayrımı,[b] yargıya dair bu açıklamaya da uygulanabilir: diğer bir deyişle algılanan nesnelerden kavrama veya kavramlardan algılanan nesneye geçişine göre. Bu iki durumda da her zaman anlamanın algısal idraki ile aklın reflektif idraki arasında aracılık yapar. 78

Kayıtsız şartsız bir şekilde sadece çıkarımlardan, kendi başına üretilebilecek hiçbir doğruluk yoktur; salt çıkarımlarla bir doğruluğun kurulmasının gerekliliği her zaman için görecedir, hatta

---

[a] [*Urtheilskraft*]

[b] [Bu konuda Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* Giriş, IV (5: 179-80). Kitabın Türkçesi: çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 2016.]

özneldir. Bütün ispatlamalar çıkarım olduğu için, yeni bir doğruluk için ilk olarak ispat değil, dolaysız kanıt aranmalıdır ve ispat ancak ve ancak kanıtın yokluğunda geçici olarak kullanılmalıdır. Bir bilimin baştan sona tamamen ispata dayalı olması, bir binanın havada asılı durabilmesinden daha düşük ihtimaldir. Bir bilimin bütün ispatları, algılanmış olana ve dolayısıyla da ispatlanamaz olana geri gitmek zorundadır. Zira düşünce dünyasının tamamı algı dünyasına dayanır ve buraya kök salmıştır. Bütün nihaî, yani temel *kanıt algısaldır*; ki kelimenin kendisi de buna işaret etmektedir.[a] Dolayısıyla kanıt, ya empirik bir kanıttır ya da deneyim imkânının koşullarının *a priori* algısına dayanmaktadır. Her iki durumda da kanıt aşkın değil, içkin idrak sağlar. Bütün kavramlar kıymetlerini ve varlıklarını –bazen çok dolaylı da olsa– sadece algısal bir tasavvurdan alırlar; ve kavram için geçerli olan, aynı zamanda –kavramlardan mürekkep– yargılar ve bilimlerin tamamı için de geçerlidir. Sonuç olarak akıl yürütmeler ile bulunmuş ve ispatlarla iletilmiş her doğruluk, aynı zamanda ispat ve akıl yürütme olmadan da dolaysızca idrak edilebilir olmalıdır. Bu şüphesiz sadece akıl yürütme zincirleriyle ulaştığımız bazı karmaşık matematiksel önermelerde oldukça zordur. (Örneğin Pythagoras teoremlerinden çıkan sonuçları kullanarak yayların kiriş ve tanjant hesapları). Fakat böylesi bir doğruluk bile aslî olarak ve sadece soyut ilkelere dayalı olamaz. Böylesi bir doğruluğun temelinde yatan uzamsal ilişkilerin *a priori* olarak salt algıda olduğu ortaya konulabilir olmalıdır ki bu sayede soyut ifadesi dolaysızca temellendirilebilsin. Fakat matematikteki ispatlar hakkında kısa süre sonra daha ayrıntılı konuşacağız. Bilimler hakkında, onların sağlam öncüllere dayalı baştan sona hatasız akıl yürütmeler üzerine kurulduğu için sarsılmaz bir biçimde doğru oldukları yönünde üst perdeden atılıp tutulur. Fakat öncüller ne kadar doğru olurlar-
79 sa olsunlar, hiçbir akıl yürütme zinciri, zaten öncüllerin barındır-

[a] [Schopenhauer, orijinal metinde "Alle letzte, d.h. ursprüngliche *Evidenz*, ist eine *anschauliche*: dies verräth schon das Wort" diyor. Burada, "algısal" anlamındaki "anschaulich" kelimesi, "anschauen"dan türetilmiştir ki bunda "-e bakmak" anlamı vardır.]

dığı ve eksiksiz olan içeriğin netleştirilmesinden ve açıklanmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla kişi sadece *implicite*[a] olarak anladığını, *explicite*[b] olarak ortaya koyabilir. Bilimler övülürken, insanların akıllarında daha ziyade matematiksel bilimler, özellikle de astronomi vardır. Fakat ne var ki astronomi bu sağlamlığını, temelinde mekânın *a priori*, dolayısıyla da şaşmaz algısının bulunmasından almaktadır. Bütün mekânsal ilişkiler birbirlerini zorunlulukla (varlık temeli[c]) takip ederler ki bu da *a priori* kesinliği sağlar; dolayısıyla da kesin olarak birbirlerinden çıkarılabilirler. Bu matematiksel belirlenmişliklere sadece bir tek doğa kuvveti daha eklenir ki o da yerçekimidir ve bu da net olarak kütle ile kütleler arasındaki mesafenin karesine orantılı olarak etkilidir. Ve en nihayetinde de elimizde –bütün bu kütlelere başlangıçtan beri uygulanmış hareketin empirik datası ile birlikte– nedenselliği takip ettiği için *a priori* olarak garantili olan eylemsizlik yasası vardır. Astronominin bütün malzemesi bu kadardır. Astronomi sadeliğinin yanında güvenilirliği ile net sonuçlar verir ve bu sonuçlar da nesnelerinin büyüklüğü ve öneminden dolayı oldukça ilginçtirler. Örneğin, bir gezegenin kütlesini ve uydusunun da ona olan uzaklığını biliyorsam, Kepler'in ikinci yasasına göre uydunun dönüşünün devrini de kesin olarak söyleyebilirim; ancak bu kanunun temelinde, uydu gezegene belirli bir mesafedeyken sadece bu hızın uyduyu gezegene bağlayacağı ve ona düşmesini engelleyeceği olgusu vardır.

Demek ki yalnızca böylesi geometrik bir zeminden, yani *a priori* algı yoluyla ve buna ilaveten bir doğa yasasının uygulanmasından çıkarımlarla kayda değer miktarda ilerlememiz mümkün olmaktadır; zira bu çıkarımlar aynı zamanda *bir* algısal tanımadan ötekine kurulmuş salt köprülerdir. Aynı şey, tamamen mantıksal gidişin salt ve saf çıkarımları için geçerli değildir.

Ne var ki ilk astronomik temel doğrular, esasen tümevarımdan, yani pek çok algıda mevcut içeriği doğru ve dolaysızca te-

[a] [üstü kapalı]
[b] [Açık/sarih]
[c] [*Grund des Seyns*]

mellendiren bir yargıda toparlamadan kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle hipotezler sonradan kurulur ve bunların da deneyimle tasdik edilmeleri, yani tümevarımın tamamlanmaya yaklaşması, ilk yargıya ispat oluşturur. Örneğin gezegenlerin apaçık
80 dönüşünü empirik olarak idrak ederiz. Bunların hareketlerinin mekânsal bağlantılarına (gezegenlerin yörüngeleri) dair pek çok yanlış hipotezden sonra doğru olana nihayet ulaşılır ve bunu da yasalar izler (Kepler'in yasaları), en son olarak ise bunların sebebi (yerçekimi) bulunur. Fakat empirik olarak idrak edilmiş daha önceki her durumun, hem tüm hipotezler hem de bunların sonuçları ile sağladığı mutabakat, yani tümevarım, bunlara tam bir kesinlik kazandırır. Bir hipotezin keşfi, yargı gücünün işidir: Hipotez mevcut olguları doğru şekilde tanıyıp buna uygun olarak ifade ederken tümevarım, yani tekrarlanan algı ise bunun doğruluğunu onaylar. Eğer mekânda özgürce hareket edebilseydik ve teleskopik gözlerimiz olsaydı, bu doğruluk bile dolaysızca tek bir empirik algı ile temellenebilirdi. Buradan da çıkarımların, idrak için tek ve aslî olmadıkları, daha ziyade gerçekten sadece geçici çözüm[a] oldukları sonucu çıkar.

Tamamen farklı üçüncü bir örnek olarak, metafizik doğruluk olarak adlandırılan doğrulukların –örneğin Kant'ın *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri* eserinde tayin ettiği gibi doğrulukların– apaçıklıklarını/kanıtlarını, ispata borçlu olmadığından bahsedebiliriz. *A priori* kesinliği olan bir şeyi dolaysızca idrak ederiz; bütün idrakin kalıbı olarak bunun en büyük zorunlulukla idrakindeyizdir. Örnek vermek gerekirse, maddenin devamlılığını, yani ne yok iken var olabileceğini ne de var iken yok olabileceğini, negatif bir doğruluk olarak dolaysızca biliriz; zira, saf zaman ve mekân algımız hareket imkânını ve anlama da –nedensellik yasası olarak– biçim ve nitelikte dönüşüm imkânını sağlar; fakat bir maddenin yoktan var olmasına veya vardan yok olmasına dair tasavvur edilebilirlik kalıplarına sahip değilizdir. İşte bu nedenle de bu doğruluk herkese, her zaman ve her yerde apaçık olmuştur ve bundan asla ciddi olarak şüphe duyulmamıştır. Fakat eğer bunun

[a] [*Nothbehelf*]

tanıma temeli, çok zorlu ve incelikli bir Kantçı ispat olsaydı böyle bir durum söz konusu olamazdı. Dahası Kant'ın ispatının yanlışlığını gösterdim (ekler kısmında ayrıntılı bir şekilde mevcut) ve maddenin devamlılığının, deneyim imkânının mekânsal bileşeninden (zamansal değil de) çıkarılacağını yukarıda açıkladım. Bu anlamda metafizik olarak adlandırılan tüm doğrulukların sahih 81
temellendirilmesi, yani idrakin zorunlu ve evrensel kalıplarının soyut ifadeleri, daha da soyut önermelerde bulunmayıp daha ziyade sadece dolaysızca tasavvur etmenin kalıplarının bilincinde yatar, kendini aşikâr *a priori* önermelerde ortaya koyar ve çürütülme konusunda da çekincesi yoktur. Eğer bütün bunlara hâlâ bir ispat isteniyorsa, ispatın sadece şüphe edilemeyen başka bir doğruluk tarafından kısmen içerildiğini ya da önceden var sayıldığını göstermek işe yarayabilir (Örneğin, tüm empirik algının hâlihazırda nedensellik yasasının uygulanmasını gerektirdiğini gösterdiğim üzere nedenselliğin idraki, bütün deneyimin koşuludur ve bu yüzden de Hume'un iddia ettiği gibi deneyimden kaynaklanmaz ve deneyim tarafından koşullandırılmaz).

İspatlar, genel olarak öğrenmek isteyenlerden çok tartışmak isteyenler içindir. Tartışmacılar inatla, dolaysızca temellendirilmiş vâkıf oluşu dahi inkâr ederler; fakat böylelerine, sadece doğruluk tamamen tutarlı olabildiğinden, *bir* biçimde doğrudan reddettiklerini aslında başka bir biçimde dolaylı olarak kabul ettikleri gösterilmelidir; başka bir ifadeyle, reddettikleri ve onayladıkları arasındaki bağlantılılık gösterilmelidir. Buna ek olarak, bilimsel form, yani bütün tekil durumların gitgide artan bir evrensellik altında toplanması, pek çok önermenin doğruluğunun da temelini mantıktan aldığına (bu önermelerin diğer önermelere bağlı oluşuna, yani ispat olarak da ortaya çıkan çıkarımlara) işaret etmektedir. Fakat şunu asla unutmamalıyız ki, bu bilimsel formun tamamı, yalnızca idraki kolaylaştırmanın vasıtasıdır; daha fazla kesinlik için bir araç değildir. Bir hayvanın karakteristiğini türe ve türden daha yukarıya doğru olacak şekilde cinse, familyaya, takıma ve sınıfa bakarak idrak etmek, her seferinde eldeki hayvanı kendi içinde incelemekten çok daha kolaydır. Fakat birbirini

takip eden önermelerle ulaşılmış doğruluk, her zaman için çıkarımlara değil de algıya bağlı olan bir önerme tarafından koşullanır ve buna bağımlıdır. Eğer algı, her daim "çıkarımlardan türetilmiş" şekilde elimizin altında olsaydı, bu durum tamamıyla tercih edilir bir şey olurdu. Zira kavramlar yoluyla tümdengelim yanlışlıklara oldukça açıktır çünkü kavramsal küreler, daha önce gösterdiğimiz
82 üzere sıklıkla birbirleri üzerine binerler ve içerikleri de sıklıkla sallantılıdır. Her tür laf ebeliği/safsatacılık ve yalan yanlış öğretilerin pek çok ispatı bu dediklerimize delalet eder.

Eğer sadece biçimsel olarak değerlendirilirse çıkarımlar tamamıyla kesindir; ne var ki çıkarımlar malzemesi olan kavramlar itibarıyla da kesinlikten oldukça uzaktır. Çünkü kavram küreleri hem yeterince net tanımlanmamışlardır hem de birbirleriyle çok farklı yollarla kesişirler; ve daha önce de göstermiş olduğumuz gibi kişi, canının istediği şekilde bir küreden diğerine ve daha öte kürelere doğru geçebilir. Başka şekilde ifade edersek *terminus minor*[a] ve aynı zamanda *medius*[b] her zaman farklı kavramların altına yerleştirilebilirler; ki bunlar arasında *terminus major*[c] ve de *medius* keyfe göre seçilebilir ve ulaşılacak çıkarım da her zaman bu seçime bağlı olarak değişecektir.[d]

Sonuç olarak, dolaysız apaçıklık/kanıt her zaman için ispatlanmış doğruluktan çok daha tercih edilesidir ve ispat, sadece kanıt el altında değilse kabul edilmelidir; dolaysız kanıta ulaşmak eşit derece kolaysa (veya çok daha kolaysa) değil. İşte bu yüzden dolaysız idrakin her zaman ve her durumda türetilmiş bilimsel idrakten çok daha erişilebilir olduğu mantık durumunda, yukarı-

---

[a] [Çıkarımın öznesi]

[b] [Bağlantı]

[c] [Dayanak]

[d] [Örneğin herkesin çok iyi bildiği çıkarımı ele alalım: Bütün insanlar ölümlüdür; Sokrates insandır; dolayısıyla Sokrates ölümlüdür. Burada dayanak (*terminus major*) "ölümlülük", bağlantı (*medius*) "insan" ve çıkarımın öznesi (*terminus minor*) "Sokrates"tir. Yani bir çıkarımda *terminus major* hem birinci önermede hem de sonuçta; *medius* birinci ve ikinci önermede ve *terminus minor* ikinci önermede ve sonucun öznesi olarak vardır.]

da da gördüğümüz üzere, düşüncemize yön vermesi için aslında mantığı kullanmadan bırakarak düşüncenin yasalarının dolaysız idrakini kullanırız.[21]

§ 15

Artık algının her kanıtın ilk kaynağı olduğuna ve mutlak doğruluğun sadece algıya olan doğrudan veya dolaylı alâkada bulunduğuna ve daha da ötesi, doğruluğa en yakın yolun her zaman daha güvenli olduğuna (çünkü kavramların her dolayımı birçok aldatmacaya imkân verir) ikna olmuşluğumuzla, Euklides tarafından bir bilim olarak kurulduğu haliyle *matematiğe* ve bunun da ta günümüze kadar olduğu gibi kalışına dönelim dersek, onun kendine özgü bir yolda ilerlediğini fakat bu yolun yanlış olduğunu değerlendirmekten kendimizi alamayız. Biz her mantıksal temellendirmenin izini algısal kaynağına kadar takip edebilmeyi talep ederken, matematik bunun aksine kendine has ve her zaman kolaylıkla ulaşılabilir olan algısal apaçıklığı[a] bir kenara atmak ve 83
yerine mantıksal olanı koymak için inatla büyük bir çaba harcamaktadır. Bizce bu bir insanın koltuk değnekleri ile gitmek için ayaklarını kesmesine veya *Hissiyatın Zaferi*[b] adlı eserdeki prensin doğanın gerçek güzelliğinden kaçıp bu güzelliği taklit eden bir tiyatro sahnesine gidişine benzemektedir.

Bu noktada *Yeterli Temel İlkesi*'nin altıncı bölümünde söylediklerime göndermede bulunmak ve okurun hafızasında bunların hazır ve taze olduklarını varsaymak zorundayım ki bunları, az sonra işleyeceklerim ile bağlayabileyim. Çünkü matematiksel bir doğruluğun (mantıksal olarak verilebilir) salt tanıma temeli ile bu doğruluğun varlık temeli (sadece algısal olarak idrak edilebilir ve bu, mekân ve zamanın bölümlerinin dolaysızca birbirine bağlanmasıdır) arasındaki farka dair açıklamalarımı tekrarlamak zorunda kalmak istemiyorum. Gerçek tatmin ve derinlemesine tanıma

---

[21] Bkz. ikinci cilt 12. bölüm.

[a] [*anschauliche Evidenz*]

[b] [Goethe'nin *Triumph der Empfindsamkeit* adlı komedi oyunu.]

varlık temeli sayesinde vâkıf oluş tarafından sağlanır; buna karşın salt tanıma temeli her zaman yüzeysel kalır; çünkü tanıma temeli sadece bir şeyin olduğu gibi oluşunun bilgisini verebilirken o şeyin *neden* olduğu şey olduğunu sunamaz. Euklides, açıkçası bilim için sakıncalı olmasına rağmen bu ikinci yolu tercih etmiştir. Zira Euklides, örneğin daha hemen başlangıçta bir üçgenin açılarının ve kenarlarının birbirlerini karşılıklı olarak nasıl belirlediğini ve birbirleriyle temel ve sonuç içerisinde nasıl bir arada durduklarını, yeterli temel ilkesinin salt mekânda sahip olduğu biçime uygun olarak göstermeliydi; çünkü her yerde olduğu gibi burada da bir şeyin olduğu gibi olmasının zorunluluğunun, tamamen başka bir şeyin olduğu şey olmasından kaynaklanması bu ilke sebebiyledir. Ancak, Euklides üçgenin doğasıyla ilgili bu şekilde tam bir vâkıf oluş sunmak yerine, konuyla ilgili parçalı ve rastgele seçilmiş birkaç önerme ortaya koymakta ve sonra da çelişmezlik ilkesine dayanan çok meşakkatli mantıksal ispatlar kullanarak bunlar için mantıksal tanıma temeli sunmaktadır. Bu nedenle elimizde mekânsal ilişkilerin kapsamlı bilgisi yerine yalnızca onlardan elde edilen rastgele birkaç sonuç kalmaktadır; ki bu durum da bize yapay bir makinenin çeşitli etkilerinin gösterilmesine rağmen içsel bağlantı ve dişlilerinin saklanmasına benzemektedir. Çelişmezlik ilkesi bizi Euklides'in her ispatının doğru olduğunu kabul etmeye zorlar; fakat bunun *neden* böyle olduğunu bulamayız. Bu nedenle bizde de neredeyse tıpkı bir hokkabazlık numarasının akabinde
84 oluşan rahatsızlık verici hissin aynısı oluşur ve gerçekten de Euklides ispatlarının çoğu böyle numaralara dikkat çekici biçimde benzemektedir. Doğruluk, neredeyse her zaman arka kapıdan gelir; rastgele bir durumda tesadüf eseri ortaya çıkar. Buna karşılık, olmayana ergi[a] yöntemi ta ki girmek zorunda kalacağımız tek bir kapı kalana kadar bütün kapıları tek tek kapatır. Tıpkı Pytha-

[a] [Schopenhauer'ın kullandığı *apagogischer Beweis* kavramı, mantıkta *reductio ad absurdum* diye bilinen yöntemdir. Türkçe "olmayana ergi" veya "abese irca" olarak çevrilebilir. Bu yöntem ile öncelikle bir iddiayı doğru varsayarız, saçma bir sonuca ulaşırız ve dolayısıyla ilk iddiamızın yanlış olduğu sonucuna varırız.]

goras'ın teoreminde olduğu gibi sıklıkla çizgiler çizilir ve bunun nedenini bilmeyiz; daha sonra da bunların, konuyu öğrenenlerin onayını yakalamak ve onları esir almak için birdenbire ortaya çıkan tuzaklar olduğu belli olur ve bu öğrenenler de iç işleyişe dair kavranmadan kalmış ne varsa hayretler içinde kabul etmelidir. Bu öyle bir derecede gerçekleşir ki artık onlar, uzamsal ilişkileri yöneten yasalara gerçekten vâkıf olmadan, yasaların kendileri yerine, sadece bunların sonuçlarının bir kısmını ezberleyerek kendilerini bütünüyle Euklides'in kapsamlı bir çalışmasına adayabilirler. Bu aslında empirik ve bilimdışı olan bilgi, bir hastalığı ve onun tedavisini bilen, ancak bu ikisi arasındaki bağlantıyı kuramayan doktorunkine benzemektedir. Bütün bunlar, belli bir idrak türü için uygun olan temellendirme ve kanıtlama tarzını kaprisli bir şekilde reddettiğimizde ve bunun yerine aslen yabancı başka bir idrak türünü zorla getirdiğimizde olan bir şeydir. Bunun haricinde, sonuçlarına ulaştığı yol ile Euklides, kendisine pek çok yüzyıl boyunca sunulan bütün övgüyü hak etmektedir. Euklides'in matematiğe olan yaklaşımı, bütün bilimsel araştırmalar için kusursuz bir örnek olarak ilan edilecek kadar yayılmıştır. Hatta insanlar buna dayanarak bütün bilimleri modellemeyi de denemiş, ama daha sonra kendileri de nedenini tam olarak bilmeden bu teşebbüsten vazgeçmiştirler. Oysa bizim nazarımızda Euklides'in matematikteki bu metodu yanlış yolda oluşun çok parlak bir örneğidir. Yaşamdaki ya da bilimdeki herhangi büyük bir yanılgı, kasıtlı ve metodik olarak takip edildiğinde ve bu nedenle de genel bir kabul gördüğünde, bunun izahını daima zamanın hâkim felsefesinde bulmak mümkündür.

İlk olarak Elealılar, algılanan –yani *φαινόμενον*–[a] ile, düşünülen –yani *νούμενον*–[b] arasındaki farkı, daha doğrusu çatışmayı ortaya koymuş[22] ve bunu hem felsefelerinde hem de safsatalarında 85
kullanmışlardır. Bunları daha sonra Megaralılar, Diyalektikçiler,

[a] [fenomen]

[b] [numen]

[22] Bu noktada Kant'ın bu Yunan terimlerini yanlış kullanmasını göz ardı edebiliriz. Bu konuya ekler kısmında değindim.

Sofistler, Yeni Akademiciler ve Kuşkucular takip ettiler. Bunlar yanılsamaya, yani duyuların veya daha iyi bir şekilde ifade edersek duyu verilerini algıya çeviren anlamanın aldanmasına, dikkat çektiler ki duyu aldanması da sıklıkla aklın gerçekliğini kesin olarak reddettiği şeyleri fark etmemizi sağlamıştır, örneğin sudaki bir çubuğun kırık duruşu vb. Her ne kadar Megaralılar, Pyrrhon ve Yeni Akademiciler ile Platon (*Parmanides*'te) örnekler yoluyla (tıpkı Sextus Empiricus'un daha sonra kullandıkları gibi) algıya güvenmemenin yanında, çıkarımların ve kavramların da yanıltıcı olduğunu, hatta yanıltıcı akıl yürütmeleri ve safsatacılığı çok daha serbestçe ve algı yanılsamasına göre çözmesi daha zor şekilde üretebildiğini göstermiş olsalar da; duyusal algıya güvenmenin kaçınılmaz olmadığı idrak edildiğinde gereksiz bir acelecilikle, akılsal mantıklı düşüncenin tek başına doğruluğu kurduğu sonucuna atlanmıştır. Her halükârda emprisizme karşıt olan bu rasyonalizm baskınlığını korudu ve Euklides de rasyonalizmin taleplerine uygun olarak matematiği oluşturdu; aksiyomları zorunlu olarak algısal apaçıklığa (*φαινόμενον*) dayanarak kurmak durumunda kaldı fakat geri kalan her şeyi ise çıkarımlara (*νούμενον*) dayandırdı. Euklides'in yöntemi yüzyıllar boyunca hâkim oldu ve *a priori* saf algı, empirik olandan ayrılmadıkça da zaten öyle de kalmak zorundaydı.

Euklides yorumcusu olan Proklos bazı pasajlarında bu ayrımı tam anlamıyla fark etmiş görünmektedir (Proklos'un bu pasajlarını Kepler Latinceye *De Harmonia Mundi*[a] adlı kitabında çevirmiştir). Fakat Proklos bu konuyu yeterince vurgulamamıştır; bundan izole bir şekilde bahsetmiş, dolayısıyla da konu fark edilmeden kalmış ve bir çığır açmamıştır. Dolayısıyla ancak iki yüzyıl sonra, Kant'ın teorileri vesilesiyle matematikte benzer bir dönüşüm gerçekleşecekti; bu teorilerin de kaderinde Avrupa insanının bütün bilgi, düşünme ve davranışlarında muazzam değişiklikler getirme vardı. Çünkü ancak bu büyük insandan, mekân ve zaman algılarının empirik algılardan tamemen farklı olduklarını, duyusal tesirlerden tamamen bağımsız olduklarını, bu duyusal tesirle-

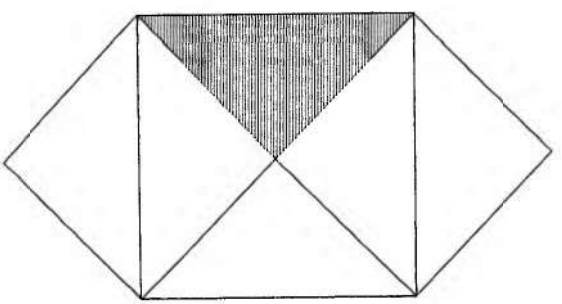
[a] [*Evrenin Uyumu* (1619).]

rin koşulu olduklarını ve bunlar tarafından koşullanmadıklarını, yani zaman ve mekân algılarının *a priori* ve dolayısıyla da duyusal yanılgıya sebebiyet veremez olduklarını öğrendikten sonra; işte ancak o zaman Euklides'in matematiğe mantıksal yaklaşımının gereksiz bir ihtiyat, sağlıklı bacaklara kol değneği olduğunu görebildik; tıpkı gece yolculuk eden bir seyyahın açık ve güzel bir yolu 86
ırmak sanıp onun üstünde yürümemesi ve bunun yerine sudan gitmediği için mutlu mesut şekilde bu yolun yanındaki engebeli zemini tercih etmesi gibi. İşte sadece şimdi bir figürün algısında kendini zorunlu olarak ortaya koyanın, belki de kötü çizilmiş kâğıt üzerindeki bir figürden veya sonuç olarak düşündüğümüz bir kavramdan değil; doğrudan *a priori* bilincinde olduğumuz idrakin kalıbından geldiğini iddia edebiliriz. Bu kalıp her durumda yeterli temel ilkesidir; burada ise algının kalıbıdır (yani "mekân"), varlık temelinin ilkesidir; bunun apaçıklığı ve geçerliliği de en az tanıma temeli (yani "mantıksal kesinlik") kadar büyük ve dolaysızdır. Dolayısıyla matematiğe has olan alanı, kendine tamamen yabancı olan kavramların alanına uydurmak ve salt mantıksal kesinliğe güvenmek adına, bırakmaya ne ihtiyacımız ne de zorunluluğumuz vardır. Eğer kendimizi matematiğe has olan alanla sınırlarsak, matematiksel bir şeyin *ne* olduğu aynı zamanda onun *neden* öyle olduğunun da bilgisidir ve bu büyük bir avantajdır. Oysa Euklides'in yönteminde bu ikisi tamamen ayrılır ve biz sadece birinciyi idrak edebiliriz. Fakat Aristoteles'in *İkinci Analitikler* I, 27'de muhteşem bir şekilde ifade ettiği gibi: *Ακριβεστερα δ' επιστημη επιστημης και προτερα, ήτε του ότι και του διοτι ή αυτη, αλλα μη χωρις του ότι, της του διοτι* (*Subtilior autem et praestantior ea est scientia, quâ* QUOD *aliquid sit, et* CUR *sit una simulque intelligimus non separatim* QUOD, *et* CUR *sit*).[a]

Fizikte ancak ve ancak bir şeyin *ne* olduğu ve *neden öyle* olduğunun idraki aynı anda olursa bu bizi tatmin eder. Bir Toricelli

[a] ["Bir bilim eğer hem bir şeyin *ne* olduğunu hem de *neden* öyle olduğunu aynı anda açıklıyorsa mükemmeldir; bunları ayrı ayrı açıkladığında değil."] [Kitabın Türkçesi: *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary. İstanbul: YKY, 2018.]

tüpünün içindeki cıvanın 28 inç olması, eğer cıvanın bu seviyede olmasının sebebinin hava basıncını dengelemek olduğunu eklemezsek çok vasat bir bilgidir. Öyleyse bizler matematikte, bir çemberin içindeki bir noktada kesişen iki kirişin parçalarının her zaman için aynı dikdörtgeni vermesinin[a] *qualitas occulta*[b] olması bizi neden tatmin etmeli? Euklides 3. kitabın 35. önermesinde bunu kesin olarak göstermektedir; fakat bunun *neden* böyle ol-
87 duğu belirsiz kalmaktadır. Aynı şekilde Pythagoras'ın teoremi de dik açılı üçgen konusunda *qualitas occulta* öğretmektedir: Euklides'in doğallıktan uzak, hatta sinsi ispatı bizi nedene dair açıklamasız bırakırken, şu basit ve iyi bilinen figür tek bir bakışta konuya vâkıf oluşu ispattan daha fazla sağlamaktadır ve aynı zamanda bu özelliğinin zorunluluğuna ve bunun dik açıya bağlılığına bizi güçlü şekilde ikna etmektedir:



Genel olarak mümkün her geometrik doğrulukta olduğu gibi, dik üçgenin kenarlarının eşit olmadığı durumda bile bu algısal kanaate ulaşabilmeliyiz çünkü geometrik bir doğruluğun keşfi her zaman algılanan bir zorunluluktan yola çıkar ve ispat ise ancak daha sonra düşünülür. Dolayısıyla, geometrik bir doğruluğun zorunluluğunu algısal olarak idrak etmek için gerekli olan her şey, onun keşfine yol açan düşünce sürecinin bir analizinden ibarettir. Matematik öğretiminde, Euklides'in kullandığı sentetik yöntem-

[a] [Çember içinde kesişen kirişlerin, kesim noktasından ayrılan parçalarının uzunlukları çarpımının her zaman eşit olması.]
[b] [Bilinmez nitelik]

den ziyade benim arzuladığım analitik yöntemdir; her ne kadar bu yöntem, karmaşık matematiksel doğruluklar söz konusu olduğunda çok ciddi –fakat aşılabilir– sorunlara yol açacak olsa da. Almanya'nın bazı yerlerinde matematiğin bu şekilde sunulmasına başlandı bile ve analitik yöntem artarak benimseniyor. Bu doğrultudaki en kararlı adım Nordhausen Lisesi matematik ve fizik öğretmenlerinden Bay Kosack tarafından atıldı. Kendisi 6 Nisan 1852'de okul sınavı takviminde geometriyi benim temel prensiplerime göre ele almak için kapsamlı bir girişimde bulundu.

Matematiğin yöntemini geliştirmek için her şeyden önce ispatlanmış doğruluğun, algılayarak idrak ettiğimizden veya çelişmezlik ilkesine dayanan mantıksal doğruluğun dolaysızca apaçık metafizik olandan (mesala mekânın saf algısından) üstün olduğuna dair önyargılarımızı bırakmamızı gerektiriyor.

Kesin ve asla açıklanamaz olan, yeterli temel ilkesinin içeriği- 88
dir; zira bu, çeşitli biçimlerinde tüm tasavvurlarımızın ve idrakimizin en evrensel kalıbını resmeder. Bütün açıklamalar sadece bu ilkeye atıf ve indirgemedirler; tekil bir durumda tasavvur bağlantılarının bu ilke yoluyla genel dışavurumunun ifadesidirler. Dolayısıyla da bu ilkenin kendisine dair bir açıklama ne mümkündür ne de bu ilke böyle bir açıklamaya ihtiyaç duyar; zira bütün açıklamalar bu ilkeyi varsayar ve ancak bu ilke yoluyla anlam kazanır. Bu ilkenin hiçbir biçimi bir diğerinden ayrıcalıklı değildir: Bu ilke, varlık temeli, dönüşüm temeli, davranış temeli veya tanıma temeli biçimlerinin hepsinde aynı derecede kesindir ve kendisi ise ispatlanamazdır. Bu biçimlerden herhangi birinde sebebin sonuç ile olan alâkası zorunlu bir alâkadır; hatta bu alâka, zorunluluk kavramının kaynağıdır zira zorunluluk başka bir anlama gelmez. Sebep mevcut ise sonuca yol açanın dışında hiçbir zorunluluk ve sonucun zorunluluğunu içermeyen hiçbir sebep yoktur. Dolayısıyla sonuçta dile getirilen çıkarımın, öncüllerdeki tanıma temelinden çıkarak akması ne kadar kesinse, mekândaki varlık temelinin mekândaki sonucunu belirlemesi de o kadar kesindir. Eğer mekândaki bir sebep sonuç ilişkisini algısal olarak idrak edersem, o zaman bu ilişki de en az mantıksal ilişki kadar kesindir. Fakat

böylesi bir ilişkiyi ifade eden herhangi bir geometri teorisi de en az on iki aksiyomun ifade ettiği kadar iyidir. Bu geometri teorisi metafizik bir doğruluktur ve bu haliyle, tıpkı metamantıksal bir doğruluk oları ve bütün mantıksal ispatlamaların temeli olan, çelişmezlik ilkesinin kendisi kadar dolaysızca kesindir (Her kim ki mekânsal ilişkileri ifade eden herhangi bir teorideki algısal olarak ortaya konan zorunluluğu reddeder, bu kişi aynı haklılıkla aksiyomları veya öncüllerden sonuçların çıkarımlarını veya hatta çelişmezlik ilkesinin ta kendisini dahi reddedebilir; zira bütün bunlar aynı şekilde ispatlanamaz, dolaysız olarak apaçık ve *a priori* olarak idrak edilebilir ilişkilerdir). Mekânsal ilişkilerin algısal olarak idrak edilebilen zorunluluğunu, öncelikle çelişmezlik ilkesinin mantıksal çıkarımlarından elde etme çabası, tıpkı bir toprak
89 sahibini başka bir arazide tebaa yapma çabası gibidir. Fakat bu tam da Euklides'in yaptığı şeydir. Sadece zorunlu olarak kendi aksiyomlarını dolaysız apaçıklığa/kanıta dayandırmış ve bütün müteakip geometrik doğruluklar ise mantık yoluyla ispatlanmıştır; diğer bir deyişle bunlar, aksiyomların ön koşul olması ve daha sonra da bu aksiyomların teorinin barındırdığı varsayımlara veya daha önceki bir teoriye uyumu ile; ya da teorinin zıttının, teorideki varsayımlar veya aksiyomlar, veya daha önceki teoriler veya hatta kendisi ile arasındaki çelişki yoluyla ispatlanmıştır. Fakat aksiyomların kendilerinin herhangi bir geometri teoreminin sahip olduğundan daha fazla dolaysız kanıtı/apaçıklığı yoktur; bunlar sadece daha az sadedirler çünkü daha az içeriğe sahiptirler.

Eğer suçlu bir kişi yakalanırsa onun ifadesi kayda geçer ki sözlerinin tutarlılığından, bu sözlerin doğruluğu hakkında hüküm verilebilsin. Fakat eğer biz suçlunun iddialarının doğruluğunu dolaysızca gidip araştırmıyorsak, bu ifade alış yalnızca vakayı neticelendiremeyen geçici bir tedbir olarak kalır; neticede bu suçlu tamamen tutarlı bir şekilde yalan söylüyor da olabilir. Nitekim bu ilk yöntem, Euklides'in mekânı incelediği yöntemdir. Euklides elbette doğru bir varsayımdan, doğanın, temel kalıbında (yani mekân) her zaman tutarlı olması gerektiği varsayımından yola çıkmaktadır. Dolayısıyla mekânın bölümlerinin temel ve sonuç

ilişkisi içerisinde bir arada olmalarından dolayı, mekânsal hiçbir belirlenimin de geri kalan diğer bütün belirlenimlerle çelişmeden, olduğu şey dışında bir şey olamayacağı sonucu çıkıyor. Fakat bu, dolaylı bilgiyi en az kendisi kadar kesin olan dolaysız bilgiye tercih eden, izlemesi çok zor ve yorucu dolambaçlı bir yoldur ve daha da ötesi bir şeyin *ne* olduğunun bilgisini *neden* öyle olduğunun bilgisinden ayırır ki bu da bilimler için büyük bir sakıncadır ve nihayetinde de öğrencilerin mekânsal yasalara vâkıf oluşlarına engel olur, hatta onları şeylerin nedenlerini ve iç bağlantılarını sahih bir şekilde araştırma alışkanlığından uzaklaştırır; bunun yerine onlara sadece olanın *ne* olduğunun tarihsel bilgisiyle yetinmeyi öğretir. Ancak, bu yöntemde bitmek bilmez şekilde alkışlanan zekâ keskinleştirme pratiği sadece ve sadece şundan ibarettir: Öğrenciler özellikle hafızayı zorlayan sonuçlar çıkarma, yani çelişmezlik ilkesini kullanma çalışmaları yaparlar ki tutarlılıklarını test edebilecekleri bütün bu verileri ezberleyebilsinler.

Tüm bunların yanısıra bu ispat yönteminin aritmetikte değil 90
de yalnızca geometride kullanılıyor olması oldukça dikkat çekicidir. Bilakis aritmetikteki doğruluklar gerçekten de sadece algı (bu durumda salt saymak) ile aydınlatılabilir. Sayıların algısı *sadece zamanda* olduğundan ve dolayısıyla geometrik figürde olduğu gibi duyumsanabilir bir şema tasvir edilemeyeceğinden algının yalnızca empirik olduğu ve bundan dolayı da yanılgıya yol açabileceği şüphesi ortadan kalkar; bu şüphe sadece geometrideki ispat yönteminden sorumludur. Zaman yalnızca tek boyutlu olduğu için saymak tek aritmetik işlemdir; bütün diğer işlemler buna geri götürülebilir. Saymak, *a priori* algı dışında bir şey değildir ve kimsenin saymaya dayanma konusunda herhangi bir çekincesi de yoktur ve sayarak aritmetiğe kalan her şey, her hesap, her denklem doğrulanır. Örnek vermek gerekirse ((7 + 9) x 8 - 2) / 3 = 42 ispatlanmaz; daha ziyade saymanın, yani zamandaki saf algının yardımına başvurulur ve bu da her bir önermeyi bir aksiyom yapar. Bu nedenle, geometriye hâkim olan ispatların karşısında aritmetik ve cebirin tüm içeriği, sadece saymanın kısaltılması/sadeleştirilmesi yönteminden ibarettir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere zamanda-

ki saymanın dolaysız algısı 10'u geçmez. On sayısının üzerinde olan sayının bir kelime yoluyla sabitlenmiş soyut kavramı algının yerine geçmelidir; dolayısıyla artık algı cerayan etmiyor sadece tam bir netlikte belirtiliyordur. Bununla birlikte her zaman için büyük sayıların daha küçük aynıları ile temsiline izin veren sayma sisteminin önemli yardımı sayesinde her işlemin algısal kanıtı da mümkün olur. Hatta bu sadece sayıların değil belirsiz niceliklerin ve bütün işlemlerin *in abstracto* düşünüldüğü ve bu açıdan işaretlerle gösterildiği (örneğin $\sqrt{r^{-b}}$) durumlarda da geçerlidir ki bu sayede daha fazla vuku bulmaz, sadece sembolize edilirler.

Aritmetikteki aynı haklılık ve aynı kesinlikle, geometrideki doğruluğun da *a priori* olarak saf algıda temellendirilmesine müsaade edilebilir. Aslında, geometriyi her zaman için bu denli apaçık ve önermelerini de herkesin bilincinde hazır kılan şey, varlığın
91 yeter temel ilkesine uygun olan zorunluluğun, algısal idrakidir; bu idrak genellikle kimsede herhangi bir ikna olmuşluk sağlamadan hızla unutulur ve meseleye her zaman yabancı duran mantıksal ispatlamaların tantanalı bir şekilde uygunadım yürüyüşlerine asla dayanmaz. Hatta geometrinin apaçıklığına zeval vermeden ispatı tamamen bırakabiliriz ve geometri hâlâ apaçık kalır; zira geometri, daha önceden başka bir idrak yolu ile tamamen ikna olunmuş şeyi gösteren, ispattan tamamen bağımsızdır. Mantıksal ispat başkası tarafından çoktan öldürülmüş düşman askerinde yeni yaralar açan fakat daha sonra da bu düşmanı yere serdiğini iddia ederek övünen korkak bir askere benzer.[23]

---

[23] *Spinoza* kendini *more geometrico* [geometrik bir yolla] ilerlediği için daima övmüştür ve fakat bu yöntemi kendi düşündüğünden daha fazla kullanmıştır. Onun dünyanın cevherine dair –kendisi için oturmuş ve kesin– algısal ve dolaysız bir kavrayışı vardı. Bunu da zaten sahip olduğu idrakten bağımsız olarak mantıksal bir şekilde göstermek istedi. Niyet etmiş olduğu ve daha baştan bildiği sonuca da kendi oluşturduğu rastgele kavramlardan başlayarak (örneğin *substantia* [Töz], *causa sui* [Kendisinin sebebi] vb.) ulaştı. Ve doğaları gereği kapsamları bu kadar geniş olan kavram kürelerinin rastgeleliğinin her tür avantajını kendi ispatlarında serbestçe kullandı. Dolayısıyla Spinoza'nın öğretisinde doğru

Tüm bu söylenenlerin ışığında matematiğin –kanıt için emsal teşkil eden– apaçıklığının doğasının, ispata değil de dolaysız algıya dayandığı konusunda herhangi bir şüphenin kalmadığını umuyorum; dolayısıyla algı, burada olduğu gibi her yerde doğruluğun nihai kaynağı ve temelidir. Bununla birlikte matematiğin temelinde yatan algı, diğer algı türlerine –yani empirik olanlara– nazaran büyük bir avantaja sahiptir. Bu algı, *a priori*dir ve böylelikle de sadece parçalı olarak ve birbirini takip edecek şekilde mevcut olan deneyimden bağımsızdır; her şey bu algıya eşit mesafededir ve kişi, keyfine göre, sebepten veya sonuçtan hareketle ilerleyebilir. "Sonuç"ta, "sebep"in idrak edilebilmesi (ki sadece bu idrakte zorunluluk vardır) matematiğe tam anlamıyla güvenilirlik sağlar. Örneğin, açıların eşitliği sebebi ile kenarların da eşit olduğu idrak edilir; buna karşılık bütün empirik algı ve deneyimin 92
büyük bir kısmı, yalnızca diğer doğrultuda, yani sonuçtan sebebe doğru ilerler ve bu idrak yöntemi hatalardan muaf değildir. Zira zorunluluk, sonuçtan sebebin idrakine eklenmez (çünkü bir sonuç, farklı sebeplerden ortaya çıkabilir); zorunluluk, ancak –sebep verildiğinde– sonuca eklenir. Bu sonuncu idrak yolu, daima tümevarımdır; tek bir sebebe işaret eden pek çok sonuçtan bu sebebin kendisi kesin addedilir fakat tek tek durumlar asla toplu olarak vuku bulamayacağından, bu durumda doğruluk asla dolaysızca kesin değildir. Duyusal algı yoluyla idrakin tamamı ve deneyimin büyük bir çoğunluğu doğruluğun sadece bu türüne sahiptir. Bir duyu organına tesir, etkiden sebebe doğru çıkarım yapmayı sağlayan anlama zincirine[a] vesile olur; fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, temellendirilenden (sonuçtan) temele (sebebe) doğru ilerleyen bir çıkarım asla kesin olmadığı için duyuların aldanması şeklinde yanılsama mümkün, hatta sıkça da gerçek olur. Aynı sebebe işaret edecek şekilde bütün beş –veya aynı anda birkaç– duyuya tesir edildiğinde, yanılsama olasılığı oldukça azalır; fakat yine de bu olasılık tamamen ortadan kalkmaz; örneğin sahte para

---

ve mükemmel olan, ispatlardan bağımsızdır; tıpkı geometride olduğu gibi. Aynı zamanda bkz. II. cilt 13. bölüm.

[a] [*Verstandesschluß*]

bütün duyuları aynı anda yanıltabilir. Saf yönlerini (Kant'a göre metafizik yönlerini) bir kenara koyarsak empirik idrakin tamamı ve dolayısıyla da doğa bilimlerinin tamamı aynı bu durumdadır. Doğa bilimlerinde de sebepler, etkiden yola çıkarak tanınırlar; bu yüzden bütün doğa teorileri, sıklıkla yanlış olan ve sürekli daha doğru olanlarına yer vermesi gereken hipotezlere dayanır. İdrakimiz, ancak belirli niyetlerle hazırlanan deneylerde güvenli yolda, yani sebepten etkiye doğru ilerler; ancak bu deneylere de öncelikli olarak belirli hipotezlerin sonucu olarak girişilir. Bu yüzden de fizik, astronomi veya fizyoloji gibi doğa bilimlerinin hiçbir branşı, matematikteki veya mantıktaki duruma benzer şekilde tek seferde bulunamazlardı; aksine bunlar, pek çok yüzyılda toplanmış ve kıyaslanmış deneyime hem ihtiyaç duymuşlardır hem de hâlâ duymaktadırlar. Öncelikle sıklıkla tekrarlanan teyit ediş, hipotezlerin dayandığı yeterli tamamlanmışlığa yaklaştıracak kadar tümevarımı getirir ki bunda, uygulama için kesinlik varsayılır ve bir hipotezin tümevarım yoluyla ortaya çıkmış oluşu alâkasız
93 olarak değerlendirilir (tıpkı geometride düz ve kavisli çizgilerin uyumsuzluğunun geometri uygulaması için veya aritmetikte bir logaritmada tam kesinliğin elde edilemezliğinin aritmetik için alâkasız oluşu gibi). Nasıl ki çemberin köşelerini ve logaritmayı sonsuz küçük parçalara bölerek doğru hesaba yaklaşıyorsak, tekrar eden deneyim de tümevarımı (yani sonuçtan sebebe dair idrak), matematiksel (yani sebepten sonuca dair idrak) apaçıklığa sonsuz yaklaşabilme kadar olmasa da, hata payını göz ardı etmenin mümkün olduğu seviyeye oldukça yaklaştırır. Fakat bu olasılık yine de mevcuttur. Örneğin, pek çok durumdan tüm durumlara, yani aslında bütün durumların bağlı olduğu bilinmeyen bir sebebe doğru çıkarım tümevarımdır. Şimdi hangi çıkarım yöntemi bütün insanların kalplerinin solda olduğundan daha kesin gözükmektedir? Lakin çok nadir de olsa, kalpleri sağda olan tamamen istisna insanlar vardır.

Duyusal algı ve empirik bilimde de aynı kanıt/apaçıklık yöntemi vardır. *A priori* idrak olarak matematiğin, saf doğa biliminin ve mantığın bu ikisine olan üstünlüğü yalnızca bütün *a priori*liğin

temelini oluşturan idrakin kalıpsal unsurunun[a] tamamen ve bir seferde verili olmasına ve dolayısıyla da burada daima temelden sonuca doğru gidilebilmesine (diğer durumlarda sadece sonuçtan temele gidebiliyoruz) dayanmaktadır. Bunun dışında nedensellik yasasının kendisi –veya empirik idrake yön veren dönüşüm temeli ilkesi– tıpkı yukarıda bahsettiğimiz bilimlerin *a priori* takip ettikleri yeterli temel ilkesinin diğer biçimlerinde olduğu gibi kesindir.

Çıkarımlar, yani kavramlardan mantıksal ispatlar, *a priori* algı yoluyla idrak ile aynı oranda avantaja sahiptirler; temelden sonuca doğru ilerlerler ve dolayısıyla da kendi içlerinde, yani biçimsel olarak yanılmazdırlar. Neticede ispatlara çok büyük itibar sağlayan da işte bu olgudur. Ne var ki bu yanılmazlığın kendisi görecelidir. İspatlar sadece bilimin daha üst ilkelerine tâbi olurlar. Fakat bu ilkeler bilimin doğruluğunun bütün zeminini barındırmaktadırlar ve buna karşılık kendileri tekrar ispatlanamazlar, daha ziyade algıda temellenmiş olmalıdırlar. Algı ise, yukarıda andığımız az sayıdaki *a priori* bilimlerde saf *a priori* algı, diğer durumlarda ise daima evrenselliğe tümevarım yoluyla çıkan empirik algıdır. 94
Deneysel bilimlerde de tekil olanın evrenselden ispat edilmesine rağmen, evrensel olan doğruluğunu tekil olanlardan alır; bu, kendiliğinden üretken bir zemin değil sadece depolanmış malların ambarıdır.

Doğruluğun temellendirilmesine dair şimdilik bu kadarı yeterli. Yanlışlığın[b] kaynağı ve imkânı üzerine, Platon'un güvercin kafesinden yanlış güvercinin seçilmesi ile görsel olarak resmettiği çözümden bu yana pek çok açıklama denendi (*Theaetetus*, s. 167[c]). Kant'ın, yanlışlığın kaynağına dair diyagonal hareket imgesi ile belirsiz ve netlikten uzak şekilde sunduğu açıklaması ise *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımında sayfa 294'te ve beşinci basımında ise sayfa 350'de bulunabilir.[d]

---

[a] [*das Formelle*]
[b] [*Irrthum*]
[c] [Kitabın Türkçesi: çev. Birdal Akar. Ankara: BilgeSu, 2017.]
[d] [A294/B350]

Doğruluk, bir yargının kendi tanıma temeline alâkası olduğu için, yargıda bulunan bir kişinin, böylesi bir temele aslında sahip değilken gerçekten sahip olduğuna inanabilmesi elbette problemdir veya başka bir ifadeyle bunu şöyle sorabiliriz: Aklın aldanması nasıl mümkündür? Ben böylesi bir imkânın, yukarıda anlattığımız yanılsama[a] veya anlamanın aldanması[b] durumlarına oldukça benzer olduğunu düşünüyorum. Benim fikrime göre (ki bu, açıklamanın yerinin tam burası olmasını sağlıyor) *her yanlışlık sonuçtan temelin çıkarımıdır.* Böyle bir çıkarım, sonucun başka hiçbir temele değil de sadece bu temele sahip olabilirliği bilindiğinde gerçekten de geçerlidir; aksi takdirde geçerli değildir. Yanlışlık içindeki kişi ya sonuca aslında hiç de sahip olamayacağı bir temel atfeder, ki bu da anlayışta –yani sebep ve etki arasındaki bağlantının dolaysız idraki konusundaki yetenekte– gerçek bir eksikliğe işarettir; ya da sonuca mümkün bir temel atfeder, ki daha sık vuku bulan durum budur fakat ne var ki ana önermeye, bu sonucun *her zaman* için bu temelden –bu temele dayalı olan bu sonuçtan– ortaya çıkacağına dair bir çıkarım yükler. Ve bu durum, sadece tamamlanmış bir tümevarım ile doğrulanabilir fakat bu tümevarım gerçekleşen değil varsayılan bir şeydir. Dolayısıyla bu "her zaman' çok geniş bir kavramdır ve yanlışlıktaki kişi "bazen' veya "genellikle" deseydi çok daha iyi etmiş olurdu: zira kişi bu kavramları kullansa çıkarım problematik[c] olurdu ve böylelikle de yanlış olmazdı. Fakat yanlışlıktaki kişinin bu anlatılan tarzda yanlış şekilde ilerlemesinin sebebi ya aşırı aceleciliktir ya da neyin mümkün olduğuna dair eksik malumattır; ki bundan dolayı da bu kişi yapılması gereken
95 tümevarımdaki zorunluluğu bilmemektedir. O halde yanlışlık, yanılsamaya oldukça benzemektedir. İkisi de sonuçtan temelin çıkarımlarıdır. Yanılsama daima nedensellik yasasına ve salt anlamaya uygun şekilde –yani dolaysızca algıda– vuku bulur. Yanlışlık, yeterli temel ilkesinin bütün biçimlerine uygun şekilde ve aklın

[a] [*Schein*]

[b] [*Truges des Verstandes*]

[c] [Schopenhauer "problematik" derken Kantçı anlamda "x, y'nin nedeni olabilir" türü yargılardan bahsetmektedir.]

düşünme ediminde vuku bulur. Lakin yanlışlık, bunun üç türünü resmettiğini düşünebileceğimiz müteakip üç örnekte de görüleceği üzere, genellikle nedensellik yasasında olduğu gibi vuku bulur. 1) Duyusal yanılsama[a] (anlamanın aldanması) yanlışlığa (aklın aldanması) vesile olur; örneğin birisi bir resmi, yüksek rölyef ile karıştırıp gerçekten de resmin bir kabartma olduğunu düşünürse yanlışlık, sonucun şimdiki ana öncülden yapılan çıkarımındadır: "Eğer koyu gri renklerin kademeli olarak beyaza dönüştüğü yerler varsa, bu *her zaman* ışığın eşit olarak aydınlattığı zirvelerden ve oluklardan kaynaklanır: *ergo*[b]-" 2) "Eğer kasamdaki para eksikse, bunun sebebi *her zaman* hizmetçimin yedek anahtara sahip olmasıdır: *ergo*-" 3) Güneşin imgesini bir prizma ile bozduğumuzda, yani prizmayı yukarı veya aşağı hareket ettirdiğimizde, güneş yuvarlak ve beyaz yerine artık dikdörtgen ve renkli görünüyorsa, bunun sebebi her zaman için ışığın içinde saklı, homojen fakat farklı renklerde ve farklı derecelere göre kırılabilir ışınlar barındırmasıdır; bu ışınlar, farklı kırılabilirliklerine göre de birbirlerinden ayrılırlar dolayısıyla artık hem uzun hem de aynı zamanda farklı renklerdeki bir imgeyi gösterirler: *ergo – bibamus!*[c]

Her yanlışlığın izi, böylesi çıkarımlardaki hatalı bir şekilde genellenmiş, koşullu[d] ve sonuç için kesin olan bir sebep varsayımından kaynaklanan bir üst ilkeye doğru takip edilebilir; bunun tek istisnası hesap hatalarıdır[e] ki bunlar da yanlışlık değil salt hatalardır. Sayıların kavramlarının ifade ettiği işlem, saf algıda, yani sayarak yürütülmez; burada daha ziyade başka bir işlem yürütülür.

Bilimlerin *içeriği* ise esasen daima dünyanın çeşitli tezahürlerinin yeterli temel ilkesine uygun ilişkileridir ve bu, geçerliliğini

---

[a] [*Der Sinnenschein*]

[b] [Öyle ise]

[c] ["Öyle ise haydi içelim!"; Schopenhauer, Newton'ın ışık ile ilgili teorisinin bir taklidini sunuyor ve ışık ile ilgili bu çıkarımın saçma olduğunu düşündüğünden sonucun da herhangi bir şey olabileceğine işaret ediyor. Bu saldırısı "Görme ve Renkler" makalesinde mevcut.]

[d] [*hypothetischen*]

[e] [*Fehler*]

ve anlamını yalnızca bu ilkeden alan "Neden"[a] sorusu ile yönlendirilir. Bu ilişkilerin gösterilmesi *açıklamadır*.[b] Bu nedenle açık-
96 lama, iki tasavvurun birbiri ile olan ilişkisinin, bu tasavvurların yeterli temel ilkesinin hüküm süren biçiminin sınıfına ait oluşlarını göstermenin ötesine asla geçemez. Eğer açıklama bunu başarabiliyorsa, daha fazla "neden" diye sorulamaz; zira ortaya konulan ilişki zaten olduğundan başka türlü tasavvur edilemez, yani bütün idrakin kalıbıdır. Bundan dolayı hiç kimse niye 2+2'nin 4 ettiğini veya bir üçgende açıların eşit olmasının niye kenarların eşitliğini sağladığını veya öncüllerin doğruluğunun niye sonucun doğruluğunu sağladığını sormaz.

Böyle bir ilişkiye geri götürülemeyecek, daha fazla "neden" diye sormanın mümkün olmadığı her türlü açıklama, birtakım *qualitas occulta* ile bitmek zorundadır: bu ise her türlü temel[c] doğa kuvvetinin özelliğidir. Doğa bilimlerindeki her açıklama böylesi bir *qualitas occulta*'da son bulmak zorundadır ki bu son bulunan nokta da oldukça karanlıktır. Böylelikle doğa bilimi, insanın iç özünü[d] açıklamasız bırakması gibi bir taşın özünü de aynı şekilde açıklamasız bırakmak zorundadır; ikinci durumda yerçekimi, kohezyon, kimyasal nitelikler vb. konularında ne kadar açıklama yapılabilirse birinci durumda da insanın idrak edişi ve davranışları konularında o kadar açıklama yapabilir. Örneğin, yerçekimi bir *qualitas occulta*'dır çünkü yokmuş gibi düşünülebilir, yani yerçekimi, idrak kalıbından zorunluluk barındıran bir şeymiş gibi çıkmaz; buna karşılık nedenselliği takip eden eylemsizlik yasasında durum böyle değildir öyle ki herhangi bir şeyi geriye doğru bu yasaya kadar takip etmek tamamen yeterli bir açıklamadır. Böylelikle iki şey kesinlikle açıklanamaz, diğer bir deyişle yeterli temel ilkesi ile ifade edilen ilişkiye geri götürülemez: İlkin bütün dört biçimi ile yeterli temel ilkesinin ta kendisi açıklanamazdır zira bu, bütün açıklamaların ilkesidir ve hatta bir açıklamanın, ancak

---

[a] [*Warum*]
[b] [*Erklärung*]
[c] [*ursprüngliche*]
[d] [*innere Wesen*]

bu ilkeye olan alâka ile anlamı olur; ikinci olarak da yeterli temel ilkesinin erişiminde olmayan, fakat bütün tezahürlerdeki aslî olanı ortaya çıkaran kendinde şey açıklanamazdır (kendinde şey'in idraki, yeterli temel ilkesine tâbi değildir). Bu noktada kendinde şey tamamen anlaşılmaz olarak kalmak zorundadır zira bu ancak müteakip ikinci kitapta, bilimin olası başarıları tartışmasına geri döndüğümüzde anlaşılır olacaktır. Fakat bir noktada doğa bilimi –hatta bütün bilimler– şeyleri olduğu gibi bırakır; çünkü sadece 97
şeylerin açıklaması değil bu açıklamanın ilkesi dahi daha öteye geçemez. İşte bu noktada devreye felsefe girer, şeyleri tekrar ele alır ve onları, bilimlerinkinden çok farklı bir açı ile değerlendirir.

Yeterli Temel İlkesi başlıklı incelememde (§ 51), bu ilkenin şu veya bu biçiminin nasıl olup da farklı bilimlerde esas yönlendirici kılavuz olduğunu göstermiştim; hatta bu belki de bilimlerin tasnifi için en isabetli yoldur. Fakat bu yönlendirici kılavuzlardan birine göre yapılan açıklama, daha önce de belirttiğimiz gibi yalnızca görecedir: Bu, şeyleri sadece birbirleriyle olan alâkalarına göre açıklar; fakat her zaman açıklamadan bıraktığı bir şeyleri varsayar. Örneğin matematikte bu, zaman ve mekândır; mekanikte, fizikte ve kimyada nitelikler, temel kuvvetler, doğa kanunlarıdır; botanik ve zoolojide türlerin farklılıkları ve yaşamın ta kendisidir; tarihte, insan türünün kendine has düşünceleri ve istekleridir. Ve bunların hepsine bir kalıp olarak uygulanan yeterli temel ilkesinin kendisi açıklanmadan kalmaktadır.

Felsefe ise kendine has bir özellik olarak hiçbir şeyi önceden bilinir olarak varsaymaz. Bilakis felsefe, her şeye eşit mesafede yabancıdır ve her şey onun için eşit mesafede sorundur; sadece tezahürlerin kendi içlerindeki ilişkileri değil, aynı zamanda bu tezahürler ve hatta yeterli temel ilkesinin ta kendisi bile. Diğer bilimlerin her şeyi bu ilkeye indirgemekte hiçbir sorunları yoktur, fakat felsefe için bu indirgeyiş hiçbir şeyi başaramayacaktır zira felsefeye bu serinin bir parçası en az öteki kadar yabancıdır. Ve dahası, tezahürlerin birbiriyle olan bağlantısı en az bu bağlananlar kadar sorun teşkil etmektedir ve bu sorun, bağlantı açıklandıktan sonra da en az açıklanmadan önceki kadar varlığını sürdürür. Zira

daha önce de belirttiğimiz üzere, tam da bilimlerin varsaydığı ve bütün açıklamalarının temeli ve sınırı olarak gördükleri, felsefe için asıl sorunun kendisidir. Dolayısıyla bilimin durduğu yer felsefenin başladığı yerdir. İspatlar, felsefenin temeli olamazlar çünkü ispatlar, bilinen önermelerden bilinmezleri çıkarırlar. Oysa felsefe için her şey eşit derecede bilinmez ve yabancıdır. Dünyanın ve bütün tezahürlerinin ilk olarak onun vasıtasıyla varolduğu hiçbir önerme olamaz. Bunun içindir ki, Spinoza'nın arzuladığı gibi
98 bir felsefe, *ex firmis principiis*'ten[a] arz edilip oluşturulamaz. Felsefe aynı zamanda en evrensel bilgidir,[b] dolayısıyla da ana ilkeleri daha evrensel olan başka ilkelerin sonucu değildir. Çelişmezlik ilkesi sadece kavramların karşılıklı tutarlılığını sağlar, fakat kavramların kendilerini oluşturmaz. Yeterli temel ilkesi tezahürlerin bağlantılarını açıklar fakat bunların kendilerini açıklamaz. Dolayısıyla felsefe bu ilkelere dayanarak bütün dünyaya dair bir *causa efficiens*[c] veya bir *causa finalis*[d] arayışıyla hareket edemez. Günümüz felsefesi en azından dünyanın *nereden* veya *ne için* olduğunu aramıyor; sadece dünyanın *ne* olduğu ile ilgileniyor. Bu noktada "neden" sorusu "ne" sorusuna tâbidir çünkü "neden" sorusu zaten dünyaya aittir; zira bu soru yalnızca dünya tezahürünün kalıbından, yeterli temel ilkesinden, ortaya çıkar ve sadece bu kapsamda anlamı ve geçerliliği vardır. Hatta dünyanın "ne" olduğunu hiçbir yardıma ihtiyaç duymadan herkesin idrak ettiğini bile öne sürebiliriz çünkü bizler, tasavvuru dünya olan idrakin öznesinin ta kendisiyiz; bu şimdilik doğru olsun. Fakat böylesi bir idrak *in concreto* algısaldır; felsefenin görevi ise bunu *in abstracto* tekrar üretmek, ardı ardına değişen algıları ve genel olarak çok geniş olan *duygu* kavramına dâhil olan şeyleri (ve bu kavramın sadece negatif olarak tanımladığı ne soyut ne de açık olan bilgiyi) kalıcı bilgiye yükseltmektir. Bundan dolayı felsefe dünyanın tamamının –hem kendisinin hem de bölümlerinin– cevherine dair *in abstracto* bir

---

[a] [Sağlam ilkeler]
[b] [*das allgemeinste Wissen*]
[c] [Etken neden]
[d] [Ereksel neden]

ifadedir. Ne var ki sınırsız tekil yargıların yığını içinde kaybolmamak için felsefe, soyutlamalar yapmalıdır ve her bir tekili ve bu tekillerin farklarını da tekrar evrensel olanın ışığında düşünmelidir. Bunun için felsefe, genel olarak dünyanın türlü türlü hallerini bilgiye dönüştürmek için, bu halleri cevherine uygun şekilde birkaç soyut kavramda toparlayarak, kısmen ayırmalı kısmen de birleştirmelidir. Dünyanın cevherini sabitleyen bu kavramlar yoluyla, hem tekil olan hem de evrensel olan idrak edilebilmelidir; dolayısıyla bu ikisinin idraki tam tamına düğümlenmiş olmalıdır. Bu itibarla felsefe konusunda yetenek, tam da Platon'un işaret ettiği gibi, tekildeki çoğulu ve çoğuldaki tekili idraktedir. Öyleyse felsefe, tanıma temelini, hiçbir şeyi dışarıda bırakmadan doğrudan dünyanın kendisinin tamamından alan, (başka bir deyişle insan 99
bilincinde bulunabilecek her şey) evrensel yargıların bir toplamıdır. Felsefe, *dünyanın soyut kavramlarla yansıtılması misali eksiksiz bir tekrar ediştir*; bu da ancak esasen aynı olan şeyleri "bir" kavram altında birleştirerek ve farklı olanları ise başka bir kavrama havale ederek başarılabilir. Felsefenin bu görevi Bacon von Verulam'ın şu sözlerinde ortaya konmuştur: "*ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat*" (*de augm. scient., L.* 2, *c.* 13).[a] Fakat biz, onun söylediklerini kendi döneminde düşünebildiğinden daha kapsamlı bir şekilde alıyoruz.

Dünyanın bütün yönleri ve kısımları arasındaki uyum, tam da bir bütüne ait olduklarından felsefenin soyut kopyalamasında tekrar keşfedilmelidir. Dolayısıyla felsefenin bu toplamdaki yargılarının bir kısmı, belirli bir dereceye kadar birbirinden çıkarılabilir ve bu da her zaman karşılıklı olmalıdır. Ancak, tüm diğer

[a] ["Sadece dünyanın kendisini ortaya koyuşunu en isabetli şekilde tekrarlayan felsefe, gerçek felsefedir ve adeta dünyanın dikte ettiklerini kopya etmektedir; bu felsefe, dünyanın *kopyası ve yansıması* olmanın dışında hiçbir şey değildir ve yeni bir şey eklemez sadece tekrar eder ve tekrar üretir." Francis Bacon, *Öğrenmenin Asaleti ve Geliştirilmesi Üzerine*, II. kitap, 13. bölüm.]

yargılar ilk yargının varolabilmesi için hazır bulunmalıdırlar ve sonuçta da önceden kurulmuş ve dünyanın *in concreto* idrakinde dolaysızca temellendirilmiş olmalıdır (temellendirme ne kadar dolaysız olursa, dolaylı olana göre o kadar sağlam olur). Bu yargıların *tek bir* düşüncenin birliğinde beraberce akmalarını garanti eden karşılıklı uyumları, algılanan dünyanın (yargıların ortak tanıma temelinin) kendisinin uyum ve birlikteliğinden kaynaklanmaktadır. Demek ki bu uyum yargıları temellendirmek için kullanılacak ilk şey değildir; daha ziyade bu yargıların doğruluklarına ek bir güçlendirmedir. Bu görevin kendisi ancak çözüme kavuşturulduğunda tamamen sarih bir hal alacaktır.[24]

§ 16

Sadece insana özgü özel bir idrak gücü olan akıl ve akıl vasıtası ile sağlanan insan doğasına has sonuçlar ve fenomenler ile ilgili yürüttüğümüz bu tam incelemeden sonra, benim için geriye sadece
100 aklın insan hayatını yönlendiriciliğinden, yani aklın *pratik* olarak adlandırılabilecek yönünden bahsetmek kaldı. Bu konuda işaret edilebilecek şeylerin pek çoğu başka bir yerde, bu kitabın ekler bölümünde ele alındı. Orada Kant'ın tabii ki büyük bir rahatlık içinde bütün erdemin dolaysız kaynağı ve mutlak bir *görevin*[a] (ki bu da gökten düştü demektir) ikametgâhı olarak ortaya koyduğu ve pratik akıl olarak adlandırdığı şeye itiraz ettim. Sonrasında Kant'ın bu ahlâk ilkesine dair reddiyemi daha detaylı ve temelden *Grundproblemen der Ethik*[b] adlı kitabımda sundum.

Sonuç olarak aklın, kelimenin tam anlamıyla davranışlar konusunda gerçek etkisine dair, bu noktada geriye söyleyecek çok az şey kalıyor. Akıl incelememizin hemen başında genel olarak insan eylemleri ve yaşama biçiminin hayvanlarınkinden nasıl farklı olduğunu ve bu farkın da sadece bilinçteki soyut kavramların sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğinin ayırdına vardık. Bu

---

[24] Bkz. ikinci cilt, 17. bölüm

[a] [*Soll*]

[b] [*Etiğin Temel Problemleri*]

kavramların varoluşumuza etkisi o kadar nüfuz edici ve anlamlıdır ki tıpkı gören hayvanlarla görmeyenler (ör. bazı larvalar, kurtçuklar ve bitkimsi hayvanlar) arasındaki ilişki, bizim genel olarak hayvanlarla olan ilişkimizle kıyaslanabilir konumdadır. Gözü olmayan hayvanlar sadece dokunarak mekânda dolaysızca hazır bulunanı, kendilerine temas edeni; buna karşılık gören hayvanlar ise geniş bir kürede yakın ve uzak olan nesneleri idrak ederler. Aynı şekilde aklın yokluğu hayvanları, içinde bulundukları zamanda mevcut dolaysız tasavvurlarla, yani gerçek nesnelerle sınırlar; buna karşılık bizler, *in abstracto* idrak yetimiz ile, sadece dar bir şekilde ve faal olan bir şimdiki zamanı değil aynı zamanda olanakların geniş alanının yanında bütün bir geçmiş ve geleceği de kavrarız. Bizler özgürce –şimdiki zamanın ve hâlihazırdaki gerçekliğin çok ötesinde– yaşamı bütün yönlerden inceleyebiliriz. Mekânda duyusal idrak için göz neyse, zamanda içsel idrak[a] için de akıl –belli bir dereceye kadar– odur. Fakat tıpkı nesnelerin görünürlüklerinin değerini ve anlamını, sadece duyumsanabilirliklerinin[b] ifadesinden almaları gibi, soyut idrak de bütün değerini daima algılanabilir olanla alâkasından alır. Aynı zamanda doğal insanın daima dolaysızca ve algısal olarak idrak edilmiş olana so- 101
yut kavramlardan, yani yalnızca düşünülmüş olanlardan çok daha fazla değer vermesinin sebebi de budur: Böylesi biri empirik idraki, mantıksal olana tercih eder. Fakat eylemden çok kelimelerde yaşayanlar ve gerçek dünyada değil de kâğıtlarda ve kitaplarda daha çok görmüş olanlar aksi yöne eğilimlidirler ve böylelerinin en istisnai örnekleri detaycı bilgiçler ve kitap kurtları olurlar. Wolff'un yanında Leibniz'in ve bütün bunların takipçilerinin, Duns Scotus'un yöntemine uyarak nasıl olup da algısal idraki sadece bulanık bir tür soyut idrak olarak açıklayacak kadar yanlış yola saptıklarını kavrayabilmenin tek yolu budur! Spinoza'nın onuruna şunu da belirtmem gerekir ki, esaslı anlayışı vesilesiyle o tam tersi yola yöneldi ve bütün genel kavramların algıda idrak

[a] [*innere Erkenntniß*]
[b] [*Fühlbarkeit*]

edilenlerin bulanıklaşmasından kaynaklandığını açıkladı (*Etika II,* 40. Önerme, Schol. 1.[a])

Bu yanlış yola sapmış zihin yapısı başka sonuçlara da ulaşmıştır: matematikteki kendine has apaçıklığın/kanıtın reddedilmesi ve yalnızca mantıksal ispatın kabul görmesi; soyut idrak olmayan her şeyin, çok geniş duygu kavramı altında toplanması ve bunun sonucunda değer görmemesi; ve son olarak da Kantçı etiğin saf, etrafın idrakinden dolaysızca bize hitap eden ve doğru ve hoş davranışa vesile olan "iyi niyet"i[b] salt duygu ve kıymetsiz ve boş bir galeyan ilan etmesi ve ahlâki değeri sadece soyut maksimlerden yola çıkan davranışlar şeklinde tanımayı istemesi.

Akıl vasıtasıyla hayatın bütününe panoramik bakış (ki bu insanı hayvana karşı avantajlı konuma sokan şeydir) yaşamın akışının geometrik, renksiz, soyut, minyatür kesitiyle de kıyaslanabilir. Dolayısıyla insan ile hayvan arasındaki fark, tıpkı deniz haritaları, pusula ve kadranları kullanarak net olarak gittiği doğrultuyu ve denizdeki hâlihazırdaki konumunu bilen kaptanla, sadece dalgaları ve gökyüzünü gören eğitimsiz gemi tayfası arasındaki fark gibidir. Bu yüzden de insanın hayatını *in concreto* sürdürmesinin yanında *in abstracto* ikinci bir hayat sürdürüyor olması çok dikkat çekicidir ve hatta mucizevî bir şeydir. Bunlardan ilkinde insan gerçekliğin bütün fırtınalarına maruz ve şimdiki zamanda tesir edene av konumundadır; tıpkı bir hayvan gibi insan da didinir, acı çeker ve ölür. Fakat rasyonel değerlendirmenin önünde durduğu haliyle *in abstracto* hayatı, birincisinin ve içinde yaşadığı dünyanın sükûnet dolu yansımasıdır; bu az önce bahsettiğimiz minyatür
102 kesittir. İşte bu sakin tefekkür alanında daha önce kendisini tamamen ele geçiren ve yoğun bir şekilde hareket ettiren ne varsa artık soğuk, renksiz ve yabancı görünür; burada kişi salt seyreden ve gözleyen konumundadır. Bu açıdan kişinin tefekküre çekilişi, bir tiyatro sanatçısının kendi rolünü oynadıktan sonra, tekrar sahneye dönmesi gereken ana kadar seyircilerin arasından sakince

[a] [Kitabın Türkçesi: çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost, 2004.]
[b] [*guten Willen*]

sahnede olan biteni akşına bırakarak[a] izlemesi (ki bunlar oyunda kendi ölümünü hazırlayan koşullar da olabilir); fakat daha sonra tekrar sahneye çıkıp –yapmak zorunda olduğu gibi– eylemesi ve acı çekmesine benzer. İnsanî akışa bırakmışlık,[b] hayvanî düşünce yoksunluğundan[c] çok farklıdır ve bu da bahsettiğimiz ikili yaşamdan kaynaklanır. Akışa bırakış ile insan, akışa bırakmışlıktan önce gelmiş olan tefekkürle, sakin kararlılıkla veya idrak edilmiş bir zorunlulukla da uyum içinde, kendisi için önemli hatta sıklıkla korkunç olan duruma soğukkanlılıkla sabır gösterir veya bu durumu aşar; intihar, idam, düello, hayatı riske atan her çeşit cüret ve genel olarak hayvan doğasının karşı durduğu şeylerde olduğu gibi. Böyle şartlar altında aklın ne ölçüde hayvan doğamıza hükmettiğini görürüz ve akıl güçlü olana şöyle seslenir: *σιδηρειον νυ τοι ητορ!* (*ferreum certe tibi cor!*)[d] (*İlyada*, 24, 521). Burada, gerçekten de aklın kendisini *pratik olarak* ortaya koyduğunu söyleyebiliriz: İnsanın yapıp etmelerine akıl yol gösteriyordur; hayvanları yönlendirmekte olan tek tek algısal tasavvurların veya içinde bulunulan ânın tesirinin belirleyici olmadığı, bunun yerine insanın saiklerini soyut kavramların belirlediği zamanlar *pratik akıl* kendini göstermektedir. Ekler kısmında şu hususların detaylı bir açıklamasını verdim ve örneklerle açıkladım: Tüm bu söylenenler bir davranışın etik değerinden tamamen ayrı ve bağımsızdır; akıllıca[e] davranış ile erdemli davranış birbirinden tamamen farklı iki şeydir; akıl aynen büyük iyiliklerle olduğu gibi büyük kötülüklerle de ittifak kurabilir ve bunlardan hem birinin hem de ötekinin büyük bir etki gücünün olması, sadece aklın bunlarla birlikteliği sayesinde olur; akıl, asil niyetlerin yöntemli ve tutarlı bir şekilde yürütülmesine hizmet edip hazır bulunduğu gibi, kötü

---

[a] [*gelassen*]
[b] [*Gelassenheit*]
[c] [*Gedankenlosigkeit*]
[d] ["Şüphesiz, senin kalbin demirdendir!"] [Kitabın Türkçesi: çev. Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Can, 2007. Onların çevirisi ise şöyle: "Demirden bir yürek varmış göğsünde".]
[e] [*vernünftig*]

niyetler için de hizmetini sunar ve hazır durumdadır; akıl hem basiretli hem de anlaşılmaz maksimlere eşit derecede hazırdır (bu anlaşılmaz maksimler aklın kendi kendini ikna eden/üreten değil de dişil, alıcı ve koruyucu doğasından kaynaklanan maksimlerdir). Ekler kısmında söylediklerimin yeri aslında burası olmasına rağ-
103 men, Kant'ın sözüm ona pratik aklına karşı yürüttüğüm tartışma yüzünden onları oraya yerleştirmek zorunda kaldım; dolayısıyla okuru bu noktada ekler kısmına yönlendiriyorum.

Pratik aklın en mükemmel gelişimi, kelimenin doğru ve sahih anlamıyla *Stoacı bilgede* temsilini bulan idealdir. Bu, insanın sadece aklını kullanarak elde edebileceği en yüksek zirvedir ve bu noktada insan ve hayvan arasındaki fark kendini en net şekilde gösterir. Zira Stoacı etik kökensel olarak ve aslen hiç de bir erdem öğretisi değildir; daha ziyade sadece, amacı ve nihayeti ruh sükûneti[a] vasıtasıyla mutluluk olan akıllıca yaşama kılavuzudur. Dolayısıyla erdemli yaşam tarzı, Stoacı etiğe sanki *per accidens*[b] amaç olarak değil de araç olarak dâhil edilmiştir. Bundan dolayı da Stoacı etik, bütün doğası ve bakış açısı ile doğrudan erdem talep eden etik sistemlerden (*Vedalar*, Platon, Hıristiyanlık ve Kant'ın sistemleri) temelden farklıdır. Stoacı etiğin amacı mutluluktur: Stobaeus'un aktardığı şekliyle Stoa için τελος το ευδαιμονειν (*virtutes omnes finem habere beatitudinem*) geçerlidir (*Eclogae*, II. kitap, 7. bölüm, s. 114 & s. 138).[c] Fakat bunun yanında Stoacı etik, mutluluğun sadece içsel barış ve ruhun sükûneti (αταραξια) ile elde edilebileceğini ve bunların da sadece erdem yoluyla sağlanabileceğini de göstermektedir. İşte erdemin en yüksek iyi olduğuna dair ifadeden kastedilen tam da budur. Fakat eğer "araç" olan bize derece derece "amaç" olanı unutturursa ve eğer "erdem" kişinin kendi mutluluğunun dışında tamamen farklı bir sebep/ilgi[d] ile öğütlenirse (zira erdemin mutluluğumuz ile açıkça çelişmesi gerektiği

---

[a] [*Geistesruhe*]

[b] [Tesadüfen]

[c] ["Bütün erdemlerin amacı mutluluktur." Johannes Stobaeus 5. yüzyılda yaşamış eski Yunan filozoflarına ait metinlerin bir derleyicisidir.]

[d] [*Interesse*]

aşılanmaktadır) bu, tutarsızlıklardan sadece birisi olur. Fakat böylesi bir tutarsızlık, dolaysızca idrak edilen veya hissedilen olarak da ifade edilen doğruluk vasıtasıyla, akıl yürütmeye bile meydan okuyarak tekrar doğru yola sokulur. Bunu Spinoza'nın bencilce olan *suum utile quærere*'den[a] elle tutulur sofistlikler kullanarak saf erdem öğretisi çıkaran etiğinde açıkça görebiliriz. Benim Stoa etiğinin ruhunu anladığım haliyle bu etiğin kaynağı, aklın insanı ızdıraplarından özgürleştirebilmesi düşüncesinde yatmaktadır; yani aklın "dolaylı" bir şekilde, planlı davranışlar ve bunların sonuçları vasıtasıyla hayatı ve hayatın yüklerini oldukça kaldırması ve insanın bu büyük ayrıcalığının "dolaysızca," yani salt idrak yoluyla tek seferde ve tamamen –veya neredeyse tamamen– insanı, hayatın 104
pek çok acı ve ızdırabından da özgürleştirebilmesi düşüncesinde. Stoacılar için insanın, sonsuz şey ve durumu kavramasını ve değerlendirmesini sağlayan aklın üstünlüğü ile donanmış bir varlık olması ile halihazırdaki anda ve kısa, fani ve belirsiz yaşamın üç günlük mühletinde gerçekleşebilecek kazalar sebebi ile arzunun ve iğrenmenin şiddetli baskısından kaynaklanan çok şiddetli acılara, çok yoğun kaygı ve ızdıraplara maruz kalmak durumunda oluşu bağdaşmaz görünmekteydi. Stoacılar şöyle düşünmekteydiler: Aklın uygun kullanımı, insanı bütün bunların ötesine çıkarmalı ve insanı sarsılmaz kılmalıdır. İşte bu yüzden Antisthenes şöyle demiştir: *Δει κτασθαι νουν, η βροχον* (*aut mentem parandam, aut laqueum*) (*Plut. de stoic. repugn.*, 14. bölüm).[b] Yani hayat o kadar çok dert ve eziyet barındırmaktadır ki, kişi ya düzeltilmiş düşüncelerle onun üzerine çıkmalıdır ya da onu terk etmelidir. [Stoacı düşünce] yoksunluk ve ızdırabın doğrudan ve zorunlulukla "sahip olmamadan" kaynaklanmadığını; daha ziyade "sahip olmayı isteme" fakat yine de sahip olmamadan kaynaklandığını görmüştü. Dolayısıyla da sadece bu "sahip olmayı isteme" durumu "sahip olmamayı" yoksunluk haline getiren ve acılara vesile olan zorunlu

[a] ["Kişinin kendine faydalı olanı araması." Bu önerme Spinoza'nın *Etika*'sında 4. bölümün 20. önermesi olarak geçmektedir.]

[b] ["Ya anlayış edinmeliyiz ya da kement [kişinin kendini öldürmesi amaçlı]" Plutarkhos, *Stoacı Çelişkiler* 14. bölüm.]

koşuludur: *Ου πενια λυπην εργαζεται, αλλα επιθυμια* (*non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas*), (Epiktetos, 25. Fragman).[a] Dahası deneyim şunu göstermiştir ki ümit (bir şeyi talep etmek), istekleri doğuran ve besleyen şeydir. Bu nedenle de bizler, ne herkes için ortak "kaçınılmaz" pek çok sıkıntıdan ne de hiç kimsenin "ulaşamayacağı" nimetlerden muzdarip değilizdir; daha ziyade bizlere "kaçınılabilir" veya "ulaşılabilir" olanın önemsiz azlığı veya çokluğu sıkıntı yaratmaktadır. Hatta deneyim şunu da göstermiştir ki bizleri sadece mutlak anlamda ulaşılmaz veya kaçınılmaz olan değil, göreceli olarak ulaşılmaz veya kaçınılmaz olan da rahatsız etmez; işte bu nedenle de bir zamanlar bireyselliğimize nüfuz etmiş illetler veya nimetler, zorunluluk gereği daima reddedilmelidirler ve kayıtsızlık ile değerlendirilmelidirler. Öyle ki insana has bu özelliğe uygun olarak her dilek kısa sürede ölür ve daha fazla acı yaratamaz (beslenmeye devam etmesine dair bir ümit olmadıkça). Bütün bu söylediklerimizden şu sonuç çıkar: Bütün
105 mutluluk, istediğimiz ve elde ettiğimiz arasındaki orana bağlıdır. Bu orandaki niceliklerin ne kadar büyük veya ne kadar küçük olduğunun bir önemi yoktur; zira bu ikisi arasındaki oran birinciyi azaltarak veya ikinciyi artırarak da kolaylıkla sağlanabilir. Ve aynı şekilde bütün ızdırap da beklediğimiz ve talep ettiğimiz ile elde ettiğimiz arasındaki orantısızlıktan kaynaklanır. Fakat orantısızlık açıkça bizim idrakimizdedir[25] ve biraz daha fazla içgörü ile tamamen ortadan kaldırılabilir. İşte bu yüzden Hrissipos şöyle demiştir: *δει ζην κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων* (Stobaeus, *Eclogae*, II. kitap, 7. bölüm, s. 134),[b] yani kişi dünyadaki

[a] ["Yoksulluk değil, aç gözlülük acı yaratır."]

[25] *Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione. Cic. Tusc.*, 4, 6. ["Şunu öğretiyorlardı, bütün kötü ruh halleri yargı ve fikre dayanır." Schopenhauer'ın referans verdiği kitabın Türkçesi: Cicero, *Tusculum Tartışmaları*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu. Ankara: Doğu Batı, 2016.] *Ταρασσει τους ανθροπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα.* (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones.*) *Epiktetos*, V. bölüm ["İnsanı şeyler rahatsız etmez, şeyler hakkındaki düşünceler rahatsız eder."]

[b] ["Genellikle olmakta olanın deneyimine göre yaşamalıyız."]

şeylerin seyrine dair uygun bir tanışıklıkla yaşamalıdır. Çünkü çoğu zaman kişi bir şekilde kendini kaybeder, bir felaket ile dibe vurur veya öfkelenir veya ümitsizliğe kapılır. İşlerin beklediğinden farklı yürümesi onun hatalı olduğunu; hayat ve de dünya ile tanışıklığının olmadığını; ve her adımda cansız doğanın tesadüfleri ve canlı doğanın –kötülükle olduğu kadar– çatışan amaçlarla da isteklerini nasıl engellediğini bilmediğini gösterir. Dolayısıyla bu kişi yaşamın yapısına dair bu genel bilgiyi edinmek için ya aklına ihtiyaç duymamıştır ya da genel olanda bildiğini tekil olanda tekrar idrak edecek yargı gücü konusunda eksikliği vardır ve dolayısıyla da tekil olayda şaşırır ve kendini kaybeder.[26] Aynı şekilde her tür coşkun neşe de yanlışlık ve aldanmadır çünkü istediğini elde etmiş olmak asla kalıcı bir tatmin sağlamaz ve aynı zamanda, sahip olunan her şey ve her mutluluk bize şans eseri belirsiz bir süre için ödünç verilir ve bu nedenle de her an geri alınabilir. Fakat her acı, böylesi bir aldanma durumunun ortadan kalkması ile ortaya çıkar; demek ki iki durumda da hatalar içerisindeki idrakten kay- 106
naklanır. Bilge kişi ise hem coşkulu sevinçlere hem de ızdıraba daima uzaktır ve hiçbir olay onun *αταραξια*'sına[a] zeval vermez.

Stoacı etiğin bu ruh ve amacına uygun olarak *Epiktetos*, bilgeliğinin çekirdeği olarak bir öğretiyle başlayıp sürekli buna döner. Bu ise şöyledir: İnsan kendisine bağlı olan şeylerle kendisine bağlı olmayan şeyleri dikkatlice değerlendirip bunların ayrımını yapmalıdır ve dolayısıyla insan kendine bağlı olmayan şeylere çok da güvenmemelidir; bu sayede kişi kesinlikle bütün acılardan, ızdıraplardan ve korkulardan arınmış olacaktır. Bize bağlı olan tek şey ise istemedir: Bu noktada erdem öğretisine basamak basamak geçiş başlar; zira nasıl ki bize bağlı olmayan dış dünya iyi ya da

---

[26] *Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφ αρμοζειν ταις επι μερους.* (*Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus.*) Epiktetos *dissert.*, III, 26. ["Genel kavramı tekil duruma uygulayamamak, insan için bütün sıkıntıların kaynağıdır."]

[a] [Ruh sükûneti]

kötü kaderi[a] belirliyorsa, kendimizden içsel memnuniyetimiz ya da memnuniyetsizliğimiz de istemeden kaynaklanır. Fakat daha sonra bunlardan birincisine mi ikincisine mi *bonum et malum*[b] kelimelerini uygulamamız gerektiği sorgulanır olmuştur. Aslında seçim rastgeledir; tercihe kalmıştır ve çok da fark etmez. Fakat Stoacılar durmaksızın Peripatetikler ve Epikürosçularla bu konuyu tartıştılar ve kendilerini, tamamen alâkasız iki niceliğin ve bunlardan çıkan, her birinin ötekini yapıyor olmakla suçladığı çatışmalı ve paradoksal iddiaların uygunsuz kıyaslaması ile eğlendirdiler.

Cicero'nun *Paradokslar*'ı[c] bize Stoacı bakış açısından bu iddiaların ilginç bir derlemesini sunmaktadır. Kurucu olan Zenon,[d] temelde tamamen farklı bir doğrultu seçmiş gibi görünmektedir. Onun başlangıç noktası şöyleydi: En yüce iyiyi, yani ruhun sükûneti ile gelen mutluluğu kazanmak için kişi kendi kendisiyle uyumlu yaşamalıdır. (*ὁμολογουμενως ζην· τουτο δ' εστι καθ' ἑνα λογον και συμφωνον ζην.* . — *Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere.* Stobaeus *Eclogae*, II. kitap, 7. bölüm, s. 132. Benzer şekilde: *αρετην διαθεσιν ειναι ψυχης συμφωνον ἑαυτῃ περι ὁλον τον βιον. Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, age.*, s. 104.[e]) Bu da şimdi, ancak kişinin kendini gelip geçici ruh halleri ve tesirlere değil de kavramlara göre, tamamen *akla uygun* şekilde belirlemesiyle mümkündür. Fakat sadece davranışlarımızın maksimleri bizim gücümüz dâhilindedir, bunların başarıları veya dış-
107 sal koşullar değil. Dolayısıyla kişi daima tutarlı kalabilmek için

[a] [*Glück und Unglück*]

[b] [İyi ve kötü]

[c] [Kitabın Türkçesi: *Stoacıların Paradoksları Paradoxa Stoikorum*, çev. Serap Gür Kalaycıoğulları ve Ceyda Üstünel Keyinci. Ankara: İmge, 2012.]

[d] [Kıbrıslı Zenon (MÖ 334-263) Stoacılığın kurucusu. Elealı Zenon'la (MÖ 490-430) karıştırılmamalıdır.]

[e] [Sırasıyla: "Uyum içinde yaşam, tek bir ilkeye ve kişinin kendisine uygun yaşamasıdır." "Erdem, bütün ömür boyunca ruhun kendisine uyumudur."]

diğer şeyleri değil, maksimlerini amaç haline getirmelidir; bu suretle erdem öğretisi tekrar ortaya sürülür.

Fakat Zenon'un hemen ardından gelen takipçileri onun ahlâki ilkesini ("uyum içinde yaşam") çok biçimsel ve içeriksiz bulmuşlardır. Bundan dolayı da bu ilkeye içeriksel materyali şu eklemeyle sunmuşlardır: "Doğa ile uyum içinde yaşamak" (*ὁμολογουμενως τη φυσει ζην*). Stobaeus'un bildirdiğine göre (*loc. cit.*) bu ilk olarak *Kleanthes*[a] tarafından eklenmiş ve meseleyi kavramların büyük kapsamları ve ifadenin belirsizliği ile oldukça ötelere doğru itmiştir; zira, *Hrissipos* özellikle insan doğasından bahsederken, *Kleanthes* genel olarak bütün doğanın kendisini kastediyordu (Diogenes Laertios, 7, 89).[b] Bunların sonuncusunun izlediği yola göre, nasıl ki hayvani dürtülerin tatmini hayvan doğası için en uygun şeydir, benzer şekilde erdem de insan için en uygun şey olarak varsayılmıştır ve etik de tekrar erdem öğretisi ile zorla birleştirilmiş ve eğip bükerek bir şekilde fizik vasıtası ile temellendirilmiştir. Çünkü Stoacılar her yerde ilkenin birliğinden hareket etmişlerdir; nihayetinde onlar için Tanrı ve dünya iki ayrı şey değildi.

Stoacı etik bir bütün olarak ele alındığında, insanın büyük ayrıcalığı olan aklın hem önemli hem de şifa getiren[c] bir amaç için kullanılmasına yönelik çok değerli ve dikkat çekici bir çabadır. Diğer bir deyişle amaç, insanı her yaşam için kaçınılmaz olan acıların ve ızdırapların ötesine şu maksimle çıkarmak:

> *Qua ratione queas traducere leniter aevum:*
> *Ne te semper inops agitet vexetque cupido,*
> *Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.*[d]

---

[a] [Asoslu Kleanthes (MÖ 330-230) Stoa okulunda, Zenon'un halefi.]

[b] [Kitabın Türkçesi: Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2017.]

[c] [*heilbringenden*]

[d] ["Şu öğüt ile hayatını sükûnetle geçiresin: Ne sürekli baskı yapan arzular ne de önemsiz şeylerden korku ya da bunlar için ümit sana işkence etsin veya seni sıksın." Horatius, *Epistulae* (*Mektuplar*) I, 18, 97. Horatius'un bu eserinin bir bölümünün Türkçesi: *Ars Poetica Şiir Sanatı*, çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: İş Bankası, 2016.]

Ve bu da insanı akıllı varlıklar olarak hayvandan ayrı kılan şeref-ten en yüksek derecede pay almamızı sağlamaktadır; hatta konu-şabileceğimiz başka bir şeref yoktur.

Aklın ne olduğunu ve nelere gücünün yettiğini tartıştığım ese-rimin bu bölümü vesilesiyle Stoacı etiği değerlendirmemin orta-ya konması gerekiyordu. Bu amaç, aklın kullanılması ve salt akla uygun bir etik vasıtasıyla bir dereceye kadar elde edilebilirdir ki deneyim, en mutlu insanların, genellikle haklı olarak pratik filo-zoflar olarak adlandırdığımız tamamen rasyonel tipler olduğunu
108 göstermektedir çünkü sahih, yani teorik filozoflar yaşamı kav-ramlara aktarırken, pratik filozoflar kavramları hayata geçirirler. Fakat buna rağmen aklın gerçekten doğru şekilde kullanılmasının yaşamın tüm yükünü ve ızdırabını gerçekten ortadan kaldırma-sından ve bizi kutsal mutluluğa ulaştıracak herhangi mükemmel bir şey elde etmekten hâlâ çok uzaktayız. Hatta öyle ki ızdırap barındırmayan bir hayat istemek tamamen çelişkidir ve bu çelişki de şu genel ifadede bulunmaktadır: "Kutsanmış bir hayat"[a] (Bu, araştırmamı sonuna kadar okuyan herhangi birisi için kesinlikle sarih olacaktır). Bu çelişki saf aklın etiğinin kendisinde de açığa çıkmaktadır: Stoacılar kutsal mutluluk (çünkü bu onlar için dai-ma etiğin kendisiydi) için, ola ki bedensel acılar yoğun ve çaresiz olurlar da bunlar herhangi bir ilke veya akıl yürütmeyle felsefele-nemezlerse[b] diye tavsiyelerine intihar etmeyi de eklemek zorunda kalmışlardı (tıpkı Doğulu despotların muhteşem mücevherleri-nin ve eşyalarının arasında değerli bir şişe zehiri bulundurmaları gibi). Bu durumda, yaşamın yegâne amacı olan kutsal mutluluk boşa çıkar ve ızdıraptan kaçmak için artık sadece ölüm çaredir; ki bu da herhangi bir ilaç tedavisi gibi, kayıtsızlıkla ele alınmalıdır. Tabii burada Stoacı etik ile yukarıda bahsi geçen erdemin kendi-sini, en ağır ızdıraplarda bile insanın kendi hayatına son vererek acıdan kaçmayı yasaklayarak doğrudan amaç kılan bütün etikler arasında net bir zıtlık açığa çıkmaktadır. Fakat bunlardan bir teki

---

[a] [*säliges Leben*]

[b] [Schopenhauer "wegphilosophieren" kelimesini kullanıyor. Biraz şaka da içeren bu terim "felsefeleyip defetmek" gibi bir anlam barındırıyor.]

bile intiharı reddetmek için doğru temeli sunamazlar; ancak her yönden büyük çabalarla sözüm ona nedenler toplarlar. Bu hususta doğru, temel sistemimin gelişimi ile bağlantılı olarak dördüncü kitapta ortaya çıkacak. Fakat yukarıda bahsettiğimiz bu zıtlık, Stoacıların temel ilkesi (bir tür eudaimonizm[a]) ile tartışmasını yaptığımız diğer sistemlerin öğretileri arasındaki asıl farkı ortaya koymakta ve onaylamaktadır (her ne kadar bunlar sıklıkla ulaştıkları sonuçlarda aynı olup görünüşte benzerlikler barındırsalar da). Lakin temel düşüncesinde bile Stoacı etiğin hapsolup kaldığı yukarıda bahsedilen iç çelişki, Stoacı bilge idealinin temsilinin kendisinde asla hayat bulmayışı ya da içsel şiirsel doğru- 109
luk kazanamayışı gerçeğiyle daha da kanıtlanmıştır: Karşımızda, daha ziyade kimseye hiçbir şey ifade etmeyen ve kendisinin de bilgeliğiyle ne yapması gerektiğini bilmeyen odun gibi, katı bir manken vardır; bu kişinin bilgeliğinin mükemmel huzuru, tatmini ve mutluluğu insan doğasıyla öyle çelişmektedir ki böylesi bir bilgenin somut bir tasvirini yapamayız. Hint bilgeliğinin önümüze sunduğu ve yetiştirdiği, dünyayı aşanlar[b] ve gönüllü tövbekârlar ya da hatta mükemmel erdemi, kutsiyeti ve ulviliği içerisinde yine de en yüksek derecede ızdırap halinde olan, pek çok derinliğe ve en yüce şiirsel doğruluğa ve öneme sahip Hıristiyanlığın mesihi –o olağanüstü figür– bu Stoacı bilgeden nasıl da tamamen farklıdırlar.[27]

---

[a] [Mutluluğu amaç edinme.]

[b] [*die Weltüberwinder*]

[27] Bkz. ikinci cilt 16. bölüm.

İkinci Kitap

İSTEME OLARAK DÜNYA

Birinci İnceleme

İstemenin Nesneleşmesi

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

Agrippa von Nettesheim

["O, ne yer altında ne de yıldızlı göklerdedir; onun meskeni bizdedir. İçimizdeki ruhtur bütün bunları yapan."]

§ 17

Birinci kitapta tasavvuru sadece olduğu haliyle, diğer bir deyişle sadece genel biçimine göre değerlendirdik. Elbette soyut tasavvurları, yani kavramları göz önünde bulundurduğumuzda bunların içeriğine de aşinayız; zira soyut tasavvurlar, bütün içeriklerini ve anlamlarını sadece algısal tasavvurlarla olan bağlarından alırlar ve algısal tasavvurlar olmadan bunların ne değeri ne de içeriği olur. Bu nedenle de dikkatimizi özellikle algısal tasavvura yönelterek; bunun içeriğini, daha net belirlenimlerini ve bize sunduğu yapıları tanımaya yönelik çaba harcamamız gerekir. Özellikle algısal tasavvurun asıl anlamını keşfetmekle ilgileneceğiz. Bu asıl anlamı daha önce yalnızca *duyumsamışızdır* ve bu anlam, bu duyumsama olmasaydı önümüzden tamamen bir yabancı gibi ve hiçbir şey ifade etmeden geçip gidecek imgelerin, bizimle dolaysızca konuşmasını, tarafımızca anlaşılmasını ve varlığımızın tamamını ilgilendiren bir alâka kurmamızı sağlar.

Biz de bakışlarımızı, talep ettiğimiz vâkıf oluştan pay alabilme ümidini sunan matematiğe, doğa bilimine ve felsefeye çeviri-

riz. Lakin öncelikle felsefenin çok başlı bir canavar olduğunu ve her bir kafanın da ayrı bir dil konuştuğunu görürüz. Gerçi bütün bunlar, şu an üzerinde durduğumuz algısal tasavvurun anlamı konusunda tamamen anlaşmazlık içinde de değildir; zira Kuşkucu-
114 lar ve idealistler dışındakiler, çoğunlukla bir tasavvurun *temelini* oluşturan bir *nesne* hakkında aşağı yukarı benzer şeyler söylerler (bu öyle bir nesnedir ki onun bütün varlığı ve yapısı tasavvurdan farklıdır fakat aynı zamanda da bir yumurtanın ötekine benzemesi gibi benzemektedir). Ancak bunun bize bir faydası olmaz, zira böylesi bir nesneyi tasavvurdan nasıl ayıracağımıza dair en ufak bir bilgimiz yoktur; daha ziyade nesne ile tasavvurun aynı olduklarını fark ederiz çünkü herhangi bir nesne, daima ve sonsuza dek bir özneyi gerektirecektir; bu yüzden de tasavvur olarak kalacaktır (bu şekilde nesne-olmaklığın,[a] tasavvurun en genel kalıbı olan özne-nesne ayrımına ait olduğunu daha önce idrak etmiştik). Ayrıca, bu doktrini desteklemek için atıfta bulunulan yeterli temel ilkesi, bizim için sadece tasavvur kalıbı, yani bir tasavvurun diğeriyle düzenli bir şekilde bağlı oluşundan ibarettir; tüm sonlu ya da sonsuz tasavvur serilerinin hiç de tasavvur olmayan ve bu nedenle de tasavvur edilemeyen bir şeyle bağlı oluşu değil. Dış dünyanın gerçekliğiyle ilgili tartışmaları incelerken Kuşkucular-dan ve idealistlerden bahsettik.

Şimdi, algısal tasavvurun tamamen kendi kalıbındaki genel bir malumatını araştırmak için matematiğe dönersek, matematiğin de tasavvurlardan bunlar yalnızca zaman ve mekânı doldurdukları, yani nicelikler oldukları ölçüde bahsettiğini duyarız. Matematik bize olabilecek en net şekilde "kaç tane"yi ve "ne kadar"ı söyleyecektir: fakat bu daima görecelidir; diğer bir deyişle, sadece bir tasavvurun bir başkasıyla karşılaştırılmasıdır ve bu da yalnızca nicelik bakımından tek yönlü bir mukayesedir; dolayısıyla bizim temelde aradığımız izahat da bu değildir.

Bakışımızı son olarak doğa biliminin pek çok alt disipline bölünmüş geniş alanlarına çevirdiğimizde, öncelikle iki ana ayrım dikkatimizi çeker: Doğa bilimi ya biçimlerin tarifidir (ki buna

[a] [*Objectseyn*]

ben *morfoloji* diyorum) ya da değişimlerin açıklamasıdır (ki buna da *etiyoloji* diyorum). Morfolojik bilimler sabit biçimlerle, etiyolojik bilimler ise değişen madde ve bunun bir formdan ötekine geçişini belirleyen yasalarla ilgilenir. Morfolojik bilimler –her ne kadar terimin gerçek anlamı bu olmasa da– doğa tarihi olarak 115
bilinen bütün bir alanı kapsar. Özellikle botanik ve zooloji olarak doğa tarihi bize, bireylerin bitmek bilmez değişimine rağmen sabit olan ve değişmeyen belirli organik formların çeşitliliğini öğretir. Ve bu formlar algısal tasavvurların içeriğinin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Doğa tarihi bu formları doğal ve yapay sistemler olarak tasnif eder, ayırır, birleştirir ve ayarlar ve bu formları kavramlar altında toplayarak genel bakışı ve malumatı mümkün kılar. Dahası bu bilimlerin her yerde bulunan ve sonsuz derecede incelikli mukayeseleri, hem bütünde hem de parçalarda kuruludur (*unité de plan*);[a] böylece de mevcut olmayan bir konuda sayısız çeşitlemelerle kıyaslanabilirler. Bu bilimler, öncelikli olarak maddenin bu formları alışı ile (yani bireyin ortaya çıkışı ile) ilgilenmezler; zira her birey nesilden nesile kendine benzeyenlerden türemektedir; bu ise her durumda eşit derecede gizemlidir ve şu âna kadar kesin kavrayıştan kaçmıştır. Lakin buna dair sınırlı bilgimiz de yerini, etiyolojik bilimler sınıfına ait olan fizyolojide bulmaktadır. Genel olarak morfolojik bilimler sınıfında olan mineraloji de jeolojiye dönüştüğü yerlerde etiyolojiye kayma eğilimi göstermektedir. Sebep ve etki bağıntısının esas mesele olduğu bütün doğa bilimlerinin branşları gerçek etiyolojilerdir. Bunlar bize maddenin *bir* durumunun, belirli başka bir durumu nasıl olup da şaşmaz bir kural dâhilinde muhakkak takip ettiğini; belirli bir değişimin başka bir belirli ve zorunlu bir başka değişime nasıl olup da muhakkak yol açtığını öğretir. Buna da biz *açıklama*[b] diyoruz. Burada özellikle mekanik, fizik, kimya ve fizyolojiyi bulmaktayız.

Ne var ki, kendimizi bu öğretinin talimatlarına bırakırsak, kısa zamanda temelde aradığımız izahatı morfoloji kadar etiyolojinin

[a] [Planın birliği]
[b] [*Erklärung*]

de sunmadığını fark ederiz. Morfoloji bize, mutlak bir aile benzerliği ile birbiriyle açık bir şekilde alâkalı sayısız formun bitmek tükenmek bilmez çeşitliliğini sunmaktadır. Eğer bu formlara sadece böyle yaklaşırsak, bunlar da bize sonsuza dek yabancı tasavvurlar olarak kalır ve önümüzde hiçbir fikrimizin olmadığı hiyeroglifler gibi dururlar. Buna karşılık etiyoloji, bize sebep ve
116 etki yasalarına göre maddenin belirli bir durumunun başka bir duruma yol açtığını ve böylece onu açıkladığını ve işini tamamladığını öğretmektedir. Ne var ki etiyoloji temelde durumların, mekân ve zamanda ortaya çıktıkları düzenliliği saptamaktan ve her durumda zorunlu olarak hangi tezahürün belirli bir zamanda ve belirli bir mekânda zorunlu olarak ortaya çıkacağını bildirmekten başka hiçbir şey yapmamaktadır. Demek ki etiyoloji, tezahürlerin zaman ve mekândaki konumlarını, belirli bir yasaya uygun olarak belirlemektedir (bu yasa içeriğini deneyimden alır fakat bunun evrensel kalıbının ve zorunluluğunun bilincinde oluşumuz deneyimden bağımsızdır). Ancak bu, tezahürlerin hiçbirinin içsel özüne[a] dair en ufak ışık bile tutmaz; bu içsel öz *doğal kuvvet* olarak adlandırılır ve etiyolojik açıklama alanının dışında kalır. Etiyolojinin *doğa yasası* olarak adlandırdığı şey, böyle bir kuvvetin, tanınmış koşullar gerçekleştiğinde, kendisini açığa vurduğu değişmez sabitliktir. Etiyolojik açıklamanın tek bildiği ve bilebileceği sadece ve sadece bu doğa yasası, bu koşullar, bu belirli bir zaman ve mekâna göre bu açığa çıkıştır. Etiyolojik açıklama için, kendisini ortaya koyan kuvvet ve bu yasalara göre ortaya çıkan tezahürlerin (en basitinden en karmaşığına kadar) içsel özü, sonsuza dek yabancı ve meçhul kalacaktır. Zira, etiyoloji amacına en mükemmel şekilde mekanikte ve en kusurlu halinde fizyolojide ulaşmasına rağmen, bir taşın yere düşmesini sağlayan veya bir cismin ötekine etki etmesini sağlayan kuvvet, içsel öz dikkate alındığında bir hayvanın hareketlerini meydana getiren veya onu büyüten kuvvette olduğu kadar yabancı veya gizemlidir. Meka-

[a] [*innere Wesen*]

nik; maddeyi, yerçekimini, geçişmezliği,[a] hareketin çarpma yoluyla iletimini, eylemsizliği vb. temellendirilemez olarak varsayar, bunlara doğal kuvvetler der, bunların belirli koşullar altında zorunlu ve düzenli zuhur edişlerini doğa yasaları olarak adlandırır ve ancak bundan sonra açıklama getirmeye başlar. Bu açıklamalar da her bir kuvvetin sadık ve matematiksel bir kesinlikte kendini nasıl, nerede ve ne zaman ortaya koyduğunun ve mekaniğin karşılaştığı her bir tezahürün, doğa kuvvetlerine doğru takip edilmesinden oluşur. Fizik, kimya ve fizyoloji, hepsi aynı şeyi kendi alanlarında yaparlar; sadece başardıklarından çok daha fazlasını ön koşul olarak ortaya koyarlar. Dolayısıyla da doğanın tamamının en mükemmel etiyolojik açıklaması bile, aslen kendileri asla 117
açıklanamaz olan kuvvetlerin bir kataloğu olmaktan ve bunların tezahürlerinin ortaya çıkışlarını, birbirlerini takip edişlerini ve zaman ve mekânda birbirlerinin yerine geçmelerini belirleyen kuralın buyurgan bir netleştirilişinden öte bir şey olamaz. Ama bu şekilde görünen kuvvetlerin içsel özü daima açıklanamaz olarak kalır ve etiyolojik açıklama da tezahürler ve bunların düzenlenişi ile yetinmek zorundadır. Bu bağlamda etiyoloji, birbiri ardına pek çok damar gösteren fakat bu damarların seyrini iç kısmından yüzeyine kadar idrak etmemize izin vermeyen mermer bir bloğun kesiti ile mukayese edilebilir. Veya daha çarpıcı olduğu için şaka yollu bir benzetme yapmama müsaade olunursa, doğanın tam bir etiyolojik açıklaması verildiğinde felsefi araştırmacı kendini, nasıl olduğunu bilmeden, tamamen yabancı bir topluluk içerisinde bulan birisi gibi hissedecektir. Bu topluluktaki herkes kendini bir diğerinin "arkadaşı" veya "kuzeni" olarak tanıtmaktadır. Fakat bu kişi, bir yandan her yeni tanıştığı kişiye tek tek ne kadar memnun olduğunu iletirken, diğer yandan da kendi kendisine sürekli şunu soracaktır: "Benim bu toplulukla ne alâkam var yahu?"

Demek ki etiyoloji de bize sadece tasavvurlar olarak bildiğimiz tezahürlerle ilgili arzu ettiğimiz, bizi bunların ötesine taşıyacak izahatı asla sunamamaktadır. Zira bu tezahürlerin bütün

[a] [*Undurchdringlichkeit*; iki maddenin aynı zamanda, aynı mekânda olamaması.]

açıklamaları tamamlandığında bile bunlar hâlâ salt tasavvur olarak kalmaktadırlar; bunların anlamına dair hiçbir fikrimiz yoktur ve bunlar bize yabancı olarak durmaktadır. Nedensel bağlantı, salt kuralı ve bunun zaman ve mekânda devreye girdiği göreceli düzeni verir; fakat bize devreye girenin ne olduğunun daha derin bir malumatını öğretmez. Dahası nedensellik yasasının kendisi sadece tasavvurlar, yani belirli bir sınıfın nesneleri için (ki bu sınıfın ön koşulu ile bunlar anlamlıdır) geçerlidir: Nesnelerin kendileri gibi, nedensellik yasası da bir özneye bağlı olarak var olur, yani koşulludur. İşte bu nedenle nedensellik yasasını özneden hareketle –yani *a priori*– idrak edebileceğimiz gibi, nesneden hareketle de –yani *a posteriori*– idrak edebiliriz. Kant da bizlere bunu öğretmiştir.

Ama şimdi bizi soruşturmaya iten şey tam da tasavvurlara sahip olduğumuzu, bunların böyle ya da şöyle olduklarını ve bütün bunların da belirli yasalarla birbirlerine bağlı olduklarını (bun-
118 ların genel ifadesi yeterli temel ilkesidir) biliyor oluşumuzdan tatmin olmayışımızdır. Bizler tasavvurların anlamını bilmek istiyoruz. Bu dünyanın tasavvurdan ibaret olup olmadığını soruyoruz; ki durum buysa bu dünya üzerimizden boş bir rüya ya da hayalet benzeri dumanlı bir görüntü gibi, hiç de dikkate değmez şekilde geçip gidecek demektir; yoksa bu dünya tasavvurdan başka bir şey midir, bundan daha fazlası mıdır, eğer öyleyse acaba ne olabilir diye soruyoruz. En azından şundan eminiz: Aradığımız şey külliyen tasavvurdan farklı olmak zorundadır ve hiçbir biçimi ve yasası da tasavvurunkilerle uzaktan yakından alâkalı değildir; dolayısıyla bunun yasalarını keşfedebilmek için asla tasavvurları kullanamayız çünkü tasavvurları bağlayan yasalar sadece nesneleri –tasavvurları– birbirlerine bağlamaktadır; ki bunların kalıpları da yeterli temel ilkesidir.

Artık bu noktada şeylerin özüne *dışarıdan* asla ulaşamayacağımızı görebileceğimiz konumdayız. İstediğimiz kadar araştıralım, elimize sadece imgeler ve isimler geçecektir. Bizler bu durumda bir kalenin etrafında dolaşıp boşu boşuna bir giriş arayan ve bu

arada da kalenin dış yüzünün skeçlerini çizen birisine benziyoruz; ki bu tam da benden önceki filozofların yaptıkları şeydir.

§ 18

Esasen karşımızda sadece tasavvurum olarak duran dünyanın aramakta olduğumuz anlamı veya idrak eden öznenin yalnızca tasavvuru olan dünyadan bunun dışında her neyse ona geçiş, eğer araştıranın kendisi saf idrak eden özne (bedeni olmayan kanatlı bir melek) dışında hiçbir şey değilse asla bulunmayacaktır. Fakat bu araştırıcının kendisinin de kökü bu dünyadır ve kendisini bu dünyada bir *birey/tekillik*[a] olarak bulur; yani tasavvur olarak dünyanın tamamının taşıyıcısı ve koşullayıcısı olarak kendi idraki, daima bir beden aracılığıyladır ve bu bedenin etkilenimleri, daha önce gösterdiğimiz üzere, dünyayı anlama için algının başlangıç noktasıdır. Olduğu haliyle saf idrak eden özne için, bu beden tıpkı diğerleri gibi bir tasavvur, nesneler arasında bir nesnedir. Bu noktaya kadar özne, bedeninin hareketleri ve eylemlerine aynen diğer algılanan nesnelerdeki değişimlere olduğu gibi aşinadır ve eğer bu 119
hareketlerin gizem perdesi farklı bir şekilde kaldırılmazsa, diğer nesneler gibi acayip ve anlaşılmaz olarak kalır. Aksi halde idrakin saf öznesi, davranışlarının doğa yasasının düzenliliği içinde sunulan güdülerin sonucu olduğunu düşünürdü; tıpkı diğer nesnelerde değişimin kaynağı olarak "neden"leri, "uyaran"ları veya "güdü"leri gördüğü gibi. Fakat bu durumda güdülerin etkisini, herhangi bir etkiyi ve bunun sebebini hâlihazırda yapabildiğinden daha derinlemesine anlayamayacaktır. Kendi bedeninin dışavurumlarının ve davranışlarının içsel özünü anlamayacaktır; bu özü keyfine göre bir kuvvet, bir nitelik veya bir karakter olarak adlandıracaktır ama yine de daha derin bir vâkıf oluşa ulaşamayacaktır. Fakat durum hiç de böyle değildir; daha ziyade birey olarak görünen idrakin öznesine gizemin çözümü şu kelimede verilmiştir: *isteme*. Sadece ve sadece bu, ona kendi tezahürünün[b] anahtarını verir; anlamını

[a] [*Individuum*]
[b] [*Erscheinung*]

ifşa eder; kendi cevherinin, davranışının ve hareketlerinin içsel mekanizmasını gösterir. İdrakin öznesi, yalnızca beden ile birlikteliğiyle hüviyetine kavuşur ve idrakin öznesine beden, birbirinden tamamen farklı iki şekilde verilmiştir: Öncelikle beden, anlamanın algısında tasavvur, nesneler arasında bir nesne olarak ve nesneler için geçerli olan yasalara uygun şekilde mevcuttur; fakat beden aynı zamanda, tamamen farklı, yani herkese dolaysızca tanıdık şekilde de mevcuttur ki bunu *isteme* kelimesi belirtmektedir. İstemenin her hakikî edimi,[a] aynı zamanda dolaysız ve kaçınılmaz olarak bedeninin de bir devinimidir.[b] Eğer kişi bu edimin aynı zamanda bedenin de bir devinimi olduğunu farkında değilse, bu edimi gerçekten isteyemez. İsteme-edimi[c] ve bedenin devinimi,[d] nesnel olarak idrak edilen, birbirine nedensellikle bağlanmış, sebep-sonuç ilişkisi içindeki iki ayrı durum değildir; daha ziyade tamamen farklı tarzlarda, birinde tamamen dolaysız şekilde, diğerinde ise algı yoluyla anlama olarak mevcut tek ve aynı şeydir. Bedenin devinimi, istemenin nesneleşmiş edimi, yani algıya adım atmış istemenin edimi dışında bir şey değildir. Dahası bunun, sadece saiklerden yola çıkan hareketler değil, basit uyarana tepki olan istemsizce hareketler de dâhil, her bedensel hareket için geçerli olduğunu da göreceğiz. Evet, bedenin tamamı
120 nesneleşmiş, yani tasavvur olmuş istemeden başka bir şey değildir. Bütün bunlar ilerleyen tartışmalarımızda açıklığa kavuşacaktır. Bu nedenle bir önceki kitapta ve *Yeterli Temel İlkesi* eserimde, tasavvur açısından tek yönlü inceleme niyetimize uygun olarak *dolaysız nesne* olarak adlandırdığım bedeni artık *istemenin nesneleşmesi* olarak adlandıracağım. Dolayısıyla bir bakıma şöyle de diyebiliriz: İsteme, bedenin *a priori* idrakidir ve beden ise istemenin *a posteriori* idrakidir.

---

[a] [*Akt*]
[b] [*Aktion*]
[c] [*Willensakt*]
[d] [*Aktion des Leibes*]

Geleceği ilgilendiren isteme-kararlılıkları[a] sadece aklın gelecekte istenecek şeyler hakkındaki tefekküründen ibarettir; bunlar sahici isteme edimleri değildir. Bir kararı, sadece eyleme dökmek mühürler ve o zamana kadar karar, yalnızca her an değişebilir bir tasarım olarak kalır ve akılda *in abstracto* bulunur. Düşüncede istemek ve yapmak ayrı şeylerdir ama gerçeklikte bunlar aynıdır. Her doğru, sahih ve dolaysız isteme edimi anında ve dolaysızca bedenin görünen bir edimi de olur: Buna uygun olarak da bedene her tesir, anında ve dolaysızca istemeye de tesirdir; eğer tesir istemeye çelişik ise buna "acı" ve eğer istemeye uygun ise de buna "rahatlık" veya "haz" denir. Bu ikisinin dereceleri oldukça değişkendir. Eğer kişi acıyı ve hazzı tasavvur olarak adlandırırsa, oldukça yanılır, bunlar böyle bir şey değildir. Daha ziyade acı ve haz, istemenin tezahüründeki (bedendeki) dolaysız etkilerdir; bedenin maruz kaldığı etkinin, zorlayıcı ve anlık istemesi veya istememesinden ibarettir. Bedene yönelik doğrudan salt tasavvur olarak değerlendirilebilecek ve bunun için de az önce söylenenlere istisna teşkil eden, sadece birkaç belirli etki vardır; bunlar istemede herhangi bir uyarılma yaratmazlar ve bunlar vasıtasıyla beden idrakin dolaysız nesnesi olur çünkü anlamada algı olarak beden, tıpkı diğer nesneler gibi çoktan dolaylıdır. Bu noktada kastedilen görmenin, duymanın ve dokunmanın, duyu organlarının her birine özgü, doğal ve uygun olan şekillerde etkilendikleri ölçüde saf nesnel duyularının etkilenimleridir. Bu etki, incelmiş ve spesifik olarak modifiye olmuş bu bölümlerin duyarlılığına o kadar hafif gelir ki istemeyi etkilemez; ancak sadece anlamaya algının ortaya çıktığı verileri, istemenin herhangi bir uyarılması ile rahatsızlık olmadan 121
temin eder. Fakat duyu organlarına daha güçlü veya farklı tarzdaki etki acı vericidir; yani istemeye terstir dolayısıyla bu organlar da istemenin nesneleşmesidir.

Zayıf sinirler kendilerini sadece, anlamaya veri sağlamak için yeterli derecede güce sahip olması gereken tesirler, istemeyi harekete geçirecek denli yüksek güç seviyesine ulaşırlarsa –yani acı veya hazzı yaratabilirlerse, ki daha sık olarak gerçekleşen acıdır–

[a] [*Willensbeschlüsse*]

ortaya koyarlar. Bu acı ise bir nevî boş ve anlamsızdır, bundan dolayı da sadece belli gürültüler ve güçlü ışıklar acı verici olarak algılanmaz fakat genel hastalıklı, evhamlı bir ruh hali de açıkça idrak edilmeden ortaya çıkar. Beden ve isteme özdeşliği farklı şekillerde de kendini göstermektedir. Örneğin istemenin her şiddetli ve aşırı hareketi, yani etkilenim[a] tamamen dolaysızca bedeni ve bedenin iç çalışmasını dalgalandırır ve bedenin yaşamsal fonksiyonlarını bozar. Bunu özellikle *Doğadaki İsteme* adlı eserimin ikinci basımında sayfa 27'de bulmak mümkündür.

Nihayetinde istememe dair sahip olduğum idrak, dolaysız olmasına rağmen bedenimden ayrı değildir. İstememin idrakine bütünlüklü şekilde, kendi tamlığında, özü ile mükemmel uyum içinde sahip değilim. Daha ziyade istememi ben tekil edimlerde, yani tıpkı diğer nesnelerde olduğu gibi bedenimin tezahürünün kalıbı olan zamanda idrak ederim. İşte bu nedenle de beden, istememin idrakinin koşuludur. Bundan dolayı da bedenim olmadan bu istemeyi esasen tasavvur edemem. *Yeterli Temel İlkesi* başlıklı incelememde isteme –veya daha ziyade istemenin öznesi– özel bir tür olan tasavvur veya nesne sınıfı olarak değerlendirildi; fakat orada bile bu nesnenin özne ile bütünleşik olduğunu, diğer bir deyişle nesneliğinin ortadan kalktığını görmüştük. Orada bu birlikteliği *κατ' εξοχην*[b] bir mucize olarak adlandırmıştık ve şu anki eserin tamamı belirli bir dereceye kadar sadece bunun açıklamasıdır.

İstememi bir nesne olarak idrak ettiğim ölçüde, onu bedenim olarak idrak ederim; fakat bu beni tekrar bahsi geçen incelememdeki ilk sınıf tasavvurlara –gerçek nesnelere– geri götürür; ki biz
122 de ilerledikçe gitgide bu birinci sınıf tasavvurların, oradaki incelemede, bahsedilmiş olan *dördüncü* sınıf ile (bu da esasen artık öznenin karşısındaki nesne konumuna yerleştirilemez) açıklanıp gizeminin çözülebileceğini fark ederiz. Dolayısıyla da birinci sınıfta geçerli olan nedensellik yasasının iç özünü ve bu yasaya uygun gerçekleşenleri dördüncü sınıfa hâkim olan güdüler yasası vasıtasıyla anlamayı öğrenmek zorundayız.

---

[a] [*Affekt*]

[b] [Mükemmel; türünün en iyi örneği]

Beden ve istemenin burada ilk kez ve şimdilik geçici olarak sunulan özdeşliği sadece bizim takip ettiğimiz yolla gösterilebilir ve bunu çalışmamız ilerledikçe daha da etraflıca yapacağız. "Göstermek"ten kastımız ise bu özdeşliğin, dolaysız bilinçten (*in concreto* idrakten), aklın bilgisine çıkarılması ya da *in abstracto* idrake taşınmasıdır.[a] Öte yandan, bu özdeşlik doğası gereği asla gösterilemez, yani başka bir dolaysız kaynaktan dolaylı idrak olarak türetilemez; zira bunun tam da kendisi var olan en dolaysız idraktir ve eğer bu özdeşliği bu şekilde değerlendirmez ve elde tutmazsak, bunu dolaylı yoldan –türetilmiş idrak olarak– tekrar elde etmek için boş yere bekleriz. Bu özdeşlik esasen farklı türden bir idraktir ve bunun doğruluğu tam da bu nedenle dört kutudan birine girmez; nitekim bütün doğrulukları *Yeterli Temel* incelememde § 29'da ayırt etmiştim ki bunlar da mantıksal, empirik, metafizik ve metamantıksal doğruluklardır. Zira bu [özdeşliğin idraki], soyut bir tasavvurun, –tüm diğer dördünde olduğu gibi– "başka bir tasavvur" ile veya "sezgi veya soyut tasavvurun zorunlu kalıbı" ile olan alâkası değil, bilakis bir yargının, bedenin –bu bir algısal tasavvurdur– hiç de tasavvur olmayan, hatta bundan *toto genere* farklı olan bir şeyle; yani isteme ile ilişkisiyle alâkasıdır. İşte bu nedenle de bu doğruluğu diğer doğruluklardan ayırmak ve bunu *κατ' εξοχην felsefi doğruluk olarak* adlandırmak istiyorum. Bu da çok farklı şekillerde ifade edilebilir. Örneğin: "Bedenim ve istemem aynıdır", "Algısal tasavvur olarak bedenim diye adlandırdığımı, tamamen farklı ve baştan aşağı kıyaslanamaz bir tarzda olduğunun farkında olduğum derecede istemem olarak da adlandırabilirim", "Bedenim istememin *nesneleşmesidir*" veya "Bedenim benim tasavvurum olmasının dışında istememdir de" vb.[28] 123

§ 19

Birinci kitapta isteksizce de olsa insan bedenini, tıpkı bu algı dünyasının diğer nesneleri gibi, idrak eden öznenin salt tasavvuru

[a] ["bilinç", *bewusstseyn*; "idrak", *Erkenntniß*; "bilgi", *wissen*]

[28] Bkz. ikinci cilt, 18. bölüm.

olarak inceledik. Fakat artık hepimiz bilincimizde, başka açılardan tamamen aynı olsalar da, kendi bedenimizin tasavvurunu diğer tasavvurlardan ayıran şeyi görmekteyiz. İlk olarak, bedenimizin oldukça farklı şekilde ve *toto genere* ayrı türden bilincindeyizdir; ki bunu da *isteme* kelimesi işaretlemektedir. İkinci olarak ise tam da kendi bedenimize dair sahip olduğumuz bu ikili idrak[a] bizi, bedenin kendisine, bedenin eylem ve hareketlere güdülenişine ve de bedene dış tesirlerin acı verişine, yani kısaca bedenin tasavvur olarak değil de *bizatihi kendiliğine*[b] dair aydınlatır. Böylesi bir vâkıf oluşa herhangi başka bir nesnenin özü, etkisi ve deneyimi söz konusu olduğunda doğrudan sahip olamayız.

İdrak eden özne tam da bedeni ile kurduğu bu özel alâka[c] yoluyla bireydir. Bu alâkanın dışında değerlendirilecek olursa beden, tıpkı herhangi başka bir tasavvur gibi sadece bir tasavvurdur. İdrak eden özne bu alâka vesilesiyle *bireydir*; fakat tam da bu yüzden bu alâka, sadece idrak eden özne ile pek çok diğer tasavvur arasından sadece teki arasında vardır. Dolayısıyla öznenin sadece tasavvur olarak değil, tamamen farklı şekilde isteme olarak da bilincinde olduğu *tek* tasavvur budur. Fakat bu tek şeyden, yani bedenden, eğer bu özel alâkayı, tek ve aynı olanın ikili ve tamamen heterojen idrakini çıkarırsak, o zaman bu tek şey yani beden de, pek çok tasavvurdan sadece biri olur. Nitekim kendini bu konuda konumlandırmak isteyen idrak eden birey, şu iki varsayımdan birisini seçmek zorundadır: Bir yandan bu tek tasavvuru diğerlerinden ayırt eden özelliğin onun bu tek tasavvura ikili idrakinin yalnızca bu ikili alâkada bulunduğunu, yani sadece bu *tek* algı
124 nesnesine eş zamanlı iki yoldan vâkıf oluşun mümkün olduğunu, fakat bunun da bu nesne ile diğer nesneler arasındaki bir farktan değil de idrakin bu tek nesneye olan ilişkisi ile diğer tüm nesnelere olan ilişkisi arasındaki farktan kaynaklandığını varsayabilir; diğer yandan idrak eden birey, bu tek nesnenin esasen diğer bütün

---

[a] [*doppelte Erkenntniß*]

[b] [*an sich*]

[c] [*Beziehung* kelimesini bütün kitap boyunca "alâka", *Verhältnis* kelimesini de "ilişki" şeklinde çevirdim.]

nesnelerden farklı, yani eş zamanlı olarak hem isteme hem de tasavvur oluşuyla diğer nesneler arasında istisnai olduğunu, diğer bütün tasavvurların sadece tasavvur yani imgeler olup dolayısıyla da kendi bedeninin dünyadaki biricik gerçek bireylik olduğunu, diğer bir deyişle tek isteme tezahürü[a] olup öznenin tek dolaysız nesnesi olduğunu varsayabilir.

Diğer nesneler, sadece *tasavvurlar* olarak değerlendirildiğinde tıpkı kişinin kendi bedeni gibidir; yani bunlar belki de sadece tasavvur olarak mevcut beden gibi, mekânı doldurup mekânda etki ederler; ki bu da sebep olmadan etkinin olmasına izin vermeyen nedensellik yasasının *a priori* güvencesi göz önüne alındığında kesin olarak gösterilebilir. Ancak bir etkiden benzer sebebe değil de tek bir sebebe doğru akıl yürütebilir oluşumuzun dışında hâlâ tasavvur alanındayızdır; zira sadece bu alanda nedensellik geçerlidir ve bu da bizi daha öteye taşımaz. Fakat birey için tıpkı kendi bedeni gibi sadece tasavvur olarak tanınan nesnelerin bir istemenin tezahürleri olup olmadığı, bir önceki kitapta belirtildiği gibi, dış dünyanın gerçekliği sorununda gerçekten mevzubahis olan bir şeydir; bunun inkârı birey dışındaki her şeyi hayal olarak değerlendiren *teorik egoizm*dir. Pratik egoizm de bunun aynısını pratikte yapmaktadır; yani kendisini sadece gerçek olarak değerlendirip buna göre davranmaktadır ve geri kalanı ise sadece hayaldir. Teorik egoizm tabii ki sadece ispatlar yoluyla asla reddedilemez; yine de bu felsefede sadece Kuşkucu sofizm için yani gösteri amaçlı kullanılır. Buna hakikaten ikna olan, tam mânâsıyla tımarhaneliktir; dolayısıyla da ispatlarla değil, ilaçlarla tedavi edilmelidir. Bundan dolayı biz de bunu her zaman polemik olarak kalacak sıkı bir Kuşkuculuk olarak değerlendirmenin ötesine gitmeyeceğiz. İdrakimiz daima bizim bireyliğimize bağlı ve bununla 125
sınırlı olacağından, herkes zorunlu olarak diğer her şeyi *idrak edebilirken* sadece bir tek şey *olabilir*;[b] hatta bu sınırlılık da felsefeye olan ihtiyacın doğumuna vesile olmaktadır. Tam da bu nedenle idrakimizin sınırlarını felsefe yoluyla genişletmek için uğraştığı-

[a] [*Willenserscheinung*]
[b] [*seyn*]

mızdan, bize karşı gelen teorik egoizmin şüpheci argümanlarına bir ordunun karşısına çıkan ele geçirilemez ancak garnizonun da asla bu kaleden dışarıya adım atmadığı küçük bir sınır kalesi gibi yaklaşacağız; yani bizler bunu bir tehdit unsuru olarak görmeden geçip giderken bu kaleyi de en ufak korku duymadan arkamızda bırakabiliriz.

Artık bedenimizin özü ve etkisine dair hepimizin sahip olduğu ve tamamen iki farklı şekilde mevcut olan ikili idrakimiz açıklığa kavuşmuş durumdadır. Bu idraki de doğadaki tezahürümüze dair bir anahtar olarak kullanmaya devam edeceğiz ve kendi bedenimiz dışındaki nesnelere; yani bizde bu ikili yolla mevcut olmayan ve bilincimizde sadece tasavvur olan nesnelere gelince, onları da bedenimizle analoji kurarak değerlendireceğiz ve bundan dolayı onların da hem tıpkı beden gibi tasavvur ve bu açıdan da bedenle aynı cinsten, hem de bir öznenin tasavvuru olarak mevcudiyetini bir kenara bıraktığımızda geriye kalması gereken, *isteme* olarak adlandırdığımız aynı özden olduklarını varsayacağız. Nihayetinde, bu cismanî dünyaya[a] başka hangi farklı mevcudiyeti veya gerçekliği atfedebiliriz ki? Böyle bir dünyayı kurmak için gereken elementleri nereden temin edebiliriz? İsteme ve tasavvur haricinde hiçbir şey bize ne tanıdıktır ne de düşünülebilir. Cismanî dünya, dolaysızca bizim tasavvurumuzdadır ve eğer buna en büyük gerçekliği[b] atfetmek istiyorsak o zaman ona hepimizin kendi bedenimizin sahip olduğu gerçekliği atfederiz; çünkü herkes için bu en gerçek olandır. Ancak bu bedeni ve onun fiillerini analiz edersek, onun tasavvur olmasının dışında yalnızca isteme oluşuyla da karşılaşırız; ki bu da bedenin bütün gerçekliğini kapsar. Bu nedenle de cismanî dünyaya atfedebileceğimiz başka bir gerçeklik yoktur. Eğer cismani dünya, yalnız bizim tasavvurumuz
126 oluşunun dışında bir şey olacaksa, bunun tasavvurun dışında yani bizatihi kendisi olarak[c] ve en iç özü itibarıyla dolaysızca kendi içimizde bulduğumuz *isteme* olduğunu söylemeliyiz. "Cismani

[a] [*Körperwelt*]
[b] [*Realität*]
[c] [*an sich*]

dünyanın en içteki özü itibarıyla" diyorum; ancak bu özsel istemenin pek çok derecesine ait tezahürlerini bizatihi kendisinden ayırmayı bilmek için, önce onu daha yakından tanımalıyız. Örneğin istemeye, idrak tarafından eşlik edilmesi ve bu idrak yoluyla koşullanan güdülerle belirlenmesi, daha sonra göreceğimiz üzere istemenin özüne değil, sadece onun insan veya hayvan olarak en sarih tezahürüne aittir. Dolayısıyla bir taşı doğasına göre toprağa çeken tasavvur haricindeki ve bizatihi kendisi olan kuvvet için "isteme" dediğimde, buna sırf isteme insanda bu şekilde görünüyor diye taşın idrak dolu bir saikle hareket ettiği gibi saçmasapan bir anlam verilmemelidir.[29]– Lakin şu âna kadar giriş niteliğinde ve genel olarak ortaya koymuş olduğumuzu artık daha detaylı ve incelikli bir şekilde bütün kapsamıyla kurup temellendirip geliştireceğiz.[30]

§ 20

Bedenimiz bir algı nesnesi, yani tasavvurdur. Bunun ötesinde bedenimizin kendinde özü, *istemedir*. İstemenin ise kendini öncelikle bedenin iradî hareketlerinde ilân ettiğini daha önce belirtmiştik.[a] Bu bedensel hareketler, tekil isteme edimlerinin tecellilerinden başka bir şey değildir ve isteme edimleri ile yekvücutmuşcasına 127

[29] Dolayısıyla Bacon von Verulam'ın [Francis Bacon] cisimlerin bütün mekanik ve fiziksel hareketlerinin öncelikle bu cisimlerdeki algıyı takip ettiğini öne sürmesiyle kesinlikle uzlaşamayız (her ne kadar bu yanlış iddia doğru bir noktaya yaklaşmış olmaktan mülhem olsa bile) (*De augm. scient. L.* 4 *in fine* [*Öğrenmenin Asaleti ve Geliştirilmesi Üzerine*, 4. Kitap, son kısım]). Aynı durum Kepler'in *De Planeta Martis* [*Mars Gezegeni Hakkında*] başlıklı incelemesindeki gezegenlerin, eliptik bir yörüngede bu kadar net ilerleyebilmeleri ve hareket hızlarını ölçebilmek için yörüngelerinin yüzeyinin üçgeninin daima tabanlarını geçtiği zamanla orantılı kalabilmesi için idrakleri olması gerektiğini öne sürmesi için de geçerlidir.

[30] Bkz. ikinci cilt 19. bölüm.

[a] [*willkürlich*, "gönüllü" veya "keyfe göre" diye çevrilebilir fakat ben burada "iradî" şeklinde çevirmeyi uygun buldum.]

mükemmel bir şekilde ve doğrudan örtüşürler; sadece geçtikleri idrak edilebilirlik kalıbı ile ayrışırlar, yani tasavvur olurlar.

İstemenin bu edimleri ise daima kendi dışlarında –güdülerde– bir temele sahiptirler. Fakat bu güdülerin *şu* zamanda *şu* mekânda *şu* koşullar altında neyi isteyeceğim dışında hiçbir belirleyicilikleri yoktur; genel olarak *istiyor* oluşumu veya *neyi* istediğimi, yani benim istememi karakterize eden toplamın maksimlerini belirleyemezler. İşte bu nedenle de kendi istememin tüm doğasını güdülerden hareketle açıklamak mümkün değildir. Daha ziyade güdüler sadece belirli bir zamandaki istemenin dışavurumunu belirlerler ve istememin kendini göstermesi için vesiledirler. Buna karşın istemenin kendisi güdüler yasasının alanının dışında kalmaktadır; bu yasa sadece istemenin herhangi bir zaman noktasındaki tezahürünü belirler. Sadece benim deneyimsel karakterim göz önüne alındığında "güdü", davranışlarım için yeterli açıklama temelini oluşturur. Fakat güdüyü karakterimden bağımsız bir şekilde değerlendirdiğimizde ve esasen neden "bunu" değil de "şunu" istediğimi sorduğumuzda herhangi bir cevap alabilmek mümkün olmaz; zira istemenin kendisi değil, sadece istemenin *tezahürü* yeterli temel ilkesine tâbidir ve dolayısıyla isteme *temelsiz* olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada, Kant'ın deneyimsel ve aklî karakter öğretisi, benim *Etiğin Temel Problemleri* eserim (s. 48-58) ve yine orada birinci basımın 178. sayfa sonrası incelemelerle tanışıklık varsayıyorum. Diğer yandan bu konuyu dördüncü kitapta ayrıntısıyla da tartışmak durumundayız.[a] Şimdilik, sadece bir tezahürün bir diğeri ile temellendirilmesinin (bu durumda davranışın güdü ile temellendirilmesinin), bunun özünün isteme olup istemenin de *temelsiz* olması iddiası ile çelişmediğine dikkat çekmek zorundayım; zira bütün biçimleriyle yeterli temel ilkesi sadece idrak kalıbıdır, dolayısıyla da istemenin kendisi için değil sadece tasavvur, tezahür, istemenin görünümü için geçerlidir.

Bu durumda bedenimin her bir devinimi isteme ediminin bir tezahürüdür ve bu edimde esasen ve tamamıyla kendisini belirli güdülerde tekrar dışavuran ise istememin, dolayısıyla da karakte-

[a] [Bu konu özellikle § 55'te tartışılmakta.]

rimin ta kendisidir; ve bu nedenle istemenin tezahürü kaçınılmaz olarak her bir devinimin koşulu ve ön şartı olmalıdır. Zira doğrudan ve yalnızca isteme yoluyla var olan bir şey, istemenin tezahürünün koşulu olabilir; aksi takdirde bu koşul, istemeye nazaran sadece tesadüfî[a] olurdu; ki bu da istemenin tezahürünü sadece tesadüf yapardı. Fakat bu koşul bedenin tamamıdır. Dolayısıyla bedenin tamamı istemenin bir tezahürüdür ve istememin tamamıyla alâkalı olmalıdır (istememin tamamı aklî karakterimdir ve bunun zamandaki tezahürü benim deneyimsel karakterimdir). Bu da tıpkı bedenin tekil bir hareketinin istemenin tekil bir edimine bağlı olması gibidir. Demek ki bedenin tamamı, görünür hale gelen istememin dışında bir şey değildir ve beden, istemem algılanan bir nesne olduğu ölçüde (yani birinci sınıfa ait tasavvur), istememin ta kendisi olmalıdır. Bedenime etki eden her tesirin, eş zamanlı ve doğrudan istememe de etki ediyor oluşunun teyidini çoktan geliştirmiştik ve bu açıdan da tesirlere acı veya haz, –istemenin daha düşük seviyelerinde ise– hoş veya hoş olmayan hisler denmektedir. Ve bunun tersi şekilde istemenin her şiddetli hareketi, yani etkilenim ve tutku, bedeni sarsar ve bedenin işlevlerinin akışını bozar. 128

Üstelik bedenimin kökenine dair tam da mükemmel olmayan; bedenin gelişim ve sürdürülmesine ise biraz daha sağlam ve hatta etiyolojik bir açıklama sunmak mümkündür ve bu da fizyolojinin ta kendisidir; ama konusunu sadece tıpkı güdüden davranışın açıklanması gibi açıklar. Dolayısıyla tekil bir davranışı güdü içinde temellendirebilmemiz ve bunun zorunlu sonuçlarını izleyebilir oluşumuz olgusu, esasen davranışın ve bunun özünün kendisi temelsiz olan istemenin tezahürü oluşu olgusuyla çok da çelişmemektedir. Aynı şekilde, bedenin fonksiyonlarının fizyolojik açıklamaları da bedenin bütün varlığının ve bütün fonksiyonlarının toplamının, yalnızca istemenin güdülere uygun şekilde bu bedenin dış devinimlerinde nesneleşiyor olması felsefi gerçeğine en ufak bir zarar vermez. Bununla beraber fizyoloji tam da bu dış devinimleri, dolaysız iradî hareketleri, organizmadaki sebep-

[a] [*zufällig*]

lerine doğru izlese (örneğin, kasların hareketini sıvıların varlığı ile açıklasa ("bir ipin ıslakken gerilmesi gibi" diyor Reil "Archiv für Physiologie", VI. cilt, s. 153)) bile ve bu türden ayrıntılı bir
129 açıklama gerçekten mümkün dahi olsa, her iradî hareketin (*functionesanimales* [hayvansal işlevler]) bir isteme ediminin tezahürü olduğu yönündeki kesin hakikati asla geçersiz kılmaz.

Aynı şekilde vejetatif[a] yaşamın (*functionesnaturales, vitales*[b]) fizyolojik açıklaması istediği kadar kapsayıcı olsun, bütün bu yüksek düzeyde gelişmiş hayvan yaşamının kendisinin sadece istemenin tezahürü olduğu hakikatini ortadan kaldırmaz. Hatta yukarıda da bahsettiğimiz üzere, hiçbir etiyolojik açıklama tekil bir tezahürün zaman ve mekândaki zorunlu olarak belirlenmiş yerinden ve bu tekil tezahürün ortaya çıkışının belirli bir kurala göre oluşundan ötesini sağlayamaz; lakin bu yolla herhangi bir tezahürün içsel özü daima temelsiz kalır, her etiyolojik açıklamada bu öz varsayılır ve sadece "kuvvet" veya "doğa kanunu" veya davranışlardan konuşuyorsak bunlar "karakter" veya "isteme" olarak adlandırılır.

Yani belirli bir karakteri ön koşul olarak ortaya koyan her tekil davranışın zorunlu olarak mevcut güdüyü takip etmesine ve büyüme, beslenme süreci ve hayvansal bedendeki bütün dönüşümlerin zorunlu olarak etki eden sebeplerle (uyaranlarla) gerçekleşmesine rağmen, bütün davranış serileri ve haliyle de tekil davranışlar ve aynı şekilde bütün bu davranışları icra eden koşul olan bedenin ta kendisi, dolayısıyla da bedenin bu yolla ve bunun içinde var olduğu süreç, istemenin tezahüründen, istemenin görünür hale gelmesinden, *istemenin nesneleşmesinden* başka bir şey değildir. İşte insan ve hayvan bedenlerinin mükemmel bir şekilde insan ve hayvan istemesine uygun olması buna dayanmaktadır; ki bu da bir amaç doğrultusunda yapılmış bir aletin, onu yapanın iste-

---

[a] [Burada Schopenhauer'ın kullandığı kelime *vegetativen*'dir. Bu kelime istemsiz çalışan yaşam fonksiyonları için kullanılıyor. Fakat biyolojide kullanılan "istemsiz" kelimesi, Schopenhauer'ın felsefesi içinde yanıltıcı olabileceği için ifadeyi "vejetatif" olarak çevirdim.]

[b] [Doğal, yaşam fonksiyonları.]

ği ile uyumuna benzemektedir; hatta bunun da çok ötesidir ve bu haliyle adeta bir amaç doluluk, yani bedenin teleolojik açıklaması gibi görünmektedir. Bundan dolayı da bedenin bölümleri, istemenin tecelli ettiği temel arzulara da tamamen uygundur; bu bölümler arzuların görünür dışavurumları olmalıdırlar. Dişler, gırtlak ve bağırsaklar nesneleşmiş açlıktır; üreme organları nesneleşmiş cinsel dürtüdür; tutan el, acele eden ayak istemenin daha dolaylı taleplerine tekabül etmektedir. Aynı şekilde genel insan formu da genel insan istemesine tekabül etmektedir; bireysel be- 130
den yapısı bireysel olarak düzenlenmiş istemeye –bireysel karaktere– denk düşer; ki bu nedenle de bütün yönleriyle karakteristik ve ifade doludur. Parmenides'in bunu –Aristoteles'in alıntıladığı üzere (*Metafizik*, III, 5)[a]– şu sözlerde çoktan ifade etmiş olması oldukça dikkat çekicidir:

> *Ὡς γαρ ἑκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων,*
> *Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αυτο*
> *Εστιν, ὁπερ φρονεει, μελεων φυσις ανθρωποισι,*
> *Και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα.*
>
> (*Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.*)[b – 31]

§ 21

Bütün bu incelemeler, herkesin doğrudan *in concreto* duyumsadığının, açık ve kesin *in abstracto* olarak da idrakine; diğer bir de-

---

[a] [Schopenhauer'ın işaret ettiği söz *Metafizik* IV, 5, 1009 b21'de bulunabilir.]

[b] [Nasıl ki herkes karışık organ yapısına sahiptir, aynı şekilde insan düşüncesi de buna uygun olarak durmaktadır. Zira düşünen şey ile ve organların yapısı herkes için aynıdır; çünkü zihin kriterdir.]

[31] Bkz. ek ciltte XX. bölüm; ayrıca bkz. *Doğadaki İsteme Üzerine* eserimde "Fizyoloji" ve "Karşılaştırmalı Anatomi" bölümleri. Bu bölümlerde, şimdi kısaca değindiğim konu ayrıntısıyla işlenmektedir.

yişle kişinin kendi tezahürünün bizatihi özünün *isteme* olduğuna ve bunun da bize hem davranışlarımız hem de bu davranışların daimî dayanağı olan beden yoluyla tasavvur olarak sunulduğunu idrak etmemize vesile olmalıdır. İsteme, bilincimizde en dolaysız olandır ve bu itibarla da özne ve nesnenin birbirinden ayrı durduğu tasavvur formuna tamamen geçmemiştir; bilakis kendisini dolaysızca ve de özne ile nesnenin birbirlerinden net olarak ayrılmadığı haliyle beyan etmektedir. Ve isteme, birey tarafından sadece ayrık edimleri ile tanınır, bütün olarak değil. Her kim benimle birlikte bütün bunlara ikna olduysa, o kişi kendiliğinden bütün doğanın en iç özüne dair idrakin anahtarına da sahip olacaktır. Tabii bu, kişinin kendi tezahüründe hem dolaylı hem de dolaysızca sahip olduğu idraki, kendisinde sadece dolaylı yoldan
131 ve tek taraflı mevcut olan *tasavvura* taşıdığı ölçüde gerçekleşecektir. Bu kişi aynı iç öz olarak istemeyi düşünme sürecinde kendi tezahürüne benzeyen insan ve hayvanların ötesinde devam ettirdikçe, istemeyi sadece bunlarda değil hareket ettirici ve canlandırıcı kuvvet olarak bitkilerde, kristallere form veren, mıknatısları kuzeye çeviren, birbirine heterojen iki metalin temasında şok çıkaran, maddenin seçili akrabalıklarında[a] itme ve çekme, birleşme ve ayrılma olarak görünen ve nihayetinde yerçekimi olarak bile maddenin tamamıyla bu denli güçle uğraşan (taşları yere çeken ve dünyayı güneşe çeken) kuvvetlerinde de idrak edecektir. Bunların tümü yalnızca tezahürlerinde farklıyken, en iç özlerinde aynıdırlar ve biz bunun içten bir şekilde ve her şeyden daha fazla idrakindeyizdir. Buna, en net olarak ortaya çıktığında *isteme* denir. Yalnızca düşünmenin bu şekilde uygulanması bizleri sadece tezahürler arasında kalmaktan çıkarır ve bizleri *kendinde şeye* yöneltir. Tezahür, tasavvur demektir ve bunun dışında hiçbir şeyi ifade etmez. Hangi türden olursa olsun bütün tasavvur, bütün *nesne tezahürdür*. Fakat yalnızca *kendinde şey istemedir* ve bu haliyle de hiçbir açıdan tasavvur olmayıp *toto genere* tasavvurdan farklıdır. Bütün tasavvurlar, bütün nesneler istemenin tezahürleri, görünümleri, *nesneleşmesidirler*. İsteme, hem tekilliklerin hem de

[a] [*Wahlverwandtschaften*]

bütünün en içteki çekirdeğidir. İsteme kör bir şekilde etki eden her doğa kuvvetinde tezahür eder; aynı zamanda insanın düşünülmüş her davranışında da tezahür eder; ki bunlar arasındaki büyük fark, tezahürlerin doğasına yönelik bir fark değil, sadece tezahür derecesindeki farktır.

§ 22

Bu *kendinde şey* (Kant'ın ifadesini kalıcı bir formül olarak tutuyoruz) asla nesne olamaz; zira bütün nesneler bizatihi kendiliklerinde olmayıp zaten salt tezahürdürler. Eğer bu kendinde şey hakkında nesnel bir şekilde düşünmemiz gerekirse, bunun ismini ve kavramını da bir nesneden, bir şekilde nesnel olarak mevcut bir şeyden, yani onun tezahürlerinden birinden almak zorundayız. 132
Fakat eğer bir anlayış noktası sağlamak istiyorsak, bunu da onun bütün tezahürlerinin en tamam, yani en istisnaî, en örtüleri kaldırılmış, idrak ile en doğrudan aydınlatılmış olanı ile yapmalıyız ki bu tam da insandaki *istemedir*. Lakin burada sadece bir *denominatio a potiori*'ye[a] ihtiyacımız olduğu fark edilmelidir ve bu da isteme kavramına bugüne kadarkinden çok daha geniş bir kapsam vermektedir. Platon'un sıklıkla belirttiği gibi, farklı olanlardaki özdeşliği ve özdeş olanlardaki farklıyı idrak etmek felsefenin koşuludur. Fakat bugüne dek kimse doğadaki her mücadele ve etki halindeki her kuvveti isteme ile özdeşleştirmedi ve dolayısıyla da kimse çok ve çeşitli tezahürlerin aynı cinse ait farklı türler olduğunu göremedi; daha ziyade tüm bunlar heterojen olarak değerlendirildiler. Zaten bu nedenle de elimizde bu cinse işaret eden herhangi bir kavram da olamazdı. Ben de bundan dolayı cinsi, en önemli türüne göre adlandırıyorum; ki idraki bize en yakın ve dolaysız olan bu tür, bizi diğer her şeyin dolaylı idrakine yöneltir. Fakat isteme kavramının burada gerektirdiği kapsam genişliğini sağlayamayanlar, sürekli bir yanlış anlama içinde kalacaktır. Zira

[a] [*A potiori* bir iddiada çoğunluğa göre veya daha güçlü olana göre demektir. *Denominatio a potiori* ise "ismini daha güçlü olana göre almak" anlamındadır.]

bunlar, *isteme* kelimesi ile sadece bugüne dek özellikle tarif edilen bir türü, yani idrake bağlı olarak yönlendirilen ve tezahürlerinin sadece güdüleri –hatta soyut güdüleri– izlediği ve dolayısıyla da akla tâbi vuku bulan istemeyi anlayacaktır; ancak bu sadece istemenin en bariz tezahürüdür. Şimdi bu tezahürü, doğrudan tanıdığımız en iç özünden düşüncede açık bir biçimde ayırmalıyız; daha sonra bunu, aynı özdeki daha zayıf ve daha belirsiz tezahürlere atfetmeliyiz. Bu yöntem ile isteme kavramının genişletilmesi sağlanacaktır.

Tersi bir doğrultuda, bütün tezahürlerin bizatihi kendi özü olarak *isteme* kelimesinin yerine herhangi bir kelimenin de kullanılabilir olduğunun düşünülmesi de benim yanlış anlaşılmama yol açacaktır. Eğer bu kendinde şey varlığını salt *çıkarımlarla* ve
133 bunun sonucu olarak da sadece dolaylı yoldan *in abstracto* idrak ettiğimiz bir şey olsaydı, durum bu olurdu. Bu durumda tabii ki buna ne istersek o adı verebilirdik; isim sadece bilinmez bir niceliğin sembolü oluverirdi. Fakat, tıpkı doğadaki bütün her şeyin en iç özünün kilidini bizlere açan bir tılsım gibi, *isteme* kelimesinin işaret ettiği, kesinlikle bilinmez bir nicelik, çıkarımlarla ve akıl yürütmelerle ulaşılmış bir şey değildir; bilakis tamamen, dolaysızca ve oldukça tanıdık bir şekilde idrak edilir; ki bizler istemenin ne olduğunu, her ne olursa olsun,–başka herhangi bir şeyden çok daha iyi biliriz ve anlarız.

İsteme kavramı bugüne dek hep *kuvvet*[a] kavramı altında toplandı. Buna karşı olarak ben tam tersini yapacağım ve doğadaki her tür kuvvetin isteme olarak bilinmesini talep edeceğim. Bunun terimler üzerinde çok da fark etmeyen bir tartışma olduğu düşünülmemelidir; aksine bu, en üst düzeyden anlamı ve önemi haizdir. *Kuvvet* kavramının temelinde en nihayetinde –tıpkı diğerlerinde olduğu gibi– nesnel dünyanın algısal idraki; yani kavramın meydana getirildiği tezahür –tasavvur– vardır. Kuvvet, sebep ve sonucun hâkim olduğu alandan –algısal tasavvurdan– yapılan bir çıkarımdır ve tam da daha öte etiyolojik bir açıklamanın kesinlikle mümkün olmayıp bütün etiyolojik açıklamaların zorunlu ön

[a] [*Kraft*]

şartı olduğu noktada, sebebin sebep olmaklığı[a] anlamına gelir. Buna karşın *isteme* kavramı, bütün diğer mümkün kavramların arasında oldukça istisnaî durmaktadır çünkü kaynağı tezahür *değildir*; salt algısal tasavvur *değildir*; bilakis içten, herkesin doğrudan bilincinden ilerlemektedir. Bizler bireyliğimizi, bu hiçbir kalıbı olmayan (hatta özne-nesne ayrımı kalıbı bile olmayan) dolaysız bilincin özünde idrak ederiz; lakin aynı zamanda biz *buyuzdur* çünkü burada idrak eden ve idrak edilen aynı şeylerdir. Öyleyse bizler *kuvvet* kavramının izini *isteme* kavramına doğru sürdüğümüzde, sadece daha yabancı olanın[b] izini sınırsızca daha tanıdık[c] –hatta bize yalnızca dolaysızca ve tamamen tanıdık– olana doğru sürüyoruz demektir ve bu da idrakimizi muazzam şekilde genişletmektedir. Fakat eğer *isteme* kavramını şu âna dek yaptığımız gibi *kuvvet* kavramına tâbi kılarsak, o zaman bunun, tezahürden türetilmiş bir kavramın dolayısıyla da tezahürün dışına çıkmamıza izin vermeyen bir kavramın içinde batmasına izin vererek dünyanın iç özüne dair sahip olduğumuz tek dolaysız idrakten vazgeçmiş oluruz.

§ 23

134

Kendinde şey olarak *isteme*, tezahürlerinden büsbütün farklı, tezahürün bütün kalıplarından tamamen bağımsızdır. İsteme, ancak tezahür ettiğinde bu kalıplara sahip olur, işte bu nedenle de bu kalıplar sadece istemenin *nesneleşmiş hali* ile ilgilidirler ve istemenin ta kendisine yabancıdırlar. İstemenin, tasavvurun en genel kalıbı olan bir özne için nesne olmaklıkla bile alâkası yoktur ve yeterli temel ilkesi altında toplu olarak ifadesini bulan bütün alt sıralardaki kalıplar, isteme ile daha da alâkasızdırlar. Bildiğimiz gibi zaman ve mekân, yeterli temel ilkesine bağlıdır ve dolayısıyla da "çokluk" ancak bunlar yoluyla mevcut ve mümkün olur. Bu son nokta ile bağlantılı olarak, eski bir Skolastik terimi ödünç alıyo-

[a] [*das Ursachseyn der Ursache*]
[b] [*ein Unbekanntes*]
[c] [*Bekanntes*]

rum ve zaman ve mekâna *principium individuationis*[a] diyorum, okurdan da bunu daima aklında tutmasını talep ediyorum. Zira özünde ve kavramında bir ve aynı olan, yalnızca zaman ve mekân yoluyla ayrık, bir arada ve artarda çokluk olarak görünür. Bundan dolayı da zaman ve mekân *principium individuationis*'tir (bu konu hakkında Skolastiklerin kılı kırk yaran irdeleme ve tartışmaları için Suárez'in derlemesine bakılabilir (*Disp.* 5, 3. bölüm)[b]).

Kendinde şey olarak isteme, daha önce söylediklerimize göre, yeterli temel ilkesinin bütün biçimlerinin sınırları dışındadır ve dolayısıyla da istemenin bütün tezahürleri, tamamen yeterli temel ilkesine tâbi olsa da mutlak anlamda temelsizdir. Tüm bunların dışında zaman ve mekândaki tezahürleri sayısız olsa da, istemenin kendisi *çoğulluktan* bağımsızdır; tektir. Lakin bu teklik bir nesnenin tekliği gibi değildir, zira bir nesnedeki teklik, ancak mümkün bir çoğulluğa kıyasla idrak edilir. Bu teklik, bir kavramın tekliği gibi de değildir çünkü bir kavram sadece çokluktan soyutlanarak ortaya çıkar. Kendinde şey olarak istemenin tekliği daha ziyade onun zaman ve mekânın, *principium individuationis*'in, yani çoğulluğun imkânının ötesinde oluşundadır. Ancak ve ancak bütün bunlar, tezahürlerin ve istemenin farklı tecellilerinin müteakip değerlendirmesi neticesinde tam anlamıyla açıklık kazandığında, Kant'ın zaman, mekân ve nedenselliğin kendinde şeye ait olmadığı ve yalnızca bizim idrakimizin kalıpları oldukları öğretisini tam olarak anlarız.

135 Kişi gerçekten de istemenin temelsizliğini, onun en sarih tecellisi olan insan istemesinde idrak etmiştir ve buna da özgür ve bağımsız demiştir. Fakat aynı zamanda insanlar, istemenin kendisinin temelsizliği üzerinden, onun nerede olursa olsun her tezahürüne hâkim olan zorunluluğu göz ardı edip eylemleri de

[a] [Bu terim Türkçeye "tekleşme ilkesi", "fertleşme ilkesi", "bireyleşme ilkesi" vb. şeklinde çevrilebilir. Bu kavram ile genel olarak bir şeyin, diğer şeylerden nasıl ayrıldığına işaret edilmektedir. Schopenhauer için bu ilke, zaman ve mekânın çokluğun temeli olmasıdır.]

[b] [Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae* [*Metafizik Tartışmalar* (1597)], disp. V, bölüm 3.]

özgür ilân etmiştirler; oysa eylemler özgür değildir zira her bir tekil davranış, sıkı bir zorunlulukla, güdünün karakterdeki etkisini takip eder. Daha önce de belirttiğimiz gibi zorunluluk, sonucun temel/neden ile olan ilişkisinden başka bir şey değildir. Yeterli temel ilkesi bütün tezahürlerin genel kalıbıdır ve tıpkı diğer bütün tezahürler gibi insan da eylemlerinde buna tâbidir. Fakat isteme, kişinin özbilincinde[a] doğrudan ve bizatihi kendisi[b] olarak idrak edildiği için, bu bilinçte, aynı zamanda özgürlük bilinci de mevcuttur. Ne var ki bu noktada gözden kaçan, kişinin, bireyin kendinde şey olarak isteme olmadığıdır. İnsan, sadece istemenin *tezahürüdür* ve bu haliyle de belirlenmiştir; tezahür kalıbına, yeterli temel ilkesine dâhil olmuştur. Bu cihetle de, herkesin kendini tek tek davranışlarında bile *a priori* olarak tamamen özgür bulması ve her an kendini esasen tamamen başka biri olmak demek olan, başka bir yaşam tarzına başlayabilir olarak görmesi ve düşünmesinin şaşırtıcı olgusu ile karşılaşmaktayız. Fakat kişi deneyim vasıtasıyla *a posteriori* olarak özgür olmadığını, bilakis zorunluluğa tâbi olduğunu; bütün kararlılıkları ve düşüncelerine rağmen yapıp etmelerini değiştiremediğini ve hayatının başından sonuna dek, kendisinin de onaylamadığı aynı karakteri taşıması gerektiğini ve kendi rolünü sonuna dek oynamak zorunda olduğunu şaşırarak fark eder. Bu değerlendirmeleri burada daha ayrıntısıyla işlemeyeceğim zira bunlar etikle alâkalı olarak bu çalışmanın başka bir bölümüne aittir. Fakat bu arada şunu da kısaca belirteyim ki, kendisi temelsiz olan istemenin *tezahürü*, bu haliyle zorunluluk yasasına, yani yeterli temel ilkesine tâbidir; ki ben buna, doğanın tezahürlerinin takip ettiği zorunluluğun, bizi bütün bunlardaki istemenin tecellilerini idrak etmekten alıkoymaması için dikkat çekiyorum.

Şu âna dek sadece bir güdüden, yani bir tasavvurdan başka hiçbir temeli olmayan değişimler, istemenin tezahürü olarak değerlendirildiği için isteme, doğada sadece insana (veya en fazla hayvana) atfedilmiştir; zira başka bir yerde de belirttiğim üzere, 136

[a] [*Selbstbewußtseyn*]
[b] [*an sich*]

idrak etmek veya tasavvur etmek elbette hayvan oluşun en aslî ve ayırt edici karakteristiğidir. Fakat istemenin hiçbir idrak ile yönlendirilmediği durumlarda da iş başında olduğunu ilk olarak hayvanların içgüdülerinde ve mekanik güdülerinde[a] gördük.[32] Burada konu hayvanların tasavvurlara veya idrake sahip olup olmaması değildir; zira hayvanlar, tamamen idrak edilmemiş olsa da, adeta idrak edilmiş bir güdü ile bir hedefe ulaşmaya çalışırlar. İşte bu nedenle de burada hayvanların davranışları herhangi bir saik veya tasavvurun yönlendiriciliği olmadan gerçekleşir ve bize ilk elden ve apaçık şekilde istemenin nasıl olup da idrakin mutlak yokluğunda bile faal olduğunu gösterir. Bir yaşındaki kuşun yumurta tasavvuru yoktur fakat onlar için yuva yapar; yavru bir örümceğin av tasavvuru yoktur fakat ağını örer; aynı şekilde karınca-aslanının ilk hendeğini kazarken karınca tasavvuru yoktur; makaslı böcek larvasının boynuzlarına dair bir tasavvuru yoktur fakat bunlara yer temin edebilmek için tahtada, dönüşümünün gerçekleşeceği bir delik kemirir ve eğer erkek olacaksa bu delik dişi olacağı durumdakinin iki katıdır. Hayvanların diğer yapıp etmelerinde olduğu gibi bu faaliyetlerinde de isteme açıkça iş başındadır fakat bu kör bir faaliyettir; öyle ki buna idrak eşlik eder ancak yönlendirmez. Şimdi eğer tasavvur olarak güdünün istemenin faaliyeti için zorunlu ve esas bir koşul olmadığına vâkıf olduysak, istemenin etkisinin daha belirsiz olduğu durumlarda da onu tekrar idrak edebilmeliyiz. Örneğin, nasıl ki kendi inşa ettiğimiz evin bizim kendi istememiz dışında bir isteme ile gerçekleştiğini söylemiyorsak, sümüklüböceğin evini oluşturan kabuğa, sümüklüböcekten bağımsız olan fakat idrak ile yönlendirilen bir isteme atfetmeyeceğiz. Bilakis biz iki evde de istemenin iki tezahürdeki nesneleşmesini idrak edeceğiz (isteme bizim durumumuzda saiklerle, sümüklüböcekte ise kör dışa dönük bir yapı güdüsüyle etkindir). Bizde bile aynı isteme çok çeşitli biçimlerde kördür: bedenimizin sindirim, kan dolaşımı, salgı, büyüme, üreme gibi
137 hiçbir idrakin yönlendirmediği bütün fonksiyonlarında, bütün

[a] [*Kunsttrieben*]

[32] Bu konular için özellikle ikinci cildin 27. bölümüne bakınız.

yaşamsal ve vejetatif işlevlerinde. Yukarıda da gösterdiğimiz gibi sadece bedenin devinimleri değil, bedenin ta kendisi de istemenin tezahürü, nesneleşmiş isteme, cisimleşmiş istemedir. Dolayısıyla bedenin içinde olan her şey isteme yoluyla gerçekleşmelidir. Bu noktada idrak ile yönlendirilmeyen ve saiklerle belirlenmeyen, bilakis *uyaran*[a] konumundaki sebeplere göre etkili, kör bir isteme söz konusudur.

En dar anlamında özellikle *sebep*[b] dediğim şey, maddenin bir durumunun zorunlu olarak başka bir durumu gerektirirken kendisinin de, en az yol açtığı kadar değişime maruz kalmasıdır. Bu "etki ve tepki eşittir" kuralı ile anlatılan şeydir. Dahası, asıl sebebin söz konusu olduğu durumda, sonuç[c] ve dolayısıyla tepki[d] de sebeple orantılı olarak artar. Buna göre eğer nasıl bir tepkiye sahip olduğumuzu biliyorsak, sebebin yoğunluk derecesinden, etkinin yoğunluk derecesini ölçüp hesaplayabilir, aynı zamanda bu işlemi tersi yönde de yapabiliriz. Böylesi asıl sebepler bütün mekanikte, kimyada ve benzerlerinde, kısacası bütün cansız cisimlerin dönüşümlerinde etkilidirler. Buna karşılık benim *uyaran* dediğim sebepler, kendilerine etkileri oranında tepki yaratmayan sebeplerdir ve yoğunluk dereceleri de hiçbir şekilde sonucunkilerle orantılı değildir. Dolayısıyla da sonuç, sebepten ölçülemez. Bilakis, uyarandaki ufak bir artış etkide oldukça büyük bir artışa yol açabilir veya aksi şekilde önceki etkiyi tamamen ortadan kaldırabilir vb. Bütün organik cisimlere olan etkiler bu türdendir. Yani bütün hayvan bedenlerindeki tüm organik ve vejetatif dönüşümler, salt sebeplerden değil uyaranlardan kaynaklanır. Fakat uyaran, tıpkı bütün sebepler ve genel olarak güdülerde olduğu gibi, her kuvvetin kendisinin zaman ve mekândaki ortaya çıkışının vuku bulduğu noktadan ötesini, yani ortaya çıkan kuvvetin iç özünü asla belirleyemez. Daha önceki çıkarımlarımızdan bu iç özü isteme olarak idrak etmiştik ve dolayısıyla da buna bedendeki hem bi-

---

[a] [*Reize*]
[b] [*Ursach*]
[c] [*Wirkung*]
[d] [*Gegenwirkung*]

linçsiz hem de bilinçli dönüşümleri yüklemiştik. Uyaran, aracılık
138 eder; en dar anlamda idrak ile ilerleyen nedensellik olan güdü ile sebep arasında köprü kurar. Uyaran, tekil durumlarda bazen güdüye bazen de sebebe yaklaşır; ne var ki bu ikisinden daima farklıdır. Bundan dolayı, örneğin bitkilerin özsuyunun yükselmesi, uyarandan dolayı oluşur ve bu salt hidrolik ve kılcal borular yasalarına dayalı sebeplerle açıklanamaz; fakat kesinlikle bunlarla desteklenmektedir ve esasen saf sebepsel dönüşümlere oldukça yakındır. Buna kıyasla *Hedysarumgyrans* ve *mimosapudica*[a] bitkileri salt uyarana göre hareket etmelerine rağmen, bu hareketler güdü ile olanlara çok benzemektedir ve adeta böyle bir geçişi talep etmektedirler. Artan ışıkla birlikte göz bebeğindeki küçülme, uyaran ile gerçekleşmektedir fakat güdüsel harekete dönüşür; zira bu, çok güçlü ışığın retinayı ağrılı bir şekilde etkileyebilmesiyle gerçekleşir ve biz de bundan göz bebeklerini kısarak kaçınırız.

Ereksiyon durumunu ortaya çıkaran bir güdüdür, çünkü bir tasavvurdur; fakat bir uyaranın zorunluluğu ile etki eder. Yani ereksiyona karşı konulamaz; bunu etkisiz kılmak için daha ziyade uzaklaştırmak gerekir. İnsanda kusma eğilimi yaratan iğrenç şeylerde de durum budur. Böylelikle hayvanların içgüdülerini, uyarana dayalı hareket ve güdüye göre davranış arasındaki, tamamen farklı türden gerçek bir bağ olarak değerlendirdik. Şimdi bize nefes almanın bu türden bir bağ olup olmadığı sorulabilir. Nefes almanın iradî hareketlere mi yoksa irade dışı[b] hareketlere mi ait olduğu, yani bunun güdüleri mi, yoksa uyaranı mı takip ettiği tartışılagelmiştir; dolayısıyla belki de bu ikisi arasında bir yerde olarak açıklanabilir. Marshall Hall ("Sinir Sisteminin Rahatsızlıkları Üzerine" § 293 ve sonrası) bunu, kısmen serebral/beyinsel (iradî) kısmen de spinal/omuriliksel (irade dışı) sinirler tarafından kontrol edildiği için, iç içe geçmiş bir fonksiyon olarak açıklamaktadır. Ancak nihayetinde bunu, güdüyü takip eden istemenin dışavurumlarından biri olarak değerlendirmeliyiz. Bunun nedeni, diğer güdülerin, örneğin salt tasavvurların, onu engelleme

[a] [Bu bitkiler oldukça hızlı hareket edebilmektedirler.]
[b] [*unwillkürlichen*]

ya da hızlandırma isteğini belirleyebilmesi ve diğer tüm iradî davranışlarda olduğu gibi kişinin nefes almayı kesip boğulmakta tamamen özgür gibi görünüyor olmasıdır. Ve aslında, başka her- 139
hangi bir saik, hava için duyulan şiddetli arzuyu aşacak kadar güçlü bir şekilde istemeyi etkilerse, kişi bunu da yapabilir. Bazı bildirimlere göre Diogenes gerçekten de bu yolla hayatını sonlandırmıştır (*Diogenes Laertios* VI, 76). Zencilerin de aynı şeyi yaptıkları söylenmektedir (F. B. Osiander, *Über den Selbstmord* [*İntihar Üzerine*], 170-180). Bu, soyut güdülerin etkisine, yani esas akılsal istemenin, salt hayvanî istemeyi aşmasına dair güçlü bir örnek olabilir. Nefes almanın en azından kısmen serebral aktivite ile koşullanıyor oluşu, siyanürün önce beyni paralize edip dolaylı olarak nefesi keserek öldürmesine rağmen bunun beyindeki etkisi geçene kadar teneffüs sunî olarak devam ettirilirse de ölümün gerçekleşmemesi ile desteklenir. Yeri gelmişken nefes alma bize bir yandan da güdülerin, en dar anlamda uyaran ve salt sebeplerle aynı zorunluluk boyutu ile etkili oluşu olgusunun en göze çarpan örneğini verir ve güdüler, tıpkı bir basıncın, zıt basınçla dengelenmesi gibi ancak zıt güdülerle devre dışı kalırlar. Çünkü nefes alma ile bunu durdurabileceğimiz yanılsaması, güdüleri takip eden diğer hareketlerdekinden daha zayıftır; zira buradaki güdü acildir, çok yakındır ve tatmini de çok kolaydır çünkü bunu sağlayan kaslar asla yorulmazlar; kural olarak hiçbir şey buna karşı durmaz ve bütün süreç bireyin en kökleşmiş alışkanlığı ile desteklenir. Fakat aslında bütün güdüler aynı zorunlulukla etki ederler. Güdülerin uyaranlarla aynı zorunlulukla harekete sebep olduklarının idraki, organik bedende, uyarandan dolayı tamamen kurallı bir biçimde olup bitenlerin iç özünün bilakis isteme olduğunu daha net görmemizi sağlayacaktır. Her ne kadar bu isteme, asla bizatihi kendisi olarak yeterli temel ilkesine –diğer bir deyişle zorunluluğa– tâbi değilse de, tezahürlerinde tâbidir.[33] Dolayısıyla biz de

[33] Bu idrak "İstemenin Özgürlüğü Üzerine" başlıklı ödüllü yazımda tamamen ortaya konmuştur. Bundan dolayı da *neden*, *uyaran* ve *güdü* arasındaki bağ ayrıntısıyla tartışılmıştır (*Grundprobleme der Ethik* [*Etiğin Temel Problemleri*], 30-40.)

hayvanların davranışlarında ve bütün mevcudiyetlerinde, bedensel yapılarında ve organizmalarında isteme tezahürleri oluşlarını
140 tanımamızda durmayıp sadece kendimizde mevcut olan şeylerin bizatihi kendiliklerinin özünün dolaysız idrakini bitkilere doğru da genişleteceğiz. Bitkilerin bütün hareketleri uyarana göredir; idrakin ve idrak ile koşullanan güdülere göre hareketin yokluğu bitkilerle hayvanlar arasındaki temel farkı belirler. Dolayısıyla biz tasavvura, bitkisel yaşam, salt bitkisellik, kör itici kuvvet olarak tezahür edeni, bizatihi doğasına göre isteme şeklinde değerlendireceğiz ve tam da bunun, bizim kendisini davranışlarımızda ve aynı zamanda bedenimizin bütün mevcudiyetinde açığa vuran tezahürümüzün temelini oluşturduğunu idrak edeceğiz.

Geriye kalan tek şey, nihai adımı atmak ve bu yaklaşımımızı doğadaki evrensel ve değişmez yasalara göre etki eden tüm kuvvetlere doğru genişletmektir; ki bu yasaları da bütün organ sahibi olmayan, uyaran için hiçbir alımlaması olmayan veya güdülerin idrakine sahip olmayan cisimler takip etmektedirler. Dolayısıyla yalnızca bizim kendi özümüze dair dolaysızca idrakimizden elde edebileceğimiz ve şeylerin bizatihi özünü anlayabilmemiz için elimizde olan anahtarı, bizden en uzak mesafede duran cansız dünyanın tezahürleri için de kullanabilmeliyiz. Tüm bunlara dikkatli bir gözle bakalım: Derinliklere doğru ilerleyen su kütlelerinin şiddetli, inatçı aceleciliğine; her zaman Kuzey Kutbu'na dönen mıknatısın ısrarına; demirin mıknatısa doğru uçarkenki talepkârlığına; bir elektrik akımının iki kutbunun tekrar birleşmek için çabasındaki şiddete (ki insan arzularında olduğu gibi engeller de sadece mücadeleyi yoğunlaştırır) bakalım. Kristalin gelişimi sırasında, düzenini koruyarak nasıl da âniden ve hızlı bir biçimde şekil aldığına bakalım; bunun istisnai derecede katî ve de net olarak belirli, farklı yönlere doğru baskı yapan ve katılaşmayla bir arada tutulan bir mücadele oluşu açıktır. Cisimlerin katılığın formundan kurtulup sıvılaştıklarında birbirini ittiği ve çektiği, birleştiği ve ayrıldığı seçiciliğe bakalım. Ve en nihayetinde de bir yükün, ağırlığıyla vücudumuzu nasıl yere doğru çektiğini, sürekli
141 ona baskı oluşturduğunu ve tek eğilimine doğru gerdiğini doğru-

dan duyumsayalım. İşte bütün bunları bir kez görürsek imgelem yetimizin, bu denli uzak mesafede bile, hepimizde amacının peşinde idrakin ışığı ile koşan, fakat burada en zayıf tezahürlerinde, sadece kör, boş, tek yönlü ve değişmez şekilde olan kendi iç özümüzü tekrar tanıması için çok da uğraşmasına gerek kalmayacaktır. Lakin bu öz her yerde tek ve aynıdır. Nasıl ki tan ağarması ile güneşin tam öğle vaktindeki hali aynı şekilde "güneş ışığı" ismini paylaşıyorlarsa, bu durumda da *isteme* ismi kullanılmalıdır; zira bu isim her şeyin bizatihi kendinde mevcudiyetidir[a] ve bütün tezahürlerin tek çekirdeğidir.

Ne var ki mesafe, hatta cansız doğanın tezahürleri ve kendi doğamızın özü olarak algıladığımız istemenin tamamen farklı gibi görünüyor oluşu, esas olarak bir tezahür türündeki tamamen net kurallığa kıyasla bir diğer tezahür türünün kuralsız keyfiyet içindeymiş gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun sebebi ise insanda bireyselliğin çok güçlü bir şekilde ortaya çıkmasıdır: Herkesin kendine has bir karakteri vardır, dolayısıyla da aynı güdü herkeste aynı şiddette olmaz ve başkalarının hiçbir şey bilmediği binlerce ufak tefek koşullar ile bireyin geniş idrak alanında etki eder. Bu nedenle de davranışlar da sadece güdülerden yola çıkarak önceden belirlenemez çünkü bireysel karakterin tam malumatı ve buna eşlik eden idrak eksik kalır. Buna karşılık doğa kuvvetlerinin tezahürleri bu noktada diğer aşırı ucu sergilerler. Bunlar, en ufak bir sapma olmadan, hiçbir bireysellik göstermeden, açıkça ortada olan durumlara göre, net önceden belirlenmişliklere tâbi olarak, genel yasalara göre etki etmektedirler ve aynı doğa kuvveti kendisini milyonlarca tezahüründe hep tam olarak aynı şekilde ortaya koymaktadır. Bu noktayı açıklayabilmek ve *tek* ve bölünmez olan istemenin, en zayıfından en barizine kadar türlü türlü tezahürlerindeki özdeşliğini göstermek için, öncelikle kendinde şey olarak isteme ile bunun tezahürü arasındaki ilişkiyi değerlendirmemiz gerekiyor. Bu bize, bütün bu ikinci kitabın ko-

[a] [*das Seyn an sich jedes Dinges*]

142 nusunun ve daha derinlere nüfuz eden araştırmanın en iyi yolunu açacaktır.[34]

§ 24

Büyük Kant'tan zaman, mekân ve nedenselliğin bilincimizde, bütün kurallılıkları ve kalıplarının bütün imkânlarına göre ve bunlarda zuhur edip bunların içeriğini oluşturan nesnelerden tamamen bağımsız olarak mevcut olduklarını öğrendik. Başka bir deyişle zaman, mekân ve nedensellik nesneden olduğu gibi aynı kolaylıkla özneden hareketle de bulunabilir; dolayısıyla da bunları, *nesne*, (veya Kant'ın tabiriyle tezahür) *yani tasavvur oldukları* derecede hem öznenin algı tarzları hem de nesnenin karakteristikleri şeklinde adlandırabiliriz. Bu kalıpları özne ile nesne arasındaki bölünmez sınır olarak da görebiliriz. Bundan dolayı da bütün nesneler bu kalıplarda tezahür etmek zorundadırlar; fakat tezahür eden nesneden bağımsız olarak özne, bütün bunlara tamamen sahip ve hâkimdir. Fakat bu kalıplarda tezahür eden nesneler sadece boş fanteziler olmayıp anlamlı olacaklarsa, işte o zaman bunlar, bir şeye işaret ediyor olmalıdırlar; kendisi bunlar gibi nesne olmayan, tasavvur olmayan, bir özneye göre görece mevcudiyeti olmayan bir şeyin ifadesi olmalıdırlar. Bunların işaret ettiği, kendi varlığı için koşul oluşturan karşı bir şeye ve bunun kalıplarına böyle bağımlı olmadan var olan, yani *tasavvur* olmayıp bilakis *kendinde şey* olandır. Dolayısıyla en azından şunu sorabiliriz: Bu tasavvurlar, bu nesneler, tasavvur oluşlarının, özne için nesne oluşlarının dışında ve ötesinde bir şey değil midirler? Ve bu anlamda ne olabilirler? Bunların tasavvurdan *toto genere* farklı olan yanları nedir? Bu soruların cevaplarını *isteme* olarak verdik, fakat şimdilik bunu bir kenara koyuyorum.

143 Bu kendinde şey ne olursa olsun Kant, zaman, mekân ve nedenselliğin (daha sonra bunları yeterli temel ilkesinin biçimleri

[34] Bkz. ikinci cildin 23. bölümü. Ayrıca bkz. *Doğadaki İsteme Üzerine* başlıklı eserimde "Bitki Fizyolojisi" bölümü ve metafiziğimin merkezi için oldukça önemli bir bölüm olan "Fiziksel Astronomi".

ve bu ilkeyi de tezahür kalıplarının en evrensel ifadesi olarak tanımıştık) kendinde şeyin belirlenimleri olamayacağı; bilakis zaman, mekân ve nedenselliğin kendinde şeye ancak tasavvura dönüştükten sonra ait olabileceği konusunda haklıdır; yani bunların kendinde şeyin kendisine değil tezahüre dair oldukları konusunda haklıdır. Zira özne, bunları tamamen, bütün nesnelerden bağımsız idrak ve inşa ettiğinden bunlar da olduğu haliyle *tasavvur olma haline*[a] (tasavvurlaşana değil) bağlı olmalıdırlar. Bunlar, olduğu haliyle tasavvurun kalıbı olmalıdırlar; fakat bu kalıbı her ne ortaya koyuyorsa, onun kendi özellikleri olamazlar. Bunlar salt özne nesne ayrımında, kavramsal olarak değil bilfiil mevcut olmalıdırlar, sonuç olarak yalnızca idrak kalıbının daha kesin belirlenimi olmalıdırlar ki bunların en evrensel belirlenimi ise özne nesne ayrımının ta kendisidir. Tezahürde, yani nesnede, dolayısıyla da zaman, mekân ve nedensellikte koşullanmış olan (çünkü sadece bunlar vasıtasıyla tasavvur edilebilir), diğer bir deyişle aynı andalık ve art ardalık ile koşullanmış *çokluk,* nedensellik ile koşullanmış *dönüşüm ve kalıcılık,* sadece nedensellik koşulu ile tasavvur edilebilen *madde* ve bunlar vasıtasıyla tasavvur edilebilen her şey, toplu olarak değerlendirildiklerinde esasen *zuhur edene*, tasavvur kalıbına *bürünene* has değildirler. Tüm bunlar sadece bu tasavvur kalıbının kendisine aittirler. Ancak buna karşılık tezahürde hem zaman, mekân ve nedensellik ile *koşullanmamış*, hem de bunlara indirgenemeyecek veya bunlarla açıklanamayacak olan, tam da tezahürde kendisini dolaysızca ilan eden kendinde şeydir. Buradan şu sonuç çıkar: En mükemmel idrak edilebilirlik, yani en büyük açıklık, netlik ve tam kapsayıcı bir şekilde temellendirilebilirlik, zorunlu olarak *olduğu haliyle* idrake ve dolayısıyla da idrakin *kalıbına* aittir; fakat bu idrak edilebilirlik, ancak bu kalıplara girerek idrak edilebilir, başka bir ifadeyle tasavvur veya nesne olup bizatihi kendinde tasavvur *olmayana*, nesne *olmayana* ait değildir. Demek ki yalnızca idrak edilmiş olmaya, bizzat ve herhangi bir türden tasavvur olmaya (idrak edilip ve sonra tasavvurlaşana değil) bağlı olup dolayısıyla da istisnasız idrak edilmiş her şeye ait 144

[a] [*Vorstellungseyn*]

olan ve tam da bu nedenle özneden hareketle olduğu gibi nesneden hareketle de bulunabilecek olan bize tamamen yeterli, en son temeline kadar kapsamlı ve berrak idraki sağlayabilir. Lakin bu sadece ve sadece *a priori* bilincinde olduğumuz, yani genel olarak yeterli temel ilkesi olarak adlandırabileceğimiz bütün tezahürlerin kalıplarından oluşmaktadır. Bu ilkenin algı yoluyla idrak (ki burada özellikle bununla ilgiliyiz) ile alâkalı olan kalıpları zaman, mekân ve nedenselliktir. Saf matematiğin ve saf *a priori* doğa biliminin tamamı bu kalıplara göre temellenmiştir. Dolayısıyla sadece bu bilimlerde idrak bütün belirsizliklerden muaftır; temellendirilmez olana, daha fazla indirgenilemez olana dayanmamaktadır (temelsiz olan istemedir). Daha önce de belirttiğimiz üzere, Kant bile bu açıdan mantıkla birlikte bilhassa ve hatta özellikle böylesi idraki, bilim olarak adlandırmak istemiştir. Fakat diğer taraftan bu idrak bize salt ilişkiler, bir tasavvurun diğerine olan bağlantıları ve herhangi bir içeriği olmayan kalıp dışında hiçbir şey göstermez. Bu kalıpların kazandığı her içerik, bunları dolduran her tezahür, özü itibarıyla tam anlamıyla idrak edilemez ve başka bir şey vasıtası ile tamamen açıklanamaz bir şey, temeli olmayan bir şey barındırır ki bu noktada da idrak ânında, bütün mükemmel apaçıklığını ve saydamlığını yitirir. Fakat işte bu araştırmaya gelmez olan, tam da kendinde şeydir ve bu da özünde tasavvur değildir, idrak nesnesi değildir, bilakis yalnızca bu kalıba girerek idrak edilebilir hale gelir. Kalıp, kendinde şeye temel olarak yabancıdır; kendinde şey asla bununla tamamen bütünleşemez, salt kalıba indirgenemez ve bu kalıp da yeterli temel ilkesi olduğu için asla tamamen açıklanamaz. İşte bu nedenle, matematiğin tamamının bize tezahürlerdeki nicelik, konum, sayı, yani mekânsal ve zamansal ilişkilerin kapsayıcı idrakini sunmasına ve etiyolojinin tamamının bize bütün belirlenimleri ile tezahürlerin zaman ve mekândaki meydana gelişlerinin kurallı koşullarını vermesine rağmen, tüm bunlar bize her bir durumda bu tekil tezahürün ne-
145 den tam da şimdi burada ve burada şimdi gerçekleştiği dışında hiçbir şey söylememektedir. Bunların yardımı ile şeylerin özüne asla nüfuz edemeyeceğimiz de açıktır. Hiçbir açıklamanın ulaş-

maya cüret edemeyip daima varsayacağı bir şey hep kalacaktır: diğer bir deyişle doğanın kuvvetlerini, şeylerin belirli etki etme tarzlarını, her bir tezahürün nitelik ve karakterini, temelsiz olanı,[a] yani tezahürün kalıbı olan yeterli temel ilkesinden bağımsız ve bizatihi kendiliğinde bu kalıba yabancı olmakla birlikte bu kalıba girip bundan sonra da bu kalıbın yasasına adım atanı. Fakat bu yasa, tam da bu adım atışın kendisini belirler, *adım atanı* değil; yalnızca tezahür edenin "nasıl"ını belirler, "ne" olduğunu belirlemez; kısacası sadece kalıbı belirler, içeriği değil.

Mekanik, fizik, kimya geçirmezliğin, yerçekiminin, katılığın, sıvılığın, kohezyonun, esnekliğin, ısının, ışığın, seçici geçirgenliğin, magnetizmin, elektriğin vb. etki ettiği kuralları ve yasaları öğretir; yani bu kuvvetlerin zaman ve mekândaki her ortaya çıkışlarında takip ettikleri yasaları ve kuralları öğretir. Fakat ne yaparsak yapalım bu kuvvetlerin kendileri *qualitates occultae*[b] olarak kalırlar. Zira tam olarak kendinde şey bunlarda zuhur ederken, bu fenomenleri sergiler. Kendinde şey, fenomenlerin kendilerinden tamamen bağımsızdır, fakat tasavvur kalıbı olarak tezahüründe bütünüyle yeterli temel ilkesine tâbidir; ama kendisi asla bu kalıba indirgenemez ve dolayısıyla da asla etiyolojik olarak veya tamamen temellendirilmiş olarak açıklanamaz. Elbette kendinde şey, bu kalıbı ortaya koyduğu, başka bir ifadeyle tezahür olduğu derecede kavranabilirdir, fakat bu kavranabilirlikle onun iç özüne dair hiçbir şey açıklanmış olmaz. Bundan dolayı da herhangi bir idrakle birlikte gelen zorunluluk ölçüsünde, bu idrak edişi başka türlü düşünebilmemiz veya tasavvur edebilecek oluşumuz da azalır (örneğin mekânsal ilişkilerde); bu sebeple de idrakin kendisi daha net ve yeterli oluşuna orantılı olarak, daha az saf nesnel içeriğe sahip olur veya onda verili olan sahih gerçeklik[c] azalır. Ve bunun tersi olarak, idrakin içeriği, kendisini daha fazla tesadüfî olarak açtıkça ve bize sadece empirik olarak mevcut şekilde daha fazla tesir ettikçe böylesi bir idrakte daha fazla sahih nesnel ve

---

[a] [*das Grundlose*]
[b] [Belirsiz nitelik]
[c] [*Realität*]

hakikaten gerçek[a] içerik vardır; fakat aynı zamanda açıklanamaz, yani başka bir şeyden çıkarılamaz olan da daha fazladır.

146 Şüphesiz çağlar boyunca etiyoloji, uğruna mücadele verdiği amacı unuttu ve bütün organik yaşamı kimyaya veya elektriğe; bütün kimyayı –yani niteliği– tekrar mekanizmaya (atom yapılarına göre etkilere); ve daha sonra da mekanizmayı tekrar bazen fronomi[b] nesnesine (zaman ve mekânın hareket imkânı için birleştirilmesine) bazen de salt geometri nesnesine (mekândaki konuma) indirgemeye çalıştı (bizlerin bir etkinin azalışını, mesafenin karesi ve kaldıraç teorisine göre salt geometrik biçimde doğru olarak çözümlememiz gibi). Ve en nihayetinde geometri aritmetiğe indirgenebilir ki aritmetik de tek boyutluluğundan dolayı yeterli temel ilkesinin en anlaşılır, açık ve tepeden tırnağa temellendirilebilir biçimidir. Burada genel olarak sözü geçen yöntemlere şunlar örnek teşkil edebilir: Demokritos'un atomları, Descartes'ın girdapları, Le Sage'ın mekanik fiziği ki bu 18. yüzyıl sonunda, *Lucrèce Neutonien*[c] adlı eserde yakından görüleceği üzere hem kimyasal çekimin hem de yerçekiminin mekanik açıklamalarını tepki ve baskı kavramlarını kullanarak sunmaya çalışmıştır. Reil'ın biçim ve karışımı, hayvan yaşamının sebebi olarak kullanması da bu yönde bir eğilimdir. Son olarak, 19. yüzyılın ortasında da tekrar canlanan ve cahilce kendisini çok orijinal sanan kaba materyalizmde de aynı eğilimleri görmekteyiz. Bu yaşamsal kuvveti[d] aptalca reddetmektedir ve öncelikle yaşamın tezahürlerini fiziksel ve kimyasal kuvvetlerden ve bunları da tekrar maddenin mekanik etkilerinden, hayal edilen atomların konumu, biçimi ve hareketinden açıklamaya çalışmaktadır ve dolayısıyla da doğanın bütün kuvvetlerini "kendinde şey" olarak etki ve tepkiye indirgemeye çalışmaktadır. Buna göre ışık bile mekanik titreşim veya hatta bu amaç için varsayılmış hayal edilen eterin dalgalanımı olarak ortaya konur. Bu, retinaya ulaştığında vurmaktadır: Örneğin

---

[a] [*wahrhaft Reales*]
[b] [Kinematik]
[c] [*Newtoncı Lucretius*]
[d] [*Lebenskraft*]

kırmızı için saniyede 483 trilyon kere vurur ve mor için saniyede 727 trilyon kere vurur vb. Demek ki renk körü olan insanlar bu vuruşları sayamayanlardır, değil mi? Böylesi kaba, mekanik, Demokritosçu, gevşek ve hakikaten topallayan teoriler, Goethe'nin renk teorisi çıkalı elli yıl olmasına rağmen hâlâ Newton'ın homojen ışığına inanan ve bunu söylemekten de utanmayan insanlara 147
uygundur. Bunlar çocukta (Demokritos) göz ardı edilebilir olanın, koca adamda affedilemez oluşunu öğreneceklerdir. Hatta bir gün kendilerini utanç verici bir konumda bulabilirler; fakat o zaman hepsi sanki hiçbir şey olmamış gibi sıvışacaklardır. Şimdilik bu kadar olmak üzere, temel doğa kuvvetlerinin birbirlerine yanlış bir şekilde indirgenmelerini yakında tekrar işleyeceğiz. Böyle bir indirgemenin mümkün olduğunu düşünürsek, her şey kesinlikle ve nihai olarak aritmetik bir problem olarak hem çözülür hem de açıklanırdı ki bu da yeterli temel ilkesinin bizleri ulaştırdığı bilgelik tapınağındaki en kutsal şey olurdu. Fakat bu durumda tezahürlerin bütün içerikleri ortadan kalkardı ve geriye salt kalıp kalırdı. "Orada tezahür etmekte olan", "tezahür ediş şekline" indirgenebilirdi ve bu "şekil" de *a priori* olarak idrak edilebilirdi;[a] dolayısıyla tamamen özneye bağlı olurdu ve dolayısıyla sadece özne için olurdu ve dolayısıyla da nihayetinde baştan aşağıya salt hayal, tasavvur ve tasavvur kalıbı olurdu; herhangi bir "kendinde şey" soruşturmasının da bir anlamı olmazdı. Eğer bu hakikaten de gerçekleşebilir olsaydı, bütün dünya özneden hareketle çıkarılabilirdi ve bizler de Fichte'nin laf kalabalıkları yoluyla başarmak istiyor *gibi göründüğüne* ulaşırdık.

Ancak bu mümkün değildir; bu yolla insanlar bilim değil, fanteziler, boşboğazlıklar, uçan kaleler elde etmişlerdir. Doğadaki çok sayıdaki ve çeşit çeşit tezahürler başarıyla tekil temel kuvvetlere indirgenmişlerdir ve bunun başarıldığı durumlarda da gerçek bir ilerleme kaydedilmiştir. Başlangıçta farklı olarak görülen kuvvetler ve nitelikler birbirlerinden türetilmiş (örneğin elektrikten manyetizma) ve bu şekilde sayıları azaltılmıştır. Etiyoloji doğa-

[a] [*was da erscheint* ve *wie es erscheint* ifadelerini "orda tezahür etmekte olan" ve "tezahür ediş şekli" olarak çevirmeyi tercih ettim.]

daki bütün temel kuvvetleri olduğu haliyle tanıyıp sergilediğinde ve bunların etki ediş tarzlarını (yani bunların tezahürlerinin nedenselliğin yönlendiriciliğinde, zaman ve mekânda ortaya çıktığı ve konumlarını birbirlerine göre belirledikleri kuralı/yasayı ortaya koyduğunda amacına ulaşmış olacaktır. Ne var ki bazı temel kuvvetler daima dışarıda kalırlar; tezahürün içeriğinde kalıba indirgenemeyecek bir alan daima çözülmez kalır ve dolayısıyla da yeterli temel ilkesine uygun olarak başka bir şeyden yola çıkarak açıklanamaz.

Zira doğadaki her bir şeyde herhangi bir temelin asla veri-
148 lemeyeceği, hiçbir açıklamanın mümkün olmadığı, daha öte bir nedenin aranamayacağı bir şey vardır; bu da onun kendine has etki etmesinin, yani onun tam da mevcudiyetinin tarzıdır, onun özüdür. Elbette bir şeyin tek tek her etkisinden bir sebep gösterilebilir ve bu sebebi de o şeyin tam da şimdi, tam da bu noktada etki etmesi zorunluluğu takip eder; fakat esasen ve tam da böyle etki etmesinin bir sebebi yoktur. Bunun başka hiçbir özelliği olmasaydı, sadece bir toz zerresi olsaydı bile yine de bu, "temellendirilemez olanı"[a] en azından ağırlığı ve geçirmezliği ile sergilerdi. Ama ben diyorum ki, insan için *istemesi* neyse toz zerreciği için de odur ve tıpkı isteme gibi, içsel özünde açıklamaya tâbi değildir; hatta kendinde şey olarak isteme ile özdeştir. Tabii ki istemenin her tecellisi ve bu yer ve bu zamandaki her bir edimi için bir güdü gösterilebilir; istemenin tecellisi zorunlu olarak bir insanın karakterine bağlı bazı güdüleri takip eder. Fakat kişinin tam da bu karaktere sahip olmasının, her şeyden önce istiyor oluşunun, pek çok güdü arasından herhangi birinin değil de tam da bu güdünün istemeyi harekete geçiriyor oluşunun hiçbir temeli yoktur. İnsan söz konusu olduğunda, güdülere dayalı davranışının bütün açıklamalarında kendini gösteren temelsiz/sırrına erişilmez karakterin tam da kendisi, bütün cansız cisimlerin esas niteliği ve bunun etki etme tarzıdır; fakat bunun tecellileri dışarıdan bir etki ile ortaya çıkarken kendisini ise, aksine, dışarıdan hiçbir şey belirlemez ki dolayısıyla da açıklanamazdır. Bunun tekil tezahürleri (ki

[a] [*unergründliche Etwas*]

bunlar sayesinde görünürlük kazanır) yeterli temel ilkesine tâbilerken kendisi temelsizdir. Skolastikler bunu özde doğru şekilde tanımışlar ve buna da *forma substantialis*[a] demişlerdir (bunun için Suárez, *Disput. metaph.*,[b] *disp.* XV, 1. bölüm).

En iyi anladığımız tezahürlerin, en sık ortaya çıkanlar, en genel olanlar ve en basit olanlar olduğuna dair iddia, bu iddianın dile getirilme sıklığı büyüklüğünde bir yanlıştır; zira, tam da bunlar sadece en çok gördüğümüz ve bunlara karşı bilgisizliğimize en alışık olduğumuz tezahürlerdir. Bize göre ise bir taşın yere düşmesi ne kadar açıklanamazsa bir hayvanın hareket etmesi de o kadar açıklanamazdır. İnsan, yukarıda da belirttiğimiz üzere doğanın en evrensel kuvvetlerinden (ör. yerçekimi, kohezyon, geçirmezlik) yola çıkarak, daha nadir ve sadece belirli durumların kombinasyonlarında etki eden kuvvetleri (ör. kimyasal nitelikler, 149
elektrik, manyetizma) ve nihayetinde bunlardan da organizmayı ve hayvanların yaşamlarını ve hatta insanın idrak edişi ve istemesini açıklayabileceğini sanmaktadır. Insan, sessiz sedasız bir şekilde *qualitates occultae*'den hareket etmektedir ki bunların ta kendilerinin aydınlatılmasından tamamen vazgeçilmiştir çünkü burada amaç bunların altının kazılması değil, üzerine inşa etmektir. Böylesi bir niyet, daha önce de belirttiğimiz üzere, sürdürülemez. Fakat bunu eğer göz ardı edersek, böylesi yapılar daima havada durmaktadırlar. En nihayetinde bizi en az başlangıçtaki problem kadar bilinmez bir şeye geri götürecek bir açıklama ne işe yarar ki? Sonuçta, doğadaki bu kuvvetlerin iç özünü herhangi bir hayvanın iç özünü anladığımızdan daha iyi anlayabiliyor muyuz? Bunlardan her biri en az bir diğeri kadar incelenmemiş değil midir? Bunun sırrına erilemez zira temelsizdir; çünkü tezahürün içeriği, yani onun "Ne" olduğu, yeterli temel ilkesinden, yani onun "Nasıl"ından, asla çıkarılamaz. Fakat bizler etiyolojiyi değil felsefeyi yani dünyanın özüne dair görece değil de koşulsuz idraki göz önünde bulunduruyoruz. Yalnızca tek taraflı ve dolaylı bir şekilde tanışık olduğumuzu anlayabilmek için bunun tam aksi

[a] [Tözsel biçim]
[b] [*Metafizik Tartışmalar*]

istikametin yolunu tutup tamamen dolaysızca tanıdık ve mükemmel bir şekilde itimat ettiğimizden, yani bize en yakın olandan başlamaktayız; en güçlü, en anlamlı ve en net tezahürden, daha eksikli ve daha zayıf olanları anlamayı öğreneceğiz. Bedenim hariç her şeyi sadece *tek* yönlü, yani tasavvur olarak tanıyabilirim. Tüm bunların bütün dönüşümlerinin sebeplerine dair malumatım olsa da, yine de bunların iç özü bana hâlâ kapalıdır ve derin bir sır olarak kalır. Bir güdü beni hareket ettirip bedenim bir devinime girdiği zaman, kendimdeki dönüşümlerin iç özü dışsal nedenlerle belirlendiğinde, bende olup bitenle sadece kıyaslama yoluyla, cansız cisimlerin sebeplerin etkisi ile dönüşüm tarzlarına vâkıf olabilir ve iç özlerinin ne olduğunu anlayabilirim. Zira içsel özün tezahürünün sebeplerine dair malumat, bana bunun zaman ve mekândaki kuralından başka hiçbir şey vermez. Bunu bilebilirim çünkü bedenim bana *tek* taraflı –sadece tasavvur olarak– değil, aynı zamanda ikinci yönü ile yani *isteme* olarak da malumdur. Bu nedenle, kendi canlılığımı, sonra da kendi idrakimi ve istememi ve güdülere dayalı hareketlerimi elektriksel, kimyasal ve mekanik sebeplere dayalı haraketlere geri götürerek daha iyi anlayacağımı düşünmek yerine; etiyolojinin değil de felsefenin peşinde olduğum sürece sebepleri takip ettiğini gördüğüm cansız bir cismin en basit ve en genel hareketlerinin iç doğasını, güdüleri takip eden hareketlerimden yola çıkarak anlamayı öğrenmeliyim. Tüm doğal cisimlerde dışavuran sırrına nüfuz edilmez kuvvetleri, bendeki isteme ile tür bakımından özdeş olarak idrak etmeliyim; ki bunlar arasında sadece derece farkı vardır. Bu şu demektir: *Yeterli Temel İlkesi* eserimde incelediğim dördüncü sınıf tasavvurlar, birinci sınıf tasavvurların iç özünün idraki için anahtarım olmalıdırlar ve güdüler yasasını nedenselliğin iç mânâsını anlamak için kullanmayı öğrenmeliyim.

Spinoza (*epist.* 62)[a] havaya fırlatılmış uçan bir taşın eğer bilinci olsaydı, kendi isteği ile uçtuğunu düşüneceğini söyler. Buna ben sadece taşın haklı olacağını eklerdim. Benim için güdü neyse,

[a] [Kitabın Türkçesi: Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost, 2014.]

taş için de ona verilen itki de odur. Ve taşın bu varsayılan durumunda kohezyon, yerçekimi, direnç olarak görünen ne varsa kendi özünde, benim istemem olarak idrak ettiğimle aynıdır; ki eğer taşın bilinci olsaydı o da bunu isteme olarak idrak ederdi. Spinoza, bu alıntıda, taşın uçtuğu zorunluluğa odaklanmış ve –haklı olarak– bu zorunluluğu bir kişinin tekil isteme edimine aktarmak istemiştir. Ben, buna karşılık, bütün gerçek zorunluluk tarafından (yani, sebepten kaynaklı sonuç/etki) ortaya konan içsel özün zorunluluğa en başta anlamını ve geçerliliğini verdiğini düşünüyorum. İnsanların durumunda buna "karakter", taşın durumunda ise "nitelik" denir; fakat iki durumda da bu aynıdır; zira bu içsel öz dolaysızca idrak edildiğinde ona *isteme* denir ve taşta en zayıf, insanda ise en güçlü tecellisi –nesneleşmesi– vardır.

Aziz Augustinus bile bu her şeydeki çaba ile bizdeki istemenin özdeşliğini doğru bir duygu ile fark etmiştir ve onun bu ko- 151
nuda naif şekilde ifade ettiğini alıntılamaktan kendimi alıkoyamıyorum:

> *Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocunque fertur* (*de civ. Dei*, XI, 28).[a]

[a] [Bizler eğer hayvan olsaydık, tensel hayattan ve bunun anlamına denk düşenlerden zevk alırdık; bu bizi iyilik olarak tatmin ederdi ve bizler de, eğer her şey yolunda ise daha ötesini talep etmezdik. Aynı şekilde bizler eğer ağaç olsaydık, tabii ki algılamaz ve herhangi bir şeye doğru hareket etmezdik, fakat yine de kendisi için *çabaladığımız* bir hissiyat olurdu ki bu da bizi daha meyveli veya daha bereketli kılardı. Bizler

Aynı zamanda Euler'in yerçekiminin özünü en nihayetinde cisimlere has "eğilim ve arzu"ya (yani istemeye) indirgenebilir olarak gördüğünü de belirtmekte fayda vardır (*Bir Alman Prensese Mektuplar*, 68. mektup). Hatta tam da bu nedenle Euler, Newton'ın yerçekimi kavramına karşıdır ve Euler, bunda daha önceki Kaıtezyen teoriye uygun olarak modifikasyonlar yapma ve bununla da yerçekimini eterin cisimlere etkisinden çıkarma eğilimindedir; zira bunu "daha rasyonel ve sarih ve makul açıklamaları seven insanlar için daha uygun" bulmaktadır. Euler *qualitaa occulta*'nın fizikten men edildiğini görmek istemektedir. Bu tam da ölü doğa anlayışı ile uyum içindedir ve bağlantılı olduğu, Euler'in zamanında hâkim olan ölümsüz ruh düşüncesine uygundur. Bu sadece, o zamanlarda bile bu rafine zekânın, benim tarafımdan ortaya konmuş olan temel hakikatin uzaklarda parıltılarının görmüş olmasından dolayı dikkate şayandır. Euler aceleyle zamanda geriye dönerek ve korku içinde, çağdaşı teorilerin tehditlerini de görerek çoktan sönmüş eski absürdlüklerde koruma aramıştır.

§ 25

Biliyoruz ki *çokluk*, esasen zorunlu olarak zaman ve mekân ile ko-
152 şullanmıştır ve sadece bunlar aracılığı ile düşünülebilir; ki bu açıdan biz bunlara *principium individuationis* diyoruz. Fakat zaman ve mekânı bizler yeterli temel ilkesinin biçimleri olarak tanımıştık ki bu ilke bizim bütün *a priori* idrakimizi ifade etmektedir. Ne var ki bu ilke, daha önce de bahsettiğimiz gibi, şeylerin bizatihi kendiliği ile değil, idrak edilebilirliği ile alâkalıdır; yani bu kendinde şeye ait bir özellik değil sadece bizim idrakimizin kalıbıdır. Olduğu haliyle kendinde şey idrakin bütün kalıplarından, hatta en ev-

---

eğer taş veya dalga veya rüzgâr veya ateş veya bunlara benzer bilinçsiz veya cansız herhangi bir şey olsaydık, bizlerde hâlâ konumumuz veya düzenimiz için bir *çaba* olurdu. Zira *aşk* -ister ağırlıklarıyla aşağıya doğru ister hafiflikleriyle yukarı doğru çabalasınlar- adeta cansız cisimlerin ağırlığında ifadesini bulur; çünkü cisimler gidecekleri yöne doğru -tıpkı ruhun *aşk* vasıtasıyla cezbedilmesi gibi- ağırlıkları vasıtasıyla cezbedilirler. (*Tanrı Şehri*, XI, 28.)]

rensel kalıp olan bir özne için nesne oluştan bile bağımsızdır; yani bu, tasavvurdan bütünüyle ve tamamen farklıdır. Şu halde, eğer –yeterli bir şekilde göstediğime ve sarih hale getirdiğime inandığım üzere– kendinde şey *isteme* ise, bu bizatihi kendiliğinde ve tezahürünün ötesinde, zaman ve mekân dışıdır ve dolayısıyla da çoklukla alâkasızdır ki bunun için de *tektir*. Ne var ki, daha önce de belirttiğim gibi bu, bir bireyin veya bir kavramın tekilliği gibi değildir; bilakis çokluğun imkânının koşulu olan *principium individuationis*'e yabancıdır. Şeylerin birlikte istemenin *nesneleşmesini* oluşturdukları zaman ve mekândaki çokluğu, istemenin kendisini alâkadar etmez ve isteme bunlara rağmen bölünmez olarak kalır. İsteme taşta daha azdır insanda ise daha çoktur gibi bir şey de yoktur; zira parça ve bütün arasındaki ilişki nihayetinde mekâna aittir ve algının bu kalıbından ötede hiçbir bir anlam ifade etmez. Daha ziyade "azlık" ve "çokluk" bile sadece tezahür, yani tecelli veya nesneleşme için geçerlidir. Bitkilerde taşlara göre ve de hayvanlarda bitkilere göre daha yüksek bir nesneleşme vardır; hatta istemenin tecelli edişe adım atmasının, nesneleşmesinin, tıpkı en zayıf alacakaranlık ile en parlak güneş veya en kuvvetli ses ile en sessiz tını arasındaki fark gibi sonsuz seviyesi vardır. İstemenin nesneleşmesine, özün imgesine,[a] tecellisine ait olan derece farklarını incelemeye daha sonra tekrar döneceğiz. Fakat istemenin nesneleşmesinin derecelenmesi, istemenin kendisini doğrudan ilgilendirmediği gibi, isteme bu farklı derecelerin çeşit çeşit tezahürleri (örneğin, her biçimden çeşit çeşit bireyler veya her kuvvetin her bir kendisini ortaya koyuşu) ile daha bile az ilgilidir. Zira bu çokluk doğrudan, istemenin asla içine girmediği zaman ve mekân tarafından koşullanmıştır. İsteme kendisini *tek* bir meşe 153
ağacında ifşa ettiği gibi milyonlarca meşe ağacında da ifşa eder. Bunların zaman ve mekândaki sayısının veya çokluğunun isteme ile alâkalı olarak bir önemi yoktur. Fakat tüm bunlar, sadece uzay ve mekânda idrake sahip bireylerin çokluğu bakımından anlamlıdır ki kendileri de burada çoğalmış ve yayılmışlardır. Ama bireylerin bu aynı çokluğu da, tekrar, istemeyi değil sadece onun

[a] [*Abbilde*]

tezahürlerini ilgilendirmektedir. Bundan dolayı da, *per impossibile*,[a] ne kadar önemsiz olursa olsun tek bir şeyin yok edilebilecek olduğunu söyleyebilseydik, o zaman onunla birlikte bütün dünya da zorunlu olarak yok olurdu. Büyük mistik Angelus Silesius'un da şu sözleri söylerken aynı duygudadır:

> Bilirim ki Tanrı bensiz bir an bile var olamaz
> Eğer ben yok olursam o da zorunlu olarak ruhunu teslim eder.[b]

İnsanlar çeşitli yollarla hudutsuz büyüklükteki evreni her birimizin kavrama yetisine[c] yaklaştırmaya çalışmışlardır ve aydınlatıcı açıklamalar yapma fırsatını yakalamışlardır. Örneğin insanlar sadece insanın değil dünyanın görece küçüklüğüne veya buna zıt olarak bu kadar küçük bir canlıdaki evreni ortaya çıkaran, kavrayan ve hatta ölçebilen ruhun büyüklüğüne işaret ettiler. Tüm bunlar oldukça makul! Her halükârda dünyanın sınırsızlığını göz önüne aldığımda en önemli nokta, tezahürü dünya olan kendinde özün –bu her ne olursa olsun–, bu yolla bizzat kendisinin sınırsız mekânda ayrıştırılıp dağıtılamayacağı, fakat bu sonsuz uzamın onun tezahürüne ait oluşudur. Bilakis kendinde şey doğanın her nesnesinde ve her canlıda tamamen ve bölünmemiş olarak mevcuttur. Bundan dolayı da bizler herhangi tekil bir şeyin karşısında durarak hiçbir şey kaybetmeyiz; ki hakiki bilgelik de sınırsız dünyayı ölçerek veya daha isabetli bir şekilde ifade edersek sonsuz mekânda bireysel olarak uçarak elde edilemez. Hakiki bilgelik, daha ziyade, herhangi tekil bir şeyi tam olarak araştırarak olur zira biz onun hakiki ve özel doğasının tam bir idrakine ve anlayışına ulaşmaya çalışmaktayızdır.

Buna bağlı olarak, bir sonraki kitap Platon'un öğrencilerine çoktan açık olan bir konunun detaylı incelemesini içerecektir:
154 Yani ifadesini sayısız tekil şeyde bulan ve bu tekil şeylerin ulaşılmaz modelleri olarak istemenin farklı derecelerdeki nesnelleşme-

---

[a] [Her ne kadar imkânsız olsa da]

[b] ["Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben: Werd' ich zunicht; er muß von Noth den Geist aufgeben."]

[c] [*Fassungskraft*]

si veya şeylerin ebedi kalıplarının incelemesini içerecektir. Ve bu kalıpların kendileri zaman ve mekâna girmezler, fakat tekil şeylerin aracıdırlar, sabittirler, hiçbir değişime tâbi değildirler, daima "olan" ve asla "dönüşmeyen"dirler çünkü sadece tekil şeyler gelip geçicidirler ve her zaman dönüşürler ve asla "olan" değildirler. Ben de diyorum ki *istemenin nesneleşmesinin bu seviyeleri, Platon'un idealarından* başka bir şey değildir. Bu noktada ileride kullanabilmek için *idea* kelimesine kısaca değiniyorum ki ben bu kelimeyi daima Platon'un verdiği doğru ve orijinal anlamında kullanıyorum. İdealar asla Skolastik ve dogmatik akıl yürütmelerin soyut ürünleri olarak düşünülmemelidirler. Kant bu kavramı, Platon'un zaten kontrol altında tuttuğu ve onu amaca en uygun şekilde kullandığı gerçeğine rağmen, yanlış ve hatta gayrimeşru bir şekilde kullanmıştır. Dolayısıyla *ideadan* ben –isteme, kendinde şey ve bunun için de çokluğa yabancı olduğu müddetçe– *istemenin nesneleşmesinin* her bir belirli ve sabit derecesini anlıyorum. Hatta bu dereceler tekil şeylerle, bunların ebedi kalıpları veya ilk örnekleri olarak ilgilidirler. Diogenes Laertios, Platon'un bu öğretisi ile ilgili en kısa ve net ifadeyi bizlere sunuyor (III,12): *ὁ Πλατων φησι, εν τῃ φυσει τας ιδεας ἑσταναι, καθαπερ παραδειγματα· τα δ' αλλα ταυταις εοικεναι, τουτων ὁμοιωματα καθεστωτα.* (*Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia.*)[a] Kant'ın bu kelimeyi yanlış kullanmasına daha fazla vurgu yapmayacağım. Bu konuda söylemem gerekenleri ekler bölümünde söylüyorum.

§ 26

Doğa kuvvetlerinin en evrensel olanları, aynı zamanda istemenin nesneleşmesinin en alt basamağını oluşturur. Bu kuvvetler, kısmen bütün maddelerde istisnasız olarak mevcutturlar (ağırlık ve geçirmezlik gibi) kısmen de mevcut maddeyi, bazıları belirli bir

[a] ["Platon ideaların doğada bir ilk örnek gibi mevcut olduğunu; diğer şeylerin onlara benzediğini ve aralarındaki ilişkinin bir kopya olmaktan ibaret olduğunu söylemiştir."]

tür maddede hüküm sürecek ve bazıları da başka tür maddede hüküm sürecek şekilde kendi aralarında paylaşırlar ve bu yolla her türlü dayanıklılık, akışkanlık, elastikiyet, elektrik, manyetizma, kimyasal özellikler ve nitelikler olarak maddenin kendine has farklarını oluştururlar. Bunlar kendi içlerinde, tıpkı insan davranışlarında olduğu gibi, istemenin dolaysız tezahürleridirler ve bu haliyle tıpkı insan karakterinde olduğu gibi temelsizdirler. Bunların sadece tekil tezahürleri, insanın tekil davranışlarında olduğu gibi yeterli temel ilkesine tâbidir. Bunların kendileri hiçbir zaman "etki" ya da "sebep" olarak adlandırılamazlar; bunlar ancak kendi özlerinin ortaya çıktığı ve kendini açığa vurduğu bütün etki ve sebeplerin öncül ve varsayılan koşullarıdır. Dolayısıyla yerçekimine veya elektriğe bir sebep aramak anlamsızdır zira bunlar kaynaksal kuvvetlerdir, yani bunların dışavurumları sebep ve sonuçlara göre gerçekleşmektedir ki bu sayede, bunların bütün tekil tezahürlerinin bir sebebi vardır. Bu sebebin kendisi de aynen böyle tekil bir tezahürdür ve bu kuvvetin kendisini "burada" gösterip zaman ve mekânda ortaya çıkma gerekliliğini belirlemektedir. Fakat kuvvetin kendisi hiçbir şekilde bir sebebin sonucu veya bir sonucun sebebi değildir.

155

Bu nedenle "ağırlık,[a] bir taşın yere düşme sebebidir" demek yanlıştır; daha ziyade bu durumda sebep, taşı kendine çektiği sürece dünyanın yakınlığıdır. Dünyayı aradan çıkarırsak, taş, her ne kadar ağırlığı kalsa da düşmez. Kuvvetin kendisi sebepler ve sonuçlar zincirinin dışındadır. Bu zincir, eğer bir anlam ifade edecekse zamanı varsayar; fakat kuvvet zamanın dışındadır. Tekil bir dönüşümün sebebi daima tekrar tıpkı kendisi gibi tekil bir dönüşümdür; fakat tezahürü olduğu kuvvet sebep değildir. Çünkü ne kadar sık ortaya çıkarsa çıksın bir sebep, etkililiğini kendisi temelsiz olan bir doğa kuvvetinden alır. Doğa kuvvetinin "temelsizliği", bunun sebepler zincirinin ve genel olarak yeterli temel ilkesinin dışında olması demektir ve felsefe tarafından bütün doğanın kendindeliği[b] olan istemenin dolaysız nesneleşmesi olarak

[a] [*die Schwere.* Bu kelime Türkçeye "yerçekimi" olarak da çevriliyor.]
[b] [*Ansich*]

idrak edilir. Ancak etiyoloji (bu durumda fizik) bunu kaynaksal kuvvet yani *qualitas occulta* olarak belirler.

İstemenin nesneleşmesinin daha yüksek derecelerinde bireyselliklerin önemli bir biçimde öne çıktığını görürüz. Bu durum özellikle bireysel karakterlerin büyük farklılıklar gösterdiği insanda tüm bedensel biçimi kapsayan, kuvvetlice çizilmiş bireysel çehre ile dışa doğru ifade edilen tam kişilik olarak gerçekleşir. Bu 156
derecede bireyselleşmeye başka hiçbir hayvan sahip değildir. En yüksek hayvanlarda bunun sadece bir izi vardır, fakat bunlarda bile türün karakteri tamamen baskındır ve dolayısıyla da bunların çok az bireyselleşmiş çehreleri[a] vardır. Daha aşağı seviyelere inildikçe bireysel karakterin izi de türlerin kapsayılıcığında kaybolur; hatta çehrede bile sadece türün bu genelliği kalır. Eğer bir türün fizyolojik karakterini tanıyorsak, bu aynı zamanda tam olarak bireyden ne beklenebileceğini de bildiğimiz anlamına gelir. Buna kıyasla insan türünde her bir birey ayrı olarak çalışılmalı ve kendi içinde kavranmalıdır ve eğer herhangi bir verili bireyin davranışını belirli bir kesinlik derecesi ile önceden tahmin etmek istiyorsak bu, öncelikle akıl ile ortaya çıkan rol yapabilme imkânından dolayı çok zordur. Muhtemelen insan türünün diğer tüm türlerden bu farkı, beynin oluk ve kıvrımlarında yatmaktadır; bunlar kuşlarda tamamen eksiktir ve kemirgenlerde çok zayıf bir şekilde mevcutturlar ve hatta daha yüksek hayvanlarda bile beynin iki tarafı insanda olduğuna göre daha simetrik ve her bireyde düzenli bir biçimde aynıdır.[35] Dahası, hayvanlardaki cinsel dürtünün tatmini fark edilebilir bir seçicilikte değilken, insanda bu seçimin düşünülmeden, şiddetli bir tutku seviyesine varacak denli içgüdüsel tarzda peşinden gidilmesi, insanı hayvanlardan ayıran bireysel karakterin gitgide özelleşmesi fenomenine örnektir. Yani

---

[a] [*Individualphysiognomie*]

[35] Wenzel, *De structura cerebri hominis et brutorum* [*İnsanda ve Hayvanda Beynin Yapısına Dair*] 1812, bölüm 3. – Cuvier, *Leçons d'anat. comp.* [*Kıyaslamalı Anatomi Üzerine Dersler*], 9. ders, 4. ve 5. makale – Vicq d'Azyr, *Hist. de l'acad. de sciences de Paris* [*Paris Bilimler Akademisinin Tarihi*] 1783, ss. 470 ve 483.

her insan, istemenin özellikle belirli ve karakteristik bir tezahürüdür ve bir dereceye kadar bireysel bir idea olarak da görülebilir. Hayvanlarda ise bu bireysel karakter tamamen eksiktir zira türün kendisinin karakteristiği belirleyicidir. İnsandan uzaklaştıkça bu bireysel karakter de gitgide kaybolur. Nihayetinde de bitkilerin
157 karakterlerini toprak, iklim ya da diğer rastgeleliklerin elverişli ya da olumsuz dış tesirleri tam olarak açıklamaya izin verir; ki bitkilerin de bunlar dışında hiçbir bireysel karakterleri yoktur. Böylelikle en nihayetinde de bireysellik cansız doğa alanında tamamen ortadan kalkar. Salt kristal de bir dereceye kadar bireysel olarak değerlendirilebilir. Kristal, donma ile sabitlenen belirli bir doğrultuda olan çabalamanın birliğidir ve bu donma kristalin izini kalıcı kılar. Kristal aynı zamanda, tıpkı ağacın kendini yaprakların her damarında, her yaprakta, her dalda gösteren tek bir dağıtıcı lifinin kümelenmesi oluşu gibi, kendi çekirdek biçiminin bir idea ile birleştirilmiş kümelenmesidir. Hatta bunların her biri, bir dereceye kadar daha büyük bitkiden parazitçe beslenen ayrı bir bitki olarak da görülebilir ve bu sayede ağaç, tıpkı kristalde olduğu gibi daha küçük bitkilerin sistematik kümelenmesi olur; her ne kadar sadece "bütün" bölünmez bir ideayı –yani, istemenin nesneleşmesinin bu belirli seviyesini– teşhir etse de. Fakat aynı tür kristallerin bireysellikleri dışsal tesadüflerin yol açtıklarının dışında hiçbir farka sahip olamazlar; hatta kişi isterse eğer her bir kristal türünü keyfine göre büyütüp küçültebilir. Fakat olduğu haliyle, yani bireysel karakterin izleri ile "birey" cansız doğanın tamamında daha da bulunmaz. Cansız doğadaki bütün tezahürler, evrensel doğa kuvvetlerinin dışavurumlarıdır; yani kendilerini sadece türde gösterip herhangi bir tekil tezahürde asla hiçbir varyasyon göstermeyen istemenin nesneleşme derecelerinin dışavurumlarıdır. Oysa canlı doğada bu dereceler, bir ideanın tamamını kısmen ifade etmekte olan bireysellik farklarının dağılımı yoluyla kendilerini nesneleştirirler. Zaman, mekân, çoğulluk ve sebepler tarafından koşullanmışlık, istemeye ya da ideaya (istemenin nesneleşme derecesine) değil, yalnızca bunların tekil tezahürlerine aittir. Bu nedenle bir doğa kuvveti (örneğin yerçekimi veya elekt-

rik) milyonlarca tezahürünün tamamında kendisini tam olarak aynı şekilde göstermelidir ve ancak dışsal durumlar bu tezahürde modifikasyonlara yol açabilir. Bunun bütün tezahürlerindeki özünün birliği ve onun için koşulların mevcut olduğu anda değişmez bir istikrar ile nedenselliği takiben ortaya çıkması, *doğa kanunu* olarak adlandırılır. Eğer böyle bir yasa bir kez tanınırsa, o zaman 158
doğa kuvvetinin tezahürü (bu tezahürün karakteri bu kuvvet içinde ifade edilmektedir) net olarak önceden tahmin edilebilir ve hesaplanabilir. Tam da istemenin nesneleşmesinin daha aşağı derecelerindeki tezahürlerin düzenlilikleri, bunların aynı istemenin daha yüksek derecelerdeki tezahürlerinden; yani istemenin nesnelleşmesinin hayvanlardaki, insanlardaki ve bunların eylemlerindeki daha net düzeylerinden çok farklı görünmesinin sebebidir. Orada, idrakte olduklarından dolayı gözlemcinin gözünden sıklıkla kaçan bireysel karakterin daha az ya da çok ortaya çıkması ve bir güdü ile hareket ettirilebilirlik, bugüne dek insanların bu iki farklı tür tezahürün içsel özlerinin özdeşliğini idrak etmelerini engellemiştir.

Eğer kişi ideadan değil de tekil olanın idrakinden hareket ederse, doğanın yasalarının yanılmazlığında şaşırtıcı, hatta bazen de korkutucu bir yön vardır. İnsan, doğanın kendi yasalarından bir kez olsun şaşmamasına hayret edebilir. Örneğin bir doğa yasası bir kere net ise, yani bazı materyaller belirli koşullar altında, ister kontrollü isterse de tesadüfen (ki beklenmedik olandaki dakiklik daha da şaşırtıcıdır) bir araya geldiğinde, kimyasal bir bağ, bir gaz üretimi, bir yanma meydana geliyorsa; bin yıl önce olduğu gibi şimdi, derhal ve en ufak bir gecikme olmadan, belirli bir tezahür ortaya çıkar. Bu mucizevî durumdan özellikle sadece son derece zor şartlarda ortaya çıkan, fakat bu şartlar sağlanırsa da gerçekleşeceği konusunda önceden malumat sahibi olduğumuz nadir tezahürlerde yoğun şekilde etkileniriz; örneğin değişik biçimlerde asidik bir sıvıya yerleştirilmiş bazı metaller birbirlerine temas ettiğinde bu serinin uçlarına değdirilen gümüş bir yaprağın anında yeşil ışık yaymasında veya belirli şartlar altında elmasın karbonik aside dönüşmesinde. Doğa kuvvetlerinin bu esrarengiz

her daim hâlihazır oluşları bizleri böylesi durumlarda şaşırtır ve burada, her günkü tezahürlerde fark etmediğimiz sebep ve sonucun, adeta sihirli bir tılsım söylenince, zorunlulukla açığa çıktığı
159 hayal edilen bir ruh arasındaki kadar gizemli bağlantısını fark ederiz. Fakat bir doğa kuvvetinin, istemenin nesneleşmesinin belirli bir derecesi olduğunu (bunu da biz kendi en iç özümüzden idrak ediyoruz) ve de tezahürlerin ve bunların kalıplarından ayrı, bizatihi kendisi olarak istemenin de zaman ve mekânın dışında olduğu felsefi idrakine nüfuz edebilmeliyiz. Dolayısıyla zaman ve mekân tarafından koşullanan çoğulluk da, istemenin kendisine veya bunun nesneleşme derecelerine –yani doğrudan ideaya– değil, sadece bunun tezahürlerine aittir. Ayrıca, nedensellik yasasının sadece zaman ve mekânla ilgili olarak anlamlı olduğunun da farkına varmalıyız, zira farklı ideaların çoklu tezahürleri zaman ve mekânda konumlanırlar ve orada onlara ortaya çıktıkları düzen verilir. Ve bu idrake nüfuz edince, Kant'ın büyük öğretisinin içsel anlamının şafağı bizim üzerimize doğacaktır: Mekân, zaman ve nedensellik kendinde şey için değil, yalnızca tezahür için geçerlidir; bunlar, kendinde şeyin yapısının değil sadece bizim idrakimizin kalıplarıdır. Daha sonra bir doğa kuvvetinin etki ettiği sayısız tezahürünün tamamındaki mükemmel uyumun, düzenli ve hassas işleyişin ve bu tezahürlerin ortaya çıkışlarındaki yanılmazlığın bizde yarattığı şaşkınlığı, bir çocuğun veya vahşi birinin ilk kez çiçek dürbününden çiçek görmesine ve gördüğü sayısız çiçekteki mükemmel uyuma hayret etmesine ve her bir çiçeğin yapraklarını ayrı ayrı saymasına benzetebiliriz.

Her temel evrensel doğa kuvveti aynı zamanda en içsel özü itibarıyla istemenin daha aşağı seviyelerdeki nesneleşmesinden başka bir şey değildir; bütün bu seviyelere biz Platoncu anlamda ebedi bir *idea* diyoruz. Bir *doğa yasası* ise ideanın, tezahürünün kalıbı ile olan alâkasıdır. Bu kalıp zaman, mekân ve nedenselliktir ve bunlar da birbirleriyle zorunlu ve ayrılmaz bir şekilde bağlantılı ve alâkalıdır. İdea kendisini zaman ve mekânda sayısız tezahürde çoğaltır; fakat ideaların bu çokluk kalıplarında ortaya çıkma düzeni net olarak nedensellik yasası ile belirlidir. Bu yasa, farklı

ideaların bu tezahürlerinin sınır noktalarının normu gibidir ve 160
mekânın, zamanın ve maddenin bunlar arasında nasıl dağıldığını düzenler. Dolayısıyla bu norm zorunlu olarak, tüm bu farklı tezahürlerin ortak alt kümesi olan eldeki maddenin tamamının özdeşliği ile alâkalıdır. Eğer bunların tamamı aynı materyale işaret etmeyip bu materyal altkümesine ait olmasalardı, iddialarını belirlemek için böyle bir yasaya gerek olmazdı. Tezahürler, sonsuz bir alanı ve sonsuz zamanı, birlikte ve eş zamanlı olarak doldurabilirler. Yani sadece ebedi ideaların bütün bu tezahürlerinin, bir ve aynı materyale işaret edebilmeleri için bunların ortaya çıkmalarının ve ortadan kalkmalarının bir kuralı olması zorunludur, aksi halde hiçbiri diğerlerine yer bırakmazdı. Dolayısıyla nedensellik yasası, özü itibarıyla tözün[a] devamlılığı ile bağlıdır; bunların ikisi de anlamını salt karşılıklı olarak birbirleri üzerinden elde ederler; fakat zaman ve mekân da bunlarla aynı şekilde alâkalıdırlar. Zira zaman, aynı materyalin çelişen durumlarının salt imkânıdır ve mekân, aynı materyalin, durumların her türlü çelişmesi altında kalıcılığının salt imkânıdır. Bu yüzden bir önceki kitapta maddeyi zaman ve mekânın birleşmesi olarak açıkladık ve bu birleşme de kendisini töz sürerken ilineklerin[b] değişiminde gösterir; nedensellik veya dönüşüm sadece bunun genel imkânıdır. Bu yüzden de maddenin tamamen nedensellik olduğundan bahsettik. Anlamanın, nedenselliğin öznel eşleniği olduğunu açıkladık ve dedik ki madde (yani tasavvur olarak dünyanın tamamı) sadece anlama için vardır, maddenin koşuludur, onun zorunlu eşleniği olarak taşıyıcısıdır. Bütün bunlar sadece birinci kitapta işlenenleri söz arasında hatırlamak içindi. İki kitap, ancak kendi iç uyumlarına dikkat ederek tamamen anlaşılabilir hale getirilebilir. Zira gerçek dünyanın[c] ayrılmaz şekilde bütünleşmiş iki yönü olarak isteme ve tasavvur bu iki kitapta her birini kendi içinde daha dikkatle inceleyebilmek için birbirlerinden koparıldılar.

---

[a] [*Substanz*]
[b] [*Accidenzien*]
[c] [*wirklichen Welt*]

Bu noktada belki nedensellik yasasının nasıl zaman, mekân ve
161 bu ikisinin bütünleşmesi olan maddeyle alâkalı olarak anlam kazandığını bir örnekle daha da açık kılmak yerinde olacaktır. Zira bu yasa, maddeye sahip olma konusunda doğa kuvvetlerinin tezahürlerinin dağılışının sınırlarını belirler. Ne var ki kendinde şey olan ve yeterli temel ilkesine tâbi olmayan istemenin doğrudan nesneleşmesi olan temel doğa kuvvetlerinin kendileri, bu kalıpların dışında kalırlar. Sadece bu kalıpların dâhilinde herhangi bir etiyolojik açıklamanın geçerliliği ve anlamı olur ve bu nedenle de etiyolojik açıklama bizleri asla doğanın iç özüne götüremez.

Bu amaç doğrultusunda mekanik yasalarına uygun olarak inşa edilmiş bir makine hayal edelim. Demirden ağırlıklar, hareketi yerçekimi ile başlatsınlar; bakır çemberler katılıkları ile birbirlerini itsin ve kaldırsınlar ve manivelalar geçirmezlikleri[a] ile direnç oluştursunlar vb. Burada "çekim", "katılık", "geçirmezlik" açıklanmayan temel kuvvetlerdir; mekanik bize sadece bu kuvvetlerin hangi şartlar altında ve hangi şekillerde kendilerini göstereceklerini, tezahür edeceklerini ve belirli bir madde, zaman ve yere nasıl hükmedeceklerini söyleyecektir. Şimdi bir mıknatıs ağırlıklardaki demire etki edip yerçekimini alt edebilir; makinenin hareketleri durur ve madde anında başka bir doğa kuvvetinin –manyetizmanın– sahnesine dönüşür, ki bununla ilgili etiyolojik bir açıklama da yine aynı şekilde, bunun ortaya çıkmasının koşullarını belirlemenin ötesine geçemeyecektir. Veya bakır diskleri çinko tabakalar üstüne aralarında asit solüsyon olmak suretiyle yatıralım: Makinenin aynı maddesi, dakik bir şekilde başka bir temel kuvvetin – galvanizmin– eline geçer ve artık galvanizm maddeye kendi yasalarına göre hükmetmekte ve kendisini tezahürleri ile açık etmektedir. Bununla ilgili de etiyoloji bu tezahürlerin hangi koşullarda ve hangi yasalara göre ortaya çıktıklarını vermenin ötesinde hiçbir şey yapamaz. Şimdi de ısıyı artıralım ve saf oksijen ekleyelim; ki bu durumda bütün makine yanar yani, tamamen farklı bir doğa kuvveti –kimyasal kuvvet–[b] bu zamanda bu mekânda kaçınılmaz

[a] [*Undurchdringlichkeit*]
[b] [*der Chemismus*]

bir biçimde maddeye hükmeder ve maddede kendisini idea –istemenin belirli bir seviyesi– olarak açık eder.

Bu yolla kireçlenmiş metalin asitle birleştiğini ve tuz oluşturduğunu, kristalin biçimlendiğini düşünelim. Bunlar da yine, kendisi temellendirilemez olan başka bir ideanın tezahürleridirler; 162
her ne kadar bu ideanın tezahürü, etiyolojinin sunmayı bildiği koşullara bağlı olsa da. Kristaller çözünür, başka metallerle bileşirler ve bundan da bir tür bitkisel yaşam yükselir: yeni bir isteme tezahürü. Ve bu şekilde süren[a] maddenin izi, sonsuza dek izlenebilir ve şimdi şu daha sonra da öteki doğa kuvvetinin, ortaya çıkmak ve kendi özünü açık etmek için nasıl olup da madde üzerinde geçici olarak hak kazandığı görülebilir. Bu hakkın belirlenmesi, zaman ve mekânda geçerli olacağı nokta, nedensellik yasası tarafından sağlanır; fakat bu yasaya dayalı açıklama, daha öteye geçemez. Kuvvetin kendisi istemenin tezahürüdür ve bu haliyle de yeterli temel ilkesine tâbi değildir; yani temelsizdir. Kuvvetin kendisi bütün zamanın dışındadır, her daim olandır[b] ve ortaya çıkacağı, belirli bir madde üzerinde kontrol kazanacağı ve şu âna kadar hüküm sürmekte olan kuvvetleri bastıracağı koşulları sürekli beklemekte gibidir. Zaman, bu kuvvetin tezahürü için vardır ve kuvvetin kendisi için bir anlam ifade etmez. Kimyasal kuvvetler, ta ki birtakım etkenler kendilerini salana dek binlerce yıl boyunca madde içinde uyuyabilirler ve daha sonra tezahür ederler; fakat zaman, kuvvetler için değil, sadece bu tezahür için vardır. Binlerce yıl boyunca, galvanizm bakır ve çinko içinde uyur ve bunlar gümüşün yanında sessizce dururlar; fakat bu üçü uygun şartlar altında birbirleriyle temas ettikleri anda zorunlu olarak alev alırlar. Hatta organik dünyada bile kuru bir tohumun içinde üç bin yıl boyunca uyuyan kuvvetlerin olduğunu ve bunun da uygun koşullar altında nihayet bitki olarak büyüdüğünü görüyoruz.[36]

---

[a] [*beharrende*]

[b] [*allgegenwärtig*]

[36] 16 Eylül 1840 yılında, Londra Edebi ve Bilimsel Enstitüsü'nde, Bay Pettigrew, Mısır Antikaları üzerine verdiği derste, Sir G. Wilkinson'ın Thebes yakınlarında bulduğu buğday tanelerini (ki bunlar binlerce yıldır

163 Eğer bu değerlendirmeler doğa kuvvetleri ile onların tezahürleri arasındaki ayrımı açıklığa kavuşturduysa ve eğer doğa kuvvetlerinin, istemenin kendisinin belirli bir nesneleşme seviyesi olduğunu fakat çokluğun, yalnızca zaman ve mekân aracılığıyla tezahürlere geldiğini ve nedensellik yasasının tekil tezahürlerin zaman ve mekândaki konumunun belirlenmesinden başka bir şey olmadığını gördüysek, işte o zaman *Malebranche*'ın vesile sebepler,[a] *causes occasionelles*, öğretisindeki derin anlamı ve tam doğruluğu idrak edebiliriz. Onun *Recherches de la vérité*[b] adlı eserinde (özellikle altıncı kitabın ikinci bölümünün üçüncü kısmında ve bu kısma eklenmiş olan açıklamalarda) yer alan öğretisini benim hâlihazırdaki açıklamalarımla kıyaslamak ve düşünce akışımızdaki büyük farklılıklara rağmen iki öğretideki mükemmel uyumu fark etmek çabaya değer. Hatta kendi zamanının karşı çıkılmaz bir şekilde dayatmacı pozitif dogmaları ile sarmalanmış olan Ma-

---

beklemekte olmalıdırlar) göstermiştir. Bunlar hava geçirmeyecek şekilde kapalı bir vazoda bulundular. Bay Pettigrew on iki adet tohumu ekti, bitkinin tohumları tamamen olgunlaştı ve ortaya beş fit yüksekliğe ulaşan bir bitki çıktı. Bunlar 21 Eylül 1840 tarihli *Times*'ta yer almaktadır. Benzer bir şekilde Londra'daki Tıbbi Botanik Topluluğunda, Bay Haulton bir Mısır mumyasının elinde bulduğu yumrulu bir kökü üretmeyi başarmıştır. Kök bir ihtimal dinî amaçlı olarak eklenmiş olabilir fakat en azından 2000 yaşındaydı. Bay Haulton kökü bir çiçek kavanozuna koydu ve bu kök orada hemen yeşile döndü. Bu da Ekim 1830 tarihli *Journal of the Royal Institution of Great Britain*'ın *Medical Journal*'ından alıntılanmıştır (s. 196). "Londra Highgate'te Bay Grimstone'un Herbarium bahçesinde tam çiçeklenmiş bir bezelye bitkisi vardır. Bu bezelyeyi Bay Pettigrew ve British Museum yetkilileri bir Mısır lahitinde bulunan bir vazodan almışlardır ki orada 2844 yıldır yatıyor olmalıdır." (*Times*, 16 Ağustos 1844). Hatta kireçtaşı içinde bulunan canlı kurbağalar bizi, eğer askıya alma hibernasyon sırasında başlar ve özel koşullar altında sürdürülebilirse, hayvan ömrünün de binlerce yıl boyunca bu şekilde askıya alınabileceği sonucuna yönlendirir.

[a] [*gelegentlichen Ursachen*. Bu ifade "aranedenler" olarak da çevrilmektedir.]

[b] [*Hakikatin Araştırılması*, Kitabın Türkçesi: çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: MEB, 1947.]

lebranche'ın, böylesi sarmalanmışlık ve böylesi bir yük altında bile çok mutluluk verici ve çok isabetli olarak doğruyu yakalamış olması ve bunu da çağın dogmaları ile birleştirmeyi, en azından aynı dil içerisinden ifade etmeyi başarmış olması benim açımdan dikkat çekicidir.

Zira hakikatin şiddeti inanılmaz büyük ve etkisi dile gelmez şekilde uzun vadelidir. Hakikatin izlerini, farklı zamanların ve 164
farklı toprakların en tuhaf ve en saçma dogmalarında bile –gerçekten de özel bir toplulukta, başka şeylerle şaşırtıcı biçimde karışmış ama yine de idrak edilebilir halde– sürekli buluyoruz. Bu, büyük taşlardan oluşan bir yığın altında çimlenmekte olmasına rağmen yine de ışığa doğru mücadele eden bir bitkiye benzemektedir; bitki, pek çok sapma ve sargı ile uğraşır, biçimi dönüşür, yıpranır, büyümesinde bodurlaşma olur fakat her halükârda doğrultusu yine de ışığadır.

Ancak Malebranche haklıdır: Her doğal sebep sadece vesile-sebeptir; sadece bütün şeylerin bizatihi kendindeliği[a] olan ve bunun basamak basamak nesneleşme dereceleri bütün görünür dünyayı oluşturan, tek ve bölünmez istemenin tezahürüne vesileyi veya fırsatı verir.

Sebep, yalnızca istemenin ortaya çıkışını beraberinde getirir; onun şu zamanda şu yerde görünür hale gelmesine izin verir ve buraya kadar sebebe bağlıdır. Ama tezahürün tamamı, tezahürün içsel özü sebebe bağlı değildir; bu, kendisi temelsiz olan istemedir ve burada yeterli temel ilkesinin hiçbir kullanımı yoktur. Dünyadaki hiçbir şeyin kendi varlığının tam ve esas bir sebebi yoktur; bilakis sadece onun, tam da burada ve tam da şimdi olmasının bir sebebi vardır. Bir taşın şu an ağırlık sergilemesi, şu an katı olması, şu an elektrikli olması, şu an kimyasal özellikler göstermesi sebeplere, dış etkilere bağlıdır ve bunlar ile açıklanabilir. Fakat bu niteliklerin kendileri ve dolayısıyla da taşın bu niteliklerden meydana gelen ve dolayısıyla daha önce bahsedilen yollarla kendini dışavuran bütün içsel doğası, taşın olduğu haliyle oluşu, nihayetinde de taşın olmuş oluşu temelsizdir; bilakis bu, temel-

[a] [*an-sich aller Dinge*]

siz olan istemenin görünürlük kazanmasıdır. Dolayısıyla bütün sebepler vesile-sebeplerdir. Doğanın idrakten yoksun kısmında bulduğumuz budur. Aynı zamanda tezahürün ortaya çıkma noktası olarak artık nedenler ve uyaranlarla değil, hayvanların ve insanların davranışlarını belirleyen güdülerle ilgilendiğimizde de durum tam olarak aynıdır. Burada da tezahür eden isteme –tıpkı diğer durumda olduğu gibi– tek ve aynıdır, tecelli seviyelerinde çok farklıdır ve bu seviyelerin tezahürlerinde çoğalır ki bunlar yeterli temel ilkesine tâbi kılınmışlardır; fakat isteme, kendinde tüm bunlardan muaftır. Güdüler insanın karakterini belirlemezler aksine bunlar, insanların karakterlerinin tezahürleridir, yani insanların yapıp etmeleridir; güdüler, insan yaşamının içsel anlamını ve içeriğini değil, bu yaşamın akışının dışsal biçimini be-
165 lirlerler. Güdüler, istemenin dolaysız tezahürü olan ve dolayısıyla da temelsiz olan karakteri izler. Bir insanın kötü, bir başkasının ise iyi olması güdülere ve dışsal etkilere (öğretiler ve vaazlara) bağlı değildir ve bu anlamda mutlak olarak açıklanamazdır. Fakat kötü birinin kötülüğünü kendi dar çevresinde kalarak ufak tefek adaletsizliklerde, korkakça fesatlıklarda ve kirli oyunlarda mı gösterdiği; yoksa bir istilacı olarak halkları baskılayıp dünyayı sefalete sürükleyip milyonların kanını dökerek mi gösterdiği, kötülüğün tezahürünün dışsal biçimidir ve bu da onun için aslî değildir ve kaderin hazırladığı dış etmenlere, çevreye, güdülere dayalı şartlara bağlıdır; ancak bu kişinin güdülere dayanan kararları, asla güdüler tarafından açıklanamaz. Bu güdüler, tezahürü bu kişi olan istemeyi takip ederler. Bu konudan dördüncü kitapta bahsedeceğiz. Karakterin niteliklerini açma tarzı ve yolu, idraksiz doğadaki bütün maddelerin niteliklerini ortaya koyma şekliyle oldukça benzerdir. Su, kendine has nitelikleri ile su olarak kalır; fakat kıyılarını yansıtan sakin bir göl mü olduğu yoksa köpürerek kayalıklara mı çarptığı yoksa yapay olarak yükseklere fışkırması için mi yerleştirildiği dışsal sebeplere bağlıdır. Su için bütün bunların hepsi aynı derecede doğaldır. Lakin su daima bunlardan birini veya ötekini, koşullara göre ve herhangi birini göstermeye hazır olarak sergileyecektir fakat her durumda karakterine bağlı

kalacak ve her zaman bu karakteri ifşa edecektir. Böylece bütün koşullar altında her insanî karakter kendisini gösterir. Ancak bu karakterden hareket eden tezahürler her zaman koşullarla uygun şekilde olacaktır.

§ 27

Eğer doğa güçlerinin ve onların tezahürlerinin yukarıdaki incelemesinden sonra, sebeplerden ilerleyerek bir açıklamanın ne kadar ilerleyebildiğini ve nerede durması gerektiğini (beyhude bir girişim olarak tüm tezahürlerin içeriğini, sadece onların kalıbına indirgeme konumuna düşmeyeceksek; ki bu durumda nihayetinde geriye sadece kalıp kalır) açıkça gördüysek, o zaman bütün olarak etiyolojiden ne beklenilebileceğini genel terimlerle ortaya koyabilmeliyiz. Etiyoloji doğadaki bütün tezahürlerin sebeplerini, yani bunların istikrarlı bir şekilde ortaya çıkacağı koşulları, araştıracaktır. Fakat daha sonra etiyoloji çeşitli koşullarda çeşitli biçimlere sahip olan tezahür çokluğunu, her tezahürde etkili olan ve sebepte varsayılmış olan temel doğa kuvvetlerine indirgemelidir. Etiyoloji, tezahürler arasındaki bir farkın kuvvetlerdeki bir farklılıktan mı yoksa sadece herhangi bir kuvvetin kendini ifade ettiği koşulların farklılığından mı kaynaklandığını belirleyecek ve eşit özenle, bir ve aynı kuvvetin farklı koşullardaki dışavurumlarını farklı kuvvetlerin tezahürleri olarak görmekten ve de temel olarak farklı kuvvetlerin dışavurumlarını aslında bir ve aynı olan bir kuvvetin tezahürü olarak görmekten kaçınacaktır. Şimdi bu, doğrudan yargı gücünü gerektirmektedir ve bu yüzden de çok az insan fizik alanındaki anlayışımızı[a] arttırırken, herkes deneyim alanını genişletebilir. Temel kuvvetlere erkenden başvurma eğiliminin kaynağı ise tembellik ve cehalettir. Bu da neredeyse ironik olarak, kendisini Skolastiklerin mahiyetlerin ve niteliklerin abartısında göstermiştir. Benim de yapmak isteyeceğim en son şey tüm bunları tekrar kullanmaktır. Nasıl ki Tanrının yaratım gücüne fiziksel açıklama konusunda başvuramazsak, aynı şekilde

166

[a] [*Einsicht*]

istemenin nesneleşmesine de başvuramayız. Zira fizik, "sebep" talep eder ve isteme bir sebep değildir; istemenin, tezahür ile olan alâkası asla yeterli temel ilkesine göre değildir. Fakat bir yönü ile istemenin bizatihi kendisi olan, diğer yönüyle tasavvur –yani tezahür– olarak vardır ve bu haliyle de tezahürün kalıbını oluşturan yasalara uyar. Öyleyse, örneğin istemenin tezahürü olmasına rağmen her hareketin belli bir zaman ve mekâna göre bir sebebi olmalıdır; yani bu, kendi evrensel iç özüne göre değil, *tekil* bir tezahür olarak açıklanır. Sebep, bir taşın durumunda mekaniktir, insanın durumunda ise güdüseldir; fakat sebep her daim mevcuttur. Ne var ki genel doğa kuvveti evrenseldir, belirli bir türdeki tezahürlerin ortak özüdür, sebeplerden gelen açıklamanın herhangi bir önem ve anlamı olacaksa önceden varsayılması gerekir ve bunun kendisi fizik için *qualitas occulta* olarak kalmak zorundadır
167 zira burada etiyolojik açıklama biter ve metafizik başlar. Sebepler ve sonuçlar arasındaki zincir, asla insanın başvuracağı temel bir kuvvet tarafından kırılmaz; böyle bir kuvvete sanki bunun ilk düğüm noktası bu kuvvetmişçesine geri dönmez; bilakis bu zincirin en yakın bağlantı noktası temel kuvveti ne kadar varsayıyorsa en uzaktaki bağlantı da bunu varsaymaktadır ve bunun dışında da hiçbir şey açıklayamazlar. Yukarıda metal makine örneğinde açıkladığım gibi en farklı kuvvetlerin birbirini izleyen ortaya çıkışları seri olarak görünür hale gelmektedir ve bir dizi sebep-sonuç, bunların tezahürüne işaret edebilir. Fakat bu temel kuvvetler arasındaki farklılıklar (asla birbirinden türetilemeyen kuvvetler) hiçbir şekilde bu nedenler zincirinin birliğini ve bütün halkalar arasındaki bağlantıları kesintiye uğratmaz. Doğanın etiyolojisi ve doğanın felsefesi birbirlerinden asla ayrılmazlar; bilakis yan yana ilerlerler ve aynı duruma farklı bakış açılarından bakarlar. Etiyoloji zorunlu olarak açıklanacak olan tekil tezahüre vesile olan sebeplerin hesabını verir; bütün açıklamalarının temeli olarak, tüm bu sebep ve sonuçlarda faal olan evrensel kuvvetleri sergiler; bu kuvvetleri tam olarak belirler, rakamlandırır ve ayırır, daha sonra da dış koşulların çeşitliliğine bağlı olarak bu kuvvetlerin ortaya çıktığındaki farklı etkilere işaret eder ve kuvvet her daim kendine

has karakterine göre ortaya çıkar; ki bu da adına *doğa kanunu* dediğimiz şaşmaz kurala uygun olarak gelişir. Bütün bunlar fizik tarafından her açıdan tamamlandığında, fiziğin işi bitmiş olacaktır. Zira o zaman cansız doğada ne bilinmeyen bir kuvvet ne de bir doğa yasasına uygun olarak, belirli koşullar altında bu kuvvetlerden birinin tezahürü olduğu kanıtlanmamış herhangi bir etki kalacaktır. Ne var ki bir doğa yasası, doğanın belirli koşullar oluştuğunda her daim gerçekleşen sadece gözlenmiş kuralı olarak kalır. Dolayısıyla bir doğa yasası bir olgunun genel ifadesi olarak –*un fait généralisé*– tanımlanabilir ve bunun için de doğa yasalarının tam bir şekilde ortaya konulması, yalnızca olguları tam bir şekilde kaydetmekten[a] başka bir şey değildir.

Dolayısıyla doğanın tamamının incelenmesi *morfolojide* son bulacaktır ki morfoloji canlı doğanın kalıcı bütün biçimlerini sa- 168
yar, kıyaslar ve düzene sokar; tekil bir varlığın ortaya çıkış sebebi hakkında ise söyleyecek şeyi azdır; zira bu daima üremedir –ki bunun ayrı bir teorisi vardır– ve nadir durumlarda *generatio aequivoca*'dır.[b] Fakat net konuşmak gerekirse, istemenin nesneleşmesinin tüm alt derecelerinin, yani fiziksel ve kimyasal tezahürlerin, tekil olarak ortaya çıkması bu sonuncu duruma aittir ve etiyolojinin işi tam da bu ortaya çıkışın koşullarını beyan etmektir. Buna karşın felsefe her taraftadır, dolayısıyla doğada da sadece evrensel olanla ilgilenir. Bu temel kuvvetlerin bizzat kendileri felsefenin konusudur[c] ve bunlarda istemenin çeşitli derecelerini tanır ki bu isteme, bu dünyanın içsel özü,[d] bizatihi kendiliğidir[e] ve felsefe eğer dünyayı istemenin dışında değerlendirirse bunu da özne için salt tasavvur olarak açıklar.

Fakat şimdi eğer etiyoloji, amacının felsefe için zemin hazırlamak ve felsefenin öğretilerine belirli örnekler sunmak yerine, tüm temel kuvvetleri, ta ki sadece tamamen anladığını düşündüğü ve

---

[a] [*nur ein kompletes Thatsachenregister*]
[b] [Kendinden üreme]
[c] [*Gegenstand*]
[d] [*Wesen*]
[e] [*An-sich*]

tüm diğer kuvvetleri zorla ona indirmeye çalıştığı en evrensel *bir* tanesi (örneğin geçirmezlik[a]) kalıncaya kadar elemek olduğunu düşünürse, kendi temellerini terk eder ve bize bu durumda doğruyu değil sadece yanlışlığı sunabilir. Biçim, doğanın içeriğini artık baskılamakta, etken koşullar her şeye atfedilmekte ve şeylerin içsel özüne dair hiçbir şey sunulmamaktadır. Eğer böylesi bir yol yeterli olsaydı, daha önce de söylediğimiz gibi varlığın bilmecesi bir aritmetik problemi gibi çözülürdü. Kişi bu yoldan ancak, daha önce belirttiğimiz bütün fizyolojik etkilerin biçime ve karışıma, ve dolayısıyla da elektriğe, ve elektriğin kimyaya ve bunun da mekanizmaya indirgenebilir olduğunu düşündüğünde gidebilir. Örneğin bu sonuncu Descartes'ın ve bütün atomcuların düştüğü hataydı. Bunlar göksel cisimlerin hareketini bir akışkanın itişine ve nitelikleri atomların birliktelikleri ve biçimlerine indirgediler ve buna uygun olarak doğanın bütün tezahürlerini, geçirmezliğin ve kohezyonun salt fenomeni[b] olarak açıklamaya çalıştılar. Her ne kadar artık bundan vazgeçildiyse de bizim elektriksel, kimyasal ve
169 mekanistik fizyologlarımız inatla bütün yaşamı ve canlının bütün fonksiyonlarını, bileşenlerinin "biçim ve karışım"ından açıklama çabalarında temel olarak aynı şeyi bugünlerde yapmaktalar. Meckel'in *Fizyoloji Arşivi*'nde bile (1820, 5. cilt, s. 185.) fizyolojinin, organik yaşamı fiziğin gözlemlediği evrensel kuvvetlere indirgeme konusundaki açıklayıcı hedefi açıkça bulunabilir.

Lamarck da *Philosophie zoologique*[c] adlı eserinde yaşamı salt ısı ve elektrik ile açıklamaktadır (2. cilt, 3. bölüm, s. 16.): *le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie.*[d] Buna göre ısı ve elektrik kendinde şey ve hayvan ve bitki âlemleri de bunların tezahürleri olmalıdır. Bu düşüncenin absürtlüğü parlak bir şekilde sözü geçen eserde 306. sayfa ve sonrasında açık oluyor. Çok sık çürütülen

---

[a] [*Undurchdringlichkeit*]

[b] [*bloße Phänomene*]

[c] [Zoolojik Felsefe]

[d] ["ısı ve elektriksel madde yaşamın bu temel sebebini birlikte açıklamak için yeterlidir."]

tüm bu görüşlerin, yakın zamanlarda yenilenmiş bir pervasızlıkla tekrar ortaya çıktığı aşikârdır. Bu görüşlerin temelini dikkatlice incelersek, en nihayetinde organizmanın sadece burada tesadüfen bir araya gelmiş fiziksel, kimyasal ve mekanik kuvvetlerin bir kümelenmişliği olduğu ve doğanın daha öte bir anlamı olmayan bir oyun olarak organizmayı ürettiği varsayımını buluruz. Felsefî olarak değerlendirildiğinde bir hayvan veya insan organizması, belirli bir ideanın temsili, yani istemenin belirli bir üst seviye dolaysız nesneleşmesi olmayacaktır; daha ziyade bunda sadece elektrik, kimya ve mekanizmadaki istemeyi nesnelleştiren idealar görünecektir. Ve böylelikle organizma, tıpkı bulutlar ya da sarkıtlardaki insan ve hayvan şekilleri gibi bu kuvvetlerin birleşmesinden tesadüfen bir araya gelmiş olacak ve bizatihi kendiliğinde daha öte bir ilginçliğe sahip olmayacaktır.

Bununla birlikte, organizmaya fiziksel ve kimyasal açıklama tarzlarının uygulanmasına, belirli sınırlar dâhilinde, ne kadar izin verilebileceğini ve bunun ne kadar faydalı olabileceğini hemen göreceğiz. Yaşam kuvvetinin[a] kesinlikle inorganik doğanın kuvvetlerini kullandığını ve bunlara ihtiyacı olduğunu; fakat bunların, tıpkı demircinin çekiç ve örsten oluşmadığı gibi bu yaşam kuvvetini oluşturmadığını göstereceğim. Bu nedenle bırakın hayvan yaşamını, bitkisel yaşamın en basit örneği bile bu kuvvetlerle, mesela kılcal çekim veya endosmoza dayanarak açıklanamaz. 170
Aşağıdaki değerlendirmeler bu oldukça zor tartışmanın yolunu açacaktır.

Söylediklerimiz göz önüne alındığında doğa bilimlerinin, istemenin yüksek seviyelerindeki nesneleşmesini daha aşağı seviyedekilere indirme çabası kesinlikle yanlıştır. Doğanın temel, kendi kendine yeterli kuvvetlerini tanıyamamak ve bunların varlığını inkâr etmek ne kadar yanlışsa, çoktan bilinen bir tezahür tarzının sadece gerçekleşmesinde belirli birtakım kuvvetleri temelsizce varsaymak da o kadar yanlıştır. Dolayısıyla Kant, bir avuç çimen için bir Newton beklemek, yani bu çimeni fiziksel ve kimyasal kuvvetlerin tezahürlerine indirgeyecek birisini beklemek saçma-

[a] [*Lebenskraft*]

dır[a] derken haklıdır; nitekim bunların salt bir doğa oyunundan ibaret tesadüfî cisimleşmesi, özel bir idea sergileyemez, yani isteme kendisini daha yüksek ve belirli bir derecede doğrudan açamazdı. Daha ziyade bu cisimleşme, tıpkı cansız doğanın tezahürlerinde olduğu gibi ve tesadüfen bu biçimde ortaya çıkardı. Böylesi bir doktrine kesinlikle izin vermeyecek olan Skolastikler, çok haklı olarak bu öğretinin *forma substantialis*'in[b] inkârı ve bunun da *forma accidentialis*'e[c] alçaltılması olduğunu söylerlerdi. Aristoteles'in *forma substantialis* ile ifade ettiği, benim bir şeydeki istemenin nesneleşme seviyesi dediğime tam olarak denk düşmektedir.

Diğer taraftan, ne var ki, bütün idealarda –yani cansız doğanın bütün kuvvetlerinde ve canlı doğanın bütün biçimlerinde– *bir ve aynı istemenin* kendisini açtığı; yani tasavvur biçimine, *nesneliğe* girdiği olgusunu göz ardı etmemeliyiz. Dolayısıyla istemenin birliği, bütün tezahürlerinin içsel akrabalığı yoluyla idrak edilebilir olmalıdır. Yalnız bu, kendisini tezahürün daha net olduğu nesneleşmenin daha yüksek seviyelerinde, yani bitki ve hayvanlar âleminde açar; bu da bütün tezahürlerde bulunan temel tipin,[d] yani tüm biçimlerde hâkim olan benzerliğin evrenselliği yoluyla olur. Dolayısıyla bu, yüzyılımızda Fransa'da ortaya çıkan takdire şayan zoolojik sistemin temel ilkesi olmuştur ve kıyaslamalı anatomi olarak en tamamlanmış olarak *l'unité de plan*, *l'uniformité de l'élément anatomique*'te[e] ortaya konmuştur. Schelling okulunun doğa filozofları için bu temel türü keşfetmek, en temel uğraşı veya bir
171 seviyeye kadar en takdir edilesi çabaları olmuştur. Burada iyi iş çıkarmışlardır, ancak aynı zamanda doğada analoji avları genellikle kötü bir şakaya dönüşmektedir. Lakin inorganik doğadaki idealarda bile bu evrensel akrabalıkları ve ilişkileri tespit etme konusunda haklıdırlar: örneğin elektrik ve manyetizma arasındaki (ki bunların özdeşliği sonradan gösterildi), kimyasal çekim ve ağırlık

[a] [*Yargı Gücünün Eleştirisi*, § 75]
[b] [Tözsel biçim]
[c] [Arızi biçim]
[d] [*Grundtypus*]
[e] [Plandaki birlik, Anatomik elementteki bütünlük]

arasındaki vb. Bunlar özellikle *zıt kutupluluğa*,[a] yani bir kuvvetin niteliksel olarak farklı ve karşıt aktiviteye bölünüp yeniden birleşme çabasına, dikkat çektiler; ki bu aynı zamanda sıklıkla mekânda karşıt yönlerde bir dağılım olarak kendini göstermekte olan zıt kutupluluk, mıknatıs ve kristalden insana kadar olan hemen hemen tüm doğa olayları için temel tiptir. Fakat Çin'de bu idrak, *Yin* ve *Yang* zıtlığı öğretisinde kadim zamanlardan beri süregitmektedir.

Gerçekten de dünyadaki her şey tek ve aynı istemenin nesneleşmesi olduğu ve dolayısıyla da özleri itibarıyla özdeş oldukları için, bunlar arasında şaşmaz bir analoji ve "daha az mükemmel" olanlarda, "bir derece daha mükemmel" olanın bir izi, özeti ve planı görülebilmelidir. Dahası, bütün bu formlar *tasavvur* olarak dünyaya ait olduklarından, tasavvurun en genel formlarında, tezahür eden dünyanın esas temel iskelesinde, yani zaman ve mekânda, formları dolduran temel tipin, taslağın ve planın keşfedilmesinin ve kurulabilmesinin mümkün olduğu bile varsayılabilir. Bunun bulanık bir farkındalığı, Kabala ve Pythagorasçıların matematiksel felsefesini ve hatta Çinlilerin *I Ching*'ini etkilemiş görünmektedir. Schelling'in okulunda da, daha önce belirttiğimiz gibi, doğanın bütün tezahürleri arasındaki benzerliklere ışık tutma çabaları içinde, doğa yasalarını salt zaman ve mekân yasalarından çıkarmaya yönelik (talihsizce de olsa) çeşitli girişimler bulmaktayız. Ancak, dâhinin birinin ne ölçüde bu iki çabayı birden fark edeceğini asla söyleyemeyiz.

Artık tezahür ve kendinde şey arasındaki farkı asla unutmamalıyız ve dolayısıyla da bütün idealarda nesneleşmiş olan iste- 172
menin özdeşliğini (zira istemenin belirli nesneleşme seviyeleri vardır), istemenin ortaya çıktığı belirli ideaların kendileri arasındaki özdeşlik olarak yanlış yorumlamamalıyız. Buna göre de –örneğin– kimyasal veya elektriksel çekimi asla yersel çekime indirgemeye çalışmamalıyız (her ne kadar içsel analojileri idrak edilse ve birincisi, ikincisinin daha yüksek tesirlisi gibi görülebilse de). Tüm hayvanların yapısındaki içsel analoji de bize türlerin karıştı-

[a] [*die Polarität*]

rılması ve tanımlanması için bir mazeret olarak kullanmada ve "daha mükemmel olanı" "daha az mükemmelin" bir varyasyonu olarak açıklamak konusunda en ufak bir haklılık vermez. Ve son olarak, fizyolojik fonksiyonların hiçbir zaman kimyasal veya fiziksel süreçlere indirgenmemesine rağmen, bu prosedürün gerekçelendirilmesinde belirli sınırlar dâhilinde, aşağıdaki gözlemleri büyük olasılıkla kabul edebiliriz.

Eğer istemenin daha aşağı seviyelerdeki nesneleşmesinde – yani cansız doğada– istemenin farklı tezahürleri çatışırsa –zira her biri mevcut maddeye nedenselliğin kılavuzluğunda hâkim olmaya çalışmaktadır–, bu çatışmadan daha yüksek bir ideanın tezahürü ortaya çıkar. Bu daha yüksek idea, önceden var olan daha az mükemmel tezahürleri boyunduruk altına alır; fakat bunu, bunların özünün daha alt düzeyde, onlara ait bir analojiyi kendi içine alarak var olmaya devam etmesine müsaade edecek şekilde yapar. Bu süreç yalnızca, tüm idealarda kendini gösteren ve her zaman daha yüksek nesneleşme için çabalayan istemenin özdeşliği üzerinden kavranabilir. Dolayısıyla, örneğin kemiklerin katılaşmasında esas olarak kalsiyumu kontrol eden kristalleşme ile şaşmaz bir analoji görüyoruz; oysa kemikleşme asla kristalleşmeye indirgenemez. Bu analoji etin katılaşmasında daha siliktir. Benzer şekilde, hayvan vücudundaki sıvıların karışımı ve dahası salgı, kimyasal karışım ve ayrılma için analojilerdir. Hatta kimya kanunları burada da işlemeye devam etmektedir, ancak bunlar daha modifiye ve güçlendirilmiş çok daha yüksek bir ideaya tâbidirler. Dolayısıyla da salt kimyasal kuvvetler bir organizmanın dışında asla böylesi sıvılar üretemez. Lakin:

> Kimya buna *Encheiresin naturae* der,
> Kendisi ile dalga geçer ama bilmez niye.[a]

[a] [*Encheiresin naturae* simyada geçen doğayı kontrol edebilmeye vesile olmak anlamında Yunanca ve Latince bir terimdir. Kısaca "doğayı kontrol" olarak da çevrilebilir. Bu alıntı Goethe'nin *Faust* eserinde I. bölüm, "Çalışma Odası" kısmında geçmektedir.]

Bu şekilde aşağı idealara galip gelişten veya istemenin nesneleş- 173
mesinden, daha mükemmel bir idea ortaya çıkar ve üstün geldiği ideaların her birinden daha yüksek bir güç analojisini kendinde toplayarak tamamen yeni bir karakter kazanır. İsteme daha yeni ve daha farklı bir şekilde nesneleşmiştir. Bu, ilkin *generatio aequivoca*[a] olarak ve ardından mevcut rüşeymi, organik sıvıyı, bitkiyi, hayvanı, insanı asimile ederek ortaya çıkar. Yani daha düşük tezahürlerdeki çatışmada, daha yüksek seviyedeki tezahürler bunları yutmak suretiyle ortaya çıkarlar; fakat daha aşağı seviyedeki çatışmayı daha yüksek derecede gerçekleştirirler. Dolayısıyla burada da *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco* yasası geçerlidir.[b]

Keşke bu düşüncelerin konusuna sarılı olan belirsizliği, açıklamanın sarihliği ile aşmam mümkün olsaydı; fakat anlaşılmaz kalmamak ya da yanlış anlaşılmamak için okurun konuyla ilgili kendi değerlendirmelerinin bana yardım etmesi gerektiği de benim için oldukça açıktır. Benimsediğimiz bakış açısı göz önüne alındığında, organizmada kimyasal ve fiziksel etkileşimlerin izlerini kesinlikle buluruz, ancak organizma ile ilgili açıklamaları asla bu etkileşimlere dayandıramayız. Bunun sebebi ise organizmanın kesinlikle bu tür kuvvetlerin birleşik işlemleri sonucu, yani tesadüfen ortaya çıkan bir fenomen[c] olmamasıdır; bilakis o, daha yüksek bir ideaya aittir ki bu idea *ezici bir asimilasyonla* daha aşağı seviyedekileri kendisine tâbi kılmıştır. Çünkü tüm idealarda kendisini nesneleştiren *tek* isteme, daima mümkün olan en yüksek nesnelleşme için çabalar ve bu nedenle bir çatışmadan sonra tezahürünün düşük derecelerini, daha yüksek bir derecede ve dolayısıyla da daha kudretli bir şekilde tezahür etmek için bırakır. Savaşmadan zafer olmaz. Daha yüksek idea –ya da istemenin nesnelleşmesi– ancak alt ideaları baskılayarak öne çıkabileceği için, daha alt seviyelerdeki idealar tarafından dirençle karşılaşır; ki bunlar da, her ne kadar tâbi kılınmış olsalar da, sürekli olarak kendi özlerinin bağımsız ve tam bir dışavurumunu sağlamak için

---

[a] [Kendiliğinden oluşum]

[b] ["Bir yılan ancak diğer yılanları yutarak ejderha olur."]

[c] [*Phänomen*]

uğraşırlar. Bir mıknatıs bir demir parçasını kaldırdığında, yerçekimine karşı sürekli bir mücadeleye girer ve yerçekimi, istemenin en düşük nesnelliği olarak demirdeki maddeye karşı daha temel bir hakka sahiptir; mıknatıs bu sürekli mücadele sayesinde güç bile toplar, çünkü direnç onu olduğu gibi daha büyük çabaya sevk eder. Aynı şekilde insan organizmasında kendini dışavuran da
174 dâhil olmak üzere istemenin her tezahürü, daha aşağı idealar olarak bu maddeye öncelikli hakkı olan birçok fiziksel ve kimyasal kuvvete karşı sürekli bir savaş yürütür. İşte böylece bir süre için yerçekimine baskın gelen ve yükseltilmiş olan kol geri aşağı iner; sağlığın keyif veren duygusu çok sık kesintiye uğrar ve bu keyifli duyguya gerçekten de daima az çok bir rahatsızlık eşlik eder. Bu "keyifli duygu", esasen bedensel salgıları kontrol eden fiziksel ve kimyasal yasalara karşı bilinçli organizmanın ideasının zaferinin ilânıdır ve "rahatsızlık' da bu kuvvetlerin direncinden ve dolayısıyla hayatımızın vejetatif kısmına hafif bir acı ile sürekli düğümlü olmasından kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde sindirim de tüm hayvansal fonksiyonları zayıflatır, çünkü doğanın kimyasal kuvvetlerini asimilasyonla alt etmek için bütün bir yaşam kuvvetine[a] ihtiyaç duyar. Bu yolla genel olarak yaşamın fiziksel yükünde, uykunun ve nihayetinde ölümün zorunluluğunda doğanın baskılanmış kuvvetleri, sürekli zaferlere rağmen yorulmuş organizmayı ele geçirir, kendilerinden koparılan maddeyi geri kazanır ve özlerini engellenmeden ortaya koymayı başarırlar. Nihayetinde her canlının, sureti olduğu ideayı temsil ettiğini de söyleyebiliriz; tabii ancak madde için rekabet eden daha düşük idealara baskın çıkmak için kullandığı kuvvetin ilgili kısmını çıkardıktan sonra. Jakob Böhme, bütün insan ve hayvan bedenlerinin ve hatta bütün bitkilerin aslında yarı ölü olduklarını söylerken bunları düşünmüş görünmektedir. Şimdi bir organizma, istemenin daha düşük seviyelerini ifade eden doğal kuvvetleri baskılamadaki başarısıyla orantılı olarak ideasının aşağı yukarı mükemmel bir ifadesi olacaktır; yani türlerdeki güzelliğin işareti olan ideale daha yakın veya daha uzak olacaktır.

---

[a] [*Lebenskraft*]

Diğer bir deyişle doğada her yerde çatışma, kavga ve zaferin el değiştirmesini görüyoruz; daha sonra istemenin kendine has olan kendi ile ikileşmesini[a] daha net olarak idrak etmeye devam edeceğiz. İstemenin her nesneleşme seviyesi diğerleri ile madde, zaman ve mekân ile ilgili çatışma halindedir. Devamlılık arz eden madde sürekli olarak biçimini değiştirmek zorundadır; çünkü nedenselliğin yönlendiriciliğinde ortaya çıkmak için doyumsuzca çabalayan mekanik, fiziksel, kimyasal ve organik tezahürler maddeyi birbirlerinden koparmak için kavga ederler, zira her biri kendi ideasını açık etmeye çalışmaktadır. Bu çatışma doğanın tamamında izlenebilir; hatta doğa sadece bu çatışma sayesinde vardır: *ει γαρ μη ην το νεικος εν τοις πραγμασιν, ἑν αν ην ἁπαντα, ὡς φησιν Εμπεδοκλης·* (*nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. Arist. Metaph. B.*, 5)[b] Hatta bu çatışmanın kendisi sadece, istemeye has kendi ile ikileşmesinin açık hale gelmesidir. Bu evrensel mücadele, bitki krallığından beslenen ve sonra da her bir hayvanın bir başkası için yiyecek ve av olduğu hayvan krallığında en açık şekilde görülür; yani ideanın kendisini ortaya koyduğu madde, bir başkasının kendini ortaya koyuşuna yol vermek zorundadır çünkü her hayvan sadece sürekli olarak başka birini ortadan kaldırarak kendi mevcudiyetini koruyabilir. Böylece yaşama isteği[c] sürekli kendi kendini yer ve çok farklı formlarında kendi kendinin besinidir ve en tepede de insan türü vardır zira insan türü bütün diğerlerine baskın gelmiştir ve doğayı da kendi kullanımına sunulmuş bir ürün gibi görmektedir. Ancak aynı insan türünde bu mücadelenin, bu istemenin kendi kendini parçalayışının en korkunç berraklıkta kendini açığa çıkardığını ve *homo homini lupus*[d] durumunu dördüncü kitapta göreceğiz. Bu arada, aynı çatışmayı, aynı baskın çıkmayı istemenin daha aşağı nesneleşme seviyelerinde de aynı berraklıkla tekrar fark edeceğiz. 175

[a] [*dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sichselbst*]

[b] ["Eğer çatışma şeylerde olmasaydı, bütün her şey Empedokles'in de dediği gibi bir olurdu." Aristoteles, *Metafizik III*, 1000b.]

[c] [*der Wille zum Leben*]

[d] ["İnsan, insanın kurdudur."]

Pek çok böcek (özellikle *Ichneumonidae*) yumurtalarını deriye ve hatta başka böceklerin larvaları üzerine bırakırlar ki kuluçkadan çıkan yavruların ilk işi de bunları yavaşça yok etmektir. Yavru *Armpolyp*,[a] eski olanın üstünde bir dal gibi büyür ve daha sonra bundan ayrılır; fakat bu ikisi hâlâ bağlantılıyken önlerine gelen av için, ta ki bu avı biri diğerinin ağzından kapana kadar kavga ederler (Trembley, *Polipler*, II, s. 110, ve III, s. 165).[b] Avustralya'daki buldog karınca bu türde en çarpıcı örneği sağlamaktadır: Bu karınca ikiye kesildiğinde kafa ve kuyruk birbirleriyle kavga etmeye
176 başlar; kafa, kuyruğa dişleri ile saldırır ve kuyruk da cesurca kendisini kafayı iğnelemeye çalışarak savunur. Bu kavga ta ki taraflar ölene veya diğer karıncalar bunları sürükleyene kadar yarım saat boyunca sürer. Bu her defasında tekrarlanır (Howitt'in bir mektubundan alınmıştır, *W. Journal*, Galignani'nin *Messenger*'ında tekrarlanmıştır, 17 Kasım 1855).[c] Missouri'nin kıyılarında bazen bir meşenin gövdesi ve bütün dalları, devasa bir vahşi asma tarafından o kadar kuşatılmış, zincirlenmiş ve ağ gibi sarılmıştır ki bu meşe adeta boğuluyormuşçasına kurumuş gibi görülebilir. Hatta bunların aynısı kendisini daha aşağı derecelerde de gösterir; örneğin su ve karbon organik asimilasyonla bitki özlerine ya da bitkiler veya ekmek kana dönüştürüldüğünde ve aynı zamanda kimyasal kuvvetler daha alt bir tepki tarzına sınırlandırılarak hayvansal salgıların meydana geldiği her seferde bu böyledir. Dolayısıyla cansız doğada da durum böyledir: örneğin biçimlenen kristaller birbirleriyle daha fazla saf kristal formu dışavuramayacakları noktaya gelinceye dek temas edip kesiştiğinde ve karşılıklı birbirlerinin yoluna çıktıklarında (hemen hemen her jeot, istemenin bu çok düşük seviyesindeki nesneleşmesinin böylesi çatışmasının bir imgesidir); veya bir mıknatıs, ideasını sergilemek için manyetizmasını bir demir parçasına zorladığında; veya galvanizm seçi-

[a] [Su hidrası.]

[b] [Abraham Trembley (1710-1784), *Mémoires pour server à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce* (1744); Almanca basımı *Abhandlungen zur Geschichte einer Polypenart des süssen Wassers* (1791).]

[c] [William Howitt (1795-1879), *Wissenschatliches Journal.*]

ci-yakınlığı baskıladığında ve en sıkı bağları çözdüğünde (öyle ki galvanizm negatif kutuplarda ayrıştırılan bir tuzun asidinin, içinden geçtiği alkaliye bağlanamadan veya hatta dokunduğu turnusol kâğıdını kırmızıya bile çeviremeden pozitif kutba geçmek zorunda olduğu noktaya kadar kimya yasalarını geçersiz kılar). Daha devasa bir ölçekte bu, merkezdeki cisim ile gezegen arasındaki ilişkide görülür; gezegen az ya da çok bağımlı olmasına rağmen, tıpkı organizmadaki kimyasal kuvvetler gibi daima direnç gösterir ve merkezcil ve merkezkaç kuvvetleri arasındaki sürekli gerilim bu şekilde ortaya çıkar. Bu öyle bir gerilimdir ki dünyayı hareket halinde tutar ve kendisi şu anda değerlendirmekte olduğumuz istemenin her evrensel tezahürüne has çatışmanın bir ifadesidir. Çünkü her cisim istemenin tezahürü olarak görülmelidir; fakat isteme kendini zorunlu olarak bir çabalama[a] olarak ortaya koymalıdır; her küre biçimindeki gök cismi sabitlik değil de hareket halinde, sonsuz uzayda durdurak bilmeden veya amacı olmadan ileriye doğru çaba içinde olabilsin. Bu ne atalet kanunu 177
ile ne de nedensellik ile çelişmektedir. Zira bunlardan ilkine göre, olduğu haliyle madde için sabitlik veya hareket fark etmez; sabitlik kadar hareket de onun ilk durumu olabilir. Dolayısıyla onu hareket halinde bulursak, bunun ilk halinin sabitlik olduğunu varsaymak ve hareketin başlangıç nedenine doğru bir inceleme yapmak konusunda; veya onu sabitlik içinde bulduğumuzda, bunun ilk halinin hareket olduğunu varsaymak ve hareketi kesen nedene doğru bir inceleme yapmak konusunda da pek hakkımız olmaz. Bu nedenle, merkezkaç kuvveti için bir ilk itici güç aramak gerekli değildir; bilakis merkezkaç kuvveti gezegenler söz konusu olduğunda –Kant'ın ve Laplace'ın hipotezine göre– merkezdeki gövdenin orijinal dönüşünden geriye kalandır; ki gezegenler bu merkezdeki gövdenin büzülmesi ile ondan ayrılırlar. Ancak bu merkezî gövdenin kendisi için hareket esastır; o her zaman rotasyonuna devam eder ve aynı zamanda sonsuz uzayda ileriye doğru koşar veya belki de bize görünmeyen daha büyük bir merkezî gövde etrafında dolaşmaktadır. Bu görüş astronomların merkezî

[a] [*ein Streben*]

güneş, güneş sistemimizdeki gözlemlenen bütün hareketler ve belki de bizim güneşimizin de dâhil olduğu yıldız kümesinin tamamı konusundaki varsayımları ile tamamen uyuşmaktadır; tüm bunlardan, nihayetinde, merkez bir güneş dâhil olmak üzere bütün sabit yıldızların genel hareketleri çıkarılabilir. Elbette bunun sonsuz uzayda hiçbir anlamı yoktur çünkü mutlak uzayda hareket, sabitlikten ayırt edilemez, ama tam olarak bu, çabalayış ve amaçsız uçuş yoluyla hiçliğin ve nihai hedef yokluğunun ifadesi olur; ve bu hiçlik ve amaçsızlığı, istemenin tüm tezahürlerindeki çabalaması olarak bu kitabın sonunda kabul etmek zorunda kalacağız. Dolayısıyla sonsuz mekân ve sonsuz zaman, kendi özünü dışavurmak için var olan istemenin tüm tezahürlerinin en evrensel ve temel kalıpları olmak zorundadır.

Son olarak istemenin tezahürlerinin birbirleriyle olan karşılıklı çatışmasını salt maddede bile –tezahürünün özünün Kant tarafından itme ve çekme kuvveti olarak doğru bir şekilde tanımlandığı ölçüde değerlendirildiğinde– tekrar fark edebiliriz; böylece madde bile yalnızca zıt kuvvetlerin çatışmasında var olur. Eğer
178 maddedeki tüm kimyasal farklılıkları soyutlar veya sebep-sonuç zincirinde henüz kimyasal bir fark olmayana kadar geriye doğru düşünürsek, elimizde salt madde; bir küre içinde toplanmış dünya kalır. Bu dünyadaki yaşam, yani istemenin nesneleşmesi, artık çekme ve itme kuvvetleri arasındaki çatışmadan oluşur; ilki her yönden merkeze doğru baskı yapan yerçekimi, diğeri de ilkine daima ya katılık ya da elastiklikle karşı koyan geçirmezliktir; ve bu sabit basınç ve direnç, istemenin en düşük seviyedeki nesneleşmesi olarak kabul edilebilir; hatta orada bile karakterini dışavurur.

İşte böylece bu en düşük düzeyde, istemenin kendisini doğrudan herhangi bir idrakten uzak kör bir baskı, karanlık, sönük bir sürüklenme[a] olarak görüyoruz. Bu, onun en basit ve zayıf nesneleşme tarzıdır. Dahası bu tarz kör bir baskı ve idraksiz çabalama olarak isteme, bütün cansız doğada ve bütün temel kuvvetlerde tezahür eder. Fiziğin ve kimyanın işi bu kuvvetleri aramak ve bunların yasalarını öğrenmektir. Bütün bu kuvvetler kendilerini

[a] [*Treiben*]

bize hiçbir bireysel karakter izi göstermeyen, tam olarak aynı ve düzenli milyonlarca tezahürde, fakat zaman ve mekânda –yani *principium individuationis* yoluyla, tıpkı bir görüntünün camın yüzeyleri ile çoğalması gibi– salt çoğaltılmış olarak gösterirler.

Kendisini seviyeden seviyeye daha net bir şekilde nesneleştiren isteme, bitki krallığında iş başındadır ve buradaki tezahürleri birbirlerine "nedenlerden" ziyade "uyaranlarla"[a] bağlanırlar. Tabii ki isteme hayvan tezahürünün vejetatif yönünde, her hayvanın dünyaya gelip gelişmesinde ve kendi iç ekonomisinin sürdürülmesinde bile hâlâ idrakten yoksun, karanlık, itici bir kuvvettir ve burada hayvanın tezahürü hâlâ zorunlu olarak yalnızca "uyaran" ile belirlenmektedir. İstemenin nesneleşmesinin sürekli yükselen dereceleri, bizi en sonunda ideayı dışavuran bireyin, yiyeceği sadece uyaranları takiben hareket yoluyla sindiremeyeceği bir noktaya getirecektir. Zira yiyeceğin artık daha özel olarak belirli olmasına karşın böyle bir uyaranın beklenmek zorunda olması ve sürekli artan tekil tezahürlerin çokluğunun baskı ve kargaşayı bunların 179
birbirlerine müdahale etmeye başlayacakları kadar büyütmesi, sadece uyaranlar tarafından hareket ettirilen ve yemeğini beklemesi gereken bireyin şansını oldukça azaltır. Dolayısıyla hayvan, içinde idraksiz biçimde büyüdüğü yumurtadan veya rahimden çıkar çıkmaz besin arayıp seçmelidir. Bu yolla güdülere dayalı hareket ve bununla birlikte de idrak zorunlu hale gelir ki bu, istemenin nesneleşmesinin bu seviyesinde bir yardımcı, bir $\mu\eta\chi\alpha\nu\eta$[b] olarak devreye girer ve bireyin korunması ve türlerin devamı için gereklidir. İdrak öne çıkar ve beyin veya büyük bir ganglion yoluyla temsil edilir; tıpkı kendini nesneleştiren istemenin her azim ve çabasının bir organ ile temsil edildiği; yani tasavvur için kendini organ şeklinde ortaya koyduğu gibi.[37]

---

[a] [*Reize*]

[b] [Mekanizma]

[37] Bkz. ikinci ciltte 22. bölüm; *Doğadaki İsteme Üzerine*, s. 54 ve birinci basımda ss. 70-79 veya 2. basımda s. 46 sonrası ve ikinci basımda ss. 63-72.

Bu yardım ile işte bu μηχανη ile, yani *tasavvur olarak dünya* bütün biçimleri, nesne ve özneleri, zamanı, mekânı, çokluğu ve nedenselliği ile bir çırpıda meydana çıkıverir. Şimdi dünya ikinci yönünü göstermektedir. Bu âna kadar salt *isteme* olan, artık aynı zamanda *tasavvurdur*, idrak eden öznenin nesnesidir. Bugüne kadar eğilimlerini karanlıkta son derece kesin ve yanılmaz bir şekilde takip eden isteme, bu düzeyde kendisi için bir ışık yakar; tezahürlerinin kalabalık ve karmaşık doğasından kaynaklanan dezavantajı ortadan kaldırmak için zorunlu bir araç olarak, tam da en kusursuz şekilde yanan bir ışıktır bu. İnorganik ve vejetatif doğada etki eden yanılmaz kesinlik ve kurallılık, temeldeki özünde kör bir baskı, isteme olarak tek başına faaldi; bu kesinlik ve kurallılık ise şimdiye dek, ikincil, tamamen farklı bir dünyanın, tasavvur olarak dünyanın, yardımı ve aynı zamanda da rahatsız ediciliği olmamasına dayanmaktaydı. Tasavvur dünyası gerçekten sadece istemenin kendi özünün kopyasıdır, ancak yine de tamamen farklı bir yapıya sahiptir ve şimdi istemenin tezahürlerinin bağına müdahale etmektedir. Sonuç olarak, aynı yanılmaz ke-
180 sinlik artık sona erer. Hayvanlar çoktan yanılsamaya, aldanmaya maruzdurlar. Ne var ki hayvanlar, kavramlara ve düşünmeye değil de salt algısal tasavvurlara sahip olmalarından dolayı "şimdiki zamanla" sarılmışlardır ve geleceği hesaba katamazlar.

Bu akıldan mahrum olan idrak, her durumda, amacı için yeterli olmamış ve zaman zaman bazı yardımlara ihtiyaç duymuş gibi görünmektedir. Zira istemenin kör bir şekilde faal olması ve istemenin idrak ile aydınlanması şeklindeki iki tezahür türü birbirlerinin alanına oldukça şaşırtıcı biçimde girmektedirler. Yani bir durumda, algısal idrak ve güdülerin yönlendirdiği hayvan davranışlarının ortasında bu şekilde yönlendirilmeyen bir grup hareketler bulmaktayız ki bunlar da kör bir şekilde etki eden istemenin zorunluluğu ile gerçekleşen eylemlerdir. Bunlar güdüler veya idrak tarafından yönlendirilmemekle birlikte, görevlerini soyut, rasyonel saiklerden yapıyor gibi görünmekte olan yapı dürtülerdir.[a] Diğer durumda ise idrak, istemenin kör bir şekilde işlediği

[a] [*Kunsttriebe*]

atölyeye girer ve insan organizmasının vejetatif yönlerini aydınlatır: yani manyetik kehanet.[a]

Nihayet isteme, en yüksek nesneleşme derecesine ulaştığında, hayvanlarda duyuların veri sağlayıp buradan da şimdiki âna bağlı olarak ortaya çıkan algı için, anlamadan doğan idrak artık yeterli olmaz. Pek çok ihtiyacı ve tehlikeye açık oluşuyla birlikte karmaşık, çok yönlü, hayal gücüne sahip varlık olan insan, var olabilmek için ikili idrak ile aydınlatılmalıdır; algısal idrak ve bunlara yönelik düşünce ile aynı zamanda daha yüksek bir güç insanda ortaya çıkmalıdır. Bu da soyut kavramlar yetisi olarak akıldır. Bununla birlikte artık basiret[b] vardır. Basiret ise geleceğe ve geçmişe bakışı, bunun sonucu olarak tefekkürü, kaygıyı, şimdiki andan bağımsız olarak önceden düşünüp eyleyebilme yeteneğini ve en nihayetinde de aynı zamanda kişinin kendi isteği doğrultusundaki kararları hakkında tamamen şeffaf bir bilinci getirmektedir. Fakat salt idrak, kendinden önceki istemenin idraksiz şekilde etkili olan eğilimlerinin kurallılığını ortadan kaldırır ve yanılsama ve aldanma ihtimali ortaya çıkar; dolayısıyla da idrakten mahrum isteme ifadeleri olarak içgüdü ve yapı dürtüleri, idrak tarafından yönlendirilen dürtülerin ortasında bunun yardımına gelmelidirler. Aynı 181
şekilde aklın sahneye adım atması da istemenin ifadelerindeki kesinlik ve aldatmazlığı neredeyse tamamen ortadan kaldırır; ki bunun diğer ucunda cansız doğadaki istemenin dışavurumlarının kesin kurallılık içinde tezahür edişleri vardır. İçgüdüler tamamen geri çekilir, şimdi her şeyin yerine geçmesi beklenen düşünüp taşınma, ilk kitapta iddia edildiği gibi, kararsızlık ve belirsizliğe yol açar; "yanlış" mümkün hale gelir ve birçok durumda istemenin davranışlar yoluyla yeterli şekilde nesneleşmesini engeller. İsteme, kesin ve değiştirilemez rotasını karakter biçiminde almış olsa

---

[a] [*im magnetischen Hellsehen*. Bu kitabın ilk basımında Schopenhauer bu terim yerine "hayvan magnetizmi" kelimesini kullanıyor. Bu 18. yüzyılda Franz Anton Mesmer'in (1734-1815) insan vücudundaki temel bir güce olan inancı doğrultusunda gelişmiş mıknatıs veya ellerle kişinin tedavisi iddiasıdır.]

[b] [*Besonnenheit*]

ve buna uygun olarak istiyor oluş süreci bir güdü vesilesiyle kaçınılmaz olarak gerçekleşse bile, "yanlış",[a] istemenin ifadelerini bozabilir. Bunun nedeni, gerçek olanlara benzer yanıltıcı saiklerin araya sızıp gerçek olanları ortadan kaldırmasıdır.[38] Örneğin, batıl inanç kişiye, aksi haldeki durumlarda istemesinin kendisini başka türlü ortaya koyacağı bir davranış yoluna zorlayan hayalî saikler empoze ettiğinde bu gerçekleşir. Agamemnon kızını öldürür; bir cimri günün birinde yüz kat geri ödeneceği umuduyla, saf egoizminden sadaka dağıtır vb.

Böylelikle herhangi bir idrak (salt algısal olanın yanında akıl ile olanlar da dâhil), temel olarak istemenin kendisinden hareketle ilerler ve istemenin daha yüksek derecelerinin özüne salt bir $\mu\eta\chi\alpha\nu\eta$ –tıpkı bedenin herhangi bir organında olduğu gibi bireyin ve türün devamını sağlayan bir vesile– olarak aittir. Yani idrak, temel olarak istemenin hizmetindedir ve onun amaçlarını gerçekleştirmeye kararlıdır ve neredeyse tamamıyla baştan sona bu hizmette kalır. Bütün hayvanlarda ve neredeyse insanların tamamında durum böyledir. Bununla beraber, üçüncü kitapta nasıl tek tük insanlarda idrakin, istemenin hizmetinde oluştan kurtulduğunu, boyunduruğunu attığını ve istemenin bütün amaçlarından azade bir şekilde kendinde, dünyanın salt tertemiz bir aynası olarak mevcut kalabildiğini göreceğiz; ki bu da sanatın kaynağıdır. Nihayetinde dördüncü kitapta ise bu tür bir idrak, istemenin
182 ta kendisine doğru gerçekleştiğinde, istemenin kendi kendini nasıl ortadan kaldırdığını,[b] yani bırakışı[c] göreceğiz; ki bu nihai hedeftir ve bütün erdemlerin ve kutsiyetin en iç cevheridir; dünyadan kurtuluştur.

---

[a] [*Irrthum*]

[38] Skolastikler çok haklı olarak şöyle derler: *Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.* ["Ereksel neden, kendi gerçek özüne göre işlemez; daha ziyade bilinen özüne göre işler."] Bkz. Suárez, *Disp. Metaph.* [*Metafizik Tartışmalar*] Tartışma XXIII, 7. ve 8. bölüm.

[b] [*Selbstaufhebung*]

[c] [*Resignation*]

§ 28

İstemenin nesneleştiği tezahürlerinin muazzam çokluğunu ve çeşitliliğini inceledik; hatta bunların birbirleriyle bitmek tükenmek bilmez ve eşsiz çatışmasını gördük. Buna karşılık, şu âna kadar süren açıklamamıza göre, kendinde şey olarak istemenin kendisi asla bu çokluk ve değişim içerisinde kavranamaz. (Platonik) İdealardaki çeşitlilik, yani nesneleşmenin seviyeleri, bunların her birinin kendilerini sergiledikleri bireylerin sayısı ve formların madde için mücadelesi, isteme ile ilgili değildir. Bilakis tüm bunlar istemenin nesneleşme tarzlarıdır. Tüm bunların isteme ile dolaylı bir bağları vardır; yani dolayım, istemenin nesneleşmesi ile olur ki bu da tüm bunların, istemenin özünün tasavvur için ifadesine ait olmasını sağlar. Tıpkı bir büyülü fener pek çok ve farklı şekilleri sergilerken, sadece içindeki tek ve aynı ateşin tüm bunların görülmesini mümkün kılması gibi, aynı şekilde bir arada dünyayı dolduran veya birbirlerini takip ederek diğerini devre dışı bırakan olaylar olarak tezahürlerin çeşitliliğinde de sadece *bir* isteme zuhur etmektedir; her şey onun tezahürü, nesneleşmesidir ve tüm bu değişimin ortasında o sabit olarak kalır. Sadece isteme kendinde şeydir; fakat her nesne –Kant'ın diliyle konuşacak olursak– tezahürdür, fenomendir.

İsteme, (Platonik) idea olarak insanda en net ve en mükemmel nesneleşmesini bulmaktadır; ancak ne var ki sadece bu idea, kendi özünü ifade edemez. İnsan ideası, kendine has anlamı içinde görünmesi için tek başına ve tecrit halinde sunulamaz; daha ziyade bu ideaya tüm hayvan formlarından, bitki krallığından ta cansız doğaya doğru adım adım aşağıya inişle eşlik edilmelidir. Bunların hepsi, ilk olarak birlikte alındıklarında istemenin nesneleşmesini tamamlarlar ve bir insanın ideasında –tıpkı bir ağacın çiçeklerinin, yaprakları, dalları, gövdeleri ve kökleri gerektirmesi gibi– var sayılırlar. Tüm bunlar bir piramit oluşturur ve bunun en tepesinde de insan vardır. Şu şekilde de iyi bir benzetme yapılabilir: Nasıl 183
ki bir ışığa, karanlıkta gitgide kaybolurken yarı gölgelerin bütün dereceleri eşlik eder, aynı şekilde bunların tezahürleri de zorunlu olarak insanlarınkine eşlik eder. Veya bu alt tezahürleri, insanların

ekoları[a] olarak da adlandırabilir ve şöyle diyebiliriz: Hayvan ve bitki, insanların inici beşlisi ve üçlüsü, inorganik alan ise alt oktavdır. Bu son kıyaslamanın tam doğruluğu ancak bir sonraki kitapta müziğin derin anlamını temellendirmeye çalıştığımızda açıkça belli olacaktır ve bize yüksek, hızla hareket eden, tonları birbirine bağlayarak ilerleyen melodinin bir anlamda, düşünce ile bağlanmış insan yaşamlarını ve uğraşlarını; öte yandan, bağlantısız ripienolar[b] ve ağır hareket eden basların ise (ki bunlar müziğin mükemmelleşmesi için çok önemli bir armoni oluştururlar) geri kalan hayvan doğasını ve idrakten yoksun doğayı nasıl temsil ediyor olarak görülebileceğini gösterecektir. Yeri geldiğinde bu konu böyle paradoksal duyulmayacaktır.

Ancak, istemenin uygun nesneleşmesinden ayrılmaz olan tezahürlerinin seviyeleşmesindeki *içsel zorunluluğunun*, tezahürlerin kendilerinin bütününde olan bir *dışsal zorunlulukta* da ifade edildiğini buluyoruz. Bu da insanların kendilerini idame ettirmek için hayvanlara; ve her seviyedeki hayvanların birbirlerine ve ayrıca bitkilere; bitkilerin de toprak, su, kimyasal elementler ve bunların kombinasyonlarına, gezegene, güneşe, Güneş etrafında dönme ve dolaşıma, eliptik eğime vb. gereksinimlerini şart koşmaktadır. Temel olarak bu, istemenin kendi kendiyle beslenmesi gerektiği gerçeğinden kaynaklanmaktadır çünkü istemenin dışında hiçbir şey yoktur ve bu, aç bir istemedir.[c] Av, korku ve acı bu nedenle vardır.

Doğanın bütün ürettikleri arasındaki bu tek analoji, bu özdeş ve el altında olmayan temanın varyasyonları olarak görülebilecek aile benzerliği, mucizevi ve şaşmazdır. Ve bunlara gerçekten ışık tutan tek şey, kendinde şey olarak istemenin tekliğinin, tezahürlerinin çeşitliliği ve çokluğu yoluyla idrak edilişidir. Aynı şekilde
184 bu uyumun açık ve derinden idraki, dünyadaki tüm parçaların bu temel bağlantısı, az önce değerlendirdiğimiz derecelendirmenin zorunluluğu bize, organik doğanın tüm ögelerinin yadsınamaz

---

[a] [*Nachhall*]

[b] [Bas ve melodi arasındaki ara sesler]

[c] ["Şiddet", "vahşet" gibi anlamlara gelen Almanca *Gewalt* kelimesinin kökeni de *Wille* yani "isteme"dir.]

amaçlılığının[a] içsel özünü ve önemini doğru ve yeterli bir şekilde ifşa etmektedir. Hatta amaçlılık, bunlar hakkında düşündüğümüz ve yargıda bulunduğumuz anda *a priori* olarak bile varsayılmalıdır.

Bu *amaçlılık* ikili bir tarzdadır. Amaçlılık kısmen *içseldir*. Yani tekil bir canlının bütün parçalarının uyumu ve dolayısıyla da bu düzenlemede kendisini ortaya koyan amaç içseldir, ki bunun sonucu hem kendinin hem de türünün devamıdır. Bununla birlikte amaçsallık kısmen de *dışsaldır*. Yani bu, esasen cansız doğanın canlı doğa ile veya canlı doğanın belirli kısımlarının birbirlerine olan ilişkisidir; ki bu da canlı doğanın bütününün veya belirli hayvan türlerinin idamesini mümkün kılar ve dolayısıyla bu amaca ulaşmanın aracı olarak yargımızın karşısına çıkar.

İçsel amaçlılık, şimdi bizim incelememizin çerçevesine şu şekilde girmektedir: Şu âna kadar söylenenlerin ışığında, eğer doğadaki türlerin bütün farklılıkları ve bireylerin çokluğu istemeye değil de sadece onun nesneleşmesine ve bu nesneleşmenin biçimlerine aitse; istemenin nesneleşmesinin seviyelerinin –(Platonik) idealarınoldukça farklı olmalarına rağmen istemenin bölünmez ve her tezahüründe tamamen hazır bulunduğu sonucu zorunlu olarak çıkar. Tüm bunları daha anlaşılır kılmak için farklı idealara ayrı ve esasen sade isteme edimleri (isteme bunlarda özünü az ya da çok dışavurur) olarak bakabiliriz; fakat tekil olanların kendileri ise ideanın –yani bu edimlerin– zaman, mekân ve çokluktaki tezahürleridir.

Şimdi en aşağı derecelerdeki nesneleşmede böylesi bir edim (veya bir idea), tezahüründe bile birliğini korur; fakat daha yüksek derecelerde tezahür etmek için zamanda bütün bir koşullar ve gelişimler serisine ihtiyaç duyar ve ancak tüm bu koşullar ve gelişmeler toplu olarak ele alındığında özünün dışavurumu ilkin tamamlanmış olur. Örneğin kendini herhangi bir genel doğa kuvvetinde açan ideanın, daima sadece bir tek dışavurumu vardır. Bu dışavurum, halihazırdaki dışsal ilişkilere bağlı olarak farklılıklar gösterse de bu böyledir; aksi takdirde bunun kimliği asla apaçık olmazdı; nitekim bu kimlik tam da salt bu dışsal koşullar tarafın- 185

[a] [*Zweckmäßigkeit*]

dan getirilen farklar soyutlanarak ortaya çıkar. İşte bu nedenle kristalin sadece *bir* yaşamsal dışavurumu,[a] gelişme süreci vardır; daha sonra katı formunda, anlık yaşamın cesedinde, tamamen yeterli ve eksiksiz ifadesine sahip olur. Fakat bitki bile tezahürü olduğu ideayı tek seferde ve basit bir dışavurum ile değil, daha ziyade zaman içerisinde organlarının gelişmesinin art ardalığı ile ifade eder. Hayvan aynı şekilde sadece organizmasının sıklıkla farklı biçimlerinin art ardalığı (metamorfoz) ile değil, daha ziyade biçimin kendisi ile gelişir ve her ne kadar bu düzeyde istemenin nesneleşmesi olsa da, ideasının kusursuz bir temsili için yeterli değildir. Bu daha ziyade hayvanın davranışları ile tamamlanır; bu davranışlarda hayvanın, bütün türde aynı olan deneyimsel karakteri[b] kendini gösterir ve ideanın mükemmel açılımını tamamlar ve bu da belirli bir organizmayı temel koşulu olarak varsaymaktadır. İnsanlarda her bir deneyimsel karakter zaten kendine hastır (hatta dördüncü kitapta da göreceğimiz üzere türün karakterini tamamen ortadan kaldırana dek; yani bütün istiyor oluşun kendisini tamamen ortadan kaldırana[c] dek bu böyledir). Kant'ın ifadesiyle, bireyin zaman içinde zorunlu gelişimi yoluyla ve dolayısıyla onun tekil davranışlarında koşullu dağılımı ile deneyimsel karakter olarak tanınan, bu zamansal tezahür kalıbından soyutlandığında *aklî karakterdir*.[d] Kant'ın ölümsüz katkısı özellikle, bu ayrımı gösterdiğinde ve özgürlük ve zorunluluk –yani aslında kendinde şey olarak isteme ve bunun zamandaki tezahürü– arasındaki ilişkiyi sunduğunda çok parlak bir şekil almıştır.[39] Demek

---

[a] [*Lebensäußerung*]

[b] [*empirischer Charakter*]

[c] [*Selbstaufhebung des ganzen Wollens*]

[d] [*der intelligible Charakter*]

[39] Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi* "Evrendeki Olayların Türetilmesinde Bütünlüğü Açısından Kozmolojik İdeanın Çözümü", 5. basımda ss. 560-586 ve ilk basımda sayfa 532 sonrası. [A532-558/B560-586. Bu bölümün Aziz Yardımlı'nın çevirisindeki başlığı şöyle: "Evren-Olaylarının Nedenlerinden Türetilmesinin Bütünlüğü Açısından Evrenbilimsel İdeanın Çözümü"]; ve ayrıca bkz. *Pratik Aklın Eleştirisi* 4. basımda ss. 169-179; Rosenkranz basımında s. 224 ve devamı [Ak. 5:94-103 - İ.

ki aklî karakter idea ile veya daha net ifade edecek olursak idea-
da açığa çıkan temel isteme edimi ile örtüşmektedir. Bu noktaya 186
kadar kişinin sadece deneyimsel karakteri değil, aynı zamanda bütün hayvan türleri –hatta bitki türleri ve cansız doğanın tüm kuvvetleri bile– aklî karakterin tezahürü, yani zaman ötesi ve bölünmez isteme edimi olarak görülebilir.

Yeri gelmişken bütün bitkilerin salt biçimleri ile gösterdikleri bütün karaktere ve mevcudiyetlerinin ve istemelerinin tamamını açık edişlerine kısaca dikkat çekmek isterim çünkü bu bitki fizyonomisini oldukça ilginç kılmaktadır. Diğer taraftan ideasına göre bir hayvanın tanınabilmesi için, onun davranışları ve dürtüleri gözlemlenmelidir. Ve insana gelince, o akıl yolu ile oldukça aldatıcı olabildiği için mükemmel bir şekilde incelenmeli ve araştırılmalıdır. Hayvan, insandan çok daha saf, bitki ise hayvandan o derece daha saftır. Aynı şekilde hayvanda yaşam isteğini insanda olana kıyasla çok daha çıplak şekilde görürüz; zira insan çok fazla idrak ile örtünmüş ve bu da aldatma yetisi ile saklanmış olduğu için hakiki özü neredeyse tamamen tesadüfen ve duruma göre ışığa çıkar. İsteme kendini tamamen çıplak olarak göstermesine rağmen, hiçbir amacı veya hedefi olmayan salt kör bir uyaran olarak oldukça zayıftır. Çünkü bitkiler bütün özlerini ilk bakışta ve mükemmel bir saflıkla açık ederler; hayvanlarda cinsel organlar saklı konumdalarken, bitkilerde bunlar en tepede sergilenir. Bitkilerin bu masumiyeti onların idraksizliğinde yatmaktadır. Kabahat,[a] isteme ile değil, idrak ile istiyor oluşla başlar. Her bir bitki öncelikle memleketi ve memleketindeki iklim hakkında fikir verir ve ortaya çıktığı toprağın doğasını anlatır. Dolayısıyla eğitimsiz bir göz bile egzotik bir bitkinin tropik bir iklimden mi yoksa ılımlı bir iklimden mi geldiğini ve suda mı, bataklıkta mı, dağlarda mı yoksa bozkırda mı yetiştiğini kolaylıkla tanır. Bunla-

---

Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı çevirisinde (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1994) ss. 103-113.]; ayrıca benim *Yeterli Temel İlkesi* eserimle kıyaslayınız, § 43.

[a] [*Schuld*, bu kelime "suç," "borç" veya "günah" olarak da çevrilebilir.]

rın dışında her bir bitki, türünün özel istemesinden bahseder ve başka hiçbir dilde söylenemeyecek bir şeyler söyler.

Fakat şimdi söylenenleri, canlıların ereksel[a] incelemesine – canlının içsel amaçlılığı ile alâkalı olduğu ölçüde– uygulayalım. Cansız doğada, daima istemenin tek bir edimi olarak görülme-
187 si gereken idea, kendini yalnızca tek ve her zaman aynı ifadeyle ortaya koyacaktır ve bu nedenle burada deneyimsel karakterin, aklî karakterin birliğinden dolaysızca pay aldığını ve aynı anda onunla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Yani burada kendini gösterebilecek içsel bir amaçlılık yoktur. Buna karşın tüm canlılar idealarını, yan yana duran farklı bölümlerinin çeşitliliği ile koşullanan peş peşe gelişmeler dizisi ile sunar ve böylece sadece bir araya geldiklerinde deneyimsel karakterlerinin dışavurumlarının toplamı, ilkin aklî karakterlerini ifade eder. Ancak, bu parçaların bir arada bulunmasının ve gelişimin ardışık doğasının zorunluluğu, ortaya çıkan ideanın –kendini ifade eden isteme ediminin– birliğini ortadan kaldırmaz. Aksine birlik, şimdi ifadesini nedensellik yasasına göre bu parçaların ve gelişmelerin birbirleriyle zorunlu ilişkisinde ve zincirlenmesinde bulur. Kendini ideanın tamamında –tıpkı bir edimde olduğu gibi– açanın, tek ve bölünmez ve dolayısıyla da tamamıyla kendi ile ahenkli isteme olmasından dolayı, bunun tezahürü de, her ne kadar parçaların ve durumların çeşitliliği ile parçalanmış olsa da, tüm bunlarda aynı birliği kesintisiz uyum olarak tekrar göstermek zorundadır. Tüm parçalar zorunlu olarak birbirleriyle ilişkili ve birbirlerine bağımlıdırlar ki bu da tezahürde ideanın birliğini tekrar sağlar. Dolayısıyla organizmanın bu farklı bölümlerini ve fonksiyonlarını şimdi birbirlerinin karşılıklı olarak amacı ve aracı ve organizmanın kendisini de tüm bunların en nihai amacı olarak idrak etmekteyizdir. Bizatihi idea kendi içinde yalındır ve organizmanın parçalarının ve koşullarının çokluğuna bölünür; fakat bunun birliği yeniden, bu parça ve fonksiyonların birbirlerinin karşılıklı olarak sebep ve sonucu, araç ve amacı olmalarından kaynaklanan zorunlu bağlantıları yoluyla yeniden kurulur. Fakat ne bu bölünme, ne de yeniden kurulma,

[a] [*teleologische*]

olduğu haliyle tezahür eden isteme (kendinde şey olarak) için aslî değildir; yalnızca bunun, zaman, mekân ve nedensellikteki tezahürü (yeterli temel ilkesinin biçimleri, tezahür kalıbı) için karakteristik veya aslîdir. Tüm bunlar isteme olarak dünyaya değil, tasavvur olarak dünyaya aittirler: Bunlar istemenin nesne, yani nesneleşmenin bu seviyesindeki tasavvur oluş yolu ve yöntemine aittirler. Kim bu belki zor addedilebilecek araştırmanın ruhuna girdiyse, şimdi Kant'ın canlı olanın amaçlılığı ile cansız olanın kurallılığının öncelikle sadece anlamamız[a] yoluyla doğaya dâhil edildiği ve dolayısıyla da bu ikisinin kendinde şeylerle değil sadece tezahürlerle alâkalı olduğu öğretisini sahiden anlayacaktır. Yukarıda bahsi geçen cansız doğanın kurallılığının şaşmaz sabitliğinden duyulan heyecan, canlı doğanın amaçlılığı ile esasen aynı heyecandır; zira iki durumda da sadece tezahür için çokluk ve çeşitliliği varsayan ideanın temel birliğini görünce şaşırıyoruz.[40] 188

Şimdi yukarıda yapılan bölümlendirmede amaçsallığın ikinci türü, yani *dışsal* amaçsallık, kendini organizmaların iç ekonomisinde değil, dışarıdan –hem cansız doğadan hem de diğer organizmalardan– aldığı destek ve yardımda gösterir. Burada, hemen yukarıdaki tartışmada verilene benzer genel açıklama karşımıza çıkacaktır; zira bütün tezahürleri ile dünyanın tamamı, armoninin bireysel seslerle ilgisi neyse diğer idealara karşı da aynı böyle duran idea olan tek ve bölünmez istemenin nesneleşmesidir. Bu nedenle, istemenin bu birliği de bütün tezahürlerindeki uyum ile kendini göstermelidir. Fakat bu vâkıf oluşumuzu, dışsal amaçlılığın tezahürlerine ve doğanın farklı kısımlarının birbirleriyle uyumuna çok daha dikkatlice baktığımızda daha da yüksek bir seviyeye çıkarabiliriz. Kaldı ki bu araştırma aynı zamanda daha önce bahsettiklerimizle ilgili de geriye doğru ışık tutacaktır. Aşağıdaki analojiyi göz önünde bulundurarak bu sonuca ulaşmamız en iyisi olacaktır.

---

[a] [*Verstande*]

[40] Bunu *Doğadaki İsteme* ile kıyaslayın, "Kıyaslamalı Anatomi" bölümünün sonları.

Tamamen birey olduğu ve tür tarafından kapsanmadığı müddetçe her bir tekil insanın karakteri, istemenin nesneleşme ediminin kendine has belirli bir ideasıymış gibi görülebilir. Fakat bu edimin kendisi o kişinin aklî karakteri olacaktır; lakin onun
189 deneyimsel karakteri, aklî karakterin tezahürü olacaktır. Deneyimsel karakter tamamen aklî karakter tarafından belirlenmiştir ki aklî karakter temelsiz, yani kendinde şey olan, yeterli temel ilkesine (tezahür kalıbına) tâbi olmayan istemedir. Deneyimsel karakter, bir yaşam süresi boyunca aklî karakterin bir kopyasını sunmak zorundadır ve bu, aklî karakterin özü tarafından koşullananın ötesinde farklı bir şeye dönüşemez. Fakat bu belirlenmişlik, yaşamın akışında aslî olmayana değil, sadece aslî olana yayılmaktadır. Bu aslî olmayan faktörler, deneyimsel karakterin kendisini gösterdiği materyali oluşturan olayların ve eylemlerin daha kesin bir şekilde belirlenmesini içerir. Bunlar dışsal koşullar tarafından belirlenmektedir ve karakterin doğasına göre tepki verdiği güdüleri sunarlar. Ve bu dışsal koşullar çok farklı olabildiklerinden, deneyimsel karakterin dışsal biçimi ve dolayısıyla da hayatın tekil olgusal veya tarihsel akışı zorunlu olarak bunların etkisi ile belirlenecektir. Her ne kadar bu tezahür için aslî olan, yani içerik, aynı bile olsa tüm bunlar çok farklı gelişebilir. Örneğin, fındık fıstık için mi taht için mi kumar oynadığımız aslî değildir; fakat bu oyunda hile yapmamız veya dürüstçe oynamamız aslî olandır ve ilk durum dışsal faktörlerce belirlenmiş olsa da, bu son durum aklî karakter tarafından belirlenmiştir. Nasıl ki aynı tema yüzlerce farklı varyasyonda sunulabilir, aynı karakter de yüzlerce farklı yaşamda sunulabilir. Fakat dışsal etkiler ne ve hangi biçimde olurlarsa olsunlar, yaşam süresinde kendisini ortaya koyan deneyimsel karakter, net olarak aklî karakterin nesneleşmesi olmak zorundadır; zira aklî karakterin nesneleşmesi reel koşullara ayak uydurur.

Şimdi kişinin hayatının seyri, esasen karakter tarafından belirlenir; ancak dış koşullardan etkilenir. Ve buna benzer bir şeyin isteme, nesneleşmesinin temel ediminde nesneleştiği farklı ideaları –yani her türden doğa varlığının farklı biçimlerini– belirlerken de gerçekleştiğini varsaymalıyız. Nitekim isteme, nesneleşmesini bu

biçimler arasında dağıtacaktır ve dolayısıyla bunlar da tezahürlerinde mutlaka birbirleriyle ilişkili olacaklardır. *Tek* olan istemenin, bütün bu tezahürleri arasında evrensel ve karşılıklı adaptasyon ve 190
uyumun gerçekleştiğini varsaymalıyız; fakat bu uyumda, az sonra daha net göreceğimiz üzere bütün zamansal belirlenimlikler dışarıda tutulur; zira idea zaman ötesidir. Buna göre her tezahür içine girdiği çevreye uymalıdır; fakat her ne kadar tezahür zamanda daha geç bir konuma sahip olsa bile çevre de tekrar tezahüre uymalıdır ve bu *consensus naturae*'yi[a] her yerde görmekteyiz. İşte bu yüzden her bitki, kendi toprağı ve iklimine; her hayvan, kendi unsuru ve yemeği olacak avına ve de bir şekilde kendi avcılarından bir ölçüde korunmaya uygundur. Göz, ışığa ve ışığın kırılmasına; akciğer ve kan, havaya; balığın hava kesesi suya; fokun gözü çevresinin değişimine; devenin karnında bulunan su tutan hücreler Afrika çöllerinin kuraklığına; Nautilus'un yelkenleri gemiyi sürükleyecek rüzgârlara uyar ve bu şekilde dışsal amaçlılığın en özelleşmiş ve en şaşırtıcı durumlarına doğru iner.[41] Fakat bu noktada bütün zamansal ilişkileri soyutlamalıyız zira bu ideanın kendisi ile değil sadece ideanın tezahürü ile ilgilidir. Bu yüzden de böylesi bir açıklama türü geriye doğru da kullanılmalıdır ve bizler de yalnızca her türün kendini belirli koşullara uyarladığını varsaymakla kalmamalı, aynı zamanda daha önceden mevcut olan koşulların henüz gelmemiş fakat gelecek varlığı[b] da hesaba kattığını varsaymalıyız. Bunun nedeni ise tek ve aynı olan istemenin kendini bütün dünyada nesneleştirmesidir. İsteme, zamanla ilgili hiçbir şey tanımaz, zira yeterli temel ilkesinin bu biçimi –zaman–, istemeye veya onun temel nesneleşmesi olan idealara değil, sadece onun, kendileri fani, yani idealarn tezahürleri olan bireyler tarafından idrak edilme tarzına aittir. Bu nedenle şu anki incelememiz için zamanın akışı, istemenin nesneleşmesinin kendisini idealar arasında dağıtma tarzı için hiçbir anlam taşımamaktadır. Ve *tezahürleri* tâbi oldukları nedensellik yasasına uygun biçimde

[a] [Doğanın mutabakatı]

[41] Bkz. *Doğadaki İsteme Üzerine*,"Karşılaştırmalı Anatomi".

[b] [*noch kommenden Wesen*]

zamanın akışına önceden girmiş olan ideaların, tezahürleri daha sonra ortaya çıkan idealara göre –ki bunlar daha ziyade istemenin
191 en mükemmel nesneleşmeleridir– herhangi bir avantajları yoktur; ve nasıl daha önceki idealar bu sonrakilere uymak zorundalarsa, bunlar da bu kendilerinden öncekilere uymak zorundadırlar. Yani gezegenlerin yörüngeleri, dünyanın ekseninin eğimi, dünyanın dönüşü, karaların ve denizlerin dağılımı, atmosfer, ışık, ısı ve doğadaki bunlara benzer bütün tezahürler armonideki *basso ostinato*[a] gibidirler; kendilerini, öngörülü bir şekilde[b] sürdürücüsü ve destekleyicisi olacakları canlı varlıkların ortaya çıkmalarına göre ayarlarlar. Aynı şekilde toprak bitkilerin beslenmesine, bunlar hayvanların beslenmesine, hayvanlar da başka hayvanların beslenmesine göre kendilerini adapte etmişlerdir; bütün bu sonrakiler de aynen kendilerini öncekilere göre ayarlarlar. Doğanın bütün parçaları birbirleriyle bağdaşır zira bütün bunlarda tezahür eden *tek* istemedir; fakat zamanın ardışıklığı onun temel ve yalnızca *uygun nesneleşmesine* (bu terim bir sonraki kitapta açıklanacaktır) –idealara– tamamen yabancıdır. Şimdi bile hâlihazırda var olup sadece kendilerini devam ettiren türlerde, ara sıra doğanın geleceğe doğru uzanan fakat esasen zamanın akışından muaf ilgisini, mevcut olanın henüz gelmemiş olana kendini ayarlamasını görmekteyiz. Bu şekilde kuş henüz tanımadığı yavruları için yuva yapar; kunduz ne için olduğu kendisine malum olmayan bir baraj inşa eder; karınca, tarla faresi, arı tanımadıkları bir kış için erzak toplarlar; örümcek, aslan karıncası tanımadıkları gelecek bir av için adeta kasıtlı gibi görünen kurnazca tuzakları kurarlar; böcekler yumurtalarını gelecekteki yavruları ileride yiyecek bulacak şekilde yerleştirirler. Baharda ne zaman ki dişi dioik *Vallisneria*'nın[c] çiçeğinin, o zamana kadar suyun altında duran sapının sarmal dönüşleri gelişir ve bu yolla da üst yüzeye çıkar, tam da o zaman erkek çiçek, suyun dibinde büyüdüğü kısa saptan kendisini koparır ki böylece canını feda ederek yüzeye ulaşır ve yüzeyde oraya bura-

[a] [*Grundbaß*]
[b] [*ahndungsvoll*]
[c] [İki evcikli tatlı su şerit çimi]

ya yüzerek dişi çiçeği arar. Dişi çiçek ise döllenmeden sonra, spirallerini büzüştürerek meyvenin geliştiği dibe doğru geri çekilir.[42] 192
Bu noktada da tekrar erkek makaslı böcek larvasına değinmek zorundayım ki bu, metamorfozunda gelecekteki boynuzlarına yer açmak için ahşabın içine dişininkinden iki kat daha büyük bir delik oyar. Demek ki hayvanların içgüdüleri bize doğadaki diğer amaçlılığa dair en iyi örneği sunmaktadır. Zira içgüdünün hiçbir amacı olmamasına rağmen içgüdüsel davranış bir amacın kavramını[a] takip eden davranışa benzemektedir; dolayısıyla doğanın bütün formları sanki bir amacın kavramını takip ediyor gibidirler ve fakat aslında böyle bir şeyleri yoktur. Bunun sebebi doğanın hem içsel hem de dışsal amaçlılığında zorunlu olarak araçlar ve amaçlar olarak düşündüklerimiz, her yerde sadece *kendine uyumlu istemenin birliğinin* zaman ve mekânda idrakimiz için dağılmış olan *tezahürüdür.*

Ne var ki bu birlikten kaynağını alan tezahürlerin karşılıklı adaptasyonu ve yerleşmişliği, yukarıda bahsi geçen ve istemeye has olan doğanın tezahürlerindeki evrensel iç çatışmayı dindirmez. Bu uyum sadece dünyanın ve dünyanın varlıklarının devamını mümkün kılacak ölçüde ileri gider; çünkü aksi takdirde bu uyum olmadan bunlar uzun zaman önce yok olurlardı. Bu, bireylerin devamı için değil, sadece türlerin ve genel yaşam koşullarının devamı için geçerlidir. Buna göre, bu uyum ve yerleşiklik sayesinde, canlı doğadaki türler ve cansız doğanın evrensel kuvvetleri birbirleriyle yan yana var olmaya devam ederlerken ve hatta birbirlerini desteklerken; buna karşın –daha önce de açıkladığımız üzere– bütün bu idealar aracılığıyla nesneleşmiş olan istemenin bitmek bilmez iç çatışması kendini türlerin *bireylerinin* yürüttüğü yok etme savaşında ve doğa kuvvetlerinin tezahürlerinin kavgasında gösterir. Tüm bunlar birbirlerinden, bu çatışmanın hem sahnesi hem de nesnesi olan maddeyi koparmaya çalışırlar. Bu çatışmanın, sahnesi ve nesnesi aynı zamanda nedensellik kalıbı

[42] Chatin, "Sur la Valisneria spiralis", *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, No. 13, (1855). ["Valisneria Spiralis Üzerine"]

[a] [*Zweckbegriff*]

ile birleşmesinin esasen madde oluşu, ilk kitapta açıklanan zaman ve mekândır.[43]

193

§ 29

Burada incelememin ikinci ana kısmını bitiriyorum. Bu, tamamen yepyeni bir ifade bulan özgün bir düşüncedir ve henüz, içinde doğduğu bireyselliğin izlerinden tamamen muaf olamayacak kadar yenidir. Yine de umuyorum ki, yaşadığımız ve var olduğumuz bu dünyanın, bütün özü itibarıyla tamamen *isteme* ve aynı zamanda tamamen *tasavvur* olduğunu; dolayısıyla bu tasavvurun hâlihazırda bir kalıbı –yani nesne ve özneyi– gerektirdiğini ve böylelikle de göreceli olduğunu; bu kalıp ve bu kalıba tâbi olan ve yeterli temel ilkesi ile ifadesini bulan diğer kalıplar ortadan kalktıktan sonra tasavvurdan *toto genere* farklı geriye ne kalır diye sorduğumuzda ise cevabın *istemeden* başka hiçbir şey olamayacağını ve bunun da esas *kendinde şey* olduğunu açık bir kesinlikle iletebilmişimdir. Herkes kendini idrak eden özne olarak ve aynı zamanda bu dünyanın iç özünü oluşturan isteme olarak bulur; ki bütün dünya, öznenin tasavvurudur ve buraya kadar sadece onun taşıyıcısı olarak öznenin idrakine bağlı olarak vardır. Demek ki herkes dünyanın bu ikiliği içinde dünyanın tamamının ta kendisidir, mikrokozmostur ve kendini tamamen dünyanın her iki yönünde ve eksiksiz olarak bulur. Ve kişinin kendi özü olarak idrak ettiği, bütün dünyanın –makrokozmosun– özünü tamamen oluşturmaktadır. Dünya da tıpkı kişinin kendisinin olduğu gibi, tamamen isteme ve tamamen tasavvurdur ve bunlar her şeyi kapsarlar. Dolayısıyla burada makrokozmos ile ilgilenen Thales'in felsefesi ile mikrokozmosu inceleyen Sokrates'in felsefesinin örtüştüğünü görürüz; zira ikisinin de konusunun aynılığı ortaya çıkmaktadır. Fakat müteakip iki kitapta, ilk iki kitapta sunulan idrake daha büyük bir tamlık ve bu yolla da daha büyük kesinlik sağlanacaktır ve umarım ki bu âna kadar yürüttüğümüz incelememizde net bir

[43] Bkz. ikinci ciltte 26. ve 27. bölümler.

şekilde veya belirsizce ortaya çıkmış olabilecek bazı sorular da tatminkâr cevaplarını bulacaktır.

Bu arada böylesi sorulardan *bir tanesi* kendi içinde incelenmelidir zira böylesi bir soru ancak aslında şu âna kadar sunduğumuz 194
incelemenin anlamına nüfuz edilmediği zaman ortaya atılabilir ve hatta sadece bu durumun sergilenmesine yarar. Bu soru şöyledir: Bütün isteme, bir şeyi istemedir; bir nesnesi vardır ve istiyor oluşunun bir amacı vardır. Peki bizlere dünyanın kendinde özü olarak sunulan isteme, neyi istemektedir veya ne için uğraşmaktadır? Pek çok soru gibi bu soru da kendinde şey ile tezahürü karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Biçimlerinden birisi güdüler yasası olan yeterli temel ilkesi, kendinde şeye değil sadece tezahürler alanına yayılır. Her yerde sadece tezahürler için, tekil şeyler için bir temel sunulabilir; fakat asla isteme veya istemenin uygun nesneleşmesi olan idea için temel sunulamaz. Dolayısıyla doğadaki her bir hareket veya değişim için bir sebep –yani, bunları zorunlu olarak ortaya çıkaran durum– aranabilir; fakat bunda ve buna benzer sonsuz tezahürde ortaya çıkan doğa kuvvetinin kendisi için bir sebep aranamaz. Ve insanların yerçekimine, elektriğe ve benzerlerine sebep aramaları gerçek bir cehalete, basiret eksikliğine işaret eder. Ancak ve ancak bir şekilde yerçekiminin veya elektriğin doğanın temel ve karakteristik kuvvetleri olmadığı, bilakis sadece çoktan beri bilinen evrensel bir doğa kuvvetinin tezahür tarzları olduğu ortaya konulursa, işte o zaman bu doğa kuvvetinin burada yerçekimi veya elektrik tezahürünü ortaya çıkarmasının sebebini sorabiliriz. Tüm bunlar yukarıda uzun uzadıya tartışıldı. Fakat aynı şekilde, şimdi idrak eden bir bireyin her bir isteme ediminin (bu yalnızca kendinde şey olarak istemenin tezahürüdür) zorunlu olarak bir hareket ettiricisi vardır ki bunsuz edim asla gerçekleşmez. Ancak nasıl ki maddi sebepler yalnızca şu anda, bu yerde ve bu tarzda, şu veya bu doğal kuvvetin bir tezahürünün gerçekleşmesi gerektiğinin belirlenişini içermektedir, aynı şekilde güdü de idrak sahibi bir canlının isteme edimlerini, şu zamanda, bu yerde ve bu koşullar altında, tekil bir edim olarak belirler; ancak hiçbir şekilde genel olarak bir varlığın istiyor olu-

şunu ya da bu şekilde istiyor oluşunu belirlemez. Bu, yeterli temel ilkesinin dışında kalan, temelsiz kendinde şey olarak isteme olan aklî karakterin dışavurumudur. Bu nedenle, her insanın daima
195 davranışlarını yönlendiren amaç ve saikleri vardır ve o her zaman belirli davranışlarının nasıl hesabını vereceğini bilir. Ancak genel olarak neden istediği veya genel olarak neden var olmak istediği sorulduğunda insanın bir cevabı yoktur ve aslında böylesi bir soru onun için bir anlam da ifade etmez. Bu ise bu kişinin bilincinin, bu kişinin yalnızca isteme olduğunun ifadesinden ibarettir; ve istemenin istiyor oluşu kendiliğinden anlaşılır ve sadece her bir zaman noktasındaki tekil edimlerinde güdüler yoluyla daha net bir belirlenmişliğe ihtiyaç duymaktadır.

Dahası tam amaçsızlık ve tam sınırsızlık istemenin özüne aittir ve isteme ise sonsuz bir çabalamadır. Bu konuya yukarıda merkezcil kuvvet tartışmamızda değindik. Ayrıca bu, kendini istemenin nesneleşmesinin en aşağı seviyesinde, yani yerçekiminde açar ve biz bunun nihai bir amaç açıkça imkânsız olmasına rağmen sürekli çabalamasına şahit oluruz. Zira istemelerine göre bütün var olan maddeler bir kütle halinde birleştirildiğinde dahi, bu kütlede yerçekimi merkez nokta için çabalayacak, geçirmezliğe, katılığa veya elastikliğe karşı savaş verecekti. Bu nedenle, maddenin çabalaması daima yalnızca engellenebilir, ancak asla tüketilemez veya tatmin edilemez. Fakat bu tam olarak istemenin bütün tezahürlerinin çabalamaları için de geçerlidir. Her ulaşılan amaç yeni bir güzergâhın başlangıcıdır ve bu şekilde sonsuza kadar devam eder. Bitki tezahürünü tohumdan dala ve yaprağa, çiçeğe ve meyveye doğru yükseltir ki bu sadece yeni bir tohumun, bütün yolu baştan tekrar edecek yeni bir bireyin başlangıcıdır ve bu sonsuz zamanda böyle devam eder. Aynı durum hayvanlarda da geçerlidir: Üreme en yüksek noktadır ve buna ulaşılmasının ardından, yeni gelen yaşam, aynı tezahürü tekrarlayarak doğaya türün devam edeceğini garanti ederken, ilk bireyin yaşamı ise yavaş yavaş veya hızla yok olur. Hatta her canlıdaki maddenin sürekli yenilenmesi de bu daimî baskı ve değişimin salt tezahürü olarak görülebilir. Fizyologlar bunun, hareket sırasında tüketilen

maddenin zorunlu bir değiştirilmesi olduğunu düşünmeyi bıraktılar, çünkü makinenin olası aşınma ve yıpranması, beslenme yoluyla sürekli akışa uzaktan yakından eşdeğer değildir. Sonsuz dönüşüm, sonsuz akış istemenin özünün kendisini açmasına aittir. Ve en nihayetinde tüm bunlar kendini insanî çabalamalar ve arzularda gösterir ve bunlar da bizi, sanki tatmin olurlarsa bizim istiyor oluşumuz son hedefine ulaşacakmış gibi kandırırlar. Fakat ne zaman ki bunlar elde edilir, artık eskisi gibi görünmezler ve dolayısıyla da kısa süre içinde unutulurlar, eskirler ve daima –itiraf edilmese de– aslında yitip giden kandırmacalar olarak kenara konulurlar. Hâlâ, arzuluyor oluştan tatmine ve bundan da yeni bir arzuya geçme oyununu devam ettirecek, arzulanacak ve çabalanacak bir şeyler kaldıysa çok şanslıyızdır. Bu oyunda geçişler hızlı oluyorsa bunun adı mutluluktur ve eğer yavaş oluyorsa bunun adı ızdıraptır; bu sayede oyun sonlanmaz ve kendini hayatı felç eden korku dolu usanç içinde gösteren durgunluğa, nesnesi olmayan boşuna özleme, mahvedici *languor*'a[a] batmaz. 196

Tüm bu söylediklerimize göre, isteme idrak ile aydınlandığında daima şimdi ve burada ne istediğini bilir, fakat asla genel olarak ne istediğini bilmez. Tıpkı doğanın her belirli tezahürünün bu zamanda, bu yerde olmak için yeterli bir temel tarafından belirlenmesi fakat tezahürde kendini evrensel olarak gösteren kuvvetin herhangi bir temeli olmaması (çünkü böyle bir kuvvet kendinde şey olan temelsiz istemenin tezahürünün bir seviyesidir) gibi, her bir tekil edimin de bir amacı vardır, fakat istemenin bütününün yoktur. Fakat istemenin kendini bütünde idrak etmesi,[b] tasavvurun bütünüdür, bütün algısal dünyadır. Dünya, istemenin nesneleşmesi ve açılmasıdır; dünya istemenin aynasıdır. Dünyanın bu haliyle ifade ettiği şey, daha öte tartışmamızın konusu olacaktır.[44]

---

[a] [rehavet]

[b] [*Selbsterkenntniß des Willens im Ganzen*]

[44] Bkz. ikinci ciltte 28. bölüm.

Üçüncü Kitap

TASAVVUR OLARAK DÜNYA

İkinci İnceleme

Yeterli Temel İlkesinden Bağımsız Olarak Tasavvur Platonik İdea: Sanatın Nesnesi

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γενεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ

["Nedir başlangıcı olmadan ebedi bir şekilde var olan; ve nedir başlayıp biterek aslında hiç var olmayan?" Platon, *Timaeus* 27d]

§ 30

İlk kitapta dünyayı salt *tasavvur* –özne için nesne– olarak ele aldık. İkinci kitapta bu dünyayı diğer yönüyle inceledik ve bunun da *isteme* olduğunu bulduk. Ki istemenin de dünyanın tasavvur haricindeki tek yönü olduğu ortaya çıktı. Bu idrakin ışığında, tasavvur olarak dünyayı (hem bir bütün olarak hem de onun bölümlerinde) *istemenin nesneleşmesi* olarak adlandırdık ve bu ise nesneye –yani tasavvura– dönüşen isteme demektir. Bunun da ötesinde istemenin nesneleşmesinin farklı fakat belirli seviyeleri olduğunu ve bu seviyelerde istemenin özünün derece derece artarak tasavvura daha net ve mükemmel şekilde girdiğini –yani kendisini nesne olarak sunduğunu– hatırlayalım. Orada zaten bu seviyeler belirli türler veya değişmeyen temel formlar ve hem cansız hem de canlı cisimlerin özellikleri ve de genel kuvvetlerde kendisini açık eden doğa yasaları olduğu ölçüde Platon'un idealarını tekrar idrak etmiştik. Bu idealar toplu olarak kendilerini, tıpkı bir proto-

tipe[a] göre yapılan kopyalarda olduğu gibi sayısız bireyde ve tekilliklerde sergilerler. Böylesi bireyler sadece zaman, mekân, nedensellik ile oluş ve yok oluş yoluyla tasavvur edilebilirler. Bütün bu formlarda biz sadece –sınırlılığın ve bireyleşmenin nihai prensibi ve tasavvurun evrensel kalıbı olan (bireyin idrakine geldiği haliyle)– yeterli temel ilkesinin farklı biçimlerini idrak etmekteyizdir.
200 Buna karşın idea bu ilkeye girmez: bu nedenle de ne çoklukla ne de dönüşümle alâkası vardır. İdeanın kendisi, durmak bilmeden dönuşen ve yok olan sayısız bireyde kendisini sergilerken –tek ve aynı olarak– dönüşmeden kalır; yeterli temel ilkesi idea için hiçbir şey ifade etmez. Dolayısıyla, ideaların idrak nesnesi olması gerekiyorsa, bu sadece idrak eden öznenin bireyselliği ortadan kalktığında mümkün olacaktır. Şimdi bu konunun daha yakından ve daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesine geçiyoruz.

§ 31

Fakat önce şu çok önemli noktaya dikkat. Umuyorum ki bir önceki kitapta Kant felsefesinde *kendinde şey* olarak adlandırılanın bizim takip ettiğimiz tamamen farklı yol izlendiğinde esasen sadece ve sadece *isteme* (eğer bu kavramı daha önce gösterdiğim şekilde genişletir ve tanımlarsak) olduğu konusunda ikna edici olmuşumdur. Kant'ın "kendinde şey"i o felsefe dâhilinde her ne kadar çok anlamlı olsa da özellikle de onun bunu adeta toslanan bir duvar gibi temellendirilenden temele doğru çıkarım yoluyla ortaya koyma tarzından dolayı –ki bu Kant felsefesinin zayıf noktasıdır– çok belirsiz ve paradoksal bir öğreti olarak kalmıştır. Bunun ötesinde umarım, tüm söylenenlerden sonra, Platon'un ebedi idealar veya değişmeyen formlar (*ειδη*)[b] olarak adlandırdığının, dünyanın bizatihi kendiliğini[c] oluşturan istemenin nesneleşmesinin belirli seviyeleri olarak tekrar tanımak hususunda da herhangi bir şüphe kalmamıştır. Bu formlar şüphesiz Platon'un öğretisinin

[a] [*Vorbild*]
[b] [*eidos*'un çoğulu]
[c] [*das Ansich der Welt*]

temel, ancak karanlık ve paradoksal bir önermesidir ve yüzyıllar boyunca pek çok ve farklı zihin için bir tefekkür, kavga, alay ve saygı konusu olmuştur.

Şimdi eğer isteme *kendinde şey* ve *idea* da istemenin belirli 201
bir seviyesindeki dolaysız nesneleşmesi ise, işte o zaman Kant'ın kendinde şeyi ve Platon'a göre tek *οντως ον* olan[a] ideanın birbirleriyle yakinen alâkalı olduklarını (kesinlikle aynı olmasalar da) ve sadece tek bir açıdan birbirlerinden ayrıldıklarını görürüz. Bunlar Batı'nın bu iki büyük filozofunun iki büyük karanlık paradoksudurlar ve tüm iç uyumları ve yakınlıklarına rağmen, yaratıcılarının sıra dışı bir şekilde farklı bireyler olmaları sebebi ile oldukça farklı duyulmaktadırlar. Fakat bunlar birbirlerinin karşılıklı en iyi yorumcularıdır zira sanki *tek* hedefe varan iki farklı yol gibidirler.

Bu kolaylıkla gösterilebilir. Kant'ın söylediği şey özde şu şekildedir: "Zaman, mekân ve nedensellik kendinde şeyin belirlenimlikleri değildir; bilakis bunlar sadece kendinde şeyin tezahürlerine aittirler zira bunlar bizim idrakimizin kalıplarıdır. Bütün çokluk ve gelip geçicilik sadece zaman, mekân ve nedensellik ile mümkün olduğundan dolayı bunlar da kendinde şeylere değil sadece tezahüre aittirler. Fakat bizlerin idraki bu kalıplar tarafından koşullandığı için, bütün deneyim, kendinde şeyin değil, sadece tezahürün idrakidir. Bu nedenle de deneyimin yasaları kendinde şey için geçerli sayılamazlar. Bu hatta bizim kendi benliğimiz[b] için de geçerlidir ve bizler kendi benliğimizi de sadece tezahür olarak idrak edebiliriz; kendinde her ne ise o olarak değil." Bu, şu anki değerlendirmemiz açısından önemli olan Kant'ın öğretisinin anlamı ve içeriğidir.

Fakat şimdi Platon şöyle demektedir: "Duyularımızın algıladığı bu dünyadaki şeylerin hiçbir hakiki varlığı yoktur: *sadece dönüşürler*[c] *fakat asla olmazlar.*[d] Sadece görece bir var oluşa sahiptirler ve birbirleriyle alâkaları yoluyla ve bu alâka içinde mevcut-

---

[a] [Hakikaten var olan]
[b] [*Ich*]
[c] [*werden*]
[d] [*sind*]

turlar. İşte bu sebepten dolayı kişi bunlara "varlık"[a] diyebileceği gibi "hiçlik"[b] de diyebilirdi. Dolayısıyla bunlar da sahici bir idrakin (*επιστημη*) nesnesi değildirler; zira sadece daima aynı şekilde bizatihi kendisi olarak ve kendisi için[c] var olanın idraki olabilir. Fakat bunlar sadece duyulardan ortaya çıkan kanıların nesneleridirler (*δοξα μετ' αισθησεως αλογου*). Bizler sadece bunları algılamakla sınırlı olduğumuzda, karanlık bir mağarada oturan, başlarını çeviremeyecekleri kadar sıkı tutturulmuş insan-
202 lar gibiyizdir. Bu insanlar sadece önlerindeki duvarı görebilirler ki buna arkalarında yanan bir ateşin ışığında, kendileri ile ateş arasında taşınan gerçek şeylerin gölge görüntüleri yansımaktadır. Birbirlerini ya da aslında kendilerini göremezler; sadece duvardaki gölgelerini görürler. Fakat onların bilgeliği, deneyimlerinden öğrendikleri bu gölgelerin sırasını önceden söylemekten ibarettir. Bununla birlikte, hakiki varlık (*οντως ον*) ismini hak edenler --zira onlar *daima vardırlar ve asla gelip geçici değildirler*– bu gölge imgelerin gerçek ilk örnekleridirler, ebedi idealardırlar, bütün şeylerin ilk formlarıdırlar. *Çokluk* bunlara uygulanamaz çünkü bunların her biri özünde sadece tektir zira bu ilk örneğin[d] ta kendisidir; ancak aynı türden ve isimden olan bütün tekil, geçici şeyler ise kopya veya gölgedirler. Bunların gelip geçicilikle de alâkaları yoktur çünkü bunlar hakikaten var olanlardır; yok olan kopyalarında olduğu gibi asla ne dönüşür ne de yok olurlar. (Her iki olumsuz belirleme de zaman, mekân ve nedenselliğin idealar için ne anlamı ne de geçerliliği olduğunu varsaymak zorundadır ki bunlar idealarda mevcut değildirler.) Dolayısıyla sadece ideaların sahih idraki olabilir çünkü böylesi bir idrakin nesnesi kişinin bakış açısına göre olup sonra tekrar olmayanın aksine sadece ebedi olarak ve her açıdan (yani bizatihi kendisi olarak) vardır." İşte bu Platon'un öğretisidir.

---

[a] [*Daseyn*]
[b] [*Nichtseyn*]
[c] [*was an und für sich*]
[d] [*Urbild*]

Tüm şunlar açıktır ve daha öte kanıta ihtiyaçları yoktur: Bu iki öğretinin sahip oldukları iç özleri aynıdır; bu iki öğreti de görünen dünyayı sadece tezahür olarak açıklamaktadırlar; bu görünen dünya bizatihi kendiliğinde boş[a] olup anlam ve ödünç gerçekliğini ancak bunda kendisini ortaya koyan (bu birinde kendinde şey, diğerinde de ideadır) yoluyla edinir. Bu iki öğretide de "hakikaten var olan", bütün tezahürlere ve hatta bunların en evrensel ve öz kalıplarına bile, tamamen yabancıdır. Kant bu kalıpları reddetmek için bunları doğrudan soyut terimlerle kavrayıp tezahür kalıpları olarak zaman, mekân ve nedenselliği açıkça kendinde şeyden çıkardı. Buna karşılık Platon en yüksek ifadeye ulaşamayıp idealarını sadece dolaylı olarak bu kalıplardan çıkardı. Bunu da bu ka- 203
lıplarla mümkün olanı –yani aynı türden olan şeylerin çokluğunu ve gelip geçicilik süreçlerini– idealar için reddederek yaptı. Her ne kadar gerekli olmasa da bu dikkat çekici ve önemli uyuma ışık tutmak için bir örnek vereceğim. Varsayın ki önümüzde bütün yaşamsal aktiviteleri ile bir hayvan durmakta. Platon bu durumda şöyle derdi: "Bu hayvanın hakiki varlığı yoktur,[b] daha ziyade o varmış gibidir, sürekli dönüşmektedir, görece mevcuttur[c] ki buna varlık[d] denilebileceği gibi olmayış[e] da denilebilir. "Hakikaten var olan," bu hayvanda kendini gösteren ideadır veya kendinde hayvandır[f] (*αυτο το ϑηριον*) ki bu da hiçbir şeye bağlı değildir, kendinde ve kendi içindir (*καϑ' ἑαυτο, αει ὡςαυτως*),[g] dönüşmez, sonu gelmez, bilakis hep aynı kalır (*αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον*).[h] Bu hayvanda ideayı fark ettiğimiz ölçüde önümüzdekinin bu hayvan veya onun bin yıl önceden bir atasının olması; onun burada veya başka bir ülkede

---

[a] [*nichtig*]
[b] [*wahrhafte Existenz*]
[c] [*Daseyn*]
[d] [*Seyn*]
[e] [*Nichtseyn*]
[f] [*Thier an sich*]
[g] [*Phaidon*, 78d.]
[h] [*Timaios*, 27d.]

olması; onun kendini şu veya bu şekilde, yerde veya halde gösteriyor olması; veya en nihayetinde onun kendi türündeki şu veya bu birey olması tamamen önemsiz ve anlamsızdır: bütün bunlar boştur[a] ve sadece tezahürle alâkalıdır. Sadece hayvanın ideası hakikaten vardır ve gerçek idrakin konusudur."

Platon bu şekilde. Kant ise şöyle bir şeyler söylerdi: "Bu hayvan zaman, mekân ve nedensellikte bir tezahürdür ki bunların toplamı da bizim idrak yetimizde yer alan deneyim imkânının *a priori* koşullarıdır ve bunlar kendinde şeyin belirlenimlikleri değildir. Dolayısıyla da belirli bir zamanda, belirli bir yerde, deneyim bağı içinde –yani sebep sonuç zincirinde–, dönüşen ve aynı şekilde zorunlu olarak fani olan bir birey olarak algıladığımız bu hayvan, kendinde şey değil bilakis sadece idrakimize bağlı bir tezahürdür. Bunu bizatihi kendiliğinde –ve dolayısıyla da bütün zamana, mekâna ve nedenselliğe bağlı belirlenimliklerden bağımsız şekilde– idrak edebilmek ise bizim için tek mümkün olan duyu vasıtası ile anlamanın ötesinde bir idrak yolu gerektirirdi."

Kant'ın ifadesini Platon'unkine daha da yaklaştırmak için şu
204 da söylenebilir: zaman, mekân ve nedensellik zihnimizin yapısını oluşturmaktadırlar ki bunun sayesinde aslen verili bir tür için var olan *tek* öz kendisini, daima sonsuz bir artardalıkla gelip geçen aynı türdekilerin çokluğu olarak sunar. Bu bahsettiğimiz yapı yoluyla ve buna uygun olarak şeylerin kavranışı *içkindir*;[b] buna karşılık, şeylerin hakiki durumunun bilincine varan kavrayış ise *transandantaldır*. Bu transandantal kavrayışı *in abstracto Saf Aklın Kritiği*'nde buluruz; fakat bu, istisnai durumlarda sezgisel olarak da ortaya çıkabilir. Bu son noktayı ben ekledim ve hâlihazırdaki üçüncü kitapta bunu açıklamaya çalışıyorum.

Eğer Kant'ın öğretisi ve Kant'tan beri de Platon gerçekten anlaşılıp kavrandıysa, bu iki büyük üstadın öğretilerinin içsel anlamı ve içeriği üzerine –yapmacık şekilde birinin teknik terimlerini kullanmak ve ötekinin tarzını taklit etmek yerine– samimiyetle ve ciddiyetle düşünüldüyse; o zaman, bu iki büyük bilgenin ne ka-

---

[a] [*nichtig*]

[b] [*immanente*]

dar uyumlu olduğu ve her iki öğretinin de açıkça tam olarak aynı şeyi ifade ettiği ve tam olarak aynı nihai hedefe sahip oldukları da fark edilecektir. İşte o zaman Platon, ruhunun hiç uyuşmadığı Leibniz ile veya yaşayan meşhur beyefendi[45] ile adeta kadim zamanların büyük düşünürlerinin izleri ile dalga geçiliyormuşçasına sürekli kıyaslanmayacaktır. Bilakis eğer bu fark edilseydi şu an olunduğundan çok daha ileride olunurdu ya da geçen kırk yıl boyunca olduğu kadar utanç verici bir şekilde gerilenmezdi. O zaman kimse kendisinin bugün bir lafebesi ertesi gün bir diğeri tarafından burnundan tutulup yönlendirilmesine müsaade etmezdi. Almanya'da 19. yüzyılda –bu kadar önemli figürlerle dolu bir asır– Kant'ın mezarı üzerinde oynanan felsefi burleskler (Antikçağlarda aile cenaze törenlerinde yapılanlara benzer) açılmayacaktı; ki bu da başka ulusların tasdiklenmiş hor görülerini uyandırmaktadır zira böyle şeyler ciddi ve hatta katı Almanlara hiç yakışmamaktadır. Fakat hakiki filozofların gerçek topluluğu ve hatta sadece öğrencileri bile sayıca o kadar azdır ki yüzyıllar böylelerini oldukça tutumlu bir şekilde getirir. — *Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι δε γε παυροι.* (*Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.*) *Ἡ ατιμια φιλοσοφιᾳ δια ταυτα προσπεπτωκεν, ὁτι ου κατ' ἀξιαν αυτης ἁπτονται· ου γαρ νοθους εδει ἁπτεσθαι, αλλα γνησιους·* (*Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsamat tingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.*) Platon.[a] 205

İnsanlar sadece "*a priori* tasavvurlar," "düşünmenin ve algının deneyimden bağımsız kalıpları," "saf anlamanın temel kavramları" vb. gibi sözlere önem verip daha sonra da Platon'un idealarının (ki bunlar da temel kavram olup dahası doğmadan önce hakikaten var olan şeylerin algısının hatırlamaları olduğu farz edilmektedirler) Kant'ın bilincimizde *a priori* olarak bulunan al-

---

[45] F. H. Jacobi

[a] ["Pek çokları tirsusu [Dionysos'un kozalak süslü asası] taşır; fakat çok az kişi Dionysos rahibi olur." *Phaidon* 69c–d.;"Felsefe –dolayısıyla– kötü ünlendi zira insanlar ona yakışır şekilde onunla ilgilenmediler. Piçler değil hakiki varisler felsefe ile iştigal etmeliydiler." *Devlet* VII, 535c.]

gının ve düşüncenin kalıpları ile bir şekilde aynı olup olmadığını sordular. Bu birbirinden tamamen farklı iki öğreti olan Kant'ın bireyin algısını tezahüre sınırlayan kalıplar öğretisi ile Platon'un, algılandığında böylesi kalıpları açıkça reddeden idealar öğretisi (ki bu dereceye kadar tam tamına zıttırlar) arasında çok az da olsa benzer ifadeler bulunduğu için dikkatlice kıyasladılar. İnsanlar bu ikisinin tek bir öğreti oluşturup oluşturmadığı konusunda düşünüp tartıştılar ve en nihayetinde de bunların ikisinin hiç de aynı olmadığını keşfedip Platon'un idealar öğretisi ve Kant'ın saf aklın eleştirisinin birbirleriyle hiçbir uyumunun olmadığına karar verdiler.[46] Fakat bunun hakkında bu kadarı yeter.

§ 32

Şu âna kadarki değerlendirmemizden yola çıkarsak, Kant ve Platon arasındaki içsel uyuma ve önlerindeki amaçlarının veya onları felsefeye yönlendiren dünya görüşünün özdeşliğine rağmen bizim için idea ve kendinde şey bütünüyle tek ve aynı değildirler. Bizim için idea daha ziyade, kendinde şeyin –ki bu *istemedir*– dolaysız ve bunun için de uygun nesneliğidir (istemenin henüz nesneleşip tasavvur olmadığı ölçüde). Bunun nedeni –tıpkı Kant'ın iddia ettiği gibi– kendinde şeyin olduğu haliyle idrake ekli bütün kalıplardan bağımsız olması gerekliliğidir. Ve (kitabın ekler bölümünde de gösterileceği üzere) Kant, "bir-özne-için-nesne-oluşu" bu kalıplardan biri olarak değerlendirmeyişiyle basitçe hatalıydı çünkü tam da bu, diğer kalıplardan önce bütün tezahürlerin –yani tasavvurların– ilk ve en evrensel kalıbıdır; bundan dolayı da Kant, "kendinde şey"inin bir nesne olduğunu açıkça reddetmeliydi. Bu onu kısa süre içinde keşfedilen büyük çelişkiden kurtarırdı. Buna karşın Platoncu idea zorunlu olarak nesnedir, idrak edilendir, tasavvurdur ve tam da –ve aynı zamanda sadece– bu nedenle kendinde şeyden farklıdır. İdea, yeterli temel ilkesi altında kavradığı-

206

[46] Bkz. örn. Fr. Bouterweck, *Immanuel Kant: ein Denkmal* [*Immanuel Kant, Bir Anıt*], s. 49, ve Buhle'nin *Geschichte der Philosophie* [*Felsefe Tarihi*], cilt 6, ss. 802-15 ve 823.

mız tezahürün daha alt kalıplarını kenara koyar; veya daha ziyade henüz bu kalıplara girmemiştir; ancak ilk ve en genel kalıbı, genel olarak tasavvuru, bir özne için bir nesne olmayı muhafaza etmiştir. Tasavvura tâbi olan formlar (ki bunların genel ifadesi yeterli temel ilkesidir) ideayı tekil ve geçici bireylerle çoğaltırlar. Ve idea göz önüne alındığında bu bireylerden ne kadar olduğu tamamen alâkasızdır. Dolayısıyla yeterli temel ilkesi ideanın edindiği formdur, zira idea birey olarak öznenin idrakine dâhildir. Bu nedenle yeterli temel ilkesine uygun şekilde tezahür eden tekil şey, kendinde şeyin (ki bu istemedir) sadece dolaylı bir nesneleşmesidir. İdea, bu tekil şey ve isteme arasında sadece istemenin dolaysız nesneliği olarak durur; zira idea esasen tasavvurdan –yani bir özne için nesne olmaktan– başka, olduğu haliyle idrake ait başka bir form almamıştır. Dolayısıyla sadece idea istemenin –veya kendinde şeyin– en *uygun nesneliğidir* ve ideanın kendisi, tasavvur biçiminde olmak kaydıyla tam kendinde şeydir. Ve tam da bu noktada, her ne kadar, net olarak konuşmak gerekirse, Platon ve Kant aynı şeyden bahsetmiyorlarsa da, bunlar arasındaki büyük uyum yatmaktadır. Fakat tekil şeyler istemenin tamamen uygun nesneliği değildirler; bilakis nesnelik, genel ifadesi yeterli temel ilkesi olan kalıplar tarafından müphemleşmiştir ki bu kalıplar da 207
birey için mümkün olduğu ölçüde idrakin koşullarıdırlar.

Eğer imkânsız bir öncülden sonuçlar çıkarmaya müsaade olunursa, bundan böyle tekil şeyleri veya olayları veya dönüşümü veya çokluğu değil yalnızca ideaları, yalnızca hakiki kendinde şey olan tek istemenin nesneleşme basamaklarını, saf ve berrak olarak idrak ederdik. Dolayısıyla, dünyamız bir *nunc stans*[a] olurdu. Tüm bunlar, eğer idrakin özneleri olarak bizler aynı zamanda bireyler olmasaydık, yani algımız başlangıç noktasını etkilerin oluşturduğu beden vasıtasıyla olmasaydı geçerli olurdu. Bu bedenin kendisi de sadece mücessem istemedir, istemenin nesneleşmesidir; zira beden nesneler arasında bir nesnedir ve bu haliyle de idrak eden bilince sadece mümkün olan tek yolla yani yeterli temel ilkesinin

[a] ["şu anda duran", "ebedi şimdi". Bazen "Tanrı zamanı" olarak da kullanılır.]

kalıpları ile girer. Bunun için de beden, zamanı ve yeterli temel ilkesinin bütün diğer formlarını varsayar ve devreye sokar. Zaman sadece, bireyin –zamanın dışında kalan ve dolayısıyla *ebedi* olan– idealara dair sahip olduğu dağınık ve parçalanmış bir bakış açısıdır. Bu nedenle Platon, zaman sonsuzluğun hareket eden imgesidir demektedir: *αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος.*[47]

§ 33

Bizler bireyler olarak yeterli temel ilkesine tâbi olandan başka idrake sahip değiliz ve bu ilke idealarn idrakini dışlamaktadır. Dolayısıyla eğer tekil şeylerin idrakinden, idealarn idrakine yükselmemiz mümkün olacaksa, bunun ancak öznedeki bir değişimle gerçekleşebileceği açıktır. Böylesi bir değişim, nesnenin bütün doğasındaki büyük değişime hem benzemektedir hem de buna denk düşmektedir ve bu sayede özne ideayı idrak ettiği ölçüde artık bir birey değildir.

Bir önceki kitaptan idrakin esas olarak istemenin daha üst basamaklardaki nesneleşmesine ait olduğu hatırlanacaktır. Organik bir canlının diğer parçalarında olduğu gibi hissiyat, sinirler, beyin sadece istemenin bu seviyesindeki nesneleşmesinin ifadeleridir;
208 dolayısıyla da bunlar vasıtasıyla ortaya çıkan tasavvur da zorunlu olarak –çok farklı ihtiyaçları olan bir canlının sürmesi için– karmaşık (*πολυτελεστερα*) amaçlar için istemeye araç (*μηχανη*) olacaktır. Yani temel olarak ve özünde idrak, istemenin hizmetindedir ve nasıl ki nedensellik ilkesinin uygulanması yoluyla idrakin başlangıç noktası olan dolaysız nesne yalnızca nesneleşmiş istemedir, yeterli temel ilkesini takip eden bütün idrak de aşağı yukarı isteme ile aynı ilişki içindedir. Zira birey kendi bedenini nesneler arasında bir nesne olarak bulur ve bütün bu nesnelere bedenin çok farklı ilişkileri ve bağlantıları yeterli temel ilkesine göre vardır; bunun için de tüm bunların değerlendirilmesi daima, kısa veya uzun yoldan, bedenine ve dolayısıyla da istemesine çıkar. Bu ilişki içerisinde nesneleri bedene ve beden yoluyla da is-

[47] Bkz. ikinci ciltte 29. bölüm. [Schopenhauer'ın alıntısı *Timaios*, 37d.]

temeye karşı yerleştiren yeterli temel ilkesi olduğu için,[a] bu ilkeye hizmet eden idrakin tek çabası, bu ilkeye tâbi olarak nesnelerin birbirlerine bağlanışlarını tanımak ve dolayısıyla da bunların sayısız bağlantılarını mekân, zaman ve nedensellikte izini sürmek olacaktır. Çünkü sadece bu bağlantılar yoluyla birey için nesne *interessant*'tır,[b] yani isteme ile bir alâkası vardır. İşte bu nedenle istemenin hizmetinde olan idrak, nesneler hakkında bunlar arasındaki ilişkilerin dışında hiçbir şey idrak etmez; nesneleri bu zamanda, bu mekânda, bu koşullar altında bu sebeplerden ve bu sonuçlarla –yani tek kelimeyle– tekil şeyler olarak idrak eder. Ve eğer tüm bu ilişkiler ortadan kaldırılırsa, o zaman nesneler de bu idrak için yok olurlar; zira o sadece ilişkileri idrak eder.

Bilimlerin de şeyleri tıpkı bu şekilde –yani sadece ilişkileri içerisinde– değerlendirdiğini saklayamayız: zamansal ve mekânsal alâkalar, doğal değişimlerin nedenleri, biçimlerin kıyaslanması, olayların motifleri; yani sadece ilişkiler. Bilimi sıradan idrakten ayıran sadece onun şekli, sistematik doğası, her bir tekil olanı 209
kavramlara tâbi olarak evrenseller altında toplayıp idraki kolaylaştırması ve bu yolla da idraki mükemmelleştirmesidir. Bütün ilişkiler sadece göreceli bir mevcudiyete[c] sahiptirler. Örneğin zamanda her var olan[d] aynı zamanda olmayandır;[e] zira sadece zaman, aynı şeyde zıt niteliklerin olmasına vesile olur ve dolayısıyla da zamandaki her tezahür bir yandan da tekrar *yoktur* çünkü bunun başlangıcını sonundan ayıran sadece zamanın kendisidir ki zaman esasen uçup gider, devam etmez ve görecelidir ki biz buna süre[f] diyoruz. Fakat zaman, istemenin hizmetinde olan idrakin en evrensel kalıbı ve idrakin diğer kalıplarının da temel modelidir.[g]

---

[a] [*der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe … stellt*]
[b] [ilginç, ilgiye değer]
[c] [*Daseyn*]
[d] [*Seyn*]
[e] [*Nichtseyn*]
[f] [*Dauer*]
[g] [*Urtypus*]

Fakat idrak, kural olarak daima istemeye tâbidir, hatta bu hizmet için ortaya çıkmıştır; öyle ki idrak, istemeden tıpkı bedenin gövdesinden başın oluşması gibi ortaya çıkmıştır. Hayvanlarda idrakin istemenin hizmetinde oluşu asla ortadan kaldırılamaz. İnsanlarda böylesi bir ortadan kaldırma sadece istisna olarak gerçekleşir ki bu durumu da az sonra değerlendirmeye başlayacağız. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki bu fark beden ve kafa arasındaki alâkada açıkça dışavurulmaktadır. Aşağı düzey hayvanlarda beden ve kafa hâlâ tamamen bütünleşiktir ve bunlarda kafa istemenin nesnelerinin olduğu aşağıya doğrudur. Daha yüksek derecedeki hayvanlarda bile kafa ve gövde insanlardakine göre daha bütünleşiktir. İnsanda ise kafa, gövdenin üstünde serbestçe yerleştirilmiş gibi görünmektedir; kafa sadece gövde tarafından taşınmaktadır, ona hizmet etmemektedir. Bu üstünlük Apollo Belvedere'de[a] en üst düzeyde ifade edilmektedir: öteleri gören bakışlarıyla ilham perilerinin tanrısının kafası omuzlarının üstünde o kadar bağımsız durmaktadır ki adeta gövdeden ayrı gibidir ve sanki gövdenin dertleri onu alâkadar etmemektedir.

§ 34

Bahsettiğimiz tekil şeylerin genel idrakinden, ideanın idrakine geçişin mümkün olduğundan ve fakat bunun sadece istisnai olarak gerçekleştiğinden bahsettik. Bu geçiş idrak, kendisini istemenin hizmetinden kurtardığı zaman birdenbire olur. Ve tam da bu yolla öznenin sadece bir birey olması son bulur ve artık o, saf, idrakin istemesiz öznesi olur; yeterli temel ilkesini takip eden
210 ilişkilerle ilgilenmez fakat mevcut nesnenin –diğer nesnelerle bağlantılarından öte bir şekilde– sabit tefekkürü içinde sakin ve çözülmüş haldedir.

Bunun açık hale gelmesinin detaylı bir açıklamaya ihtiyacı vardır ve okuyucu geçici olarak şaşkınlığını askıya almalıdır; ta ki bu şaşkınlık eserde iletilen tam düşünce kavrandığında kendiliğinden yok olana kadar.

---

[a] [Vatikan müzesinde sergilenen Apollon heykeli.]

Ruh gücümüz tarafından yükselip şeylerin sıradan değerlendirmesini terk ettiğimizde; sadece şeyler arasındaki ilişkileri takip etmek (ki bunların nihai hedefi daima kendi istemesine bir ilişkidir) için yeterli temel ilkesinin kalıpları tarafından yönlendirilmeyi bıraktığımızda; yani şeylerin "Nerede"liğini, "Ne Zaman"lığını, "Neden"liğini ve "Nereden"liğini değil de sadece ve özellikle "Ne"liğini değerlendirdiğimizde; daha da ötesi soyut düşüncenin ve aklın kavramlarının zihne hakim olmasına izin vermeyip tüm bunların yerine ruhumuzun tüm gücünü algıya yükleyerek ve bunun içinde tamamen eriyerek bütün bilincimizi hâlihazırdaki doğal nesnenin –ki bu ister bir manzara, ister bir ağaç, ister bir kayalık, ister bir bina veya herhangi bir şey olsun– sükûnet dolu tefekkürü ile doldurduğumuzda; anlamlı bir Alman deyiminde olduğu gibi kendimizi karşımızdaki nesnede tamamen *kaybettiğimizde*; yani bireyselliğimizi ve istememizi unutup saf özne –nesnenin tertemiz aynası– olarak var olduğumuzda; ve bu sayede adeta nesne, kendisini algılayan olmadan kendi halinde var oluyormuşçasına ve bizler algılanan ile algıyı –bu ikisi bir olmuş gibi– daha fazla ayırt edemediğimizde; ve bütün bilinç tek bir algısal imge ile tamamen dolup kaplandığında; dolayısıyla, nesne bu şekilde diğer şeylerle olan bütün ilişkilerden ve özne de isteme ile olan bütün ilişkilerden koptuğunda bizler artık daha fazla olduğu haliyle tekil bir şeyi değil *ideayı*, ebedi formu, bu seviyedeki istemenin dolaysız nesneliğini idrak ederiz. Ve tam da bu yolla, bu algı ile dolmuş olan kişi daha fazla birey değildir, zira birey böylesi bir algı içinde kendini kaybetmiştir ve o *saf*, istemesiz, ızdırapsız, zamansız *idrakin öznesidir*. Kendi içinde oldukça dikkat çekici olan bu durum 211
(Thomas Paine'in şu gözlemi ile uyum içinde olduğunu gayet iyi biliyorum: "*Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas*"[a]) ilerledikçe derece derece daha açık ve daha az şaşırtıcı hale gelecektir. Bu tam da şöyle yazdığında Spinoza'nın aklından geçen şeydir: *Meus æterna est, quatenus res sub æternitatis specie concipit*[b] (*Etika V*,

[a] ["İhtişam ile komik arasında sadece bir adım vardır."]

[b] ["Zihin, sonsuzluk açısından şeyleri kavradığı ölçüde sonsuzdur."]

31. önerme, Schl.)[48] Böylesi bir tefekkürde[a] tekil nesne bir anda kendi türünün *ideası* ve algılayan birey de *idrakin saf öznesi* oluverir. Olduğu haliyle birey sadece tekil şeyleri; idrakin saf öznesi ise sadece ideaları idrak eder. Çünkü birey, hizmetinde olduğu istemenin belirli tekil bir tezahürüne alâkası içinde idrakin öznesidir. Bu tekil isteme tezahürü, bu haliyle yeterli temel ilkesinin bütün biçimlerine tâbidir; dolayısıyla bununla alâkalı bütün idrak de yeterli temel ilkesini izler ve yalnızca –konusu daima sadece ilişkiler olan– böylesi bir idrak, istemenin hizmetindedir. İdrakin saf öznesi ve onun eşleniği olan idea, yeterli temel ilkesinin bütün biçimlerinin dışındadırlar: bunlar için zamanın, mekânın, idrak eden bireyin ve idrak edilen tekil şeyin hiçbir anlamı yoktur. Yalnızca idrak eden birey kendisini tarif edilen şekilde idrakin saf öznesi konumuna yükseltirse ve aynı zamanda gözlemlenen nesneyi Platonik idea seviyesine çıkartırsa *tasavvur olarak dünya* mükemmel ve saf şekilde ortaya çıkar ve istemenin en tam nesneleşmesi gerçekleşir; zira sadece Platonik idea istemenin *uygun nesneliği-*
212 *dir.* İdea kendinde, nesneyi ve özneyi aynı şekilde barındırır zira bunlar onun tek formudur: fakat ikisinin de ideadaki ağırlıkları eşittir: nasıl ki nesne burada da sadece öznenin tasavvurudur, özne de algılanan nesnede tamamen absorbe edilmiş olarak, bu nesnenin kendisi haline gelir ki böylece bilincin tamamı sadece nesnenin apaçık bir imgesi haline gelir. Eğer ki bütün ideaların –veya istemenin nesnelik seviyelerinin– bu bilinçten sırayla geçtiğini düşünürsek, tam da bu bilinç *tasavvur olarak dünyayı oluşturur.* Bütün zamanların ve bütün mekânların tekil şeyleri, sadece yeterli temel ilkesi (olduğu haliyle bireylerin idrak kalıbı) ile çoğaltılmış idealardır ki bu yolla da saf nesneliklerinde belirsizleşirler. İdea

---

[48] Aynı kitapta *cognitio tertii generis, sive intuitiva* [idrakin üçüncü biçimi veya sezgisel idrak] ile ilgili olarak şu an işlemekte olduğumuz idrak modunun aydınlatılmasına yönelik II. kitap, 40. önerme, sch.2'ye ve 5. kitap, 25'ten 38.'ye kadar olan önermelere başvurulmasını tavsiye ediyorum. Özellikle de 29. önerme, sch.; 36. önerme, sch. ve 38. önerme, ispat ve sch.

[a] [*Kontemplation*]

belirdiğinde, ideada artık özne ve nesne daha fazla ayırt edilemez olur çünkü istemenin uygun nesneliği ve sahih tasavvur olarak dünya olan idea, sadece özne ve nesne karşılıklı olarak birbirlerini doldurup tamamen birbirlerine nüfuz ettiklerinde ortaya çıkar. Aynı şekilde kendinde şeyler olarak idrak eden bireyle idrak edilen tekil şey birbirlerinden ayırt edilemez olurlar. Zira eğer esas *tasavvur olarak dünyadan* öteye baktığımızda geriye sadece *isteme olarak dünya* kalır. İsteme, ideanın bizatihi kendiliğidir[a] ve idea istemeyi tamamen nesneleştirir. İsteme aynı zamanda tekil şeylerin ve bu tekil şeyleri idrak eden bireyin de (ki isteme bunlarda nesneleşir) bizatihi kendiliğidir. Tasavvurun ve bunun bütün kalıplarının dışında isteme, tefekkür edilen nesnede ve bu tefekkürde yükselerek kendisinin saf özne olarak farkına varan bireyde, tek ve aynı şeydir: dolayısıyla bu ikisi bizatihi kendiliklerinde ayrı değildirler çünkü bizatihi kendiliklerinde bunlar, burada kendisini idrak eden istemedirler. Sadece bu idrakin istemeye geliş tarzı ile –yani, sadece tezahürde ve tezahür kalıbı olan yeterli temel ilkesi yoluyla– çokluk ve fark olur. Ben nesne –tasavvur– olmadan, idrak eden bir özne değil sadece kör bir istemeyimdir; aynı şekilde idrak eden özne olarak ben olmadan da idrak edilen şey, bir nesne değil salt isteme, kör bir itkidir. Bu isteme, kendinde –yani, tasavvurun dışında– benim kendi istememle bir ve aynıdır: sadece tasavvur olarak dünyada –ki bunun kalıbı daima en azından özne nesne ayrımıdır– bizler idrak edilen ve idrak eden olarak ayrılırız. İdrak, 213
tasavvur olarak dünya, ortadan kalkar kalkmaz, geriye salt isteme –kör bir itki– dışında hiçbir şey kalmaz. İstemenin nesneliğini elde etmesi ve tasavvura dönüşmesi olgusu, aynı anda hem özneyi hem de nesneyi gerektirir: ancak bu nesneliğin, istemenin saf, eksiksiz ve uygun nesneliği olması, nesneyi idea olarak, yeterli temel ilkesinin kalıplarından bağımsız ve özneyi de idrakin saf öznesi olarak bireysellikten ve istemenin hizmetinde oluştan bağımsız olarak ortaya koyar.

Şimdi her kim ki anlatıldığı gibi doğanın algısında bu denli derinleşir ve kendini orada sadece idrakin saf öznesi şeklinde var

[a] [*Ansich der Idee*]

olacak biçimde kaybeder, tam da bu yolla o dünyanın ve bütün nesnel varoluşun koşulu ve taşıyıcısı olduğunun bilincine doğrudan varır. Çünkü nesnel varoluş şimdi kendisini bu kişinin varlığına bağlı olarak göstermektedir. Bu kişi doğayı kendi içine çeker; öyle ki doğayı kendi özünün bir ilineği olarak duyumsar. Bu anlamda Byron şöyle demektedir:

> *Are not the mountains, waves and skies, a part*
> *Of me and of my soul, as I of them?*[a]

Fakat böyle hisseden biri baki doğa karşısında kendisini nasıl mutlak fani olarak görebilir? Bu kişi daha ziyade *Vedalar*'daki *Upanishad*'da ifadesini bulan bilinçle dolacaktır: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est.* (*Upanishadlar*, I, 122)[b-49]

§ 35

Dünyanın özüne daha derin vâkıf oluş için kişinin kaçınılmaz olarak kendinde şey olarak isteme ile bunun uygun nesneliğini ayırmayı öğrenmesi gerekmektedir. Aynı zamanda kişinin bu gitgide daha net ve mükemmel şekilde ortaya çıkan nesneliğin farklı seviyeleri olan ideaları, bunların yeterli temel ilkesine tâbi olan tezahürlerinden –bireylerin sınırlı idrak tarzından– ayırmayı da
214 öğrenmesi gerekmektedir. İşte o zaman kişi, Platon'un zaman ve mekândaki şeyleri ve birey için gerçek olan bu dünyayı sadece geçici, rüyavarî bir var oluş[c] şeklinde tanımasına karşın, asıl varlığı[d] yalnızca idealara atfetmesi konusunda uzlaşacaktır. Sonrasında kişi, aynı ve tek ideanın kendisini pek çok tezahürde nasıl

---

[a] ["Dağlar, dalgalar ve gökler benim ve ruhumun bir parçası değil midir, tıpkı benim de onların bir parçası olduğum gibi?"]

[b] ["Ben bütün bu yaratılanların tamamıyım ve benim dışımda hiçbir şey yoktur"] [Kitabın Türkçesi: çev. Korhan Kaya. İstanbul: İş Bankası, 2017.]

[49] Bkz. ikinci ciltte 30. bölüm.

[c] [*Existenz*]

[d] [*eigentliches Seyn*]

ifşa ettiğini ve bu ideanın özünü idrak eden bireylere nasıl sadece parça parça, önce bir yönünü sonra başka bir yönünü sunduğunu fark edecektir. Bundan sonra ise kişi, ideanın kendisini, bunun tezahürünün bireyin gözleminde görünme tarzını ayırt edecek ve bunlardan ilkinin aslî ikincisinin ise aslî olmadığını tanıyacaktır. Tüm bunları şimdi en küçük örneklerden en büyüklere doğru inceleyelim.

Bulutlar hareket ederlerken oluşturdukları biçimler bulutların kendileri için aslî değildirler ve bu biçimlerin ne olacağı hiç de önemli değildir. Fakat bunların rüzgârın etkisi ile baskılanmış, ötelere sürüklenen, dağıtılan, parçalanan hareketli buharlar olması; işte tüm bunlar bulutların doğasıdır, bulutlarda nesneleşen kuvvetlerin özüdür, ideadır. Sadece bireysel gözlemci için bulutlar aktüel biçimlerdir. Taşların üzerinden akıp giden dere için, girdaplar, dalgalar, oluşturduğu köpük aslî değildir ve bunların bir önemi yoktur: fakat derenin yerçekimine uyması ve esnek olmayan bir biçimde, tamamen hareketli, biçimsiz ve saydam bir sıvı olarak davranması; işte bu derenin doğasıdır, *algısal olarak idrak edildiğinde* ideadır. Sadece bizler birey olarak idrak ettiğimiz müddetçe dere bizler için oluşturduğu biçimlerdir. Pencerenin üzerindeki buz kristalleşme yasalarına göre kristaller oluşturur ve burada kendini ortaya koyan doğa kuvvetlerinin özünü, ideayı açık eder; fakat buz tarafından oluşturulan ağaç ve çiçek biçimleri aslî değildirler ve sadece bizler için vardırlar.

Bulutlarda, derede ve kristallerde tezahür eden, istemenin en zayıf ekosudur ve bu gitgide bitkilerde daha mükemmel, hayvanlarda daha da mükemmel ve insanlarda ise en mükemmel şekilde ortaya çıkar. Fakat bütün bu nesneleşme seviyelerinde sadece *aslî* olanı *idea* oluşturur. Buna karşılık ideanın katlarını açması, yeterli temel ilkesi kalıpları içerisinde çok sayıdaki ve çok yönlü tezahürlere dağılması; işte bunlar idea için aslî değildir, sadece bireyin idrak tarzında yer alır ve sadece birey için gerçekliği vardır. Aynı şey, istemenin en eksiksiz nesneliği olan ideanın açılması konusunda da zorunlu olarak geçerlidir. Bu nedenle, insan ırkının tarihi, olayların yığılması, zamanların değişmesi, farklı ülkelerdeki 215

ve farklı yüzyıllardaki insan yaşamının çok çeşitli biçimleri; tüm bunlar yalnızca istemenin uygun nesneliğinin yattığı ideanın tezahürünün rastgele biçimleri olup ideaya ait değildirler. Bilakis bunlar bireysel idrake gelen ve tıpkı şekillerin bulutlara, girdapların ve köpüklerin dereye ve ağaç, çiçek benzeri şekillerin buza olduğu gibi ideaya yabancıdırlar; bunlar aslî olmayıp önemsiz biçimde sadece tezahüre aittirler.

Her kim ki bunu iyice kavrar ve istemeyi ideadan ve ideayı da tezahüründen ayırt etmeyi bilir, işte bu kişi için dünyada olup bitenler insan ideasını okuyabileceği harfler olmalarının dışında kendi içlerinde ve kendileri için anlam taşımayacaktır. Böyle bir kişi, diğerlerinin inandığı gibi zamanın gerçekten de yeni ve anlamlı bir şeyler sunacağına; zaman yoluyla veya zamanda tamamen gerçek bir şeyin vücut bulacağına; veya hatta bütün olarak zamanın kendisinin bir başlangıcı ve sonu, planı veya gelişimi olduğuna; ve bir şekilde zamanın en nihai amacının yaklaşık otuz yaşlarındaki en son nesil için en yüksek mükemmeliyet[a] (bunların kendi kavramları uyarınca) olduğuna inanmayacaktır. Dolayısıyla böyle bir kişi ne bütün Olympos'u zamandaki olayları yönetmeleri için tanrılarla kuran Homeros'a ne de göklerdeki figürleri daha ziyade tekil varlıklar olarak değerlendiren Ossian'a katılacaktır; zira bahsettiğimiz üzere bu ikisi de kendilerinde tezahür eden ideayla ilişkili olarak eşit değer taşımaktadırlar. İnsan yaşamının çok çeşitli biçimlerinde ve olayların bitmek tükenmek bilmez dönüşümlerinde bu kişi değişmez ve aslî olarak sadece ideayı dikkate alacaktır. Bu ideada, yaşama isteği en tam nesneliğine sahiptir ve bu idea farklı yönlerini insan ırkının niteliklerinde, tutkularında, hatalarında ve mükemmelliklerinde; bencillikte, nefrette, aşkta, korkuda, cesarette, hafiflikte, aptallıkta, kurnazlıkta, esprili oluşta, dehada vb. göstermektedir. Ki binlerce farklı biçimde ve bireysel kalıpta birbirleriyle yakınlaşan ve karışan bütün bunlar, sürekli olarak küçük ve büyük dünyaların tarihini oluştururlar. Fakat diğer yandan tüm bu hareketin fındık fıstık için mi yoksa taç için mi olduğu ise kendi içinde aşağı yukarı aynı şeydir. Bu kişi en ni-

[a] [*Vervollkommung*]

hayetinde dünyanın tıpkı her zaman aynı karakterlerle dolu, aynı 216
planların işlediği ve aynı kaderin gerçekleştiği Gozzi'nin dramaları gibi olduğunu keşfedecektir: her ne kadar olaylar ve saikler oyundan oyuna fark etse de, oyunların ruhu aynıdır; her ne kadar bir oyundaki karakterler bir başka oyundaki gidişatı bilmeseler de ona göre oynarlar; ve böylece de, daha önceki oyunlara göre Pantolone daha hünerli veya cömert, Tartaglia daha vicdanlı, Brighella daha cesur veya Columbine daha mütevazı değildir.

Varsayalım ki bizlere bir defalığına olanakların krallığına ve bütün sebep sonuç zincirlerine açık bir görüş bahşedildi. Eğer dünyanın ruhu ortaya çıkıp bizlere henüz eserleri için olgunlaşamadan talihin yok ettiği bütün o en yüce insanları, dünyaya ışık getirenleri ve kahramanları; daha sonra da dünya tarihini değiştirebilecek ve en yüksek kültür ve aydınlanma çağlarını getirebilecek fakat en kör kazanın, en anlamsız durumun daha baştan engellediği büyük olayları; en sonunda da dünyanın bütün zamanlarını zenginleştirecek fakat yanılsamadan veya tutkudan yanlış yönlendirilmiş ya da zorunlu olarak gereksiz yere anlamsız veya verimsiz durumlara işe yaramadan harcanmış ya da hatta kolaylıkla israf edilmiş büyük insanların muhteşem güçlerini tek bir resimde gösterseydi dünyanın bütün zamanlarının kayıp hazineleri için ürperir ve acı ile yakınırdık. Fakat dünya ruhu güler ve bize şöyle söylerdi: "Bireylerin ve bunların kuvvetlerinin çıktığı kaynak tıpkı zaman ve mekân gibi yok edilemez; çünkü bunlar da –tıpkı bütün tezahürlerin bu kalıplarında olduğu gibi– sadece tezahürdür, istemenin tecellisidir. Bu sonsuz kaynak sınırlı bir kütle yaratamaz. Bu nedenle de daha tomurcuklanmışken budanan herhangi bir olay veya eser, tekrar ortaya çıkmak için tükenmez bir sonsuzlukta daima açıktır. Bu tezahürler dünyasında hakiki kayıp tıpkı hakiki kazanım gibi pek de mümkün değildir. Yalnızca isteme, yani kendinde şey, yani bütün tezahürlerin kaynağı vardır. Kendinde tek olay, istemenin kendi kendini idrak etmesi ve bunun üzerine de kendini onaylaması veya reddetmesidir."[50]

[50] Bu son cümle müteakip kitapla tanışıklık kurulmadan anlaşılamaz.

217

§ 36

Tarih, olayların akışını takip eder. Tarih, olayları güdüler yasasına uygun olarak türettiği ölçüde pragmatiktir. Bu yasa ise idrak tarafından aydınlatıldığı yerlerde tezahür eden istemeyi belirler. İstemenin henüz herhangi bir idrak olmadan etki etmekte olduğu nesneliğinin en alt seviyelerinde etiyoloji biçimindeki doğa bilimi, istemenin tezahürlerinin dönüşümleri ile ilgilenir; ve morfoloji biçimindeki doğa bilimi ise istemenin tezahürlerinde kalıcı olanlarla ilgilidir. Doğa bilimi bu neredeyse sonsuz olan vazifesine, tekil olanı çıkarsayabilmemiz için genel olanı belirleyen kavramların yardımıyla yaklaşır. Son olarak matematik, birey olarak özne tarafından idrak edilebilmesi için idealların çokluğa bölündüğü salt kalıplarla –yani zaman ve mekânla– ilgilenir. Bütün bunların genel adı bilim olup bunlar yeterli temel ilkesinin çeşitli biçimlerini takip ederler; ve konuları ise tezahür ve tezahürün yasaları, bağlantıları ve bunlardan türeyen ilişkilerdir.

Fakat hangi idrak tarzı dünyanın bütün bu ilişkilerin dışında ve bunlardan bağımsız ve gerçekten özsel yönü ile; dünyanın tezahürlerinin değişime tâbi olmayan hakiki içeriği ile; dolayısıyla da bütün zamanlar için eşit doğrulukla idrak edilenle; tek kelime ile söyleyecek olursak *idealarla*; yani, kendinde şeyin, istemenin dolaysız ve uygun nesneliği ile ilgilenmektedir? Buna cevabımız *sanattır*; dehanın eseridir. Sanatın tekrar ettiği saf tefekkür ile kavranan ebedi idealar ve dünyanın bütün tezahürlerinde aslî ve kalıcı olandır ve ideaları tekrar etme materyali ile görsel sanatlar, şiir veya müzik biçimini alır. Sanatın tek kaynağı ideaların idrakidir; tek amacı ise bu idrakin iletilmesidir.

Bilim, sebep ve sonuçların dört türünün dur durak bilmez ve esassız akışını takip ederken ulaştığı her amacında daima daha öteyi görür ve asla ne nihai bir amaç bulabilir ne de tam bir tat-
218 min sağlayabilir; bu, koşarak bulutların ufka değdiği yere yetişme çabasına benzemektedir. Oysa sanat, her yerde amacına ulaşmıştır. Zira sanat tefekkür nesnesini dünya olaylarının[a] akışından ko-

[a] [*Weltlaufs*]

parır ve nesne sanatın önünde izole bir şekilde kalır. Ve bu akış içinde yok olup giden küçük bir parça olan tekil nesne sanat için bütünün bir temsilcisi, zaman ve mekândaki sınırsız sayıdaki çokluğun eşleniği olur. Dolayısıyla sanat bu tekil olanda durur. Sanat zamanın çarkını durdurur ve ilişkiler sanat için ortadan kalkarlar. Sanatın nesnesi sadece aslî olandır; ideadır.

Dolayısıyla sanatı *yeterli temel ilkesinden bağımsız bir şekilde şeyleri değerlendirme yolu* olarak doğrudan tanımlayabiliriz. Bilimin ve deneyimin şeyleri tam da bu ilkeyi takip eder şekilde değerlendirme tarzı ise bunun karşısında yer almaktadır. Deneyimin ve bilimin değerlendirme yolu yatay doğrultuda sonsuza dek uzanan bir çizgiye, sanatın yolu ise bunu herhangi bir yerde dik kesen bir çizgiye benzetilebilir. Şeyleri akılcı bir şekilde değerlendirme tarzı yeterli temel ilkesinden hareket etmekte olup hem gündelik yaşamda hem de bilimde geçerli ve yararlıdır. Bu ilkenin içeriğinden öteleri gören ise dahiyane değerlendirme yolu olup sadece sanatta geçerli ve yararlıdır. Bunlardan ilki Aristoteles'in değerlendirme yoludur; ikincisi ise bütününde Platon'un yoludur. Bunlardan ilki başlangıcı ve sonu olmaksızın önüne çıkan her şeyi bükerek, oynatarak, yerinden sökerek devam eden bir fırtına gibidir; ikincisi ise bu fırtınanın arasından parlayan ve bu fırtına tarafından sarsılmayan huzur dolu güneş ışınları gibidir. Bunlardan ilki bir şelalenin sayısız, vahşice hareket eden, daima dönüşen ve bir an bile durmayan su damlacıkları gibidir; ikincisi ise bu gürültülü sağanağın üzerinde sükûnetle asılı duran gökkuşağı gibidir.

İdealar sadece yukarıda tarif edildiği üzere nesnesinde tamamen eriyip giden saf tefekkür yoluyla kavranabilirler ve *dehanın* özü ise tam da böylesi bir tefekkür kapasitesinin yaygınlığından oluşmaktadır. Bu ise bir kişinin kendisini ve içinde bulunduğu ilişkileri tamamen unutmasını gerektirdiğinden, deha da sadece ve sadece en mükemmel nesnelliktir; yani, bu ruhun kendine –istemeye– yönelik olmayan nesnel doğrultusudur. Dolayısıyla deha, tamamen saf algılayarak ilişkilenme, algının içinde kendini kaybetme ve temel olarak sadece istemenin hizmeti için var olan id- 219
raki bunun hizmetinden çıkarma kapasitesidir; ki bu da geriye sa-

dece *saf idrak eden özne* –tertemiz dünya gözü– kalması için kendi çıkarlarını, isteklerini, amaçlarını göz önünden kaldırarak kişiliğinden bir süreliğine tamamen vazgeçmek demektir. Bu ise gelip geçici olarak değil, kavranılmış olanı iyi değerlendirilmiş sanat formunda tekrar üretebilecek düzey için yeterli basiretle olmalıdır ve "bulanık tezahürde yüzeni kalıcı düşüncelerde sabitlemelidir".[a]

Dehanın bir bireyde ortaya çıkabilmesi için, bu bireyin payına bireysel istemenin zorunlu olan miktardan çok daha yüksek bir idrak kuvveti düşmeli gibidir; ve bu idrak fazlalığı bağımsızlaştığında artık istemeden arınmış özneye, dünyanın özünün apaçık bir aynasına dönüşür.

Bu dâhi bireylerin huzursuzluk seviyesindeki diriliklerini açıklamaktadır. Hâlihazırdaki an böyle bireylere nadiren yeterli olur zira onların bilinçlerini tam olarak doldurmaz. Bu onlara dur durak bilmez çabalayış verir. Onlar yeni ve kayda değer nesnelerin tükenmez arayışı içindedirler ve neredeyse daima beyhude bir şekilde kendi benzerlerini, anlaşabilecekleri kendi ayarlarında olanları ararlar. Oysaki bu sırada dünyanın sıradan çocukları sıradan şimdiki zamanla doludurlar ve bununla tamamen tatmin bulmaktadırlar ve böyleleri şimdiki zamana girip her yerde kendi benzerlerini bulurlar ve dâhinin dışlanmış olduğu hergünkülükten keyif alırlar.

Hayal gücü dehanın aslî bir özelliği olarak tanınır ve hatta bu ikisi bazen özdeş olarak da görülür. Bunlardan ilk iddia doğru, ikincisi ise yanlıştır. Olduğu haliyle dehanın nesnesi ebedi idealar, dünyanın ve bunun bütün tezahürlerinin aslî ve süren formlarıdır; bunun yanında ideanın idraki zorunlu olarak soyut değil algısaldır. İşte bu yüzden eğer hayal gücü, dehanın ufkunu kişisel deneyiminin gerçekliğinin sınırlarının çok ötesine genişletmeyip gerçek tamalgısına[b] gelen az şeyden geri kalan her şeyi inşa etmesine müsaade etmeseydi ve neredeyse bütün mümkün yaşam sahnelerinin önünden geçmesine izin vermeseydi o zaman dehanın idraki, kendisinin gerçekten huzurunda olan nesnelerle sınırlı

---

[a] [Goethe, *Faust* I, "Gökte Konuşma"]

[b] [*Apperception*]

olur ve kendisini bu nesnelere yönelten durumların zincirine bağlı kalırdı. Dahası gerçek nesneler de neredeyse daima sadece kendi- 220
lerinde ifadesini bulan ideaların çok vasat örnekleridir. Dolayısıyla dehanın şeylerde, doğanın yapmaya uğraştığı fakat bir önceki kitapta da işaret ettiğimiz üzere formlarının kendileri arasındaki mücadelesinden dolayı gerçekte oluşturmadıklarını görebilmek için hayal gücüne ihtiyacı vardır. Buna daha sonra heykel konusunu incelerken geri döneceğiz. Dolayısıyla hayal gücü dâhinin görüş alanını –niteliksel olduğu kadar niceliksel olarak da– gerçekten karşısındaki nesnelerin çok ötelerine taşır. İşte bu yüzden de sıra dışı bir hayal gücü dehanın hem eşlikçisi hem de koşuludur. Fakat bunun tersi geçerli değildir, zira hayal gücü dehayı gerektirmez; bilakis hiç mi hiç deha sahibi olmayan kişilerin oldukça geniş hayal dünyası olabilir. Çünkü gerçek bir nesne iki zıt biçimde değerlendirilebilir: bir dâhinin yapacağı şekilde ya saf nesnel biçimde, ideası kavranılarak; ya da sıradan şekilde yeterli temel ilkesine uygun biçimde diğer nesneler ve birisinin istemesiyle olan ilişkileri içerisinde. Aynı şekilde bir hayalin[a]de bu iki yolla algılanması mümkündür: birinci yol göz önüne alındığında hayal ideanın idrakine götüren bir vesiledir ki bunun iletilmesi sanat eseri ile olur; ikinci yol göz önüne alındığında hayalî nesne, bencillik ve keyfe uygun şekilde gündüz düşleri[b] için kullanılır ki bu da bir an için ayartıcı ve memnuniyet verici olsa da böylesi hayaller aslen daima sadece ilişkileri içinde idrak edilirler. Böylesi bir oyunu sürdüren kişi hayalperesttir: yalnızlığında kendi kendini eğlendirdiği imgeleri kolaylıkla gerçeklikle karıştırabilir ve bu yolla da gerçek yaşama uymaz. Belki de bu kişi hayalî fantezilerini yazabilir ve bunlar da her türden sıradan roman olup kendisine benzer insanları ve geniş kitleleri eğlendirebilir zira okur kendisini kahramanın yerine koyup sonra da sunumu oldukça "hoş" bulur.

Sıradan insan, doğanın fabrikasyon ürünüdür ve doğa her gün böyle binlercesini ortaya çıkarır. Bu insan, belirttiğimiz üzere, sahih tefekkür olan her mânâda tamamen çıkarsız değerlendirmeyi

[a] [*ein Phantasma*]
[b] [*Luftschlösser*]

–en azından süreklilik arz edecek şekilde– yapamaz. Bu kişi şey-
221 lere yalnızca kendi istemesi ile bir şekilde ilgili oldukları sürece (bu ilgi sadece dolaylı bile olsa) dikkatini yönlendirebilir. Bu bakış açısı sadece ilişkilerin idrakini talep eder ve bu bakış açısı için bir şeyin soyut kavramı yeterli ve de çoğunlukla daha kullanışlıdır. Dolayısıyla sıradan insan salt algı içinde uzun süre kalmaz veya bakışlarını bir nesneye uzunca yönlendirmez. Bilakis tıpkı tembelin tekinin bir sandalye arayıp bulduktan sonra da sandalyeye olan ilgisini kaybetmesi gibi sıradan insan da karşısına çıkan her şeyde sadece bunu çabucak çerçevesi içine yerleştirebileceği kavramı arar. Dolayısıyla bu kişinin her şeyle, sanat eserleri ile, güzel doğa nesneleri ile ve hatta hayatın sahnelerinin gerçekten anlamlı tefekkürü ile işi hızla biter; durmaz, sadece hayatta kendi yoluna veya en azından kendi yolu üzerinde olabilecek –yani en geniş anlamıyla topografik işaretler diyebileceğimiz– herhangi bir şeylere bakınır; olduğu haliyle hayatın kendisinin değerlendirilmesi ile hiç zaman kaybetmez. Öte yandan dâhi, idrak kuvvetinin bolluğu ile kendisini bazen istemenin hizmetinden kurtarır; dolayısıyla da hayatın kendisine bakabilmek için durur ve her şeyde –bu şeyin diğer şeylerle olan ilişkilerini değil– ideayı kavramaya çalışır. Bu yüzden de dâhi, hayatta sıklıkla kendi yolunu göz önüne almayı ihmal eder ve bunun için de kendi yolunda ilerleyişi çoğunlukla aksaktır. Sıradan insanın idrak yetisi sadece kendi önünü aydınlatan lamba gibiyken dâhininki dünyayı aydınlatan güneş gibidir. Hatta hayata bu denli farklı bakış tarzları kendilerini dış görünüşte de belli eder. Dehanın etkili olup mevcut bulunduğu kişi kolaylıkla bakışlarından ayırt edilebilir. Bu bakış hem ışıl ışıl hem de kararlıdır ve de tefekkürün ve derinliğin karakterini taşır. Bunu doğanın ara sıra adı anılmaz milyonların arasından ortaya çıkardığı dâhilere ait birkaç suretin portrelerinde görebiliriz. Öte yandan tefekkürün gerçek zıttı olan beklenti dolu gözleyiş[a] diğer insanların bakışlarında (bu bakışlar sıklıkla olduğu gibi boş ve sıradan olmadıklarında) kolaylıkla görülebilir. Bunun sonucu olarak bir yüzdeki "deha ifadesi" idrakin istemeye kararlı bir şekilde

[a] [*Spähen*]

baskın oluşunun, dolayısıyla da isteme ile hiçbir alâkası olmayan bir idrakin –yani, *saf idrakin*– görülebilir oluşudur. Oysa sıradan yüzlerde istemenin dışavurumu baskındır ve idrakin daima ilk 222
olarak istemenin uyarısı ile devreye girdiği –yani salt güdülere ayarlı olduğu– görülebilir.

Dâhiyane idrak veya bir başka deyişle ideanın idraki, yeterli temel ilkesini takip etmez; diğer yandan bu ilkeyi takip eden idrak ise hayattaki zekâ ve akıllığı bahşetmekte ve bilimleri meydana getirmektedir. Dolayısıyla dahi bireyler bu ikinci idrak yolunu ihmal etmenin getirdiği sıkıntıların acısını çekeceklerdir. Fakat bu çerçevede söylediğim niteliklerin, böylesi bireylerin sadece gerçekten dahiyane idrak ile doldukları an ve ölçü ile sınırlı olduğu fark edilmelidir ki bu hiçbir şekilde hayatlarının her anına yayılmaz; zira istemeden bağımsız olarak idealara nüfuz edebilmek için gerekli olan bu büyük fakat spontane gerilim, zorunlu olarak tekrar salınmalıdır ve dâhilerin sıradan insanlara hem meziyetleri hem de kusurları bakımından benzedikleri uzun zaman aralıkları vardır. İşte bu yüzden dâhinin etkinliği, kelimenin kendisinin de işaret ettiği gibi daima bir esin[a] olarak değerlendirilir ve bu tıpkı bireyin kendisinden farklı ve onu yalnızca ara sıra ele geçiren insan üstü bir varlığın etkisi gibidir. Dâhi bireyin yeterli temel ilkesinin içeriğine dikkatini vermekten kaçınması kendisini ilk olarak varlık temeli[b] ile alâkalı olarak matematikten kaçınma olarak gösterecektir. Matematik, tezahürün en genel kalıpları olan zaman ve mekânla (ki bunlar yalnızca yeterli temel ilkesinin biçimleridir) ilgilenir ve dolayısıyla da ideanın kendisini bütün ilişkilerden bağımsız olarak ortaya koyduğu salt tezahürün içeriğini değerlendirmenin tam zıttı konumdadır. Dâhi, bunun dışında, matematiğin mantıksal yöntemine de karşı duracaktır çünkü bu, sahih anlayışı engeller ve tatmin edici olmaz; daha ziyade bu, sadece sonuçların birbirlerine tanıma temeli ilkesine göre bağlanması olacak ve zihnin herhangi bir kuvvetini değil yalnızca –daha önceki önermeleri sürekli akılda tutmak için– hafızayı muhatap

[a] [*Inspiration*]
[b] [*Grund des Seyns*]

alacaktır. Tüm bunlara ek olarak sanattaki dâhilerin, matematik konusunda pek de yetenekli olmadıkları da deneyimle sabittir: hiç
223 kimse ikisinde birden ustalaşamamıştır. Alfieri,[a] Euklides'in sadece dördüncü teoremini bile anlayamadığını anlatmıştı. Goethe, anlayış yoksunu karşıtları tarafından renkler teorisinde yeterince matematiksel malumat olmaması ile kınanmıştır. Elbette burada mevzu varsayıma dayalı veriler üzerine hesaplamalar ve ölçümler değil, aksine sebep ve sonuçlara dair anlamanın dolaysız idrakidir. Goethe'ye yönelik bu kınama o kadar saçma ve isabetsizdir ki onlar bunu yapmış olmakla diğer komik argümanlarının yanında yargı yetilerinde bir eksiklik olduğunu da ortaya koymuşlardır. Goethe'nin renk kuramının ortaya çıkışından neredeyse yarım yüzyıl sonra Almanya'da bile Newtoncı yanlışlar hâlâ uzman kürsülerine sahipler ve insanlar hâlâ homojen ışığın yedi türünden ve bunların farklı kırılmalarından ciddiyetle bahsetmekteler. Günün birinde bu, genelde insanlığın özelde ise Almanların büyük entelektüel kendine haslığı olarak değerlendirilecektir.

Yukarıda bahsi geçen aynı sebepler, üstün matematikçilerin güzel sanat eserlerine çok nadir yatkın oluşlarına dair bilindik olguyu da açıklamaktadır. Bu olgu özellikle bir Fransız matematikçinin Racine'in *Iphigenia* eserini okuduktan sonra naif bir şekilde "Qu'est-ce-que cela prouve?"[b] demesine dair meşhur anekdotta kendisini göstermektedir. Dahası açıkgözlülüğü[c] oluşturan nedenselliğe ve güdülere uygun biçimde ilişkilere yönelik keskin kavrayıştır; buna karşılık dâhiyane idrak ise ilişkilere yönelik değildir. Dolayısıyla açıkgöz insan, böyle olduğu ölçüde ve böyle olduğu için dâhi olamayacaktır ve dâhi de böyle olduğu ölçüde ve böyle olduğu için açıkgöz olmayacaktır.

Son olarak, idea tamamen algısal idrak sınırları dâhilinde kalmaktadır ve bu da tanımanın yeterli temel ilkesinin yönlendirdiği akılcı veya soyut idrakin tam zıttı konumdadır. Büyük dâhilik

---

[a] [Vittorio Alfieri (1749-1803) İtalyan drama yazarı.]

[b] ["Peki ama bu neyi kanıtlıyor?"]

[c] [*Klugheit.* Bu kelimeyi genellikle "zekâ" olarak çevirdim. Ama yerine göre "açıkgözlülük" veya "kurnazlık" olarak da kullandım.]

ile akıl baskınlığının nadiren yan yana geldiği de bilinmektedir. Daha ziyade bunun zıttı geçerlidir ve dâhi bireyler sıklıkla şiddetli tesirler ve akıldışı tutkulara tâbidirler. Bunun temeli aklın zayıflığında değil, kısmen bütün isteme tezahürünün –yani dâhi bireyin– sıra dışı enerjisinde (ve bu da kendisini bütün isteme edimlerinin yoğunluğunda dışavurur), kısmen de duyu ve anlama 224
vasıtası ile gerçekleşen algısal idrakin soyut olana ağır basmasında (ki bu algısal olan yönünde belirleyicidir), bunun da son derece enerjik izlenimlerinin renksiz kavramları gölgede bırakmasında ve dâhi bireyin davranışları için kavramların değil de bu izlenimlerin rehber olmasında yatmaktadır. Dolayısıyla bu davranışlar akıl dışı olurlar. İşte bu yüzden dâhiler üzerinde şimdiki anda hazır bulunanın etkisi çok güçlüdür ve bu dâhiyi düşünülmemiş olana, etkiye ve tutkuya doğru çeker. Dahası zaten böylelerinin idrakleri kısmen istemenin hizmetinden kurtulduğundan bir sohbette konuştukları kişiden ziyade zihinlerinde canlı bir şekilde yer alan konuşulan konuyu düşüneceklerdir. Bunun için de konuları kendi ilgileri içinde oldukça nesnel bir biçimde yargılayacak veya açıklayacaklar ve hiç değinilmemesinin daha akıllıca olacağı durumlarda sessiz kalmayacaklardır vb. Nihayetinde bu kişiler monologlara eğilimlidirler ve esasen kendilerini deliliğe yaklaştıran pek çok zayıflık gösterebilirler. Deha ve deliliğin birbirine dokunduğu bir noktanın olduğuna sıklıkla işaret edilmiştir ve hatta şiirsel ilhama bile bir tür delilik denmiştir. Horatius *amabilis insania* (*Od.*, iii, 4)[a] şeklinde ifade etmiştir ve *Oberon*'un girişinde Wieland da "cezbedici delilik"ten bahseder. Hatta Aristoteles bile –Seneca'nın aktardığı üzere (*De Tranquillitate Animi*, xv, 16)– şöyle demektedir: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit.*[b] Yukarıda sözü geçen karanlık mağara mitinde (*Devlet*, VII) Platon bunu şöyle ifade etmektedir: mağaranın

[a] ["cezbedici delilik." Bu kitabın Türkçesi: *Ode'ler-Epod'lar-Hicviyeler-Nameler* çev. Yakup Kadri Karaosmanoğlu. Ankara: Maarif Vekâleti, 1931.]

[b] ["Daima büyük dehaya bir miktar da delilik karışmıştır." Seneca, *Ruh Dinginliği Üzerine*.]

dışında hakiki güneş ışığını ve hakikaten var olanları (ideaları) gören, daha sonra mağaranın içinde göremez durumdadır çünkü gözleri karanlığa alışmamış hale gelmiştir ve gölge biçimleri daha fazla idrak edemez ki bu nedenle de mağarayı ve bu gölge biçimleri asla terk etmeyenler tarafından gülünç bulunur ve böyleleri ile dalga geçilir. Platon *Phaidros*'ta da (s. 317) belli miktar delilik olmadan sahih şairlerin olamayacağından, hatta fani şeylerde ebedî ideaları idrak eden birisinin deli gibi görüneceğinden (s. 327) bahsetmektedir.[a] Cicero da şöyle demektedir: *Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poëtam magnum esse posse; quod idem dicit Plato* (*de Divinatione* I, 37).[b] Ve son olarak Pope da
225 şunu söylemektedir:

> *Great wits to madness sure are near allied,*
> *And thin partitions do their bounds divide.*[c]

Bu çerçevede özellikle Goethe'nin *Turquato Tasso* adlı eseri öğreticidir. Bu eserde Goethe sadece olduğu haliyle dâhinin acılarını ve şehitliğini değil aynı zamanda onun sürekli deliliğe geçişini de gözler önüne sermektedir. Son olarak delilik ve dehanın doğrudan ilintili olması bir yandan Rousseau, Byron, Alfieri gibi büyük deha sahibi bireylerin biyografilerinden ve başkalarının yaşamlarındaki anekdotlardan; fakat –şunu da söylemeliyim ki– diğer yandan da akıl hastanelerine yaptığım sık ziyaretlerde gözlemlediğim, dehaları açıkça deliliklerinden görülebilen tekil klinik vakalardan doğrulanmaktadır (her ne kadar bu kişilerde delilik baskın olsa da). Bu tesadüfle açıklanamaz; zira bir taraftan deli-

---

[a] [Schopenhauer'ın bu referansları Platon eserlerinin *Bipont* edisyonuna göredir. Buradaki alıntılar 245a ve 249d'de bulunabilir.]

[b] ["Demokritos delilik olmadan şairliğin de olmayacağını söyler, tıpkı Platon gibi." Cicero, *Sezgi Üzerine*.]

[c] ["Delilik şüphesiz büyük bir ruhlara akrabadır ve incecikten bir duvar bu ikisini ayırır." Schopenhauer, alıntıladığı bu söze yaptığı Almanca çeviriyi orijinal metinde dipnot olarak vermektedir. Schopenhauer'ın çevirisi şu şekilde: "Dem Wahnsinn ist der große Geist verwandt, Und Beide trennt nur eine dünne Wand."]

lerin sayısı görece azdır ve diğer taraftan dâhi bütün alışıldık tahminlerin ötesinde oldukça nadir olup doğada oldukça büyük bir sıra dışılıkla tecelli eder. Buna, bütün antik ve modern çağlar boyunca uygar Avrupa'nın tamamının ürettiği gerçek dâhilerin sayısını, kendisini her otuz yılda bir yenileyen hâlihazırda sabit olarak Avrupa'da yaşayan 250 milyonla kıyaslayarak ikna olabiliriz. Ki burada dâhilerin arasından da sadece insanlık için bütün zamanlarda kalıcı değerde eserler üretebilmiş olanları sayıyoruz. Hatta, her ne kadar etkili olmasalar da kararlı ve ruhsal olarak üstünlük barındıran tanıdığım bazı kişilerin aynı zamanda delilik tarafından hafifçe dokunulduklarını da belirtmeden geçmeyeceğim. Bundan zihnin, alışılan ölçünün ötesinde her ilerlemesine anormal bir gelişme olarak deliliğin atfedilmesi anlaşılabilir. Bu arada, deha ve delilik arasındaki bu ilişkinin tamamen entelektüel temellerine dair görüşümü mümkün olduğunca kısa bir şekilde sunmak istiyorum çünkü bu inceleme dehanın esas özünü –yani sanat eseri ortaya çıkarabilecek tek ruh özelliğini– açıklamamızda 226
bize elbette yardımcı olacaktır. Fakat ne var ki bu deliliğin kısa bir incelemesini gerekli kılıyor.[51]

Deliliğin özüne dair açık ve tam bir vâkıf oluş ve esasen deliyi sağlıklıdan neyin ayırt ettiğine dair doğru ve net bir kavram –bildiğim kadarıyla– henüz yapılmadı. Delilerde hem aklın hem de anlamanın olduğu reddedilemez çünkü deliler konuşur, algılar ve sıklıkla doğru sonuçlar çıkarırlar; kural olarak da huzurlarında olanı tamamen doğru algılar ve sebep sonuç arasındaki bağı görürler. Görüntüler ve hezeyanlar deliliğin alışıldık semptomları değildirler. Hezeyanlar algıyı, delilik de aklı bozar. Sıklıkla deliler *şimdiki anda* dolaysızca karşılarında olanı tanıma konusunda yanılmazlar; daha ziyade delilikleri daima *olmayanla* veya *geçmişle* ve sadece bunların yoluyla da şimdiki zamanla kurulan bağlantı ile ilgilidir. Bu yüzden de rahatsızlıkları bana özellikle *hafızayla* ilgili gibi görünmektedir; tabii burada hafızanın onları tamamen yanılttığını da kastetmiyorum. Zira bunların çoğu birçok şeyi ezbere bilmekte ve bazen uzun zamandır görmedikleri birini tekrar

[51] Bunun için ikinci cildin 31. bölümüne bakınız.

tanımaktadırlar. Fakat bu kişilerde daha ziyade hafızanın kayışı kopmuş, bağlantısının devamlılığı tahrip olmuştur ve geçmişin bütüncül bir şekilde birbirine bağlanması mümkün değildir. Tıpkı tekil şimdiki an gibi geçmişe dair tekil sahneler de doğru olarak mevcutturlar; fakat bunların geri hatırlanmalarında daha sonra hayal ürünleri ile doldurulan boşluklar vardır. Bu sahneler de ya hep aynıdır ve sabit fikirlere dönüşürler ki bu durumdan sonuçlanan deliliğe melankoli denir; ya da her zaman farklıdır ve anlık izlenimlerdir ki bu durumdan kaynaklanan deliliğe ise *fatuitas*[a] denir. Dolayısıyla akıl hastanesine yatan bir deliye daha önceki hayatının akışını sormak çok zordur. Bu kişinin hafızasında doğru olan ile yanlış olan sürekli birbirine karışır. Her ne kadar şimdiki an dolaysızca doğru olarak idrak edilse de bu hayalî
227 bir geçmişe uyduruk bir bağ ile bozulur. Bunun için de kendilerini ve başkalarını hayalî geçmişte var olan kişilerle özdeşleştirir, bazı tanıdıklarını hiç fark etmezler ve gerçekten şu anda var olanı doğru olarak algılasalar bile bunun hâlihazırda olmayanla ilişkisi hususunda yanlış kavramları vardır. Eğer delilik daha ileri seviyedeyse hafıza tamamen ortadan kalkmıştır; öyle ki bu kişi, olmayana veya mevcut olana dair hiçbir referans kuramaz ve yalnızca zihninde geçmişi dolduran hayallerle bağlantılı olarak anlık ruh halleri tarafından belirlenir. Böylesi bir durumda, eğer daha üstün bir kuvvetin gözetiminde olduğu bu kişiye sürekli hatırlatılmazsa her an şiddete veya cinayete maruz kalmak işten bile değildir.

Delinin idraki şimdiki anla sınırlı olduğu için hayvanınki ile benzeşmektedir; fakat şu noktada birbirlerinden ayrılmaktadırlar: hayvanın olduğu haliyle geçmişe dair aslen hiçbir tasavvuru yoktur, geçmişin hayvana etkisi sadece alışkanlık üzerindendir ki bu yüzden, örneğin bir köpek eski sahibini yıllar sonra bile tekrar idrak eder. Yani köpek eski sahibini gördüğünde alışmış olduğu izlenimi alsa da onunla geçirdiği zamanlara dair hatıraları yoktur. Öte yandan deli, daima kendi aklına ve *in abstracto* bir geçmişe dayanmaktadır. Ancak bu, yalnızca kendisi için olan veya tüm zamanlar için geçerli ya da anlık var olan sahte bir geçmiştir. Bu

[a] [Budalalık]

sahte geçmişin etkisi doğru olarak idrak edilen bir şimdinin değerlendirilmesini engeller; oysa hayvan bunu gerçekleştirmektedir. Aynı şekilde yoğun ruhsal ızdırabın ve beklenmedik korkunç olayların da deliliğe yol açmasını da ben şu şekilde açıklıyorum. Tüm bu ızdırap, şimdiki zamanla sınırlanmış gerçek bir olaydır. Bu nedenle sadece geçicidir ve sonuç olarak da asla aşırı derecede ağır değildir. Acı, sadece sürdüğü zaman dayanılmaz olarak büyür. Ancak bu haliyle acı, yalnızca düşüncede var olur ve dolayısıyla da *hafızada* yer alır. Eğer şimdi böyle bir dert, bu kadar ızdırap dolu bir biliş ya da düşüncelere dalış, tamamen dayanılmaz hale gelebilecek kadar yakıcı ise ve birey de onun altında eziliyorsa, o zaman, kaygılı doğa, son bir yaşamı kurtarma yolu olarak *deliliğe* tutunur. Bir darbeyle çok korkutucu bir şekilde işkence gören zihin, hafızasının kayışını tahrip eder, boşlukları kurgularla 228
doldurur ve bu yüzden de tıpkı kangren olmuş bir uzvu kesip yerine tahta protez koymamız gibi kendi gücünü aşan zihinsel ızdıraptan kaçıp deliliğe sığınır. Buna örnekler olarak gözü dönen Aias'ı, Kral Lear'ı ve Ophelia'yı değerlendirebiliriz; çünkü sahih dehaların yaratımları (burada genel olarak başvurabileceğimiz tek örnek bunlardır) en az gerçek insanlar kadar doğrudur; ve bu konuda sık sık yaşanan gerçek deneyimler de aynı şeyi göstermektedir. Acıdan deliliğe bu şekilde geçmenin zayıf bir analojisi şu olguda bulunur: Hepimiz mekanik olarak aklımıza âniden gelen ve acı veren bir düşünceyi bir hareket yaparak ya da yüksek sesli herhangi bir dışavurumla uzaklaştırmaya çabalar ya da şiddetle bundan kendimizi koparmaya çalışırız.

Şu âna dek söylenenlere göre artık deli olan insanların, hâlihazırdaki tekil şeyleri ve geçmişten gelen birçok tekil şeyi doğru olarak idrak ettiklerini, ancak tüm bunların birbirleriyle olan bağlantılarını, ilişkilerini anlayamadıklarını ve bu yüzden yanıldıklarını ve yanlış konuştuklarını görebiliyoruz. İşte bu tam da onların dahi ile kesiştikleri noktadır; çünkü dâhiler de şeyler arasındaki bağlantının idrakini terk ederler zira yeterli temel ilkesine uygun işleyen ilişkilerin idrakini göz ardı etmektedirler. Bunu da sadece nesnelerde ideaları görmek ve aramak; *tekil* şeyde –bütün türü

temsil edişine ve dolayısıyla da, Goethe'nin dediği gibi, bir şeyin binlerce için geçerli oluşuna göre– ideaların sahih, algısal olarak dışavurulmuş özlerini kavrayabilmek için yaparlar. Dolayısıyla dâhiler de şeylerin birbirleriyle olan bağlantılarının idrakini gözden kaybederler: tefekkürlerinin belirli nesnesi veya aşırı canlılık ile kavradıkları şimdiki an o kadar parlak bir ışıkta görünür ki bunun ait olduğu zincirdeki geri kalan bağlantılar adeta karanlığa gömülür ve bu da uzun zamandır deliliğe benzer olarak idrak edilen olguyu verir. Tekil verili şeylerde sadece kusurlu olarak mevcut ve değişimlerle güçsüzleşmiş olan, dâhi tarafından onun bunu tefekkür ediş yolu ile, ideasına, mükemmelliğe yükseltilir. Dâhi her yerde uç noktaları görür ve tam da bu nedenden davranışları uçlara eğilim gösterir; doğru dengeyi nasıl elde edeceğini bilmez, ağırbaşlılığa sahip değildir ve sonuç ise tarif ettiğimiz gibidir.
229 Dahi tekil şeyleri değil ideaları tam olarak idrak eder. Dolayısıyla, belirttiğimiz gibi, bir şair *insanlığı* derinden ve temelden tanır ama *insanları* pek de anlamaz; kolay aldatılır ve kurnaz insanların elinde bir oyuncak olur.[52]

§ 37

Tartışmamızın da gösterdiği üzere deha, yeterli temel ilkesinden bağımsız idrak kapasitesinden oluşmaktadır. Bu da dehanın sadece ilişkiler içinde var olan tekil şeylerin kendilerinin değil, şeylerin idealarının idraki kapasitesinden oluştuğu anlamına gelmektedir. Deha, bu tekil şeylere karşı ve bunların üstünde ideanın eşleniği olma kapasitesine dayanmaktadır. Bu da dâhinin artık bir birey değil saf idrakin öznesi olma kapasitesi demektir. Yine de bu yetenek herkeste az veya çeşitli derecelerde olmalıdır; çünkü eğer öyle olmasaydı insanlar ne sanat eserlerinin tadını çıkarabilirler ne de sanat eserleri üretebilirlerdi ve güzele veya ihtişama yönelik herhangi bir duyarlılıkları olmaz, hatta "güzel" ve "ihtişam" kelimeleri onlara hiçbir anlam ifade etmezdi. Bu nedenle –eğer belki de estetik zevkten hiç nasiplenmemiş birkaç kişi yok-

[52] Bkz. ikinci cilt 32. bölüm.

sa– tüm insanlarda tekil şeylerden ideaları idrak edebilme ve bunu yaparak da kişiliklerini bir an için aşma yetisi olduğunu varsaymalıyız. Dâhi, sıradan insanları sadece bu tür idrake çok daha yüksek bir derecede ve daha kesintisiz sahip olarak aşmaktadır ve bu da onun böylesi bir etki altındayken idrak ettiklerini, tasarladığı[a] bir çalışmada tekrar etmesini sağlamak için gerekli olan görüş açıklığını[b] korumasını sağlar ve bu tekrar edişin kendisi ise sanat eseridir. Bu yolla dâhi, kavramış olduğu ideaları başkalarına iletir. Bu arada idea ise değişmeden aynı kalır. Bu nedenle de estetik zevk, ister bir sanat eserinden isterse de doğrudan doğa ve yaşamın algılanmasından kaynaklansın, özünde bir ve aynıdır. Sanat eseri, bu zevki barındıran böylesi idrakin salt bir aydınlatılma vesilesidir. İdeanın bizim karşımıza doğrudan doğadan ve gerçeklikten değil de sanat eserinden çıkması, artık gerçekliği değil sadece ideayı idrak eden sanatçının, eserinde yalnızca ide- 230
ayı –tüm dikkat dağıtıcı arızaları göz ardı edip gerçeklikten soyutlayarak– saf tekrarından kaynaklanmaktadır. Sanatçı dünyayı kendi gözlerinden görmemizi sağlar. Dâhinin yeteneği, tam da bu bakışa sahip olmasında ve bütün ilişkilerinden bağımsız olarak şeyleri idrak edebilmesindedir ki bu doğuştandır; fakat bu yeteneği bizlere ödünç verebilmesi ve onun gözleri ile görebilmemizi sağlaması ise edinilmiştir ve bu sanatın teknik yönüdür. Bu nedenle, şu âna kadar en genel çerçevede estetik idrak tarzının içsel özünü sunduktan sonra, şimdi hem doğada hem de sanatta güzel ve ihtişamlı olana dair daha kapsamlı felsefi değerlendirme bu ikisini ayırmadan açıklayacaktır. Öncelikle güzel ve ihtişamlı olan tarafından etkilendiğinde insanda ne olduğunu göz önüne alacağız. Kişi bu duyguyu doğrudan doğadan, yaşamdan da alsa veya sadece sanat yolu ile alsa hiçbir esas fark olmayacaktır; aradaki fark sadece dışsal olacaktır.

[a] [*willkürlichen*]
[b] [*Besonnenheit*]

§ 38

Estetik değerlendirme yolunda *birbirinden ayrılmaz iki bileşen* bulduk: tekil bir şey değil de Platonik *idea* –yani şeylerin türlerinin tamamının süren formu– olarak nesnenin idraki; ve ayrıca idrak edenin birey olarak değil de *idrakin saf ve istemesiz öznesi* olarak öz bilinci. Bu iki bileşenin bütünleşik olarak ortaya çıktıkları koşul ise yeterli temel ilkesine bağlı idrak yolunu terk etmekti; ki bu idrak yolu bilakis istemenin ve de bilimin hizmetindedir. Güzel olanın seyrinin uyandırdığı *zevkin* de bu iki bileşenden kaynaklanıp, hatta bunlardan bazen birinin bazen de ötekinin estetik tefekkürün nesnesine göre daha ağır bastığını göreceğiz.

231 Bütün *istekler* ihtiyaçtan, yani eksiklikten, yani acıdan doğarlar. Tatmin bu durumu bitirir; fakat her tatmin edilen isteğin karşısında en az on tanesi ise tatmin edilmeden kalır. Dahası arzu uzun süre devam eder ve talepler bitip tükenmek bilmez; tatmin ise kısa ve ölçüsü de kıttır. Hatta nihaî tatmin bile sadece yanılsamadır; tatmin edilen dilek, ânında yenisine yer açar ki bunlardan ilki bir hata olarak idrak edilirken yenisi henüz idrak edilmemiş hatadır. Erişilmiş hiçbir arzu nesnesi daimî ve sarsılmaz tatmin sağlayamaz; bu daha ziyade dilenciye, ızdırabının bir sonraki güne kadar sürmesini sağlamak ve bugünlük hayatını bağışlamak için sadaka atmaya benzemektedir.

Bundan dolayı şimdi bizler bilincimiz istememiz ile dolu olduğu, kendimizi bitmeyen umut ve korkuları ile arzuların yığılmasına teslim ettiğimiz ve istemeye tâbi[a] olduğumuz müddetçe ne daimî bir mutluluğa ne de huzura kavuşabiliriz. İster kovalayalım ister kaçalım, ister acıdan korkalım ister haz arayalım bunların hepsi özde aynıdır: istemenin sürekli taleplerine yönelik ilgi, her ne şekilde olursa olsun bilinci sürekli olarak işgal edip hareket ettirir; fakat huzur olmadan hakiki saadet[b] mümkün değildir. İşte bu şekilde isteklerin öznesi, İksion'un tekeri üzerine gerilmiş

---

[a] [*Subjekt des Wollens.* Bu bölümde *Subjekt* kelimesini yerine göre "özne" veya "tâbi oluş" şeklinde çevirdim.]

[b] [*Wohlseyn*]

olarak döner durur, Danaidlerin eleklerine sürekli su döker; ve isteklerin öznesi, sonsuza dek ızdırap içinde arzulayan Tantalus'tur.

Fakat dışsal bir sebep veya içsel bir hal bizi birdenbire isteklerin sonsuz akışının üzerine taşır ve idraki istemenin boyunduruğundan kurtarırsa, dikkat artık daha fazla isteklerin güdüleriklerine yönelmez; daha ziyade şeyleri isteme ile olan bağlarından bağımsız şekilde kavrar. Yani dikkatimiz şeyleri çıkarsızca, öznellik olmadan, tamamen nesnel olarak değerlendirip kendisini bunlara güdüler değil de salt tasavvurlar oldukları ölçüde verir. Her zaman aranan fakat istekler yüzünden kaçıveren huzur, kendi bildiği şekilde bir anda bize geliverir. Ve artık her şeyle barışığızdır. İşte bu, Epiküros'un tanrıların hali olarak gördüğü ve en yüce iyi olarak övdüğü acısız haldir. O an, istemenin korkunç baskılarından sıyrılırız. İsteme cezasına mahkûmluktan kutsal kurtuluşumuzu kutlarız; İksion'un tekerleği durur.

Yukarıda tarif ettiğim bu hal tam da saf tefekkür, algıya gö- 232
mülme, kendini nesnede kaybetme, tüm bireyselliği unutma, yeterli temel ilkesini izleyip yalnızca ilişkileri kavrayan idrak tarzını ortadan kaldırma olarak ideanın idraki için geçerli olan haldir. Böylece algılanan tekil şey –aynı anda ve ayrılmaz olarak– kendi türünün idealığına yükselir ve idrak eden birey de istemesiz idrakin saf öznesine dönüşür ki bu halde de ne biri ne de öteki zamanın akışında veya başka tür ilişkilerde yer alır. Bu haldeyken kişinin güneşin batışını bir saraydan mı yoksa bir hapishaneden mi gördüğü hiç fark etmez.

İçsel ruh hali, idrakin istemeye ağır basması, her tür çevrede bu durumu ortaya çıkarabilir. Bunu, böylesi saf nesnel algıları en önemsiz şeylere yönlendiren ve buradan da *natürmort* konusunda kendi nesnellikleri ve iç huzurları ile kalıcı bir anıt dikmiş olan müthiş Hollandalı ustalarda görmekteyiz. Estetik seyirci bunu etkilenmeden[a] değerlendiremez çünkü bu, onun önüne sanatçının huzurlu, sessiz, istemesiz ruh halini koymaktadır. Bu öyle bir ruh halidir ki böylesi önemsiz şeyleri nesnel bir şekilde algılamak, onları çok dikkatle değerlendirmek ve bu algıyı da bu görüş netliği

[a] [*Rührung*]

ile tekrarlamak için gereklidir. Ve bu resim seyircisini bu hale davet ettiği için, onun kendisini içinde bulduğu şiddetli istemesi ile bulanmış huzursuz halinin zıttı olan bu resimden etkilenmesi de artacaktır. Aynı ruhla manzara ressamları, özellikle Ruisdael,[a] en üst derece ehemmiyetsiz arazileri resmetmiş ve bu yolla da aynı etkiyi daha hoş şekilde meydana getirmişlerdir.

Bir sanatçının mizacının[b] iç kuvveti bu kadarını tamamen kendisine dayanarak başarabilir. Fakat saf nesnel ruh hali,[c] dışarıdaki elverişli nesneler ve güzel doğanın algılanmak için davetkârlığı –hatta ısrarı– tarafından kolaylaştırılıp desteklenebilir. Doğa ne zaman ki kendisini bizim nazarımıza sunuverir, neredeyse her seferinde –bir anlığına bile olsa– bizi öznellikten, istemenin boyunduruğundan koparır ve bizi saf idrake yerleştirir. Bu aynı zamanda neden tutkuların, ihtiyaçların ve dertlerin işkence ettiği insanların doğaya bir anlık bakışlarında bile birdenbire tazelendiklerini, ne-
233 şelendiklerini ve teselli bulduklarını açıklıyor: tutkuların fırtınası, taleplerin baskısı ve istemenin bütün korku ve ızdırabı birdenbire ve mucizevi bir şekilde sessizleşmektedir. Zira istemeden kurtulmuş olduğumuz ve kendimizi saf istemesiz idrake teslim ettiğimiz anda, istememizi etkileyen ve bizi çok şiddetli bir şekilde buna doğru hareket ettiren hiçbir şeyin bulunmadığı başka bir dünyaya gireriz. İdrakin bu özgürleşmesi bizi bütün bunların ötesine tamamen tıpkı uykunun ve rüyanın yaptığı gibi yükseltir; mutluluk ve mutsuzluk ortadan kalkar; biz artık birey değilizdir –bunu unuturuz–, fakat artık sadece idrakin saf öznesiyizdir; orada artık sadece *tek olan* dünyanın gözü olarak varızdır. Bu dünya gözü, bütün idrak eden canlılardan bakmaktadır fakat sadece insanda istemeden tamamen bağımsızlaşabilir ve bu durumda bütün bireysel farklılıklar öylesine yok olur ki bu temaşa eden göz, kudretli bir krala mı yoksa acı içindeki bir dilenciye mi ait hiç fark etmez. Bunun sebebi ise ne mutluluğun ne de sefaletin, bu sınırı bizle birlikte geçememesidir. Bütün sefaletimizden tama-

---

[a] [Jacob van Ruisdael (1629-1682)]

[b] [*Gemüthes*]

[c] [*Gemüthsstimmung*]

men kaçabileceğimiz bir boyut hemen yanı başımızdadır; fakat kimde orada uzun süre kalabilecek kuvvet vardır? Nesne (bu hatta saf algılanan bir nesne de olabilir) ile istememiz –kendi kişiliğimiz– arasında herhangi bir ilişki tekrar bilincimize girdiği anda büyü bozulur. Bizler tekrar yeterli temel ilkesinin hüküm sürdüğü idrake geri düşeriz. Artık ideayı değil tekil şeyi, kendimizin de ait olduğumuz zincirdeki bağlantıyı idrak etmekteyizdir ve sefaletimiz tekrar bize geri dönmüştür.

İnsanların çoğunluğu neredeyse daima bu nokta-i nazarda durmaktadırlar zira onlarda nesnellik, yani deha, tamamen eksiktir. Bu nedenle doğaya yalnız başlarına gitmeyi sevmezler; topluluğa ihtiyaç duyarlar veya en azından yanlarına bir kitap alırlar. Çünkü onların idraki istemenin hizmetindedir, bu nedenle de istemeleri ile bir şekilde bağlantılı olabilecek bir şeyler arayıp dururlar ve eğer böyle bir şey bulamazlarsa içlerinde şu ses adeta bir sürekli bas gibi ümitsizce çınlar: "Bunun bana faydası yok." Dolayısıyla böylelerine yalnız olduklarında en güzel çevreler bile ıssız, karanlık, yabancı, düşmanca görünecektir.

Son olarak istemesiz algının lütuflarından biri de kişinin ken- 234
dini kandırması yoluyla hazırladığı mucizevi büyüdür ve bu büyü sayesinde geçmişteki veya uzaklardaki şeyler bize güzelleştirilmiş bir ışık altında görünürler. Bunun sebebi ise uzun zaman önce uzak mekânlarda geçmiş günleri andığımızda imgelemimizin istemenin öznesini değil sadece nesneleri hatırlamasıdır. Oysaki bu özne, amansız ızdıraplarını şimdi olduğu gibi o zamanlar da taşımaktaydı. Fakat bütün bu ızdıraplar artık unutulmuştur zira bunlar yerlerini şimdi yenilerine bırakmışlardır. İstemeden bağımsızlaşmış halde kendimizi nesnel algıya bıraktığımızda nesnel algı nasıl *etki etmekteyse*, hafızada da nesnel algı şimdi aynen böyle etkili olmaktadır. Bu nedenle geçmiş ve uzaktaki sahnelerin birden ortaya çıkan anıları adeta kayıp bir cennet gibi etrafımızda uçuşurlar; bu da özellikle bazı zorluklar bizi normalden daha fazla sıkıntıya soktuğunda gerçekleşir. İmgelem, bireysel-öznel olanı değil sadece nesnel olanı geri getirmektedir. Ve bizler de bu nesnel kısmın, o zamanlar karşımızda saf ve isteme ile olan alâka

ile bozulmamış şekilde hayal gücümüzde kurarız (aynen imgelemde bunu hayal edişimiz gibi). Oysaki nesnelerin istememizle olan ilişkileri şimdi nasıl acı verici ise o zamanlar da öyleydi. Eğer kendimizi şeylerin saf nesnel şekilde temaşasına yükseltirsek hem şu anda hâlihazırdaki hem de uzaktaki nesnelerden gelen tüm ızdırabın önüne geçebiliriz ve böylece sadece bu nesnelerin var oldukları ve bizlerin var olmadığı yanılsamasını yaratırız. O halde, sefalet içindeki benlikten kurtulmuş saf idrakin öznesi olarak bu nesnelerle tamamen bir oluruz. Ve o an için, isteklerimiz bu nesnelere ne kadar yabancıysa bize de o kadar yabancıdır. Geriye sadece tasavvur olarak dünya kalır ve isteme olarak dünya kaybolur.

Umarım bütün bu değerlendirmelerle estetik zevkin öznel koşulunun doğası ve bu öznel koşulun zevkin kendisinde nasıl büyük bir role sahip olduğu konusunda açıklık sağlayabilmişimdir. Bu öznel koşul idrakin istemenin boyunduruğundan kurtarılması, kişinin birey olarak kendisini unutması ve de bilincin bütün ilişkilerden bağımsız, saf, istemesiz, zamansız idrak öznesine dönüşmesidir. Estetik temaşanın nesnel yönü, yani Platonik ideanın
235 sezgisel kavranışı, bu öznel yönün zorunlu eşleniği olarak daima aynı anda gerçekleşir. Fakat bu nesnel yanın ve sanatların da bununla ilişkili başarılarını daha ayrıntılı incelemesinden önce, estetik zevkin öznel yanında bir süre daha kalmamız amacımız için uygundur. Bunu da sadece estetik zevkin öznel yanına bağlı ve onun bir modifikasyonu olan *ihtişamla* ilgili izlenimi tartışıp incelememizi nihayete erdirmek için yapmalıyız. Sonrasında, estetik zevkle ilgili tartışmamız, bunun nesnel yönünün değerlendirmesi ile tamamlanacaktır.

Ancak ilk olarak, daha önce söylenenlere ait aşağıdaki açıklamaları ekleyelim. Işık var olan en neşe verici şeydir; öyle ki iyi ve kutsal ne varsa bunun sembolü olmuştur. Bütün dinlerde ışık sonsuz kurtuluşu, karanlık ise karanlık laneti sembolize etmektedir. Hürmüz en saf ışıkta ikamet ederken, Ehrimen sonsuz karanlıktadır. Dante'nin cenneti aşağı yukarı, Londra'daki Vauxhall gibi görünmektedir zira bütün kutsanmış ruhlar ışık noktaları olarak tezahür etmektedirler ve kendilerini düzenli şekiller olarak

ayarlamaktadırlar. Işıksızlık bizi doğrudan mutsuz ederken tekrar gelmesi ise mutluluk verir. Renkler, şeffaf olduklarında en yüksek dereceye ulaşan canlı bir keyfi doğrudan uyandırırlar. Tüm bunların sebebi ışığın, algı yoluyla en mükemmel idrak tarzının eşleniği ve koşulu olmasıdır ki yalnızca bu idrak istemeyi doğrudan etkilemez. Zira diğer duyuların etkilenmelerinin aksine görmenin bizatihi kendiliğinde organda keyif veya rahatsızlık *hissini* doğrudan ve duyusal etkisi ile oluşturma özelliği yoktur. Dolayısıyla da görmenin isteme ile doğrudan bir bağı yoktur. Aksine ilk olarak anlamadan kaynaklanan algı bu hissiyata yol açar ki böylece nesnenin istemeye olan alâkasına dâhildir. Bu duymada bile farklıdır. Tınılar doğrudan acı verici olabilirler ve aynı zamanda herhangi bir melodiye veya armoniye bağlantısız şekilde doğrudan ve hissiyat yaratarak keyifli de olabilirler. Dokunma –bedenin tamamının duygulanımı ile bir olarak– istemeye bu doğrudan etkiye çok daha tâbidir (Her ne kadar acı ve hazdan bağımsız dokunma olsa bile). Fakat kokular daima ya hoşturlar ya da değildirler. Tatlarda ise bu 236
daha da yoğundur. Bu son iki duyu isteme ile en çok bağlantılı dolayısıyla da en kaba olanlardır ve Kant tarafından öznel duyular olarak adlandırılmışlardır. Dolayısıyla ışıktan duyduğumuz neşe, esasen saf ve mükemmel algısal idrak tarzının nesnel imkânından duyulan neşedir ve bu haliyle istemeden bağımsızlaşmış ve kurtulmuş saf idrakin, oldukça yüceltici olmasından ve böylece de estetik lezzetten büyük bir pay almasından da çıkarılabilir.

Işık üzerine olan bu bakış açısı, nesnelerin sudaki yansımalarına atfettiğimiz inanılmaz güzellik derecesini elde etmemizi de sağlar. Algılarımızın en mükemmelini ve safını borçlu olduğumuz, cisimlerin birbirlerine olan en hafif, en hızlı, en ince etkileşimi; yansıyan ışınlar vasıtasıyla edinilen izlenimler burada gözlerimizin önüne oldukça net, açık ve tam olarak, sebep sonuç ilişkileri içinde ve daha geniş bir çapta getirilir. Dolayısıyla buna dair estetik neşemiz çoğunlukla estetik zevkin öznel temeline dayanır ve saf idrakten ve bunun yollarından duyulan neşedir.[53]

[53] Bkz. ikinci ciltte 33. bölüm.

§ 39

Bütün bu değerlendirmeler estetik zevkin öznel kısmını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu ise esasen istemeye karşıt olarak, salt algısal idrakten kaynaklı neşe anlamına gelmektedir.

Şimdi bütün bunlar, sıradaki *ihtişam* duygusu[a] olarak adlandırılan halin açıklanmasına doğrudan bağlanmaktadır.

Daha önce saf algı durumuna geçişin, nesnelerin bizzat kendilerinin de bunu kolaylaştırdığında en rahat şekilde gerçekleştiğine değinmiştik. Bu kolaylaştırma böyle nesneler hem karmaşık hem
237 de açık ve net biçimleri ile idealarının temsillerine dönüştüklerinde olur. Ki bu da nesnel anlamda güzelliği oluşturmaktadır. Bu nitelik, her şeyden önce güzel doğada bulunmaktadır ve en duyarsız insanlara bile en azından anlık bir estetik zevk verir. Hatta bilhassa bitkilerin kişiyi estetik temaşaya davetleri ve aynı zamanda buna ısrarları çarpıcıdır. Hayvan bedenlerinden farklı olarak bitkilerin bu kolaylaştırıcı karakterlerinin, bu organik varlıkların kendilerinin idrakin doğrudan nesnesi olmamaları ile bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla da bitkiler, kör istemenin dünyasından tasavvur olarak dünyaya adım atabilmek için anlamaya sahip yabancı bir bireye ihtiyaç duyarlar; böylece kendilerinde doğrudan olmayanı en azından dolaylı olarak elde edebilmek bu geçişi talep ederler. Her halükârda, bu iddialı ve kısmen de haddini bilmez düşünceyi tamamen belirsiz bırakacağım, çünkü bunu sadece çok tutkulu ve adanmış bir doğa anlayışı ilham edebilir veya kanıtlayabilir.[54] Bizi artık sadece istemeye tâbi ilişkilerin idrakinden

---

[a] [*das Gefühl des Erhabenen*]

[54] Bu düşünceyi bu kadar utangaç ve çekinerek kâğıda dökmemden kırk yıl sonra Aziz Augustinus'un bunu çoktan ifade etmiş olduğunu keşfettiğim için oldukça şaşırdım ve mutlu oldum: *Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur.* (*De civ. Dei*, XI, 27.) ["Bitkiler, bu dünyanın görünür yapısının güzel bir şekilde şekillendiği çok çeşitli biçimlerini algıların duyumsaması için sunarlar, zira kendilerinin *idrak* yetenekleri olmadıkları için *bilinmek* istiyor gibidirler." *Tanrı Şehri*, IX, 27.]

estetik tefekküre yükselten ve bu yolla da bizi istemeden arınmış idrakin saf öznesi konumuna çıkaran doğanın bu kolaylaştırıcılığı –ideaların tekilleşip bizlere hitap ettiği doğa biçimlerinin bu anlam ve açıklığı– olduğu sürece etkilendiğimiz salt *güzeldir* ve bizde uyanan *güzellik* duygusudur. Fakat tam da anlamlı biçimleri bizi saf tefekküre davet eden bu şeylerin, genel insan istemesi –istemenin kendini ortaya koyduğu nesneliği olan insan bedeni– ile düşmanca bir ilişkileri olabilir. Ve bunlar insan istemesinin karşısında dikilip onu her türden dirençleri ezip geçen bir kudretle tehdit ediyor olabilirler veya ölçüsüz büyüklükleri ile bunu hiçe çevirebilirler. Fakat gözlemci, dikkatini kendi istemesi ile baskıcı ve düşman bu ilişkiye yöneltmeyebilir; bu tehdidi algılasa ve ka- 238
bullense de bilinçli olarak buna sırtını dönebilir; kendisini istemesinden ve onun ilişkilerinden çıkarıp, idrakin saf öznesi olarak sükûnetle kendi istemesi için bu kadar korkunç olan bu nesneleri tefekkür edebilir; bütün ilişkilerden bağımsız olan ideayı kavrayıp bunu tefekkürü ile seve seve oyalanabilir ve dolayısıyla –tam da bu yolla– kendisini, kimliğini, istemesini ve bütün istemeyi aşar. Bu durumdaki kişi *ihtişam* duygusu ile dolmuştur; bu kişi yücelme durumundadır ve bunu ortaya çıkaran şey ise *muhteşemdir*. Öyleyse ihtişam duygusunun güzelden ayrıldığı nokta şudur: Güzelde saf idrak, üstünlüğü mücadele olmadan elde etmiştir çünkü nesnedeki güzellik –yani, ideanın idrakini ortaya çıkaran nitelik– bilinçten istemeyi ve bu istemeye tâbi ilişkileri zahmetsizce ve dolayısıyla da fark edilmeden aradan çıkarmıştır. Geriye, istemenin hatırlanması bile kalmayacak şekilde kalan ise sadece idrakin saf öznesidir. Buna karşılık ihtişamdaki saf idrak durumu, aynı nesnenin istemeye zarar verici olarak görülen bütün ilişkilerinden bilinçli bir şekilde şiddetle çekip koparılmasıyla ilkin elde edilir. Bu da istemenin ve bununla alâkalı idrakin üzerine bağımsız ve bilincin eşlik ettiği bir yükselme ile olur. Bu yücelme ise bilinç ile sadece kazanılmamalı aynı zamanda korunmalıdır. Dolayısıyla bu yücelmeye istemenin daimî hatırlanışı eşlik etmektedir: fakat eşlik eden, korku veya talep gibi tekil, bireysel bir istek değil genel insanî istemenin ta kendisidir (ki bu da istemenin nesneliği olan

insan vücudunda ifadesini bulduğu ölçüdedir). Mevcut kişisel bir tehdit ve tehlike vesilesiyle gerçek ve tekil bir isteme edimi bilince nesnelerden kaynaklı olarak adım atarsa, işte o zaman halihazırda harekete geçmiş tekil isteme üstünlüğü elde eder, tefekkürün sükûneti imkânsız hale gelir ve ihtişamın tesiri kaybolur zira artık bunun yerini korku almıştır ve bireyin kendini kurtarma çabası
239 herhangi bir düşünceyi gölgede bırakmaktadır.

Bir iki örnek estetik ihtişam teorisini aydınlatmada oldukça katkıda bulunup bu konudaki şüpheleri ortadan kaldıracak ve aynı zamanda bu ihtişam duygusunun çeşitli seviyelerini gösterecektir. İhtişam duygusu temelde güzellik duygusunun en önemli yönü ile aynıdır: yani istemeden bağımsız saf idrakte ve bununla birlikte ortaya çıkan –yeterli temel ilkesi tarafından belirlenen ilişkilerin dışındaki– ideaların idrakinde. İhtişam duygusu, güzel duygusundan sadece ek bir unsur ile farklılık göstermektedir. Bu ek unsur ise tefekkür edilen nesne ve istemenin kendisi arasındaki tehditkâr olarak idrak edilen ilişkinin üzerine çıkılmasıdır. Bu ek unsur güçlü, gürültülü, acil, yakın veya yalnızca zayıf, uzak, sadece imalı şekilde olabilir. Bunlara göre ihtişamın çeşitli dereceleri oluşur ve hatta bu güzelden ihtişama geçişin kaynağıdır. Öncelikle hem bu geçişe hem de ihtişam izleniminin zayıf derecelerine dair örnekler vererek bu incelemeyi sürdürmenin yerinde olacağını düşünüyorum. Tabii çok fazla estetik duyarlılığı olmayıp imgelemi pek de canlı olmayan kişiler ancak daha sonra verilecek olan, ihtişamın daha yüksek ve net derecelerine dair örnekleri anlayacaklardır dolayısıyla da bu kişiler daha sonraki örneklere odaklanmalı ve irdelediğimiz bu izlenimin daha zayıf derecelerini ilkin göz ardı etmelidirler.

Tıpkı bir insanın hem istemenin karanlık ve şiddetli tahriki (bu, istemenin odağı olan cinsel organlar vesilesi ile gösterilen kutuptur) hem de saf idrakin (bu da beynin kutbu ile gösterilir) ebedi, özgür, dingin öznesi olması gibi güneş de bu zıtlığa denk düşecek şekilde hem en mükemmel idrakin ve dolayısıyla da en haz verici şeylerin koşulu olan *ışığın* hem de bütün yaşamın –yani istemenin daha yüksek derecelerindeki her tezahürünün– koşulu

olan *ısının* kaynağıdır. Dolayısıyla isteme için ısı neyse, idrak için de ışık odur. Işık, tam da bu nedenle güzellik tacındaki en büyük elmastır ve her güzel nesnenin idrakindeki en bağlayıcı etkiye sahiptir. Işığın mevcudiyeti vazgeçilmez bir koşuldur ve uygun şekilde yerleştirilmesi en güzel olanın güzelliğini artırır. Işık, lütfuyla her şeyden öte mimari sanatındaki güzelliğini artırır ve onun sayesinde en dikkat çekmeyen şey bile güzel bir nesneye 240
dönüşüverir.

Şimdi kışın en şiddetli zamanlarında, bütün doğa donmuşken batan güneşin ısıtmayan sadece aydınlatan ışınlarının taşlaşmış kütleler tarafından yansıdığını görürüz; yani bu ışınlar isteme için değil en saf idrak tarzı için uygundurlar. Işığın bu kütleler üzerindeki güzel etkisinin tefekkürü, bizi saf idrak seviyesine yükseltmektedir ki bu da tüm güzellik için geçerlidir. Ne var ki bu durum, ışınlardan ısının –yani, yaşam ilkesinin– eksik oluşunun hafiften hatırlanması ile istemenin çıkarının üzerine yükselmeyi gerektirmektedir. Burada bütün istemeye sırt çeviren saf idrakte kalışa yumuşak bir davet ve dolayısıyla da güzellik duygusundan ihtişamlı olana geçişe bir emsal vardır. Bu, güzeldeki ihtişama dair en soluk izdir ve güzelliğin kendisi de aslında sadece hafif bir derecede mevcuttur. Bir sonraki örneğimiz de en az bu derece siliktir.

Kendimizi çok ıssız, ufkun alabildiğine geniş, gökyüzünün bulutsuz, havanın da yaprak kımıldamayacak kadar durgun olduğu bir yerde buluverdiğimizi hayal edelim. En derin sessizliğin hâkim olduğu bu yerde ise ne bir insan ne bir hayvan ne de bir akarsu olsun. Böylesi bir çevre adeta tüm isteme ve bunun taleplerinden kopuşa, ciddiyete ve tefekküre çağrıdır. Tam da bu, böylesine ıssız ve derin sessizlik halindeki çevreye ihtişamın dokunuşunu vermektedir. İstemenin çabalamaya ve ulaşmaya ihtiyacı vardır ve bu çevre istemeye ne hoş ne de itici bir şey sunduğu için geriye sadece saf tefekkür kalır. Bu tefekküre yeteneği olmayan kişi ise oyalanacak bir şey bulamayan istemenin boşluğu ve can sıkıntısının sefaletine utanç verici bir şekilde terk edilir.

Buna uygun olarak böylesi çevreler, bize kendi entelektüel kıymetimiz hakkında ölçü sunmaktadırlar. Yalnızlığa katlanma veya hatta yalnızlığı sevme yeteneğimiz için bu oldukça iyi bir ölçüdür. Dolayısıyla tarif ettiğimiz çevre, ihtişama en alt dereceden bir örnek sunmaktadır çünkü huzur ve kendine yeterlilik içindeki saf idrak hali, daima harekete muhtaç olan istemenin bağımlılığı ve fakirliğini anımsıyor oluşla karışmaktadır. Kuzey Amerika iç-
241 lerinin meşhur sınırsız düzlükleri ihtişamın bu biçimine sahiptir.

Şimdi eğer aynı çevre hiçbir bitkisel yaşam barındırmadan sadece çıplak taşların sunulduğu haliyle kalırsa işte o zaman isteme, kendi varlığımız için zorunlu olan organik yaşam eksikliğinden hızla paniğe kapılacaktır. Bu durumda çöl korkunç bir karakter kazanacak, ruh halimiz daha trajikleşecek, saf idrake yükseliş istemenin çıkarlarından kararlı bir kopuş ile olacak ve saf idrakimiz sürdüğü müddetçe ihtişam duygusu açıkça ortaya çıkacaktır.

İhtişam duygusunun daha yüksek derecelerine şu çevreler vesile olabilirler: dehşet bir hareket içindeki doğa; karanlık, tehditkâr koyuluktaki fırtına bulutları; çektikleri set ile görüşü tamamen kaplayan muazzam, çıplak, sarkık kayalıklar; kabarıp köpüren su kütleleri; tam ıssızlık; dağ geçitlerinde esen rüzgarın uğultusu. Tehditkâr doğaya bağlılığımız, onunla olan kavgamız, bu kavgada kırılan istememiz şimdi gözlerimizin önüne açık bir şekilde serilmektedir: ve kişisel kaygılardan bağımsız estetik temaşa halinde kaldığımız sürece idrakin saf öznesi doğanın bu mücadelesinden, kırılmış istemenin bu imgesinden bakar ve hem sarsılmadan hem de endişesiz[a] bir şekilde tam da istemesini tehdit eden ve isteme için korkunç olan nesnelerdeki ideaları sükûnetle kavrar. İhtişam duygusu tam da bu çelişkide yatmaktadır.

Ancak bu izlenim, doğanın öfkeli güçlerinin mücadelesinin azameti ile yüz yüze kaldığımızda, dökülen bir şelalenin çağlayışı kendi sesimizi duymamızı engellediğinde veya bizler fırtınanın kudurttuğu açık denizlerdeyken –dalgalar bir bina kadar yükseklere kabarıp alçalmakta ve kıyılarda sivri kayalıklara vahşice

[a] [Schopenhauer *nicht mitgetroffen* yazdıktan sonra parantez içinde İngilizce *unconcerned* yazıyor.]

çarparak yükseklere köpükler püskürtmekte, fırtına uğuldamakta, deniz kükremekte, kapkara bulutlardan şimşekler çakmakta ve gök gürlemeleri fırtınanın ve denizin sesini bastırmaktadır– daha da güçlü hale gelir. İşte bu manzarayı sarsılmadan seyreden kişi, bilincinin ikili karakterini en net şekilde deneyimleyecektir: bir 242
yandan kendisini istemenin kırılgan bir tezahürü olan bir birey, bu kuvvetlerin en ufak bir dokunuşu ile tamamen yok olabilecek, güçlü doğa karşısında aciz, bağımlı, talihe terk edilmiş, muazzam kudretlerin karşısında kaybolup giden bir hiçlik olarak; diğer yandan da aynı zamanda nesnenin koşulu ve tam da bu yüzden bu dünyanın taşıyıcısı olan idrakin ebedi ve sükûnet dolu öznesi olarak hissedecektir. Ve bu öznenin kendisi sakince bütün istemeden ve ihtiyaçtan bağımsız ve tüm bunlara yabancı ideaları kavrarken doğanın korkunç kavgası, onun sadece tasavvuru olacaktır. İşte ihtişamın tam tesiri budur. Buna burada yol açan, bireyi kifayetsizce aşıp onu yok oluşla tehdit eden güçtür.

Bu tesir tamamen farklı bir biçimde sadece mekân ve zamanda bireyi hiçliğe indirgeyecek kadar büyük olan bir azametin mevcudiyetinden de ortaya çıkabilir. Kant'ın adlandırışı ve doğru tasnifi ile bunlardan ilkine dinamik, ikincisine de matematik ihtişam diyebiliriz. Fakat konu bu tesirin iç özünü açıklamaya gelince Kant'tan tamamen ayrılmaktayız ve ne ahlâki değerlendirmelerin ne de Skolastik felsefenin hipotezlerinin bir rol oynamasına izin verebiliriz.

Kendimizi dünyanın zaman ve mekândaki sınırsız büyüklüğünün tefekküründe kaybedip gelmiş geçmiş ve de gelecek olan bin yıllar hakkında düşündüğümüzde veya gece vakti gökyüzü gerçekten de gözlerimizin önüne sayısız dünyaları açtığında ve dünyanın ölçülemezliği bilincimize hücum ettiğinde kendimizi hiçleşmiş hissederiz. Kendimizi, tıpkı okyanusta kaybolup hiçliğe karışan bir damla misali tekil olarak, yaşayan bir beden olarak, fani bir isteme tezahürü olarak hissederiz. Fakat aynı zamanda kendi hiçliğimizin böylesi bir hayaletine, böylesi yalancı bir imkânsızlığa karşı, tüm bu dünyaların yalnızca bizim tasavvurumuz olarak ve idrakin saf öznesinin modifikasyonları olarak var olduk-

larının bilinci doğrudan yükseliverir:[a] Bireyliğimizi unuttuğumuz anda kendimizi bu şekilde buluruz ki bu, bütün dünyaların ve bütün zamanların zorunlu ve koşullu taşıyıcısıdır. Daha önce bizi korkutan dünyanın azameti, artık bizde huzur dolu bir şekilde
243 yerleşmektedir: bizim buna olan bağımlılığımız artık onun bize olan bağımlılığı ile ortadan kalkıverir.

Fakat bütün bunlar bir anda düşünceye gelmez; daha ziyade kendini, yalnızca bir biçimde (ki bunu sadece felsefe açıklayabilir) dünya ile birlik halinde ve bu yüzden de dünyanın azameti ile ezilmiş değil, yüceltilmiş olarak duyumsanmış bir bilinç[b] şeklinde gösterir. Bu, *Vedalar*'ın *Upanishadlar*'ında defalarca ifade edilen, ama en zarif şekilde zaten yukarıda alıntıladığımız sözdeki duyumsanan bilinçtir: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* (*Upanishadlar*, Bd. 1, S. 122).[c] Bu, kişinin bireyliğinin üzerine yükseliştir, ihtişam duygusudur.

Matematiksel ihtişamın tesirini, azameti ile bizi etkileyen bir mekân vasıtasıyla doğrudan edinebiliriz. Böyle bir mekân, bütün dünya ile kıyaslandığında elbette küçük kalmaktadır; fakat bizim için dolaysızca ve bütünüyle algılanabilir hale gelerek kendi bedenimizin ölçüsünü tüm üç boyutunda sonsuz küçük hale sokmak için yeterlidir. Bu etki algılayış için boş olan bir mekân ve bu nedenle de açık bir alanla asla gerçekleşmez. Böyle bir etki ancak, kendisini tüm boyutlarında çevreleyen sınırlar aracılığıyla doğrudan algılanabilen alanla sağlanır: tıpkı Roma'daki St. Peter veya Londra'daki St. Paul kiliselerindeki gibi çok yüksek ve geniş bir kubbeyle. Bu durumlarda ihtişam duygusu, bir azamet karşısında kendi bedenlerimizin yok olup giden hiçliğinin farkındalığı ile ortaya çıkar. Bu azamet diğer yandan da yalnızca bizim tasavvurumuzdadır ve bizler de idrak eden özne olarak bunun taşıyıcısıyızdır. Dolayısıyla tıpkı diğer durumlarda olduğu gibi bu durumda da ihtişam duygusu, bizlerin birey –istemenin teza-

---

[a] [*erhebt sich*]

[b] [*gefühltes Bewustseyn*]

[c] ["Ben bütün bu yaratılanların tamamıyım ve benim dışımda hiçbir şey yoktur."]

hürü– olarak önemsizliğimiz ve bağımlılığımız ile kendimizin idrakin saf öznesi olarak bilincinde oluşumuz arasındaki zıtlıktan kaynaklanmaktadır. Yıldızlı göklerin kubbesi bile düşünce olmadan seyredildiklerinde aynen taştan yapılmış kubbe gibi etki eder ve bu etki onun hakiki değil sadece görünüşteki azameti ile olur.

Pek çok algı nesnesi bizde ihtişam tesirini sadece mekânsal azametlerinden değil, aynı zamanda çok ulu yaşlarından, yani zamansal süregelişlerinden dolayı da uyandırırlar. Bunların huzurunda kendimizi hiçleşmiş hissederiz fakat onların tefekkürü bize zevk verir. Bu tür nesnelere çok yüksek dağlar, Mısır piramitleri 244
ve kadim çağların muazzam kalıntıları emsaldir.

Hatta ihtişam ile ilgili açıklamalarımız etiğe de uygulanabilir ki buna da karakter yüceliği diyoruz. Bu ise tam da istemeyi uyarmaya oldukça uygun nesneler tarafından istemenin uyarılmaması ve idrakin burada da üstün olmasından kaynaklanmaktadır. Böylesi bir karakter, insanları kendi istemesine yönelik sahip olabilecekleri ilgilerle değil, salt nesnel bir şekilde değerlendirecektir. Örneğin bu kişi diğer insanların hatalarını, hatta kendisine karşı nefretlerini ve adaletsizliklerini görecek fakat kendisi nefret duymayacaktır; diğer insanların mutluluklarını görecek fakat kıskançlık hissetmeyecektir; bunlardaki iyi nitelikleri fark edecek fakat onlarla yakınlaşabilmek için talepkâr olmayacaktır; kadınların güzelliklerini algılayacak fakat onları arzulamayacaktır. Kendi kişisel mutluluğu veya mutsuzluğu bile onu güçlü bir şekilde etkilemeyecektir, daha ziyade Hamlet'in Horatio'yu tarif ettiği gibi olacaktır:

> *for thou hast been*
> *As one, in suffering all, that suffers nothing;*
> *A man, that fortune's buffets and rewards*
> *Hast ta'en with equal thanks. etc.* (III. perde, sahne II)[a]

[a] ["Çünkü sen daima, bütün ızdırabın içinde ızdırap bilmez, kaderin silleleri ve ödüllerine, aynı şükranla yaklaşan birisin" (III. perde, II. sahne). Schopenhauer İngilizce alıntıladığı bu kısmı kendisi dipnotta Almanca olarak vermektedir.]

Çünkü bu kişi kendi hayatının akışına, bunun bütün talihsizlikleri ile baktığında kendi payına düşeni insanlığın payına düşenden daha az değerlendirmeyecektir ve dolayısıyla da kendi hayatını acı çeken olarak değil idrak eden olarak yönlendirecektir.

§ 40

Zıtlıklar birbirleri üzerine ışık tutarlar. Dolayısıyla bu noktada ihtişamın zıttına dair bir not düşmek yerinde olacaktır. Fakat bu, ihtişamın zıttı olarak ilk bakışta fark edilmeyebilecek bir şeydir:
245 Bu *tahrik edici*dir.[a] Bununla ben isteme için ânında doyum veya tatmin ümidi sunarak istemeyi heyecanlandıran şeyi anlıyorum.

İhtişam duygusu, istemenin aleyhine olan bir şeyin saf tefekkür nesnesine dönüşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Sonrasında bu tefekkür, istemeden sürekli kaçınıp istemenin çıkarlarının üstüne çıkılarak sürdürülür ve bu da ruh halindeki ihtişamı oluşturmaktadır. Buna karşılık her güzelliğin takdiri için gerekli olan saf tefekkür halinden bakan kişiyi, tahrikkâr olan aşağılara çeker zira bu, doğrudan istemeye hitap eden aynı nesnelerle zorunlu olarak istemeyi uyarır.[b] Dolayısıyla seyreden artık idrakin saf öznesi değildir; artık o, istemenin bağımlı ve muhtaç öznesine dönüşmüştür. İnsanların her neşe verici ve canlandırıcı güzel şeye genel olarak çekici veya uyarıcı[c] demelerinin sebebi bu kavramın düzgün tasnif edilmemiş çok genel bir kavram oluşudur; öyle ki bunu ben kenara koyuyorum ve hatta reddediyorum.

Fakat sanat alanında uyarıcı olana dair yukarıda netleştirdiğimiz ve açıkladığımız anlamda iki tarz bulabiliyorum ki ikisi de sanat adına kıymetsizdir. Bunlardan ilki Hollandalıların natürmortunda yenebilir şeyleri gerçekten seviyesizce resmettiklerinde bulunabilir. Bu şeylerin aldatıcı sunumu zorunlu olarak iştah yaratmaktadır. Böylece tam da istemeyi canlandırmak suretiyle nesnelerin estetik tefekkürüne son verirler. Meyve resimleri hâlâ

---

[a] [*das Reizende*]
[b] [*aufreizt*]
[c] [*reizend*]

uygundur zira meyve, çiçeğin daha öte gelişimidir ve illa yenebilir olduğunu bize düşündürtmeden kendisini biçim ve rengi ile doğanın güzel bir ürünü olarak sunmaktadır; fakat ne yazık ki sıklıkla masaya serilmiş ve yayılmış yiyecekleri, midyeleri, ringaları, ıstakozları, ekmekleri, yağları, biraları, şarapları vb. aldatıcı doğallıkla resmedilmiş şekilde buluruz ki buna tamamen karşı çıkılabilir.

Tarihsel resimlerde ve heykeltıraşlıkta tahrik edici olanı, yerleştirilmeleri, yarım kıyafetleri ve bütün bir davranış tarzları ile izleyicide arzu oluşturan çıplak vücutlar meydana getirmektedir. Bu ise saf estetik tefekkürü anında yok eder ve dolayısıyla da sanatın amacının tersi doğrultusunda iş görür. Bu hata tam da Hollandalılarda eleştirdiğimiz hataya denk düşmektedir. Fakat bu hatayı antik çağlardakiler, figürlerinin bütün güzellikleri ve çıplaklıklarıyla birlikte neredeyse asla işlemediler. Zira sanatçı bunları arzu temelli öznel bir ruhla değil tamamen nesnel güzellikle dolmuş bir ruh ile yaratmaktaydı. İşte bu nedenle sanatta 246
evrensel olarak tahrik edici olandan kaçınılmalıdır.

Bir de menfi tahrik edici vardır. Buna yukarıda bahsettiğimiz müspet tahrikten çok daha fazla itiraz edilebilir konumdadır: Bu iğrenç olandır. Bu, tıpkı esas tahrik edici olandaki gibi izleyen kişinin istemesini uyarır ve bu yolla da saf estetik değerlendirmeyi bozar. Fakat bunun uyandırdığı yoğun istememe, bir itiliştir. Bu, istemeyi iğreneceği nesneler sunarak uyandırır. Dolayısıyla iğrenç olmadığı sürece çirkinlik dahi doğru yerde kabul edilebilirken, insanlar buna sanatta asla izin verilemez olduğunun farkındadırlar. Bunu da aşağıda göreceğiz.

§ 41

Güzele dair tartışmamızın tam ortasındayken ve henüz bunun sadece öznel yanını değerlendirmişken araştırmamızın seyri, ihtişama dair bir incelemenin eklenmesini gerekli kılmıştır. Zira ihtişamı güzelden ayıran, sadece bu öznel yandaki belirli bir modifikasyondur. Estetik tefekkür için ön koşul ve zorunluluk olan istemesiz saf hale ulaşmamız, ya istemenin bilinçten –nesne bizi

kendisine davet edip çekmekte olduğu için– hiçbir direnç ile karşılaşmadan kaybolmasına ya da tefekkür edilen nesnenin isteme ile ilişkisinin olumsuz ve tehditkâr olmasına rağmen (ki bu ilişkiye kendimizi bıraktığımız anda tefekkür yok olur), istemenin ötesine ancak özgür ve bilinçli bir yükselişe dayanır. İşte bu güzel ve ihtişam arasındaki farkı oluşturmaktadır. Bu ikisi açısından nesnede hiçbir esas fark yoktur çünkü her iki durumda da estetik tefekkürün nesnesi o tekil şey değil, bunda kendini açmaya çabalayan idea, yani istemenin belirli bir seviyedeki uygun nesneliğidir. Nasıl ki tekil bir şeyin zorunlu eşleniği idrak eden bireydir ve bunların ikisi de yeterli temel ilkesinin sınırları dâhilinde kalmaktadırlar, ideanın zorunlu eşleniği de idrakin saf öznesidir ve bunlar yeterli temel ilkesinden bağımsızdırlar.

247 Bir şeye *güzel* dediğimizde, bunun bizim estetik tefekkürümüzün nesnesi olduğu olgusunu ifade ediyoruzdur ve bu da iki şeyi gerektirmektedir: İlk olarak, bu şeye bakışımızda bizim *nesnel* olduğumuzu; yani bunun hakkında tefekküre daldığımızda artık birey olarak kendimizin bilincinde olmayıp idrakin saf, istemesiz öznesi olduğumuzu ifade ediyoruzdur. İkinci olarak da şeylerde tekil bir nesneyi değil ideayı idrak etmekte oluşumuzu belirtiyoruzdur; ki bu ancak, nesneye yönelik tefekkürümüzün yeterli temel ilkesine teslim olmayıp nesnenin kendisi dışındaki herhangi bir şeyle de ilişkisinin peşinde olmadığı (zira bu, en nihayetinde bizim istememize olan ilişkilerine bağlanır) ve yalnızca nesnenin kendisinde kaldığı derecede gerçekleşebilir. Nitekim idea ve idrakin saf öznesi, birbirlerinin zorunlu eşlenikleri olarak bilince daima aynı anda adım atarlar. Bu adımda bütün zamansal farklar bir anda ortadan kaybolur çünkü ikisi de yeterli temel ilkesinin bütün biçimlerinden tamamen muaftır ve bu ilke tarafından belirlenen ilişkilerin dışındadır. Bu durum gökkuşağı ve güneşin, yağmur damlalarının sürekli hareketleri ve peşpeşelikleri ile alâkası olmamasına benzer. Bunun için örneğin bir ağacı estetik olarak, yani sanatçı bir gözle seyrettiğimde ve dolayısıyla da ağacın kendisini değil ideasını idrak ettiğimde âniden, çiçeklenenin bu ağaç mı yoksa binlerce yıl önceki başka bir atası mı olduğu veya

ağacı seyredenin bu kişi mi yoksa başka bir yerde ya da zamanda yaşayan başka bir birey mi olduğu hiç fark etmeyecektir. Hem tekil şey hem de idrak eden birey yeterli temel ilkesi ile birlikte ortadan kalkmış, geriye ise sadece idea ve idrakin saf öznesi kalmıştır; ki bu ikisi birlikte, istemenin bu seviyedeki uygun nesneliğini oluşturmaktadırlar. Ve ideanın bağları, sadece zamandan değil aynı anda mekândan da çözülür; çünkü aslında idea, gözümün önünde yüzen mekânsal biçim değil, daha ziyade bu biçimin ifadesi, saf anlamı, kendisini açarak bana hitap eden en içsel özüdür ve biçimin mekânsal ilişkileri içindeki muazzam farklara rağmen tamamen aynı kalabilir.

Çünkü her var olan şey bir yandan saf nesnel bir şekilde ve bütün ilişkilerin dışında değerlendirilebildiğinden ve diğer yandan da isteme, nesneleşmesinin herhangi bir seviyesinde var olan her 248
şeyde tezahür edebildiğinden (dolayısıyla bu şey bir ideanın ifadesidir) her şey *güzeldir*.

Bu bağlamda en dikkat çekmeyen şeylerin bile saf nesnel ve istemesiz şekilde görülebileceğini dolayısıyla da güzel olduklarını yukarıda Hollanda natürmort sanatı ile ilgili incelememizde söylemiştik (§ 38). Fakat bir şey, diğerine kıyasla daha güzeldir çünkü bu şey saf nesnel tefekkürü oldukça kolaylaştırıp tefekküre gelmekte ve hatta böylesi bir tefekkür için ısrarcı olmaktadır. İşte o zaman bizler bu şeye çok güzel deriz. Bu kısmen, bunun tekil bir şey olarak, kendi türünün ideasını, parçaları arasındaki çok net, saf ve tamamen anlamlı ilişkiyle oldukça açık bir şekilde ifade ettiğindeki durumdur. Bu şey kendisinde bütünleşmiş olan mükemmellik yoluyla kendi türüne ait olabilecek bütün tezahürlerdeki ideayı açık eder; öyle ki buna bakan bireyin tekil şeyden ideaya ve bu yolla da saf tefekküre geçmesi kolay olur. Bu özellikle güzel olan bir nesnedeki avantaj, kısmen de bu nesne yoluyla bize hitap eden ideanın, istemenin nesneliğinin yüksek bir derecesi olması ve bu nedenle de tamamen anlamlı ve çok şey anlatıyor olmasından kaynaklanmaktadır. İşte bu nedenle de insan, diğer her şeyden daha güzeldir ve onun özünün açığa çıkması sanatın en

yüksek amacıdır. İnsan biçimi ve insanî dışavurum görsel ve plastik sanatların, insanın eylemleri ise şiirin en anlamlı konusudur.

Fakat her şeyin kendine has bir güzelliği vardır. Sadece bireyliğin tekliğinde kendisini ortaya koyan canlının değil, aynı zamanda her cansız, biçimsiz ve hatta üretilmiş şeyin kendine has güzelliği vardır. Çünkü tüm bu şeyler, istemenin kendisini nesneleştirdiği ideaları daha aşağı seviyelerde açığa çıkarmaktadır ve adeta doğanın en derin ve duyulması zor bas tonlarını vermektedirler. Yerçekimi, katılık, akışkanlık, ışık vb. kendilerini kayalarda, binalarda, suda gösteren idealardır. Güzel bahçe sanatı ve mimari, bu şeylerin niteliklerini net, çok yönlü ve mükemmel şekilde açmasına yardımcı olmak ve çeşitli yollarla bunlara, bizleri estetik temaşaya çağırıp bunu kolaylaştıran duru ifade fırsatını vermek dışında hiçbir şey yapamaz. Öte yandan doğanın ihmal ettiği ya da sanat tarafından bozulmuş adi yapı veya alanların, bu konuda başarı için pek şansı yoktur. Yine de doğanın bu evrensel temel
249 idealarının buralarda tamamen ortadan kalkamazlar. Buralar bile kendilerini arayan gözlemciye hitap ederler ve vasat binalar ve buna benzer şeyler dahi estetik olarak görülmeye uygundurlar. Materyallerinin en genel niteliklerinin idealarının bunlarda hâlâ idrak edilebilir; fakat bunlara yapay şekilde verilmiş biçim sadece kolaylaştırıcı değildir, hatta sıklıkla bir engel teşkil etmektedir ki bu da estetik bakışı zorlaştırmaktadır. Üretilmiş şeyler de idealarının dışavurumuna yardımcıdır fakat burada üründen, ürünün ideası değil yalnızca insanın yapay bir biçim verdiği materyalin ideası konuşmaktadır. Skolastiklerin dili ile bunu iki kelimeyle ifade etmek oldukça kolaydır: Üründe bunun *forma accidentialis*'inin değil *forma substantialis*'inin ideası kendini göstermektedir. Bunlardan *forma accidentalis* bir idea değildir, daha ziyade insanî bir kavramdır ve bu kavramdan hareketle ürün oluşturulmuştur. Burada üründen kastın plastik sanat eseri olmadığının da altını çizmek gerekir. Dahası Skolastikler *forma substantialis* ile aslen benim istemenin bir şeydeki nesneleşme derecesi olarak kastettiğimi anlıyorlardı. Malzemenin ideasının dışavurumuna az sonra mimarideki güzelliği değerlendirirken geri döneceğiz.

Bu açıdan baktığımızda masanın ve sandalyenin, Masa ve Sandalye ideasını dışavurduğunu iddia eden Platon ile (*Devlet*, 597-598; *Parmanides* 130) anlaşamayız. Biz daha ziyade, masa ve sandalyenin çoktan salt materyallerinde kendilerini gösteren ideaları dışavurduklarını söyleriz. Fakat Aristoteles'e göre Platon'un kendisi bile ideaları sadece doğal varlıklara atfetmişti (*Metafizik*, XI, 3. bölüm): *ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστιν ὁποσα φυσει.* (*Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt*)[a] ve 5. bölümde Platonculara göre bir evin veya yüzüğün ideasının olmadığı söylenmektedir. Her hâlükârda, Platon'un en yakın öğrencileri bile, Alkinous'un bildirdiği üzere, ürünlerin idealarının olduğunu reddetmekteydiler (*introductio in Platonicam philosophiam*, bölüm. 9).[b] Bunlar şöyle demekteydiler: *Οριζονται δε την ιδεαν, παραδειγμα των κατα φυσιν αιωνιον. Ουτε γαρ τοις πλειστοις των απο Πλατωνος αρεσκει, των τεχνικων ειναι ιδεας, οἱον ασπιδος η λυρας, ουτε μην των παρα φυσιν, οἱον πυρετου και χολερας, ουτε των κατα μερος, οἱον Σωκρατους και Πλατωνος, αλλ' ουτε των ευτελων τινος, οἱον ρυπου και καρφους, ουτε των προς τι, οἱον* 250 *μειζονος και ὑπερεχοντος· ειναι γαρ τας ιδεας νοησεις θεου αιωνιους τε και αυτοτελεις.* — (*Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque Lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.*)[c]

---

[a] ["Platon dedi ki doğal olarak var olan şeylerin ideaları vardır." *Metafizik*, 1070a18.]

[b] [Alkinous, *Platonculuğun El Kitabı*.]

[c] ["Fakat onlar *ideayı* doğal şeylerin zaman ötesi ilk örnekleri olarak tanımlamaktalar. Platon'un takipçilerinin çoğu, kalkanlar ve lirler gibi yapay ürünlerin; ya da ateşlenmek veya kolera gibi doğaya uymayan şeylerin; ya da Sokrates veya Platon gibi belirli varlıkların; ya da toz veya

Yeri gelmişken bizim idealar öğretimizin Platon'unkinden radikal bir şekilde ayrıldığı başka bir noktaya değinelim. Platon, güzel sanatların ortaya çıkarmayı hedeflediği şeyin, yani resim ve şiirin örnek aldığı modelin idea değil, tekil şey olduğunu öğretmektedir (*Devlet*, 601-602). Bizim şu âna dek sürdürdüğümüz tüm açıklamalar bunun tam tersi sonuca ulaşmaktadır ve Platon'un –bu müthiş insanın– sanatının ve özellikle şiirin hem değer kaybetme sebebi hem de reddedilmesinin kaynağı olan en büyük ve en çok bilinen hatalarından biri olan görüşü, bu noktada bizi yanlış yönlendiremez. Platon, bu konudaki yanlış yargısını az önce alıntıladığımız pasajla ilişkilendirmektedir.

§ 42

Estetik tesir tartışmamıza geri dönüyorum. Güzel olanın idraki daima, saf idrak eden özne ile nesne olarak idrak edilmiş ideayı aynı anda ve birbirlerinden ayrılmaz şekilde ortaya koyar. Lakin estetik haz, bazen idrak edilmiş ideanın kavranmasında bazen de bütün istemeden ve dolayısıyla da bütün bireysellikten ve bundan kaynaklı acıdan özgürleşmiş idrakin huzur ve sükûnetinde daha çok yatmaktadır. Ve gerçekten de estetik hazzın bu veya öteki parçasının baskın olması, sezgisel olarak kavranmış ideanın istemenin daha yüksek ya da alçak seviyedeki bir nesneleşmesi olu-
251 şuna bağlıdır. Dolayısıyla cansız doğada, bitki dünyasında veya mimari (ya gerçek ya da sanat yoluyla sunulan) güzel eserdeki doğal güzelliğe estetik bakışta, saf istemesiz idrakin hazzı baskın olacaktır çünkü burada kavranan idealar sadece istemenin nesneliğinin daha aşağı seviyeleridir. Bunun için bu tezahürlerin derin anlamları veya çok şey söyleyen içerikleri yoktur. Buna karşın hayvanlar ya da insanlar estetik temaşanın nesnesi veya sunumu olduklarında haz daha ziyade istemenin en net kendini açışları olan ideaların nesnel kavranışlarında olacaktır. Çünkü bunlar,

---

sap gibi küçük şeylerin; ya da daha büyük veya uzun oluş gibi ilişkilerin ideaları olduğunu kabul etmezler. Çünkü idealar, Tanrının ebedi düşünceleridir ve kendi içlerinde mükemmeldirler.]

hem çok sayıda biçim hem de çok kayda değer tezahür zenginliği ve derinliği sergilemektedirler; istemenin özünü bizlere en mükemmel şekilde açmaktadırlar. Bu açılmada isteme varsın şiddetli, korkunç, tatminkâr veya kırılmış (bu sonuncu trajik durumlardır) bir durumda olsun; ya da nihayetinde varsın dönüp kendini ortadan kaldırsın (nasıl ki tarihsel resim ve drama genel olarak idrakle tamamen aydınlatılmış istemenin ideasını konu edinirler, bu da özellikle Hıristiyan resminin konusudur) fark etmez. Şimdi tek tek sanatların üzerinden geçeceğiz ve bu yolla da ortaya koymuş olduğumuz güzel teorisi tamlık ve netlik kazanacaktır.

§ 43

Olduğu haliyle madde, bir ideanın sergilenişi olamaz. Çünkü madde ilk kitapta bulduğumuz üzere sadece ve sadece nedenselliktir; onun mevcudiyeti yalnızca etkisidir. Nedensellik ise yeterli temel ilkesinin biçimidir. Buna karşın ideanın idraki bu ilkeyi esasen dışta bırakmaktadır. Aynı zamanda ikinci kitapta maddenin, ideaların bütün tekil tezahürlerinin ortak alt katmanı olduğunu ve dolayısıyla da idea ve tezahür (veya tekil şey) ile olan bağlantı olduğunu da bulmuştuk. Dolayısıyla öyle ya da böyle madde kendi başına bir ideayı temsil edemez. Bu aynı zamanda olduğu haliyle maddenin hiçbir algısal tasavvuru olamayacağı, daha ziyade onun sadece soyut bir kavramının mümkün oluşu olgusu ile de *a posteriori* olarak doğrulanmıştı: Algısal tasavvurlarda yalnızca maddenin taşıdığı biçimler ve nitelikler kendilerini ortaya koyarlar ve sadece bunlarda idealar kendilerini açarlar. Bu aynı zamanda algı için nedenselliğin kendisinin (yani maddenin bütün özünün) değil, sadece belirli bir nedensel bağlantının kendini 252
ortaya koyabileceği olgusu ile uyumludur.

Lakin diğer taraftan bir ideanın her *tezahürü* kendini maddesel bir nitelik olarak göstermek zorundadır zira bu haliyle yeterli temel ilkesinin biçimine veya *principium individuationis*'e girmiştir. Buraya kadar madde daha önce de belirttiğimiz üzere idea ve *principio individuationis* (bireyin idrak kalıbı ya da yeterli temel ilkesi) arasındaki bağlantıdır. İşte bu nedenle Platon, dünyadaki

her şeyi içeren idea ve onun tezahürünün (yani tekil şeyin) yanında –fakat bunlardan ayrı olan– üçüncü bir şey olarak maddeyi ortaya koymakta tamamen haklıdır (*Timaios*, 48-9). İdeanın tezahürü olan tekillik daima maddedir. Maddenin her niteliği aynı zamanda her zaman için bir ideanın tezahürüdür ve bu haliyle estetik değerlendirmenin, yani maddede temsil edilen ideanın idrakinin de bir nesnesi olabilir. Bu, maddenin en genel, her daim sahip olduğu ve istemenin en zayıf olduğu nitelikleri için bile geçerlidir. Bunlar ağırlık, kohezyon, katılık, akışkanlık, ışığa tepki ve benzeri niteliklerdir.

Şimdi *mimariyi* salt bir güzel sanat olarak değerlendirip saf idrake değil de istemeye hizmet ettiği –ki bu durumda artık bizim anlamımızda sanat değildir– pratik kullanım amaçlarını kenara koyarsak işte o zaman mimariye atfedebileceğimiz tek niyet, istemenin en aşağı seviye nesneleşmesi olan bazı ideaları algı için daha net bir şekilde açığa çıkarmak olur. Bu idealar ağırlık, kohezyon, katılık, sertlik, taşın bu evrensel nitelikleri, istemenin bu en ilk, basit, donuk görünümleri, doğanın *basso ostinato* notalarıdır ve bunların yanında ışık da vardır ki pek çok açıdan tüm bunların zıttıdır. İstemenin nesneliğinin bu aşağı seviyelerinde bile, istemenin özünü çatışma içinde açtığını görmekteyiz zira aslında ağırlık ve katılık arasındaki kavga, mimarinin tek estetik materyalidir. Mimarinin ödevi bu çatışmayı pek çok farklı yönden mükemmel bir netlikte görünür hale gelmesini sağlamaktır. Mimari bu sorunu, bu yok edilemez kuvvetleri en kısa yoldan tatminle-
253 rine ulaşmalarını engelleyerek ve de bunları dolambaçlı bir yolla sürüncemede bırakarak çözer. Bu yolla bu iki kuvvet arasındaki kavganın süresi uzatılır ve bunların tüketilmez mücadelesi pek çok yönden görünür hale gelir.

Eğer doğal eğilimine bırakılırsa binanın bütün cüssesi, sadece dünyanın yüzeyine sıkıca bağlı bir külçeyi ortaya koyacaktır ve dünyanın yüzeyine ağırlık –burada istemenin tezahürü olarak– sürekli baskı uygularken, katılık –aynı şekilde istemenin nesneliği olarak– buna direnecektir. Ancak mimari tam da bu eğilimin, bu çabalayışın dolaysızca tatmine ulaşmasını engellemekte, yalnızca

dolaylı ve dolambaçlı tatmine izin vermektedir. Bu nedenle örneğin, bir kiriş yere sadece bir kolon vasıtasıyla bastırır; kubbe kendi kendisinin desteği olmak zorundadır ve dünyanın kütlesine doğru çabalayışını sadece sütunlar vasıtasıyla tatmin edebilir vb. Fakat ham taş kütlesinde yer alan kuvvetler tam da bu mecburi dolambaçlarla, bu engeller vasıtasıyla, kendilerini en açık ve en çeşitli şekilde geliştirirler. Ve mimarlığın saf estetik hedefi bundan daha ileriye gidemez. Bu nedenle bir binanın güzelliği, kesinlikle her bir parçanın kolayca görülebilen amaçlılığında; bazı dışsal ve rastgele insanî amaçlarda (ki buraya kadar bina pratik mimariye dâhildir) değil, doğrudan bütünün sağlamlığında[a] yatmaktadır. Bütünün sağlamlığı zorunlu alâkaya sahip olmalıdır. Her bir parçanın konumunun, büyüklüğünün ve şeklinin, bütün ile olan ilişkisi –mümkün olduğunca– herhangi bir parçanın çıkarılması halinde bütünü yıkacak derecede zorunlu olmalıdır. Çünkü yalnızca her bir parça düzgünce taşıyabildiği kadar taşıdığında ve her bir parça tam da taşınması gereken yerde ve tam da taşınması gerektiği miktarda desteklendiğinde, bu zıtların oyunu, bu taştaki yaşam ve isteme dışavurumları olan katılık ve ağırlık arasındaki kavga en mükemmel şekilde kendisini açar ve istemenin nesneliğinin bu en aşağılardaki seviyeleri açık hale gelir. Benzer şekilde, her bir parçanın şekli keyfî olarak değil yalnızca amacına ve bütünle ilişkisine göre belirlenmelidir. Sütunlar, sadece amaçlarına göre belirlenen en basit destek şeklidir. Sarmal sütunlar zevksizdir; kare sütunlar aslında yuvarlak sütunlardan daha kolay olmasına rağmen, o kadar basit değildirler. Frizin, kirişin, kemerin ve kubbenin formları da aynı şekilde doğrudan amaçlarına göre belirlenir ve bu hedefler göz önüne alındığında kendi kendilerini 254
açıklamaktadırlar. Başlıkların ve benzerlerinin süslenmesi mimariye değil, heykeltıraşlığa aittirler ve ek dekorasyon olarak mazur görülebilirler fakat aynı zamanda ihmal de edilebilirler.

Söylediklerimize dayanarak mimari bir eseri anlamak ve bundan estetik haz duyabilmek için bu eserin ağırlığı, katılığı ve kohezyonu ile dolaysız ve algısal tanışıklık ayrılmaz şekilde zo-

[a] [*Bestand*]

runludur. Ve eğer bu binanın yapı materyali olarak sünger taşı kullanıldığı ifşa olursa, böylesi bir binadan duyduğumuz keyif birdenbire azalıverir çünkü o zaman bu bina bize sahte bir bina gibi görünür. Bu binanın taş olduğunu varsayarken aslında onun sadece tahtadan yapıldığını öğrenmemiz de neredeyse aynı etkiyi yapardı. Çünkü bu artık tam olarak, sertlik ve ağırlık arasındaki ilişkiyi ve böylece de tüm parçaların anlamını ve zorunluluğunu değiştirip kaydırır; zira bu doğal kuvvetler tahtadan yapılan binalarda kendilerini çok daha zayıf olarak ortaya koyarlar. İşte bu nedenle ahşap bütün biçimleri alabilse de güzel mimari sanatının hiçbir eseri esasen ahşaptan yapılamaz. Bu durumu sadece bizim teorimiz açıklamaktadır. Fakat bize, bakmaktan keyif aldığımız binanın kıyaslanamaz derecede farklı ağırlık ve kıvamları olan çok çeşitli malzemelerden yapılmış olduğu, ancak bunun da bu şekilde oluşunu fark etmenin imkânsız olduğu kesin bir şekilde söylendiği takdirde, bütün yapı bizim için tıpkı bilmediğimiz bir dildeki herhangi bir şiir gibi garip bir hal alır. Bütün bunlar tam da mimarinin salt matematiksel olarak değil dinamik olarak etki ettiğini ve mimari yoluyla bize hitap edenin sadece biçim ve simetri değil daha ziyade doğanın temel kuvvetleri, ilk idealar, istemenin en aşağı seviyelerdeki nesneliği olduğunu ispatlamaktadır.

Bir binanın ve parçalarının düzenliliği, kısmen her bir parçanın bütünün mevcudiyeti için dolaysız amaçlılığından, kısmen de düzenliliğin, bütüne genel bakış ve bunun anlaşılmasını kolaylaştırmasından oluşturulur. Ve son olarak düzenli figürler, olduğu haliyle mekânın kurallı karakterini ortaya koyarak onun güzelliğine katkıda bulunurlar. Ne var ki, bunun sadece alt dereceden değeri ve gerekliliği vardır ve kesinlikle asıl mesele değildir; çünkü simetri bile olmazsa olmaz değildir; nihayetinde harabeler hâlâ çok güzeldirler.

255 Mimari eserlerin ayrıca ışıkla oldukça özel bir ilişkileri vardır. Bunlar, tam güneşin altında ve mavi gökyüzü arka plandayken çifte bir güzellik kazanırlar; fakat ay ışığında çok daha farklı bir etkiye sahiptirler. Bu nedenle iyi bir mimari eser inşa edilirken, ışığın ve gökyüzü konumlarının etkilerine özel dikkat gösterilir.

Bunun temel nedeni, tüm parçaların ve bunların ilişkilerinin ilkin gerçekten sadece parlak ve net ışıkta görülebilmesidir. Tüm bunların dışında mimarlığın işlevinin, sadece ağırlık ve katılığın değil, aynı zamanda bunların tam zıttı olan ışığın da özünü ortaya çıkarmak olduğu kanaatindeyim. Işık çok devasa, donuk, keskin hatlı ve çok biçimli kütleler tarafından yakalandığından, engellendiğinden ve yansıtıldığından, onun doğası ve özellikleri en saf ve belirgin biçimde açığa çıkar ki bu da seyreden için büyük keyiftir zira ışık, algısal idrakin en mükemmel halinin nesnel eşleniği ve koşulu olarak en neşe verici şeydir.

Şimdi mimarlık yoluyla açık bir şekilde algıya getirilen idealar, istemenin nesneliğinin en düşük seviyeleri olduğu ve dolayısıyla da mimarlığın bize ifşa ettiği şeyin nesnel önemi görece sınırlı kaldığı için, güzel ve uygun şekilde aydınlatılmış bir binaya bakışın verdiği estetik haz, ideanın kavranmasından ziyade, bu kavrayışın beraberinde getirdiği öznel eşlenikte yatmaktadır. Ve böylece bu estetik haz, ağırlıklı olarak izleyen kişiyi istemenin hizmetinde olan ve yeterli temel ilkesini takip eden bireylerin sahip olduğu idrak biçiminden yırtıp onu istemeden bağımsız idrakin saf öznesine yükseltmesinden oluşur. Yani bu kişi istemenin ve bireyselliğin bütün acılarından bağımsız saf tefekküre yükselir. Bu bakımdan mimarlığın zıttı ve güzel sanatlar skalasının diğer ucu, en anlamlı ideaları idrake taşıyan dramadır. Dolayısıyla drama ile hissettiğimiz nesnel yön, estetik zevk anlamında yoğun şekilde baskındır.

Mimariyi, plastik sanatlardan ve şiirden ayıran, bunun bir *tak-* 256
lidi değil de mevzunun kendisini veriyor olmasıdır. Mimari, sanatçının izleyiciye gözlerini ödünç verdiği diğer sanatların yaptığı gibi idrak edilen ideayı tekrarlamaz; daha ziyade sanatçı burada nesneyi izleyiciye uygun şekilde konumlandırıp hâlihazırdaki tekil nesnenin özünü açıkça ve tamamen ifade etmesini sağlayarak izleyicinin ideayı kavramasını kolaylaştırır.

Diğer güzel sanat eserlerinden farklı olarak mimari eserler, nadiren saf estetik amaçlar için inşa edilirler. Bunun yerine, bu eserler sanatın kendisine yabancı birtakım pratik uygulamalara

tâbidirler. İşte bu yüzden mimarın en büyük meziyeti estetik hedefleri (bunlar, yabancı hedeflere tâbi olmalarına rağmen) tamamen ustalıkla yerleştirmesinden ibarettir ve mimar, estetik hedefleri, rastgele olan hedeflerin her birine çeşitli şekillerde ustaca adapte ederek ve hangi estetik-mimari güzelliğin bir mabede, bir saraya, bir cephaneliğe vb. uyduğunu ve eklenebileceğini isabetli şekilde yargılayarak elde eder. Eğer sert bir iklim zorunluluk ve işe yarar oluşu artırıp bunları daha sıkı bir şekilde belirler ve bir emre dönüşürse, mimaride güzellik için oyun alanı da o kadar azalır. Zorunluluğun gerektirdiklerinin az ve gevşek şekilde belirli olduğu Hindistan, Mısır, Yunanistan ve Roma'nın ılıman ikliminde mimari estetik, amaçlarını en özgür şekilde takip edebilmiştir. Oysa Kuzey gökyüzünün altında bu, sert bir şekilde engellenmiştir. Burçların, sivri çatıların ve kulelerin zorunlu olduğu bu yerlerde mimari, kendine has güzelliğini ancak çok dar sınırlar içinde açabilirdi; ki bu yerlerdeki mimari, Gotik mimari sanatında görülebileceği gibi, heykelciliğin süslemelerini dekoratif unsurlar olarak ödünç alıp tanzim yapmaya mecbur kalmıştır.

Bu şekilde mimari, zorunluluk ve işe yararlılık talepleri nedeniyle büyük kısıtlamalar yaşar. Fakat diğer yandan, tam da bu zorunluluk ve işe yararlılık mimariye çok güçlü bir destektir. Zira mimari eserlerin kapsamı, maliyeti ve estetik etkisinin sınırlılığı göz önüne alındığında eğer mimari aynı zamanda insan uğraşıları arasında zorunlu ve faydalı bir konuma sahip olmasaydı, güzel
257 bir sanat olarak kendini koruyamazdı. Bu tam da, estetik bakış açısından kesinlikle mimarinin eşlikçisi olarak durmasına rağmen bir başka sanatın, mimarlığın sanatsal kız kardeşi olarak onun yanında yerini almasını engelleyen bir yetersizliktir: Kastettiğim suyun sanatsal düzenlemeleridir. Mimarlığın katılık ile bağlantılı olarak tezahür eden ağırlık ideası için başardığını, su yönlendirme sanatı da aynı idea, akışkanlık ile –yani biçimsizlik, en yüksek hareketlilik ve şeffaflık ile– bağlantılı olduğunda başarmaktadır. Nasıl ki mimari eserler katı maddenin idealarını açıyorlarsa, kayaların üzerine akan, köpüren ve kükreyen şelaleler, huzur dolu şekilde serpintiler yayan basamak basamak su merdivenleri, sudan

sütunlar gibi yükseklere fışkıran kaynaklar ve açık ve parlak göller de ağır ve akışkan maddenin idealarını açmaktadırlar. Pratik su yönlendirme sanatında ise güzel, kendisine herhangi bir destek bulamaz çünkü güzelin amacı, esasen pratik su yönlendirme sanatının amacı ile örtüşmez. Bu daha ziyade Roma'daki *Cascata di Trevi*'de olduğu gibi istisnai olarak gerçekleşir.[55]

§ 44

Bahçe düzenleme sanatı, yukarıda bahsetmiş olduğumuz bu iki sanatın istemenin düşük seviyelerdeki nesneleşmesi için başarabileceklerini bitkisel doğanın daha yüksek seviyeleri için belirli bir dereceye kadar başarır. Bir alanın manzara güzelliği çoğunlukla, orada birlikte mevcut doğal nesnelerin çokluğundan ve haliyle de bunların, uygun birleşim ve değişim sergileseler bile, açıkça birbirlerinden ayrılıp belirgin bir şekilde görünmelerinden oluşur. Bunlar bahçe düzenlemeciliğinin teşvik ettiği iki koşuldur. Ne var ki bahçe düzenlemeciliği kendi malzemesine, mimarinin malzemesine uyguladığı derecede kontrolü uygulamamaktadır ve bu nedenle de etkisi sınırlıdır. Bahçe düzenlemeciliğinin sergilediği güzellik, neredeyse tamamen doğaya ait olup buna çok az şey ekler. Öte yandan bahçe düzenlemeciliği olumsuz doğa koşulları karşısında çok fazla şey başaramaz; doğa bunun düşmanı olup müttefiki olmadığı zaman başarıları da sınırlıdır.

Bitki dünyası, sanatın herhangi bir müdahalesi olmadan kendini estetik zevk için her yerde sunduğu için, bir sanat nesnesi olduğunda esasen manzara resmine aittir. İdrakten yoksun doğanın 258
geri kalanı, bitki krallığı ile birlikte manzara resminin sınırları içerisine düşmektedir.

Natürmortlarda ve sade bina, harabe, kilise içi vb. resimlerinde estetik zevkin öznel tarafı ağır basmaktadır; yani hazzımız, temelde dolaysızca sergilenmekte olan ideanın kavranmasında değil, daha ziyade bu kavrayışın öznel eşleniğinde –istemesiz idrakte– yatmaktadır. Ressamın bizim şeyleri onun gözleri ile görmemize

[55] Bkz. ikinci cilt 35. bölüm.

izin vermesinden dolayı, bu cansız nesnelere dalıp bunları böylesi bir sevgiyle, yani nesnelliğin böylesi bir seviyesiyle, kavrayabilmek için gerekli derin huzur ve istemenin tam suskunluğuna hem burada hem de akabinde süren tesirde duygudaşlık[a] kurarız.

Bütüne baktığımızda sahih manzara resminin de etkisi bu türdendir; ancak bunun ortaya koyduğu ideaların istemenin nesneliğinin daha yüksek seviyeleri olmasından ve bu nedenle de daha kayda değer ve anlamlı olmasından dolayı estetik hazzın nesnel yönü ön plana çıkıp öznel tarafı dengelemektedir. Bu haliyle artık asıl mevzu tamamen saf idrak değildir; bunun yerine, idrak edilen idea –istemenin kayda değer bir seviyedeki nesneleşmesinde tasavvur olarak dünya– eşit güçte işlemektedir.

Fakat daha yüksek bir seviye bizlere hayvan ressamlığı veya hayvan heykeltıraşlığı ile açılır. Hayvan heykeltıraşlığına dair pek çok antik kalıntı vardır: Örneğin Venedik'te *Monte cavallo* üzerindeki, Elgin kabartmalarındaki, aynı zamanda Floransa'daki bronzdan ve mermerden atlar; yine Floransa'daki antik yaban domuzu ve uluyan kurtlar; bunların dışında Venedik'te Arsenal'de bulunan aslanlar; Vatikan'da bütün bir salon dolusu antik hayvanlar vb. Tüm bu tasvirlerde estetik hazzın nesnel yönü, öznel yöne belirleyici biçimde baskındır. Tıpkı bütün estetik temaşada olduğu gibi burada da kendi istemesini susturmuş ve ideaları idrak eden öznenin sükûneti mevcuttur lakin bunun etkisi hissedilmez zira tasvirdeki istemenin huzursuzluğu ve yoğunluğu ile meşgulüzdür. Bizim kendi varlığımızı da oluşturan isteme, şimdi göz-
259 lerimizin önüne gelmektedir fakat buradaki tezahürü, bizlerdeki gibi basiretle kontrollü ve ılımlı hale sokulmuş değil, daha ziyade güçlü özellikler ve grotesk ve canavarcanın sınırına dayanmış netlikte biçimlerledir. Buna karşılık bu tezahürde hiçbir gizlilik olmayıp özgür, saf ve gün gibi açıktır ki bu da hayvanlara duyduğumuz ilginin nedenidir. Türlerin karakteristiği, bitki tasvirlerinde bile ortaya çıkmıştır; fakat sadece bunların formları olarak kendini göstermektedir. Burada ise türlerdeki karakteristik, kendini sadece biçimsel değil aynı zamanda eylem, duruş ve ifadede de

[a] [*eine Mitempfindung und das Nachgefühl*]

çok daha belirgin olarak göstermektedir. Fakat bu, bireyin değil yalnızca türün karakteri için geçerlidir.

Resimde yabancı bir vasıta ile yakaladığımız daha yüksek seviyelerdeki ideaların bu idrakine, daha yüksek seviyelerdeki bitkilere tefekkür barındıran bir algı ve hayvanları özgür, doğal ve rahat ortamlarında inceleme yoluyla da doğrudan dâhil olabiliriz. Bunların çok çeşitliliğinin, mucizevi biçimlerinin ve yapıp etmelerinin nesnel seyri, hem doğanın büyük kitabından nasihat dolu bir ders hem de hakiki *Signatura rerum*'un[56] deşifre edilmesidir. Bütün var olanlarda bir ve aynı olan istemenin tezahür edişinin çok çeşitli derecelerini ve hallerini ve her yerde aynı şeyi istiyor oluşunu doğada görürüz. Bu isteme, kendini yaşam olarak, var oluş[a] olarak, sonsuz art ardalık ve farklılıkta, çeşit çeşit biçimlerde nesneleştirir ki bunların hepsi de çeşitli dışsal koşullara uyumdur ve aynı temanın çeşitli varyasyonlarına benzerler. Fakat eğer seyreden kişiye düşünmesi için tek kelimede doğanın iç özüne dair açıklama ve bilgi iletmek durumunda olsaydık, Hinduların kutsal kitaplarında sıklıkla çıkan ve *Mahavakya* dedikleri Sanskrit formüllerini kullanmak bizim için en iyi yol olurdu; yani şu büyük sözü: *Tat twam* 260
asi. Bu ise şu anlama gelir: "Bu yaşayan şey sensin."[b]

§ 45

Nihayetinde istemenin nesneleşmesinin en üst derecesine ulaştığı ideayı algı için doğrudan sergilemek, tarihî resmin ve heykelin en

---

[56] Jakob Böhme, *Signatura rerum* [*Her Şeyin İmzası*, 1622] adlı kitabının 1. bölümündeki §§ 15, 16, 17'de şöyle demektedir: "Doğada kendi içsel biçimini ifşa etmeyen hiçbir şey yoktur çünkü içsel olan daima bunun açığa çıkmasına çabalamaktadır... Her şeyin açıklamak için bir ağzı vardır... Bu her şeyin kendi niteliklerinden yola çıkarak konuştuğu doğanın dilidir; ve bu kendini daima ifşa etmekte ve sunmaktadır... Zira her şey kendine *özünü ve şekillenmesi için istemesini* sağlayan anneyi göstermektedir."

[a] [*Daseyn*]

[b] [Bu öğreti genellike "sen osun" diye çevriliyor. Schopenhauer "dieses Lebende bist du" şeklinde Almancaya çevirmiş.]

büyük görevidir. Güzellikteki hazzın nesnel yönü burada oldukça baskındır ve öznel taraf geri plana çekilmiştir. Dahası bu seviyenin hemen altında olan hayvan resminde, karakteristik olanın güzel olanla tamamen özdeş olduğu da belirtilmelidir. En karakteristik aslan, kurt, at, koyun veya boğa daima en güzel olandır da. Bunun sebebi hayvanların bireysel karaktere sahip olmamalarıdır. Hayvanların sadece türsel karakterleri vardır. Fakat insan tasvirlerinde türün karakteri, bireyin karakterinden ayrılır. Bunlardan ilkine tamamen nesnel anlamda güzel denir; fakat bunlardan diğeri, şahsiyet veya ifade isimlerini alır ve herhangi bir bireyde bu ikisini birden tamamen tasvir etmek yeni bir sorun oluşturur.

İnsanî güzellik, istemenin en yüksek derecesindeki en mükemmel nesneleşmesinin idrak edilebilen objektif ifadesine, tamamen algılanabilir şekilde ifade edilmiş genel insan ideasına işaret etmektedir. Fakat her ne kadar güzelin nesnel yönü burada oldukça ortaya çıksa da öznel yan hâlâ bunun daimî eşlikçisi olarak durmaktadır. Hiçbir nesne bizi en güzel insan çehresi ve figürü kadar kolaylıkla saf estetik algıya taşıyamaz, ki bunun huzurunda olduğumuz anda bizi tarifsiz bir haz kaplar ve bizler kendimizden ve bizi sıkıntıya sokan her şeyden ötelere yükseliriz. Bu ancak, en açık ve en saf istemenin idrak edilebilirliğinin, bizi aynı zamanda saf idrak haline de en hızlı ve en kolay şekilde taşıması olgusu vasıtasıyla mümkündür. Bu öyle bir haldir ki kişiliğimiz ve sürekli ızdırabıyla istememiz, saf estetik hazzımız devam ettiği sürece yok olur. Dolayısıyla Goethe şöyle demektedir: "Her kim insan
261 güzelliğine bakarsa ona kötülükler dokunmaz: O hem dünyayla hem de kendi kendisiyle uyum içinde hisseder."

Şimdi doğanın güzel bir insan biçimine ulaşmasını şu şekilde açıklamalıyız. Bu en yüksek derecesinde isteme, kendini bireyde nesneleştirir ve bunu da koşulların ve kendi gücünün sayesinde, alt sınıf tezahürlerin karşısına çıkardığı tüm engelleri ve muhalefeti tamamen ortadan kaldırarak yapar. Bu alt sınıftaki isteme tezahürleri doğa kuvvetleridir ve isteme ilk olarak bunlardan bütün tezahürlerine ait olan materyali koparıp geri kazanmalıdır. Ayrıca daha üst seviyelerdeki isteme tezahürünün formunda daima

çeşitlilik vardır: Ağaç bile sadece sayısız kez tekrarlanan şekilde filizlenen liflerin sistematik kümelenişidir ki bu bir araya geliş, daha yüksek formlarda çok daha da karmaşık bir hal almaktadır. Ve insan vücudu, her biri bütüne tâbi olmakla birlikte kendine özgü bir yaşama, *vita propria*'ya sahip farklı parçalardan oluşan aşırı derecede karmaşık bir sistemdir. Şimdi, bütün bu parçalar uygun bir şekilde bütüne tâbidirler ve birbirleriyle yan yana gelip, bütünün temsili için ahenkli bir şekilde iş birliği yapmaktadırlar; öyle ki hiçbir şey haddinden fazla, hiçbir şey engellenmiş değildir. Bütün bunlar, sonucu güzellik olan, türün karakterinin tam bir dışavurumu olan nadir koşullardır.

Doğada durum budur. Peki ya sanatta? Sanatın doğanın taklidi olduğu söylenir. Fakat eğer sanatçının güzele dair *deneyim öncesi* öngörüsü yoksa nasıl olacak da doğanın taklide değer başarılı eserini idrak edip bunu da başarısız olanlardan ayırt edebilecektir? Dahası, şimdiye kadar doğa, bütün parçalarıyla kusursuz güzel bir insan yaratmış mıdır? Dolayısıyla da burada sanatçının, pek çok insandaki tekil güzel parçaları araştırıp bunlardan da güzel bir bütün oluşturması gerektiği iddia edilmiştir. Bu saçma ve anlamsız bir iddiadır. Zira sanatçının, neye dayanarak tam da bu biçimlerin güzel olduğunu ve ötekilerin olmadığını idrak ettiği sorulacaktır. Eski Alman ressamların, doğanın taklidi yoluyla güzelliğe ne kadar ulaşabildiklerini görebiliriz. Bunların nü figürlerine sadece bir bakın.

Güzelin sadece *a posteriori* ve salt deneyime dayalı idraki imkânsızdır. Güzel, kısmen de olsa, daima *a priori*dir; fakat bu, yeterli temel ilkesinin biçimlerinin *a priori* bilincinde oluşumuzdan farklıdır. Olduğu halleri ile bunlar, tezahürün evrensel kalıbı ile 262
alâkalıdırlar; yani bunlar, tezahürün evrensel kalıbı genel olarak idrakin imkânına temel oluşturduğu ölçüde tezahürün istisna kabul etmez *Nasıl*'ı ile alâkalıdırlar. Hem matematik hem de doğa bilimleri bu idrakten hareket eder. Buna karşılık güzelin tasvirini mümkün kılan diğer *a priori* idrak türü, tezahürlerin biçimleri yerine içeriği ve zuhur edişin[a] *Nasıl*'ı yerine *Ne*'liği ile ilgilidir.

[a] [*des Erscheinens*]

Hepimiz insanî güzelliği gördüğümüzde onu idrak ederiz fakat bu idrak, sahih sanatçıda öylesine açıklıkla gerçekleşir ki o adeta güzelliği ilk kez görmüşçesine gösterir ve kendi tasvirinde doğanın ortaya koymuş olduğunu aşar. Bu ise sadece, *bizzat kendimizin* isteme oluşumuzla mümkündür ve burada istemenin en üst seviyedeki uygun nesneleşmesinin yargılanıp keşfedilmesi gerekmektedir. Sadece buna dayanarak doğanın (ki bu da bizim aslî varlığımızı oluşturan istemedir) ifade etmeye çalıştığı şeyin bir öngörüsüne[a] sahip oluruz. Ve gerçek dâhide bu öngörüye öylesine büyük bir basiret eşlik etmektedir ki o, belirli bir şeyde ideayı idrak eder ve böylece adeta *doğanın yarım ifade edilmiş konuşmasını* anlayıp doğanın kekeleyerek söylediğini açıkça ifade eder; sert mermerde doğanın binlerce denemesinde üretemediği formun güzelliğini ifade ederek doğaya adeta şöyle der: "Senin söylemek istediğin şey bu!" Ve ehil olan da şöyle cevap verir: "Evet, işte bu!"

Yunan dehalar ancak bu şekilde, insan formunun temel örneğini[b] bulabildiler ve bunu da heykel okulunun kaidesi olarak yerleştirdiler. Ve ancak böyle bir öngörü sayesinde, doğa güzeli gerçekten tekil şeylerde başarırken bizlerin güzeli idrakimiz mümkün olur. Bu öngörü *ideal* olandır. Bu, en azından kısmen *a priori* idrak edildiği ölçüde ideadır ve bu haliyle doğa tarafından *a posteriori* mevcut olanla desteklendiğinde sanat için pratik hale gelir. Sanatçıda güzelliğin böylesi *a priori* öngörüsünün imkânının yanı sıra, ehil kişide bunun *a posteriori* onayı, hem sanatçının hem de ehil kişinin ta kendilerinin de bizatihi doğanın kendisi[c] ve kendini nesneleştiren isteme olmalarında yatmaktadır. Empedokles'in de dediği gibi benzerler birbirlerini tanırlar: Doğa, kendi kendini
263 anlayabilir; yalnızca doğa kendi kendisini temellendirebilir. Fakat aynı zamanda ruhu ancak ruh duyabilir.[57]

---

[a] [*Anticipation*]

[b] [*Urtypus*]

[c] [*das Ansich der Natur*]

[57] Bu son cümle Helvétius'un "*il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit*" sözünün çevirisidir. İlk basımda buna değinme ihtiyacım yoktu. Fakat o günden bugüne aptallaştırıcı [*verdummenden*] Hegelciliğin güya-bilgeliğinin

Her ne kadar Ksenophon'un Sokrates'i bu görüşü savunmuş olsa da (Stobaeus, *Florilegium*, 2. cilt, s. 384.) Yunanların ortaya koydukları insanî güzellik ideasını tamamen empirik yolla, güzel parçaları birleştirerek, orada bir diz, şurada bir kol sergileyip işaretleyerek buldukları düşüncesi saçmadır.[a] Bu inancın edebiyata denk düşen doğrudan bir analojisi de vardır: örneğin Shakespeare'in sayısız çeşitlilikteki, çok hakiki, çok kalıcı ve derinlerde özenle hazırlanmış karakterlerinin, kendi yaşam deneyimlerinde kaydedip tekrar ifade ettiği karakterler olduğu varsayımı. Böyle bir argümanın imkânsızlığı ve saçmalığı herhangi bir açıklamayı gerektirmiyor. Dâhinin görsel sanat eserini sadece yansıtma gücüne sahip öngörülerle ortaya çıkarması gibi, şiirsel eserleri de karakteristik olanın aynı tarz öngörüleriyle ürettiği açıktır. Her ne kadar bu iki durumda da deneyim ve planlama gerekli olsa bile, bu şema yoluyla her ikisinin de karanlıklar içinde *a priori* bilincinde oldukları tam netleşmeye çağrılır ve böylece de basiretli tasvirin imkânı başlar.

İnsanî güzellik, istemenin idrak edilebilir olduğu en yüksek derecedeki en tam nesneleşmesi olarak yukarıda açıklandı. İnsanî güzellik kendisini biçim yoluyla gösterir ki bu da sadece mekânda yer almaktadır ve bunun da, örneğin harekette olduğu gibi, zaman ile zorunlu bir alâkası yoktur. Buraya kadar şunu söyleyebiliriz: Salt mekânsal tezahür yoluyla istemenin uygun nesneleşmesi objektif güzelliktir. Bitkiler, istemenin böylesi tamamen mekânsal tezahürünün dışında bir şey değildirler: Özlerinin ifadesi hareketi gerektirmez ve sonuç olarak da zamana atıfta bulunmaz (gelişimleri dışında); salt şekilleri, özlerini ifade edip açıkça sergi-

---

[*Afterweisheit*] etkisi ile zamanlar seviyesizleşip kabalaştı ki bazıları benim "ruh ve doğa" ayrımını ima ettiğimi düşünebilirler. Dolayısıyla kendimi böylesi ham avam felsefe safsatalarına [*Pöbelphilosopheme*] karşı açıkça korumam gerekiyor.

[a] [Schopenhauer, kendi elindeki basılı *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'da bu kısma parantez içinde şu notu eklediği Hübscher tarafından not edilmiştir: "Her ne kadar Ksenophon'un Sokrates'i böyle düşünse de", (Stobaeus, *Seçkiler*, II. cilt, s. 384).]

264 ler. Ancak buna ek olarak hayvan ve insanlarda tezahür eden istemenin tam ifşası için bunların bir dizi eyleme ihtiyaçları vardır ve dolayısıyla da kendilerindeki bu tezahürün zamanla doğrudan alâkası vardır. Tüm bunlardan zaten bir önceki kitapta bahsettik fakat tüm bunlar hâlihazırdaki tartışmamıza şu şekilde bağlıdır. İstemenin tamamen mekânsal tezahürü, istemeyi her bir belirli seviyede mükemmel ya da kusurlu şekilde nesneleştirebilir. Bu ise güzellik ya da çirkinliği oluşturur. Tıpkı bu şekilde istemenin zamansal nesnelleşmesi de –örneğin eylem, hatta dolaysız eylem, hareket– tamamen ve sadece kendisini eylemde nesneleştiren istemeye karşılık gelebilir; bunu da yalnızca her durumda belirlenen isteme edimini, yabancı hiçbir karışım, fazlalık, kusur olmadan tam ve mükemmel olarak ifade ederek yapabilir. Veya tüm bunlar aksi istikamette de vuku bulabilir. İlk bahsedilen istikamette gerçekleşen hareket *zarafet dolu* iken, diğer istikamette bu eksiktir. Bu nedenle istemenin tamamen mekânsal tezahürü yoluyla isabetli şekilde ifşa edilmesi nasıl ki esas olarak güzellik ise; *zarafet* de istemenin zamansal tezahürü yoluyla isabetli şekilde ifşasıdır. Yani zarafet, isteme ediminin, bunu nesneleştiren hareket ve duruş yoluyla tamamen doğru ve ölçülü dışavurumudur. Hareket ve duruşun bedeni varsaymasından dolayı, Winckelmann'ın şu ifadesi doğru ve isabetlidir: "Zarafet, eyleyen kişinin eyleme olan uygun ilişkisidir" (*Werke* [*Eserler*], 1. Cilt, s. 258). Bitkilerin güzel olarak değerlendirilecekleri, fakat sadece mecazi anlamda zarif olarak tanımlanabilecekleri kendiliğinden açıktır; ama hayvanlar ve insanlar hem güzel hem de zarif olabilirler. Zarafet, söylediklerimizin sonucu olarak, her hareketin ve duruşun en kolay, en uygun ve en rahat tarzda ifasından ve dolayısıyla da bu ifanın, niyetin veya isteme ediminin, herhangi bir fazlalık (bu boş ve anlamsız telaş olarak görülür) veya herhangi bir eksiklik (bu odun gibi bir katılık olarak görülür) olmadan saf ve yerli yerinde ifadesi olmasından meydana gelir. Bütün uzuvların doğru oranlılığı, düzgün ve uyumlu beden yapısı zarafetin koşuludur. Ancak bu yolla bütün duruş ve hareketlerde mükemmel bir hafiflik ve çarpıcı amaçlılık mümkündür. Yani, zarafet asla bedenin

belirli bir güzellik seviyesi olmadan olmaz. Bu ikisi mükemmel ve 265
birlikte oldukları zaman istemenin en üst dereceden nesneleşmesinin en açık tezahürüdürler.

Daha önce söylediğimiz gibi, insanlığın en belirleyici özelliklerinden biri, türün karakterinin bireyin karakterinden ayrı olmasıdır. Bu sayede de bir önceki kitapta belirttiğimiz üzere, her insan bir dereceye kadar tamamen kendine has bir idea ortaya koyar. Bu nedenle insanlık ideasının tasvirini amaçlayan sanatlar, türün karakteri olarak güzelin yanı sıra bireyin karakteri ile de ilgilidir; ki *karakter* derken aslen bunu kastederiz. Ancak bu, karakterin bireyde tesadüfen mevcut ve bireyin kendi tekilliği içinde tepeden tırnağa ona has olarak görülmeyip, daha ziyade özellikle bu bireyde belirgin olan insanlık ideasının bir yönü olarak görüldüğü ölçüde geçerlidir; ki böylece bu bireyin tasviri, ideanın bu yönünü ortaya çıkarabilir. Yani bu haliyle karakter, bireyin ta kendisidir. Fakat buna rağmen karakterin genel olarak insanlık ideası için önemine vurgu yapılarak (ki karakter bu ideanın nesneleşmesine katkıda bulunur) karakter ideal olarak anlaşılıp sunulmalıdır. Eğer bu yapılmazsa tasvir, bir portre veya olduğu haliyle tekil bir durumun tüm rastgelelikleri ile birlikte tekrarı haline gelir. Ve portre bile, Winckelmann'ın dediği gibi, bireyin ideal bir hali olmalıdır.

İdeal olarak anlaşılması gereken ve insanlık ideasının özel yönlerinden birini vurgulayan bu *karakter*, kendini mimik ve harekette kısmen kalıcı fizyonomi ve beden yapısı ile kısmen de değişken duygu ve tutku ile, idrak ve istemenin karşılıklı birbirlerine geçişleri ile görünür bir şekilde sunar. Birey her zaman insanlığa ait olduğu ve diğer taraftan da insanlık her zaman bireyde ve hatta kendine özgü ideal önemi ile kendini gösterdiği için, ne güzellik karakterle ne de karakter güzellikle ortadan kaldırılmalıdır; zira birey yoluyla türün karakteri ortadan kalkarsa bu bir karikatüre ve bireyin karakteri de türünki ile ortadan kalkarsa bu da kıymetsizliğe dönüşür. Böylece, güzel olması amaçlanan bir tasvir 266
(ilkin heykeltıraşlıkta olduğu gibi) yine de türün karakterini her zaman bireysel karaktere uyarlar ve daima insanlık ideasını belirli,

bireyselleşmiş bir tarzda, ideanın belirli bir yönünü vurgulayacak şekilde ifade eder; zira bu haliyle insan bireyi kendine has bir ideanın asaletine sahip olur ve insanlık ideası için de bunun kendini özel öneme sahip bireylerde sunması esastır. Bu nedenle, eskilerin eserlerinde, onlar tarafından açıkça kavranılan güzelliğin tek bir biçimde değil, birçok farklı karakterler biçiminde ifade edildiğini görüyoruz. Bu daima başka bir yönden kavranmış ve Apollon'da bir şekilde, Bacchus'ta başka bir şekilde, Hercules'de bir şekilde, Antınous'ta başka bir şekilde ifade edilmiştir. Hatta karakteristik olan, güzeli sınırlayıp nihayetinde –Silenus'un sarhoşluğundaki, Pan'daki vb.– çirkinliğe kadar ilerleyebilir. Fakat eğer karakteristik olan, türün karakterini gerçekten ortadan kaldıracak seviyeye gelirse, yani doğal olmayana kadar ilerlerse; işte o zaman bu karikatür olur.

Zarafet ise –güzellikten daha az olmak suretiyle– karakteristik olan tarafından sekteye uğratılmamalıdır; zira karakterin dışavurumu aynı zamanda zarif bir duruşu ve hareketi gerektirmekte ve dolayısıyla da söz konusu kişi için en kolay ve en uygun şekilde yapılmalıdır. Sadece heykeltıraş ve ressam değil, her iyi aktör de bunu gözlemleyecektir; aksi halde burada da sadece, çarpıtma ve bükülme şeklinde karikatür elde edilir.

Heykeltıraşlık için en önemli unsurlar güzellik ve zarafet olarak kalır. Heyecan, tutku, idrak ve isteme arasındaki gelgit oyunu olarak ortaya çıkan ve de yalnızca yüz ve beden ifadesiyle temsil edilebilen ruhun esas karakteri *resmin* kendine özgü alanıdır. Her ne kadar gözler ve renkler (ki bunlar heykelin alanının dışındadır) güzelliğe katkıda bulunsalar da karakter için çok daha esastırlar. Dahası, güzellik ancak çeşitli açılardan gözlendiğinde kendini daha tam olarak açarken, ifade veya karakter *tek* bakış açısından bile mükemmel bir şekilde anlaşılabilir.

267 Güzellik açıkça heykelin ana amacı olduğu için, Lessing, *Laokoon'un çığlık atmayışını*, çığlığın güzellikle bağdaşmadığını söyleyerek açıklamaya çalıştı. Fakat Lessing kitaplarından birinde bu konuyu açtığı ya da en azından başlangıç noktası haline getirdiği ve bu konuda hem ondan hem de öncesinden çok şey yazıldığı

için, her ne kadar evrensele yönelmiş tartışmamızın çerçevesinde bunun gibi özel bir konunun yeri gerçekten olmasa bile ben de düşüncelerimi –laf arasında dahi olsa– buraya eklediğim için belki mazur görülebilirim.

§ 46

Laokoon'un, meşhur heykel gruplamasında çığlık atmadığı barizdir. Oysa onun yerinde biz olsaydık hepimiz çığlık atardık ki doğa da bunu gerektirmektedir. İşte bu da ona karşı asla tükenmeyen evrensel şaşkınlığın sebebidir. Zira en şiddetli fiziksel acıların sancısı ve büyük bir bedensel korkunun âni hücumunda, sessiz bir dirayet gibi bir şeye yol açabilecek herhangi bir düşünce tamamen bilincin dışına itilir. Doğa, kendini çığlık yoluyla göstermekte ve bu çığlık aynı anda hem acıyı hem de korkuyu dışavurmaktadır. Çığlık, hem bir yardım çağırısıdır hem de saldırganı korkutmaya yarar. Winckelmann bile çığlığın ifadesini göremediği için üzülmektedir fakat sanatçıyı haklı çıkarmak adına da Laokoon'u esasen bir Stoacıya dönüştürmüştür. Buna göre Laokoon, *secundum naturam*[a] çığlık atmayı kendi asaletinin altında görmekte ve bunun yerine acısına, bunu dışavurmaya ket vuruşun beyhude zorlamasını eklemektedir. Yani Winckelmann Laokoon'da "ızdırap içinde debelenen, fakat bu hissiyatın ifadesini bastırmaya ve kendi içine hapsetmeye çalışan büyük bir adamın sınava tâbi tutulmuş ruhunu" görmektedir ve Laokoon "Vergilius'taki gibi yüksek sesle çığlık atmaz; ondan sadece endişeli iç çekişler çıkmaktadır" vb. (*Werke* [*Eserler*], 7. cilt, s. 98 – Daha detaylısı ise 6. cilt, s. 104 sonrası). Lessing, Winckelmann'ın görüşünü *Laokoon* eserinde eleştirmekte ve yukarıda bahsettiğimiz şekilde bunu geliştirmektedir. Lessing, antik sanatın ilkesi olan güzellik için psikolojik olanın yerine estetik bir temel olarak, güzelin ağlama ifadesini kabul etmediği açıklamasını verir. O, duran bir sanat yapıtının, anlık olarak geçiveren ve sürmeyen bir durumu gösteremediğine dair bir argüman daha sağlar. Fakat bu iddiaya karşıt örnekler 268

[a] [Doğaya uygun şekilde]

olarak hızlı hareketler, dans etme, güreşme, yakalamaca oynama gibi akıp giden hareketlerde yüzlerce müthiş figür vardır. Nitekim Goethe, *Propylaen* dergisini açan "Laokoon" makalesinde (s. 8), tam da böylesi akıp giden hareket seçiminin kesinlikle gerekli olduğunu savunmaktadır.

Günümüzde Hirt (*Horen*, 1797, No: 10)[a] en sonunda, bu dışavurumun en yüksek hakikatindeki her şeye geri giderek Laokoon'un çığlık atmadığına, çünkü artık boğulmaktan ölme noktasında olduğu için daha öte çığlık atamayacağına karar vermiştir. Son olarak, Fernow (*Römische Studien*, cilt 1, s. 426 ve sonrası)[b] bütün bu üç görüşü uzlaştırıp birleştirerek fakat yeni bir şey de eklemeden tartıp tartışmıştır.

Bu denli düşünceli ve keskin zekâlı kişilerin bin bir zahmetle yetersiz birtakım temellendirmeleri uzaklardan bulup getirmelerine; nedeni hemen diplerinde olan ve tarafsız bir kişi için anında açık olan bir şeyi açıklamak için psikolojik, hatta fizyolojik argümanları gözetmelerine ve özellikle doğru açıklamaya bu kadar yaklaşan Lessing'in, hiçbir şekilde esas noktayı yakalayamamasına şaşırmadan edemiyorum.

Laokoon'un durumunda çığlık atıp atmayacağına dair herhangi bir psikolojik ve fizyolojik soruşturma yapılmadan önce (ki ben Laokoon'un kesinlikle çığlık atacağı kanaatindeyim), grubun çığlık atıyor şekilde tasvir edilemeyeceğinde; zira bunun basitçe tamamen heykel alanının dışında kaldığında karar kılınmalıdır. Mermerden çığlık atan bir Laokoon değil, ancak sadece ağzını genişçe beyhude açarak bağırmaya çalışan, sesi boğazına takılmış, *vox faucibus haesit*[c] bir figür ortaya çıkabilirdi. Çığlığın özü ve sonuç olarak da seyredendeki etkisi, ağzın açıklığında değil sadece seste yatmaktadır. Çığlık atmaya zorunlu olarak eşlik eden bu ağız açma fenomeni, öncelikle kendisi tarafından ortaya çıkarılan ses yolu ile güdülenmeli ve haklı çıkarılmalıdır; ancak o zaman

---

[a] [Aloys Hirt (1759-1837), Alman arkeolog. *Die Horen* ise 1795-1797 yılları arasında Schiller tarafından çıkarılan aylık edebiyat dergisi.]

[b] [Karl Ludwig Fernow (1763-1808), Alman sanat eleştirmeni.]

[c] [Dili tutulmuş]

eylemin karakteristiği olarak buna izin verilebilir ve hatta güzellikten sapsa bile gerekli olur. Fakat plastik sanatta çığlık atmanın tasviri oldukça yabancı ve hatta imkânsızdır. Bir yandan amaçlar, 269
yani çığlığın kendisi ve bunun hislerimiz üzerindeki etkisi dışlanırken diğer yandan da şiddetli çığlık atmanın temsiline araç olarak, tüm özellikleri ve genel ifadeyi bozan çarpık ağız kullanmak gerçekten anlamsız olacaktır. Dahası bu, hiçbir etki sağlamadan sürekli çabalamanın daima gülünç bir gösterisine yol açacaktır; bu, uyuyan bir gece bekçisinin kornasını balmumu ile tıkayıp onu yangın alarmı ile uyandırdıktan sonra, bekçinin kornayı üfleme konusundaki başarısız denemelerine kahkahalar atan bir şakacı ile gerçekten de kıyaslanabilir.

Öte yandan çığlığın temsiline, sahne sanatları dünyasında tamamen müsaade edilebilir çünkü bu, hakikate, yani ideanın tam olarak ortaya konulmasına hizmet eder. Dolayısıyla şiirde, olayların algılanabilir bir şekilde tasvirini sağlamak için okurun hayal gücünün yardımı talep edilir. İşte bu nedenle Vergilius, Laokoon'a, baltalandıktan sonra kaçan bir öküzün böğürmesi gibi çığlık attırır. İşte bu nedenle Homeros, Mars ve Minerva'yı korkunç şekilde bağırtır (*İlyada*, XX, 48-53) ki bu ne onların tanrısal asaletlerine ne de onların tanrısal güzelliklerine zeval verir. Bu, tiyatro sanatında da böyledir: Sahnedeki Laokoon'un sadece çığlık atması gerekmektedir; Sophokles Philoktetes'e çığlık attırır ve o da kesinlikle antik sahnede gerçekten çığlık atmıştır. Aynı minvalde bir örnek olarak, Londra'da büyük bir oyuncu olan Kemble'ın Almancadan çevrilmiş *Pizarro* adındaki bir temsilini gördüğümü hatırlıyorum. O, asil karakterli bir yarı vahşi Amerikalı rolündeydi. Yaralandığında, yüksek sesle ve çılgınca bağırdı ve bunun da müthiş ve hayranlık uyandıran bir etkisi oldu, çünkü üst düzey karakteristikti ve dolayısıyla da temsilin hakikatine fazlasıyla vesile oldu.

Buna kıyasla çığlık atan birinin resmedilen ya da heykeli yapılan sessiz bir modeli, Goethe'nin *Propylaen*'de çoktan eleştirmiş olduğu, resmedilen müzikten bile daha saçmadır. Çünkü çığlık, ifade ve güzelliğe müziğe nazaran çok daha fazla zarar vermekte-

dir zira müzik genellikle sadece elleri ve kolları meşgul etmektedir ve kişinin hareket özelliği olarak görülmesi gerekir; dolayısıyla da vücudun herhangi bir şiddetli hareketini ya da ağzın çarpılamasını gerektirmediği ölçüde müzik, tamamen resmedilebilir: örneğin, org çalan Aziz Cecilia, Roma'daki Sciarra Galerisi'ndeki Raffaello'nun kemancısı ve diğerleri.

Ve böylelikle sanatın sınırları Laokoon'un acısını, çığlık atarak ifade etmesine izin vermediğinden, sanatçı bunun dışındaki her dışavurumu harekete geçirmelidir. Bunu da sanatçı en mükemmel şekilde başarmıştır. Winckelmann'ın ustaca tasvirinden (*Werke* [*Eserler*], 6. cilt, s. 104.) Stoacı karaktere olan atıflarını çıkardıktan sonra onun mükemmel açıklaması da tam değerini ve hakikatini korumaktadır.[58]

§ 47

Zarafet ile birlikte güzelliğin heykelin ana ilgisi olması sebebiyle heykel, çıplak olanı sever ve yalnızca biçimi gizlememesi durumunda giysilere tahammül eder. Heykel, örtüyü bir saklayış olarak değil, biçimin dolaylı temsili olarak kullanır. Biçimin bu temsil yolu, anlamayı oldukça meşgul eder zira sebebin, yani bedeninin biçiminin algısı, yalnızca doğrudan mevcut etki ile, yani örtünün atılmasıyla sağlanır. Dolayısıyla heykeldeki örtü neyse resimdeki rakursi[a] de belirli bir ölçüde odur. Bunların ikisi de sembolik olmayan imlemlerdir ve bunlar, eğer başarılıysalar, anlamayı imleneni gerçekten varmışçasına algılamaya zorlarlar. Söz arasında konuşma sanatlarıyla ilgili de bir benzetme yapmama bu noktada belki müsaade edilebilir. Şöyle ki, güzel bir vücut formu en hafif kıyafetler içerisinde veya hatta tamamen çıplak olarak en uygun şekilde görünür. Dolayısıyla güzel bir insan, eğer aynı zamanda zevk sahibi ise ve bunu uygulamasına da müsaade varsa tıpkı antik zamanlardaki insanların yaptığı gibi neredeyse tamamen çıplak gezinecektir. İşte aynen bunun gibi fikriyatı zengin herhangi

[58] Bu bölüme dair bir ilave de ikinci cildin 36. bölümünde yer almaktadır.

[a] [Resimde herhangi bir şeyin derinlik yaratacak şekilde çizilmesi.]

bir güzel ruh da aynı şekilde kendini daima en doğal, basit ve 271
dolambaçsız şekilde ifade eder; eğer mümkünse düşüncelerini başkalarına iletmeye ve böylece bunun gibi bir dünyada hissedeceği yalnızlığı hafifletmeye çalışır. Buna karşılık ruhsal fukaralık, kafa karışıklığı ve acayiplik kendini en dolambaçlı ifadeler ve en karanlık tabirlerle örtecektir. Bu yolla da küçük, önemsiz, kuru veya sıradan düşünceler zor ve şaşaalı tabirlerin içinde saklanmış olacaktır. Bu da tıpkı güzelliğin hâkimiyetinden yoksun birinin, bu eksikliği giyim ile telafi etmek istemesi ve önemsizlik veya çirkinliğini barbarca süslemelerin, pulların, tüylerin, fırfırların, kabarmaların ve pelerinlerin altına gizlemeye çalışması gibidir.

§ 48

Tarihsel resim için ana mesele güzellik ve zarafetin yanında, karakterdir. Genel olarak karakterden kastettiğimiz, istemenin en yüksek derecesindeki nesneleşmesinin temsilidir. Burada bireyin, insanlık ideasının belirli bir yönünü vurgulamak için özel bir önemi vardır. Bu önemi yalnızca bireyin salt biçimi vasıtası ile değil, daha ziyade beden ve yüz ifadesinde görülebilir olan her türlü eylem ve bu eylemi açığa çıkarıp buna eşlik eden idrak ve isteme modifikasyonları ile tanırız. İnsanlık ideası, bu çerçevede sunulmalıdır; dolayısıyla da bunun çok yönlülüğü, en anlamlı bireylerde açığa çıkacak şekilde göz önüne serilmelidir ki bunların anlamlılığı da gene yalnızca çok çeşitli sahneler, olaylar ve eylemler yoluyla görünür hale getirilebilir. Tarihsel resim böylesi sonsuz bir görevi, az ya da çok öneme sahip her türden yaşam sahnesini gözler önüne sererek çözer. Her bir birey ve her bir eylem önemlidir; hepsinde ve hepsi vasıtasıyla insanlık ideası gitgide daha fazla ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden insan hayatının hiçbir süreci resimden dışlanamaz. Dolayısıyla insanlar Hollanda okulunun mükem- 272
mel ressamlarının sadece teknik yeterliliklerine saygı duyup diğer her şeylerini küçümsemelerinde, bu ressamlara büyük haksızlık yapmaktadırlar; zira bunlar sadece dünya tarihi veya İncil'deki olayların önemli olduğunu düşünürlerken bu okul genellikle günlük yaşamdan temaları tasvir etmektedir. Öncelikle, bir eylemin iç

anlamının dış anlamından tamamen farklı olduğunu düşünmemiz gerekir çünkü bu ikisi genellikle ayrı olarak kendi yollarına giderler. Dış anlam, bir eylemin gerçek dünyada ve gerçek dünya için sonuçlarına bağlı olarak, yani yeterli temel ilkesine göre önemidir. İç anlam ise eylemin açığa çıkardığı insanlık ideasına derinden vâkıf oluştur ve bunda insanlık ideasının nadiren ortaya çıkan yönlerine ışık tutulur. İç anlam bunu, kendini ifade etmekte olan bireylerin kendilerine has özelliklerini açık ve net bir şekilde açmasına, bunu kolaylaştıracak şekilde düzenlenmiş şartlarda müsaade ederek yapar. Bu iç anlam yalnızca sanatta, dış anlam ise tarihte geçerlidir. İkisi de birbirlerinden tamamen ayrıdırlar: Aynı anda ortaya çıkabilecekleri gibi, ayrı olarak da zuhur edebilirler. Tarih için oldukça önemli bir eylemin, oldukça vasat ve sıradan bir içsel anlamı olabilir ve eğer günlük yaşamdan sıradan bir sahne insan bireyselliğini, insan eylem ve istemesini en saklı derinliklerine kadar parlak ve net bir ışıkta gösteriyorsa, bu sahnenin de yoğun iç anlamı olabilir. Ayrıca, çok farklı dış anlamlarda, içsel olan eşit ve özdeş olabilir; örneğin birtakım bakanların harita üzerinde ülkeler ve halklar hakkında tartışmaları ile birtakım köylülerin meyhanede oyun kartları ve zarlar üzerinde hak iddia etmeleri, iç anlam açısından hiç de farklı değildir. Bu, satrancın altın veya tahtadan taşlarla oynanmasının farksızlığına benzemektedir. Dahası, aynı sebepten ötürü milyonlarca insanın hayatını oluşturan sahneler ve olaylar ve de insanların yapıp etmeleri, sıkıntıları ve neşeleri sanatın konusu olacak kadar önemlidir ve bunlar, zengin çeşitliliği ile insan ideasının çok yönlülüğünü açacak yeterli materyali de sunabilmelidir. Sanatın böyle bir resimde sabitlediği (bugünlerde buna *janr*-resim diyorlar) ânın o
273 uçuculuğu, sessiz, özel bir duyguyu uyandırmaktadır: Uçup giden, durmaksızın değişen dünyayı, bir yandan da bütünü temsil etmekte olan tekil bir olayı kalıcı resminde sabitlemek resim sanatının başarısıdır. Resim sanatı bu yolla adeta zamanın kendisini durdurmuş gibidir zira bireyi kendi türünün ideasına yükseltmektedir. Son olarak, resmin tarihsel ve dışsal olarak anlamlı konuları dezavantaj teşkil etmektedir zira çoğu zaman için bunlar-

daki anlam, algıya sunulu değildir ve bilakis ona düşünce ile ulaşılması gerekmektedir. Bu bakımdan, resmin nominal anlamı gerçek anlamdan ayırt edilmelidir. Bunlardan ilki dış anlamdır, ancak bundaki anlam sadece bir kavram olarak eklenir; öteki yön ise resim yoluyla algıya açılan insan ideasıdır. Bunlardan ilkine Musa'nın Mısır prensesi tarafından bulunması örnek teşkil edebilir ki bu, tarih için muazzam önemli bir andır. Fakat öte yandan, aslen algıya sunulan gerçek anlam ise soylu bir kadın tarafından yüzen beşiğinden kurtarılmış terk edilmiş bir çocuktur ve bu da belirli bir sıklıkta gerçekleşebilecek bir durumdur. Bu durumda kostümler sadece konunun uzmanına bu özel durumu işaret edebilirler. Ne var ki kostüm, yalnızca nominal anlam için önemli olup gerçek anlam için sıradandır; zira gerçek anlam, keyfî biçimleri değil, sadece olduğu halleriyle insanı tanımaktadır. Tarihten alınan konuların, salt tesadüflerden alınan ve bu nedenle de tekil olarak değil yalnızca genel olarak görülen konulara herhangi bir üstünlükleri yoktur. Zira tarihsel konularda da esas anlam, tekil olanda veya olduğu haliyle tekil bir olayda değil, daha ziyade bunun içindeki evrensel olanda, insanlık ideasının kendini bunun vasıtasıyla ifade eden yönündedir. Diğer yandan belirli tarihsel konular, bundan dolayı kesinlikle reddedilmezler: Hem ressamda hem de izleyicideki sahih sanatsal bakış, asla bunlardaki esas tarihsel olanı oluşturan tek tek bireysel yönlere değil, bunlar yoluyla ifade edilen evrensel olana, ideaya bağlıdır. Ayrıca, yalnızca merkezî olayın gerçekten temsil edilebildiği ve buna salt düşünülerek ulaşılmasının gerekli olmadığı tarihsel konular seçilmelidir; aksi takdirde, nominal anlam gerçek olandan çok uzaklaşacak, resimde sadece düşünülenler en önemli hale gelecek ve algılananlar iptal olacaktır. Tiyatroda bile merkezî olayın sahne arkasında 274
olması (Fransız trajedisinde olduğu gibi) kıymetli değildir; fakat bu, resimde açıkça çok daha büyük bir hatadır. Tarihsel konular, ressamı sanatsal olanlardan başka amaçlarla, keyfî olarak seçilen bir alanla sınırlandırdıklarında, kesin olarak zararlı bir etkiye sahiptirler. Ancak bu alan resimsel veya önemli temalar açısından zayıf olduğunda, örneğin, konu Yahudiler gibi Doğu ve Batı'nın

çağdaş büyük halkları tarafından hor görülen küçük, izole, inatçı, hiyerarşik (yani deliliğe göre yönetilen) ve belirsiz bir grup insanın tarihi ise, tamamen zararlıdır. Tıpkı deniz yatağındaki bir değişimin dünyanın mevcut yüzeyini, organizmaları yalnızca fosilleşmiş bir biçimde görülebilen eski yüzeyden ayırması gibi, bizim zamanımız ile tüm eski halklar arasında da kitlesel bir göç[a] yaşanmıştır ve bu da geçmiş kültürleri bizim için esas temel sağlaması gereken insanların –örneğin Hintler, Yunanlar ve hatta Romalılar– değil de, tam olarak bu Yahudiler olmalarından dolayı, büyük bir talihsizlik olarak görülmelidir. Bilhassa 15. ve 16. yüzyıllardaki İtalyan resminin dâhileri için konu seçimlerinde keyfî olarak yönlendirildikleri dar alanda, tutmak zorunda kaldıkları her türden sefillik, onlar için özellikle çok uğursuz bir yıldızdı; zira Yeni Ahit'in tarihi bölümleri, resmedilmek için Eski Ahit'tekilerden bile daha uygunsuzdur. Nitekim bunu takip eden şehitler ve kilise babalarının tarihi ise baştan sona talihsiz bir konudur. Yine de konusu, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın tarihi ya da mitolojisi olan resimlerde özel olanı, yani Hıristiyanlığın etik ruhunun, bu ruhla dolu insanların temsili vasıtası ile algı için açılmasını dikkatle ayırmamız gerekmektedir. Bu temsiller aslında resim sanatının en yüksek ve en hayranlık verici başarılarıdırlar ve bu resimleri yapanlar da –özellikle ilk resimlerinde olmak üzere Raffaello ve Correggio– bu sanatın en büyük ustalarıdır. Bu tür resimler aslında tarihsel resim kategorisinden sayılamazlar, çünkü genellikle ne bir olay ne de bir eylemi temsil etmektedirler; daha ziyade bunlar
275 azizlerin, kurtarıcının (sıklıkla çocuklukta, annesi ve meleklerle vb.) yan yana durmalarından ibarettirler. Bunların yüzlerinde ve özellikle gözlerinde en mükemmel idrakin ifadesini ve yansımasını görürüz. Bu öyle bir idraktir ki tekil şeylere değil, idealara yönelmiştir ve dolayısıyla da dünyanın ve yaşamın bütün özünü kavramıştır. Bu figürlerdeki idrak, istemeye karşı işler; öteki idrak etme tarzındaki gibi istemeyi *güdülemez*; tam tersi şekilde bütün istekleri *sessizleştirir* ve bundan da hem Hıristiyanlığın hem de Hint bilgeliğinin en öz ruhu olan tam vazgeçiş, istemeyi bırakma,

[a] [*Völkerwanderung*]

istemenin yön değiştirip ortadan kalkışı ve bununla da dünyanın bütün özünün ortadan kalkışı ve dolayısıyla da kurtuluş doğmaktadır. Bu şekilde sonsuza dek övgüye layık sanat üstatları, eserleri aracılığıyla en yüksek bilgeliği algılanabilir biçimde ifade etmektedirler. Ve bu tüm sanatların zirvesidir. Sanat, istemeyi uygun nesneliğinde –idealarda– en düşük seviyeden başlayarak her seviyede (istemeyi nedenlerin, sonra uyaranların ve nihayetinde de güdülerin hareket ettirdiği ve bunun özünü açtıkları pek çok yolda) takip ettikten sonra, artık istemenin kendisini özgürce ortadan kaldırışının (bu, istemenin kendi özünün en mükemmel idrakinden ortaya çıkan büyük bir huzur yoluyla olur) temsili ile nihayete erer.[59]

§ 49

Sanatla ilgili şimdiye kadar yaptığımız tüm gözlemler hem sanatçının sunmayı amaçladığı sanat nesnesinin, hem de sanatçının eser öncesinde bu eserin tohumu ve kaynağı olarak idrak etmesi gerekenin, sadece Platoncu anlamda bir idea olması hakikatine dayanmaktadır. Bu, ne ortak kavrayışımızın nesnesi olan tekil bir şey ne de rasyonel düşünce ve bilimin nesnesi olan bir kavramdır. İdea ve kavram, ortak bir özellik olarak gerçek şeylerin çokluğunu bir çatı altında toplasalar da, bu ikisi arasındaki büyük fark ancak ilk kitapta kavram hakkında söylediklerimizden ve şu anki kitapta idea hakkında söylemekte olduklarımızdan sonra yeterince açık ve ikna edici olacaktır. Tabii Platon'un bu ayrımla ilgili net bir anlayışa sahip olduğunu kesinlikle ima etmiyorum. Hatta onun idealarla ilgili çoğu örneği ve tanımları sadece kavramlar için geçerlidir. Şimdilik bunu olduğu gibi bırakıp kendi yolumuza gideceğiz ve büyük ve asil bir ruhun izine rastladığımız her durumda sevinsek bile yine de onun ayak izlerini değil kendi hedeflerimizi izleyeceğiz. 276

[59] Bu pasajı tam olarak anlayabilmek için müteakip kitabı [4. bölüm] tamamen okumuş olmak gerekmektedir.

Kavramlar soyut ve söylemseldirler ve sadece hudutlarına göre belirlidirler; fakat kendi alanları içinde tamamen belirsizdirler. Kavramlar, akıl sahibi herkes tarafından erişilebilir ve anlaşılabilirler; başka bir aracı olmadan sözlü olarak iletilebilir ve tanımları tarafından tamamen tüketilirler. Buna karşın, belki de kavramların en uygun mümessili olarak tanımlanabilecek idealar ise tamamen algısaldır. İdealar, her ne kadar sınırsız sayıdaki tekil şeyi temsil etseler de tamamen belirlidirler ve rastgele herhangi bir birey tarafından değil, sadece istemenin ve tüm bireyselliğin ötesinde kendini idrakin saf öznesi haline yükselten biri tarafından idrak edilebilirler. Buna bağlı olarak da idealar, yalnızca dâhiye ve sonra da kendi saf idrak gücünü genellikle dâhiler tarafından oluşturulmuş eserler yoluyla yükseltip dâhice bir ruh haline girenlere açıktırlar. Bu nedenle, idealar mutlak değil, ancak koşullu olarak iletilebilirler zira sanat eserinde kavranan ve tekrarlanan idea, insanlara yalnızca kendi entelektüel değerleri ölçüsünde hitap eder. İşte bu yüzden, tam da tüm sanatların en mükemmel eserleri ve dehanın en asil yaratımları, daima ve zorunlu olarak insanların küt çoğunluğu için sonsuza dek kapalı bir kitap olarak kalıp bunlar için erişilmez olacak ve tıpkı bir prensin çevresinin, avam için ulaşılmaz olması gibi böylelerinden derin bir yarıkla ayrı duracaklardır. Bunlardan en donuk olanının bile, kendi yetersizliğini ifşa etmemek için, otoriteye dayanarak tanınmış büyük eserleri onayladığı doğrudur. Ne var ki böyleleri, yalnız kalmayacaklarını bildiklerinde kınama dolu yargılar için sessizce her an tetikte beklemektedirler. Bunlar büyük ve güzel olana ve de bunun yaratıcısına dair uzun süre baskı altında tuttukları hıncı keyifle salarlar zira böyle şeyler onlara hiç hitap etmeyerek böylelerine kendilerini küçük hissettirmektedir. Çünkü esasen bir başkasının değerini özgürce ve isteyerek onaylayabilmek için kişinin
277 kendisinin değeri olması gerekir. Kıymetsiz insanların gönlünü alıp onların hıncını susturmak için herhangi bir üstünlüğe, bütün erdemler arasından özellikle tevazuun eşlik etmesinin ve bu erdemin orantısızca yüksek sesle övülmesinin gerekliliği işte bunun üzerinde temellenmektedir; ki ne zaman birisi seçkin insanları

övmeye kalksa, bu övgüye her seferinde diğer erdemlerin arasından sadece tevazu dâhil edilir. O zaman tevazu, aşağılık bir kıskançlık ile şişmiş bir dünyada mükemmelliğe ve meziyete sahip olanların, olmayanlardan bunlar için özür dilenmeleri anlamına gelen ikiyüzlüce alçakgönüllülükten başka nedir ki? Zira gerçekten de herhangi bir meziyete sahip olmadığı için meziyet iddiasında olmayan kişi, mütevazı değil yalnızca dürüsttür.

İdea, sezgisel kavrayışımızın zamansal ve mekânsal formu yoluyla çokluğa dağılan birliktir. Buna karşılık *kavram*, aklımızın soyutlaması yoluyla çokluktan tekrar kurulan birliktir. Kavram için *unitas post rem*,[a] idea içinse *unitas ante rem*[b] diyebiliriz. Sonuç olarak artık kavram ve idea arasındaki farkı benzetmelerle şu şekilde ifade edebiliriz: Kavram, ölü bir kap gibidir; bu kabın içine konanlar yan yana dururlar fakat bu kabın içerisine (sentetik düşünce ile) konandan daha fazlası (analitik yargılarla) dışarıya çıkarılamaz. Buna karşılık aynı ismi paylaşan kavrama göre idea, kendini kavrayanda, yeni tasavvurlar geliştirir. İdea, kendiliğinden gelişen ve içine konmamış şeyleri ortaya çıkarma gücüne sahip yaşayan bir organizma gibidir.

Söylenenlerin ışığında kavram, yaşam için bu kadar faydalı ve bilim için de bu kadar önemli, gerekli ve üretken olmasına rağmen sanat için ebediyen verimsiz olarak kalır. Öte yandan, idrak edilen idea her sahih sanat eserinin hakiki ve biricik kaynağıdır. İdea güçlü özgünlüğünde, yalnızca yaşamın kendisinden, doğadan, dünyadan ve yalnızca sahici dehadan veya bir anlığına deha seviyesine ulaşan ilhamdan türetilir. Ancak böylesi dolaysız bir gebe kalıştan sahih ve ölümsüz sanat eserleri doğar. İdea tam da algısal olduğu ve böyle kaldığı için sanatçı, eserindeki kasıt ve 278
amacının *in abstracto* bilincinde değildir; sanatçıyı bir kavram değil bir idea sürüklemektedir ki bu nedenle de o, yaptığının hesabını veremez. Sanatçı, genellikle söylendiği gibi, duygularıyla ve bilinçsizce, hatta içgüdüsel olarak çalışmaktadır. Buna karşın

[a] [sonraki birlik]
[b] [önceki birlik]

kopyacılar, pozcular, *imitatores, servum pecus*[a] sanata kavramdan yola çıkarak yaklaşmaktadırlar ve böyleleri sahih sanat eserlerinde neyin etkili ve hoş olduğunu fark eder, bunu kendilerine açıklayıp bir kavram altında –dolayısıyla da soyut olarak– toplar ve daha sonra da sarih veya gizli kurnazca bir niyetle taklit ederler. Bunlar tıpkı parazit bitkiler gibi başkalarının eserlerinden besin emerler ve tıpkı polipler gibi besinlerinin renklerini alırlar. Hatta bu karşılaştırmayı daha da ileriye götürüp bunları, içine konulan her şeyi bir araya getirip karıştırabilen makinelere benzetebiliriz; ancak bunlar asla sindiremezler, dolayısıyla da yabancı bileşenler her zaman yeniden keşfedilebilir, karışımdan çıkarılabilir ve ayrılabilir. Buna karşın yalnızca dâhi, canlı, özümseyen, dönüştüren ve üreten bir vücuda benzer. O da elbette kendinden önce gelenler ve onların eserleri konusunda yetişmiş ve eğitimlidir; fakat algılananın tesiri yoluyla doğrudan yaşamın ve dünyanın kendisinden beslenmektedir ki bu yüzden de en üst seviye bir eğitim bile onun orijinalliğine zeval vermez. Tüm taklitçiler ve poz kesenler, diğer insanların emsal başarılarının özünü kavramlar yoluyla anlarlar; ne var ki kavramlar hiçbir zaman kendi iç yaşamı olan bir çalışmaya vesile olamazlar. Devir, yani tüm çağların küt yığınları, sadece kavramları tanıyıp bunlara yapışır ve dolayısıyla da poz kesen eserlere hızlı ve kuvvetli alkışlar patlatarak onaylar. Fakat ne var ki bu eserler birkaç sene sonra tatsızlaşırlar zira çağın ruhu, yani bu eserlerin kök salmış olduğu baskın kavramlar, değişir. Yalnızca doğrudan doğadan ve yaşamdan yaratılan sahih eserler, tıpkı doğanın ve yaşamın kendisi gibi sonsuza dek genç ve sonsuza dek kudretli kalırlar. Çünkü bunlar herhangi bir devre ait değil, insanlığa aittirler ve tam da bu nedenle ayak uydurmaya tenezzül etmedikleri kendi çağları tarafından soğuk karşılanırlar; kendi çağlarının hatalarının örtüsünü her defasında dolaylı ve menfi olarak kaldırdıklarından, geç ve gönülsüz bir şekilde kabul görürler. Fakat bu nedenle böyle eserler yaşlanmazlar; bilakis bize,
279 en uzak çağlara kadar her daim taze ve yeni görünürler. Çünkü böylesi eserler daha fazla ihmal ve cehalete maruz kalmazlar, zira

[a] ["taklitçiler, aşağılık koyunlar." Horatius, *Epistulae* (*Mektuplar*) I, 19.]

bunları yargılayabilecek az sayıda zihnin övgüsü ile taçlandırılıp onaylanmışlardır. Böylesi zihinler yüzyıllar içinde tek tük ve nadiren görünürler[60] ve yavaş yavaş artan sayıları otoriteyi oluşturan onaylarını verir ki eğer gelecek nesillere hitap edilecekse, tek yargılama koltuğu budur. Tüm bunlar sadece böyle peş peşe ortaya çıkan bireylerle ilişkilidir; çünkü tıpkı günümüzün sürüsepet halindeki kitlelerinin daima vasat ve küt olmaları gibi geleceğin sürüsepet halindeki kitleleri de her zaman yanlış kafalı ve küt olup öyle de kalacaktır.

Her yüzyılın yüce insanlarının kendi çağlarının âdetleri ile ilgili şikâyetlerini okuruz. Bunlar daima adeta bizim kendi çağımızla ilgili konuşuyormuş gibi duyulurlar çünkü insan türü hep aynıdır. Her çağ ve sanatta, poz kesicilik daima sadece birkaç istisnai bireyin sahip olduğu ruhun yerini almıştır; ne var ki poz kesicilik sadece, ruhun en son ortaya çıkıp onaylanmış halinin dökümtülü kıyafetleridir. Tüm bunlardan kural olarak geleceğe kalıcılığın, yalnızca çağdaşların övgüsünün feda edilmesi karşılığında kazanılabileceği veya bunun tersinin geçerli olacağı anlaşılmaktadır.[61]

§ 50

Şimdi eğer bütün sanatlar, sanatçının ruhu aracılığıyla yabancı şeylerden temizlenmiş ve izole bir şekilde zuhur edip bu yolla da daha zayıf kavrayış gücüne sahip, yaratım yetisi olmayan birisi tarafından da ulaşılabilir olan erişilmiş ideanın iletimini amaçlıyorlarsa; dahası, eğer sanatın kavramdan yola çıkarak ilerlemesi de kabul edilemez ise, işte o zaman bir sanat eserinin dışavurumunun kasten ve alenen kavrama dayanmasını onaylayamayız. Oysa *alegori* bunu yapmaktadır. Bir alegori, temsil ettiğinden başka bir anlam ifade eden sanat eseridir. Ancak algısal olan, bundan dolayı da idea, doğrudan ve tamamen mükemmel şekilde kendini ifade

[60] *Apparent rari, nantes in gurgite vasto.* ["Issız dalgaların üzerinde tek başlarına görünürler." Vergilius, *Aeneas* I, 118. Kitabın Türkçesi: çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Payel, 1995.]

[61] Bkz. ikinci ciltte 34. bölüm.

etmektedir ve gösterilmek için başka bir şeyin arabuluculuğuna
280 ihtiyaç duymaz. Diğer yandan kendisi algının önüne bu yolla getirilemediği için oldukça farklı bir şey vasıtasıyla işaret ve temsil edilen ise daima bir kavramdır. Bu nedenle alegori yoluyla daima bir kavram resmedilir ve sonuç olarak müşahede edenin zihni, temsil edilen algısal tasavvurdan uzaklaştırılarak tamamen farklı bir yöne, soyut olup algısal olmayana, sanat eseri alanının tamamen dışında kalana yönlendirilir. Bunu resim veya heykel sağlayabilse de sadece yazılı ifade bunu mükemmel şekilde başarabilir. Bizim sanatın amacı olarak açıklamış olduğumuz, yalnızca algısal olarak kavranmış ideanın temsili, burada amaç değildir. Bunun için, sanat eserinde herhangi büyük bir mükemmelliğe de ihtiyaç yoktur. Kişinin amaçlananın ne olması gerektiğini görmesi yeterlidir, çünkü bunun açığa çıkması ile hedefe ulaşılır ve zihin bundan sonra tamamen farklı bir tasavvura, öngörülen amaç olan soyut kavrama yönlendirilir. Sonuç olarak plastik sanatlarda alegoriler hiyerogliflerden farksızdırlar: Bunların algısal temsiller olarak sahip olabilecekleri sanatsal değer, alegori oluşlarından değil, başka bir yerden gelir. Correggio'nun *Gece*, Annibale Caracci'nin *Şöhret Dehası*, Poussin'in *Dört Mevsim* adlı eserleri her ne kadar alegori olsalar da açıkça bundan ayrı değerlendirilmeleri gereken çok güzel eserlerdir. Bu eserler alegori olarak, bir yazıtın yapabileceğinden fazlasını başaramazlar ve hatta daha bile azını başarabilirler. Bu noktada bir resimdeki gerçek ve nominal anlam ayrımını tekrar hatırlayalım. Burada nominal olan, olduğu haliyle alegorik olandır. Örneğin *Şöhret Dehası*'nda gerçek anlam sahiden ortaya konandır. Burada güzel çocukların etrafında uçuştuğu, kanatlanmış güzel bir genç vardır ki bu, ideayı ortaya koymaktadır. Bu gerçek anlam, ancak nominal –alegorik– olan unutulursa etki eder. Eğer kişi bunları düşünürse, bu sefer de algısal olan elden kaçar ve zihni, soyut bir kavram meşgul etmeye başlar. Fakat ideadan kavrama geçiş daima bir düşüştür. Hatta nominal anlam, alegorik niyet, sıklıkla gerçek anlam, algısal hakikat için zarardır. Örneğin, Corregio'nun *Gece* eserinde doğal olmayan ışık, her ne kadar güzel bir şekilde ifa edilmiş olsa da, yalnızca alegorik de-

ğerlendirmelerle güdülenmiştir ve bunun gerçek olmasının imkânı yoktur. Dolayısıyla, eğer alegorik bir tablo aynı zamanda sanatsal bir değere de sahipse, bu onun alegori olarak sağladıklarından 281
tamamen ayrı ve bağımsızdır. Böyle bir sanat eseri eş zamanlı olarak iki amaca hizmet eder: bir kavramın ifade edilmesi ve bir ideanın dışavurumu. Bu amaçlardan sadece ikincisi sanatsal amaç olabilir; öteki, sanata yabancı bir amaç, bir tablonun aynı zamanda bir yazıt veya hiyeroglifin vazifesini yerine getirdiği eğlenceli bir oyun ve sahih sanatın özünün asla hitap etmeyeceği kişilerin yararına bir icattır. Bu adeta aynı zamanda pratik bir araç da olan bir sanat eseri gibidir ve eş zamanlı olarak iki amaca hizmet etmektedir. Buna aynı anda şamdan veya karyatit olan bir heykel veya Akhilleus'un kalkanı da olabilen bir rölyef örnek verilebilir. Sanatın saf dostları ise ne birine ne de ötekine tahammül edebilirler. Elbette alegorik bir tablo, *sadece* bu özelliği ile bile hissiyat üzerinde canlı bir tesir oluşturabilir; ne var ki yazılı bir kayıt da benzer koşullarda aynı tesire sahip olurdu. Örneğin, eğer şöhret arzusu kalbine sıkıca ve kalıcı bir şekilde kök salmış ve şöhreti de sadece gerekli belgeleri sunmadığı sürece kendisinden esirgenen haklı mülkiyeti olarak değerlendiren bir kişi, defneden tacıyla *Şöhret Dehası*'nı görseydi, bütün ruhu heyecanla dolup sahip olduğu kuvvetler harekete geçerdi. Fakat aynı şey bu kişinin duvarda büyük ve net harflerle yazılmış "şöhret" kelimesini görmesi ile de gerçekleşirdi. Veya pratik yaşam için maksim oluşturan veya bilimler için önemli bir hakikatin ilanında bulunan ancak bu iddialarına inanacak kimseyi bulamayan birisi, zamanın bir örtüyü kaldırıp altındaki hakikati görünür kılmasını resmeden alegorik bir tablo karşısında çok etkilenecektir. Lakin bu kişi üzerinde "*Le tem*[*p*]*s découvre la vérité*"[a] deyişi de aynı etkiyi yaratacaktır.

Nitekim burada algılanan değil, gerçekten sadece soyut düşünce etkili olmaktadır. Şimdi belirtmiş olduğumuz üzere eğer plastik sanatlardaki alegori, sanata yabancı bir amaca hizmet eden hatalı bir çaba ise, zorla ve şiddetle eklenen inceliklerin aptallığa düşecek kadar ileri gittiği noktada bu alegorik temsil kesinlikle

[a] ["Zaman, hakikatin örtüsünü açar."]

282 tahammül edilemez olacaktır. Örneğin dişil inzivayı bir kaplumbağanın temsil etmesi; Nemesis'in elbisesinin göğsünden aşağıya doğru bakışının gizli şeyleri de görebilmesinin işareti olması; Bellori'nin, Annibal Carraci'nin şehveti sarı elbiseyle gösterdiğine çünkü Caracci'nin şehvetin hazlarının gelip geçici olduğuna ve saman gibi sarardığına dair açıklaması.

Eğer temsil ve bu temsil vasıtasıyla işaret edilen kavram arasında, yani bir kavramın kapsamı altında oluşa veya ideaların birlikteliğine dayanan hiçbir bağlantı yoksa; daha ziyade işaret ve işaret edilen tamamen alışılageldik biçimde, pozitif ve keyfî anlaşma ile birbirine bağlanmakta ise, işte o zaman alegorinin bu dejenere formuna ben *sembol* demekteyim.

Böylece gül ketumluğun, defne şöhretin, palmiye zaferin, midye haccın, haç Hıristiyan dininin sembolü olur. Böylesi simgelere renkler de doğrudan dâhildir. Buna sarının yanlışlığın, mavinin ise sadakatin rengi oluşu örnek verilebilir. Bu semboller hayatta kullanışlı olabilirler, fakat bunların değerinin sanatla bir alâkası yoktur. Bunlar sadece hiyeroglif veya Çince kelime yazımı gibi kabul edilmelidirler; gerçekten de bunlar arma, meyhaneyi gösteren çalılık, oda görevlisinin kim olduğuna işaret eden anahtar veya madenciyi tanımamızı sağlayan deri çanta ile aynı sınıfa aittirler.

Son olarak, belirli tarihsel veya efsanevi kişiler veya kişileşmiş kavramlar, her zaman ve herkes için sabitlenmiş bir sembol olarak tanındığında, bunlara da esasen *amblem* demek gerekmektedir. Buna örnek olarak evanjelistlerin hayvanları, Minerva'nın baykuşu, Paris'in elması, ümidin çapası vb. verilebilir. Bu arada insanlar amblemlerden çoğunlukla, ahlâki bir gerçeği ifade etmeyi amaçlayan bir sloganla açıklanan basit sembolik temsilleri anlamaktadır. Bunlara dair J. Camerarius, Alciati ve diğerleri tarafından sunulan büyük bir koleksiyon var. Bunlar aşağıda tartışacağımız konu olan şiirsel alegoriye geçişi sağlamaktadırlar.

Yunan heykelciliği algıya hitap etmektedir ve bu yüzden de estetiktir; Hint heykelciliği ise kavrama yöneliktir ve bu yüzden sadece *semboliktir*. Sanatın özüne dair şu âna kadar yürüttüğümüz incelememizi temel alan ve bununla da uyum içinde olan alego-

riye dair bu sonuç, Winckelmann'ınki ile tamamen zıttır. Winc- 283
kelmann bizim yaptığımız gibi alegoriyi açıklamaktan ziyade bunu sanatın amacının çok dışında, hatta bununla çelişir bir şekilde açıklayıp alegoriyi sürekli övmektedir. Dahası o, sanatın en yüksek amacı olarak "evrensel kavramların ve algısal olmayan şeylerin temsilini" yerleştirmektedir (*Werke* [*Eserler*], 1. cilt, s. 55 sonrası). Bu noktadan sonra birini ya da ötekini seçmek artık kişiye kalmaktadır. Winckelmann'ın güzelin esas metafiziğine dair bu ve benzeri bakış açıları, kişinin sanatsal güzelliğe en büyük duyarlılık ve en sağlam yargıya sahip olmasına rağmen yine de güzelin doğasına dair hiçbir soyut ve felsefi gerekçelendirme verememesinin hakikati vesilesi ile bana çok çarpıcı gelmektedir. Bu, bir eylemin etik anlamını *in abstracto* ortaya koyamayacak ve bunu felsefi olarak tartışamayacak bir kişinin, çok asil, erdemli ve tekil durumlarda adeta sarraf tartısı hassaslığında kusursuz karar verebilen bir vicdana sahip olabilmesine benzemektedir.

Alegorinin görsel sanatlara kıyasla *şiirle* tamamen farklı bir ilişkisi vardır ve ilk durumda sakıncalı olmasına rağmen, buna şiirde tamamen müsaade edilebilir ve bu, amaca da uygundur. Zira görsel sanatlarda alegori, tüm sanatın asıl konusu olan mevcut algısal materyalden soyut olarak düşünülmüş olana doğru ilerlerken, şiirde bu ilişki tam tersine çevrilir. Şiirde kelimelerle doğrudan verilen şey, kavramdır ve şiirin en önde gelen amacı daima bu doğrudan verilen kavramdan algılanana geçiştir ve bunun temsilini de dinleyicinin hayal gücü üstlenmelidir. Görsel sanatlarda doğrudan mevcut olandan başka bir şeye yönlendirilirsek, bu diğer şey daima bir kavram olmalıdır çünkü bu durumda sadece soyut olan doğrudan verilemez; fakat bir kavram, asla bir sanat eserinin kaynağı olamaz ve bir kavramın iletişimi asla sanatın hedefi olamaz. Buna karşın şiirin materyali kavramdır ve kavram şiirde doğrudan mevcut olandır; nitekim bu nedenle de amaca ulaşılan tamamen farklı bir algı yaratabilmek için terk edilebilir. Bir şiir çerçevesi dâhilinde, bizatihi kendileri olarak doğrudan algılanmaya imkân vermeyen birçok kavram veya soyut düşünce vazgeçilmez olabilir. Bu düşünceler, genellikle kendileri altında ele alı- 284

nan örnekler yoluyla algısal hale getirilir. Her mecazi ifadedeki durum budur ve her metafor, benzetme, kinaye ve alegoride bu gerçekleşmektedir ve bunların hepsi yalnızca ortaya konuşlarının uzunluğu ve detaycılığı bakımından farklılık gösterir. Bu nedenle hitabet sanatlarında benzetmelerin ve alegorilerin etkileri bu kadar isabetlidir. Cervantes uykuyla ilgili "o, bütün insanlığı örten bir mantodur" derken uykunun bizi ruhsal ve bedensel acılardan uzaklaştırdığını nasıl da güzel ifade etmektedir. Kleist "onlar bütün dünya küresini aydınlatan gece lambalarıdır" derken filozofların ve araştıran kişilerin insan türünü aydınlatışlarını alegorik olarak nasıl da güzel anlatmaktadır. Homeros felaket getiricisi Ate'yi "onun ayakları narindir çünkü sert toprağa basmaz, sadece insanların kafalarında gezinir" derken onu nasıl da güçlü ve canlı[a] resmetmektedir (*İlyada*, XIX, 91). Menenius Agrippa'nın mide ve uzuvlarla ilgili masalı, göç eden Roma halkı üzerinde nasıl da etkili olmuştur. Platon'un *Devlet* adlı eserinin yedinci kitabında bulunduğundan çoktan bahsetmiş olduğumuz mağara alegorisi, oldukça soyut felsefi bir öğretinin nasıl da zarif bir dışavurumudur. Aynı şekilde Persephone'nin efsanesi de felsefi gerilimi olan derin bir alegoridir. Bu alegoride Persephone yeraltında bir nar yiyerek av olmaktadır. Bunun açıklaması, özellikle Goethe'nin bu efsaneyi *Triumph der Empfindsamkeit*[b] adlı eserinin bir bölümünde laf arasında değerlendirmesinde –ki bu, bütün övgülerin ötesinde bir değerlendirmedir– verilmektedir. Bildiğim üç ayrıntılı alegorik çalışma var: Balthasar Gracián'ın eşsiz *Criticon* eseri, birbirine bağlı ve son derece ustaca alegorilerden oluşan bir dokuma olarak açık ve saygı gören bir örnektir ve ahlâki hakikatleri parlak bir şekilde giydirmeye hizmet etmektedir; yazar bu yöntemi esere en büyük algılanabilirliği getirmek için kullanmakta ve buluşlarının zenginliği ile bizi şaşırtmaktadır. *Don Quijote* ve *Lilliput'taki Gulliver* ise iki saklı alegoridir. Bunlardan birincisi, diğer insanlar gibi yalnızca kendi refahına bakmaktan ziyade düşüncesini ve istemesini ele geçiren nesnel, ideal bir amacı takip eden herkesin

[a] [*anschaulich*]
[b] [*Hissiyatın Zaferi*]

hayatının alegorisidir; bu kişi, dünyada diğerleri arasında elbette kendine has olur. Kişi *Gulliver*'de, Hamlet'in de adlandıracağı gibi, *satirical rogue*[a] olarak kastedileni görmek için fiziksel olan her şeyi ruhsal olarak değerlendirmelidir. 285

Şiirsel alegoride bir imge ile algılanabilir kılınan kavram, daima mevcut olduğu için aynı zamanda resmedilmiş bir tablo ile de ifade edilebilir veya desteklenebilir. Dolayısıyla bu tablo, güzel sanatlara dair bir eser değil, daha ziyade sadece çizili hiyeroglif olarak değerlendirilir ve resimsel değil, şiirsel bir değer iddiasında bulunur. Lavater'in vinyeti böylesi güzel alegoridendir. Bu vinyetin, hakikatin her savunucusu için cesaretlendirici bir etkisi olmalıdır: Sivrisinek tarafından sokulmakta olan bir el meşale tutmaktadır ve bu sırada ateşin üst kısmında da sivrisinekler yanmaktadır. Bunun altında da şöyle denmektedir:

> Sivrisinek hafifçe kanadını yaksa
> Kafatasını ve küçük beynini sarssa da
> Işık, ışık olarak kalır
> Ve en öfkeli sivrisinek beni soksa bile
> Ben bu ışığı bırakmam.

Buna üstünde şu yazı bulunan sönmüş fakat dumanı tüten kandil şeklindeki mezar taşı da dâhildir:

> Ne zaman ki söner, o zaman belli olur
> Yananın bir yağ ışığı mı yoksa mum ışığı mı olduğu.

Son olarak bu tarza çok eski bir ailenin en son temsilcisinin, yaşamını tamamen hazlardan uzak ve iffet içinde sürdürme ve bu nedenle de soyunun ölmesine izin verme kararlılığını ifade ettiği eski bir Alman aile ağacı örnek verilebilir: Bu kişi kendini, yüksek dallı bir ağacın kökünde durmaktayken bu ağacı makasla üzerine doğru keserek temsil eder. Genelde amblem olarak adlandırılan bahsettiğimiz simgeler buraya aittirler ve bizler bunları açık ahlâ-

[a] ["Hicivsel hile"; Schopenhauer burada terimi İngilizce kullanıyor. *Hamlet,* II. perde, II. sahne.]

ki dersler barındıran, kısa, boyalı masallar olarak da tanımlayabiliriz.

Bu tür alegoriler resimden yana değil, her zaman için şiirden yana sayılmalıdırlar ve şu şekilde haklı çıkarılırlar: Burada da imgesel anlatı, daima ikincil bir mesele olarak kalmaktadır ve imgesel anlatıdan mevzuyu açıkça temsil etme dışında hiçbir şey
286 beklenmez. Tıpkı güzel sanatlarda olduğu gibi şiirde de alegori, algısal olarak sunulan ile soyut olarak resmedilen arasında sadece keyfî bir bağ varsa sembole dönüşür. Sembolik olan her şey, temelde uzlaşı temelli olduğu için sembolün anlamının zamanla unutulması ve tamamen sessizliğe gömülmesi dezavantajlarından birisidir. Eğer bilmiyor olsaydık, balığın Hıristiyanlığın sembolü olduğunu kim tahmin edebilirdi? Sadece bir Champollion[a] bunu başarabilirdi zira bu tamamen fonetik bir hiyerogliftir. Bu nedenle de şiirsel bir alegori olarak John'un Aydınlanması, hâlâ yorumlanmakta olan *magnus Deus sol Mithra*[b] kabartmaları ile aşağı yukarı aynı konumdadır.[62]

§ 51

Şimdi görsel sanatlara dair şu âna kadar olan genel değerlendirmelerimizden *şiir sanatına*[c] dönersek şiirin de istemenin nesneleşme basamakları olan ideaları ortaya çıkarma ve bunları şiirsel ruh halinin kavradığı açıklık ve canlılık içinde dinleyiciye de iletme amacı olduğuna dair hiç şüphemiz olmaz. İdealar esasen algısaldırlar.[d] Bu nedenle, şiirde yalnızca soyut kavramlar kelimelerle doğrudan iletilirken, amacın dinleyenin bu kavramların temsil ettiği yaşam idealarını algılamasını sağlamak olduğu açıktır. Bu ise ancak dinleyenin kendi hayal gücünün yardımı ile gerçekleşe-

---

[a] [Jean-François Champollion (1790-1832) Mısır hiyerogliflerini çözen filolog.]

[b] [Büyük güneş tanrısı Mithra]

[62] Bkz. ikinci cilt 36. bölüm.

[c] [*Poésie*]

[d] [*anschaulich*]

bilir. Ama bu amacı gerçekleştirmeye yönelik hayal gücünü devreye sokmak için hem en kuru nesrin hem de şiirin doğrudan malzemesi olan soyut kavramların kürelerinin kesişimleri, kendi soyut evrenselliklerinde süremeyecekleri şekilde olmalıdır; öyle ki tahayyülde algısal bir temsil ortaya çıkıp şairin sözleri sürekli olarak kendi niyetine uygun biçimde bunu daha da ötelere dönüştürebilsin. Tıpkı bir kimyagerin tamamen berrak ve şeffaf sıvıları birleştirip bunlardan katı çökelti elde edebilmesi gibi, şair de kavramları bağlama tarzı ile onların soyut, şeffaf genelliğinden 287
somut, tekil, algısal tasavvurun nasıl yapılacağından anlamaktadır. Bunun sebebi ideanın sadece algı yoluyla idrak edilmesidir. İdeanın idraki bütün sanatların amacıdır. Tıpkı kimyada olduğu gibi şiirdeki mükemmellik, kişinin tam da aklında olan çökeltiyi kesin olarak elde etmesini sağlar. Şiirde pek çok yakıştırma[a] bu amaca hizmet eder ve bunlar bazı kavramların genelliğini algısal olabileceği noktaya kadar kısıtlarlar. Homeros neredeyse her ismin yanına bir sıfat koymaktadır ve bunun kavramı, ismin kavram küresini hem bölmekte hem de kayda değer şekilde kısıtlamaktadır; bu yolla da algıya daha yaklaşmaktadır. Örneğin:

> *Εν δ' επεσ' Ωκεανῳ λαμπρον φαος ηελιοιο,*
> *Ἑλκον νυκτα μελαιναν επι ζειδωρον αρουραν.*
> *(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,*
> *Trahens noctem nigram super almam terram.)*[b]

Ve

> Mavi gökten yumuşak esen rüzgarların iç çektiği yerde; mersinler kıpırtısız, defneler yüksekte duruyor[c]

Sadece birkaç kavram, güney ikliminin bütün mutluluğunu hayal gücünün önünde tortu gibi bırakmaya yetiyor.

---

[a] [*Epitheta*]

[b] ["Güneşin akkor ışığı okyanusa düştü, gecenin karanlığını mümbit dünyanın üzerine çekerek." *İlyada,* VIII, 485]

[c] [Goethe'nin "Mignon" şiirinden.]

Vezin ve kafiye[a] şiir için özellikle yardımcıdırlar. Bunların inanılmaz derece güçlü etkilerini açıklamak için tek düşünebildiğim yol şudur: Tasavvur yetilerimizin zaman ile olan temel bağları nedeniyle, düzenli olarak tekrar eden herhangi bir sesi içten takip edip eş zamanlı olarak da uyum sağlamamıza yarayan bir özelliği vardır; bu şekilde vezin ve kafiye, okunan şiiri daha da istekle takip etmemizden dolayı hem dikkatimizi canlı tutmanın hem de herhangi bir yargı oluşmadan önce körlemesine bir rıza yaratmanın bir yoludur ve bu tüm akıl yürütmelerden bağımsız olarak şiire belli bir empatik ikna gücü vermektedir.

Şiirin kapsam alanı, ideaları iletmeye yarayan malzemesi olan kavramların genelliği sayesinde çok geniştir. Şiir aracılığıyla doğanın tamamı ve her seviyeden idealar temsil edilebilirler. Şiirin
288 açmak zorunda olduğu ideaya göre temsili bazen açıklayıcı, bazen nutuk tarzında ve bazen de doğrudan dramatik olarak ilerler. Görsel sanatlar, istemenin nesneliğinin düşük seviyelerinin tasvirinde şiirden tipik olarak daha üstündür çünkü iyi seçilmiş bir an içerisinde hem cansız doğa hem de salt hayvan doğası neredeyse bütün özünü ortaya koymaktadır. Buna karşılık insanlar ise kendilerini yalnızca duruş ve yüz ifadesi ile dışavurmayıp bilakis düşünce ve heyecanların eşlik ettiği davranış silsilesi içerisinde oldukları derecede şiirin ana konusudurlar. Bu konuda hiçbir sanat şiirin dengi değildir zira şiir görsel sanatlarda eksik olan, ilerleyen hareketi kullanabilmektedir.

Dolayısıyla şiirin büyük iddiası, istemenin en yüksek nesneliği olan ideanın ifşasıdır; yani birbirine bağlı bütün çabalamaları ve davranışları zincirinde insanın temsilidir. Tabii ki insanı tanıma konusunda deneyim ve tarih de öğreticidir, ama bunlar bize *insanlığı* değil, oldukları hallerinde *insanları* tanıtırlar. Diğer bir deyişle bunlar insanlığın içsel özüne derinlemesine bir bakışa müsaade etmekten ziyade, insan davranışları hakkında (kendi davranışlarımız için kurallar türetebileceğimiz) ampirik bilgiler sunarlar. Elbette hiçbir şey, deneyim ve tarihin bunu üstlenmesini engelleyemez. Bununla birlikte tarih veya kendi tecrübemiz

[a] [*Rhythmus und Reim*]

sayesinde bize açılan insanlığın özü ise, biz tecrübemizle (ve tarihçi de tarihle) bunu zaten sanatsal bir gözle ve şiirsel olarak kavramışızdır. Yani bu durumda kavrayışımız tezahüre değil ideaya göre; ilişkilere göre değil içsel öze göre gerçekleşmiştir. Kendi tecrübemiz, edebiyatı[a] anlamak için olduğu kadar tarihi anlamak için de vazgeçilmez bir koşuldur çünkü bu, her ikisi tarafından da konuşulan dilin sözlüğüdür. Fakat gerçekten tarihe kıyasla şiir, portre resminin tarihsel resme farkı gibidir. Bunlardan ilki özelde doğru olanı verir, ikincisi genelde doğru olanı verir; ilki tezahürün doğruluğuna sahiptir ve bir kanıta dayanarak bunu tasdik edebilir, ikincisi ise herhangi tekil bir tezahürde bulunamayacak fakat tüm tekil tezahürlerden konuşacak bir ideanın hakikatine sahiptir. Şair anlamlı durumlarda anlamlı karakterleri yerleştirmede seçici ve ihtiyatlı bir temsil sunarken tarihçiler her ikisini geldikleri gibi alırlar. Hatta tarihçilerin, olayları ve insanları ideayı dışavuran içsel, hakiki anlamları ile değil; bağlantı ve sonuçlarına göre 289
değeri olan dış, aldatıcı ve görece anlamlarına göre incelemeleri ve seçmeleri gerekir. Tarihçiler herhangi bir şeyi özsel karakteri ve dışavurumuna göre bizatihi kendinde ve kendisi için değerlendiremezler; fakat her şeyi ilişkileri, bağlamları ve müteakip şeye ve özellikle kendi çağlarına olan etkisi çerçevesinde değerlendirirler. Böylece, bir kralın kendi içinde oldukça sıradan ve önemsiz bir davranışını atlamazlar çünkü bu eylemin sonuçları ve etkileri vardır. Buna karşılık oldukça istisnai bireylerin en üst düzey anlamlı davranışları, eğer sonuçları ve etkileri yoksa tarihçi açısından söz etmeye değmez. Bunun sebebi ise tarihçinin değerlendirmelerinin yeterli temel ilkesinden hareket etmesi ve kalıbı bu ilke olan tezahürü kavramasıdır. Şair ise ideayı, bütün ilişkilerin ve zamanın ötesinde insanın özünü, kendinde şeyin en yüksek seviyesindeki uygun nesneliğini kavramaktadır. Tarihçi için gerekli olan inceleme yönteminde dahi içsel öz, tezahürlerin anlamı, bütün bu kabukların içindeki çekirdek asla tamamen kaybolmaz ve en azından bunu arayan için bulunup tanınabilir. Fakat yine de ideanın veya ilişkileri içinde değil de bizatihi kendinde önemli

[a] [*Dichtkunst*]

olanın asıl açılması, daha net ve isabetli olarak tarihten ziyade şiirde bulunabilir. Dolayısıyla kulağa ne kadar paradoksal gelirse gelsin sahih, esas ve iç hakikat, tarihten ziyade şiire atfedilebilir. Bunun için zamanda gelişen sebepler ve sonuçların birbirine çok çeşitli şekillerde bağlanmış zincirine göre tarihçi, tekil olayı tam olarak gerçek yaşama göre takip etmelidir; ancak ne var ki bunu sağlamak için bütün verilere sahip, her şeyi gören bir konumda veya araştırılacak her şeyi tüketmiş olması mümkün değildir. Tarihçinin imgesi onu her an terk edebilir ya da yanlış bir imge fark edilmeden araya karışır. Ve bu o kadar sıklıkla gerçekleşir ki, tarihin doğruluktan çok yanlışlıklarla dolu olduğunu varsaymama müsaadem olacağına inanıyorum. Öte yandan şair insanlık ideasını, temsil edileceği herhangi belli bir yönden kavramıştır ve ideada şair için nesneleşen şairin kendi özüdür. Yukarıda heykel vesilesiyle açıklandığı gibi şairin idraki, kısmen *a priori*dir: Onun
290 sağlam ve ışıl ışıl modeli ruhundadır ve onu terk edemez; bu yüzden bize ruhunun aynasında ideayı saf ve açık şekilde gösterir ve onun tarifi tepeden tırnağa hayatın ta kendisi kadar hakikidir.[63]

[63] Burada yalnızca ve özellikle nadir, büyük, sahih şairlerden [*Dichter*] bahsettiğim gözden kaçmamalıdır. Hele hele günümüzde, özellikle Almanya'da, bolca yetişen boş ve yüzeysel vasat şairler [*Poeten*] türünü, vezin cambazlarını ve hikâye uydurucularını hiç mi hiç kastetmiyorum. Bunların kulaklarına aralıksız şu sözler her yandan bağırılmalıdır:

> *Mediocribus esse poëtis*
> *Non homines, non Di, non concessere columnae.* ["Kişinin vasat şair olmasına ne tanrılar, ne insanlar, ne de reklâm sütunları müsaade eder" Horatius, *Ars Poetica*, 372]

Bu vasat şairlerin kendilerinin ve diğer insanların boşa harcadıkları zamanı ve kâğıt miktarını ve bunların etkilerinin ne kadar zararlı olduğunu, ciddiyetle dikkate almak gerçekten de kayda değerdir. Burada halkın kısmen daima yeni olana doğru uzanması; kısmen de bir şey sapkın ve boşsa, kendi doğasına benzer şekilde buna daha çok eğilim göstermesi göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla bu vasat şairlerin ürünleri, halkı sahih şaheserlerden uzak tutup başka yönlere çekiştirerek, onları bu şaheserlerin sunabileceği herhangi bir eğitimden de alıkoyarlar. Sonuç olarak bunların, sahih dehanın lütufkâr etkilerine tam olarak zıt

Büyük antik tarihçiler, hiçbir malumatları olmadığı tekil mevzular (örneğin kahramanların konuşmaları) söz konusu olduğunda şairdirler; hatta malzemelerini işleme biçimlerinin tamamı destan eğilimi gösterir. Fakat bu, onların sunumlarına birlik katar ve dışsal doğruluğa ulaşım imkânı olmasa ve hatta bu yanlış çıksa bile, içsel hakikati korumalarını sağlar. Tarihi portreye ve de şiiri, tarihsel resme tekabül edecek şekilde yapmış olduğumuz kıyaslamamız gibi, Winckelmann'ın portrenin bireyin ideal hali olması gerekliliği düşüncesinin, antik dönem tarihçileri tarafından da takip edilmiş olduğunu fark ederiz zira bunlar tekil olanı insan ideasına dair yönü ortaya çıkaracak şekilde sunmaktaydılar. Buna karşılık, birkaç istisna dışında modern tarihçiler, çoğunlukla sadece "çöp kutusu, eski eşya deposu ve en iyi ihtimalle sahte-kahramanlık oyunu"[a] sağlarlar.

İşte böylece her kim insanlığı bütün tezahürlerinde ve gelişmelerinde özdeş olan iç özüne –ideaya– göre tanımak isterse, o kişi büyük ve ölümsüz şairlerin eserlerinin, tarihçilerin verebileceğinden çok daha sadık ve net bir resim sunduğunu görecektir; zira en iyi tarihçi bile şairliğin başında dahi değildir ve dolayısıyla da elleri kolları bağlıdır. Bu bağlamda tarihçi ve şair arasındaki ilişki, aşağıdaki örneklerle kıyaslanabilir. Sadece verilerle çalışan, salt, katışıksız bir tarihçi, matematik bilgisi olmadan tesadüfen bulduğu figürlerle bunlar arasındaki alâkayı, çeşitli ölçümlerle araştıran birisi gibidir; doğal olarak bu araştırmanın çizilen şeklindeki empirik olarak bulunan sonuçlarına da hatalar dadanacaktır. Buna karşılık şair, bu ilişkileri saf algıda *a priori* oluşturan 291

---

tesirleri vardır; gitgide zevki bozar ve çağın değişimlerinde engel teşkil ederler. Bu yüzden eleştirmenler ve hicivciler vasat şairleri acımasızca ve amansızca kınamalıdırlar; ta ki bunlar, kendi iyilikleri için, boş zamanlarını kötü bir şey yazmak yerine iyi bir şey okumak için kullanmaya zorlanana kadar. Zira eğer yeteneksizin çarpık çabaları ilham perilerinin nazik tanrısını [Apollon], Mars'ı bile geride bırakacak kadar öfkelendirebiliyorsa, vasat şiirin de hoşgörülebileceği herhangi bir zemin göremiyorum.

[a] [Goethe, *Faust* I, "Gece", (eserin aslına uygun satır numaralandırmasında 582-3. satırlar).]

matematikçi gibidir ve bunları, çizilen figürler olarak değil, çizimin duyumsanır hale getirmesi gereken ideadaki oldukları halleri ile ifade eder. Bu nedenle Schiller şöyle demektedir:

> Hiçbir zaman ve hiçbir yerde vuku bulmayan,
> İşte yalnızca bu ölümsüzdür[a]

İnsanlığın özünün idraki göz önüne alındığında, biyografilere ve özellikle de otobiyografilere, esas tarihe göre (en azından genellikle uygulanmakta olan tarihe göre) daha fazla değer atfetmek zorundayım. Bunun nedeni, kısmen biyografik verilerin tarihsel verilerden daha doğru ve eksiksiz bir şekilde birleştirilebilmesi ve kısmen de şudur: Esas tarihte insan değil, ülkeler ve kahramanlar eyler ve tekil bireyler ise oldukça uzak mesafede ortaya çıkarlar, debdebe ve koşullarla etrafları çevrelenmiştir; üzerlerine giydirilmiş olan devletin gergin cübbeleri veya ağır, katı zırhları onları iyice saklamaktadır. Ve tüm bunlardan sonra burada insanî hareketi tanımak gerçekten de zordur. Buna karşılık dar bir alanda bireyin yaşamının dürüst bir açıklaması insan davranışlarını, bütün biçimleri ve nüansları ile mükemmelliği, erdemi, hatta nadir bireylerdeki kutsiyeti, bazılarındaki alçaklığı, çoğunluktaki sapkınlık, sefalet ve günahkârlığı gösterecektir. Hatta bu noktada görece değerlendirildiklerinde eylemin etrafında dönmekte olan şeylerin, ıvır zıvır veya önemli olup olmaması, çiftlikleri veya krallıkları
292 alâkadar edip etmemesi, göz önünde bulundurduğumuz tek açı olan tezahürlerin iç anlamına göre farksızdır. Zira bütün bunların bizatihi kendileri olarak bir anlamları yoktur. Bunlar anlamı, ancak istemeyi harekete geçirmeleri ve geçirdikleri ölçü yoluyla edinirler. Bir saikin ancak isteme ile olan ilişkisinin anlamı vardır; diğer yandan şeylerin öteki şeylere olan ilişkisi ise hiç de incelemeye gelmez. Tıpkı bir milimetre çapındaki bir çember ile 40 milyon kilometre çapındaki çemberin tam olarak aynı geometrik özelliklere sahip olması gibi, bir köyün olayları ve tarihi ile bir krallığın olayları ve tarihi, özlerinde aynıdır; ve bizler de insanlığı birinde veya ötekinde inceleyip tanıyabiliriz. Otobiyografilerin

[a] [Schiller, "An die Freunde" [*Dostlara*] şiirinden.]

aldatma ve yanıltmaca ile dolu olduğunu iddia etmek de yanlıştır. Tam tersine yalan (her ne kadar daima mümkün olsa da) özellikle burada herhangi bir yerde olduğundan daha zordur. Yanlış yönlendirme, en kolay salt konuşmalarda gerçekleşir. Hatta yanlış yönlendirme, paradoksal duyulsa da, mektupta bile daha zordur çünkü bir mektup yazarken kendi kendimize kalıp dışarıya değil içimize yöneliriz; uzakta ve yabancı olanı yakına getirmek zorlaşır ve kişinin öteki üzerindeki tesiri gözü önünde değildir; buna karşılık mektubu alan rahat, yazarın ruh hallerine uzak şekilde, tekrar ve farklı zamanlarda okuyarak bunu değerlendirir ve kolaylıkla saklı olan niyeti keşfeder. Bir yazarı insan olarak en kolay kitabından tanırız çünkü bu koşullar bu durumda çok daha güçlü ve kalıcı bir şekilde çalışmaktadır. Ve yanlış yönlendirme otobiyografide o kadar zordur ki belki de diğer yazılı tarihe nazaran bütününde en hakiki olan budur. Hayatını resmeden kişi bütüncül ve büyük olanı araştırır, tekil şeyler küçülür, yakın olan uzaklaşır ve uzakta olan ise tekrar yaklaşır, dikkat edilenler sınırlanır. Bu kişi gönüllü olarak itiraf koltuğunda oturmaktadır. Yalanın ruhu bu durumda böyle bir kişiye kolayca sahip olamaz çünkü bütün insanlarda hakikate eğilim vardır ve her yalanda öncelikle tam da burada son derece güçlü bir pozisyon almış olan bu eğilimin aşılması gerekmektedir. Biyografi ve halkların tarihi arasındaki ilişki aşağıdaki benzetmeyle gösterilebilir. Tarih bize insanlığı, tıpkı yüksek bir dağdan manzaranın bize doğayı göstermesi gibi 293
gösterir: Bir kerede çok şeyi, geniş ufukları, büyük kalabalıkları görürüz; fakat ne herhangi bir şey netleşir ne de bir şey kendi tam esas özünden idrak edilir. Öte yandan bireyin tasvir edilen hayatı da bize tıpkı ağaçlar, bitkiler, kayalıklar, ırmaklar ve göller arasında yürüdüğümüzde doğayı tanımamız gibi insanı gösterir. Ancak sanatçının doğaya onun gözleriyle bakmamızı sağladığı manzara resminde, doğanın idealarını tanıma ve bunun için gerekli olan istemesiz saf idrak, bizim için büyük ölçüde kolaylaştırılmıştır. Bu nedenle, tarih ve biyografide arayabileceğimiz ideaların sunumu için şiir sanatı, her ikisinden de önce gelmektedir. Zira burada da dâhi bizden önce, özsel ve anlamlı olan her şeyin bir araya getiri-

lip rastgele ve tuhaf olanın ortadan kaldırıldığı ve en parlak ışığa yerleştirildiği netleştirici aynayı bize tutmaktadır.[64]

Şair, işi olan insanlık ideasının temsilini şu iki yoldan biri ile yapabilir: Ya sunulan, aynı zamanda sunanın da kendisidir; ya da sunulan, sunandan tamamen farklıdır. Bunlardan ilki şairin yalnızca kendi durumunu lirik şiirde, esas şarkılarda[a] canlı bir biçimde algılayıp tarif ettiği durumdur. Bu nedenle, bu türün konusu için belirli bir öznellik esastır. Sunumun sunandan farklı olması, diğer bütün şiir türlerindeki durumdur. Burada şair kendini sunulanın arkasında saklamakta ve en nihayetinde de tamamen yok olmaktadır. İcracı, koşukta[b] ton ve bütün duruşu ile kendi durumunu dışavurur. Dolayısıyla koşuk, şarkıdan daha nesnel olsa da hâlâ öznellik özellikleri gösterir. Öznellik pastoral şiirde biraz daha kaybolur; romantik şiirde ise biraz daha kaybolur; esas epikte neredeyse tamamen ve en nihayetinde de dramda hiç iz bırakmayacak şekilde yok olur. Drama, pek çok açıdan şiir türleri arasında en nesnel ve en mükemmeli olmasının yanında en zorudur. Tam da bu nedenle lirik tür en kolayıdır ve başka durumlarda sanat sadece çok nadir ve sahih bir dehaya bağlı olsa da belirgin bir ayırt edici özelliği olmayan birisi bile eğer güçlü bir dış kaynak
294 veya bir coşku patlaması zihinsel güçlerini yoğunlaştırırsa, hoş bir şarkı üretebilir. Çünkü bu durumda gerekli olan sadece heyecanlı bir anda kendi haline dair canlı bir algıdır. Bu, başka türlü olsa hiç tanınmayacak olan sayısız bireyin şarkısında ispatlanmıştır. Özellikle *Wunderhorn*'da[c] mükemmel bir koleksiyonuna sahip olduğumuz Alman halk şarkıları ve her dilden insanın sayısız aşk ve diğer şarkıları bunu ispatlamaktadır. Ânın havasını kavrayıp bunun şarkıda vücut bulmasını sağlamak, bu şiirsel türün tüm başarısıdır.

---

[64] Bkz. ikinci ciltte 38. bölüm.

[a] [*eigentlichen Liede*]

[b] [*Romanze*]

[c] [Alman halk şiir ve şarkıları, *Des Knaben Wunderhorn: Alte deutsche Lieder* [*Çocuğun Büyülü Boynuzu: Eski Alman Şarkıları*] başlığı ile 1805 yılında Achim von Armin ve Clemens Brentano tarafından derlenip yayımlanmıştır.]

Bununla birlikte sahih şairin lirik şiirinde, bütün olarak insanlığın özüne dair bir tasvir oluşur ve geçmiş, şu anki ve gelecekteki milyonlarca insanın –aynı şeyler sürekli dönüp durduğu için– hissetmiş olduğu ve hissedeceği durumlar, lirikte uygun ifadesine kavuşur. Bu durumlar, düzenli olarak tekerrür ettiğinden insanlığın kendisi kadar kalıcıdırlar ve daima aynı hissiyatı yaratırlar. Sahih şairlerin lirik ürünleri yüzyıllar boyunca doğru, etkili ve taze kalır. Fakat eğer şair tam da evrensel insan ise, herhangi bir insanın kalbini hareket ettiren, herhangi bir durumda insan doğasının kendinden yarattığı ve geri kalan bütün doğanın yanında insanın gönlünde bir yerlerde yurt tutup cıvıldayan her şey, onun teması ve malzemesidir. Bu nedenle şair ruh haline ve işine göre, isterse tensel olanın isterse de mistik olanın şarkısını söyleyebilir; Anakreon da olabilir Angelus Silenus da; trajediler de yazabilir komedi de; yüce bir hali de sunabilir yavan bir hali de. Bu yüzden hiç kimse şaire soylu ya da yüce, ahlâklı, dindar, Hıristiyan, böyle ya da şöyle olması gerektiğini söyleyemez; ya da dahası, bu veya şu olduğu için onu kınayamaz. O, insanlığın aynasıdır ve insanlığın bilincine onların hissettiklerini ve yapıp etmelerini taşır.

Şimdi başka bir türe yaklaşan koşuk, ağıt, ilâhi, atışma vb. değil de esas şarkının özüne, bu türün mükemmel ve aynı zamanda saf örneklerini ele alarak daha yakından baktığımızda göreceğimiz, şarkının kendine has özü en dar anlamda şudur. Bu istemenin konusudur;[a] yani şarkı söyleyenin sıklıkla rahatlama, tatmin 295
olma (neşe) ve daha sık olarak da engellenme (yas) şeklinde daima haz, tutku, heyecanlı bir ruh hali olarak bilincini dolduran kendi istemesidir. Fakat bunun yanında ve bununla birlikte, şarkı söyleyen kendini çevreleyen doğaya bakış yoluyla saf, istemesiz idrakin öznesi olarak kendinin bilincine varır ve şimdi bu halde, daima sınırlı ve muhtaç olan tutkuların baskısına karşıt olarak lütuflarla dolu sarsılmaz sükûnet ortaya çıkar. Bütün olarak şarkının gerçekten dışavurduğu, bu karşıtlığın, bu gel-git oyununun hissiyatıdır ve bu, tam da lirik durumu oluşturmaktadır. Bu halde saf idrak, bizi istiyor oluştan ve bunun baskılarından kurtarmak

[a] [*Subjekt des Willens*]

için bize doğru yaklaşır. Biz de bunu takip ederiz; ancak sadece bir anlığına. İsteme ile, kişisel amaçlarımızı hatırlama ile, sükûnet dolu tefekkürümüzden daima geri döneriz; ama saf, istemesiz idrakin kendini bir sonraki güzel çevrede sunması ile istiyor oluştan tekrar azat oluruz. Bu yüzden şarkıda ve lirik ruh halinde, istiyor oluş (kişisel amaçların ilgisi) ve sunulmakta olan ortamın saf algısı birbiriyle harika bir şekilde iç içe geçmiştir. Öznel ruh hali, istemenin tahriki, algılanan çevreyi düşüncede renklendirir ve buna karşılık bu çevreler de ruh halini renklendirir. Esas şarkı, bu şekilde karma ve ortak tüm ruh halinin damgasıdır.

Goethe'nin ölümsüz şarkılarından herhangi biri esasen tüm soyutlamalardan çok uzak olan bu hale dair soyut analizimizi netleştirmek için ele alınabilir. Bu konuda özellikle net olan sadece birkaçını sayacağım: "Schäfers Klagelied", "Willkommen und Abschied", "An den Mond", "Auf dem See", "Herbstgefühl"; dahası "Wunderhorn"daki esas şarkılar da mükemmel örneklerdir ve özellikle de "O Bremen, ich muß dich nun lassen" diye başlayan.[a]

Lirik karakterin komik ve gerçekten isabetli bir parodisi olarak Voß'un bir şarkısı bana oldukça çarpıcı gelmektedir. Bu şarkı bir kuleden düşmekte olan sarhoş bir tesisatçının hissiyatını tarif etmektedir. Tesisatçı düşmekteyken, kendi durumuna oldukça
296 ters ve dolayısıyla da istemeden bağımsız idrake ait bir gözlemde bulunur; o da kuledeki saatin on bir buçuğu göstermesidir.

Her kim ki lirik hal hakkında sunduğum görüşü paylaşır, bu halin aslında *Yeterli Temel İlkesi* eserimde ortaya koyduğum ve aynı zamanda hâlihazırdaki yazıda da idrakin öznesinin, istemenin öznesi ile özdeşliğinden bir κατ' εξοχην mucize olarak bahsedebileceğimizi belirttiğim ilkenin, algısal ve şiirsel idraki olduğunu da kabul edecektir; öyle ki nihayetinde şarkının şiirsel etkisi esasen bu ilkenin doğruluğunda yatmaktadır. Hayatın akışında, bu iki özne ya da –popüler şekilde ifade edersek– kafa ve kalp birbirlerinden gittikçe daha fazla ayrılırlar; insan gitgide

[a] [İsmi geçen şarkılar sırasıyla "Çoban'ın Ağıtı", "Hoş Geldin ve Elveda", "Ay İçin", "Gölde", "Sonbahar Duygusu", "Büyülü Boynuz", "Bremen, şimdi seni terk etmeliyim."]

öznel hissiyatını, öznel idrakinden ayırır. Çocuklarda bu ikisi hâlâ birbirleriyle iç içedir; çocuk, kendini çevresinden ayırmayı bilmez ve bu çevreye kaynar. Gençlerde bütün algılar hissiyat veya ruh haline etki eder ve hatta bunlarla karışır. Bunu Byron oldukça güzel ifade etmiştir:

> I live not in myself, but I become
> Portion of that around me; and to me
> High mountains are a feeling[a]

İşte bu yüzden gençleri nesnelerin algısal dış yüzü çeker; dolayısıyla da genç, sadece lirik şiire uygunken, olgun kişi ise dramatik şiire uygundur. Yaşlıları en iyi ihtimalle tıpkı Ossian veya Homeros gibi epik şairler olarak düşünebiliriz çünkü anlatım yaşlının karakterine aittir.

Daha nesnel edebiyat türlerinde,[b] özellikle roman, destan ve dramda amaç olan insanlık ideasını açmaya özellikle iki şekilde ulaşılır: anlamlı karakterlerin doğru ve derinden kavranmış sunumu veya bu karakterlerin açılabilecekleri anlamlı durumların yaratımı. Nasıl ki kimyacı yalnızca temel materyallerin ve bunların ana kombinasyonlarının saf ve doğru bir sunumu ile yetinmeyip aynı zamanda bunları, ayırt edici özelliklerini açık ve barizce gösterebilmeleri için reaktiflere maruz bırakır; aynı şekilde, şair de 297
bize yalnızca anlamlı karakterleri doğanın yaptığı gibi gerçekçi ve sadık bir biçimde sunmakla yetinmeyip, aynı zamanda bu karakterleri, kendi ayırt edici niteliklerini tamamen gösterebilecekleri ve net ve keskin kabartmalar olarak kendilerini sunabilecekleri durumlara sokar. İşte bu nedenle bu durumlara anlamlı durumlar denir. Tarihte olduğu gibi gerçek hayatta da şans, nadiren bu tür durumları ortaya çıkarır ve bunlar anlamsız durumların yığınında izole olup kaybolur ve saklı kalır. Roman, destan ve drama, hem karakterlerin seçimi ve düzenlenmesi ile hem de sundukları durumların tamamen anlamla kaplı oluşlarıyla gerçek hayattan

---

[a] ["Kendimde yaşamıyorum ben fakat beni çevreleyenlerin bir parçası oluyorum. Yüksek dağlar bir duygudur."]

[b] [*Dichtungsarten*]

ayrılmaktadır. Bununla birlikte, karakterler ve durumlar, yalnızca en katı doğruluk koşullarında etkilidirler. İkincil öneme sahip konularda bile şiir için, hem karakterlerin tutarlılık sergilemeyip kendi içlerinde veya genel olarak insan doğası ile çelişmeleri hem de olayların imkânsızlıkları veya neredeyse imkânsız oluşları, tıpkı çarpık figürlerin, yanlış perspektifin ve kötü aydınlatmanın resimde yaptığı gibi rahatsızlık verici etki yaratır. Zira bizler hem resim hem de şiirde sadece sunumla açıklığa kavuşturulan ve yalnızca düzenlenmesiyle anlam kazanan yaşamın, insanlığın ve dünyanın hakiki bir aynasını talep ederiz. Tüm sanatlar için tek amaç ideaların ortaya konması olduğundan ve çeşitli sanatlar arasındaki temel ayrımı, sunulmakta olan ideanın istemenin hangi nesneleşme seviyesinde (ki bu da karşılık olarak sunumun malzemesini belirler) olduğu belirlediğinden, en farklı sanatlar birbirleriyle karşılaştırılarak aydınlatılabilirler. Bu nedenle, örneğin, kendilerini suda ifade eden ideaları tam olarak kavramak için, sessiz bir gölete veya düzgün akan bir dereye bakmak yeterli değildir; daha ziyade, bu idealar kendilerini tam olarak ancak su, tüm şartlar ve engellerde bütün özellikleri ile tam olarak tezahür ettiğinde açarlar. Tüm bu farklı şartlar ve engellerin sudaki etkileri, suya tüm özelliklerini tam olarak sergileme fırsatı verir. Bu yüzden suyu yağarken, hızla akarken, köpürürken, tekrar havaya sıçrarken veya düşerek serpintiler saçarken veya nihayetinde, yapay yollarla çeşmelerle havaya fışkırırken güzel buluruz ve su kendini
298 farklı koşullarda farklı şekillerde gösterse bile karakterini daima sadık bir biçimde ortaya koyar. Su için yukarı fışkırması kadar, sakin bir ayna gibi olması doğaldır; su, koşulların oluşması ile birine olduğu kadar ötekine de hazırdır. Akışkan materyalle su sanatçısının başardığını, katı materyalle mimar başarmaktadır ve aynı şekilde epik veya dramatik şair de bunu insanlık ideası ile başarmaktadır. Bütün sanatların nesnelerinde kendini dışavuran ideanın, yani her seviyede kendisini nesneleştiren istemenin açılması ve netleştirilmesi tüm sanatların ortak hedefidir. Genellikle kendini gerçekte gösterdiği haliyle bir insanın yaşamı, tıpkı suyun kendisini genellikle göletlerde ve nehirlerde göstermesi gibidir;

ancak destanlar, romanlar ve trajedilerde seçilen karakterler, tüm ayırt edici özelliklerini sergiledikleri, insan ruhunun derinliklerini açıp bunları sıra dışı ve anlamlı eylemlerde görünür kıldıkları koşullara taşınırlar. Dolayısıyla edebiyat, insan ideasını nesneleştirir ve bu ideanın ayırt edici özellikleri en yüksek seviyede bireysel karakterlerde sunulur.

Hem etkisinin muazzamlığı hem de böyle bir şeyi ortaya çıkarmanın zorluğu açısından edebiyatın zirvesi, trajedi olarak görülmelidir, ki bu böyle de bilinmektedir. Trajedi bütün incelememiz açısından oldukça önemlidir ve bu en yüksek seviyedeki şiirsel eserin amacının yaşamın korkunç yönünün temsili olduğu dikkatle değerlendirilmelidir. Burada bize sunulan, tarifsiz ızdıraplar, insanlığın inleyişleri, kötülüğün zaferi, talihin alaycı hükümranlığı ve haklının ve masumun ümitsizce yıkılmasıdır; zira burada dünyanın ve varoluşun yapısına dair anlam dolu bir ipucu vardır. Burada, istemenin nesneliğinin en yüksek seviyesinde, kendini tam bir şekilde açan ve korkunç bir şekilde ortaya çıkaran, istemenin kendi kendisi ile olan çatışmasıdır. Bu, kısmen tesadüflerin ve yanlışlıkların sebep olduğu insanî ızdıraplarda görünür hale gelir, ki bunlar da dünyanın hükümdarları olarak öne çıkıp hainlikleri kasıtlı görünecek kadar ileri gittiği için "kader" olarak kişileştirilirler; kısmen de bu, insanın kendinden, bazı kişilerdeki isteme çabalamalarının birbirleriyle çatışması ve pek çoklarındaki kötülük ve sapkınlık yoluyla ilerler. Bütün bunlarda yaşayan ve 299
çabalayan, fakat tezahürleri birbirleriyle çatışan ve kendi kendini parçalayan, tek ve aynı istemedir. İsteme, kimi insanda şiddetle kiminde ise zayıf sudur eder; kimi insanda daha fazla kiminde ise daha az bilince getirilmiş ve idrakin ışığıyla yumuşatılmıştır. Hatta en nihayetinde bazı tekil durumlarda, acı çekmenin kendisi yoluyla arındırılıp yükselen bu idrak öyle bir seviyeye ulaşır ki bunu ne tezahür ne de *Maya*'nın örtüsü yanıltabilir. Böylesi bir idrak artık tezahür kalıbının, *principium individuationis*'in iç yüzünü görmektedir. Bu noktada *principium individuationis* ve buna dayanan bencillik yavaşça yok olur, böylece önceden çok güçlü olan saikler artık kudretlerini yitirirler. Bu saiklerin yerini alan

dünyanın özü hakkındaki tam idrak, istemeyi *sessizleştirici* olarak etki edip bizi el etek çekmeye, sadece hayattan değil yaşama isteğinin tamamından vazgeçişe yönlendirir. Yani trajedide, uzun bir mücadele ve çok fazla acıdan sonra, en soylu kişiler ta o noktaya kadar yoğun olarak takip ettikleri amaçlarını ve aynı zamanda hayatın zevklerini sonsuza dek bırakırlar; hatta tüm bunlardan seve seve ve neşe içinde vazgeçerler: Calderón'un[a] karalı prensi böyledir; *Faust*'taki Gretchen böyledir; Horatio'nun memnuniyetle yolundan gideceği Hamlet böyledir (ancak Horatio, Hamlet'in kaderine bir süre daha ışık tutmak ve onun hatırasını temizlemek için bu haşin dünyada bir süre daha kalmaya ve nefes alıp vermeye ızdırap içinde devam eder); Orléanslu bakire, Messinalı gelin[b] böyledir. Tüm bunlar ızdıraplarla saflaşmış olarak ölürler, yani bir başka deyişle yaşam isteği onlarda tükenmiştir. Voltaire'in *Muhammed*[c] eserinde ise bu, ölmekte olan Palmira tarafından Muhammed'e son sözler olarak doğrudan ifade edilmiştir: "Dünya zorbalar için. Sen yaşa!"

Buna karşılık şiirsel adalet olarak adlandırılan şeye olan talep, trajedinin özünü ve hatta dünyanın özünü idrak etmedeki tam bir başarısızlığa dayanmaktadır. Bu talep, Dr. Samuel Johnson'ın Shakespeare'in belirli oyunlarına getirdiği eleştirilerde bütün yüzeyselliği ile cesurca ortaya çıkmaktadır zira kendisi bu şiirsel adaletin yokluğundan safça şikâyet etmektedir. Gerçekten de böyle bir adalet yoktur; tüm o Ophelialar, Desdemonalar veya Cordelialar nerede bir yanlış yapmışlardır ki? Ancak yüzeysel, iyimser protestan-akılcılığı veya esas semitik dünya görüşü, şiirsel
300 adalet talebinde bulunur ve bunda kendi tatminini bulur. Trajedinin hakiki anlamı şu derin vâkıf oluşturdur: Kahraman, kendi tekil günahlarının değil, temel günahın yani var olmuş olma suçunun kendisinin cezasını çekmektedir.

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

---

[a] [Pedro Calderón, *El Principe Constante* (1629).]
[b] [Schiller, *Die Jungfrau von Orleans*, *Die Braut von Messina*]
[c] [Voltaire, *Le fanatisme, ou Mahomet le Prophète*, 1741.]

(Da die größte Schuld des Menschen
Ist, daß er geboren ward.)[a]

Calderón bunu lafı hiç dolandırmadan belirtmektedir.

Trajedinin daha ayrıntılı incelenmesi adına kendime sadece tek bir yorum yapma izni vereceğim. Trajedi için esas olan yalnızca büyük bir felaketin sunumudur. Ancak şairin bunu sağlayabileceği pek çok çeşit yol ise üç belirli kategoride düzenlenebilir. Yani bu, bir karakter aracılığı ile gerçekleşebilir; bu karakter imkân dâhilinde olanın uç noktalarına kadar giden sıra dışı bir kötülüğe sahiptir ve felaketin de müsebbibidir. Bu kategoride örnekler şöyledir: III. Richard, *Othello*'daki Iago, *Venedik Taciri*'ndeki Shylock, Franz Moor, Euripides'in Phedra'sı, *Antigone*'deki Kreon vb. İkinci olarak bu, kör kader, yani tesadüf ve yanlışlık yoluyla gerçekleşebilir. Bu kategoriye hakiki bir örnek Sophokles'in *Kral Oidipus*'u ve *Trakyalı Kadınlar*'ıdır; ve antik dünyanın pek çok trajedisi bu kategoridendir. Yenilerde ise *Romeo ve Juliet*, Voltaire'in *Tancrède*'si ve *Messinalı Gelin* böyle örneklerdir. Son olarak felaket, sadece insanları karşılıklı birbirleriyle konumlandırarak, ilişkileri yoluyla da sunulabilir; böylece herhangi korkunç bir hataya ya da duyulmamış bir kazaya ve hatta kötülüğü insanî sınırları zorlayan bir karaktere ihtiyaç kalmaz. Bunun yerine, gündelik durumlarda, ahlâki açıdan sıradan karakterler birbirlerine karşılıklı olarak yerleştirilirler ve bu yerleştirme öyle şekilde olur ki, bu kişilerin içinde bulundukları durum, bu kişilerden herhangi biri bilerek ve açıkça adaletsiz konuma düşmeden birbirlerine büyük kötülükler getirmelerine vesile olur. Bana bu son türden trajedi, diğer ikisine nazaran açık ara üstün görünüyor; çünkü bu tür, bize en büyük felaketin bir istisna, nadir durumların veya canavar karakterlerin ortaya çıkardığı bir şeyler olmadığını, daha ziyade kolaylıkla ve kendiliğinden insanların davranışları ve karakterlerinden doğduğunu, hatta bunun neredeyse tamamen insana has ve dolayısıyla 301
da korkunç derecede yakınımızda olduğunu göstermektedir. Elbette diğer iki türde zalim kadere ve dehşet kötülüğe, bizi tehdit

[a] ["İnsanın en büyük suçu, doğmuş olmanın ta kendisidir."]

eden korkunç güçler olarak bakabiliriz; ancak bu bakış, kötülükten herhangi bir vazgeçişe iltica etmeden kaçınabileceğimiz belirli bir mesafedendir. Fakat bu son tür trajedide, mutluluğu ve yaşamı yok eden güçlerin bize çıkan yollarının her daim açık olduğunu görürüz; kaderimizin de bir parçası olduğu karmaşanın getirdiği ızdırapları, bunların bizim de icra edebileceğimiz eylemlerle ortaya çıkabileceğini ve dolayısıyla da adaletsizlikten şikâyet etme hakkımızın olmayışını görürüz. İşte o zaman ürpererek zaten bir cehennemin ortasında olduğumuzu duyumsarız. Bu son tür trajedi, aynı zamanda meydana getirmesi en zor olanıdır da, çünkü en büyük etki, yalnızca karakterlerin konumu ve dağıtımı yoluyla en az araç ve hareketin nedenselliği kullanılarak üretilmek zorundadır; bu nedenle en iyi trajedilerin çoğunda bile bu zorluktan kaçınılmaktadır. Bu tür trajedi için mükemmel bir örnek, aynı büyük ustanın başka eserleri bunu pek çok açıdan aşsalar da *Clavigo Kardeşler*'dir.[a] Eğer sadece Laertes'in Ophelia'ya olan ilişkisini göz önüne alırsanız, *Hamlet* bir dereceye kadar bu türe aittir. *Wallenstein*'da[b] da bu meziyet vardır. Eğer ana eylem olarak sadece Gretchen ve kardeşi arasındaki olayları dikkate alırsanız, *Faust* tamamen bu türdendir. Corneille'in *Le Cid* eseri, sonunun trajik olmaması dışında bu türdendir, fakat buna karşın Max'ın Thekla'ya[c] olan benzer ilişkisinde de bunu bulabilirsiniz.[65]

§ 52

Artık kendi bakış açımızdan bütün güzel sanatları incelemiş bulunmaktayız. İncelememize güzel mimari sanatı ile başladık. Bu haliyle mimarinin amacı, istemenin nesneleşmesinin en aşağı seviyesindeki görünürlüğünü netleştirmektir. Bu seviyede isteme,

---

[a] [Kitabın Türkçesi: Goethe, *Clavigo Kardeşler*, çev. M. Önay ve Ş. Önay. İstanbul: MEB, 1965.]

[b] [Kitabın Türkçesi: Schiller, *Wallenstein Trilogyası*, çev. Seniha Bedri Göknil. İstanbul: MEB, 1947.]

[c] [*Wallenstein*'daki karakterler.]

[65] Bkz. ikinci ciltte 37. bölüm.

kendini kütlenin kurallı, donuk ve idraksiz bir çabalaması ola- 302
rak gösterir, ancak yine de hâlâ kendisi ile çelişmeyi ve çatışmayı, ağırlık ile katılık arasındaki mücadelede ortaya koymaktadır. İncelememiz son olarak ise trajedide nihayete erdi. Trajedi, istemenin nesneleşmesinin en yüksek seviyesinde, istemenin kendisi ile olan çatışmasını korkunç muazzamlık ve netlikte gözümüzün önüne getirmektedir. Fakat güzel sanatlardan bir tanesinin hâlâ değerlendirmelerimizin dışında kaldığını ve incelememizin sistematik bağlamında buna uygun bir yer katiyen olmadığı için de dışarıda kalmak zorunda olduğunu görmekteyiz. Bu sanat *müziktir*. Müzik bütün diğer güzel sanatlardan tamamen ayrı durmaktadır. Müzikte idrak ettiğimiz, dünyanın özüne dair herhangi bir ideanın kopyası ya da tekrarı değildir. Bununla birlikte müzik, insanın en içlerine çok güçlü etkisi olan muazzam ve son derece şahane bir sanattır ve müzik, apaçıklığı algısal dünyanın kendisini bile aşan tamamen evrensel bir dil olarak, derinden ve mükemmel şekilde anlaşılır. Leibniz müzik için *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*[66] tanımını yapmıştır. Fakat, her ne kadar Leibniz müziğin yalnızca dolaysız ve dış anlamı, yani müziğin dış kabuğu söz konusu olduğu sürece tamamen haklı olsa da çok daha fazlası bu sanatta bulunabilir. Eğer müzik, bu tanımın ötesinde bir şey olmasaydı, o zaman sunduğu tatmin de bir hesap yaparken doğru sonuca ulaştığımız zamanki tatmine benzer olup özümüzün en derinlerinin dile gelişini gördüğümüz içsel neşe olmazdı. Dolayısıyla bize göre müziğin estetik etkisi göz önüne alınırken ona dünyanın ve bizlerin en derinine işaret eden daha öz ve ciddi bir anlam atfedilmelidir. Bu açıdan müziğin çözülebileceği rakamsal oranlar, gösterilenin kendisi değil, sadece gösteren veya işarettirler. Diğer sanatlara analoji yoluyla müziğin dünya ile olan ilişkisinin, bir bakıma, sunuşun kendisinin sunulan şeye, kopyanın orijinale ilişkisi gibi olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Zira diğer bütün sanatların bu ayırt edici özelliği vardır ve bütüne baktığımızda müziğin etkisi diğerlerininkine benzemekle birlikte

[66] ["Bu, zihnin saydığını fark etmediği bilinçsiz bir aritmetik aktivitedir."] *Leibniz, Epistolae*, ed. Korkolt, 154. mektup.

303 daha güçlü, hızlı, zorunlu ve hatasızdır. Dahası, müziğin dünyayla taklit edici[a] ilişkisi çok özsel, sınırsız derecede hakiki ve gerçekten isabetli olmalıdır çünkü herkes tarafından dakik olarak anlaşılıp bu yolla da belirli bir seviyede şaşmaz olarak idrak edilmektedir; zira müzik, formu sayılarla ifade edilebilen tam olarak kesin kurallara indirgenebilir ki müziklikten de çıkmadan bu formdan sapamaz. Ne var ki müzikle dünya arasındaki karşılaştırma noktası, yani müziğin dünyaya bir kopya veya tekrarlama ilişkisi ile durduğu açı oldukça derinlere saklıdır. Her çağda insanlar müziği onun hakkında herhangi bir açıklama veremeden icra etmiş ve müziği doğrudan anlıyor oluşun tatmini ile bu dolaysız anlayışın soyut kavramlaştırmasından kaçınmışlardır.

Ruhumu, pek çok formuyla müzik sanatının[b] tesirine tamamen teslim ettiğimde ve daha sonra düşünmeye ve şu anki eserde sergilenen düşünce akışına geri döndüğümde bana, müziğin içsel özüne ve bunun dünyayla zorunlu olarak analoji üzerinden ortaya konması gereken taklit ilişkisine dair bir kavrayış gelir. Bu kavrayış, benim incelemem açısından bana tamamen yeterli olduğu kadar tatminkârdır da ve şu âna kadar beni takip edip sunduğum dünya görüşünü paylaşanlar için de aynı derecede açıklayıcı olacaktır. Ne var ki bu kavrayışın ispatının imkânsız olduğunun farkındayım; zira bu, özü kesinlikle tasavvur olamayacak olan ile tasavvur olarak müzik arasında bir ilişki olduğunu varsaymak ve ortaya koymak durumunda kalmaktadır: Yani müziğin, kendisi hiçbir zaman dolaysızca tasavvur edilemez olan bir orijinalin kopyası olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle, temel olarak sanatların değerlendirilmesine ayrılmış olan bu üçüncü kitabın sonunda, seslerin bu harikulade sanatının benim için tamamen tatminkâr olan bu açıklamasını ortaya koymaktan daha fazlasını yapamam. Benim görüşümün kabulünün veya reddinin hem müziğin hem de eldeki eser vasıtasıyla iletilen bütünsel ve tekil düşüncenin her bir okur üzerindeki etkisine bırakmalıyım. Dahası, okurların müziğin anlamına dair açıklamama sahiden ikna olabilmeleri için

---

[a] [*nachbildliche*]

[b] [*Tonkunst*]

sık sık ve süren bir tefekkürle müzik dinlemeleri gerektiği kanısındayım; ve bunu da yapabilmek için burada sunduğum bütünsel 304
düşünceye de zaten aşina olmaları gerekmektedir.

İstemenin uygun nesneleşmesi (Platonik) idealardır. Diğer bütün sanatların amacı, bu idealarının idrakini tekil şeylerin sunumu ile uyandırmaktır (sanat eserleri daima böyle şeylerdir); bu da ancak idrak eden eşlenik öznedeki dönüşüm ile mümkündür. Böylece bütün bu sanatlar istemeyi sadece dolaylı olarak, yani idealar yoluyla nesneleştirirler. Dünyamız ise idealarının, olduğu haliyle birey için mümkün idrak kalıbı olan *principium individuationis*'e girmelerinin sonucu olarak çokluk içinde tezahüründen başka bir şey değildir. Dolayısıyla, müzik idealar dünyasını aştığından, tezahür eden dünyadan tamamen ayrı olup bu dünyayı bütünüyle göz ardı eder; öyle ki dünya var olmasaydı bile bir dereceye dek var olabilirdi. Fakat tüm bunlar diğer sanatlar için söylenemez. Yani müzik, bütün *istemenin dolaysız* bir nesneleşmesi ve kopyasıdır;[a] tıpkı dünyanın ta kendisi ve hatta çoklu tezahürleri tekil şeylerin dünyasını oluşturan idealar gibi. Dolayısıyla müzik asla diğer sanatlarda olduğu gibi idealarının kopyası değildir. Bilakis müzik, nesneleşmesi idealar olan *istemenin ta kendisinin kopyasıdır*. İşte tam da bu nedenle müziğin etkisi, diğer sanatlara göre çok daha güçlü ve dakiktir. Zira diğer sanatlar gölgelerden bahsetmekteyken müzik özden bahsetmektedir. Ancak, tamamen farklı şekilde olsa bile aynı isteme, hem müzikte hem de idealarda nesneleştiği için, bunlar arasında doğrudan bir benzerlik kesinlikle olmasa da bir paralellik, müzik ile –çoklu ve kusurlu tezahürleri görünen dünyayı oluşturan– idealar arasında bir analoji olmalıdır. Burada anlama, konusunun belirsizliği ile engellenmektedir fakat bu analojinin ortaya konması tüm bu noktaların daha iyi açıklanmasına yardımcı olacaktır.

Ben armoninin en pest seslerinde, yani *basso ostinato*'da[b] istemenin nesneleşmesinin en düşük seviyelerini, cansız doğayı, geze-

---

[a] [*Abbild*]

[b] [*Grundbaß*; Almancada *Grundbaß* olarak geçen bu terim Türkçede daha yaygın olarak İtalyanca karşılığı olan *basso ostinato* ile tanınmaktadır.]

genin kütlesini idrak etmekteyim. Bütün hafif, hareketli ve hızla
305 sönüp giden daha tiz seslerin ise, daima onunla eş zamanlı olarak hafifçe tınladıkları temel sesin[a] tâli titreşimlerinden[b] kaynaklandıkları iyi bilinmektedir. Ve bir bas notaya sadece, bununla zaten tâli titreşimler yoluyla kendiliklerinden tınlayan tiz seslerin (*sons harmoniques*)[c] eşlik edebileceği ise armoninin yasasıdır. Şimdi bu, doğanın bütün cisimlerinin ve organizasyonlarının gezegenlerin kütlelerinden basamak basamak gelişerek ortaya çıkmış olarak görülme zorunluluğuna benzemektedir: Bu kütle, tüm bunların taşıyıcısı ve kaynağıdır; ki bu da daha tiz seslerin *basso ostinato* ile olan ilişkisinin aynısıdır.

Seslerin hâlâ işitilebilir olduğu derinliğin bir sınırı vardır. Bu ise biçim ve niteliğin eksikliğinde, yani daha öte açıklanamayıp bir ideanın kendini ortaya koyduğu bir kuvvetin dışavurumunun yokluğunda, maddenin algılanamazlığına tekabül etmektedir. Ve bu daha genel olarak, hiçbir maddenin istemeden muaf olamayacağına tekabül etmektedir; yani, nasıl ki belirli bir sesin perdesi,[d] olduğu haliyle sesten ayrılamaz, istemenin belirli bir dışavurum seviyesi de maddeden ayrılamaz. Sonuç olarak bize göre her şeyin dayandığı, her şeyin meydana gelip geliştiği dünyadaki cansız doğa ve en ham kütle neyse, *basso ostinato* da armonide odur. Daha da ötesi, bas ve önde melodiyi söyleyen ses arasında armoni üreten tüm ara ses grubunda,[e] istemenin kendisini nesneleştirdiği tüm idealar düzeylerinin sırasını tekrar fark ederim. Basa daha yakın olanlar aşağıdaki seviyelerdir; hâlâ inorganik olmakla birlikte kendilerini çeşitli şekillerde ifade eden cisimlerdir; daha yüksekteki sesler ise, bana göre bitki ve hayvan âlemlerini temsil etmektedirler.

---

[a] [*Grundton*; armonik bağlamda "eksen" ya da "tonik" olarak da bilinen ana ses.]
[b] [*Nebenschwingungen*]
[c] [Doğuşkanların]
[d] [*ein gewisser Grad der Höhe*]
[e] [*Ripienstimmen*]

Çeşitli dizilerin belirli aralıkları istemenin belirli nesneleşme seviyelerine, doğanın belirli türlerine paraleldir. Aralıkların aritmetik doğruluklarından herhangi bir tamperaman[a] veya tonalite seçimi yoluyla sapma, bireyin kendi tür tipinden sapmasına benzemektedir; hatta belirli hiçbir aralıkla örtüşmeyen bozuk sesler, iki hayvan türü ya da insan ve hayvanlar arasındaki canavarsı garip doğumlarla kıyaslanabilir.

Ancak *armoniyi* oluşturan bu bas ve ara sesler, sadece *melodi-* 306
yi şakıyan üst seste bulunan tutarlı ileri hareketten yoksundurlar. Armonik seslerin hepsi daha yavaş ve içsel bir tutarlılık olmadan hareket ederlerken melodi, modülasyonlar ve koşmalarla hızlı ve hafifçe akan tek partidir. En ağır hareket eden, ham kütlenin temsilcisi olan derin bastır. Bu, ikili kontrpuana transpoze edilmiş bir bas olmadıkça asla *ikililerle* değil sadece çok geniş –üçlü, dörtlü, beşli– aralıklarla yükselip alçalır. Derin bas için ağır hareket, aynı zamanda fiziksel olarak da aslîdir; bu derinlikte hızlı bir koşu veya tril hayal dahi edilemez. Ara sesler, daha yükseğe çıkıldıkça hızlanır fakat hâlâ melodik bağlantı veya anlamlı bir ileri hareket yoktur ki bu da hayvanlar âlemi ile paraleldir. Ara seslerde bağlantılı olmayan akış vardır fakat bunların kurallı düzenlenişi şuna benzer: Kristalden en mükemmel hayvana kadar akıl sahibi olmayan doğanın tamamında, hayatı anlamlı bir bütün yapacak bağlantılı hiçbir bilinç yoktur; bunlardan hiçbiri ruhsal gelişimin ilerlemesini deneyimlemez; hiçbiri eğitimle kendisini mükemmelleştirmez; bilakis bunlarda her şey –kendi türleri için değişmez yasa tarafından belirlenmiş şekilde– daima aynıdır.

Son olarak yüksek, şakıyan, bütünü yönlendirip sınırsız bir özgürlükte kesintisiz ilerleyen *melodi*de, baştan sona her şeyin pürüzsüzce *tek* ve anlamlı bir düşüncede bağlanmasında istemenin en yüksek seviyesini, insanın basiret dolu yaşam ve uğraşlarının tekrarını idrak etmekteyim. Sadece insan, akıl yetisi olduğundan, kendi gerçekliğinin yolunda ve sayısız olanak içinde sürekli olarak geriyi ve ileriyi görür ve böylece basiretli ve dolayısıyla da bütüncül bir bağlantıya sahip yaşam akışını sağlar. Buna eşlenik ola-

[a] [*Temperatur*; akortlama]

rak sadece *melodi* baştan sonra anlamlı ve niyetli bir şekilde bağlantılıdır. Dolayısıyla melodi, basiretle aydınlatılmış istemenin hikâyesini anlatmaktadır. Bu istemenin damgası gerçeklik içinde amellerinin sırasıdır. Fakat melodi daha da fazlasını söylemekte ve en gizli hikâyesini anlatmaktadır; istemenin her heyecanını, her çabalamasını, her hareketini, aklın daha öte soyutlamalarla
307 kavrayamadığı ve de duygunun negatif ve geniş kavramı altında topladığı her şeyi resmetmektedir. İşte bu nedenle tıpkı kelimelerin aklın dili oluşu gibi müzik de daima duyguların ve tutkuların dili olarak adlandırılır. Platon müziği zaten şöyle açıklamaktadır: *ἡ των μελων κινησις μεμιμημενη, εν τοις παθημασιν, ὁταν ψυχη γινηται* (*melodiarum motus, animi affectus imitans*) *Yasalar* VIII[a] ve Aristoteles de şöyle demektedir: *δια τι οἱ ρυθμοι και τα μελη, φωνη ουσα, ηθεσιν εοικε;* (*cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?*), *Probl. c.* 19.[b]

İnsanın özü şundan oluşmaktadır: İnsan istemesi çabalayıp sonra da tatmin olur ve yeniden çabalar ve bu böyle devam eder durur. Gerçekten de insanın mutluluğu ve iyi oluşu, sadece arzudan tatmine ve tatminden de yeni arzuya hızlı geçişlerden oluşur. Zira tatminin yokluğu ızdırap ve yeni bir arzu için boş özlem ise *languor*[c] veya can sıkıntısıdır. Bunun karşılığı olarak melodinin özü ise tonikten sürekli bin bir şekilde ayrılma ve sapmadır; bu sapma sadece üçlü ve dominant gibi armonik aralıklara değil, uyumsuz yedili ve artık aralıklar da dâhil her tonadır; lakin tüm bunları daima toniğe dönüş takip eder. Bütün bu sapmalarda melodi, istemenin çok yönlü çabalarını dışavurur, ancak her zaman tatminini uyumlu bir aralığa ve dahası toniğe nihai dönüşüyle elde eder. Dâhinin eseri, melodinin keşfi ve insanî arzuların ve hislerin en derin sırlarının örtüsünün kaldırılmasıdır. Bunun etki edişi ise bütün düşüncelerden ve bilinçli niyetliliklerden diğer her şeye göre en uzakta yatmaktadır ve buna da ilham denebilir. Kavram

---

[a] ["Ruhun duygularını taklit eden melodilerin hareketi." *Yasalar* VIII, 812c.]

[b] ["Neden sadece sesler olan ritim ve melodi ruhun hallerine benzer."]

[c] [Rehavet]

diğer bütün sanat dallarında olduğu gibi burada da verimsizdir. Tıpkı hipnozdaki birinin uyanıkken hiçbir fikrinin olmadığı şeylerden bahsetmesi gibi besteci de dünyanın en iç özünü açmakta ve en derin bilgeliği, aklının anlamadığı bir dilde konuşmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir sanatçıda olduğundan çok daha fazla bir şekilde bestecide, insan ve sanatçı birbirinden tamamen ayrı ve farklıdır. Bu muhteşem sanatla ilgili açıklamalarımızda bile kavramların fukaralığı ve sınırlılığı barizdir. Yine de ben analojimizi daha da ileri götürmeye çalışmak istiyorum.

Arzudan tatmine ve bundan da yeni bir arzuya hızlı geçişin 308
mutluluk ve iyi hal olması gibi, büyük sapmalar göstermeyen hızlı melodiler de neşelidir. Acı verici uyumsuzluklara düşüp toniğe tekrar dönmeleri birkaç ölçü süren ağır melodiler ise tıpkı gecikmiş ve zor kazanılmış tatminde olduğu gibi hüzünlüdür. İstemeyi yeniden heyecanlandıran bir şeyin bulunmasındaki gecikme olan *languor*'un, sürüp giden tonikten başka hiçbir ifadesi yoktur ve bunun da etkisi kısa sürede tahammül edilmez olur; bu, monoton, bir şey söylemeyen melodilere benzemektedir. Dans müziklerinin kısa, kolay kavranan cümleleri sadece sıradan ve kolay erişilebilir mutluluktan bahseder görünmektedir. Buna karşılık büyük cümleler, uzun geçişler ve geniş sapmaları ile *allegro maestoso*, uzaklardaki bir amaç uğruna çok daha muazzam, daha asil bir çabalamaya ve nihayetinde de buna ulaşmaya işaret etmektedir. *Adagio* ise bütün küçük mutlulukları utandıracak derecede büyük ve asil bir çabalamanın ızdırabından bahsetmektedir. Fakat *majör* ve *minörün* etkisi ne kadar da şahanedir! Yarım tonluk bir değişimin, majör yerine minör üçlünün girişinin bizlerde anında ve kaçınılmaz olarak tedirginlik verici, garip bir duygu uyandırması ve bundan da *majörün* bizi aynı şekilde ânında kurtarması ne kadar da şaşırtıcıdır. *Minör* bir şekilde elde edilen *adagio*, en üst dereceden bir acının dışavurumudur ve derinden etkileyen bir ağıta dönüşür. *Minördeki* dans müziği, kişinin daha ziyade küçük görmesi gereken ehemmiyetsiz mutluluğun yokluğu veya aşağı bir amaca, zorlukla ve zahmetle erişilmesinden bahsediyor gibi görünür.

Olası melodilerin bitmek tükenmezlikleri, doğanın bireyler, fizyonomiler ve yaşam akışlarındaki bitmek tükenmezliğine denktir. Bir tondan[a] tamamen farklı bir diğerine geçiş, bir önceki ile bağlantıyı tümüyle ortadan kaldırdığı için bireyin sonunu getiren ölüme benzemektedir; fakat bireyde zuhur eden isteme, tıpkı bundan önce de yaşıyor olduğu gibi, başka bireylerde yaşamaya devam etmektedir ve bunların bilinçlerinin en baştakininki ile hiçbir bağlantısı yoktur.

Yine de tüm bu işlediğimiz analojilerin delillerine rağmen, müziğin bunlarla sadece dolaylı bir ilişkisinin olduğunu asla unutmamalıyız. Bu ilişki doğrudan değildir zira müzik hiçbir zaman tezahürü ifade etmez, sadece içsel özü, tüm tezahürlerin aslını,[b]
309 istemenin kendisini ifade eder. Dolayısıyla müzik bu veya şu tekil neşeyi, bu veya şu üzüntüyü ya da ızdırabı ya da korkuyu ya da coşkuyu ya da eğlenceyi ya da iç huzurunu değil; bilakis neşenin, üzüntünün, ızdırabın, korkunun, coşkunun, eğlencenin, iç huzurunun ta *kendisini* dışavurur ve bunu da bir ölçüde *in abstracto*, fazlalıklar ve dolayısıyla da güdülenmeler olmadan öz hallerinde yapar. Yine de biz, bu çıkarılan özet emsalden bunları tam olarak anlarız. Dolayısıyla hayal gücümüz, bunlar tarafından kolaylıkla uyarılıp şimdi bizimle doğrudan konuşan bu görünmez ama aktif hareket eden ruh dünyasına form vermeye ve de bunu ete kemiğe büründürmeye, yani bunu benzer bir örnekte cisimleştirmeye çalışır. Bu, sözlü şarkıların ve nihayetinde de operanın kaynağıdır. Dolayısıyla tam da bu yüzden opera metni, birincil bir konuma geçip müziği salt kendi ifadesine yönelik bir araç yapmak için asla tâbi olan konumunu terk etmemelidir ki bu korkunç bir hata ve ciddi bir sapmadır. Çünkü müzik daima sadece hayatın temsilini ve akışını dışavururken bunların kendilerini asla dışavurmaz ve bunlar arasındaki farklar müziği etkilemez. Müziğe tüm ızdıraplarımıza deva olan yüksek değerini, tam da bu özellikle müziğe has evrensellik ve bunun yanında en kesin netlik vermektedir. Dolayısıyla eğer müzik kendini kelimelere çok sıkı bağlar ya da

[a] [*Tonart*]
[b] [*Ansich aller Erscheinung*]

kendini olaylara göre modellemeye çalışırsa, kendine ait olmayan bir dili konuşmaya çalışmış olur. *Rossini* dışında hiç kimse kendini bu hatadan bu kadar temiz bir şekilde korumamıştır. Dolayısıyla onun müziği *kendi* dilini o kadar açık ve safça konuşmaktadır ki müzik kelimelere hiç ihtiyaç duymaz ve tam etkisini sadece enstrümanlarla icra edildiğinde korur.

Tüm bu söylediklerimize dayanarak zuhur eden doğa ya da dünya ile müziği, aynı şeyin iki farklı dışavurumu olarak görebiliriz. Dolayısıyla bu şeyin kendisi, dünya ve müzik analojisinin tek aracısıdır ve bu yüzden de analojiye vâkıf olmak için onun idraki gereklidir. Böylece dünyanın bir dışavurumu olarak bakıldığında müzik, en yüksek seviyede evrensel bir dildir; hatta kavramların tekil şeyler ile ilgili genelliğine yaklaşmaktadır. Fakat müziğin evrenselliği hiçbir şekilde soyutlamanın boş evrenselliği değildir; aksine bu, tamamen farklı bir evrensellik tarzıdır ve baştan sona 310
net belirlenim[a] ile bağlıdır. Böyle baktığımızda bu, deneyimin bütün mümkün nesnelerinin evrensel kalıpları olan ve bütün bu nesnelere *a priori* olarak uygulanabilen geometrik şekiller ve sayılara benzemektedir; ki bunlar yine de soyut değil algısal ve tamamen belirlidirler. İstemenin bütün mümkün çaba, heyecan ve dışavurumları ve de insanın gönlünden geçen ve dolayısıyla da geniş ve negatif duygu kavramı altında toplanabilen her şey, sonsuz sayıda olanaklı melodide ifade edilebilir; fakat bu, adeta namevcut bir tezahürün en iç ruhu gibi daima materyal olmadan salt kalıbın evrenselliğinde ve tezahüre değil daima bizatihi-kendiliğe göre olur. Müziğin her şeyin hakiki özüne sahip olduğu bu derin ilişki, aynı zamanda herhangi bir sahne, davranış, etkinlik veya çevreye uyumlu bir müzik çalındığında, tüm bunların bize en gizli anlamlarını ifşa edip bu haliyle de en doğru ve açık yorum olarak görünmelerini açıklamaktadır. Bu, aynı şekilde kendini tamamen senfoninin tesirine kaptıran birinin, yaşamın bütün olayları ve dünya adeta önünden geçmekteymiş gibi görünmesini de açıklamaktadır. Fakat bu kişi, düşünmeye başladığı anda çalınan sesler ve kendi önünden geçmiş şeyler arasında hiçbir benzerlik bulamaz.

[a] [*Bestimmtheit*]

Zira müzik, daha önce de belirttiğimiz üzere, bütün sanatlardan farklıdır. Müzik tezahürün bir kopyası veya istemenin doğru ve uygun nesneleşmesi değildir; aksine dolaysızca istemenin kendisinin kopyasıdır ve dolayısıyla bütün fizik dünyaya karşı metafizik olanı, bütün tezahürlere karşı kendinde şeyi temsil etmektedir. Dolayısıyla dünyaya cisimleşmiş isteme diyebileceğimiz gibi cisimleşmiş müzik de diyebiliriz. Bu aynı zamanda müziğin her resmi ve hatta gerçek hayattan ve dünyadan her sahneyi âniden yüksek düzeyde anlamlı bir duruma çıkarmasını da açıklamaktadır ve elbette melodi de bir tezahürün içsel ruhuna benzediği ölçüde bu durum o kadar yoğun olur. İşte bundan dolayı bir şiiri müziğe şarkı olarak veya algısal bir sunumu müziğe bir pantomim olarak veya ikisini birden müziğe opera olarak yerleştirebiliyoruz. İnsan yaşamının böylesi tekil imgeleri, müziğin evrensel diline
311 yerleştirildiğinde bunlar müziğe tam bir zorunlulukla bağlı değildirler veya ona tekabül etmezler. Daha ziyade bunlar müzik için, tıpkı evrensel bir kavram için rastgele bir örnek neyse öyledirler. Bunlar müziğin salt evrensel kalıp içinde söylediğinin, sadece gerçeklik içindeki belirlenimliklerini sunarlar. Çünkü melodiler belirli ölçüde tıpkı evrensel kavramlar gibi gerçekliğin soyutlamalarıdır. Gerçeklik, ve dolayısıyla da tekil şeylerin dünyası, hem kavramların hem de melodilerin evrenselliğine –bu iki evrensellik belirli bir açıdan tamamen ayrı olsalar da– algısal, özel ve bireysel olanı, tekil durumu sağlamaktadır. Kavramlar sadece, adeta bir şeyin dış yüzeyinden soyulmuş kabuklar misali deneyimlerden soyutlanmış formlar, yani tamamen asıl soyutlamalarken, buna karşılık müzik bütün biçimlerden önce gelen en içteki çekirdeği veya şeylerin kalbini sunmaktadır. Bu ilişki isabetli bir şekilde Skolastiklerin diliyle ifade edilebilir: Burada kavramlara *universalia post rem*, müziğe *universalia ante rem* ve de gerçekliğe *universalia in re* denmektedir.[a] Şiirsel bir metne[b] eşlik eden melodinin evrensel anlamı eşit derecede, rastgele seçilmiş başka bir şiirdeki evrenselliğe

[a] [*universalia post rem*: olgudan sonra gelen evrensellik; *universalia ante rem*: olgudan önceki evrensellik; *universalia in re*: olgudaki evrensellik.]
[b] [*Dichtung*]

de denk düşebilir: Dolayısıyla aynı beste pek çok farklı söze uyar: Alın size *varyete.*[a] Fakat bir beste ve algısal bir temsilin arasında esasen bir ilişkinin olabilmesi, daha önce de belirttiğimiz gibi bu ikisinin sadece dünyanın aynı iç özünün tamamen farklı dışavurumları oluşlarında yatmaktadır.

Şimdi tekil bir durumda böylesi bir ilişki gerçekten de el altında olduğunda, yani besteci, bir olayın çekirdeğini oluşturan isteme-tahriklerini[b] müziğin evrensel dilinde nasıl dışavuracağının bilincinde olduğunda şarkının melodisi veya opera müziği ifade dolu olur. Besteci tarafından bulunan bu ikisi arasındaki ilişki, dünyanın özünün dolaysız idrakinden kendi aklı için bilinçsizce ilerlemek zorundadır; bu bilinçli bir niyetlilikle kavramlar yoluyla iletilen bir taklit olmamalıdır. Aksi takdirde müzik iç özden, istemenin kendisinden bahsetmez; daha ziyade sadece istemenin tezahürüne dair yetersiz bir taklit sunar. Bu, bütün esas taklit müziklerindeki[c] durumdur. Örnek vermek gerekirse Haydn'ın *Mevsimler* ve *Yaratılış* eserlerinin pek çok bölümü algılanır dünyanın 312
tezahürlerini dolaysızca taklit etmektedir; bütün savaş parçaları da böyledir ki böylesi müzik tamamen reddedilmelidir.

Bütün müziklerdeki dile gelmeyen yakınlık, müziğin gözümüzün önünden çok tanıdık ve yine de sonsuz mesafeli bir cennet gibi, tamamen anlaşılabilir, fakat bir o kadar da açıklanamaz biçimde akmasını sağlar. Bunun sebebi ise müziğin bizlere en iç özümüzün tahriklerini, herhangi bir gerçeklik ve acı olmadan yeniden sunmasıdır. Benzer şekilde müziğin gülünç olanı tamamen sınırlarının dışında tutan kendine has ciddiyeti de şu şekilde açıklanabilir: Aldanma ve gülünçlük sadece tasavvurla alâkalı olarak mümkündür, oysa müziğin konusu tasavvur değil aksine istemedir, ki bu da özünde en ciddi olandır ve her şey buna dayanmaktadır. Müzikteki *da capo* dâhil tekrar işaretleri bile müziğin dilindeki içerik zenginliğine ve anlama delalet etmektedir; böyle bir şey kelimelerin dilinin yazılı eserlerinde tahammül edilemez

[a] [*vaudeville*]
[b] [*Willensregungen*]
[c] [*eigentlich nachbildende Musik*]

olurdu. Oysa bu işaretler müzikte oldukça isabetli ve keyif vericidir zira müziği tam olarak kavramak için iki defa dinlemek gerekmektedir.

Burada yürütülen tartışma boyunca müziğin, en sarih ifadesini isteme kavramı vasıtasıyla düşündüğümüz dünyanın iç özünü, bizatihi kendiliğini dışavurmak için üst dereceden evrensel bir dil kullandığını ve bunu da en büyük netlik ve hakikat içerisinde istisnaî bir malzemeyle, yani salt seslerle yaptığını açıkça ortaya koymaya çalıştım. Dahası benim görüşüm ve bu alandaki çabalarım açısından felsefe, çok genel kavramlarda dünyanın özünün eksiksiz ve doğru bir şekilde tekrarlanması ve ifade edilmesinden başka bir şey değildir; zira bu özün tamamına kuşbakışını ancak bu tür kavramlar, evrensel olarak uygun ve kullanışlı şekilde mümkün kılarlar. Sonuç olarak, beni takip edip düşünce tarzıma dâhil olan herhangi biri, müziğin tamamen doğru, eksiksiz ve ayrıntılara nüfuz eden bir açıklamasını –yani müziğin ifade ettiği şeyin kavramlar ile sıkı bir tekrarını– başardığımızda, bunun aynı anda dünyanın kavramlar ile tatmin edici bir şekilde tekrarlaması ve açıklaması olduğunu veya onunla tamamen uyuştuğunu, dolayısıyla da hakiki felsefe olduğunu söylediğim vakit bunu çok
313 çelişkili bulmayacaktır. Bu nedenle, Leibniz'in yukarıda alıntıladığımız ve daha yüzeysel bir perspektiften oldukça haklı olan sözünü, müziğe yönelik bizim daha üstün perspektifimiz içinde şu şekilde tekrarlayabiliriz: *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi.*[a] Zira *scire*, bilmek, daima soyut kavramlara yerleştirmiş olmak demektir. Fakat estetik ya da iç anlamından öte ve ayrı olarak müzik, Leibniz'in deyişinin bolca onaylanan doğruluğu ile sadece dışsal ve tamamen ampirik olarak değerlendirildiğinde doğrudan ve *in concreto* daha büyük sayıları ve daha düzenli sayısal ilişkileri kavrama vasıtasının dışında hiçbir şey değildir; aksi halde bunların hepsini kavramlar ile dolaylı olarak idrak ederdik. Bu şekilde biz de şimdi, bu iki tamamen farklı ve yine de doğru müzik görüşünü birleştirip ken-

[a] ["Müzik, zihnin felsefe yaptığını fark etmediği bilinçsiz bir metafizik aktivitedir."]

dimize Pythagoras veya *I Ching*'deki Çinliler gibi bir sayı felsefesi imkânından bir kavram yaratıp sonra Pythagorasçıların Sextus Empiricus (*Matematikçilere Karşı, Kitap VII*) tarafından alıntılanan sözünü bu anlamda yorumlayabiliriz: *τῳ αριθμῳ δε τα παντ' επεοικεν* (*numero cuncta assimilantur*).[a] Nihayetinde bu görüşü yukarıda verdiğimiz armoni ve melodi yorumuna uygularsak, Sokrates'in amaçladığı gibi doğanın açıklamasını barındırmayan bir ahlâk felsefesinin, Rousseau'nun özellikle arzu ettiği gibi armoni barındırmayan bir melodiye benzeyeceğini buluruz ve bunlara karşıt olarak da etik barındırmayan salt fizik ya da metafizik ise melodi barındırmayan salt armoniye denk gelecektir.

Eğer müsaade olunursa müzik ve tezahür eden dünya arasındaki analoji ile alâkalı olarak söz arasında bahsettiğim bu yorumlara birkaç gözlem daha eklemek istiyorum. Bir önceki kitapta istemenin en yüksek nesneleşme seviyesi olan insanın, yalnız ve müstakil olarak tezahür edemeyeceğini, kendisinden önceki seviyeleri ve bunların da kendilerinden alttaki seviyeleri gerektirdiğini bulmuştuk. Aynı şekilde müzik de tıpkı istemeyi doğrudan nesneleştiren dünya gibi, sadece tam armonide mükemmeldir. Melodinin ince, yönlendirici sesinin tesirini tamamlaması için, hepsinin kökeni olarak görülmesi gereken en derin basa kadar diğer tüm seslere ihtiyacı vardır. Melodinin kendisi armoniye ve armoni de melodiye birbirlerinin ayrılmaz bir parçası olarak tutunurlar ve ancak bu yolla –tüm partilerin mevcudiyetinde– müzik, 314
söylemeyi hedeflediğini ifade eder. Bu yolla tek ve zaman dışı isteme en mükemmel nesneleşmesini yalnızca bütün seviyelerinin tam birleşmesinde bulur ve isteme, özünü gitgide artan bir netlikteki sayısız derecesinde açığa çıkarır.

Şu analoji de oldukça dikkat çekicidir. Bir önceki kitapta gördüğümüz üzere tüm isteme tezahürlerinin tür olarak birbirlerine karşılıklı adaptasyonları vardır ve bu adaptasyon da onların amaçsal yönlerini meydana getirir; fakat buna rağmen bu tezahürler arasında, bireyler olarak, çatışma yine de sürer. Tezahürlerin her seviyesinde görülebilen bu çatışma ortadan kaldırılamaz ve bu

[a] ["Sayılara göre, her şey benzerdir."]

da dünyayı tek ve aynı isteme tezahürlerinin sabit bir savaş alanı haline getirir ve istemenin kendi iç çelişkileri de bu yolla açık hale gelir. Müzikte buna bile karşılık gelen bir şeyler vardır. Yani, seslerin tam, saf, armonik sistemi yalnızca fiziksel olarak değil, aritmetik olarak da imkânsızdır. Notaların ifade edildiği sayılarda bile çözülemez irrasyonellikler vardır: Her beşlinin temel sesiyle 2'ye 3, her büyük üçlünün 4'e 5, her küçük üçlünün ise 5'e 6 oranını yansıtabileceği türden bir dizi oluşturamayız. Bunun sebebi ise notaların temel sesle alâkalarının doğru olması durumunda birbirleriyle doğru şekilde oranlanamamalarıdır, zira örneğin beşli, üçlünün küçük üçlüsü olmak zorundadır vb. Bir dizideki notalar bazen bir rolü bazen de başka bir rolü oynamak zorunda olan aktörler gibidirler. Dolayısıyla tamamen doğru bir müzik, icra etmek bir yana düşünülemez bile. İşte bu nedenle de her mümkün müzik parçası, tam bir saflıktan sapar; yapabileceği en iyi şey, özsel uyumsuzluklarını notalara dağıtarak, tamperemanla saklamak olabilir. Bu konuda Chaldni'nin *Akustik* kitabında 30. bölüm ve *Sesler ve Tınılar Teorisine Kısa Bakış*, 12. sayfaya bakınız.[67]

Müziğin mekânı büsbütün dışlayıp tamamen ve yalnızca zamanda ve zaman yoluyla ve hiçbir nedensellik idrakinden veya dolayısıyla anlamadan[a] etkilenmeden nasıl algılandığına dair daha fazla şey ekleyebilirim; [müzik nedensellik idrakinden et-
315 kilenmez] zira sesler estetik tesirlerini zaten etki olarak yaparlar; bunlarda algıda olduğu gibi bir sebebe doğru geri gitmek zorunda değilizdir. Ancak bu gözlemleri daha da uzatmak istemiyorum, çünkü bu konuların bazılarını bu üçüncü kitapta oldukça uzun miktarda inceledim ya da ayrıntılarla fazlaca ilgilendim. Ne var ki amacım tam da bunu gerektiriyordu ve eğer kişide sanatın nadiren yeterince fark edilen önem ve yüksek değeri canlanıyorsa bu duruma itiraz etmeyecektir. Zira bizim bakış açımızdan, eğer görünen dünyanın tamamı, sadece istemenin nesneleşmesi ve aynası ise ve istemeye kendini idrak için eşlik edip hatta az sonra da göreceğimiz üzere kendi kurtuluşunun imkânını taşıyorsa; ve

[67] Bkz. ikinci ciltte 39. bölüm.

[a] [*Verstand*]

aynı zamanda tasavvur olarak dünyayı istemeden bağımsız şekilde kendi içinde izole bir halde değerlendirip zihnine yayılmasına müsaade edilmesi de hayatın en keyifli ve tek masum yönü ise; bu durumda bizler sanatı, daha büyük bir yücelme, tüm bunların daha mükemmel gelişimi olarak kabul etmeliyiz, çünkü sanat, esasen görünür dünyanın kendisi ile aynı şeyi yalnızca daha yoğun ve mükemmel bir biçimde, niyetlilik ve basiretle gerçekleştirmektedir ve bu nedenle de tam anlamıyla hayatın çiçeklenmesi olarak adlandırılabilir. Eğer tasavvur olarak dünya, sadece istemenin görünürlüğü ise sanat eseri de bu görünürlüğün daha netleşmesini sağlamaktadır. Sanat, nesneleri daha net gösteren *camera obscura*'dır ve bizlerin bu nesneleri daha iyi bir şekilde incelememizi ve özet halinde görmemizi sağlar. Sanat, oyun içindeki oyun, *Hamlet*'teki sahnedeki sahnedir.

Güzel her şeyden alınan keyif, sanatın sağladığı teselli, sanatçının kendisine hayatın zorluklarını unutturan heyecan, dâhinin diğer insanlara bu tek üstünlüğü ve onun hem idrakinin açıklığı hem de kendisinden çok farklı bir türün arasında çektiği çöl yalnızlığını ikame eden tek şey –işte tüm bunlar göstermeye devam edeceğimiz gibi, hayatın bizatihi kendiliğinin,[a] istemenin, varoluşun ta kendisinin kısmen sefalet, kısmen de korkunç daimî bir ızdırap olmasına dayanmaktadır. Öte yandan, ızdıraptan bağımsız, saf olarak algılanmış veya sanatta tekrarlanan aynı şey, tasavvur olarak anlamlı bir gösteri sunmaktadır. Dünyanın saf idrak edilebilir bu yönü ve bunun herhangi bir sanattaki tekrarı sanatçının 316
unsurudur. Sanatçı, istemenin nesneleşme oyununun incelenmesine bağlanıp bu oyunun dışında durmaktadır; bunu incelemekten ve bunu temsillerde tekrarlamaktan yorulmaz ve bu sırada kendisi bu oyunun icrasının, yani kendini nesneleştiren isteme oluşunun bedelini de taşır ve daima ızdırap içindedir. Sanatçı için dünyanın özünün saf, hakiki ve derin idraki kendinde bir amaç olur ve o, burada kalır. Dolayısıyla bu idrak, onun için istemenin bir sessizleştiricisi olmaz ki; bu vazgeçişi başarmış olan azizleri bir sonraki kitapta göreceğiz. Bu idrak sanatçıyı hayattan sonsuza

[a] [*Ansich*]

dek değil, yalnızca anlık olarak kurtarır ve bu onun için yaşamdan çıkış yolu değil sadece hayatın içinde ara sıra gelen bir rahatlamadır ve bu da onun güçlerinin nihayet oyundan sıkılıp şeylerin ciddi yönünü kavrayana dek artması ile sürer. Raffaello'nun St. Cecilia'sını bu geçişin bir sembolü olarak düşünebiliriz. Ve şimdi, biz de bir sonraki kitapta, ciddi şeylere dönmek istiyoruz.

Dördüncü Kitap

İSTEME OLARAK DÜNYA

İkinci İnceleme

Elde Edilen Öz-İdrak ile Yaşama İsteğinin Onaylanması ve Reddedilmesi

Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit. Oupenek'hat, studio Anquetil Duperron, cilt ii. s. 216

["Ne zaman ki idrak sahneye çıktı, işte oradan aşk doğdu."]

§ 53

İncelememizin bu son kısmı kendini en ciddi olarak ilân etmektedir çünkü bu, insan davranışları ile ilgilidir ve bu da herkesi doğrudan ilgilendirmektedir. Böyle bir konuya hiç kimse yabancı veya bigâne kalamaz. Hatta insanlar, öylesine doğallıkla her şeyi eylemle ilişkilendirirler ki, herhangi sistematik bir tartışmanın eylemleri ilgilendiren kısmını, en azından kendilerini ilgilendirdiği ölçüde daima eserin zirvesi gibi dikkate alıp özellikle de bu kısımla ciddiyetle ilgilenirler.

Hâlihazırdaki çerçeveden incelememizin ilerleyen kısmı, şimdiye kadar bizi meşgul eden teorik felsefeye karşıt olarak ve genel olarak ifade edildiği üzere pratik felsefe olarak adlandırılacaktır. Fakat bana göre felsefe daima tamamen teoriktir çünkü felsefe için reçete sunması değil, konusu ne olursa olsun bunu saf tefekkür yoluyla değerlendirip araştırması esastır. Diğer taraftan felsefenin pratik olup, davranışlara rehberlik etmesi ve karakteri dönüştürmesi eski iddialardır ve bu iddialar olgun bir kavrayışla

nihayetinde bırakılmalıdırlar. Çünkü bir varoluşun[a] değeri veya değersizliğinin, kutsiyeti veya lanetinin söz konusu olduğu bu noktada, ölü kavramlar değil yalnızca insanın en içsel özü, Pla-
320 ton'un deyişiyle *daimon*u veya Kant'ın deyişiyle aklî karakteri belirleyicidir ve daimon veya aklî karakter kişiyi yönlendirmektedir; kişi bunları seçmemiş, bunlar kişiyi seçmişlerdir. Nasıl ki deha öğretilemezse erdem de öğretilemez; hatta kavramlar tıpkı sanattaki gibi verimsizdir ve onlara sadece bir araç olarak ihtiyaç duyulur. Bu nedenle de ahlâk sistemlerimizin ve etiğimizin erdemli, asil ve kutsal kişilere vesile olacağını ummak, estetiğimizin şairler, ressamlar ve müzisyenlere vesile olacağını beklemek kadar saçmadır.

Felsefe mevcut olanı netleştirip açıklamak, dünyanın özünü (ki bu öz *in concreto*, yani duygu olarak, herkes tarafından anlaşılır bir şekilde konuşmaktadır) aklın açık ve soyut idrakine getirmek dışında hiçbir şey yapamaz; bunu ise olası her ilişki ve bakış açısından yapar. Biz bunu ilk üç kitapta felsefeye uygun olan evrensellik içinde çeşitli bakış açılarından yapmaya çalıştık. Bu kitapta da aynı şekilde insan davranışları incelenecektir. Dünyanın bu yönü diğer yönlerine nazaran, daha önce de belirttiğim üzere, sadece öznel yargıya göre değil nesnel olarak da en önemlisi olabilir. İlerledikçe şu âna kadar izlediğimiz yönteme sıkı sıkıya bağlı kalıp gerçekten de tüm bu çalışmanın içeriği olarak çoktan geliştirdiğimiz tek düşünceyi ön koşul olarak ortaya koyacağım. İnsan davranışlarını, tıpkı daha önceki konuların açıklanışı gibi açıklayıp bu yolla da bu tek düşüncenin iletilebilmesi için elimden geleni yapacağım.

Mevcut bakış açısı ve duyurduğumuz inceleme yöntemiyle bile bu etik kitabın herhangi bir şekilde reçeteler veya görev öğretisi sunmadığı açık olmalıdır; hatta bu, genel ahlâk ilkesi veya erdem yaratan evrensel bir reçete hiç olmayacaktır. "Koşulsuz buyruk" hakkında da konuşmayacağız, zira –ekler kısmında işlediğimiz gibi– bu bir çelişki barındırmaktadır. "Özgürlük yasası"nı da tartışmayacağız çünkü bu da aynı durumdadır. "-meli, -malı"lardan ise hiç mi hiç bahsetmeyeceğiz çünkü bu şekilde sadece çocuklar-

[a] [*Daseyns*]

la veya hâlâ çocuk gibi olan halklarla[a] konuşulur; ancak olgun bir yaşın edinebileceği bütün kültürü toplamış birisiyle böyle konuşulmaz. Elbette, istemeyi özgür olarak adlandırıp buna rağmen istemenin kendisine, nasıl istemesi gerektiğine dair yasalar belirlemek bariz bir çelişkidir: "İsteme zorunluluğu"[b] – tahtadan 321
demir! Ne var ki bizim bakış açımız, istemenin sadece özgür değil aynı zamanda her şeye kadir olduğu yönündeydi: İstemenin sadece eylemeleri değil aynı zamanda dünyası da kendinden meydana gelmektedir. Ve isteme her *nasılsa*, eylemleri de dünyası da aynen öyle tezahür eder. Bunların her ikisi de sadece ve sadece istemenin öz-idrakidirler.[c] İsteme kendini ve bu yolla da bu ikisini belirler çünkü isteme dışında bir şey yoktur ve bunlar da istemenin kendisidirler. İsteme sadece bu şekilde hakikaten otonomdur; herhangi başka bir şekilde heteronom olur. Felsefi çabalarımız, yalnızca insan yapıp etmelerinin ve yapıp etmenin yaşayan ifadesi olan çok farklı ve hatta çatışan ahlâk ilkelerinin en iç özü ve içeriğinin yorumlanması ve açıklanmasına yayılabilir. Bunu şimdiye kadar yaptığımız tartışma bağlamında ve dünyanın diğer tezahürlerini yorumlamaya ve en içteki özünü açık ve soyut idrake getirmeye çalışmamızla aynı şekilde yapacağız. Felsefemiz, şimdiye kadar değerlendirdiğimiz her şeyde olduğu gibi, eylem konusunda da aynı *içkinliği* koruyacaktır. Bizim felsefemiz, Kant'ın büyük doktrinine karşıt olarak, evrensel ifadesi yeterli temel ilkesi olan tezahür kalıplarını, bu kalıpların tek anlam kaynağı olan tezahürün üstünden atlayarak boş kurguların sınırsız âlemine düşmeye yardımcı olacak bir sıçrama tahtası olarak kullanmaz. Bilakis bizim değerlendirmemizin materyali ve sınırı, hem içinde bulunduğumuz hem de içimizdeki bu gerçek idrak edilebilir dünyadır: Bu dünya, içerik olarak öyle zengindir ki insan ruhunun kudreti dâhilindeki en derinlemesine araştırma bile bunu tüketemez. Gerçek, idrak edilebilir dünya, önceki araş-

---

[a] [Schopenhauer "çocuk gibi halklara" hitap etmeyeceğini söylerken belki de Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" makalesine bir gönderme yapıyor.]
[b] [*wollen soll*]
[c] [*Selbsterkenntniss*]

tırmalarımızda olduğu gibi etik araştırmalarımız için de zengin bir malzeme ve gerçeklik kaynağı sağlamaya devam edeceğinden, bizim de içerik olarak bomboş ve negatif kavramlara iltica etmemize ve sonrasında da kaşlarımızı kaldırıp "Mutlak", "Sonsuz", "Duyu üstü" ve buna benzer başka olumsuzlamalarla (*ουδεν εστι, η το της στερησεως ονομα, μετα αμυδρας επινοιας. — nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione. Jul. or 5*)[a] konuştuğumuzda kendimizi bile anlamlı sözler söylediğimize
322 ikna etmemize hiç gerek yoktur. Bunların yerine kısaca bulutgugukistan (*νεφελοκοκκυγια*)[b] da denebilirdi: Bizlerin masayı böyle boş kâselerle donatmaya hiç mi hiç ihtiyacımız yok.

Son olarak burada hikâyeler[c] anlatıp bunu da felsefe yerine koymayacağız. Zira, dünyanın iç doğasının, ne kadar örtülü olursa olsun herhangi bir şekilde *tarihsel*[d] olarak kavranabileceğini varsayan herhangi bir kimsenin, dünyanın felsefi idrakinden fersah fersah uzak olacağı düşüncesindeyiz. Ne var ki kişinin dünyanın iç özüne dair görüşleri, bir *dönüşümü*, dönüşmüş olmayı, dönüştü-dönüşeceği[e] içerdiğinde; kişi, öncesi veya sonrası kavramlarına en ufak bir anlam atfettiğinde; dolayısıyla da kişi, gizli veya açık şekilde dünya için bir başlangıç, son ve bu ikisi arasında bir yol arayıp, böylesi bir yolu da yerleştirdiğinde; ve felsefe yapan birey kendi konumunu bu yola göre tanıdığında durum aynen böyledir. Çoğu durumda, bu tür tarihsel felsefe pek çok varyasyon veya başka bir ortaya çıkış sistemi veya koparak ayrılma doktrini kabul eden bir kozmogoni üretir; veya nihayetinde, bu yollar üzerindeki verimsiz denemelerden çaresizlikle en son yola sürüklenip,

---

[a] ["Bu belirsiz bir fikirle bağlantılı olarak bir sözün olumsuzlanmasıdır." Flavius Claudius Iulianus, *Oratio*, 5. Iulianus (331-363) Hıristiyan olarak yetiştirilmesine rağmen, bu dinden çıkıp pagan olduğu ve Yeni Platonculuğu oturtmaya çalıştığı için kendisine "dönek" [Iulianus Apostata] lâkabı takılmış son pagan Roma imparatorudur.]

[b] [Aristophanes'in *Kuşlar* adlı eserinde geçen düşsel masallar diyarı.]

[c] [*Geschischten*]

[d] [*historisch*]

[e] [*ein Werden, oder Gewordenseyn, oder Werdenwerden*]

tam tersi bir öğretiye, yani daimî değişim, kaynaktan fışkırma, meydana gelme, karanlıktan, kasvetli temelden, ilk-temelden, temelsizlikten[a] veya buna benzer bir saçmalıktan ışığa çıkma öğretisine iltica eder. Bu ise en kısa yoldan, tam da şu anda bütün bir ebediyetin, yani sonsuz zamanın çoktan geçtiği, dolayısıyla da olabilecek veya olmak zorunda olanın, bunu çoktan gerçekleştirmesi gerekliliğine dikkat çekerek ortadan kaldırılabilir. Bütün bu tarihsel felsefe, kendi etrafında nasıl bir aura yaratırsa yaratsın, sanki Kant hiç yaşamamış gibi davranmaktadır ve *zamanı* kendinde şeylerin bir niteliğiymiş gibi değerlendirmektedir. Bu yolla da tarihsel felsefe, Kant'ın kendinde şeylerin zıttı olarak tezahür dediği; veya Platon'un "olan" ve "asla dönüşmeyen"in karşıtı olarak "dönüşen" ve asla "olmayan" dediği; ve nihayetinde de Hintlerin *Maya*'nın örtüsü dedikleri yerde kalır. Yeterli temel ilkesinin mümkün kıldığı idrak, kişinin şeylerin iç özüne erişimine asla müsaade etmez; bizim yaptığımız sadece tıpkı tekerlekte dönüp duran sincap gibi sonsuza dek tezahürleri kovalamaktır ve bunlar da sonsuza dek herhangi bir son veya amaç olmadan hareket etmektedir. Bu kovalamaca ise ta ki kişi üstte veya altta, herhangi rastgele bir noktada durana kadar devam eder ve bundan dola- 323
yı da kişi diğerlerinden saygı talep eder. Dünyanın felsefi olarak değerlendirilmesinin sahih yolu, yani tezahürün ötesine yönlendiren ve dünyanın içsel özünün idrakini sağlayan yol, dünyanın "nerede" veya "nereden" veya "niçin"liğini değil bunun yerine, her zaman ve her yerde yalnızca "ne"liğini sorar. Başka bir deyişle sahih felsefe, şeyleri birtakım ilişkilere veya dönüşümleri ve gelip geçişlerine, diğer bir deyişle yeterli temel ilkesinin dört biçiminden birine göre incelemez. Sahih felsefenin konusu, tam da bütün bunlar, bu ilkeye göre değerlendirme yolu çıkarıldığında geriye kalandır; yani bütün ilişkilerde tezahür edip kendisi bu ilişkilere tâbi olmayan, daima aynı şekilde kalan dünyanın özüdür, bunun idealarıdır. Sanat gibi felsefe ve hatta –bu kitapta göreceğimiz

[a] [*Grund, Urgrund, Ungrund*]

gibi– hakiki kutsallığa ve dünyadan özgürleşmeye vesile olan ruh hali[a] işte böylesi idrakten hareket etmektedir.

§ 54

İlk üç kitap umuyorum ki istemenin, tasavvur olarak dünyada aynasını bulduğunun net ve kesin idrakine vesile olmuştur. Bu aynada isteme kendisini gitgide artan derecelerde netlik ve mükemmellikte idrak etmektedir ki bu derecelerin en tepesinde insan vardır. Fakat insanın özü, birbirleriyle bağlantılı davranışlarının serisinden sonra tam olarak dışavurulmuş olur. Bu davranışların bilinçli bağlantılığı akıl sayesinde mümkün kılınır ve akıl sayesinde kişi bütüne *in abstracto* bakabilir.

Bizatihi kendisi olarak değerlendirildiğinde isteme, idraksizdir ve sadece kör, bitmek tükenmek bilmez bir baskıdır.[b] Bunun böyle tezahür ettiğini, bizim hayatlarımızın vejetatif yönünde olduğu gibi inorganik doğada, bitkiler dünyasında ve bunların yasalarında da gördük. Tasavvur olarak dünyanın (ki bu istemeye hizmet etmek için gelişmiştir) ortaya çıkmasıyla isteme, istiyor oluşunun ve de istediği şeyin, yani tam olarak olduğu haliyle bu dünyanın ve yaşamın idrakini elde eder. İşte bu nedenle tezahür eden dünyaya istemenin aynası, onun nesneleşmesi dedik. Ve is-
324 teme, daima yaşamı istediğinden sadece "isteme" yerine "yaşam isteği" demek yalnızca dolambaçlı bir yoldan aynı şeyi söylemektir; çünkü yaşam sadece bu istemenin tasavvur için temsilidir.

Yaşam, görünür dünya, tezahür, sadece istemenin aynasıdırlar; buna karşın isteme ise kendinde şey, içsel muhteva, dünyanın özüdür. Dolayısıyla, yaşam istemeden, tıpkı gölgenin vücudun kendisinden ayrılamayacağı gibi ayrılamaz. Ve isteme varsa, yaşam da dünya da mevcut olur. Öyleyse yaşam isteği için, yaşam bir kesinliktir ve bizler yaşamsal-isteme[c] ile dolu olduğumuz müddetçe, ölümün karşısında bile mevcudiyetimiz için kaygı duyma-

[a] [*Stimmung des Gemüthes*]
[b] [*Drang*]
[c] [*Lebenswillen*]

malıyız. Bireylerin var olup yok oluşlarını gördüğümüz doğrudur; fakat birey sadece tezahürdür ve yeterli temel ilkesine, *principio individuationis*'e zincirli idrak için vardır. Elbette böylesi bir idrak için birey, yaşamı hiçlikten ortaya çıkmış bir hediye olarak görür ve ölüm ile bu hediyeyi kaybedip, hiçliğe dönüşten de acı çeker. Fakat bizler yaşamı felsefi olarak, yani idealarına göre değerlendirmek istiyoruz ve burada hem bütün tezahürlerde kendinde şey olan istemenin hem de bütün tezahürlerin seyircisi olan idrakin öznesinin ne ölümden ne de doğumdan etkilendiğini bulacağız. Doğum da ölüm de istemenin tezahürlerine, yani yaşama aittirler ve yaşamın kendisini gelip geçen bireylerde temsil etmesi onun esas yönlerinden birisidir; ki bunlar zaman kalıbında ortaya çıkmış fani tezahürlerdir. Bunların bizatihi aslı, zaman nedir tanımaz fakat bunun esas özünü nesneleştirmek için kendisini sunmaya tam da bahsettiğimiz şekilde ihtiyacı vardır. Doğum ve ölüm yaşama aynı şekilde aittirler ve birbirlerinin karşılıklı koşulları olarak terazinin kefelerini eşit tutarlar; veya istenirse bunlar, bütün yaşayan tezahürlerin kutupları olarak da ifade edilebilir.

Bütün mitolojiler arasında en bilgece olan Hindistan'ınkinde bu bence, yıkım ve ölüm tanrısı olan Şiva'ya boynunda kuru kafalardan oluşan bir kolyenin yanında tenasülün sembolü olan bir 325
lingam[a] atfının da verilmesiyle (tıpkı Trimurti'nin en aşağı ve en günahkâr tanrısı olan Brahma'ya üreme ve çoğalmayı, Vishnu'nun da korumayı sembolize etmesi gibi) ifade edilmiştir. Burada doğum ve ölümün birbirlerinin esas eşlenikleri oldukları, birbirlerini karşılıklı olarak nötralize ettikleri ve ortadan kaldırdıkları anlatılmaktadır.

Aynı tutum, Yunanları ve Romalıları, bugün gördüğümüz pahalı lahitlerini, festivaller, danslar, düğünler, avlar, hayvanlar arasındaki kavgalar ve Bakkhus şenlikleri ile, yani yaşamın en şiddetli dürtülerinin temsilleri ile süslemeye yönlendirmiştir; ki tüm bunlar da sadece böylesi eğlencelerle değil, aynı zamanda keçilerle çiftleşen satirlerin gösterildiği dereceye kadar şehvet dolu gruplarda da önümüze konmaktadır. Bariz bir biçimde amaç, vurguyu

[a] [Şiva'nın erkek cinsel organı şekilli simgesi.]

yası tutulan bireyin ölümünden mümkün olduğunca doğanın ölümsüzlüğüne çevirmek ve soyut bir bilgi olmadan doğanın bütününün yaşama isteğinin tezahürü ve tatmini olduğunu belirtmekti. Bu tezahürün kalıbı zaman, mekân ve nedenselliktir ve bunların vasıtasıyla bireyleşmedir ki bu da bireyin var olup yok olmasını gerektirmektedir. Fakat nasıl ki bireyin ölümü doğanın bütününe herhangi bir zeval vermez, bu da yaşam isteğine dokunmaz. Birey, tabiri caizse, bu istemenin tezahürünün sadece bir örneği, bir numunesidir. Bunun sebebi doğanın, bireyi değil türü ciddiye almasıdır ve doğa, türün korunması için bütün ciddiyeti ile uğraşmakta, türe bu kadar abartılı kaygıyı tohumun muazzam bolluğu ve de müthiş dölleme gücü yoluyla cömertçe sağlamaktadır. Buna karşılık bireyin doğa için herhangi bir anlamı ne olmuştur ne de olabilir zira doğanın krallığı sınırsız zaman, sınırsız mekân ve tüm bunlarda sonsuz sayıda mümkün bireydir. Dolayısıyla doğa, bireyi harcamaya daima hazırdır. Bu nedenle bireyin, en saçma kazalarla binlerce farklı şekilde yok oluşa maruz kalması bir yana, daha en baştan kaderi yıkımdır ve birey, türlerin korunmasına hizmet ettiği andan itibaren yok oluşa doğa tarafından yönlendirilir. Doğa böyle yaparak oldukça naif bir şekilde bireylerin değil sadece idealların esas gerçekliği olmasının büyük hakikatini dile getirmektedir; yani başka bir deyişle idealar, istemenin tam nesneleşmesidirler. Şimdi insan, doğanın ta kendisidir ve
326 hatta doğanın kendi-bilinçliliğinin en üst derecesidir. Fakat doğa da sadece yaşam isteğinin nesneleşmesidir. Dolayısıyla bu bakış açısını kavrayıp sürdüren bir kişi hem bireysel ölümü hem de sevilenlerin ölümü konusunda kendisini haklı olarak elbette teselli edebilir; bunu da doğanın ölümsüz yaşamına bakarak yapar ki kendisi doğadır. İşte böylece lingam ile duran Şiva ve yas içindeki seyredene hayatın en coşku dolu sahnelerini sunan lahitler anlaşılabilirler: *Natura non contristatur.*[a]

Doğum ve ölüm, hayata ait ve de istemenin tezahürü için aslî olarak değerlendirilmelidir. Bu durum aynı zamanda şu olgudan da açıktır: Yaşamın doğum ve ölüm haricinde kalanını oluşturan,

[a] ["Doğa yas tutmaz."]

kendisini doğum ve ölümde sadece daha kudretli olarak[a] dışavurmaktadır. Bu ise, form sıkı sıkıya kalıcıyken, maddedeki sürekli değişimden başka hiçbir şey değildir. İşte tam da bu, türün sabitliği karşısında bireylerin gelip geçiciliğidir. Aralıksız beslenme ve üremenin doğumdan, sürekli dışkılamanın ise ölümden yalnızca derece farkı vardır. İlki, kendini en kolay ve açıkça bitkide gösterir. Bitki tamamen kendisini yaprak ve dal halinde gruplandıran en basit lifin aynı dürtüsünün daimî bir tekrarıdır; bu, birbirlerini destekleyen benzer bitkilerin sistematik bir kümelenmesidir ve bunların tekrarlayıp duran çoğalmaları bu tekil dürtüdür. Nihayet bu dürtü kademeli bir metamorfozla tam bir tatminine, ta çiçeklenmeye ve meyveye kadar yükselerek ulaşır. Çiçek ve meyve, bitkinin kestirmeden tek hedefini gerçekleştirdiği varlığının ve çabalarının özüdür; tekil durumda şu âna kadar yapagelmekte olduğu kendi kendisini tekrar edişi, şimdi tek bir vuruşla binlerce şekilde tamamlamaktadır. Bitkinin meyve seviyesine kadar olan dürtüsü, bir yazının basım seviyesine ulaşana kadar olan ilişkisi gibidir. Hayvanlarda da bu durumun aynı olduğu açıktır. Beslenme süreci daima salt üremedir/jenerasyondur; üreme süreci, daha yüksek kudrette beslenmedir. Üremedeki şehvet, yaşam duygusundan alınan daha kudretli keyiftir. Diğer taraftan dışkılama, yani maddenin sürekli olarak atılımı ve bozulması ise daha düşük kudretteki ölümdür (aynen zıttı olan üremedeki gibi). Nasıl ki burada, atılan materyalin ardından yas tutmadan formun korunmasından daima memnunsak, ölüme karşı da aynı tutumu sergileyebilmeliyiz; zira ölüm de dışkılama ile küçük çapta günlük ve saatlik gerçekleşenin, bütünde ve daha yüksek kudrette aynısıdır. Bunlardan ilkinin umrumuzda olmaması gibi diğerinden de ürkmemeliyiz. Dolayısıyla bu bakış açısından kişinin, başka bireylerin yerini dolduracağı kendi mevcudiyetinin sürmesini talep etmesi, bedeninin, esasen yeni materyallerin sürekli olarak yerini dolduracağı materyalinin devamlılığını talep etmesi kadar saçmadır. Cesetleri mumyalamak da bedensel dışkılarımızı dikkatlice korumak kadar delice görünmektedir. Bireysel bilinç, bi- 327

[a] [*höher potenzirten*]

reysel bedene bağlıdır ve bu her gün uyku ile tamamen kesintiye uğramaktadır. Derin uyku, sürerken ölümden ayırt edilemez; ki donarak ölme durumunda olduğu gibi derin uykuya sıklıkla kesintisiz geçilir. Bu uyku sadece geleceğe, yani uyanmaya referansla fark edilebilir. Ölüm, bireyliğin unutulduğu bir rüyadır, geri kalan her şey yeniden uyanır veya zaten uyanık kalmıştır.[68]

Tüm bunların ötesinde istemenin tezahürünün, yani yaşamın
328 ve gerçekliğin, formu ne gelecek ne de geçmiştir; bu, daima *şimdiki zamandır*. Geçmiş ve gelecek, yeterli temel ilkesini takip ettiği ölçüde sadece kavramsaldırlar ve yalnızca idrakin bağlamındadırlar. Geçmişte hiç kimse yaşamadı ve gelecekte de hiç kimse yaşamayacak; sadece şimdiki zaman bütün yaşamın formudur ve yaşamın asla çekip koparılamayacak olan en güvenli mülküdür. Şimdiki zaman daima, bütün içeriğiyle birlikte vardır. Şimdiki zaman ve içeriği, tıpkı bir şelalenin üstündeki gökkuşağı gibi sağlam bir şekilde durur ve titremez. Zira isteme için yaşam; yaşam için de şimdiki zaman güvenilir ve kesindir. Tabii ki geriye dönüp, geçmiş bitmiş binyılları ve bu zamanlarda yaşamış milyonlarca insanı düşündüğümüzde, şunu sorarız: Neydi onlar? Ne oldu onlara? Fakat diğer taraftan sadece kendi yaşamlarımızın geçmişine bakıp bunun sahnelerini hayalimizde tekrar canlandırmamız da yeterlidir ve şimdi tekrar sorarız: Neydi tüm bunlar? Ne oldu

[68] Bunu yeterince açık bulamayanlar için, aşağıdaki değerlendirme bireyin kendinde şey değil, sadece tezahür olduğunu açıklığa kavuşturmada yardımcı olabilir. Her birey bir yandan idrak eden özne –yani tüm nesnel dünyanın olanaklılığının tamamlayıcı koşulu– diğer yandan da istemenin tekil bir tezahürüdür, ki her şeyde nesneleşen tam olarak bu istemedir. Ancak, özümüzün bu ikiliği kendine yeten bir birliktelik içerisinde değildir: Aksi halde kendimizi, kendimizde ve de idrakimizin ve isteklerimizin nesnelerinden bağımsız olarak tanıyabilirdik; fakat bunu yapabilmemiz tamamen imkânsızdır. Aksine, bir kez kendimizi anlamaya çalıştığımızda ve bunu da kendi içimize dönüp idrakimizi içimize yönelterek yaptığımızda, kendimizi dipsiz bir boşlukta kaybeder ve bir sesin geldiği boş, şeffaf küreler gibi buluruz; bunun sebebi de içeride bulunamadığından ve kendimize bu kavrama çabamızda belirsiz bir hayaletten başka bir şey yakalayamadığımızdan ürpeririz.

bunlara? Milyonlarca insanın yaşamları da tıpkı kendi yaşamımız gibidir. Yoksa geçmişin ölümle mühürlenip yeni bir mevcudiyet kazandığını mı düşünmeliyiz? Kendi geçmişimiz, hatta daha az önceki geçmişimiz, hatta dün bile, hayal gücünün gerçek olmayan bir rüyasından başka bir şey değildir ve aynı şey tüm bu milyonların geçmişi için de geçerlidir. Var olan neydi? Var olan ne: İsteme –ki yaşam bunun aynasıdır– ve istemeden bağımsız olarak bu aynadan bakan idrak. Bunu henüz idrak etmemiş veya idrak etmeyecek herhangi bir kişi, geçmiş nesillerin kaderi hakkında az önce sorulanlara başka bir soru daha eklemek zorunda kalacaktır: Soru soranın önemsiz "Ben"i gerçekten varken ve insanlığın yüzlerce nesli ve hatta bütün bu çağların kahraman ve azizleri geçmişin karanlığına gömülüp hiçliğe karışırlarken, neden bunca insan arasından bu soruları soran bu kişi şu değerli, uçup giden şimdiki zamanı kaplayacak kadar şanslıdır? Veya daha öz fakat aynı gariplikte şöyle diyebiliriz: Neden çoktan *olmuş olan* değil de bu şimdiki zaman, soruyu soranın şimdiki zamanı, tam olarak şimdiki zaman *vardır*? Böyle garip sorular sorarken bu kişi, varlığını ve zamanını birbirlerinden bağımsız ve varlığını, zamanının içine atılmış olarak görür. Bu kişi gerçekten de birincisi nesneye, diğeri de özneye ait iki "şimdi"yi varsayıp bunları bir araya getiren şanslı duruma şaşmaktadır. Ancak, hakikatte (*Yeterli Temel İlkesi* 329
değerlendirmemde gösterdiğim üzere) "şimdi", yalnızca kalıbı zaman olan nesne ile, yeterli temel ilkesinin hiçbir biçimini almayan öznenin temas noktasında oluşur. Fakat artık her nesne, tasavvur haline geldiği ölçüde istemedir ve özne, nesnenin zorunlu eşleniğidir; ancak reel nesneler sadece "şimdi"de mevcuttur. "Geçmiş" ve "gelecek" sadece kavram ve fantezileri içerir, bu nedenle "şimdi" istemenin tezahürünün aslî formudur ve bundan ayrılamaz. Daima hâlihazırda olan sadece "şimdi"dir ve bu yerinden oynatılamaz şekilde sabittir. Empirik şekilde kavrandığında her şey arasında en uçucu olan "şimdi," kendisini empirik algıların ötesini gören metafizik bakışa, süren tek şey, Skolastiklerin *Nunc stans*'ı[a] olarak sunmaktadır. "Şimdi"nin içeriğinin kaynağı ve taşıyıcısı yaşama

[a] ["Ebedi şimdi"]

isteği veya kendinde şeydir ki bu da biziz. Sonsuza kadar oluşan ve geçip giden ya zaten çoktan gerçekleştiği ya da hâlâ gerçekleşeceği için, olduğu haliyle tezahüre aittir ki bu da gerçekleşecek olmayı veya geçip gitmeyi mümkün kılan tezahürün formları gereğidir. Dolayısıyla düşünelim: *Quid fuit?* — *Quod est.* — *Quid erit?* — *Quod fuit*;[a] ve bu kelimeleri en mutlak anlamlarında, yani bir *simile*[b] olarak değil *idem*[c] olarak anlayalım. Çünkü isteme için yaşam bir kesinliktir ve yaşam için de "şimdi" kesindir. Dolayısıyla herkes şunu söyleyebilir: "Ben 'şimdi'nin katî efendisiyim ve bu, beni sonsuza dek adeta gölgemmiş gibi takip edecektir. Dolayısıyla bunun nereden geldiği ve nasıl da tam da şu an olduğu gibi oluşu beni ilgilendirmiyor." Zamanı durmak bilmeden dönen bir daireyle kıyaslayabiliriz: Sürekli batan yarı, geçmiş; sürekli artan yarı ise gelecektir. Bununla birlikte yukarıda, teğete dokunan bölünmez nokta, yayılımı olmayan "şimdi"dir. Teğetin daireyle birlikte dönmediği gibi, "şimdi" de dönmez. "Şimdi" nesne ile öznenin temas noktasıdır ve nesnenin kalıbı zamanken, öznenin kalıbı yoktur zira özne, idrak edilebilir olanlara ait değildir fakat idrak edebilirliğin koşuludur. Ya da zaman, çağlayan bir akarsu gibidir ve "şimdi" akışın kendisini kıran, ancak onunla sürüklenmeyen bir
330 kayadır. Kendinde şey olarak isteme, tıpkı idrakin öznesi gibi yeterli temel ilkesine tâbi değildir; ki nihayetinde belirli bir açıdan idrakin öznesi, istemenin kendisi veya onun ifadesidir. Ve nasıl ki isteme için kendi tezahürü olan hayat kesin ise, gerçek yaşamın tek formu olan "şimdi" de kesindir. İşte bu nedenle doğumdan önceki veya ölümden sonraki hayatla ilgilenmemize gerek yoktur. Bunun yerine istemenin tezahür ettiği tek kalıp olan *şimdiyi* idrak etmemiz yeterlidir.[69] "Şimdi" istemeden kaçmaz, fakat haki-

[a] ["Ne vardı? - Ne vardır. - Ne olacak? - Ne vardı"]

[b] [Benzetme]

[c] [Özdeş]

[69] *Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio, sed Nunc stans; i.e. idem nobis Nunc esse, quod erat Nunc Adamo: i.e. inter nunc et tunc nullam esse differentiam.* Hobbes, *Leviathan*, c. 46. ["Skolastikler sonsuzluğun, bitimsiz veya başlangıçsız bir artardalık

katen isteme de "şimdi"den kaçmaz. Bu nedenle, olduğu haliyle hayatı tatminkâr bulup onu her şekilde onaylayan bir kişi, hayatı rahatlıkla sonsuz olarak değerlendirip ölüm korkusunu bir yanılsama olarak terk edebilir; ki bu yanılsama da "şimdi" ondan koparılabilirmiş veya sanki "şimdi"yi içermeyen herhangi bir zaman olabilirmiş gibi en saçmasından bir tehdittir. Zamandakine benzer bir yanılsama mekân için de vardır: Buna göre insanlar, dünya küresinin üzerinde her nerede olurlarsa olsunlar tam da durdukları noktada kendilerinin üstte ve geri kalan her yerin ise altta olduğunu değerlendirirler. Aynı şekilde, herkes "şimdi"yi bireyselliklerine bağlayıp "şimdi"nin tamamının geçmiş ve geleceği "şimdi"siz bırakarak bireysellikleriyle birlikte yok olacağını düşünür. Fakat dünya küresindeki her yerin en tepe olması gibi, "*şimdi*" de yaşamın tamamının formudur ve bizi "şimdi"den mahrum bırakacağı için ölümden korkmak, tam da şu an çok şanslı bir şekilde bulunduğumuz yuvarlak dünya yüzeyinden bunun dibine doğru kayabilecek olmaktan korkmak kadar saçmadır. İstemenin nesneleşmesi "şimdi"nin formu için aslîdir; ki iki yandaki sonsuz zamandan kesilip sarsılmaz bir şekilde sabit duran ve hiçbir yayılımı olmayan bir nokta olarak "şimdi," tıpkı serinletici akşamı olmayan aralıksız öğle gibidir; güneşin aslen durmak bilmeden yanmasına rağmen, sadece gecenin derinliklerine batıyor görünmesi gibi. Bu yüzden bir imha olarak ölümden korkmak, akşam 331
güneşinin şöyle şikâyet edebileceğini düşünmek gibidir: "Vah bana! Sonsuz geceye batıyorum."[70] Tam tersi bir şekilde hayatın

değil, "ebedi bir Şimdi" olduğunu, yani Âdem ile aynı "Şimdi"ye sahip olduğumuzu, yani "Şimdi" ve "Sonra" arasında hiçbir fark olmadığını öğretti." Hobbes, *Leviathan*, 46. bölüm. Kitabın Türkçesi: çev. Semih Lim. İstanbul: YKY, 1993.]

[70] Eckermann'ın *Goethe ile Diyaloglar* (2. basım, I. cilt, s. 154) kitabından Goethe şöyle demektedir: "Ruhumuz tamamen yok edilmez bir doğaya sahiptir; bir sonsuzdan bir sonsuza ileriye etki etmektedir. Ruhumuz, tıpkı bizim dünyevi gözümüze güneşin batıyor gibi görünüp aslında asla batmaması ve sürekli parlamaya devam etmesi gibidir." Goethe, bu benzetmeyi benden almıştır. Ben ondan almadım. Kuşkusuz, 1824'teki bu sohbette, yukarıdaki bölümün (belki de bilinçsizce) hatırlanmasının

yükleri altında ezilen birisi de elbette hayatı talep etmekte ve onu onaylamaktadır; fakat ızdıraplarından nefret ediyor ve özellikle de kendi payına düşen ağır yükü daha fazla taşımak istemiyordur. Böyle birisinin ölümden umabileceği bir azat oluş yoktur ve kendisini intihar yoluyla kurtaramaz. Bir huzur sığınağı olarak serin ve karanlık Orcus[a] aynı şekilde yanlış bir hayaldir. Dünya günden geceye döner; birey ölür, fakat güneşin kendisi ebedi öğle vaktini durmaksızın sürdürür. Yaşam isteği için yaşam kesindir. Yaşamın formu bitip tükenmeyen bir "şimdi"dir. Tıpkı uçuşan hayaller misali kaç bireyin veya idea tezahürlerinin zamanda oluşup sonra yok oldukları fark etmez. Burada bile intihar bize boş ve dolayısıyla da delice bir eylem gibi görünmektedir. İncelememizde ilerledikçe intihar, bize daha da uygunsuz olarak görünecektir.

Dogmalar gelip geçer ve bizim bilgimiz yanıltıcıdır; fakat doğa yanılmaz. Doğanın gidişatı nettir ve bundan şaşmaz. Her şey doğadadır ve doğa da tamamen her şeydedir. Her hayvanda doğanın orta noktası vardır; hayvan varoluşta yolunu kesinlikle bulmuştur; tıpkı varoluştan çıkış yolunu daima bulacağı gibi. Bu arada hayvan, yok oluştan korkmadan ve hem doğanın kendisi
332 hem de doğa gibi ölümsüz olan bilinç yoluyla kaygısızca yaşar. Sadece insan, soyut kavramlarda ölümünün kesinliğini kendisiyle taşımaktadır; fakat bu çok nadiren insanı korkutur ve o da ancak bir vesile ölümü imgelemin huzuruna getirdiğinde kısa süreli olur. Düşünce, doğanın kudretli sesi karşısında cılız kalır. İnsanın en derinlerindeki bilincinden, doğanın ve dünyanın ta kendisi olduğuna dair bir kesinlik çıkar ve bu kesinlik, düşünmeyen hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da kalıcı bir durum oluşturur. Bu

---

ardından bu benzetmeyi kullanmıştır; çünkü neredeyse aynı kelimelerle bu benzetme ilk basımda sayfa 401 ve tekrar sayfa 528'de ve burada § 65'in sonunda tekrarlanmaktadır. Bu ilk basım 1818 Aralık'nda kendisine gönderildi ve o, 1819 Martı'nda bana -kız kardeşim aracılığıyla o sıralarda bulunduğum Napoli'ye- bir mektup gönderdi ve bu mektuba özellikle sevdiği sayfalara dair bir kâğıt da ekledi: dolayısıyla kitabımı okudu.

[a] [Yeraltı dünyası]

sayede de insanlar kesin ve pek de uzak olmayan ölüm konusunda gözlemlenebilir rahatsızlık duymayıp adeta hep yaşayacakmış gibidirler. Hatta bu o kadar ileridir ki kimsenin ölümün kesinliği konusunda gerçekten canlı bir ikna olmuşluğu yoktur dersek abartmış olmayız. Eğer durum bu olsaydı böylesi bir kişi ile ölüm mahkûmu bir suçlunun zihin yapısı arasında hiçbir fark olmazdı. Herkes ölümün kesinliğini *in abstracto* ve teorik olarak kabul eder, ancak bunu gerçekten bilincine canlı bir şekilde almayıp tıpkı pratik geçerliliği olmayan diğer teorik doğruluklar gibi bir kenara bırakır. İnsan duyularının bu özelliğine dikkat eden herhangi biri, bu durumun alışkanlık ve kaçınılmaz olanı kabullenmişlik şeklindeki psikolojik açıklamalarının kesinlikle tatminkâr olmadığını ve bunun temelinin, bizim gösterdiğimiz şekilde daha derin olduğunu fark edecektir. Bu aynı zamanda neden her çağda ve bütün halklar arasında ölümden sonra bireyin devam edeceğine dair çeşitli dogmalar olduğunu ve bunlara da çokça hürmet edildiğini açıklamaktadır. Dahası bu dogmalara karşı olan argümanların kanıtları güçlü ve çeşit çeşitken bunların lehinde olanlar ise aşırı derecede cılızdırlar. Ancak esasen bunun herhangi bir kanıta ihtiyacı yoktur; sağlıklı bir anlayış tarafından bu bir olgu olarak idrak edilir ve bu haliyle doğanın yalan söylemeyeceğine ve şaşmayacağına dair güvenle güçlendirilir. Doğa, eylemlerini ve özünü açıkça sunar, hatta bunları naif bir biçimde dışavurur; oysa biz, kendi sınırlı bakış açımıza ne hitap ediyorsa onu okuyabilelim diye bunları, yanılsamalarımızla karanlıklaştırırız.

İstemenin tezahürleri zamansal olarak başlayıp biterler; fakat kendinde şey olarak istemenin kendisi ve nesnenin eşleniği olup 333
idrak eden fakat asla idrak edilmeyen özne bundan etkilenmez. Yaşam isteği için yaşam, daima kesinliktir. Artık tüm bunları açık bilince taşımış durumdayız; fakat bu bir hiç bitmeme öğretisi olarak değerlendirilmemelidir. Zira ne kalıcılık ne de geçicilik kendinde şey olarak değerlendirildiğinde istemeye veya ebedi dünya gözü olan idrakin saf öznesine aittir çünkü bu belirlenimler sadece zamanda geçerlidirler; oysa hem isteme hem de idrakin saf öznesi zaman dışıdır. İdrakin öznesinin aydınlattığı bu belirli iste-

me tezahürü olan bireyin egoizmi, sonsuz zaman boyunca sürme dileğini sürdürür; ancak bizim ortaya koyduğumuz görüşler bu dileği ne beslemekte ne de rahatlatmaktadır. Bu dileğe böylesi bir rahatlamayı aynı bakış açısının nesnel –ve dolayısıyla da sınırlı süreyi kapsayan– ifadesi olan dış dünyanın geri kalanının ölümünden sonra da var olmaya devam edeceğinin idraki de sunmaz. Çünkü herkes elbette tezahür olarak fanidir, buna karşın kendinde şey zamansız ve dolayısıyla da bitimsizdir. Fakat aynı zamanda tezahür olarak kişi, dünyadaki diğer şeylerden farklıdır çünkü kendinde şey olarak kişi aynı zamanda her şeyde tezahür eden istemedir ve ölüm kendi bilincini geri kalan her şeyden ayıran yanılsamayı geçersiz kılar: İşte bu bitimsiz olmadır.[a] Sadece kendinde şey olarak kişinin ölüm tarafından dokunulmazlığı, tezahür olarak dünyanın bitimsizliği ile örtüşmektedir.[71] Hatta şu anda açık idrake taşımış olduğumuz derinlerdeki ve sadece duyumsanan bilinç, belirttiğimiz üzere, ölüm düşüncesinin rasyonel varlıklara bile yaşamı zehir edişini engelleyişinin nedenidir. Bu bilinç, sanki ölüm diye bir şey yokmuş gibi tüm canlıları sürdüren ve onların yaşamlarına enerjik biçimde devam etmelerini sağlayan yaşam enerjisinin, yani gözlerini yaşama sabitleyip onunla uğraşmalarının temelidir. Fakat bu, bireyin ölüm korkusuyla dol-
334 masını ve gerçek bir durumda veya yalnızca imgelemde ölümle karşı karşıya kaldığında kaçmak için mümkün olan her şeyi yapmasını engellemez ve birey ölüm ile yüzleşmek zorunda kalır. Çünkü tıpkı kişinin idraki olduğu haliyle yaşama yönelik oldukça onun yaşamdaki yok edilmezliği idrak etmek zorunda olması gibi, ölüm bu kişinin karşısına çıktığında da o, ölümü olduğu haliyle yani fani bir tezahürün zamansal sonu olarak idrak etmek zorun-

---

[a] [*Fortdauer*]

[71] Bu *Veda*'da da, kişi öldüğünde onun görüş gücünün güneşle, kokusunun toprakla, tadının suyla, duyuşunun havayla, konuşmasının ateşle vb. bir olduğu şeklinde ifade edilmiştir. (*Oupnek'hat* [*Upanishad*], 1. cilt, s. 249) Ve bu ayrıca, ölen adamın oğluna kendi duyularını ve tüm yetilerini verdiği ve bunların oğlunda yaşadığı varsayılan özel bir törende de ifade edilmektedir. (*Oupnek'hat*, 2. cilt, s. 82 ve sonrası.)

dadır. Ölümde korktuğumuz, kesinlikle acı değildir zira hem acı ölümün karşı yakasındadır hem de bizler ölüm her ne kadar hızlı ve kolay olacak olsa da bundan bir süre daha kaçınmak için bazen en korkunç acıya bile katlandığımız gibi, acıdan da ölüme kaçabilmekteyiz. Yani bizler ölüm ve acıyı iki farklı kötülük olarak ayırırız. Ölümde korktuğumuz aslında bireyin yok olmasıdır ve birey de yaşam isteğinin kendisinin bir tekillikte nesneleşmesi olduğu için kendini açıkça böyle görüp bütün varlığıyla ölüme direnmektedir.

Artık akıl, her şeye rağmen, duyguların bize pek de yardımı olmadığı bu noktada devreye girip ayrıntıların yerine bütün resmi görebileceğimiz daha yüksek bir noktaya bizi yerleştirerek bu olumsuz tesirin üstesinden büyük ölçüde gelebilir. İşte bu nedenle ölüm korkusunu, dünyanın özüne dair incelememizde şu an ulaştığımız seviyedeki (fakat bunun ötesine geçmeyen) felsefi idrak yenebilir; hatta böyle bir açıdan bu, herhangi bir bireyde düşüncenin, anlık duyguyu aştığı ölçüde olabilir. Şu âna kadar ifade edilen hakikatleri kendi anlayış tarzı ile iyice bütünleştirmiş fakat henüz yaşam için aslî olan daimî ızdırabı idrak edeceği herhangi bir kişisel veya derinlere nüfuz eden bir içgörüsü olmayan; hatta aksine, tamamen mutlu ve yaşamdan memnun ve sükûnetle düşünüşten sonra şu âna kadar deneyimlediği haliyle yaşamının ebedi olmasını veya sürekli yeniden tekrar etmesini isteyecek ve yaşamın sunduğu hazlar için yaşamın bütün acılarına ve zorluklarına seve seve katlanacak derecede yaşam enerjisi olan bir kişi; 335
"sağlam, güçlü kemiklerle, temelleri iyi ve kalıcı zemine"[72] basıp hiçbir şeyden korkmaz; ölüm kendi üzerine doğru zamanın kanatları ile hızla uçarken, göstermiş olduğumuz idrakle donanmış olarak onu aldırışsızlıkla karşılar; ölümü, zayıfları korkutan, ancak kendisinin isteme olduğunu ve bunun nesneleşmesi veya imgesinin de dünyanın tamamı olduğunu bilen hiç kimse üzerinde gücü olmayan hatalı bir yanılsama, kudretsiz bir hayalet olarak değerlendirir; bu nedenle de onun için yaşam ve istemenin tezahürünün tek ve gerçek formu olan "şimdi" daima kesinlik olarak

[72] Goethe, *Grenzen der Menscheit*.

kalır; kendisinin olmadığı geçmiş veya gelecek sonsuzluklar onu korkutamaz zira o, bunları boş bir yanılsama ve *Maya*'nın örtüsü olarak görür; dolayısıyla da tıpkı güneşin geceden korkmadığı gibi ölümden korkmaz.

Bhagavad Gita'da Krishna, halefi olacak öğrencisi Arjuna'ya bu bakış açısını, savaşa hazır orduları (Kserkses'inkine yakın bir ordu) görünce cesaretini yitirip binlerce insanın yok olmasını engellemek için savaştan vazgeçmek istediğinde sunmuştur: Krishna, Arjuna'yı bu bakış açısına yönlendirir ve binlerce kişinin ölümü artık onu sınırlandırmaz, o da savaş işaretini verir. Goethe'nin Prometheus'u da bu bakış açısını özellikle de şu sözlerinde resmetmektedir:

> Hier sitz ich, forme Menschen
> Nach meinem Bilde,
> Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
> Zu leiden, zu weinen,
> Zu genießen und zu freuen sich,
> Und dein nicht zu achten,
> Wie ich![a]

Bruno ve Spinoza'nın felsefeleri de kişiyi, eğer bu sistemlerdeki hata ve kusurlar bu kişinin ikna olmuşluğunu sarsmaz veya zayıflamazsa, bu perspektife yönlendirebilir. Bruno'nun felsefesinde aslî bir etik yoktur ve Spinoza'nın felsefesindeki etik, kendi içinde övgüye değer ve güzel olmasına rağmen doktrininin özünden kaynaklanmamakta, buna sadece zayıf ve bariz sofizmlerle tut-
336 turulmaktadır. Son olarak birçok kişi, eğer idrakleri istemelerine ayak uydurabiliyorsa, yani her tür yanılsamadan arınmış ve kendileri ile açık ve net konumdalarsa tarif ettiğimiz bakış açısını benimseyecektir. İdrak için bu, *yaşama isteğinin tam onaylanmasının* perspektifidir.

---

[a] ["Oturup burada, insan şekillendiriyorum / Kendi suretimden / Bana benzeyen bir tür / Izdırap çekecek, ağlayacak / Tadına varacak ve neşelenecek / Ve sana tıpkı benim gibi / Aldırmayacak."]

İstemenin kendini onaylaması şu anlama gelmektedir: İstemenin nesnelliğinde (yani dünya ve yaşamda) kendi özü, tasavvur olarak tamamen ve açıkça mevcut olmasının yanında bu idrak, istemenin istiyor oluşuna hiçbir engel teşkil etmez. Hatta tam da böyle idrak edilen yaşam, aynı zamanda artık idrak ile de –bilinç ve kasıtla– istenmektedir; istemenin bunu daha önce bu idrake sahip olmadan kör bir dürtü olarak yaptığı gibi. Bunun zıttı, yani *yaşam isteğinin reddedilmesi* ise kendini, böylesi bir idrak ile istiyor oluşun bitmesinde gösterir. İdrak edilen tekil tezahürler, artık istiyor oluşu daha öte *güdülemez*; daha ziyade *ideaların* kavranması ile gelişip istemeyi yansıtan dünyanın özüne dair idrak, istemenin *sessizleştiricisi* olur ve isteme özgürce kendisini ortadan kaldırır. Bu genel ifade biçimine bakıldığında anlaşılması zor olan tüm bu yabancı kavramlar, yakında takip edecek olan fenomenlerin sunumu yoluyla umuyorum açıklığa kavuşacaktır. Bu fenomenler çeşitli derecelerde bir yandan onaylama diğer yandan da reddedişi dışavuran davranış şekilleridirler. Bu ikisi de *idrakten* hareket etmektedirler; fakat bu, soyut ve kelimelerle ifade edilen idrak değil yaşayan, kendisini eylem ve davranışta dışavuran ve dogmalardan (ki bunlar soyut idrakin konusu olarak aklın meşgalesidirler) bağımsız olan idraktir. Benim amacım sadece ve sadece bu ikisini sergileyip bunları aklın açık idrakine taşımak olabilir; fakat bunu yaparken herhangi bir reçete sunmak veya birini ötekine kıyasla tavsiye etmek amacım olamaz. Bu hem saçma hem de anlamsız olurdu zira yalnızca istemenin bizatihi kendisi tamamen özgür ve kendi kendini belirleyendir ve istemenin kendisi için hiçbir yasa yoktur.

Ancak ilk olarak işaret ettiğimiz ayrıma girmeden önce, bu *özgürlüğü* ve zorunluluk ile olan ilişkisini açıklamalı ve tam olarak tanımlamalıyız. Ayrıca, onaylaması ve reddi sorunumuz olan yaşam ile ilgili birkaç genel açıklama eklemeliyiz; bunu da isteme ve istemenin nesnelerine göre yapmalıyız. Tüm bunlar sayesinde 337
hedeflediğimiz, davranış tarzlarının en iç özlerine göre etik anlamının idrakini kolaylaştıracağız. Daha önce de söylendiği gibi bütün bu çalışma, sadece tek bir düşüncenin açılımı olduğundan,

her bir parça diğerleri ile en sıkı bağlantıya sahiptir. Bu, bir dizi halinde çıkarımlardan oluşan tüm felsefelerde olduğu gibi her bir parçanın kendisinden bir önce gelen parça ile zorunlu bir ilişki içinde olup sadece bunun okur tarafından hatırlandığının varsayılmasından farklıdır. Fakat burada eserin bütün parçaları diğer parçalara bağlıdır ve hepsi birbirini gerektirmektedir. Bu nedenle, okurun sadece bir önce ne söylendiğini değil, aynı zamanda çalışmanın daha önceki tüm bölümlerini de hatırlaması ve böylece her defasında şu anda okuduğu şeyle, araya ne kadar bölüm girerse girsin, bağlantı kurabilmesi gerekmektedir. Platon'da da okurdan böyle bir talep vardır: Diyaloglarının zorlu labirentleri ana temaya oldukça uzun, fakat tamamen açıklayıcı bölümlerin sonrasında bağlanmaktadır. Bizim durumumuzda bu talep gereklidir zira bu tek düşüncemizi birçok parçaya bölmek esasen onu iletebilmenin tek yoludur. Bu parçalara ayırma ise düşüncenin kendisi için zorunlu olmayıp yalnızca yapay bir biçimdir.

Bu tek düşüncenin sunumu ve kavranması, alâkalı ve homojen olanı büyük bir özenle birleştirerek dört temel bakış açısının dört kitaba bölünmesiyle daha kolay hale getirilmiştir. Bununla birlikte, materyal hiçbir şekilde tarihteki gibi doğrusal bir ilerlemeye izin vermemekte, daha ziyade daha karmaşık bir sunum gerektirmektedir. Bu nedenle kitabı tekrar tekrar incelemek gerekmektedir çünkü sadece bu, her bir parçanın diğerine olan bağlantısını açıklığa kavuşturacaktır; ancak o zaman bütün parçalar karşılıklı olarak birbirlerini aydınlatıp tamamen netleşeceklerdir.[73]

§ 55

Bu haliyle istemenin *özgür* oluşu, bizim bakış açımızdan onun kendinde şey, her bir tezahürün içeriği oluşundan kaynaklanmak-
338 tadır. Fakat aynı zamanda tezahürlerin de tamamen yeterli temel ilkesine (bu ilkenin dört biçimine) tâbi olduklarının da farkındayız. Ve zorunluluğun, mevcut bir temeli takip eden sonuç olduğunu ve bunların birbirinin yerine kullanılabilecek kavramlar oldu-

[73] Bkz. ikinci ciltte 41-44. bölümler.

ğunu bildiğimizden, tezahüre ait olan ne varsa –yani, birey olarak idrak eden özne için nesne olan her şey– bir yandan temeldir, bir yandan da sonuçtur; ve "sonuç" niteliği, tamamen ve zorunlu olarak belirlidir ve hiçbir şekilde olduğu şeyden başkası olamaz. Dolayısıyla doğanın bütün içeriği, doğanın bütün tezahürleri tamamen zorunludur ve her bir parçadaki, her bir tezahürdeki, her bir olaydaki zorunluluk, her seferinde ortaya konulabilir zira bunun "sonuç" olarak bağlı olduğu bir "temel" bulunmak zorundadır. İstisna yoktur; bu, yeterli temel ilkesinin sınırsız geçerliliğinin sonucudur. Fakat diğer taraftan da bütün tezahürleri ile bu aynı dünya, bizim için istemenin nesneleşmesidir: ve istemenin kendisi tezahür, tasavvur veya nesne olmadığı, kendinde şey olduğu için; bütün nesnelerin kalıbı olan yeterli temel ilkesine tâbi olmadığı için; ve dolayısıyla bir temele bağlı sonuç olarak belirlenmediği için zorunluluk nedir bilmez, yani *özgürdür*. Bundan dolayı özgürlük kavramı negatiftir çünkü içeriği sadece zorunluluğun, yani yeterli temel ilkesine uygun, sonucun sebebine göre ilişkisinin reddinden ibarettir.

Şimdi burada, en belirgin haliyle karşımızda, son zamanlarda sık sık tartışılmakta fakat henüz bildiğim kadarıyla asla net ve düzgünce konuşulmamış olan zorunluluk ve özgürlüğün birlikteliğinin büyük çelişkisinin çözümü durmaktadır. Tezahür olarak, nesne olarak her şey tamamen zorunludur; tezahür ise *asıl halinde*[a] istemedir ve isteme de sonsuza dek özgürdür. Tezahür veya nesne, zorunludur ve hiçbir kesintisi olmayan sebepler-sonuçlar zinciri içinde geri döndürülemez biçimde belirlidir. Ancak, bu nesnenin varlığının ta kendisi ve varlığının tarzı, yani kendisini bu nesnede açan idea veya başka bir deyişle onun karakteri istemenin dolaysız bir tezahürüdür. Bu nesne, istemenin özgürlüğüne uygun olarak, hiçbir şekilde var olmayabilirdi ya da temelden ve esasen bambaşka olabilirdi; ancak bu durumda, kendisinin de bir parçası olduğu istemenin tezahürü olan bütün bir zincir tamamen farklı olurdu. 339
Fakat daima belirli olan sebepler ve sonuçlar zincirine girip bir kere burada ve mevcut olduğunda nesne, ne başka bir şey olabilir

[a] [*an sich*]

(yani olduğundan başka bir şeye dönüşebilir) ne de bu zincirin dışına çıkabilir (yani yok olur). İnsan, doğanın diğer her parçasının olduğu gibi, istemenin nesneliğidir. Bu nedenle söylenen her şey insan için de geçerlidir. Tıpkı doğadaki her şeyin, karakterini oluşturan belirli etkilere belirli tepki veren güçleri ve nitelikleri olmasındaki gibi, insanın da *karakteri* vardır ve güdüler bu karakterden zorunlu olarak davranışları ortaya çıkarmaktadır. Bu davranış tarzında deneyimsel karakter ortaya çıkar, ancak buna karşılık aklî karakter de tekrar deneyimsel karakterde açılır; aklî karakter, belirli tezahürü bu kişi olan kendinde istemedir. Fakat insan, istemenin en mükemmel tezahürüdür ve varlığını sürdürebilmesi için –ikinci kitapta gösterdiğimiz gibi– çok yüksek dereceden idrak ile aydınlatılmış olmak zorundadır, öyle ki tasavvur biçimindeki dünyanın iç özünün mükemmel şekilde uygun tekrarı dahi bu idrakte mümkün olsun. Ve bu, üçüncü kitapta tanışıklık kurduğumuz üzere dünyanın saf aynası olan idealların kavranmasıdır. Dolayısıyla insanda isteme, tam bir öz-bilince, kendi aslî özüne dair açık ve detaylı bir idrake ulaşabilir; tıpkı dünyanın tamamında bu özün kendisini yansıtması gibi. Bir önceki kitapta gördüğümüz üzere sanat, idrakin bu seviyelerinin gerçek mevcudiyetinden hareket eder. Fakat bütün incelememizin sonunda istemenin, kendisiyle alâka kurduğu aynı idrak yoluyla en mükemmel tezahüründe ortadan kalkıp yok olma ihtimali de ortaya çıkacaktır. Böylece aksi takdirde kendinde şeye ait olan ve tezahürde asla kendisini göstermeyen özgürlük, bu durumda tezahürde de ortaya çıkar; her ne kadar tezahür hâlâ zamanda var olmaya devam etse de tezahürün temelinde yatan özü ortadan kaldırarak bu tezahürün içinde kendisiyle çelişki yaratır ve tam da bu yolla azizlik veya kendinden vazgeçiş gibi fenomenler ortaya çıkar. Ne var ki tüm bunlar bu kitabın sonunda anlaşılır olacaktır.

340 Şimdilik insanın istemenin diğer tüm tezahürlerinden ayrı tutulacağını, yalnızca genel olarak kısaca açıklayacağız. Özgürlük, yani yeterli temel ilkesinden bağımsızlık yalnızca kendinde şey olan istemeye uygulanabilir; fakat özgürlük, tezahürle çelişse de insan aracılığıyla tezahüre de adım atabilir. Ne var ki özgürlük

kendini, tezahürün kendisi ile çelişmesi şeklinde sunacaktır. Bu anlamda sadece istemenin bizatihi kendisine değil, insana da özgür diyebiliriz ki bu onu diğer varlıklardan ayırmaktadır. Ancak bunu nasıl anlayacağımız ancak müteakip tartışma sonrasında netleşecektir ve şu anda bunu tamamen bir tarafa koymak zorundayız. Hatta öncelikle belirli bir insanın davranışlarının zorunluluğa bağlı olmadığı, yani bir güdünün şiddetinin, bir nedene veya sonucun öncüllere göre türetimine kıyasla daha belirsiz olduğu hatasına karşı tetikte olmalıyız. Daha önce de belirttiğimiz gibi yukarıda belirtilen tamamen istisnai tek durumu göz ardı edersek, kendinde şey olarak istemenin özgürlüğü, istemenin en yüksek derecede tecelli ettiği, bireysel karakteri olan rasyonel hayvanlarda –yani insanda– bile asla doğrudan tezahüre çevrilemez. İnsan, her ne kadar istemenin bir tezahürü olsa da asla özgür değildir. Çünkü insan zaten bu istemenin özgürce istiyor oluşu tarafından belirlenmiş tezahürdür. Ve bu tezahür tüm nesnelerin kalıbına – yeterli temel ilkesine– girdiğinden, istemenin birliğini davranış çokluğu içinde geliştirir. Ancak bizatihi kendisi olarak bu istemenin birliği zamanın dışında olduğu için, davranışların çeşitliliği kendisini bir doğa gücünün kurallılığında gösterir. Bununla birlikte insanda ve davranışlarının tamamında görünür hale gelen, istiyor oluşun özgürlüğü[a] olup bu özgürlüğün kişi ile olan bağlantısı da kavramın tanıma olan bağlantısı gibi olduğundan, insanın her bir tekil eylemine özgür istenç atfedilir ve bu eylemler de kendilerini bilinçte doğrudan bu şekilde ilan eder. İşte bu nedenle, ikinci kitapta da belirttiğimiz üzere, hepimiz kendimizi *a priori*, yani burada temel bir duygudan hareketle özgür olarak değerlendiririz. Bireysel eylemlerimizde bile kendimizi, herhangi bir durumda her türlü eylemin bizim için açık olduğu anlamında, özgür olarak görürüz. Ve yalnızca deneyim ve deneyim üzerine düşünerek karakterimiz ve güdülerimizin buluşmasından 341
davranışlarımızın tam bir zorunluluk içerisinde gerçekleştiğini *a posteriori* idrak etmeye başlarız. Bu yüzden, en kaba kişiler her zaman duygularını takip edip bireysel eylemlerin tam özgürlüğünü

[a] [*freie Wollen*]

gayretle savunurlarken, her çağın büyük düşünürleri ve hatta dinî öğretilerin daha derinlikli olanları bunu reddetmektedirler. Bir insanın özünün tamamı istemedir ve insanların kendileri de bu istemenin sadece tezahürleridir ve tezahürlerin zorunlu kalıbı yeterli temel ilkesidir. Bu ise özneden hareketle bile idrak edilebilir ve bu durumda, yeterli temel ilkesi güdülenme yasası şeklindedir. –Tüm bunların açık olduğu bir kişi için mevcut bir karakter ve eldeki güdünün sonucu olan bir eylemin kaçınılmaz doğasından şüphe etmek, herhangi bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıyla aynı olmasından şüphe etmek kadar saçma olacaktır.

Priestley, *Doctrine of Philosophical Necessity*[a] eserinde tekil davranışların zorunluluğunu oldukça tatminkâr bir şekilde vermektedir. Fakat ilk kez Kant, zorunluluk ile istemenin esasındaki, yani tezahürün dışındaki özgürlüğünün bağdaşabilir olduğunu göstermiştir,[74] ki onun buradaki meziyeti oldukça büyüktür. Bunu da aklî karakter ile deneyimsel karakter arasındaki farkı ortaya koyarak yapmıştır. Ben bu ayrımı tamamen destekliyorum zira aklî karakter belirli bir bireyde tezahür ettiği ölçüde, belirli bir seviyeye kadar kendinde şey olarak istemedir; diğer yandan deneyimsel karakter ise bu tezahürün kendini, zamanda davranış tarzları ile ve hatta mekânda bedensel yapı olarak ortaya koymasıdır. İkisinin ilişkisini anlaşılabilir kılan en iyi ifadeler, giriş niteliğindeki eserimde[b] daha önce kullandıklarımdı. O eserde her insanın aklî karakterinin zaman dışı, dolayısıyla da bölünmez ve değişmez olan istemenin bir edimi olarak değerlendirilmesi gerektiği; deneyimsel karakterin bu isteme ediminin tezahürü, zaman, mekân ve yeterli temel ilkesinin tüm kalıplarında gelişip bölünmesi ol-

---

[a] [Joseph Priestley (1733-1804), İngiliz ilâhiyatçı ve filozof. *Felsefî Zorunluluk Öğretisi.*]

[74] *Saf Aklın Eleştirisi*, 1. basım ss. 532–58; beşinci basım, ss. 560–86 [A532–58 / B560–86]; ve *Pratik Aklın Eleştirisi*, 4. basım, ss. 169-79 -Rozenkranz basımı, ss. 224-31 [Ak. 5:94-100 – İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı çevirisinde (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994) ss. 103-109.]

[b] [*Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*]

duğu; bu deneyimsel karakterin de kişinin bütün davranış şekli ve yaşam akışında kendisini deneyimlenebilir olarak sunduğu ifade edilmişti. Nasıl ki bütün bir ağaç tek ve aynı dürtünün sürekli tekrar eden bir tezahürüdür ve bu da kendisini en basit şekilde lifte gösterip yaprak, gövde, dal ve gövdenin yapımında tekrarlar 342
ve kolayca tanınır, aynı şekilde tüm insan eylemleri de aklî karakterin sürekli tekrarlanan, sadece biçimde biraz fark gösteren ifadesidir ve bu ifadelerin toplamına dayanan bir çıkarım, bize kişinin deneyimsel karakterini verir. Bu noktada Kant'ın ustalıklı sunumunu tekrar etmektense, bunun bilindiğini varsayacağım.

1840 yılında ödüllü makalemde istemenin özgürlüğünün önemli konusuna sağlam ve ayrıntılı bir değerlendirme yaptım ve insanların hatalı olarak istemenin mutlak özgürlüğünü –yani bir *liberum arbitrium indifferentiae*'i– özbilinçlilikte deneysel olarak mevcut şekilde bulduklarını düşünme nedenini gösterdim: Deneme için belirlenen soru, sezgi dolu bir şekilde, tam da bu noktaya odaklanmıştı. Şimdi okuru bu çalışmaya ve *Etiğin İki Temel Problemi* başlığı altında aynı ciltte yayımlanan "Ahlâkın Temelleri Hakkında" makalemin 10. bölümüne yönlendirebileceğimden, ilk basımda bu noktada yayımladığım isteme ediminin zorunluluğuna yönelik eksik sunumu çıkarıp yerine yukarıda bahsettiğimiz hatanın nedenini, ikinci cildin on dokuzuncu bölümünü öngören ve dolayısıyla da yukarıda bahsettiğimiz ödül yazısında olmayan kısa bir tartışmada açıklayacağım.[a]

Hakiki kendinde şey olan isteme, gerçekten temel ve özgürdür. Bundan dolayı istemenin edimlerine de istemenin temel ve mutlak oluşuna dair bir duygu da özbilinçte –bunların çoktan belirlenmiş olmalarına rağmen– eşlik eder. Fakat tüm bunların dışında, istemenin empirik özgürlüğü yanılsaması (istemeye yalnızca transandantal özgürlük atfedilebilir) ve dolayısıyla da tekil yapıp etmelerin özgürlüğü yanılsaması, zihnin istemeden ayrılmasından ve zihnin istemeye tâbi konumundan doğar. Bunu da

[a] [*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk basımının tek cilt halinde 1818 yılında, ikinci basımının 1844 yılında iki cilt halinde yayımlandığını hatırlamak gerekiyor.]

ikinci cildin on dokuzuncu bölümünde –özellikle 3 numaralı kısımda– açıkladım, ayırdım ve bağladım. Zihin, istemenin kararlarını sadece *a posteriori* ve deneyimsel olarak bilir. Bu nedenle, bir seçim ile karşılaştığında zihnin, istemenin nasıl karar vereceğine
343 dair hiçbir verisi yoktur. Zira aklî karakter için güdüler verildiğinde sadece *bir* karar mümkündür; bu da dolayısıyla zorunlu bir karardır. Bu yüzden de aklî karakter zihnin idrak alanına girmez. Zihin, salt deneyimsel karakteri tekil ve art arda edimleri yoluyla tanır. Bu nedenle idrak eden bilinç (zihin) için, herhangi bir durumda istemeye iki zıt karar da mümkünmüş gibi görünmektedir. Fakat bu dengesizleşmiş ve sallanan dikey bir direğe bakıp "sağa da sola da düşebilir" dememizle aynıdır. Burada "*-ebilir*" ekinin gücü açıkça özneldir ve sadece "eldeki verilere göre demektir." Zira nesnel olarak direğin düşeceği yön sallanmanın başladığı anda çoktan zorunlu olarak belirlidir. Bu yüzden kişinin kendi istemesinin kararı sadece izleyici, yani kendi zihni için belirsizdir ve bu nedenle bu belirlenmemişlik yalnızca görece ve özneldir, yani idrakin öznesi içindir. Öte yandan, öznenin karşılaştığı her seçimdeki karar, nesnel ve aslî olarak hem belirli hem de zorunludur. Fakat bu belirlilik, bilince ilk olarak müteakip kararla birlikte girer. Hatta bununla ilgili empirik kanıtımız da vardır: Sadece belirli bir koşul ile alınabilecek herhangi zor ve önemli bir kararla karşı karşıya kaldığımız, fakat bu koşulun henüz belirmeyip bizim bunun belirmesini sadece umduğumuz durumda, hâlihazırda yapabileceğimiz hiçbir şey yoktur ve pasif durmak zorunda kalırız. Şimdi, bize özgür eylem ve seçimi sağlayan, koşullar oluşmaya başladığında nasıl karar vereceğimizi düşünmekteyizdir. Genellikle uzak görüşlü ve rasyonel düşünme bir tercihi önerirken, dolaysız eğilim bir diğerini önerir. Bizler pasif konumda kalmaya mecbur olduğumuz sürece, terazinin kefesi rasyonel tercihin lehinedir; fakat eyleme geçme imkânı doğduğunda nasıl da öteki tercih tarafından kuvvetle çekildiğimizi derhal görürüz. O zamana dek, tercihlerin lehinde ve aleyhinde sükûnetle düşünerek, her iki tercih için de güdüleri en parlak ışıkta açıklığa kavuşturmak konusunda hevesliyizdir: Böylece zamanı geldiğinde her iki

tercih de isteme üzerinde tam etkisini gösterip zihnin hatasıyla isteme, güdülerin isteme üzerindeki etkisinin eşit olduğunda ala- 344
cağı karardan başkasını alarak yanlış yola sürüklemesin. Ancak güdülerin bu şekilde her iki tarafta da net şekilde açılması, zihnin tercihe yardımcı olmak için yapabileceği tek şeydir. Zihin, esas kararı pasif olarak ve sanki başka birinin istemesiymişçesine aynı gergin merakla bekler. Zihin açısından her iki karar da eşit derecede mümkün görünmektedir ve işte tam da bu istemenin empirik özgürlüğü yanılsamasıdır. Elbette zihnin alanına karar, konunun nihai sonucu olarak tamamen empirik şekilde girer; bununla birlikte bu karar iç yapıdan,[a] mevcut güdülerle çatışması içindeki bireysel istemenin aklî karakterinden ve dolayısıyla da tam zorunlulukla oluşmaktadır. Zihnin, güdülerin yapısını her yönden ve net bir şekilde aydınlatmak haricinde yapabileceği hiçbir şey yoktur. Zihin istemenin kendisini belirleyemez çünkü istemenin kendisi, daha önce gördüğümüz gibi girilemez ve hatta erişilemezdir.

Eğer aynı koşullar altında kişi, bir kere bir şekilde ve başka bir zamanda da başka bir şekilde davranabilseydi, böyle bir durumda onun istemesi arada geçen zamanda değişmiş olurdu. Bu ise istemenin "zaman" içinde olması gerektiği anlamına gelirdi; zira dönüşüm sadece zamanda mümkündür. Bu durumda da ya isteme sadece bir tezahür olmalıdır ya da zaman, kendinde şeyin bir belirlenimliği olmalıdır. Bu nedenle, bireysel davranışların özgür olup olmadığı, yani *liberum arbitrium indifferentiae* konusundaki çatışma, aslında istemenin zamanda olup olmadığına dönüşmektedir. Eğer hem Kant'ın öğretisinin hem de benim bütün sunuşumun zorunlu kıldığı üzere, kendinde şey olarak isteme, "zaman"ın ve yeterli temel ilkesinin ötesinde ise, o zaman birey aynı koşullar altında daima aynı şekilde davranmak zorundadır ve de her kötücül davranış bireyin sonuna kadar götürmek *zorunda olduğu* ve yapmadan *bırakamayacağı* sayısız benzer davranışların devamının sıkı bir garantörüdür. Tabii durum sadece bu kadar da değildir. Kant'ın dediği gibi eğer deneyimsel karakter ve güdüler tamamen

[a] [*Beschaffenheit*]

verili olsaydı, bir kişinin gelecek davranışları tıpkı güneş veya ay tutulmasındaki gibi hesaplanabilirdi. Doğa nasıl tutarlı ise karakter de tutarlıdır. Nasıl ki her fenomen bir doğa yasasından hareketle olur, her tekil davranış da karakterden hareketle olmak
345 zorundadır. Doğadaki sebep ile, karakterdeki güdü ikinci kitapta gösterildiği üzere sadece vesile sebeplerdir. Tezahürü bütün varlık ve insan yaşamı olan isteme, tekil bir durumda yolundan sapamaz ve bir insan bütünde istediğini daima tekilde de ister.

İstemenin empirik özgürlüğü (*liberum arbitrium indifferentiae*) iddiası tam olarak, bir *ruhta* yerleşik insan özü fikri ile bağlantılıdır: Bu ruh ise temelde *idrak* eden –hatta soyut *düşünen*– bir şey olup isteme sadece bunu takip etmektedir. Bu durum ise istemeyi ikincil bir konuma yerleştirmektedir. Oysa idrak ikincildir. Hatta isteme özellikle Descartes ve Spinoza tarafından bir düşünce edimi olarak bile değerlendirilmiş ve yargı ile özdeşleştirilmiştir. Buradan da şu sonuç çıkar: Her insan olduğu şey ne ise onu *idraki* sonucunda olmuştur; ahlâki bir sıfır olarak dünyaya gelmiş, dünyadaki şeyleri idrak etmiş ve bunun sonucunda şöyle ya da böyle davranmaya karar vermiştir; öyle ki yeni bir idrakin neticesinde yeni bir davranış tarzı da benimseyebilir, yani yepyeni birisi olabilir. Dahası bu kişi, önce bir şeyi *isteyip* bunun sonucunda onu *iyi* olarak idrak etmeyecektir; önce bir şeyi *iyi* olarak idrak edip bunun sonucunda onu *isteyecektir*. Benim temel bakış açıma göre ise tüm bunlar hakiki ilişkiyi tepetaklak etmektir. İsteme ilk ve temeldir; idrak sadece sonra gelmektedir; zira idrak bir araç olarak istemenin tezahürüne aittir. Dolayısıyla her insan, istemesi yoluyla her ne ise odur ve karakteri ise temeldir çünkü isteme kişinin özüdür. Daha sonra eklenen idrak ile yaşantılarının sonucunda kişi her *ne* ise o olduğunu tecrübe eder; yani kendi karakterini tanır. Yani kişi kendini, istemesinin yapısının sonucunda ve istemesinin yapısına göre *idrak eder*. Bunun tersi olan eski görüş, yani kişinin idrakinin sonucunda ve idrakine göre *istemesi* geçerli değildir. Bu eski bakış açısına göre kişi, sadece en çok *ne olmak* istediğini düşünüp sonra da onu olabilir. Bu bakış açısına göre istemenin özgürlüğü budur. Dolayısıyla bu öğretiye göre bir insan

aslında idrakinin ışığında kendi kendisinin eseridir. Buna karşın ben diyorum ki kişi bütün idrakten çok önce kendi eseridir ve idrak ancak buna sonradan eklenip bunu aydınlatır. Bu nedenle de kişi şöyle ya da böyle olmaya veya başka birisi olmaya karar 346
veremez. Daha ziyade kişi katî surette ne ise *odur*; ancak daha sonra ne olduğunu *idrak eder*. Eski öğretiye göre kişi idrak ettiğini *isterken*, bana göre kişi istediğini *idrak etmektedir*.

Yunanlar karaktere *ηθος* ve karakterin dışavurumlarına, yani geleneklere[a] *ηθη* dediler. Bu kelime ise *εθος*'tan gelmektedir ki bu da alışkanlık demektir. Yunanlar karakterin sabitliğini metaforik olarak ifade etmek için, alışkanlığın sabitliğinden bu kelimeyi seçmişlerdir. Arsitoteles şöyle demektedir: *Το γαρ ηθος απο του εθους εχει την επωνυμιαν. ηθικη γαρ καλειται δια το εθιζεσθ αι* (*a voce εθος, i.e. consuetudo, ηθος est appellatum: ethica ergo dicta est απο του εθιζεσθαι, sive ab assuescendo*) (*Ethica magna*, I, 6, s. 1186, ve *Eth. Eud.*, s. 1220, ve *Eth. Nic.*, s. 1103)[b]. Stobaeus ise şöyle devam etmektedir: *οί δε κατα Ζηνωνα τροπικως· ηθος εστι πηγη βιου, αφ ' ής αί κατα μερος πραξεις ρεουσι (Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones.)* II, 7. bölüm.[c]

Hıristiyan inancının öğretilerinin akidelerinde lütfa nail olmanın veya olmamanın sonucu olarak önceden belirlenmişliği[d] buluyoruz (*Romalılar* 9, 11-24) ve bu da açıkça insanların değişmediği, daha ziyade yaşamları ve davranışlarının, yani deneyimsel karakterlerinin sadece aklî karakterlerinin açılması, yani çocukta

---

[a] [*Sitten*]

[b] ["*ηθος* (karakter) kelimesi *εθος* (alışkanlık) kelimesinden türediğinden, "etik", ismini "alışkanlık"tan almaktadır."] [Aristoteles'in bu eserleri sırasıyla Türkçede şu şekilde mevcuttur: *Magna Moralia-Büyük Etik*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2016.; *Eudamas'a Etik*, çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2015.; ve *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2009.]

[c] ["Zenon'un takipçileri *ηθος*'u bireysel davranışların ortaya çıktığı yaşamın kaynağı olarak tanımlıyorlardı."]

[d] [*Prädestination*]

hâlihazırda tanınabilir belirlenmiş, değiştirilemez mizacın gelişimi olduğu anlayışına dayanmaktadır. Dolayısıyla davranış doğumda bile sabit ve belirlidir ve davranışın aslî yönleri sonuna dek değişmez. Buna da katılıyoruz; fakat elbette bu mükemmel doğru anlayışı, Yahudi inancının metinlerinde çoktan mevcut olan öğretilerle birleştirmenin sonuçlarını savunmaya kalkışmayacağım, ki bu sonuçlar kilisenin çoğu tartışmalarının merkezinde duran büyük zorluklara, asla çözülemeyecek Gordion düğümüne yol açmaktadır. Zira havarilerden Paul bile kaplar metaforu[a] ile bu konuda pek de başarılı olamadı ve ulaştığı sonuç da nihayetinde
347 şundan başka bir şey değildi:

> İnsan soyu tanrılardan korksun!
> Tanrılar hükümdarlıklarını
> sonsuzluğun ellerinde tutmaktalar
> Ve canları nasıl isterse
> Öyle yaparlar.[b]

Fakat böyle değerlendirmeler aslında bizim konumuza yabancı değildir. Bütün güdülerin yerini bulduğu karakter ve idrak arasındaki ilişki hakkında bazı açıklamalar sunmak isabetli olacaktır.

Karakterin veya davranışın tezahürünü belirleyen güdüler, karakteri idrak yoluyla etkilerler; fakat idrak değişebilir. İdrak sıklıkla doğru ve yanlış arasında bir oraya bir buraya sallanır ve kural olarak idrak, elbette farklı derecelerde olmak suretiyle, yaşam süresi zarfında gitgide yerine oturmaktadır. Durum böyleyken, bir kişinin davranış tarzı, karakterin kendisinin değiştiği sonucunu gerektirmeden, gözle görülebilir bir şekilde değişebilir. İnsanın esasen ve gerçekten istediği, en iç özünün çabalamaları ve buna uygun olarak takip ettiği amaç dışarıdan bir etki ile, öğretilerle asla değiştirilemez. Zira aksi takdirde, bu kişiyi sil baştan yaratabilirdik. Seneca çok isabetli olarak şöyle demektedir: *velle non dis-*

---

[a] [Aziz Paul'e göre bir çömlekçinin bazı kapları yüce amaçlar için yapacağı, bazılarını ise böyle amaçlar için yapmayacak olması. *Romalılar* 9, 21.]

[b] [*Goethe, Iphigenie Tauris'te* IV, 5. Kitabın Türkçesi: çev. Salahattin Balu. İstanbul: Maarif Vekâleti [Milli Eğitim Bakanlığı], 1943.]

citur.[a] Bununla Seneca hakikati, Stoacılarının διδακτην ειναι την αρετην (*doceri posse virtutem*)[b] öğretisine yeğlemektedir. İstemeyi dışarıdan sadece güdüler etkileyebilir. Fakat bunlar istemeyi asla değiştiremezler. Çünkü güdülerin gücü, istemenin tam da olduğu şey oluşu ön koşuluna dayanmaktadır. Güdülerin tek yapabileceği şey, çabalamanın yönünü değiştirmektir; yani istemenin şu âna kadar değiştirilemez bir şekilde peşinde olduğu şeyi başka bir yoldan aratırlar. Dolayısıyla eğitim veya daha iyi bir idrak – yani dışarıdan etki– elbette istemeye bir amaç için yanlış araçları kullandığını gösterip onu iç özüne uygun bir şekilde ulaşmaya çalıştığı hedef için tamamen farklı bir yola sokabilir veya hatta istemenin tamamen farklı bir nesne takip etmesini bile sağlayabilir. Fakat böylesi dışarıdan etki, istemenin şu âna kadar istiyor olduğu şeyden gerçekten farklı bir şey istemesini sağlayamaz. Bu, değiştirilemez olarak kalır çünkü bu istemenin ta kendisinden başka bir şey değildir ve aksi takdirde bunun ortadan kalkması gerekirdi. Bununla birlikte, ilk duruma –yani davranışların modifikasyonuna idrakin modifikasyonu ile ulaşmaya– baktığımızda, bu ancak istemenin daima değişmez amacını hedefleyişi ölçüsünde olabilir. Örneğin Muhammed'in cenneti, bir durumda gerçek dünyada, bir başka durumda da hayalî bir dünyada erişilmeye çalışıldığında, bu araçların da modifikasyonunu gerektirecektir. İlk durumda kurnazlık, şiddet ve kandırma kullanılırken, ikinci durumda oruç, adalet, sadaka ve Mekke'ye hac kullanılacaktır. Fakat sonuç olarak istemenin ne çabalaması ne de kendi değişir. Dolayısıyla isteme her ne kadar farklı zamanlarda farklı davranışları ortaya koysa da istiyor oluşu tam olarak aynı kalır. *Velle non discitur.* 348

Bir güdünün etkili olabilmesi için salt mevcut olması yetmez, aynı zamanda idrak de edilmelidir, çünkü Skolastiklerin daha önce de referans verdiğimiz çok isabetli ifadesinde olduğu üzere *causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse*

[a] ["İsteme, öğretilemez." *Ahlâki Mektuplar*, X, 81.13.]
[b] ["Erdem, öğretilebilir." Diogenes Laertius, VIII, 91.]

cognitum.[a] Örneğin mevcut bir insanda egoizm ve merhamet arasında bir ilişkinin ortaya çıkması için, bu kişinin zengin olup başkalarında yoksulluğu görmesi yeterli değildir. Bu kişi zenginliğin hem kendisi hem de başkaları için neler yapabileceğini, acı çekmenin olduğu kadar haz duymanın da ne olduğunu bilmesi[b] gerekmektedir; başkalarının acılarının bu kişiye sadece görünür olması yetmez. Belki de bu kişi tüm bunları ilk ortaya çıkışlarında, hatta ikinci ortaya çıkışlarında bilmiyordu. Ve eğer bu kişi aynı durumda farklı davranıyorsa bunun sebebi, her ne kadar koşullar aynı görünse de aslında bunların farklı olmasındandır; yani fark bu kişinin koşulları idrakinde gerçekleşmiştir.

Hâlihazırda mevcut koşulların farkında olmamak onları etkisizleştirir. Diğer yandan hayalî koşullar tıpkı gerçekleri gibi etki edebilir. Bu ise sadece tekil aldanışlarda değil bütünde ve kalıcı bir şekilde olabilir. Örneğin, eğer bir kimse, her bir iyiliğin gelecek yaşamında kendisine yüz kat fazla şekilde geri ödeneceğine kesin olarak ikna olmuşsa, bu ikna olmuşluk tıpkı güvenli, uzun vadeli bir banka poliçesi gibi iş görecektir. Bu kişi de egoizminden dolayı elindeki şeyleri bağışlayabilecektir. Tabii bu, aynı kişinin farklı düşüncelere sahip olduğu durumda egoizminden dolayı şeyleri sahiplenmesi gibidir. Bu kişi değişmemiştir: *velle non discitur.* İsteme değişmemekle birlikte idrakin davranış üzerindeki
349 bu büyük etki gücü sayesinde karakterin gelişimi ve ayırt edici yönleri yavaş yavaş ortaya çıkar. İşte bu nedenle karakter hayatın çeşitli yaşlarında farklı görünür; tutkulu ve çılgın bir gencin olgun ve ölçülü bir adama dönüşmesi mümkündür. Bilhassa bir insanın karakterindeki herhangi bir kötülük yaşla daha güçlü bir şekilde ortaya çıkar; bazen de gençlerde görülen tutku, sonraları gönüllü bir şekilde kısıtlanır çünkü çelişen güdüler idrake ancak girmişlerdir. Dolayısıyla başlangıçta hepimiz masumuzdur. Bu ise sadece şu demektir: Henüz ne biz ne de bir başkası bizim doğamızdaki kötülüğü tanımaktadır. Kötülük sadece güdülerle ortaya

[a] ["Ereksel neden gerçek özüne göre değil, idrak edilen özüne göre hareket eder."]

[b] [*wissen*]

çıkar ve güdüler de zaman içerisinde idrake adım atarlar. Nihayetinde, kendimizi *a priori* gördüğümüzden çok daha farklı bir şekilde tanırız ve sıklıkla kendimizden korkarız.

Pişmanlık[a] asla istemedeki bir değişimden oluşmaz; bilakis idrakteki bir değişimden olur. Daha önce istiyor olduğumdaki öz ve aslî olanı hâlâ istiyor olmalıyımdır çünkü ben, zamanın ve dönüşümün ötesindeki bu istemenin kendisiyimdir. Bu nedenle de yaptığım şeyden pişmanlık duyabilsem de istediğim şeyden duyamam zira yanlış kavramların yönlendiriciliğinde istemem ile uyum içinde olmayan bir şey yapmışımdır. Burada doğru bir idrak ile gelen vâkıf oluş *pişmanlıktır*. Bu sadece akıllı yaşama sanatı, yani gerçek istememe uygun araçların seçimi ve hedeflerin buna uygunluğunun yargısı ile sınırlı olmayıp esas etiğe kadar uzanmaktadır. Örnek vermek gerekirse karakterime uygun olandan çok daha egoistçe davranarak kendi içinde olduğum sıkıntılardan dolayı abartılı kanılarla; veya başka insanların hile, yanlışlık ve kötülükleri ile; veya düşünmeden, *in abstracto* açık idrak edilmiş güdülerle değil de mevcut olanın yarattığı güçlü tesir yoluyla aklı devreden çıkarıp salt algısal güdülerle, yani haddinden fazla acelecilikle hataya sürüklenebilirim. Fakat burada da geriye dönük bir değerlendirme, düzeltilmiş idraktir ve bunun sayesinde pişmanlık ortaya çıkar. Bu pişmanlık ise daima sonradan olup bitmiş olanı, mümkün olduğunca telafi eder. Şu da fark edilmelidir ki 350
kişinin kendi kendini aldatması, haddinden fazla acelecilik gibi görünenlerin aslında hesap edilmiş davranışlar olmasıdır. Çünkü bizler ustaca yollarla başka insanlardan ziyade en çok kendimizi kandırıp kendimize yağcılık yaparız.

Bunun zıttı da gerçekleşebilir: Karakterime sıkı bir biçimde uygun olandan çok daha az bencilce davranarak kendime farklı bir pişmanlık türü hazırlayabilirim çünkü başkalarına haddinden fazla güvenmiş; yaşamdaki iyi şeylerin görece değerini idrak etmemiş; artık bağlı olmadığım soyut bir dogmaya inanmış olabilirim. Dolayısıyla pişmanlık, davranış ile asıl niyet arasındaki ilişkinin düzeltilmiş idrakidir.

---

[a] [*Reue*]

İsteme, idealarını yalnızca mekânda, yani salt biçimler yoluyla açtığında, başka idealar tarafından (bu durumda doğal kuvvetler) hâlihazırda kontrol edilen ve bunlara tâbi olan madde direnç gösterir ve mükemmel bir saflıkta ve açıklıkta (yani mükemmel güzellikte) görünürlük kazanmak için mücadele eden biçim nadiren ortaya çıkar. Kendini sadece "zaman"da, yani davranışlarda açan isteme de benzer bir engelle karşılaşır çünkü istemeye idrak tarafından sağlanan veri nadiren tamamen doğrudur; böylece eylem, isteme ile tam olarak uyuşmaz ve buradan da pişmanlık oluşur. Dolayısıyla pişmanlık, istemedeki bir değişimden (ki bu imkânsızdır) değil, daima düzeltilmiş idrakten hareket eder. Geçmiş eylem için duyulan vicdan azabı[a] pişmanlık değildir. Bu, daha ziyade kişinin bizatihi kendisinin, yani istemenin idrakinden duyduğu ızdıraptır. Vicdan azabı kişinin tam da aynı istemeye hâlâ sahip oluşuna dayanmaktadır. Eğer isteme değişebilir olsaydı vicdan azabı da salt pişmanlığa dönüşüp ortadan kalkardı çünkü geçmiş, artık pişmanlık duyan kişinin istemesinin dışavurumu olmadığından geçmiş daha öte azap da uyandırmayacaktı. Daha sonra vicdan azabının ayrıntılı değerlendirmesini yapacağız.

Güdülerin aracısı olarak idrakin tesiri, istemenin kendisine değil fakat bunun davranışlarda ortaya çıkışına yöneliktir. Bu da insan ve hayvan davranışları arasındaki temel farktır çünkü insanların ve hayvanların idrak tarzları faklıdır: Yani hayvan sadece algısal tasavvurlara sahipken insanda akıl vasıtasıyla soyut tasavvurlar –kavramlar– da vardır. Her ne kadar hayvanlar ve insanlar
351 güdülerin eşit derecedeki aciliyetleri ile belirleniyor olsa da insanların hayvanlardan tamamen farklı olarak tam *seçebilirlikleri*[b] vardır ki bu da sıklıkla tekil yapıp etmelerde istemenin özgürlüğü olarak görülmektedir. Oysa bu, esasen çeşitli güdüler arasında sonuna dek savaşılan ve nihayetinde en güçlü güdünün zorunlulukla belirleyici olduğu bir çatışmanın imkânından başka bir şey değildir. Bunun olabilmesi için, güdülerin soyut düşünceler biçimini almaları gerekmektedir; zira sadece bu yolla esas düşünüp

[a] [*Gewissensangst*]
[b] [*Wahlentscheidung*]

taşınma, yani davranış için farklı temelleri tartmak mümkün olur. Hayvanlarda seçim sadece algılanabilir şekilde mevcut olan güdüler arasında olabilir. Bu nedenle de hayvanlar hâlihazırdaki algısal olarak kavradıklarının dar alanı ile sınırlıdırlar. Dolayısıyla sadece hayvanlarda istemenin güdüler yoluyla zorunlu belirlenmişliği, algısal ve dolaysızca gösterilebilir (tıpkı etkinin sebep yoluyla belirlenmesinde olduğu gibi). Burada gözlemci etkiyi gördüğü için güdüyü doğrudan tanıyabilir. Fakat insanlarda güdüler neredeyse her zaman soyut tasavvurlar olduğu için, gözlemcinin bunlara erişimi yoktur ve hatta davranış sergileyenin kendisine bile güdülerin etkilerinin zorunluluğu, bunlar arasındaki çatışmanın ardında gizli kalır. Zira yargılar ve çıkarım zincirleri olarak birden fazla tasavvur, sadece *in abstracto* yan yana bilinçte bulunabilir ve bütün zamansal belirlenimlerden bağımsız şekilde ta ki en güçlü olanı diğerlerini alt edip istemeyi belirleyene dek birbirlerine etki edebilirler. İşte bu tam olarak *seçebilir oluş* veya değerlendirme yetisidir. Bu, insanların hayvanlara olan üstünlüğüdür ve bunun sayesinde insanlar kendilerine istemenin özgürlüğünü atfederler. Bu atfedişin altında insan istemesinin yalnızca zihnin işlevlerinin sonucu olduğu ve zihnin zemininin ise belirli bir dürtü olmadığı inancı yatmaktadır. Bu tasarlama yetisine ve bundan kaynaklanan insan ve hayvan tercihlerine dair derinlemesine bir sunum, bu noktada referans vereceğim *Etiğin İki Temel Problemi*'nde (1. basım, s. 35 sonrası) bulunabilir. Dahası insandaki bu tercih yetisi onun varlığını hayvanlarınkinden çok daha azap dolu hale getiren
şeylerden biridir çünkü çok genel olarak ifade etmek gerekirse 352
en büyük ızdıraplarımız şimdiki anda, algısal tasavvurlarda veya dolaysız duygularda değil, akılda, soyut kavramlarda, acı dolu düşüncelerde yatmaktadır. Sadece şimdiki anda olan ve dolayısıyla da kıskanılası kaygısızlık içinde yaşayan hayvanlar bütün bu söylediklerimizden tamamen bağımsızdırlar.

İnsanın tercih kabiliyetinin, *in abstracto* düşünme yetisine ve dolayısıyla da yargı ve çıkarım yetilerine bağlı oluşunu gösterdik. Hem Descartes'ı hem de Spinoza'yı istemenin kararlarını, onaylama ve reddetme yetisi (yargı yetisi) ile özdeşleştirme yanılgısına

sokan da bu bağlı oluş gibi görünmektedir. Descartes buradan yola çıkarak özgür ve kayıtsız bir isteme olarak gördüğü şeyin tüm teorik hatalardan da sorumlu olduğu sonucuna varmıştır. Buna karşılık Spinoza ise, istemenin zorunlu olarak güdülerle, tıpkı bir yargının sebeplerle belirli oluşu gibi belirlendiği sonucuna ulaşmıştır.[75] Bu son iddia, yanlış öncüllerden çıkarılan haklı bir sonuç olmasına rağmen, kısmen doğruluk barındırmaktadır.

İnsan ve hayvanların güdülerle hareket ediş tarzlarına dair ortaya koyduğumuz farklılığın, her ikisinin doğası üzerinde çok derin sonuçları olmaktadır ve en temelde bu farklılık ikisi arasındaki göze çarpan ve radikal ayrımdan sorumludur. Yani hayvan sadece algısal tasavvur tarafından güdülenirken, insan böylesi güdülenmeden tamamen kaçınmaya çalışıp sadece soyut tasavvurlarla kendisini belirlemeye uğraşır. Bu yolla insan, akıl avantajından en yüksek derecede istifade eder ve şu andan bağımsız olarak ne geçici zevki veya acıyı seçer ne de bunlardan kaçınır; fakat bu ikisinin sonuçları hakkında düşünür. Tamamen anlamsız davranışları bir kenara koyduğumuzda, bizleri çoğunlukla şu ânın tesirleri değil soyut ve düşünülmüş güdüler belirler. Bu nedenle, anlık olarak tekil yokluklar bizim için oldukça kolayken her vazgeçme çok zordur; çünkü "yokluk" sadece geçip giden "şimdi" ile alâkalıyken, "vazgeçiş" geleceği ilgilendirmekte ve dolayısıyla da
353 –bununla aynı anlama gelen– sayısız yokluğu kendi içinde barındırmaktadır. Acılarımız ve hazlarımızın sebebi, sıklıkla reel "şimdi"de değil; daha ziyade soyut düşüncelerimizde yatar. Bu soyut düşünceler bize genellikle dayanılmaz gelip ızdıraplara yol açarlar. Buna kıyasla bütün hayvan ızdırapları oldukça küçüktür. Bizler bu soyut düşüncelerden fiziksel acımızı bile hissetmeyebiliriz. Hatta yoğun ruhsal ızdırap içindeyken, bundan uzaklaşmak için kendimize salt fiziksel acı bile yükleriz. Dolayısıyla çok büyük ruhsal acı içindeki insanlar saçlarını yolar, göğüslerini yumruklar, yüzlerini çizer ve kendilerini yere atarlar. Tüm bunlar esasen dayanılmaz olan bir düşünceden çıkmanın şiddet dolu yollarıdır.

[75] Descartes, *Meditasyonlar* 4. – Spinoza, *Etika*, II. Kısım, Önerme 48, 49 vb.

Ruhsal acı, çok daha büyük oluşundan dolayı bizi fiziksel olana karşı hissiyatsız kılar; intihar düşüncesi her ne kadar eski mutlu günlerinde şok edici olsa bile, çaresizlik içinde olan veya hastalıklı bir sıkıntının tükettiği kişi için intihar oldukça kolay olur. Bunun dışında kaygılar ve korkular, yani düşünce oyunları bedeni daha büyük ve daha sık şekilde hırpalar. Bununla uygun olarak Epiktetos haklı olarak şöyle der: *Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα* (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta*) (*V.*)[a] Ve Seneca ise şöyle demektedir: *Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus* (*Ep.* 5).[b] Eulenspiegel[c] bile dağa tırmanırken gülüp, dağdan inerken ağlayarak insan doğasına dair çok isabetli bir hiciv sunmaktadır. Hatta çocuklar sıklıkla kendilerine bir zarar verdiklerinde acıya ağlamazlar; daha ziyade ne zaman ki birisi onları rahatlatmaya gelir o zaman ağlamaya başlarlar çünkü bu onların acılarını düşünmelerine vesile olur. Davranış ve ızdıraptaki bu büyük farklar, insan ve hayvan idrak tarzlarındaki farktan kaynaklanmaktadır. Dahası, sadece soyut kavramlar insanların farklı güdüler arasından seçim yapmasını sağlarlar ve bu da bireysel karakterin açık ve belirleyici koşuludur. Bu ise insan ve hayvan arasındaki temel farktır; zira hayvanların sadece türsel karakterleri vardır. Bir seçim yapıldıktan sonra, kişiden kişiye değişen kararlar bireysel karakterin bir işareti ha- 354
line gelir; oysa hayvan davranışları, sadece bu hayvan türü için bir güdü oluşturan bir tesirin varlığı veya yokluğuna bağlıdır. Bu nedenle sadece istiyor oluş değil, karar da hem kişinin kendisi hem de diğerleri için karakterin geçerli bir işaretidir. Karar hem kişinin kendisi hem de diğerleri için yalnızca eylem yoluyla belli olur. Arzu[d] ise sadece hâlihazırdaki tesirin zorunlu sonucudur. Bu

[a] ["İnsanları şeyler değil, şeyler hakkındaki kanıları rahatsız eder."]
[b] ["Bizleri korkutan şeyler baskılayacak şeylerden daha çoktur ve bizler gerçeklikten ziyade düşüncelerden acı çekeriz."]
[c] [Bizdeki Keloğlan veya Nasreddin Hoca benzeri bir Alman halk karakteri.]
[d] [*der Wunsch*]

tesirin dışsal bir uyarı veya içsel geçici bir hal olması ise fark etmez. Bu yüzden de arzu, hayvan davranışlarında olduğu gibi, herhangi bir etraflıca değerlendirme olmadan doğrudan zorunludur. Bu nedenle de arzu, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, bireysel karakteri değil sadece türün karakterini dışavurur; yani, arzu yalnızca bunu hissedip gerçekleştirebilecek *bireye* değil, *esas olarak insan türüne* işaret etmektedir. Zaten insanî bir davranış olduğu için eylem, daima belirli bir derece düşünüp tasarlama gerektirmektedir. Ve sadece eylem, kişinin davranışlarının aklî maksiminin, en iç isteğinin[a] sonucudur; zira insan, kural olarak aklını kontrol edebilir, diğer bir deyişle basiretlidir, yani düşünülmüş soyut güdülerle karar verir. Bu haliyle de eylem, tıpkı kişinin kendi deneyimsel karakterine denk düşen bir harfin, kelime ile alâkalı olması gibidir; nitekim deneyimsel karakter sadece aklî karakterin zamansal dışavurumudur. Bu nedenle arzular veya düşünceler değil sadece eylemler, sağlıklı mizaçlara sahip insanların vicdanları üzerinde baskı oluşturur; çünkü sadece eylemlerimiz bizim istememize ayna tutmaktadırlar. Daha önce bahsetmiş olduğumuz, üzerine hiç düşünülmemiş ve tamamıyla kör bir tutkudan hareket eden eylem, belirli bir dereceye kadar salt arzu ile karar arasında orta bir şeydir; dolayısıyla bu eylem, kendini eylem olarak da gösteren gerçek pişmanlık yoluyla yaşam yolumuz olan istememizin resminden, yanlış çizilmiş bir çizgi olarak silinebilir. Bu arada, arzu ve eylem arasındaki ilişkiye tamamen rastgele fakat çok iyi bir karşılaştırma olarak, elektrik birikimi ve deşarjı arasındaki ilişki verilebilir.

İstemenin özgürlüğü ve bununla alâkalı konulara dair tüm bu incelememiz neticesinde, her ne kadar bizatihi kendisi olarak ve tasavvurların dışında isteme, özgür ve hatta her şeye kadir olsa
355 dahi bunun tekil, idrak ile aydınlatılmış tezahürlerinde –yani, insan ve hayvanlarda– güdülerle belirlenmiş olduğunu bulduk, ki bu güdüler aynı karakterin daima aynı kurallılık ve zorunlulukla tepki vermesini sağlamaktadırlar. Bir insanın soyut veya akıl-id-

[a] [*Wollen*]

rak[a] yoluyla *seçim yeteneğine* sahip oluşunun onun hayvanlara karşı üstünlüğü olduğunu görmekteyiz. Fakat bu insanı sadece çatışan güdüler için bir savaş alanı haline getirir ve bu güdüler kişinin kontrolünü elden bırakmazlar. Bu nedenle her ne kadar bu yetenek, bireysel karakterin tam ifadesinin imkânının koşulu olsa da hiçbir şekilde tekil istemenin özgürlüğü olarak görülemez. Diğer bir deyişle bu yetenek, zorunluluğu tıpkı her bir tezahürde olduğu gibi insana kadar yayılan nedensellik yasasından bağımsızlığa işaret etmez. İnsanî ve hayvanî istiyor oluş[b] arasındaki "kavramlarla idrak" (akıl) ile ortaya çıkan fark sadece bu noktaya kadardır. Ancak insan istemesinin hayvanda imkânı olmayan tamamen farklı bir fenomeni, eğer kişi yeterli temel ilkesine tâbi olduğu haliyle tekil şeylerin idrakini tamamen bırakır ve bunun yerine, *principium individuationis* ile aldanmamak için ideaların idrakini kullanırsa ortaya çıkabilir. Bu, kendinde şey olarak istemenin sahici özgürlüğünün gerçek bir ortaya çıkışını mümkün kılar ve böylece tezahürde belirli bir dereceye kadar kendisi ile çelişir ve bu çelişkiye "kendinden vazgeçiş"[c] ifadesi işaret etmektedir; hatta nihayetinde özünün bizatihi kendiliği kendini ortadan kaldırır.[d] Ne var ki henüz tezahüründe bile bizatihi kendinde istemenin bu esas ve biricik dolaysız özgürlüğünü net bir şekilde sunabilecek konumda değiliz, ancak bu incelememizin son konusu olacaktır.

Hâlihazırdaki değerlendirmelerimizle hem sadece zamanın dışında yatan aklî karakterin ortaya çıkması olan deneyimsel karakterin değiştirilemezliğini hem de aklî karakterin bir güdü ile teması sonrası gerçekleşen davranıştaki zorunluluğu açıkça gösterdiğimize göre, tüm bunlardan itici eğilimler lehine kolayca çıkarılabilecek bir sonucu ortaya koymak zorundayız. Karakterimiz, zaman ötesi olanın zamansal bir açılımı ve bu nedenle de bölünmez ve değiştirilemez isteme edimi veya aklî bir karakter olarak değerlendirilmelidir. Bundan dolayı da yaşamımızın akışında 356

[a] [*Vernunft-Erkenntniß*]
[b] [*Wollen*]
[c] [*Selbstverleugnung*]
[d] [*ja zuletzt das Ansich ihres Wesens sich aufhebt*]

esas olan, yani yaşam akışımızın etik içeriği değiştirilemez şekilde belirlidir ve bu da kendisini tezahürde, deneyimsel karakterde dışavurmak zorundadır. Bu tezahürün sadece aslî olmayan yönleri, yani yaşam akışımızın dışsal biçimi ise güdülerin kendilerini ortaya koydukları biçimlere bağlıdır. Tüm bunlardan yola çıkarak birisi kişinin karakterini geliştirme çabasının veya kötü eğilimlere direnmenin zaman kaybı olduğu ve kaçınılmaz olana boyun eğilmesi ve ne kadar kötü olsa da eğilimlere doğrudan ayak uydurulması tavsiyesinin daha iyi olacağı sonucunu çıkarabilir. Fakat bu sadece, kaçınılmaz kader teorisi ile aynı şeydir ve bundan çıkarılabilecek sonuçlar günümüzde Türk inancı olarak adlandırılan *αργοσ λογοσ*'tur[a] ve bunun doğru bir reddiyesi Hrissippos'a Cicero'nun *Kader Üzerine*[b] adlı kitabının 12 ve 13. bölümlerinde atfedilmektedir.

Her şey değiştirilemez bir biçimde kader tarafından belirlenmiş olarak görülebilse dahi, bu sadece sebepler zinciri sayesinde mümkündür. Dolayısıyla bir etkinin sebep olmadan ortaya çıkması asla mümkün değildir. Olay, sadece kendisi olmayıp daha önceki sebeplerin sonucu olarak önceden belirlenmiştir. Yani kader, sadece sonuç üzerine değil aynı zamanda sonucun ortaya çıkışını belirleyen araçlar üzerine de hüküm sahibidir. Eğer araçlar ortaya çıkmazsa, sonuç da kesinlikle ortaya çıkmayacaktır; bu ikisi daima kaderin belirlemiş olduğu şekilde mevcutturlar, fakat biz buna hep sonradan ulaşırız.

Olayların daima kadere, yani sebeplerin sonsuz zincirine göre gerçekleşmesi gibi eylemlerimiz de daima aklî karakterimize göredirler. Fakat "olay"ı önceden bilmediğimiz gibi, eylemimize dair *a priori* vâkıf oluş da bizde mevcut değildir. Tıpkı diğer insanları olduğu gibi kendimizi de ancak *a posteriori*, deneyim yoluyla tanırız. Eğer aklî karakterimiz ancak kötü bir eğilim ile uzun süren bir mücadelenin ardından iyi bir karara varmamızı gerektiriyorsa, bu mücadele gerçekleşmeli ve bizler de beklemeliyiz. Karakterin değişmezliği ve bütün eylemlerimizin çıktığı kaynağın tekliği 357

[a] ["Yavaş akıl yürütme", "tembel mantık."]

[b] [Kitabın Türkçesi: çev. Cengiz Çevik. İstanbul: Sel, 2013.]

hakkında düşünmek karakterin bir taraf veya diğer taraf lehine kararını tahmin etme hatasına bizi yönlendirmemelidir. Ne zaman ki karar verilir, o zaman nasıl bir insan olduğumuzu anlarız ve eylemlerimiz bize ayna tutarlar. Bu, yaşamımızın geçmiş akışına tekrar baktığımızda ruhsal azabın veya memnuniyetinin açıklamasıdır. Bu iki hal, eski eylemlerin hâlâ bir mevcudiyeti olmasından kaynaklanmamaktadır. Bu eylemler olmuş bitmiştir ve artık yokturlar. Fakat bu eylemlerin bizler için büyük önemi, anlamlarında, bunların karakterin dışavurumları olmasında, istemenin aynası olmalarında yatmaktadır ve bizler de bunlara baktığımızda en iç özümüzü, istememizin çekirdeğini idrak ederiz. Bunu önceden değil ilkin daha sonra deneyimlediğimizden, eylemlerimiz yoluyla yarattığımız imgenin sıkıntı değil de mümkün olduğunca sükûnet yaratabilmesi için zamanda uğraşmamız ve çabalamamız bizler için uygundur. Bu sükûnetin (veya ruhsal sıkıntının) anlamını, daha önce de belirttiğimiz üzere, daha sonra inceleyeceğiz. Buna karşın aşağıda göreceğimiz kendi içinde yeterli değerlendirmeler buraya aittirler. Aklî ve deneyimsel karakterlerin yanında, bu ikisinden farklı bir üçüncüden de bahsetmemiz gerekmektedir: *Edinilmiş karakter*. Bu, ancak bir yaşam süreci sonrasında ve dünya ile temas yoluyla edinilir. İnsanların, birini "karakter sahibi" diye överken veya "karaktersiz" diye yererken bahsettikleri de budur.

Elbette aklî karakterin tezahürü olarak deneyimsel karakterin değişmez olduğu; tıpkı doğanın tüm tezahürlerinin kendi içinde tutarlı olduğu gibi ve tam da bu yüzden insanın da daima kendisi ile tutarlı ve aynı olarak tezahür etmek zorunda olduğu; ve tüm bunlardan dolayı da deneyim ve düşünce yoluyla insanın kendisine yapay bir şekilde karakter edinemeyeceği iddia edilebilir. Fakat tam tersi geçerlidir ve her ne kadar kişi daima aynı olsa da kendi kendisini her zaman anlamaz. Hatta kişi ta ki belirli bir derece kendi idrakini edinene dek kendisini sıklıkla yanlış tanır. Deneyimsel karakter bir doğa dürtüsü olarak bizatihi kendisi olarak irrasyoneldir.[a] Dahası, deneyimsel karakterin dışavurumları akıl

[a] [*unvernünftig*]

tarafından taciz edilir ve eğer kişinin basireti ve düşünce gücü fazla ise bu daha da fazla olur; zira bunlar neyin *esasen insanın*
358 türsel karakterine ait olduğunu ve hem istemede hem de eylemde kişi için nelerin mümkün olduğunu daima göz önünde tutarlar. Bu onun, bireyselliğinin ne derece sadece kendisinin istediğini ve yapabileceklerini anlamasını zorlaştırmaktadır. Bu kişi, kendinde birçok insanî özlem ve kabiliyetin tohumlarını bulur; ancak, deneyimin yokluğunda bunların kendi bireyselliğinde ne ölçüde bulunduğu açık değildir. Ve eğer bu kişi artık karakterine uygun uğraşlarla sınırlı olduğunda, kendisini bazı haller ve anlarda, özellikle bunlarla bağdaştırılamayacak tam zıttı doğrultunun cazibesinde hissedecektir; eğer bu kişi ilkini dağılmadan takip etmek istiyorsa ötekini tamamen bastırması gerekecektir. Zira tıpkı dünya üzerinde fiziksel yolumuzun daima çizgisel olup, bir yüzey olmaması gibi, hayatta da eğer bir şeyi kavrayıp sahip olmak istiyorsak, sağda solda yatan sayısız şeylerden vazgeçip kenara koymalıyız. Eğer bunda kararlılık gösteremeyip fuar yerindeki çocuklar gibi önünden geçtiğimiz her şey tarafından cezbedilirsek, bu yolumuzun doğrultusunun çizgisel değil bir yüzey olmasını istemek kadar saçma bir uğraş olur: Bu durumda ancak yanıltıcı ışıkları takip ederken zikzaklar çizer ve hiçbir şeye varamayız.

Veya başka bir örnek vermek gerekirse bu Hobbes'un, herkesin her şeye temelde hakkı olup hiçbir şeye özel hakkı olmadığı adalet öğretisi gibidir. Burada herhangi birisi, belirli bir şey konusunda özel bir hak elde edebilir fakat bu onun geri kalan her şey üzerindeki hakkından vazgeçmesi demektir; bu arada diğer insanlar da ilk kişinin seçimine göre aynı şeyi yaparlar. Hayat ile olan durum da aynen böyledir: Haz, şeref, servet, bilim, sanat veya erdem alanında belirli bir projeyi bizler, ancak buna ait olmayan ne varsa dışlayıp diğer şeylerden vazgeçerek ciddiyet ve başarıyla takip edebiliriz. İşte bu nedenle salt istiyor oluş ve hatta bunu yapabilecek oluş yetmez; kişi aynı zamanda ne istediğini ve ne yapabileceğini *bilmelidir*.[a] Ancak bundan sonra bu kişi karakter gösterip düzgün bir şey oluşturabilir; fakat bunu elde edene kadar,

[a] [*wissen*]

deneyimsel karakterin doğal tutarlılığına rağmen, karaktersizdir. Ve kişi, daimonu tarafından çizilen ve bütünde şaşmaz yaşam rotasını yerine getirmek zorunda olsa da onun yolu düz bir çizgi değil titrek ve düzensiz olacaktır. Kişi bu yolda tereddüt, sapma 359
ve geri dönüşlerle kendisine acı ve pişmanlık hazırlayacaktır. Ve büyük veya küçük çapta olması farketmeksizin tüm bunların sebebi, kişinin genel olarak insan için mümkün olan ve ulaşılabilir olan her şeyi önden görüyor olmasıyla birlikte bütün bunların hangi kısmının kendisi için uygun, gerçekleştirilebilir ve keyifli olduğunu bilmemesidir. Bu kişi, bunlardan bazılarını bunların sadece başkalarının karakterine uygun olup kendisininkine uygun olmayan konumları ve hallerinden dolayı kıskanacaktır; oysa kendisi de bu konumda olsa, ne mutlu olurdu ne de bu durumla baş edebilirdi. Nasıl ki balıklar sadece suda, kuşlar sadece havada, köstebekler yeraltında mutludur, insan da sadece kendisine uygun atmosferde mutlu olabilir. Örneğin mahkeme salonunun atmosferinde herkes rahat nefes alamaz. Birçok kişinin bu meselelere dair makul bir içgörüsü yoktur ve pek çok beyhude deneyimler yaşar dururlar; karakterlerine çeşitli durumlarda şiddet uygularlar ve bütüne bakınca tüm bunlar tekrar eder durur. Böylece kişinin kendi doğasına karşı zorluklarla elde ettiği şeyler ona hiç zevk vermez; bu yolla öğrendiği şey ölü kalacaktır; etik açıdan bile kişinin saf, doğrudan dürtüden değil bir kavramdan, bir dogmadan kaynaklanan ve kendi karakteri için çok asil olan bir davranışı, müteakip egoistik pişmanlık yoluyla bu kişinin kendi gözünde bile tüm kazanımlarını kaybedecektir. *Velle non discitur*. Sadece deneyimle bir başkasının karakterinin katılığını fark ederiz; o zamana kadar ise çocukça bir şekilde akılsal tasavvurlarla, dualar ve yakarışlarla, örnekler ve yüce gönüllükle herhangi birini kendi tavrını bırakmaya, davranış tarzını değiştirmeye, düşünme şeklinden ayrılmaya ve hatta yeteneklerini artırmaya ikna etmenin mümkün olduğuna inanırız. Durum kendimizle de aynıdır. Öncelikle ne istediğimizi ve ne yapabileceğimizi deneyimden öğrenmeliyiz; o zamana kadar bunları bilemeyiz, henüz karaktersizizdir

ve dışarıdan gelen sert çarpmalarla kendi yolumuza sıkça geri oturtulmak zorundayızdır.

Ama sonunda bunları öğrenirsek, dünyanın karakter dediği şeye; *edinilmiş karaktere* ulaşmış oluruz. Bu, kendi bireyselliğimize mümkün olan en mükemmel aşinalıktan başka bir şey değildir. Bu, bizim deneyimsel karakterimizin değiştirilemez özelliklerine, ruhsal bedensel kuvvetlerimizin ölçüsü ve doğrultusuna, yani bireyliğimizin güçlü ve zayıf yönlerine dair soyut, dolayısıyla da açık bilgidir. Bu, bizi kendi kişiliğimize ait olup kendinde değişmez bir şekilde belirli ve şu âna kadar da herhangi bir kural olmadan doğal akışını takip etmesine izin verdiğimiz rolü, niyetli ve sistematik olarak organize edecek bir konuma getirir. Biz de sabit kavramların rehberliğinde, ruh hallerinin veya zayıflıkların ürettiği boşlukları doldurabiliriz. Kendi bireysel doğamızın zorunlu kıldığı davranış tarzını, bizler için daima hâlihazırda olan açık ve bilinçli maksimlere taşıdık. Bu maksimleri adeta öğrenilmişlercesine basiretli bir şekilde, anlık tesirlere veya gelip geçici ruh hallerine kapılıp yoldan şaşmadan, yolumuzda karşılaştığımız tekil şeylerin acılığı veya tatlılığı tarafından engellenmeden, tereddüt etmeden, bocalamadan, çelişmeden takip ederiz. Artık sahiden ne istediğimizi ve ne yapabileceğimizi görmek için yeni yetmeler gibi beklemeyecek, denemeyecek, orada burada oyalanmayacağız; aksine tüm bunları katî olarak bilip doğru tercihe hemen ulaşmak için her seçimde sadece genel ilkeleri tekil duruma uygulamamız yeterli olacaktır. Genel düzeyde istememizi tanıyoruzdur ve çeşitli ruh hallerinin ve dışsal taleplerin bizi tekil durumda genel istememizle çelişecek bir karara doğru yanıltmasına izin vermeyiz. Aynı şekilde kuvvetlerimizin ve zayıflıklarımızın tarzını ve ölçüsünü tanıyoruzdur ve bu sayede pek çok sıkıntılı durumdan kendimizi koruruz. Zira kendi kuvvetlerimizin kullanımı ve duygusundan başka gerçek haz yoktur ve en büyük acı ise ihtiyacımız olduğunda yeterli kuvvetimizin olmadığının algılanmasıdır. Şimdi, eğer güçlü ve zayıf yönlerimizin nerede olduğunu araştırdıysak, o zaman göze çarpan doğal yeteneklerimizi geliştirir, onlardan faydalanır, nasıl mümkün olursa öyle uygulamaya çalışır ve

360

değerli ve etkili oldukları yerde uygularız; aynı şekilde tamamen ve kendimizi aşarak doğal eğilimimizin olmadığı çabalardan kaçınıp, kendimizi yersiz girişimlere karşı da koruruz. Sadece bunu başarmış birisi daima tam bir basiretle kendisi olacaktır ve kendi kendini asla hayal kırıklığına uğratmayacaktır çünkü kendisinden ne bekleyebileceğini her zaman bilecektir. Sıklıkla kendi güçlerini duyumsamanın neşesini yaşayacak, çok nadir de zayıflıkları- 361
nın hatırlatılmasından dolayı acı çekecektir. Bu sonuncusu küçük düşmedir ve büyük ruhsal acılara yol açar. Bu nedenle insanlar hatalarına göre talihsizlikleri hakkında daha kolay düşünürler.

Artık kendi güçlerimiz ve zayıflıklarımızla tanışık haldeysek, sahip olmadığımız kuvvetleri ortaya koymaya çalışmayız; diğer bir deyişle sahte para ile kumar oynamayız çünkü bu kandırmaca numaraları asla amacına ulaşamaz. Zira insan, sadece isteme tezahürü olduğu için hiçbir şey kişinin düşünceden hareket ederek olduğu şeyden farklı bir şey olmayı istemesi kadar hatalı olamaz; çünkü bu, istemenin kendi kendisi ile doğrudan çelişkisidir. Başkalarının özelliklerinin ve kendine has yönlerinin taklidi, başkalarının kıyafetleri içinde gezinmekten bile daha utanç vericidir çünkü burada kişinin kendi değersizliğine dair yargısı aracısız bir şekilde kendini göstermektedir. Bu anlamda kişinin kendi mizacı ve her türden kabiliyetini ve bunların değiştirilmez sınırlarını tanıması, kendinden memnuniyet halini sağlamanın en kesin ve olası yoludur. Bunun nedeni en etkili teselliyi, dışsal durumlarda olduğu gibi içsel durumlarda da değiştirilemez zorunluluğun tam kesinliğinde bulmakta oluşumuzdur. Başımıza gelen hiçbir kötülük, bunun önlenebilir olduğu koşulların düşüncesi kadar bize acı çektirmez. Dolayısıyla da olan biteni zorunluluk çerçevesinden değerlendirmek kadar sakinleşmemiz için etkili bir şey yoktur. Bu çerçevede tüm durumlar, istediği gibi hüküm süren bir kaderin elinde bir araç olarak ortaya çıkmaktadır ve bu nedenle de bizler başımıza gelen kötülüğü iç ve dış koşullar çatışmasının kaçınılmaz sonucu, yani "kader" olarak idrak ederiz. Bizler esasen sadece ya kendimizi ya da başkalarını duyulmamış çabalar konusunda etkilemeyi umduğumuz sürece yakınır ve öfkeleniriz.

Fakat çocuklar ve yetişkinler, olan bitenin değişmeyeceğini açıkça gördüklerinde kabullenmeyi gayet iyi bilirler:

> *θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ.*
> (*Animo in pectoribus nostro domito necessitate.*)[a]

362 Hapsedildiklerinde günlerce korkunç öfke ve çaba ile debelenip tüm bunların nafile olduğunu görünce, boyunlarını tasmaya birden bırakan ve sonsuza dek bağlı kalan fillere benzeriz. Bizler oğlu hâlâ yaşadığı sürece ümitsizlik içinde Yehova'ya bitmek bilmez dualarla yalvarıp oğlu öldüğünde ise düşünmeyi bırakan Kral Davud'a benzeriz. Bu yüzden sayısız insan sakatlık, yoksulluk, düşük durum, çirkinlik ve kötü yaşam yerleri gibi pek çok kalıcı kötülüğe mükemmel bir kayıtsızlık içinde katlanır ve kabuk bağlayan yaralar gibi, iç ya da dış zorunluluğun yapacak hiçbir şey olmadığını gösterdiğini bildiklerinden artık tüm bunları hissetmezler bile; fakat bu sırada daha iyi koşullarda olanlar, bu insanların nasıl olup da böylesi durumlara katlanabildiklerini anlamazlar. Hiçbir şey dışsal zorunluluğun olduğu gibi, içsel zorunluluğun da açık farkındalığı kadar bizim rıza gösterişimize vesile olmaz. İyi özelliklerimiz ve güçlü yanlarımız kadar, hatalarımız ve zayıf yanlarımızı kati bir surette idrak edip bunlara göre hedeflerimizi belirlediysek ve erişilmez olanları kabullendiysek; bu, hem tüm ızdırapların en acı olanından hem de kendi bireyselliğimizi tanımayışımızın, yanlış kibrimizin ve bunlar kaynaklı küstahlığımızın kaçınılmaz sonucu olan kendimizden hoşnutsuzluğumuzdan, bireyselliğimizin müsaade ettiği derecede mümkün olan en kesin kaçınma yoludur. Kendini tanımanın[b] bu keskin konusu için Ovidius'un sözleri mükemmel bir şekilde kullanılabilir:

> *Optimus ille animi vindex laedentia pectus*
> *Vincula qui rupit, dedoluitque semel.*[c]

---

[a] ["gemlemek zorundayız göğsümüzdeki yüreğimizi." *İlyada*, XVIII, 113.]

[b] [*Selbsterkenntniß*]

[c] ["Ruha en iyi yardım, yüreği dertlere sokup işkence eden bağları tamamen yok etmektir." Ovidius, *Remedia Amoris*, 293.]

Hem esas etik hem de dünya yaşamı için çok da önemli olmayan *edinilmiş karakterle* ilgili olarak bu kadar yeterlidir. Ancak, aklî ve deneyimsel karakterlerin yanında üçüncü bir tür olarak, istemenin kendisi özgür ve hatta her şeye kadir olarak görülebilecekken bunun tüm tezahürlerinin zorunluluğa nasıl tâbi olduğunu açıklığa kavuşturmak için, edinilmiş karaktere dair biraz detaylı bir tartışma yürütmek zorunda kaldık.

§ 56

363

Bu özgürlüğün ve her şeye kadir oluşun tezahürü, dışavurumu ve kopyası, görünür dünyanın tamamıdır ve görünür dünyanın tamamı da idrakin kalıplarının gerektirdiği yasalara göre aşamalı olarak gelişmektedir. Ancak bu özgürlük, en tam tezahüründe kendisini tamamen farklı biçimde, kendi özünün mükemmel uygun idraki ortaya çıktığında dışavurabilir ve bunu da iki şekilde yapabilir. Özbilinç[a] ve açıklığın zirve noktasında bu özgürlük, ya daha önce kör şekilde ve kendini tanımadan istiyor olduğunun aynısını ister ki bu durumda bireydeki idrak, hem tekil durumda hem de bütünde daima sadece bir *güdü* olabilir; ya da tam tersine idrak kendisini, istemenin sakinleştiricisi ve ortadan kaldırıcısı olan bir *sessizleştiriciye* dönüştüğünde dışavurabilir. Bu, yukarıda genel olarak ifade edilen yaşama isteğinin onaylanması ve reddedilmesidir ve bireyin davranışına ilişkin tekil değil de genel bir isteme dışavurumu olarak, ne karakter gelişimini aksatarak değiştirir ne de tekil davranışlarda kendini belli eder. Daha ziyade bu, artık elde edilmiş idrake göre istemenin özgürce edindiği maksimi canlı şekilde ifade etmektedir ve bunu da ya bugüne kadar olan davranış tarzının güçlü bir ortaya çıkışı yoluyla veya tam tersi biçimde bunu ortadan kaldırarak yapar.

Araya giren özgürlük, zorunluluk ve karakter tartışmaları, tüm bunların daha açık şekilde geliştirilmesine, bu son kitabın ana konusuna, kolaylık sağlayıp destek oldu. Fakat bir ertelemeye daha gidersek bu daha da kolaylaşacaktır. Bu erteleyişte öncelikle

---

[a] [*Selbstbewußtseyns*]

dikkatlerimizi, istemesi veya istememesi[a] büyük soru olan yaşamın kendisine vereceğiz ve hatta her yerde bu yaşamın en içsel özü olan istemeye onaylanması yoluyla esasen ne olduğunu genel olarak idrak etmeye çalışacağız; bu onaylamanın ne şekilde ve ne ölçüde istemeyi tatmin edeceğini veya edebileceğini araştıracağız. Kısacası, istemenin kendisinin olan bu dünyadaki durumunu ve her yönden ona ait olanı en genel ve temel terimlerle bulmaya çalışacağız.

Her şeyden önce, okurun ikinci kitabın son değerlendirmele-
364 rini hatırlamasını dilerim. Bu değerlendirme, istemenin bir hedef ve amacı olup olmadığına dair bir soru ile ortaya çıkmıştı. Orada bu soruyu cevaplamaktansa istemenin en alttan en üst seviyelere kadar bütün tezahürlerinde herhangi bir hedef veya amaç gözetmediğini görmüştük. İsteme daima çabalar, çünkü çabalamak onun tek özüdür ve herhangi bir hedefe ulaşmak çabalamayı sona erdirmez. Bu nedenle isteme, nihai olarak herhangi bir tatmine ulaşamaz daha ziyade, sadece engeller yoluyla tutulabilir; oysa bizatihi kendisi olarak sonsuzluğa gider. Bunu, tüm doğa tezahürlerinin en basiti olan yerçekiminde görüyoruz. Yerçekimi asla çabalamayı bırakmaz ve bütün evren bir topa bile dönse uzamı olmayan merkezî bir noktaya doğru bitmek bilmez şekilde baskı oluşturur; ki bu noktaya erişim hem kendi hem de madde için yok oluş demek olurdu. Bunu, başka basit doğa tezahürlerinde de görürüz: Katı, ya eriyerek ya da çözünerek sıvıya dönmeye çabalar çünkü onun kimyasal kuvvetleri ancak sıvı olması durumunda özgür kalacaklardır. Katılık bu kuvvetlerin soğuk tarafından hapiste tutulmasıdır. Sıvı, gaz haline geçmeye çabalar ve tüm basınçtan kurtulduğu anda da bu hale geçer. Jakob Böhme'nin de söyleyeceği gibi her cisim akrabadır; yani hepsi çabalar, arzu eder ve iştah duyar. Elektrik kendi iç ikiliğini, dünyanın kütlesi etkiyi emse bile, sonsuzluğa iletir. Aynı şekilde galvanizm, pil çalıştığı müddetçe, sürekli amaçsızca yenilenen kendini kendi ile çelişme ve uzlaşma edimidir. Bitkinin varlığı da dur durak bilmez çabalamaya örnek sağlamaktadır. Burada bitmeyen bir dürtü ile sürekli

[a] [*dessen Wollen und Nichtwollen*]

daha yükseklere ulaşan biçimler en nihayetinde en başa, tohuma, dönerler ve bu da sonsuza dek tekrarlanır. Ne bir hedef ne bir nihai tatmin ne de bir mola yeri vardır. Aynı zamanda ikinci kitaptan, doğanın birçok farklı kuvvetinin ve organik formların, ortaya çıkmak istedikleri madde için birbirleriyle mücadele ettiğini, zira her birinin sadece ötekinden kopardığına sahip olduğunu hatırlayacağız. Dolayısıyla daimî bir ölüm kalım savaşı sürmektedir ve bu savaştan da temel olarak her şeyin en içsel özü olan çabayı engelleyen bir direnç ortaya çıkar. Bu direnç nafile şekilde uğraşıp durur fakat kendi özü durmasına müsaade etmez ve ta ki mevcut tezahür yok olup bunun yerini ve maddesini başka kuvvetler ve formlar alana kadar zavallı bir mücadele yürütür. 365

Her şeyin çekirdeğini ve bizatihi kendiliğini oluşturan bu çabalama, bizim içimizde olanla özdeştir ve burada da en net bir şekilde tecelli etmekte ve en mükemmel bilinç olarak tam ışığa çıkmaktadır: Bu çabalamaya biz *isteme* diyoruz. Bu istemenin bir köstekle engellenip, geçici amacı ile arasına girilmesine *ızdırap*, diğer yandan bu amaca ulaşılmasına ise *tatmin*, iyi oluş, mutluluk diyoruz. Bu adlandırmaları idraksiz dünyanın tezahürlerine de aktarabiliriz çünkü daha düşük dereceden de olsalar doğaları özdeştir. Bunları daimî ızdırap içinde ve kalıcı bir mutluluk olmadan görürüz. Çünkü her çaba eksiklikten, kendi konumu ile ilgili tatminsizlikten doğar ve tatmin sağlanmadığı sürece bu, ızdıraptır. Fakat hiçbir tatmin kalıcı değildir ve hatta yeni bir çabalamanın başlangıcıdır. Her yerde çabalamayı pek çok yönden engellenmiş ve kavga halinde görürüz; çabalamanın nihai amacı yoktur ve dolayısıyla da ızdırabın bir sınırı veya sonu yoktur. Tüm bunları idrakin olmadığı doğada keşfetmek sadece keskin bir dikkat ve çaba gerektirse de idrakin *olduğu* doğada, hayvanların yaşamında, kendisini apaçık göstermektedir ve bunların daimî ızdıraplarını göstermek oldukça kolaydır. Fakat bu ara seviyelerde oyalanmadan en parlak idrak ile aydınlanmış her şeyin net olarak ortaya çıktığı insan yaşamına geçiyoruz. Çünkü istemenin tezahürü mükemmelleştikçe ızdırap da o denli görünür hale gelmektedir. Bitkide hissiyat olmadığı için acı da yoktur. En aşağı seviye hayvan

türü olan infusoria ve radiata çok az miktarda acı çekmektedir. Böceklerde bile hissetme ve ızdırap yetisi sınırlıdır. Bu öncelikle, omurgalı hayvanların mükemmel sinir sistemi ile yüksek bir derecede meydana çıkar ve zihin gücü artıkça da artar. Dolayısıyla idrakin kazandığı netlikle orantılı olarak, bilinç yükseldikçe acı
366 çekme[a] de artar ve bunun için de acı çekiş insanda en üst seviyesine ulaşır. Hatta burada bile acı insanın zihin gücü arttıkça artmaya devam eder ve dehaya sahip bir kişi en yoğun ızdırabı çeker. Burada bu açıdan, yani esas olarak idrak derecesi ile ilişkili olarak, salt soyut bilgiyi değil Vaiz kitabının şu deyişini anlıyor ve kullanıyorum: *Qui auget scientiam, auget et dolorem.*[b]

Bilincin düzeyi ve ızdırap arasındaki net ilişki filozof ressam veya resim yapan filozof olan Tischbein tarafından tamamen güzel bir çizimde algısal ve görsel bir şekilde ifade edilmiştir. Çizimin üst kısmında çocukları ellerinden alınan kadınlar gösterilmektedir ve farklı gruplar ve tutumlar içerisinde derin anaç acı, korku ve ümitsizliğin çeşitli halleri resmedilmektedir; çizimin alt kısmında ise aynı düzenlemeler ve gruplamalar ile kuzuları alınan koyunlar gösterilmektedir. Resimde her bir insan kafasının, her bir insan konumunun hayvanlarda denk analojisi vardır. Sonuç olarak, donuk hayvan bilincinde mümkün olan acının, yalnızca idrak ve bilincin açıklığı ile mümkün olan şiddetli azapla nasıl ilişkili olduğu açıkça görülebilir. İşte bu nedenle *insan varlığındaki*[c] istemenin aslî ve içsel kaderini incelemek istiyoruz. Bunu aşağı yukarı daha zayıf olarak hayvan yaşamında da herkes bulabilir ve şuna ikna olmak için yeterince acıyı hayvan yaşamında da bulacaktır: *Bütün yaşam için ızdırap aslîdir.*

§ 57

İsteme, idrak tarafından aydınlatılmış her seviyede birey olarak tezahür eder. İnsan bireyi, sonsuz mekân ve sonsuz zamanda ken-

---

[a] [*Quaal*]

[b] ["Çünkü çok bilgelik çok keder doğurur, bilgi arttıkça acı da artar." İncil, Vaiz: 18.]

[c] [*menschlichen Daseyn*]

dini fani ve dolayısıyla da içine fırlatılmış[a] olduğu bu büyüklüklerin yanında sonsuz küçük olarak bulur. İnsanın kendi varlığı için *ne zaman* ve *nerede*, zaman ve mekânın sınırsızlığı yanında mutlak değil sadece görecedir; çünkü insanın yeri ve süresi sonsuz 367
ve sınırsız olanın sınırlı bir parçasıdır.

İnsanın esas mevcudiyeti sadece "şimdi"dedir ve "şimdi"nin geçmişe engellenmez uçuşu sürekli bir ölüme geçiş, daimî bir ölümdür; çünkü kişinin geçmiş yaşamının işi (şimdiki zaman için nihai sonuçları ve bireyin istemesine yönelik sunduğu şahitlik dışında) çoktan bitmiştir, geçmiş çoktan ölmüştür ve artık yoktur. Dolayısıyla tamamen akıl çerçevesinden bakınca, insan için geçmişin içeriğinin azap dolu mu keyifli mi olduğunun da bir önemi olmamalıdır. Fakat şimdiki an insanın ellerinden kayıp gitmekte ve geçmiş olmaktadır; gelecek ise tamamen belirsiz ve daima kısadır. Bu durum insanın mevcudiyeti için, sadece biçimsel yönden incelendiğinde bile aynıdır; yani şimdiki anın sürekli geçmişe akışı, sürekli bir ölüştür. Fakat fiziksel yönden de incelediğimizde, tıpkı yürümemizin sadece engellenen bir düşüş olması gibi, yaşamımızın da sürekli engellenen bir ölüş, sürekli ertelenen bir ölüm olduğu açıktır. Nihayetinde ruhumuzun heyecanları da sürekli ertelenen sıkıntıdır. Aldığımız her nefes ölümün bitmek bilmeyen hücumunu defeder. Bu yolla ölümle her saniye kavga etmekteyizdir ve sonra kavgamız daha uzun aralıklarla (her yemek, her uyku, kendimizi her ısıtmamız vb.) sürmektedir. En sonunda ölüm kazanır çünkü ölümün eline doğmuş olduğumuzda düşeriz; ölüm ise avını yutmadan önce onunla sadece bir süre oyun oynamaktadır. Bu sırada bizler de hayatlarımıza, tıpkı birisinin sabun köpüğünü er ya da geç patlayacağını bilmesine rağmen mümkün olduğunca büyük ve uzun süre şişirmesi gibi, ciddi bir ilgi ve derin kaygı ile mümkün olduğu kadar devam ederiz.

İdrake sahip olmayan doğanın içsel özünün daimî, amaçsız ve bitimsiz bir çabalama olduğunu görmüştük. Bu çabalayış ise hayvanları ve insanları göz önüne aldığımızda daha barizdir. Bunların bütün özü istiyor oluş ve ölümdür ve bu ise asla dindirile-

[a] [*hineingeworfen*]

meyen bir susuzluğa benzetilebilir. Bütün istiyor oluşun zemini, ihtiyaç ve eksiklik, yani acıdır ve dolayısıyla da insan, özü yüzünden temel olarak acı tarafından ele geçirilmiştir. Fakat diğer taraftan kişi için isteme nesneleri, önceden kolaylıkla elde edilip
368 artık bulunmadıklarından eksikse bu kişiyi korkunç bir boşluk ve sıkıntı kaplar; yani kişinin özü ve mevcudiyeti kendine dayanılmaz bir yük oluşturur. Yani kişinin yaşamı tıpkı bir sarkaç gibi ızdırap ve can sıkıntısı arasında gider gelir: Hatta kişi ızdırap ve can sıkıntısından mücessemdir. Bu vaziyet, "bütün acı ve azaplar cehenneme yerleştirildikten sonra cennet için geriye sadece can sıkıntısı kaldı" deyişinde oldukça isabetli şekilde ifade edilmiştir.

Fakat istemenin her bir tezahürünün özünü oluşturan daimî çabalama, daha yüksek seviyelerinde ilk ve en evrensel temelini, istemenin yaşayan bir beden olarak tezahür etmesinden alır. Bu bedenin de beslenmesi yönünde demirden bir emir vardır ve bu emire gücünü veren ise bu bedenin sadece ve sadece yaşam isteğinin nesneleşmesi olmasıdır. İşte bu nedenle de istemenin en mükemmel nesneleşmesi olarak insan, aynı zamanda bütün canlılar arasında en muhtaç olandır. İnsan baştan aşağı istemenin ve ihtiyaç duymanın cisimleşmiş halidir. İnsan, binlerce ihtiyacın mücessem halidir. İnsan bunlarla dünyada durur, kendi kendisine kalmıştır, emin olduğu tek şey ise ihtiyaçları ve zaruretleridir; dolayısıyla da kural olarak insan, yaşamını oluşturan zor ve her gün tekerrür eden meydan okumalar altında varlığını sürdürme kaygısıyla doludur. Bununla doğrudan bağlantılı olan ikinci talep ise türün üremesidir. Aynı zamanda insanı her bir yandan çeşit çeşit tehlikeler tehdit eder ve tüm bunlardan uzak durmak sürekli bir tetikte oluşu gerektirmektedir. İnsan kendi yolunu, her adımına dikkat edip etrafı ürkekçe kolaçan ederek izler çünkü binlerce kaza ve binlerce düşman onu beklemektedir. İnsan yabanda böyleydi, medenileşmiş hayatta da böyle. Kendisi için hiçbir güvenlik yoktur:

> *Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis*
> *Degitur hocc' aevi, quodcunque est!* Lucr., II, 15.[a]

[a] ["Sırf sürmesi için hayatı nice karanlıklar ve büyük tehlikelerin içinde geçiririz." Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, II, 15-16.]

Çoğunluk için yaşam sadece mevcudiyetin kendisi için daimî bir mücadeledir. Bu mücadele ise en sonunda kesin olarak kaybedilecektir. Fakat bu kadar çaba ile sürdürülen bu mücadele, yaşam sevgisinden ziyade ölüm korkusu kaynaklıdır; ölüm ise arkada 369
kaçış vermeksizin beklemektedir ve her an öne çıkabilir.

Yaşamın kendisi kayalık ve girdaplarla dolu bir denizdir ve insan tüm bunlardan büyük bir özen ve kaygı ile kaçınmaktadır. İnsan, bu kayalık ve girdapların arasından yolunu bulmak için bütün çaba ve ustalığını kullanır; fakat bunu başarı ile sürdürse bile her adımın kendisini en büyük, kesin, kaçınılmaz ve düzeltilemez gemi kazasına –ölüme– bodoslamadan yaklaştırdığını bilir. Ölüm bu yorucu yolculuğun son durağıdır ve insan için kaçındığı bütün kayalıklardan daha kötüdür.

Aynı zamanda şu da çok ilginçtir: Bir yandan yaşamın acıları ve azapları, bütün hayatın kaçınılmasından oluşan ölümün bile gönüllü olarak arzu edilebilir olduğu dereceye kolayca çıkabilirken diğer yandan insanın aciliyetleri ve ızdırapları mola verdiğinde, can sıkıntısı o kadar yaklaşır ki insan oyalanmaya zorunlu olarak ihtiyaç duyar. Bütün canlıları meşgul eden ve hareket halinde tutan, var olmak için mücadeledir. Fakat mevcudiyetleri garantilendiğinde insanlar, ne yapacaklarını bilemezler; bu nedenle de var oluşun yükünden kurtulup bunu hissetmemek için onları harekete geçiren ikinci şey "zaman öldürmektir," yani can sıkıntısından kaçıştır. Bunu neredeyse ihtiyaçlardan ve kaygılardan muaf herkeste görebiliriz; ne zaman ki nihayet bütün diğer yüklerden kurtulurlar, o zaman kendi kendilerine yük olup sonu getirilen her saati, yani olabildiğince uzun sürmesi için bütün güçleri ile uğraştıkları yaşamın kısalmasını, bir kazanç gibi görürler. Ne var ki can sıkıntısı hiç de hafife alınacak bir kötülük değildir; nihayetinde insanın yüzüne hakiki çaresizliği resmeder. Can sıkıntısı, birbirine hiç de sevgi duymayan insanların yine de birbirlerini aramalarına vesile ve bu yolla da sosyalleşmenin kaynağı olur. Dahası, diğer evrensel felaketlere karşı olduğu gibi politik saiklerde bile can sıkıntısına karşı kamusal önlemler alınmaktadır. Bunun nedeni bu kötülüğün, insanları tıpkı diğer uçtaki kötülük olan

kıtlık kadar, en büyük sapkınlığa götürebilmesidir. Halkın ihtiyacı *panem et Circenses*'tir.[a] Philedelphia'nın sıkı ceza sisteminde can
370 sıkıntısı, yalnızlık ve hareketsizlik yoluyla bir ceza aletine dönüştürülmüştür ve bu ceza o kadar korkunçtur ki mahkûmlar şimdiden intihara sürüklenmişlerdir. Nasıl ki yoksunluk halkın sürekli bir belasıdır, can sıkıntısı da refah içindeki dünyanın sıkıntısıdır. Orta sınıf yaşamında can sıkıntısı Pazar günü ile, yoksunluk ise haftanın diğer altı günü ile temsil edilir. İnsan yaşamı tamamıyla istiyor oluş ve elde ediş arasında gidip gelmektedir. Arzulamak, doğası gereği "acı"dır. Elde ediş hızla doygunluğa dönüşür; amaç sadece görüntüdedir. Sahip oluş, güdülenmeyi ortadan kaldırır. Arzu ve ihtiyaç başka bir biçimde tekrar ortaya çıkar; bunlar ortaya çıkmazsa o zaman da atıllık, boşluk, can sıkıntısı takip eder. Can sıkıntısına karşı mücadele de, tıpkı yoksunluğa karşı mücadelede olduğu gibi, azap vericidir.

Arzulama ve elde etmenin birbirini çok uzun veya çok kısa aralıklarla takip etmemesi, bu ikisinin yol açtığı ızdırabı en aza indirir ve en mutlu yaşam akışını oluşturur. Tüm bunların dışında yaşamın en güzel yönü ve en saf neşesi diyebileceğimiz sadece saf idraktir çünkü bizi reel mevcudiyetin üstüne çıkarıp bizleri bu mevcudiyeti çıkarsızca temaşa edenlere dönüştürür. Saf idrak, güzellikten alınan zevktir ve sanattan duyulan gerçek keyiftir; isteme[b] buna tamamen yabancıdır ve bu nadir yetenekleri gerektirdiğinden sadece birkaç insanda bulunur ki bunlar için bile sadece geçip giden bir rüya gibidir. Dahası, bu insanların sahip oldukları yüksek zihinsel güçler, kendilerini boş zihinlerin hissedebileceğinden çok daha fazla acıya duyarlı hale getirip kendilerinden belirgin şekilde farklı olan varlıklar arasında yalnızlaştırır; bu da onların üstünlüklerini dengelemektedir. Fakat insanların büyük bir çoğunluğu için saf zihinsel keyiflere erişim mümkün değildir. İnsanların çoğu saf idrakte yatan neşeyi deneyimlemeye uygun olmayıp tamamen istemeye teslim haldedirler. Eğer uzaktaki veya sadece olanaklı olan herhangi bir şey alâkalarını kazanır

[a] ["ekmek ve sirkler." Iuvenalis (MS 55-138), *Hicivler*, X, 81.]
[b] [*Wollen*]

ve *ilgilerini çekerse* (ki bu kelimenin anlamından da açıktır)[a] bu aynı zamanda, onların *istemelerini* de heyecanlandırır; fakat isteme asla oyun dışı kalamaz, çünkü pek çok kişi için var oluş idrak etmekten ziyade isteme ile alâkalıdır. Böylelerinin tek unsurları etki ve tepkidir. Bu özelliğin naif dışavurumları ufak tefek ve 371
günlük tezahürlerden çıkarılabilir. Örneğin insanlar ziyaret ettikleri görülmeye değer yerlere kendi isimlerini yazarlar; amaçları bu yere etki etmektir çünkü bu yerlerin onlar üzerinde etkisi yoktur. Dahası bunların farklı ve nadir bir hayvanı sadece incelemeleri kolay değildir; yalnızca etki ve tepkiyi deneyimlemek için illa bu hayvanı sinirlendirmek, rahatsız etmek ve onunla oynamak zorundadırlar. Ancak istemeyi uyarmaya duyulan ihtiyaç özellikle insanlığın gerçekten esas acınası tarafının ifadesi olan kart oyunlarının icadında ve sürdürülmesinde görülür.

Fakat doğa ve talih ne yaparsa yapsın, kişi kim ve neye sahip olursa olsun, hayatın özsel acısı sökülüp atılamaz:

> *Πηλειδης δ' ωμωξεν, ιδων εις ουρανον ευρυν.*
> (*Pelides autem ejulavit, intuitus in coelum latum.*)[b]

Ve tekrar:

> *Ζηνος μεν παις ηα Κρονιονος, αυταρ οιζυν*
> *Ειχον απειρεσιην.*
> (*Jovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam*
> *Habebam infinitam.*)[c]

Izdıraptan kaçınmaya yönelik bitmek bilmez çabalar sadece bunun formunu değiştirmeye yarayabilir. Bu, temelde yaşamın sürdürülmesi için eksiklik, yoksunluk ve kaygıdır. Çok zor olsa da eğer acının bir biçimini uzaklaştırmayı başarırsak acı, yaşa ve duruma göre karşımıza çıkmak için binlerce farklı yol bulacaktır: örneğin

---

[a] [Schopenhauer, *interessant* kelimesinin "ilginç" yanında "çıkar için oluş" anlamını vurguluyor.]

[b] ["Peleides [Atreusoğlu olmalıydı] baktı uçsuz bucaksız göklere, inledi." Homeros, *Ilyada*, 3, 364.]

[c] ["Ben Kronos'un torunu ve Zeus'un oğluyken ne çok acılar çektim." Homeros, *Odysseia*, 11, 620.]

seks dürtüsü, tutkulu aşk, kıskançlık, haset, nefret, anksiyete, hırs, paragözlük, hastalık vb. Eğer acı nihayetinde girecek başka bir form bulamazsa, o zaman da çeşitli şekillerde savuşturmaya çalıştığımız atıllık ve can sıkıntısının üzgün ve gri kıyafetleri içinde geliverir. Sonunda bunları uzaklaştırmayı başarabilsek bile bunu da acıyı daha önceki formlarından birinde tekrar geri getirmeden yapmamız neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla da dans sil baştan başlar. Zira her bir insanın hayatı, acı ve can sıkıntısı arasında gidip gelişe fırlatılmıştır. Bu inceleme ne kadar iç karartıcı olsa da
372 durumun teselli sunan bir yönüne de dikkat çekeceğim. Hatta bu yön, belki de hâlihazırda kendi başımıza gelen kötülüklere karşı Stoacı kayıtsızlığa ulaşmamıza bile izin verebilir. Zira bu belalara karşı sabırsızlığımızın kaynağı çoğunlukla, bunları tesadüf eseri ve sebep sonuç zinciri tarafından kolaylıkla farklı şekilde de ortaya konabilecek olarak görmemizdir. Öyle ki doğrudan zorunlu ve evrensel belaları –örneğin yaşlanmanın ve ölümün zorunluluğunu ve bir yığın günlük sıkıntıları– dert etmeme eğilimindeyizdir. Bunlara acıtıcı iğnesini veren daha ziyade, tam da bize ızdırap getiren koşulların özellikle bir şekilde tesadüf eseri olduğu düşüncesidir. Fakat eğer şimdi, olduğu haliyle acının kaçınılmaz ve hayat için aslî olduğunu; sadece acının kendisini ortaya koyduğu biçimin tesadüfe bağlı olduğunu; dolayısıyla da şu anki ızdırabımızın kapladığı yeri bu olmasaydı, bunun dışında herhangi bir başkasının dolduracağını; bu nedenle de kaderin aslî olan konusunda bizi çok az etkileyebileceğini idrak edersek ve böylesi bir düşünce de bizim için canlı bir ikna olmuşluğa dönüşürse; işte o zaman bu, ciddi miktarda Stoacı kayıtsızlık üretebilir ve kendi iyi halimiz için kaygı dolu endişelerimizi oldukça azaltabilir. Fakat gerçekte aklın bu şekilde doğrudan duyumsanan ızdıraba ustaca hâkim olması ya hiç bulunmaz ya da çok nadirdir.

Bunun dışında acının kaçınılmazlığı, bir acının yerini ötekinin alışı, bir acının ortadan kalkması ile yeni bir tanesinin gelişi üzerine değerlendirmemiz yoluyla paradoksal olmasına rağmen hiç de saçma olmayan şu hipoteze ulaşabiliriz: Her birey için aslî acı miktarı, bu kişinin doğası tarafından katî surette belirlenmiştir

ve acının formu değişse bile bu miktar ne eksik kalabilir ne de aşılabilir. Bu da demektir ki bir kişinin ızdırabı veya iyi hali hiç de dış kaynaklı olmayıp sadece önceden ayarlanmış miktar veya tanzimin bir fonksiyonudur; bu da fiziksel yapıya bağlı olarak farklı zamanlarda elbette artıp azalabilir fakat toplamda yine aynı kalır ve başka bir şey olmaz. Bu da Platon'un *Devlet*'in birinci kitabında kişinin *ευκολος* veya *δυσκολος* –yani kolay veya zor doğaya sahip– olma seviyesi şeklinde daha net olarak ifade ettiği mizaç[a] denilen şeyden başka bir şey değildir. 373

Tanıdık bir deneyim bu hipotezi desteklemektedir: Çekilen büyük acılar, yoğunluğu daha az olanları hissetme kabiliyetini düşürür ve bunun zıttı olan herhangi büyük bir acının yokluğunda da en küçük rahatsızlıklar bile bizi rahatsız edip sinirlendirir. Deneyim bize şunu da öğretmektedir: Düşüncesinin bile bizi titrettiği büyük bir felaket, şimdi gerçekten başımıza geldiğinde, ilk acıyı atlatır atlatmaz ruh halimiz bütünde değişmeden kalır; ve yine bunun zıttı şekilde uzun zamandır beklediğimiz büyük bir mutluluk gerçekleştiğinde de bütünde ve kalıcı olarak öncekinden fark edilir biçimde daha iyi ve daha tatmin dolu olmayız. Sadece bu değişikliklerin gerçekleştiği an bize alışılmadık derecede derin üzüntü ya da büyük neşe olarak dokunur. Fakat bunların ikisi de kısa zamanda buhar olup kaybolurlar çünkü bir aldanma üzerine kuruludurlar. Zira bunlar herhangi bir anlık zevk ya da acıdan değil, yalnızca bize yeni bir geleceğin açılıyor olduğu beklentimizden kaynaklanmaktadırlar. Acı veya neşe bu denli sıra dışı yükselişlere, ancak gelecekten ödünç alarak girebilmektedir ve sonuç olarak da kalıcı olamazlar.

Mevcut hipotezimize göre duygu içerisinde ızdırap veya iyi oluş, idraktekine benzer şekilde büyük ölçüde öznel ve *a priori* olarak belirlenmiştir. Mutlu yüzlerle en az zenginler arasında olduğu kadar fakirler arasında da karşılaşmamız, insanların keyifli ya da ağır ruh hallerinin, dış koşullar, zenginlik ya da statü tarafından belirlenmediğinin gözle görülür bir kanıtı olarak sunulabilir. Dahası intiharı meydana getiren saikler birbirlerinden o ka-

[a] [*Temperament*]

dar farklıdır ki herhangi bir karakterde yüksek ihtimalle intihara yol açacak denli büyük herhangi bir mutsuzluk kaynağına işaret edemeyiz; ve bu kaynakların bazısı o kadar önemsizdir ki bunlar gibi olanlar da asla intihara neden olmazdı. Bu çerçeveden baktığımızda şimdi her ne kadar çeşitli zamanlardaki keyifli oluşumuzun veya üzüntümüzün dereceleri aynı olmasa da, bunu dış koşullardaki bir değişime değil, bizim iç durumumuzdaki, fiziksel yapımızdaki bir değişime atfedeceğiz. Çünkü sadece geçici olmakla birlikte gerçekten keyifli oluşumuzdaki neşelilik derecesine kadar bir artış, herhangi bir dış durum olmadan ortaya çıkma
374 eğilimindedir. Elbette sıklıkla acımızın belirli, dışsal koşullardan kaynaklandığını düşünür ve görünür bir şekilde sadece bunlardan dolayı sıkılır ve üzülürüz. Sonra da sadece bunların ortadan kalkması ile halimizden hoşnutluğun en yüksek derecesinin ortaya çıkacağına inanırız. Fakat bu bir yanılsamadır. Bizim hipotezimize göre toplamda acımızın ve iyi oluşumuzun ölçüsü, zamanın her ânında öznel olarak belirlidir. Bu bakımdan üzüntünün dışsal nedeni, aksi halde vücutta dağılmış olarak bulunan kötü sıvıları bir araya getiren bir vücut kabarcığındaki gibidir. Doğamız açısından aslî olan ve dolayısıyla da sarsılmaz olan acımız, herhangi belirli dışsal ızdırap kaynağı olmayan zamanlarda yüzlerce farklı noktaya dağılıp şeyler hakkında yüzlerce küçük rahatsızlık ve memnuniyetsizlik biçiminde tezahür etmektedir; fakat şimdilik bunları görmezden gelmekteyizdir zira başka türlü dağınık olacak ızdırabı bir noktada yoğunlaştıran ana sıkıntı acıya olan kapasitemizi doldurmaktadır. Şu gözlem de söylediklerimize uymaktadır: Mutluluk verici bir sonuç, göğsümüze oturmuş baskı yapan bir kaygıyı kaldırdığında bunun yerini derhal bütün malzemesi çoktan mevcut fakat bilince kendisi için bir yer olmadığı için henüz dert *olarak* girememiş bir başka kaygı alır; o zamana kadar kaygının malzemesi sadece karanlık, fark edilmemiş puslu bir şekil olarak bilincin en uç ufkunda kalmıştır. Fakat artık yer açıldığı için hazır bulunan malzeme, öne çıkar ve günün hüküm süren (*πρυτανευουσα*) kaygısının yerini alır. Bu malzeme, içerik itibarıyla ortadan kalkan kaygıya göre çok daha hafif olsa bile,

kendini önceki ile eşit göstermek için nasıl şişireceğini gayet iyi bilir ve günün ana kaygısının tahtının yerine tam olarak yerleşir.

Aşırı neşe ve şiddetli acı daima ve yalnızca aynı kişide bulunur; çünkü bunlar karşılıklı olarak birbirlerini belirlemekte olup aynı zamanda büyük ruhsal canlılık tarafından da koşullanmışlardır. Daha şimdi keşfettiğimiz üzere bu ikisi, saf şimdiki an ile değil, geleceğe yönelik beklenti ile oluşturulurlar. Fakat acı, yaşam için esas olup bunun derecesinin de öznenin doğası tarafından belirlenmiş olmasından dolayı daima dışsal olan anlık değişimler, acının derecesini esasen değiştiremezler. İşte bu nedenle abartılı 375
sevinçler veya acılar temelde sadece bir yanılsama ve çılgınlıktır; dolayısıyla da mizacın bu iki uç geriliminden içgörü[a] ile kaçınmak mümkündür. Her abartılı neşe (*exultatio, insolens laetitia*) daima, yaşamda gerçekten olmayan bir şeyi, sürekli yenilerini doğuran acı verici arzu ve kaygıların kalıcı tatminini bulma yanılgısına dayanır. Kişi bu türden her bir yanılsamadan daha sonra kaçınılmaz olarak ayılmak zorundadır ve bu yanılgı ortadan kalktığında kişi ortaya çıkan neşeye eşit ölçüde keskin acı ile bedel öder. Bu açıdan böylesi bir yanılgı, ancak düşerek tekrar aşağıya inilebilecek bir tepeye benzemektedir; ki bu nedenle de kaçınılmalıdır. Ve her âni aşırı acı, böyle bir yükseklikten düşüştür, böylesi bir yanılgının ortadan kalkmasıdır; dolayısıyla bu yanılgı bunun ön koşuludur. Dolayısıyla kişi, eğer şeyleri daima bütüncül ve bağlantıları ile tamamen berrak bir şekilde değerlendirecek kadar kendi üzerinde hâkimiyet sağlayabilirse, bu ikisinden de kaçınıp kararlı bir şekilde şeyleri sahip olmalarını isteyeceği renklerde boyamaktan kendisini alıkoyabilir. Stoacı etiğin temel amacı da mizacı böylesi yanılsamalardan ve bunun sonuçlarından temizlemektir ve buna sarsılmaz bir kayıtsızlık sağlamaktır. Horatius, meşhur dizelerinde bu bakış açısı ile doludur:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis

[a] [*Einsicht*]

Ab insolenti temperatam
Laetitia.—[a]

Fakat tıpkı acı bir ilaç gibi olan şu idrake gözlerimizi çoğunlukla kapatırız: Izdırap hayat için aslîdir, dolayısıyla ızdırap bize dışarıdan akmaz ve herkes ızdırabın alt edilemez bir kaynağını kendi içinde taşır. Bunun yerine bizler, bizi asla bırakmayacak acı için bahane olarak daima dışsal ve belirli bir sebep ararız. Bu tıpkı özgür bir insanın bir efendiye sahip olmak için put yapmasına benzemektedir. Bizler yorulmak bilmeden arzudan arzuya çabalarız ve her erişilen tatmin, ne kadar çok şey vadederse etsin, bizi tatmin etmeyip çoğu zaman utanç verici bir hata olarak hızla
376 kendini gösterir; buna rağmen bizler Danaidlerin kovası[b] ile su çektiğimizi hâlâ görmez ve yeni arzulara doğru koştururuz:

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes. (*Lucr.*, III, 1095.)[c]

İşte böylece bu, ya sonsuza dek ya da daha nadir olarak belirli bir karakter gücünün mevcut olduğu durumlarda ne tatmin edilebilir ne de vazgeçilebilir bir arzuya denk gelene kadar sürüp gider. Bu durumda aradığımız şeyi, yani acımızın kaynağı olarak kendi özümüz yerine her an suçlayabileceğimiz bir şeyi bulmuşuzdur. Bu, bizi kaderimizle çelişkiye sokmakla birlikte varlığımızla da uzlaştırır, çünkü bizden bu varoluşta ızdırabın aslî olduğu ve hakiki tatminin asla mümkün olmadığı idrakini uzaklaştırmaktadır. Bu sonuncu gelişim türü durumu çok melankolik bir ruh halidir; daima tek ve büyük bir acıyı taşır, dolayısıyla da diğer bütün daha

[a] ["Zor zamanlarda sükûnetini korumayı ve mutlu zamanlarda coşkun neşeyi kontrol eden bir yüreği daima hatırla." Horatius, *Şiirler* II, 3.]

[b] [Yunan mitolojisinde sonsuza dek delik kovalarla dibi olmayan bir kuyuyu doldurmaya çalışan kız kardeşler.]

[c] ["Bizler arzu ettiğimiz şeye sahip olmadıkça, bu şey diğer her şeyi gölgede bırakır; fakat ne zaman ki bunu elde ederiz başka bir şeyin peşine düşeriz. Ve bizler daima yaşam için böyle bir susuzluğa yakalanmışızdır." Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, III, 1095.]

küçük üzüntü ve neşeleri küçümser ve sonuç olarak da bu çok daha sık olan her türden yeni yanılsama biçimlerinin peşinden gitmekten çok daha kıymetli bir tezahürdür.

§ 58

Her tatmin veya genel olarak mutluluk denilen şey, esasen ve özünde daima yalnızca *negatiftir* ve asla pozitif değildir. Bu bize temelden ve kendiliğinden gelen bir bahtiyarlık değil, daha ziyade her zaman için bir arzunun tatmini olmalıdır. Çünkü arzu, yani eksiklik, her hazzın ön koşuludur. Fakat tatmine ulaşmakla arzu ve dolayısıyla da haz biter. Bu nedenle tatmin veya mutluluk bir acıdan veya yoksunluktan kurtulmaktan başka bir şey olamaz; ki bu sadece her gerçek ve hâlihazırdaki ızdırabı değil, ısrarcılığı ile huzurumuzu bozan her arzuyu ve hatta varlığımızı bir yüke dönüştüren ölümcül can sıkıntısını bile içermektedir. Ancak artık herhangi bir şeye ulaşmak ve bunu başarmak çok zordur: Karşıda bitmek bilmez güçlükler ve sıkıntılar vardır ve her adımda da en- 377
geller hücum eder. Gel gör ki ne zaman tüm bunların üstesinden gelinir, bir ızdırap veya bir arzudan özgürleşmenin dışında hiçbir şey kazanılamaz ve dolayısıyla da kendimizi, bu arzu veya ızdırap ortaya çıkmadan önceki halimizde buluveririz.

Bizde doğrudan mevcut olan daima ve yalnızca eksikliktir; yani acı. Fakat tatmin ve hazzı sadece bunların ortaya çıkmaları ile kaybolan daha önceki acıyı ve mahrumiyeti hatırlayarak dolaylı şekilde idrak ederiz. Bu yüzden hâlihazırda sahip olduğumuz iyilik ve üstünlükleri gerçekten fark etmeyiz ya da bunların kıymetini bilmeyiz ve tüm bunların tam da olması gerektiği gibi olduklarını düşünürüz. Bunun nedeni tüm bunların bizi negatif olarak, acıyı savuşturarak mutlu etmeleridir. Ancak bunları kaybettiğimizde değerlerini hissederiz çünkü eksiklik, yoksunluk, acı pozitiftir ve kendilerini dolaysızca ilan ederler. İşte bu nedenle aştığımız yoksunlukları, hastalıkları, eksiklikleri ve benzerlerini hatırlamak bizi keyiflendirir çünkü bu hâlihazırdaki iyiliklerin tadına varabilmemiz için tek yoldur. Bu çerçeveden ve yaşam isteğinin biçimi olan egoizm açısından bakıldığında, başkalarının

çektiği acıların görülmesi veya bunların tarif edilmesinin de bize aynı türden bir memnuniyet ve zevk verdiği de inkâr edilemez. Lucretius, ikinci kitabının başlangıcında bunu hem güzel hem de samimiyetle ifade etmektedir:

> *Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,*
> *E terra magnum alterius spectare laborem:*
> *Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;*
> *Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.*[a]

Ne var ki daha sonra, iyi halimizin dolaylı idraki yoluyla olan bu tarz neşenin, asıl pozitif kötülüğün kaynağının çok yakınında durduğunu göreceğiz.

Tüm mutluluk, doğası gereği pozitif değil yalnızca negatiftir; tam da bu nedenle kalıcı bir tatmin ve keyif değil, daima sadece bir acı veya eksiklikten kurtuluştur ki bunu da daima ya yeni bir acı ya da *langour* –boş özlem ve can sıkıntısı– takip etmek zorundadır. Bunun kanıtı, dünyanın ve yaşamın sadık aynası olan sanatta ve özellikle şiirde[b] de bulunabilir. Her epik veya dramatik edebiyat[c] daima yalnızca mutluluk için bir mücadeleyi, çabalayışı
378 ve kavgayı sunar; fakat asla kalıcı ve mükemmel bir mutluluğu sunmaz. Bunlar hedefe ulaşana dek kahramanlarını binbir zorluk ve tehlikelere yönlendirirler; fakat ne zaman ki bu hedefe ulaşılır perde hızla iner. Çünkü şimdi kahramanın kendisine mutluluk vereceğini düşündüğü parıldayan hedefin onunla dalga geçtiğini ve bu hedefe ulaştıktan sonraki halinin öncekinden daha iyi olmadığını göstermekten daha fazla bir şey kalmamıştır. Hakiki ve kalıcı mutluluk mümkün olmadığından, sanatın konusu da olamaz. Elbette pastoral şiirin[d] amacı tam da böyle bir mutluluğun

[a] ["Fırtınalı rüzgârlar denizi döverken; başkalarının tahammül ettiği büyük belaları sahilden izlemek keyiflidir. Bunun sebebi başkasını acı içinde görmekten zevk almamız değil, kendimizin belalardan muaf olduğumuzu bilmenin keyif vermesidir." Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, II, 1.]

[b] [*Poésie*]

[c] [*Dichtung*]

[d] [*Idyll*]

tarifidir; fakat kişi bu haliyle pastoral olanın sürdürülemeyeceğini de görür. Şairin ellerinde bu daima ya epiğe dönüşür (ki bu durumda genellikle küçük ızdıraplardan, küçük neşelerden ve küçük mücadelelerden oluşan oldukça boş bir tanesi olur) ya da doğanın güzelliklerini tarif eden salt betimleyici şiir olur (ki bu aslında gerçekte de tek saf mutluluk olan istemeden bağımsız idraktir). Bu saf mutluluk, ne ızdırap veya ihtiyaçtan sonra gelmektedir ne de zorunlu olarak pişmanlık, acı, boşluk veya usanmışlığı takip etmektedir; ne var ki böylesi bir mutluk hayatı değil, sadece hayatın bazı anlarını doldurabilir.

Şiirde gördüğümüzü müzikte de tekrar buluruz. Melodide evrensel dışavurumunu tekrar idrak ettiğimiz, kendi bilincinde olan istemenin en iç hikâyesi, insan yüreğinin en gizli yaşamı, özlemi, ızdırabı, neşesi ve med cezirleridir. Melodi daima acı verici ahenksizlikler noktasına dek ulaşabilen binlerce şaşırtıcı labirentle ana sesten sapar ve en sonda istemenin tatmini ve sakinleşmesini ifade eden ana sese tekrar döner; ancak bundan sonra isteme ile yapılacak başka bir şey yoktur ve ana seste daha uzun süre devam etmek, can sıkıntısına karşılık gelen bıktırıcı ve boş bir monotonluğa yol açacaktır.

Kalıcı tatminin erişilmezliğini ve mutluluğun negatifliğini açık hale getirmiş olması gereken tüm bu değerlendirmelerin açıklaması ikinci kitabın sonunda bulunmaktadır: yani, insan yaşamı, tıpkı her bir tezahürde olduğu gibi, istemenin nesneleşmesidir ve isteme ise hedefi ve sonu olmayan bir çabalamadır. Bu sonsuzluğun damgasını [istemenin] tüm tezahürlerinin her bölümünde 379
bulmaktayız: tezahürlerinin en evrensel kalıbı olan sonsuz zaman ve mekândan, bunların en mükemmeli olan insanın yaşamı ve mücadelelerine kadar. İnsan yaşamına dair üç farklı teorik uç varsayıp bunları gerçek insan yaşamının bileşenleri olarak değerlendirebiliriz. Bunlardan ilki şiddetli isteme, büyük tutkulardır (*raja-guna*). Bu, büyük tarihî karakterlerde ortaya çıkar; destanlarda ve dramalarda resmedilir; fakat daha küçük çapta da kendisini gösterebilir, çünkü burada nesnelerin büyüklüğü dış ilişkilerine göre değil, sadece istemeyi etkileme dereceleri ile ölçülür. Bundan

sonra ikinci olarak saf idrak ediş; idrakin istemenin hizmetinden kurtulması koşulu ile idealların kavranması; dâhinin yaşamı (*satta-guna*) vardır. Nihayetinde üçüncü olarak da istemenin ve bununla birlikte istemeye bağlı olan idrakin en büyük uyuşukluğu, boş özlem, hayatı donduran can sıkıntısı (*tama-guna*) vardır. Bu uç noktalardan birinde sabit kalmaktan çok uzak olan bireyin yaşamı, nadiren bunlara dokunur ve genellikle sadece ya bir ya da diğer tarafa zayıf ve topallayan bir yaklaşmadan; can sıkıntısından kaçış için sürekli olarak önemsiz nesnelere muhtaç tekrarlayan bir istemeden ibarettir.

İnsanların büyük çoğunluğu için yaşamın, dışarıdan bakıldığında ne kadar boş ve anlamsız, içeriden bakıldığında da ne kadar kasvetli ve şuursuz akıp gittiği gerçekten inanılmazdır. Bu, hayatın dört evresinden ölüme kadar rüya misali bir tökezleme; bir dizi önemsiz düşüncenin eşlik ettiği, soluk bir özlem ve şikâyettir. Bu insanlar kurulup giden ve bunun sebebini bilmeyen kurmalı saat gibidirler. Bir insan peyda edilip doğduğunda, insan yaşamının bu saati, sayısız defa çalınmış olan aynı müzik kutusunu anlamsız varyasyonlarda cümlesi cümlesine ve ölçüsü ölçüsüne tekrar edebilmek için, sil baştan yeniden kurulur.

Her bir birey, her bir insan sureti ve bunun yaşam seyri, ısrarcı yaşam isteğinin, sonsuz doğa ruhunun yalnızca bir başka kısa rüyası veya sonsuz sayfası olan zaman ve mekâna, eğlenerek çizdiği herhangi başka uçucu bir resimdir ve [her bir bireyin] zaman ve mekâna kıyasla sonsuz küçük varlığına yok olmadan önce müsaade edilmiştir. Bu sayede de birey yok olduktan sonra yeni bir
380 yer açılır. Bununla birlikte ve bu noktada yaşamın vahim yönü yatmaktadır. Bu uçuşan şekillerin, bu boş düşlerin bedeli yaşam isteğinin tamamı tarafından çeşit çeşit derin acılar ve nihayetinde hep korkulan fakat sonunda geliveren acı ölüm ile bütün şiddetiyle ödenmelidir. İşte bu nedenle bir cesedin görüntüsü bizi birdenbire ciddileştirir.

Tek tek her bir bireyin yaşamı, bütüncül ve genel olarak bakılıp yalnızca en önemli özellikleri vurgulandığında daima bir trajedidir; ama detaylara inilip bunların üzerinden geçildiğinde ko-

medinin karakterine sahiptir. Zira günün çaba ve zahmetleri, dakikanın yorulmak bilmez alaycılığı, haftanın talepleri ve korkuları, her bir saatin kazaları, işte tüm bunlar talih tarafından muzipçe getirilen gerçek komedi sahneleridir. Fakat asla tatmin olmayan arzular, hayal kırıklığı yaratan çabalar, kader tarafından acımasızca ezilen ümitler, bütün hayatın talihsiz yanlışlıkları, en sonda artan ızdırap ve ölüm daima trajiktir. Kader, adeta varlığımızın sefaletleri ile alay etmek istermişçesine hayatlarımızın bir trajedinin bütün acılarını içermek zorunda olmasının yanında kendimizde bir trajedi oyuncusunun asaletini dahi varsayamayız; bizler daha ziyade hayatın daha geniş ayrıntılarında kaçınılmaz olarak komedi karakterlerinin gülünç rollerindeyizdir.

İnsan yaşamını doldurup daimî bir huzursuzluk ve hareketi sağlayan zahmetler istediği kadar küçük veya büyük olsunlar ne yaşamın ruhsal tatmin için yetersizliğini, boşluğunu ve yüzeyselliğini saklayabilirler ne de kaygının izin verdiği her boşluğu doldurmak için daima hazır bekleyen can sıkıntısını dışlayabilirler. Bu nedenle insan ruhu, gerçek dünyanın kendisine getirdiği kaygılar, endişeler ve meşgalelerle yetinmez ve ne zamanki bu gerçek dünya insana, hissetmeyi pek de beceremediği huzuru sunar, o zaman da kişi kendisi için binlerce farklı batıl inanç biçiminde hayalî bir başka dünya yaratır ve bu diğer dünya ile tamamen meşgul olarak hem zaman hem de enerji harcar. Bu durum özellikle iklim ve toprağın yaşamı kolaylaştırdığı halklar için geçerlidir; özellikle 381
Hintler, sonra Yunan ve Romalılar ve en nihayetinde de İtalyanlar, İspanyollar vb.

İnsanlar kendi suretlerinde koruyucu ruhlar,[a] tanrılar ve azizler yaratırlar ve bunlar için de sürekli kurbanlar sunar, ibadetler yapar, tapınaklar dekore eder, adaklar adarlar. Tüm bu [koruyucu ruhları, tanrıları ve azizleri] tatmin etmek için de hac yolculukları, selamlaşmalar, tasvirlerin süslenmesi ve benzeri [görevleri] yerine getirirler. Bunlara olan ibadetler her yerde gerçeklikle karışır ve hatta gerçekliği bulanıklaştırır. Yaşamın her olayı bu varlıkların tepkileri olarak görülür ve bunlarla meşgul olmak hayatın yarısını

[a] [*Dämonen*]

doldurur. Bu varlıklar sürekli bir umut kaynağıdırlar ve aldanmacanın cazibesi neticesinde sıklıkla gerçek varlıklarla ilgilenmekten daha ilginçtirler.

§ 59

Her tür eğilimleri ve özellikleri ile insan hayatının öncelikli ve temel yönlerinin incelenmesi, bütün değerlendirmelerin en kapsamlısıdır. Ve şu âna kadar bu şekilde yaptığımız değerlendirmelerle hayatın kişiye herhangi bir kutsanmışlık veya mutluluk sağlayamayacağına; aksine insan hayatının pek çok şekliyle sadece acı çekmekten ibaret ve her şekilde de trajik olduğuna artık eğer *a priori* olarak ikna olduysak, *a posteriori* olarak bu ikna olmuşluğumuzu, yani başımızı nereye çevirirsek çevirelim, hangi doğrultuda ilerlemek istersek isteyelim karşılaştığımız somut durumların, tarihin ve deneyimin ortaya koyduğu konuşulamayan sefalete emsaller sunmasını gözümüzün önüne getirerek de sürdürebilirdik. Lakin bu şekilde, sırf bu bölümün bile sonu gelmezdi ve felsefe için elzem olan evrensellikten uzaklaşabilirdik. Üstelik böyle bir açıklama, belirli birtakım olgulardan başlayacağı için de kolaylıkla insan sefaleti üzerine bir nutuk olarak algılanabilir ve tek taraflılıkla suçlanabilirdi. Hayatın doğasında bulunan ızdırabın kaçınılmazlığı, bizim tamamen katı ve felsefi kanıtlamalarımız sayesinde böylesi kınamalar ve şüphelerden muaftır; zira evrensel olandan başlayıp *a priori* olarak sürdürülmektedir. Yine de *a posteriori* olarak da kanıtlar her yerden kolayca temin edilebilir. Ergenliğin verdiği hülyalardan uyanmış, kendisinin ve başkalarının deneyimlerini değerlendirmiş, tarihin geçmişinden ve bugünün dünyasından hayata ve nihayet büyük şairlerin eserlerine bakabilmiş olan herhangi biri, eğer karar melekesi söndürülemez birtakım önyargılarla damgalanıp felce uğramadıysa, ulaştığımız sonucu, yani insan krallığının tesadüf ve hatadan ibaret oluşunu, bunun da büyük veya küçük her şeyde acımasızca geçerli olduğunu, akılsızlığın ve deliliğin de elinde kırbacı tuttuğunu onaylayacaktır. Bunun içindir ki daha üstün olan her şey zorluklarla mücadele eder, yüce ve bilgece olan ise çok nadir ortaya çıkıp et-

382

kili olur veya kendisine kulak verilir. Oysa nadiren gerçekleşen ufak tefek bölünmeler dışında düşünce dünyasında saçmalıklar ve hatalar, sanat dünyasında yüzeysellikler ve zevksizlikler, eylem dünyasında ise kötülükler ve çakallıklar hükmünü sürer. Bunun karşısında takdire şayan veya mükemmel olan ne varsa sadece istisnadır, milyonda birdir. Dolayısıyla bu mükemmellik kendisini bir sanat eseri olarak gösterdiğinde ve nihayetinde çağdaşlarının nefretini aşıp kalıcılığını ispatladığında tek başına var olur; burada, var olan şeylerin düzeninden tamamen farklı bir kaynaktan çıkmış bir meteor gibi ayrıksı durur.

Ve bireyin yaşamı bağlamında da her kişisel tarih bir ızdırap tarihidir; zira hayat herkes için kural olarak irili ufaklı pek çok talihsizlikler serisidir. Fakat bu durum olabildiğince saklanır çünkü kişi bilir ki kendi sıkıntısı, o an sıkıntı içinde olmayan diğerleri için nerdeyse her zaman eğlenceli bir gösteri konumundadır ve çok nadir sempati veya şefkatle karşılaşır. Fakat hiç kimse, eğer basiretli ve dürüst ise, belki de hayatının sonunda, onu tekrar yaşamak istemeyecektir. Bunun yerine, tam anlamıyla var olmayışı seçmeye meyilli olacaktır. *Hamlet*'teki dünyaca ünlü monologda 383
ifade edilen düşünceyi kısaca özetlersek: Dünyadaki konumumuz o kadar sefildir ki hiç olmamış olmak çok daha tercih edilir bir durumdur. Şimdi eğer intihar bize bunu sağlayabilecek olsaydı, "olmak ya da olmamak" seçenekleri kelimenin tam anlamıyla karşımıza çıktığında, koşulsuz tercih edilebilecek tam bir yok oluş olurdu ("a consumation devoutly to be wish'd").[a] Fakat, içimizden bir ses bize, intiharın bunu sağlayamayacağını, ölümün tam yok oluş demek olmadığını söyler. Benzer bir şekilde tarihin babasının söylediği bir şey de henüz reddedilmedi; yani hayatında bir veya birkaç kez, var olmamış olmayı dilememiş kimse yoktur (Herodotos, VII, 46). Hayatın en çok şikâyet edilen özelliği olan kısalığı, belki de onun en iyi özelliğidir. Eğer nihayetinde, sürekli maruz kaldığı ızdırap ve sefaleti kişinin gözleri önüne açıkça serecek olsaydık, o kişi dehşete kapılırdı. Ve eğer en inatçı iyimsere hastaneleri, revirleri, cerrahi operasyonların gerçekleştiği odaları,

[a] [*Hamlet,* III. Perde, I. Sahne.]

hapishaneleri, işkence odalarını, köle kulübelerini, savaş alanlarını ve infaz yerlerini gezdirirsek; eğer ona merakın soğuk bakışlarından kendini gizleyen sefaletin karanlık meskenlerini gösterir ve son olarak da Ugolino'nun açlık zindanını[a] gösterirsek, o da anlar bu *meilleur des mondes possibles*'nin[b] doğasını. Dante, cehenneminin malzemesini bizim bu gerçek dünyamız haricinde başka nereden toplamış olabilir ki? Nitekim bu cehennem hakkıyla resmedilmiştir. Cennetin ve onun hazlarının tasvirine sıra geldiğinde ise Dante, inanılmaz düzeyde zorluk çekmiştir zira bu dünya ona konuyla ilgili hiçbir materyal sunmamıştır. Dolayısıyla cennetin neşelerini tasvir etmek yerine, Beatrice ve birtakım azizler tarafından verilmiş bazı öğretileri tekrarlamak haricinde hiçbir şey yapamamıştır. Buradan bile bunun nasıl bir dünya olduğu yeterince bellidir. Elbette insan hayatı da, tıpkı bütün kötü mallarda
384 olduğu gibi, yanıltıcı parlak bir cilayla kaplanmıştır. Izdırap her zaman saklanmaya çalışılır, oysa kişi ne zaman cafcaflı ve pırıltılı bir şey elde etse bunu teşhir etmeye çalışır. Ve kişinin içsel tatmini ne kadar azalırsa, o kadar başkalarının gözünde talihli görünmeye çalışır; deliliğinin gittiği yere kadar da bunu sürdürür. Her ne kadar bunun mutlak beyhudeliği, hemen hemen bütün dillerde boşunalığın –*vanitas*'ın– aslında boş ve hiç oluşu belirtmesi ile ifadesini bulsa da başkalarının kendisiyle ilgili ne düşüneceği herkesin çabalarının ana amacıdır.

Fakat tüm bu sahte gösteriye rağmen, hayatın ızdırapları kolayca çoğalabilir –ki bu her gün olmaktadır– ve başka zamanlarda her şeyden çok korkulan ölüm gönüllüce kabullenilir. Ve doğrusunu söylemek gerekirse eğer kader, bütün kötülüklerini gösterirse, ızdırap çekenin sığınabileceği bu kapı bile kapalıdır. O, hiçbir deva olmadan kudurmuş düşmanlarının elinde korkunç ve yavaş işkencelere maruz kalır. Muzdarip, tanrılarını yardıma nafile çağırır; hiçbir lütfa mazhar olmadan da kaderine maruz kalır. Lakin

---

[a] [Ugolino çocuklarıyla birlikte hapsedilir ve arkalarından kapı çivilenir. Açlıktan ölüme mahkûm edilirler.]

[b] ["Olası dünyaların en iyisi". Schopenhauer, bu dünyanın "olası en iyi dünya" olması gerektiğini söyleyen Leibniz'e nazire yapıyor.]

bu çaresizlik sadece kişinin nesneleşmesi olduğu kendi istemesinin baskın gelinemez doğasının aynasıdır.

Dışarıdan herhangi bir kudretin bu istemeyi değiştirmek veya baskı altına alınak konusunda çok az etkisi olabileceği gibi, yabancı hiçbir kuvvet de istemenin tezahürü olan hayattan kaynaklanan acıları ortadan kaldıramaz. Kişi nihayetinde esas konuda, tıpkı her konuda olduğu gibi kendisi ile kalakalır. Sadece kendi iradesine[a] bağlı olan şeyler konusunda boşu boşuna dualar ve dalkavukluklar yoluyla yaranmaya çalışacağı tanrılar yaratır. Eski Ahit dünyayı ve insanı, Tanrının eseri olarak gösterdi, oysa Yeni Ahit, dünyanın kendisinden kaynaklı ızdıraplarından kurtuluşun ve kutsanmışlığın yine sadece dünyadan gelebileceğini görüp bu Tanrıyı insanlaştırdı. İnsan, her şeyin kendisine bağlı olmasını ister ve isteyecektir. Yaşama istencinin ortadan kalkması amacıyla her türden inancın ve kuralın fanatikleri, şehitleri ve azizleri gönüllü olarak ve seve seve hayatın her türlü işkencesine katlandılar. Ve sonra bunun yavaş yavaş bile olsa ortadan kalkmasından memnun oldular. Ne var ki bu konuyu daha fazla tartışmayacağım.

Yine de şunu da söylemeden edemeyeceğim: Benim nazarımda *iyimserlik*, yüzeysel kafalarının meskeninde kelimelerin dışında hiçbir şey barındıramayan kişilerin boş lakırdısı değilse, bana sadece saçma değil aynı zamanda *adice* bir düşünme yolu olarak görünüyor. Adeta insanlığın dile gelmez ızdırapları ile acı acı dalga geçiliyor. Hiç kimse çıkıp da Hıristiyanlığın iyimserliğe yeğlenebilir olduğunu da söylemesin, zira İncil'de dünya ve şer neredeyse aynı anlamda kullanılıyor.[76] 385

§ 60

Artık araya girmesi zorunlu olan iki tartışmayı bitirdik. Bunlardan ilki istemenin bizatihi kendisi olarak özgürlüğü ve tezahüründeki zorunluluk; ikincisi ise istemenin kendi özünü yansıtan dünyadaki kaderi ve bu dünyanın idrakine dayalı olarak kendisini

---

[a] [*Willenskraft*]

[76] Bunun için bkz. ikinci cilt 46. bölüm

onaylaması veya reddetmesidir. Dolayısıyla artık yukarıda yalnızca genel bir şekilde işaret edip açıkladığımız bu onaylayış ve reddedişin doğasını daha net ortaya koymaya devam edebiliriz. Bunu da onaylama ve reddedişin ifadelerini buldukları davranış tarzlarını sergileyip bunları da içsel anlamı içerisinde değerlendirerek yapabiliriz.

İstemenin onaylanması, genel olarak insanın hayatını dolduran istiyor oluşun hiçbir idrak tarafından rahatsız edilmeden sürmesidir. Zira insan bedeninin bu seviyede ve bu bireyde tezahür eden istemenin nesneleşmesi olmasına benzer şekilde, bu kişinin zamanın akışında gelişen istemesi de bedenin başka türlü ifadesidir; yani bütünün ve parçalarının anlamının açıklanması ve zaten bedende tezahür eden aynı kendinde şeyin başka bir sunum yoludur. Buradan yola çıkarak "istemenin onaylanması" yerine "bedenin onaylanması" da diyebiliriz. Bütün çeşit çeşit isteme edimlerinde temel tema, ihtiyaçların tatminidir ve bu da sağlıklı oluşu içinde bedenin varoluşundan ayrılamaz; bu isteme edimleri ifadelerini bedende bulurlar ve bireyin sürmesi ve türün devamına
386 indirgenebilirler. Ancak dolaylı olarak çok farklı türden güdüler, bu şekilde isteme üzerinde güç kazanıp çok farklı türden isteme edimleri ortaya çıkarırlar. Tüm bunların hepsi esasen sadece burada tezahür eden istemenin bir numunesi veya bir emsalidir. Bu emsalin türü, güdünün alacağı biçim ve bunun ihtiyaçların tatmininde oynadığı rol aslî değildir. Burada mevzu bir şeyin isteniyor oluşu ve bunun yoğunluk derecesidir. Nasıl ki göz sadece ışıkta görme yetisini dışavururşa, isteme de yalnızca güdülerde görünür hale gelir. Genel olarak güdüler, istemenin karşısında çok biçimli Proteus gibidirler ve daima tam tatmini, yani istemenin susuzluğunun giderilmesini vadetmektedirler. Fakat ne zaman ki buna ulaşılır, güdü hemen başka bir biçimde tekrar ortaya çıkıp istemeyi yeniden yeni biçiminde tahrik eder; bu da daima deneyimsel karakter olarak bu numune ve emsaller yoluyla açık hale gelen istemenin şiddetinin ve bunun idrakle olan ilişkisinin ölçüsündedir.

İnsan, bilinçli hale geldiği andan itibaren kendini istiyor olarak bulur ve kural olarak idraki, istemesi ile sürekli alâka içinde-

dir; öncelikle istemesinin nesnelerini sonra da bunlara ulaşmanın yollarını tam olarak tanımaya çalışır. O, artık ne yapılacağını bilir ve başka bir şeyi bilmek için çabalamaz. İnsan eyler ve hareket eder: Bilinç, sürekli olarak istemesinin amacı doğrultusunda çalışır ve kişiyi canlı ve meşgul tutar; düşünmesi ise amaca ulaşmanın araçlarının seçimi ile ilgilidir. Pek çok insan için yaşam bundan ibarettir. İnsanlar isterler, ne istediklerini bilirler ve bunun için çabalarlar. Yeterli miktar başarı onları ümitsizlikten, yeterli miktar başarısızlık ise can sıkıntısı ve bunun sonuçlarından korur. Belli düzeyde neşelilik veya en azından ılımlılık bundan kaynaklanır ve bunu da esasen zenginlik veya fakirlik değiştiremez. Çünkü zengin veya fakirin tadını çıkardıkları, sahip oldukları değildir zira bunlar, daha önceden de gösterdiğimiz üzere, sadece negatif olarak etki etmektedir; daha ziyade bunlar keyif veren çabaları ile elde etmeyi umdukları şeylerdir. İnsanlar ciddiyetle ve hatta yaptıkları şey çok önemliymişçesine çabalarlar: Bu tam da çocukların oynadıkları oyuna yaklaşımları gibidir.

İdrakin, ister estetik temaşaya çağrı ister etik vazgeçiş şeklinde olsun, istemenin hizmetinden bağımsızlaşıp genel olarak dünyanın özüne yönelmesi ile böylesi bir hayatın sekteye uğraması daima bir istisnadır. Zorluklar çoğu insanı herhangi bir tefekküre 387
izin vermeyecek şekilde sarmalar. Buna karşılık isteme, sıklıkla bedenin onaylanması derecesinin çok üzerinde öylesine alev alıp güçlü etkiler ve şiddetli tutkular gösterir ki birey sadece kendi varlığını onaylamakla yetinmeyip kendi karşısında duran diğerlerininkini yadsır ve ortadan kaldırmaya çalışır.

Bedenin kendi kuvvetleri yoluyla sürdürülmesi, istemenin onaylanmasının çok küçük bir derecesidir ve eğer gönüllü olarak sadece bu düzeyde kalınsaydı bedenin ölümünün, bunda tezahür eden istemenin de ortadan kalkması olduğunu var sayabilirdik. Yalnızca cinsel dürtünün tatmini bile, kişinin çok kısa bir zaman aralığını kaplayan kendi varlığını onaylamasının ötesindedir ve yaşamı, bireyin ölümünün ötesinde belirsiz bir zaman için onaylar. Her daim hakiki ve tutarlı olan doğa burada bize naifçe ve hatta saf bir şekilde üreme ediminin içsel anlamını oldukça açıkça

göstermektedir. Kendi bilincimiz, dürtünün şiddeti, bize bu edimin en katî *yaşam isteğinin onaylanmasını* saf ve katışıksız biçimde ifade ettiğini öğretir (örneğin yabancı bireylerin reddi gibi); ve şimdi, zaman ve nedensel zincirde, yani doğada, edimin sonucu olarak yeni bir yaşam tezahür eder. Peyda edenin[a] karşısına peyda edilen[b] çıkar ki bu, tezahürde peyda edenden[c] farklı olmakla birlikte bizatihi kendinde veya idea olarak onunla aynıdır. Dolayısıyla bu edim vasıtasıyla bütün canlıların nesilleri bir bütüne bağlanır ve böylece devam eder. Dolayısıyla peyda edenle alâkası bakımından üreme, bu kişinin yaşam isteğinin kararlı şekilde onaylanmasının sadece dışavurumu veya semptomudur; peyda edilenle alâkası bakımından üreme, bunda tezahür eden istemenin nedeni değildir zira bizatihi kendisi olarak isteme ne temel ne de sonuç tanır. Üreme daha ziyade, istemenin bu zaman ve bu mekânda tezahürü için, tıpkı bütün sebeplerin olduğu gibi, yalnızca vesile sebeptir. Peyda eden ve edilende kendinde şey olarak isteme farklı değildir; çünkü kendinde şey değil sadece tezahür *principium individuationis*'e tâbidir. Kişinin kendi bedenini aşıp yeni bir bedenin üretimine uzanan bu onaylamayla birlikte yaşamın tezahürüne ait oldukları için ızdırap ve ölüm de aynı anda
388 yeniden onaylanmış olur ve idrak yetisinin en eksiksiz şekilde ortaya çıkmasıyla ortaya çıkan kurtuluş olanağı, bu seferlik verimsiz olduğunu gösterir. Cinsel birleşmeden[d] duyulan derin utancın temeli burada yatmaktadır.

Bu bakış açısı, Hıristiyan inanç sistemindeki hepimizin Âdem'in ilk günahını paylaştığımız (ki bu açıkça cinsel arzunun tatminidir) ve bunun bedelinin[e] ise ızdırap ve ölüm olduğu öğretisinde mit olarak sunulmuştur. Bu dinî öğreti, şeyleri yeterli temel

---

[a] [*Erzeuger*]

[b] [*Erzeugte*]

[c] [Schopenhauer *die Zeugung*, *Erzeuger*, *Erzeugte* kelimeleri arasında geçiş yapıyor. Bu kelimeler birebir çevrildiğinde sırası ile "üreme", "üreten", "üretilen" demektir.]

[d] [*das Zeugungsgeschäft*]

[e] [*schuld* kelimesi hem "borç" hem de "günah" anlamına gelir.]

ilkesine göre değerlendirmeyi aşıp insan ideasını idrak etmektedir. Bu ideanın birliği ise, sayısız bireylere dağılmış olduğundan üremenin bir arada tutan bağı yoluyla tekrar kurulur. Buna göre bu dinî öğreti her bir bireyi, bir taraftan yaşam isteğinin onaylanmasını temsil eden Âdem ile özdeş ve böylece de günaha (ilk günaha), ızdıraba ve ölüme düşmüş olarak; bir taraftan da insan ideasının idraki ile yaşam isteğinin reddini temsil eden kurtarıcı ile özdeş ve bu ölçüde onun kendisini kurban edişinden pay aları, onun meziyeti ile kurtarılmış ve ölümün ve günahın, yani dünyanın, bağlarından çözülmüş olarak görmektedir (*Romalılar* 5, 12-21).

Yunan Proserpina miti, cinsel tatminin bireyin ötesinde yaşam isteğinin onaylanmasına, cinsel tatmin yoluyla tamamına eren yaşama düşüşe[a] veya deyim yerindeyse hayata yeni bir adanmışlığa dair bakış açımıza başka bir mitolojik temsil sunmaktadır. Proserpina için yer altı dünyasından tekrar dönmek, oranın meyvesini yemediği müddetçe mümkündü; fakat o bir nar yiyerek buraya tamamen tâbi oluşa düşmüştür. Mitin bu anlamı Goethe'nin eşsiz sunumunda, özellikle narın yenilişinden sonra görünmez Parcae korosunun âniden ortaya çıktığı anda, oldukça açık şekilde ortaya çıkmaktadır:

> Sen bizimsin!
> Yemeden dönmeliydin:
> Ve elmadan aldığın ısırık, seni bizim yaptı![b]

İskenderiyeli Klement'in mevzuyu aynı imge ve aynı ifade ile resmetmiş olması (*Strom.* III, 15. bölüm)[c] dikkate değerdir: *Οἱ μεν ευνουχισαντες ἑαυτους απο πασης ἁμαρτιας, δια την βασιλειαν των ουρανων, μακαριοι οὑτοι εισιν, οἱ του κοσμου νηστευοντες.* (*Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum coelorum, ii sunt beati, a mundo jejunantes.*)[d] 389

[a] [*Anheimfallung*]

[b] [*Die Triumph der Empfindsamkeit* (*Hissiyatın Zaferi*), IV.]

[c] [*Stromata* (*Derlemeler*) III, 15. bölüm.]

[d] ["Cennetin krallığı uğruna kendilerini günahlardan münezzeh hadım

Cinsellik dürtüsünün en güçlü ve en katî yaşam onayı oluşu, bunun tıpkı hayvanlarda olduğu gibi doğal insan hayatındaki nihaî amaç, en yüksek hedef olmasından dolayı apaçıktır. İnsan, ilk olarak kendini sürdürme için çabalar ve bunu sağlar sağlamaz da sadece türün çoğalması için çabalar; salt doğal bir canlı olarak başka bir şey için çabalamaz. En iç özü yaşam isteği olan doğa da hayvanları olduğu gibi insanları üremeleri için bütün kuvveti ile dürter. Doğa, bireyde bu amacına ulaştıktan sonra ise bireyin yok olmasına tamamen kayıtsız kalır çünkü yaşam isteği olarak doğa sadece türün sürdürülmesi ile ilgilenir; birey ise doğa için hiçtir.

Cinsel dürtüde doğanın içsel özü, yaşam isteği, kendisini en güçlü şekilde dışavurduğundan antik şair ve filozoflar, Hesiodos ve Parmenides, her şeyi meydana getiren öncülün, yaratıcının, ilkenin *Eros* olduğunu çok çarpıcı bir şekilde ifade etmişlerdir. (Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 4.) Pherekydes[a] şöyle demektedir: *Εις ερωτα μεταβεβλησθαι τον Δια, μελλοντα δημιουργειν.* (*Jovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse.*) *Proclus ad Plat. Tim., l.* III.[b] Yakın zamanda bu konuda ayrıntılı bir incelemeyi G. F. Schoemann tarafından *De cupidine cosmogonico*, 1852[c] eserinden edindik. İşi ve örtüsü bütün yanılsama olan dünyayı oluşturan Hintlerin *Maya*'sı da *amor* [aşk] ile izah edilmiştir.

Vücudun herhangi başka bir dışsal uzvuna nazaran cinsel organlar, salt istemeye tâbi olup idrake hiç de bağlı değildirler. Hatta burada isteme kendini neredeyse idrakten tamamen bağımsız olarak gösterir: adeta bedenin salt uyaran ile tetiklenen ve vejetatif yaşama veya çoğalmaya hizmet eden kısımlardaki gibi; ki bu kısımlarda isteme cansız doğada olduğu gibi kör bir şekilde işle-

---

edilmişlere çevirenler kutsanmıştır, çünkü kendilerini dünyadan arınmış olarak tutmaktadırlar."]

[a] [Antik Yunan'da yedi bilgeden biri sayılan Siroslu filozof. Pythagoras'ın hocası olduğu rivayet edilir. Ondan geriye hiçbir eser kalmamıştır.]

[b] ["Dünyayı yaratmak istediğinde Zeus, kendisini Eros'a dönüştürmüştür." Proclos, *Platon'un Timaios'u Üzerine Yorum*, III.]

[c] [*Kozmosu Yaratan Aşk Üzerine*]

mektedir. Zira üreme, yalnızca yeni bir bireye geçen çoğalmadır. Nasıl ki ölüm dışkılamanın[a] karesini almak gibi ise bu da çoğalmanın karesidir. 390

Tüm bunların sonucunda cinsel organlar istemenin esas *odak noktasıdır*[b] ve dolayısıyla idraki temsil eden beynin, yani dünyanın diğer tarafı olan tasavvur olarak dünyanın zıttı kutuplardır Bunlar yaşamı sürdüren ve zamana sonsuz hayatı garantileyen ilkedirler; dolayısıyla da bu özelliklerinden Yunanlar için *fallus*ta ve Hintler için *lingam*da yaşamın onaylanmasının sembolü olarak tapılmışlardır. Diğer taraftan idrak, istiyor oluşun ortadan kalkması, özgürleşerek kurtuluşa erme ve de dünyanın aşılması ve yok edilmesi imkânını sunmaktadır.

Dördüncü kitabın başında, yaşam isteğinin onaylamasının ölümle olan ilişkisini nasıl görmesi gerektiğini, yani bu onayın ölüm tarafından sarsılmayacağını çünkü ölümün zaten yaşama dâhil olduğunu ve yaşam tarafından içerildiğini daha önce detaylı olarak gördük. Ölümün zıttı olan üreme onu tamamen dengeler ve bireyin ölümüne rağmen, yaşam isteğine bütün zamanlar boyunca hayatı temin edip garantiler. Bunu ifade etmek için Hintler ölüm tanrısı olan Şiva'ya atfen *lingam* yapmışlardır. Buna ilaveten, yaşamın kararlılıkla onaylanması bakış açısına sahip olan mükemmel derecede basiretli birinin korkmadan ölümle yüzleşebileceğini işlemiştik. Dolayısıyla bu konuda daha fazla sözü uzatmayacağım. Basiret açıklığına sahip olmayan pek çok kişi bu bakış açısına sahiptir ve sürekli olarak yaşamı onaylar. Bu onaylayışın aynası olarak dünya, sayısız bireyde, sonsuz zaman ve sonsuz mekânda ve doğum ile ölüm arasındaki sonsuz ızdırapta bitimsiz olarak durmaktadır.

Fakat hiçbir taraftan buna yönelik daha öte bir şikâyet yükselmez; çünkü isteme hem kendisini hem de izleyenini harcamak pahasına bu trajedi ve komediyi yürütmektedir. İsteme olduğu gibi olduğundan ve istediği de bu olduğundan, bunun tezahürü olan dünya da tam da olduğu gibidir. Izdırabın haklı çıkarılması,

---

[a] [*Exkretion*]

[b] [*Brennpunkt*: Birebir çevrisi "yanan nokta"]

istemenin de bu tezahüründe kendini onaylamasıdır ve bu onay istemenin ızdırabı taşıması ile haklı çıkarılıp dengelenir. Bu bize bütünde *sonsuz adalete* bakış sunmaktadır; daha sonra bunu ayrıntılarında daha yakından ve açık olarak tanıyacağız. Fakat bundan
391 önce zamansal veya insanî adaletten bahsetmek zorundayız.[77]

§ 61

Bütün doğada, istemenin bütün nesneleşme basamaklarında her bir türün bireyleri arasında zorunlulukla sürekli bir mücadele olduğunu ve bu yolla da yaşam isteğinin kendisi ile olan içsel kavgasını dışavurduğunu ikinci kitaptan hatırlıyoruz. Bu fenomen, tıpkı her bir basamakta olduğu gibi, kendisini en üst basamakta gitgide artan bir netlikte sunar ve bundan dolayı da daha kolay açıklanabilir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle bütün çatışmanın çıkış noktası olan *bencilliğin* izini kaynağında takip edeceğiz.

Bizler zaman ve mekânı *principium individuationis* olarak adlandırdık; zira sadece bunlar yoluyla ve bunların içinde benzer şeylerin çokluğu mümkündür. Bunlar doğal, yani istemeden fışkıran, idrakin aslî kalıplarıdır. Bu nedenle de isteme her yerde bireylerin çokluğu içinde tezahür edecektir. Elbette bu çokluk kendinde şey olarak isteme ile değil, sadece bunun tezahürleri ile alâkalıdır: İsteme bunların hepsinde tamamen ve bölünmemiş olarak mevcuttur ve kendi özünün sayısız tekrarlayan imgesi ile çevrili olarak kendi kendisini seyreder; fakat bu özü, yani gerçekten reel[a] olanı, sadece kendi içinde dolaysızca bulur. İşte bu nedenle herkes, her şeyi kendisi için ister; her şeye sahip olmak ister veya en azından hükmetmek ve kendisine ne meydan okursa onu yok etmek ister. Buna ilaveten idrak eden canlılarda birey, idrak eden öznenin taşıyıcısıdır –ki bu da dünyanın taşıyıcısıdır–. Diğer bir deyişle, kendisi dışındaki tüm doğa ve dolayısıyla diğer bütün bireyler de yalnızca onun tasavvurunda vardırlar; tüm bunların sadece tasavvur, yani yalnızca kendi doğasına ve varlığına

[77] Bkz. ikinci cilt 45. bölüm.

[a] [*wirklich Reale*]

bağlı dolaylı bir şey olarak bilincindedir; bilinç ortadan kalkarsa zorunlu olarak onun için dünya da ortadan kalkar, yani onun varlığı ve yokluğu hem aynı olur hem de birbirinden ayırt edilemez olur. Başka bir ifadeyle her idrak eden birey, hakikatin içinde- 392
dir ve kendisini yaşam isteğinin tamamı olarak veya dünyanın bizatihi kendiliği olarak bulur ve bu da tasavvur olarak dünyayı tamamlayan koşuldur; dolayısıyla da makrokozmosa eşit değerde bir mikrokozmostur. Her zaman ve her yerde hakiki olan doğa, temel olarak ve tüm düşüncelerden bağımsız şekilde bu idraki ona basit, dolaysız ve kesin olarak verir. Sınırsız dünyada tamamen yok olup hiçliğe karışmasına rağmen bireyin, kendisini dünyanın merkezi yapması ve diğer her şeyden önce kendi var ve iyi oluşunu göz önünde tutması; ve hatta kendisi için diğer herkesi kurban etmeye ve de sırf kendisini, yani denizdeki bir damlayı birazcık daha sürdürebilmek için dünyayı yok etmeye hazır oluşu, yukarıda verdiğimiz bu iki zorunlu özellikten yola çıkarak artık açıklanabilir. Doğadaki her şey için aslî olan bu zihniyet *bencillik-tir*. Fakat bencilliğin ta kendisi yoluyla istemenin kendisi ile olan çatışması, korkunç şekilde tecelli eder. Zira bu bencillik kalıcılığını ve özünü mikro ve makro kozmos arasındaki çatışmadan veya istemenin nesneleşmesinin *principium individuationis* kalıbına sahip olmasından ve bu yolla da istemenin sayısız bireyde iki yönden de (isteme ve tasavvur) tamamen ve baştan sona aynı şekilde tezahür etmesinden almaktadır. Bu yüzden her bireyde istemenin ve tasavvur edenin[a] tamamı dolaysızca mevcuttur; bununla birlikte geri kalan her şey ona öncelikle tasavvur olarak verilmiştir. Bu yüzden de birey için kendi varlığı ve bunun korunması diğer her şeyin tamamından önceliklidir. Herkes kendi ölümünü dünyanın sonu şeklinde değerlendirmekle birlikte tanıdıklarının ölümünü, eğer arada kişisel bir bağ yoksa oldukça önemsiz bir vaka olarak görür. Bilincin en yüksek seviyesi olan insan bilincinde, tıpkı idrak, acı ve neşenin şahikasına ulaşması gibi bencillik ve bunun neden olduğu bireyler arası çatışmalar da en korkunç seviyesine ulaşmış olmalıdır. Hatta bu, hem küçük hem de büyük ölçekte

[a] [*der ganze Wille und das ganze Vorstellende*]

her yerde gözümüzün önündedir: Bunu bazen büyük zorbaların ve kötülerin yaşamlarında ve dünyayı yıkan savaşlarda korkunç
393 yönü ile ve bazen de komedinin bir teması olarak, özellikle de kibir ve beyhudelik şeklinde ortaya çıktığında saçma yönü ile görürüz ki bunu da La Rochefoucauld herkesten daha iyi anlamış ve *in abstracto* sunmuştur. Bencilliği hem dünya tarihinde hem de kendi deneyimimizde görürüz; fakat bu, bir grup insan, yasa ve düzenden çıkarıldığında en net halinde meydana çıkar ve bunu da Hobbes, *De Cive*'nin ilk bölümünde *bellum omnium contra omnes*[a] ile isabetli bir şekilde tarif etmiştir. Bencilliği yalnızca herkesin bir diğerinden istediği şeyi kapma çabasında değil, kişinin kendi iyi durumunu birazcık artırabilmek için ötekilerin mutluluğu veya yaşamını bile tamamen yok etmesinde de sıklıkla görürüz. Bu, bencilliğin en yüksek dışavurumudur; bu açıdan bunun tezahürlerini sadece hakiki kötülük aşar. Hakiki kötülük ise herhangi kişisel bir çıkar olmadığı durumlarda ötekilere öylesine zarar ve acı vermektir. Az sonra bundan bahsedeceğiz. Bencilliğin kaynağına yönelik bu araştırmayı, aynı konudan bahsettiğim ödül yazım olan *Ahlâkın Temeli Üzerine*, § 14 ile kıyaslayabilirsiniz.

Izdırabın, bütün canlılık için aslî ve kaçınılmaz olduğunu az önce gördük. Izdırabın temel kaynaklarından biri *Eris*'tir.[b] Bu, bütün bireylerin birbirleriyle olan kavgası ve bu çatışmanın dışavurumudur ve *principium individuationis* yoluyla görünür olur. Hayvanlar arasındaki dövüş, her ne kadar vahşice de olsa bunu doğrudan ve çarpıcı şekilde gözlerimizin önüne sermektedir. Bu temel anlaşmazlıkta kendisine karşı alınan önlemlere rağmen söndürülemez bir acı kaynağı yatmaktadır ve şimdi bunu yakından değerlendireceğiz.

§ 62

Yaşama isteğinin ilk ve en yalın onayının sadece ve sadece kişinin kendi bedeninin onaylanması olduğunu çoktan açıkladık: Diğer

[a] ["Herkesin herkese savaşı." Thomas Hobbes, *Vatandaş Üzerine* I, 12.]
[b] [Yunan mitolojisindeki uyumsuzluk ve çatışma tanrıçası.]

bir deyişle bu onay, istemenin zamandaki edimler yoluyla sergilenmesi ve bunun ise, bedenin aynı istemeyi biçim ve amaçlılığı ile mekânsal olarak sergilediği ölçüde olmasıdır. Bu onaylama 394
kendisini, bedenin kendi güçleri ile sürdürülmesi[a] olarak gösterir. Cinsellik dürtüsünün tatmini buna doğrudan bağlıdır ve hatta buna tıpkı cinsel organların bedene ait olması gibi aittir. Dolayısıyla bu dürtünün herhangi bir *güdü* ile temellendirilmemiş *gönüllü* reddi, hâlihazırda yaşam isteğinin reddidir; *sessizleştirici* şekilde tesir eden idrakin ortaya çıkması üzerine kendi kendisini ortadan kaldırmasıdır. Buna göre kendi bedeninin bu tür bir reddi hâlihazırda isteme ile tezahürü arasında bir çelişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Zira burada da bedenin cinsel organları üreme isteğinin nesneleşmesi olmalarına rağmen üreme istenmemektedir. Böyle bir vazgeçiş, tam da bu nedenle yani bunun yaşama isteğinin reddi veya ortadan kaldırılması olduğu için ağır ve acı verici bir kendini aşmadır; fakat buna daha sonra değineceğiz.

Ancak şimdi isteme, yan yana sayısız birey içinde tekil bedenin bir *kendini onaylayışını* sunmaktadır ve bunların hepsinde de bencillik karakteristik olduğundan, herhangi bir bireyde isteme, bu onaylayışı rahatlıkla aşıp başka bireylerde tezahür eden istemenin reddine dönüşebilir. İlk bireydeki isteme, başka bir bireyin isteme onayının[b] sınırlarını ihlal etmektedir. Bu, ilk birey ya diğer bedeni yok ettiği veya ona zarar verdiğinde ya da diğer bedenin güçlerini, bu diğer bedende tezahür eden isteme yerine, *kendi istemesine* tâbi olmaya zorladığında gerçekleşir. Böylece bu birey, diğerinin beden gücünü, o bedende tezahür eden istemeden alarak *kendi* istemesine hizmet eden gücü, kendi beden gücünün ötesinde artırmak için kullandığında başka bir bedende tezahür eden istemeyi reddetmiş ve kendi istemesini de bedeninin ötesinde ve üzerinde *onaylamış* olur.

Başkasının isteme onayının sınırının ihlali herkes için çoktan tanıdıktır ve bunun kavramı *haksızlık* kelimesi ile işaretlenmiştir.

---

[a] [*Erhaltung* kelimesini, "koruma"dan daha fazla kapsamlı olan "sürdürme" kelimesi ile karşılıyorum.]

[b] [*Willensbejahung*]

Zira bizim şimdi yaptığımız gibi net soyutlama ile değil duygu ile iki taraf da durumun ânında idrakindedir. Bir kişinin kendi bedenin onaylanma alanı, başka bir kişinin bunu reddedişi ile ihlal edildiğinde haksızlığa eşlik eden herhangi bir fiziksel ızdıraptan ve kayıp karşısında rahatsızlıktan tamamen farklı ve ayrı olarak
395 haksızlığa uğrayan taraf bunu doğrudan ve ruhsal bir acı olarak duyumsayacaktır. Diğer yandan kendi içinde değerlendirildiğinde haksızlık yapan kişide, kendisinin öteki bedende tezahür edenle aynı isteme oluşunun idraki belirir. İsteme kendisini bir tezahürünün beden ve beden güçlerinin sınırlarını aşarak onaylamaktadır; öyle ki bu, başka bir tezahürde yine aynı istemenin inkârına yayılan bir şiddetle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla isteme, bizatihi kendisi olarak değerlendirildiğinde, kendi kendisiyle kavga edip yine kendi kendisini yemektedir. Ben diyorum ki bu idrak bir anda *in abstracto* olarak değil bir duygu olarak kendini ortaya çıkarır ve buna da vicdan azabı veya bu durum için *haksızlık etmişlik* denmektedir.

Şu âna kadar en genel soyutlama içinde *haksızlık* kavramının analizini yaptık. Fakat haksızlık kendisini *in concreto* en mükemmel, en aslî ve en elle tutulur şekilde yamyamlıkta dışavurur. Bu, haksızlığın en açık ve en bariz biçimidir; istemenin, en üst seviye nesneleşmesi olan insanda, kendisi ile büyük çatışmasının korkunç imgesidir. Bundan hemen sonra cinayet gelmektedir: Bir kişi cinayet işlediğinde, bu kişiyi ânında ve korkunç bir netlikte vicdan azabı zapt edip ruhunun sükûnetine ömür boyu kapanmayacak bir yara açar ki bunun açıklamasını soyut ve kuru şekilde az önce verdik. İşlenmiş bir cinayet karşısındaki dehşetimiz ve işlenecek bir cinayetin karşısında geri çekilmemiz, yaşam isteğinin tezahürleri olarak tüm canlılara nüfuz eden yaşama hudutsuzca tutunmuşluğa denk düşmektedir. (Daha sonra haksızlık ve kötülük yapmaya eşlik eden bu duyguyu veya vicdan azabını ayrıntılı bir şekilde analiz edip bunun kavramını netliğine kavuşturacağız.) Bir başkasının bedenini kasıtlı olarak sakatlama veya salt yaralama ve hatta ona vurma, özü itibarıyla cinayetle aynı türden olup sadece derece farkları vardır. Daha öte olarak haksızlık, baş-

ka bireyleri köleliğe zorlamakta ve son olarak başkasının mülküne saldırmakta kendisini gösterir ve eğer bu mülkler, kişinin çalışmalarının meyvesi olarak görülürse bu, kişiyi köle yapmakla 396
aynıdır. Mülke saldırının kölelikle ilişkisi de salt yaralamanın cinayetle ilişkisi gibidir.

Mülk, kişiye *haksızlık* yapmadan onun elinden alınamaz ve bizim haksızlık açıklamamıza göre mülk sadece kişinin kendi kuvvetleri ile ürettikleridir. Dolayısıyla birisinin mülkü elinden alındığında aslında onun bedeninin kuvvetleri bunda nesneleşen istemeden alınıp başka birisinin bedeninde nesneleşen istemeye tâbi tutulmaktadır. Zira haksızlığı yapan, başkasının bedenine değil bundan tamamen farklı cansız bir şeye saldırarak bu kişinin isteme onayının alanını ihlal etmektedir çünkü diğer insanın kuvvet ve emeği bu cansız şeyle bütünleşik ve özdeştir. Buradan da bütün sahih, yani ahlâki, mülk hakları temel olarak yalnızca ve özellikle emeğe dayanmaktadır: Bu, Kant'tan önce oldukça genel olarak varsayılmış ve hatta bütün yasa kitaplarının en eskisinde açık ve güzel olarak ifade edilmiştir: "Eski zamanları bilen bilgeler, işlenmiş bir tarlanın mülkiyetinin o topraktaki kökleri söküp, temizleyip sürenlere ait olduğunu beyan ederler; tıpkı avlanmış bir antilobun ölümcül darbeyi vuran ilk avcıya ait olması gibi." *Manu Yasaları*, IX, 44.[a]

Kant'ın hak felsefesi, tamamı bir diğerine yol açan hataların sıra dışı bir birleşimidir ve bana göre bunun tek açıklaması Kant'ın ileri yaşının zayıflıkları olabilir ki bu da Kant'ın mülkiyet hakkını neden ilk olarak mülkü işgal edene[b] dayandırdığını açıklamaktadır. Nihayetinde, neden bir şeyi başkalarının kullanmamasına dair isteğimi salt ilan etmem bana anında bu şeye dair *hak* versin ki? Kant'ın varsaydığı gibi bunun *bir* olmasından ziyade öncelikle bu ilan edişin kendisinin yasal bir temele ihtiyacı olduğu açıktır. Ve bir şeyin tek sahibi olduğunun ilanından ibaret olarak temellenen iddialara dikkat etmediklerinde insanların davranışları

[a] [Kitabın Türkçesi: *Manu Kanunnamesi*, çev. Emine Erdoğan. Konya: Palet, 2015.]

[b] [*Besitzergreifung*]

nasıl özsel olarak, yani ahlâken, haksız olabilir? Kişinin vicdanı bu konuda onu nasıl rahatsız etmelidir? Zira asla herhangi bir şeyin *hakkaniyetle ele geçirilmesi*[a] diye bir şeyin olamayacağı, fakat sadece kişinin kendi kuvvetlerini buna uygulaması yoluyla bunun hakkaniyetle *benimsenmesi veya edinilmesi* olabileceğini anlamak çok açık ve kolaydır. Ne kadar ufak olursa olsun başkasının çabası ile bir şey ile uğraşıldığında, geliştirildiğinde, yabani bir meyveyi koparmak veya yerden toplamak dâhi olsa zarardan uzak tutulup
397 korunduğunda; böyle bir şeyi zorla ele geçiren kişi, açıkça bir diğerinin harcadığı emeğin sonucundan bu kişiyi mahrum etmektedir, yani bu diğerinin bedenini kendi istemesine tâbi kılmakta, kendi istemesini bunun tezahürünün ötesinde ötekinin istemesini ret edecek ölçüde onaylamakta, diğer bir deyişle adaletsizlik veya haksızlık yapmaktadır.[78]

Diğer yandan bir şey üzerinde hiçbir çaba harcamadan veya onun ziyan olmasına karşı koruma sağlamadan salt keyfini çıkarmak da bize bunun üzerinde, tıpkı bu şeye kendi başımıza sahip olma talebimizi ilân ettiğimizdeki gibi çok az bir hak sağlar. Bu nedenle, bir aile bir bölgeyi yalnızca kendileri için –hatta yüzyıl önceden beri– ele geçirmiş bile olsa, eğer bu bölgenin gelişmesi için hiçbir şey yapmamışlarsa, bu durumda bu aile ahlâki olarak haksızlık yapmadan, kendisi de aynı bölgeyi ele geçirmek isteyen bir yeni gelene mâni olamazlar. Bu yüzden de ilk işgal hakkı[b] olarak tabir edilen şey, ahlâki olarak tamamen temelsizdir. Buna göre kişi, sırf bir şeyden keyif aldığı için, ek ödül olarak, bu şeyin keyfini daha öte çıkarmayı talep etmektedir. Salt *bu ilk işgal hakkına* dayanana kıyasla yeni gelenin şöyle demeye çok daha fazla hakkı

---

[a] [*rechtliche Besitzergreifung*]

[78] Dolayısıyla temel mülkiyet hakkının kazanılması için biri *zilyetlik* [*Detention*] diğeri de *kurucu işlem* [*Formation*] olmak üzere birbirine paralel iki ayrı hak temeli varsaymamıza gerek yoktur; bunlardan sonuncusu yeterlidir. Sadece *kurucu işlem* kelimesi gerçekten uygun değildir, zira herhangi bir şey için harcanan çaba illa ki bunun bir şekilde biçimlendiriliyor oluşunu gerektirmez.

[b] [*Präokkupations-Recht*]

vardır: "Sen tam da bunun keyfini bu kadar süre çıkardığın için, artık bunun keyfini başkalarının çıkarması doğrusudur." Eğer bir şey üzerinde onu geliştirerek ya da kazalara karşı güvenceye alarak çabalanmamış ise, bu şeye ahlâki olarak temellendirilebilir bir kendi başına sahip oluştan[a] söz edilemez; tabii eğer örneğin başka hizmetler için ödül olarak, gönüllü bir şekilde bu şey bırakılmıyorsa. Fakat bu da zaten uzlaşma ile düzenlenmiş topluluğu, devleti, gerektirmektedir. Yukarıda çıkarımını yaptığımız ahlâki olarak temellendirilmiş mülkiyet hakkı, doğası gereği, bunun sahibine tıpkı kendi bedeni üzerinde olduğu gibi sınırsız bir tasarruf sağlar. Bu da kişinin takas veya bağış yoluyla sahip olduğu şeyi diğer kişilere aktarılabilmesini mümkün kılmaktadır ve diğer kişi 398
de aynı ahlâki hak ile bu şeye sahip olabilir.

Genel olarak haksızlık *yapmaya* gelirsek, bu ya *şiddet* ya da *düzenbazlık* yoluyla olmaktadır ki ahlâka has açıdan bakıldığında bu ikisi aynıdır. Öncelikle, cinayet durumunda, bunu bir hançer veya zehir kullanarak gerçekleştirmem ahlâki açıdan fark etmez; aynı şey, benzer şekilde, bedensel yaralamalar için de geçerlidir. Haksızlığın diğer örneklerinin izi daima haksızlığı yapan kişi olarak benim, farklı bir bireyi kendininki yerine benim istememe hizmet etmeye, kendininki yerine benim istememe göre davranmaya zorlamama doğru sürülebilir. Şiddette bunu, fiziksel nedensellik yoluyla elde ederim; fakat düzenbazlıkta bunu güdülerle, yani idrakten geçen nedensellik vasıtasıyla elde ederim. Yani bunu diğer kişinin istemesine *yanıltıcı güdüler* sunup, onun *kendi* istemesini takip ettiğini sanırken aslında *benim* istememi takip etmesini sağlayarak başarırım. Bunu sadece ötekinin idrakini aldatarak yapabilirim ve bu da *yalandır* zira idrak, güdüler için bir araçtır. Yalanlar ötekinin sadece ve olduğu haliyle idrakine değil daima istemesine tesir etmeyi hedeflerler. Yalanların idrak üzerindeki tesirleri sadece araçsaldır, diğer bir deyişle idrakin istemeyi belirlediği ölçüdedir. Yalanlarımın kendi istememden kaynaklanıyor olmasından dolayı bir güdüye ihtiyaçları vardır. Ancak bu güdü, başka bir insanın özünde idraki değil, yalnızca o kişinin istemesi

[a] [*Alleinbesitz*]

olabilir. Bu nedenle, bu kişinin idraki *benim* istememe asla tesir edemez ve bu yüzden de onu tahrik edip onun hedefleri için bir güdü olamaz. Sadece bir başka kişinin istiyor oluşu ve eylemesi bir güdü olabilir ve bu nedenle de yalnızca dolaylı olarak diğer kişinin idraki olabilir. Bu, yalnızca açıkça kişisel çıkarlardan kaynaklanan yalanlar için değil, aynı zamanda saf kötülükten kaynaklanan yalanlar için de geçerlidir. Böylesi bir kötülük, diğer insanda sebebiyet verilen yanlışlığın acı verici sonuçlarından zevk almayı istemektedir. Hatta salt palavracılık yoluyla şişinme bile öteki insanın istiyor oluşu ve eyleyişini bir dereceye kadar etkilemeyi hedefler; bunu da ötekinin dikkatini çekerek veya kanaatini iyileştirerek yapar. Bir doğruluğun, yani genel olarak bir iddianın salt reddi kendi içinde haksızlık olmamakla birlikte bir yalan
399 üretmek öyledir. Kaybolmuş bir yolcuya doğru yolu göstermeyi reddetmek ona haksızlık etmek değildir; fakat ona yanlış yolu gösteren elbette haksızlık yapmaktadır.

Söylediklerimizden olduğu haliyle her *yalanın*, tıpkı her şiddet eyleminde olduğu gibi, *haksızlık* olduğu sonucu çıkmaktadır; çünkü yalanın amacı, tıpkı şiddette olduğu gibi, istememin hükmünü başka bireylere genişletmek ve bu yolla da onların istemelerini reddederek kendi istememi onaylamaktır. Ancak en mükemmel yalan, *bozulmuş sözleşmedir*; çünkü bahsettiğimiz tüm hükümler burada tamamen ve açıkça bir araya gelmektedir. Zira bir sözleşmeye girdiğimde, diğer kişinin vadettiği eylem, doğrudan ve açıkça benim şu andaki eylemimin güdüsüdür. Kasıtlı ve usulüne uygun şekilde karşılıklı sözler verilir. Her bir tarafın taahhüt ettiği iddiaların doğruluğunun bunların güçleri dâhilinde olduğu varsayılır. Eğer öteki, sözleşmeyi bozarsa beni aldatmış olur ve benim idrakime salt yanıltıcı güdüler sunarak istememi kendi niyeti doğrultusunda yönlendirmiş, kendi istemesinin hükmünü yabancı bireyinkine genişletmiş olur; yani tam bir haksızlık gerçekleştirir. *Anlaşmaların* ahlâki meşruiyeti ve geçerliliğinin temeli budur.

Şiddet yoluyla yapılan haksızlığın faili için kendi durumu, *düzenbazlık* yoluyla gerçekleşen haksızlık kadar *utanç verici* değildir;

zira şiddet, insan türünün her durumda takdir ettiği fiziksel güce işaret etmekteyken, düzenbazlık dolambaçlı yolları kullanması ile zayıflığı ifşa eder ve bunun failini de hem fiziksel hem de ahlâki olarak küçültür. Tüm bunların üstünde yalanlar ve aldatma, ancak onların faili tüm bunlara tiksinti ve horgörü ile yaklaştığı görüntüsü çizerek güven uyandırdığında uygulanabilir; yani böyle bir kişinin zaferi, sahip olmadığı bir dürüstlüğün kendisine atfedilmesine dayanmaktadır. Hilekârlık, sadakatsizlik ve ihanet, her zaman derin bir tiksinti uyandırır. Bunun nedeni ise sadakat ve dürüstlüğün bireylerin çokluğuna bölünmüş istemeyi, dışsal da olsa, birleştiren bağlar olmalarıdır ki böylelikle çok parçaya bölünmüşlükten kaynaklanan bencilliğin sonuçlarına bir sınır çekmektedirler. Sadakatsizlik ve ihanet bu son dışsal bağı koparark bencilliğin sonuçlarına sınırsız bir oyun alanı açar.

Yaklaşımımız bağlamında *haksızlık* kavramının içeriğinin şu 400
olduğunu bulduk: Bir bireyin davranış yapısının kendi bedeninde tezahür eden istemenin onayını bir başkasının bedeninde tezahür eden istemenin reddine dek yayılması. Çok genel örneklerle haksızlığın alanının başladığı sınırları gösterdik; bunu da en yüksek seviyesinden en aşağıdaki seviyelerine doğru birkaç ana kavram belirleyerek yaptık. Tüm bunlara göre *haksızlık* kavramı temel ve pozitiftir; bunun karşısında duran *haklılık* kavramı ise türetilmiş ve negatiftir. Zira bizler sözcüklere değil kavramlara tutunmalıyız. Hatta eğer hiç haksızlık olmasaydı *haklılıktan* söz edemezdik. *Haklılık* kavramı sadece haksızlık kavramının olumsuzlanmasıdır ve yukarıda sunduğumuz, sınırı aşmayan, yani kendi istemesinin daha güçlü onaylanmasının başka birisinin istemesinin reddi olmayan, her davranışı içermektedir. Bu nedenle salt ve saf ahlâki belirlenim açısından bu sınır, tüm mümkün davranış alanını haksız veya haklı olanlar şeklinde böler. Bir eylem, yukarıda ayrımını yaptığımız haliyle, başkasının isteme onayı alanına bunu reddederek saldırmadıkça haksızlık değildir. Bu nedenle, örneğin acil ihtiyaç içindekilere yardım etmeyi reddetmek, haddinden fazlasına sahip olunmasına rağmen bir başkasının açlıktan ölmesini sakince seyretmek, her ne kadar korkunç ve şeytanî olsa da haksız-

lık değildir; fakat bu derece sevgisiz ve katı olabilen birisinin, arzuları bunu gerektirdiğinde haksızlık edeceğinden ve hiçbir sınır tanımayacağından kesinlikle emin olabiliriz.

Fakat haksızlığın olumsuzlanması olarak *haklılık* kavramı esas kullanımını ve hiçbir şüpheye yer bırakmayan temelini, haksızlığa şiddete başvurarak direnildiği durumlarda bulmaktadır ve bu direnç haksızlık olamayacağından dolayı haklıdır. Hatta bu, bağlamından çıkarılıp kendi başına değerlendirildiğinde haksızlık olacak şiddet için bile geçerlidir ve burada sadece saiki yoluyla haklı çıkarılmaktadır;[a] diğer bir deyişle haklılık[b] olur. Bir birey kendi istemesinin onayında, olduğum halimle kişi olarak *benim* için esas
401 olan isteme onayı alanına saldırıp bu yolla bunu reddedecek derecede ileri gidiyorsa, benim bu tacize direnmem sadece reddedişin reddidir ve buraya kadar benim açımdan sadece benim bedenim için aslî ve temel olarak tezahür edip bedenin salt tezahür edişiyle zaten *içkin* olarak dışavurulan istemenin onaylanmasıdır. Bunun anlamı şudur: Başka birisinin reddedişini, bunu yok etmeye yetecek kuvvetle reddetmeye *hakkım* vardır ve bunun, hiçbir haksızlık olmadan, dolayısıyla haklılıkla, diğer bir kişinin öldürülmesine kadar gidebileceğini görmek kolaydır; zira saldırgan dış şiddet olarak yaralanmaya karşı direnç, bunu aşan bir tepki ile olabilir. Çünkü benim açımdan olup biten her şey daima sadece olduğum haliyle kişi olarak bana hastır ve zaten bunun tarafından ifade edilen, isteme onayı alanında yatmaktadır (ki burası kavganın sahnesidir); bir başkasına saldırı yoktur ve dolayısıyla da bu sadece olumsuzlamanın olumsuzlanması, yani onaylamadır ve kendisi bir olumsuzlama değildir. Böylece eğer başka birisinin istemesi, benim bedenimde ve bedenimi sürdürmek için bedenimin güçlerini kullanırken tezahür eden istememi reddediyorsa, benzer bir sınırlamayla karşı karşıya kalan yabancı bir istemeyi reddetmeden, onu böylesi bir reddedişten uzak durmaya zorlayabilirim ve bunda hiçbir *haksızlık yoktur*. Diğer bir deyişle bu dereceye kadar *müdafaa hakkım* vardır.

---

[a] [*gerechtfertigt*]
[b] [*Recht*]

Müdafaa hakkına sahip olduğum ve ötekine karşı *şiddet* kullanmaya tamamen hakkım olan durumlarda, koşulların izin verdiği ölçüde yabancı şiddete karşı *düzenbazlıkla* da hiçbir haksızlık yapmış olmadan karşılık verebilirim; ki buradan da *müdafaa hakkım olduğu kadar gerçek bir yalan söyleme hakkım* olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla bir sokak serserisi tarafından üstü başı yoklanan birisi, bu soyguncuya üstünde daha başka bir şey olmadığını söylediğinde tamamen haklıdır. Veya aynı şekilde gece eve giren hırsızı bodruma kilitleme amaçlı oraya girmeye yönlendiren yalan da tamamen haklıdır. Soyguncular, örneğin barbar korsanlar tarafından esarete götürülen birisinin, özgürlüğü için onları sadece açık şiddet yoluyla değil aynı zamanda entrikalar kullanarak da öldürmeye hakkı vardır. Aynı sebeple, eğer verilmiş bir söz, doğrudan bedensel şiddet yoluyla edinilmişse bu sözün hiçbir 402
bağlayıcılığı yoktur çünkü bu şekilde zorlanan kişinin kendisini kurtarmak için failleri sadece aldatmaya değil aynı zamanda öldürmeye tam bir hakkı vardır. Bir kişi, kendisinden çalınanları eğer şiddet yoluyla geri alamıyorsa, onun entrikalarla bunları geri almasında hiçbir haksızlık yoktur. Hatta eğer birisi benden çaldığı paralarla kumar oynuyorsa, hileli zarları bu kişiye karşı kullanmaya hakkım vardır zira ondan geri kazandığım ne varsa zaten bana aittir. Tüm bunları inkâr etmek isteyen biri, savaş zamanlarındaki entrikaların da haklılığını inkâr etmelidir ki bu eyleme dökülen yalandır ve İsveç kraliçesi Kristina'nın şu vecizesinin delilidir: "İnsanların sözleri ciddiye alınacak gibi değildir ve davranışları da nadiren güvenilirdir." Yani haklılık haksızlığa çok keskin bir sınır çekmektedir. Dahası, tüm bunların yukarıda yalan söylemenin ve şiddet kullanımının haksızlığı konusunda söylenenlerle tam bir uyum içinde olduğunu kanıtlamanın gereksiz olduğunu düşünüyorum: Bu, beyaz yalanın alışılmadık teorilerini açıklamaya da hizmet etmektedir.[79]

[79] Burada sunulan haklar öğretisinin daha ileri bir incelenmesi ödül yazım *Ahlâkın Temeli Üzerine* adlı eserimde bulunabilir. Birinci basımda § 17, ss. 221-230.

Şu âna kadar söylediklerimize göre haksızlık ve hak, salt *ahlâki* belirlenimliklerdir; yani bunların, olduğu haliyle insanî davranışın değerlendirilişine göre ve *bizzat davranışın kendisindeki içsel anlamla* alâkalı olarak geçerliliği vardır. Bunun kendisini bilinçte dolaysızca ortaya koyduğu iki yol vardır. Öncelikle haksızlık yapmaya eşlik eden içsel acı vardır ve bu, haksızlık yapanın kendi isteme onayının, ötekinin isteme onayını reddetmeye kadar varan abartı gücünün duyumsanan salt bilincidir. İkinci olarak da fail, tezahüründe kurbandan ayrı olsa da bizatihi kendiliğinde[a] kurbanla özdeştir. Bütün vicdan azabının içsel anlamı hakkında daha ayrıntılı bir açıklama yapacak konumda daha sonra olacağım. Diğer taraftan haksızlığa maruz kalan kişide de isteme, onun bedeninde ve doğanın, tatmini için güçlerini uyardığı bu bedenin doğal gereksinimlerinde kendini dışavurmaktadır ve bu kişi acı
403 içerisinde kendi istemesinin reddedildiğinin bilincindedir. Aynı zamanda bu kişi, eğer yeterli kuvveti varsa her türlü yoldan, hiç de haksız konuma düşmeden, bu reddedişi önleyebileceğinin de farkındadır. İnsanların bir devletin vatandaşları olarak değil de *insan olarak* haklılık ve haksızlığa dair sahip oldukları tek saf ahlâki anlam budur ve bu, hiçbir pozitif yasa olmayan doğa durumu için bile geçerli kalır ve bundan dolayı *doğal hak* olarak adlandırılan her şeyin temeli ve içeriğini oluşturur. Fakat eğer bu, "ahlâki hak" olarak adlandırılsaydı daha iyi olurdu, zira bunun geçerliliği, ızdıraba, dış gerçekliğe yayılmaz; bu sadece insanın eylemleri ve bu eylemlerden insanın içinde büyüyen ve adına *vicdan* denilen bireysel istemesinin öz-idrakini içerir. Ancak vicdan, doğa durumunda başka bireyler için dışsal olarak her durumda geçerli olarak kendini ortaya koyamaz ve haklılığın güçlülük üzerinde üstün olması için onları engelleyemez; yani doğa halinde her durumda *haksızlık yapmamak* sadece herkesin bunu yapmamasına bağlıyken, tüm durumlarda *haksızlığa uğrayıp* bunun acısını çekmemek ise rastgele dışsal şiddete bağlıdır. Bu nedenle haklılık ve haksızlık kavramları doğa durumunda bile geçerlidir ve bunlar sadece uzlaşımsal değildir; bunlar, doğa durumunda herkesin kendi iste-

[a] [*an sich*]

mesinin öz-idraki için salt *ahlâki* kavramlardır. İnsan bireylerinde yaşam isteğinin kendini aşırı derecede farklı güç derecelerinde onayladığı skalada, haklılık ve haksızlık kavramları –termometrenin sabitlendiği nokta misali– belirli sabit bir noktayı, yani bir insanın kendi istemesinin onayının bir başkasının istemesinin reddine dönüştüğü noktayı göstermektedir. Başka bir ifadeyle bu, idrakin *principium individuationis*'e yakalanmışlığı (ki bu tam anlamıyla istemenin hizmetinde olan idrak biçimidir) ile birlikte haksızlık yapmanın yoğunluğuna işaret etmektedir. Ancak, eğer kişi insan eyleminin tamamen ahlâki açıdan değerlendirmesini bir kenara bırakmak isteyip ya da onu reddedip, davranışları yalnızca dış etkilerine ve sonuçlarına göre gözetmek isterse, Hobbes ile uyum içinde, haklılık ve haksızlığın rastgele varsayılan uzlaşımsal tanımlar olduğu ve bu nedenle de pozitif yasanın dışında olmadıklarını kesinlikle açıklayabilir; ve biz de bu kişiye, dışsal deneyim yoluyla böyle bir deneyime ait olmayanı asla gösteremeyiz. Hobbes, mutlak empirik düşünce yöntemini, esasen tüm saf 404
matematiği reddedip tavizsiz biçimde noktanın uzama ve çizginin genişliğe sahip olduğunu iddia ettiği *De Principiis Geometrarum* adlı kitabında oldukça dikkat çekici bir biçimde karakterize etmektedir ve biz de ona asla uzamı olmayan bir nokta veya genişliği olmayan bir çizgi gösteremeyiz. Dolayısıyla ona matematiğin *a priori* doğasını iletemeyeceğimiz gibi haklılığın *a priori* doğasını da iletemeyiz, çünkü o kendisini ampirik olmayan tüm bilgilere kapatmaktadır.

Saf *hak öğretisi* ahlâkta bir bölümdür ve doğrudan ve özellikle insanların *ızdırabı* ile değil *yapıp etmeleri* ile alâkalıdır. Zira sadece eylemler istemenin dışavurumlarıdırlar ve ahlâk tarafından sadece bunlar değerlendirilirler. Izdırap, sadece bir vakadır ve ahlâk, ızdırabı sadece dolaylı yoldan, yani sadece haksızlıktan acı çekmemek için yapılan şeylerin haksızlık olmadığını göstermek için, dikkate alabilir. Ahlâktaki bu bölüm, bir bireyin bedeninde çoktan nesneleşmiş olan istemesini başka bir bireyde tezahür eden aynı istemenin reddine dönüşmeden önce onaylamak için gidebileceği sınırın kesin olarak belirlenmesini içerecektir; ayrıca,

bu sınırı aşan ve dolayısıyla haksızlık olacak davranışları da tarif edecektir, ki bu da bunlara direnmenin başka bir haksızlık olmayacağı anlamına gelmektedir. Bu yüzden kişinin *eylemleri*, daima odak noktası olarak kalır.

Ancak şimdi haksızlıktan ızdırap çekmek, dış deneyimdeki bir vaka olarak tezahür etmektedir ve dediğimiz gibi bu, yaşam isteğinin kendi kendisiyle çatışmasının tezahürünün en açık tecellisidir. Bu da bireylerin çokluğu ve bencillikten çıkmaktadır ve bunların ikisi de tasavvur olarak dünyanın bireyin idraki için kalıbı olan *principium individuationis* tarafından koşullanmaktadır. Yukarıda insan yaşamında aslî olan ızdırabın oldukça büyük bir kısmının dur durak bilmez kaynağının bireyler arasındaki çatışma olduğunu da gördük.

Bütün bu bireylerde ortak olup bireylerin hayvanlarda olduğu gibi salt tekil durumu değil de bütünün bağlantılarını soyut olarak idrak etmelerini sağlayan akıl,[a] artık insanlara ızdırabın
405 kaynağına vâkıf oluşu hızla sağlayıp bunu azaltmanın veya hatta mümkün olduğu yerlerde bunu toplu bir kurbanla ortadan kaldırmanın yoluyla ilgilendirdi; ki bu kurban, yine de elde edilecek toplu avantaja ağır basmaktadır. Belli durumlarda haksızlık yapmak bir bireyin bencilliği için ne kadar hoş olsa da yine de mutlaka başka bir kişinin *haksızlığa uğrama* deneyimiyle zorunlu olarak ilişkilidir ve bu diğer birey için daha büyük bir acı kaynağıdır. Burada ait olduğu bireyin tek yanlı bakış açısından çıkıp buna bağlılığından anlık olarak kurtulan akıl, haksızlığa uğrayan bireyin acısının haksızlık yapan bireyin hazzına kıyasla çok daha büyük olduğunu görmektedir. Ve daha da ötesi akıl, artık her şey şansa kaldığından, haksızlığa uğramanın acısı ile karşılaşmanın ara sıra haksızlık yapmaktan edinilecek hazza kıyasla daha muhtemel oluşunun herkes için korkunç olduğunu keşfetmektedir.

Buradan yola çıkarak akıl, herkese yayılan ızdırabı azaltmanın ve aynı zamanda bunu mümkün olduğu kadar eşit yaymanın en iyi ve tek yolunun, herkesi haksızlık yapmanın hazzından alıkoyarak haksızlığa uğramanın acısından uzak tutmak olduğunu idrak

---

[a] [*Vernunft*]

etmektedir. Bunu sağlamanın yolu *politik sözleşme*[a] veya *yasadır*. Bu mekanizma aklın kullanımıyla tek taraflı bakış açısını sistematik olarak terk eden bencillik tarafından kolayca düzenlenip kademeli olarak mükemmelleştirilmiştir. Burada verdiğim politik sözleşme veya yasanın kaynağı Platon'un *Devlet*'inde zaten sunulmuştur. Hatta bu kaynak aslen biriciktir ve konunun doğası tarafından belirlenmiştir. Bunun dışında hiçbir ülkede devletin farklı bir kaynağı olamaz zira bu meydana geliş tarzı, bu hedef, onu tam olarak devlet yapmaktadır. Fakat herhangi belirli bir halkın, devletten daha önceki durumda birbirinden bağımsız vahşi sürüsü mü olduğu (anarşi) veya daha güçlü bir grup tarafından keyfî şekilde yönetilen bir yığın köle mi olduğu (despotizm) fark etmez. Her iki durumda devlet henüz yoktur. Devlet ilk olarak toplu uzlaşım ile ortaya çıkar ve devletin mükemmellik derecesi, uzlaşımın anarşi veya despotizme bulaşıp bulaşmaması ölçüsündedir. Cumhuriyetler anarşiye, monarşiler despotizme eğilim gös- 406
terirler; ve bu nedenle ara bir yol olarak geliştirilmiş yapısal monarşi ise grupların hükümdarlığına eğilim gösterir. Mükemmel bir devlet kurmak için başlangıç, toplu iyilik adına kendi iyi oluşlarını tamamen feda etmeye müsaade eden tabiatta varlıklar yaratmak olmalıdır. Ancak, o zamana kadar kendi iyi oluşu ülkeninkinden ayrılmaz olan *bir* ailenin varlığıyla bir şeyler elde edilebilir; böylece, en azından önem taşıyan konularda, bunlardan birinin ilerlemesi ötekinin ilerlemesine bağlı olur. Soydan geçen monarşinin gücü ve avantajı buna dayanmaktadır.

Şimdi ahlâk, özellikle haklı veya haksız *davranış* ile ilgilenip haksızlık yapmamaya kararlı bir kişi için davranışlarının sınırlarını net olarak çizebiliyorsa; politik öğreti,[b] yani yasa koymanın öğretisi ise haksız davranışla hiç ilgilenmeyip sadece haksızlıktan *zarar görme* ile ilgilenmektedir. Eğer haksızlık yüzünden zarar görmenin zorunlu eşleniği haksızlığın yapılması olmasaydı bu öğreti, haksız *davranışla* ilgilenmezdi. Zaten bu öğretinin çarpıştığı düşman ve odak noktası haksızlıktan zarar görmedir. Hatta

[a] [*Staatsvertrag*]
[b] [*Staatslehre*]

eğer bir başkasına *zarar vermeden yapılabilecek* bir haksızlık düşünebilseydik, devlet de tutarlı olmak adına böyle bir davranışı yasaklayamazdı.

Dahası, *ahlâkın* değerlendirdiği ve gerçek olarak gördüğü tek konu istemedir, kişinin tabiatıdır.[a] Dolayısıyla ahlâk, haksızlık yapmaya kararlı isteme ile ilgilenir ve bu da ancak gerçekten işlenmiş haksızlığa denk, mahkemesinde böyle bir istemeye sahip olanı haksız olarak kınayacak bir dış güç tarafından baskılanıp etkisiz kılınabilir. Buna karşın devlet, olduğu haliyle ne isteme ne de kişinin tabiatı ile ilgilenir. Devlet, ister sadece teşebbüste kalsın ister işlenmiş olsun sadece *eylem* ile ilgilenir zira diğer tarafta eylemin eşleniği *zarar/ızdıraptır*. Dolayısıyla devletin gerçek olarak ciddiye alacağı tek şey olaydır, vakadır; kişinin tabiatı ve niyeti sadece vakanın anlamına ışık tuttuğu ölçüde araştırılır. Bundan dolayı da devlet, kılıç ve çember[b] korkusunun böyle bir istemeyi daima engellediği sürece hiç kimsenin sürekli olarak bir başkasını öldürmeyi veya zehirlemeyi düşünmesini yasaklamaz. Devletin işi
407 aptalca planları, haksızlık yapmaya yönelik eğilimleri, kötü tabiatları ortadan kaldırmak değildir; devlet, sadece haksızlık yapmaya yönelik her güdüye, kaçınılmaz bir ceza biçiminde bu haksızlığın yapılmaması için daha güçlü bir güdü sunar. Buna göre de ceza kanunu, tahayyül edilebilen olası tüm suç eylemlerine karşı ortaya konan güdülerin *in abstracto*, mümkün olduğu kadar tam bir kaydıdır ve suç ortaya çıkarsa *in concreto* uygulanır. Şimdi siyaset bilimi ya da yasa koyma, haklılık öğretisini kapsayan bu bölümü ahlâktan ödünç alıp kendi amacı için kullanacaktır. Bu, haklılık ve haksızlığın içsel anlamını tartışan ve aynı zamanda aralarındaki net sınırı belirleyen bölümdür. Fakat bunu yasa koyma, sadece ve yalnızca tam ters yönden kullanmak amacıyla yapar. Yani haksızlık *yapmak* istemediğimizde ahlâkın geçilmez olarak ortaya koyduğu bütün sınırları alıp bu sınırlara ters yönden, diğer bir deyişle haksızlıktan zarar *görmek* istemediğimizde başkalarının ihlal

---

[a] [*Gesinnung*]

[b] [Çember, Avrupa'da en son 1841 yılında kullanılmış suçlunun kemiklerini kıran bir ceza aleti.]

etmelerine izin vermeyeceğiz sınırlar olarak bakar ve bundan da ötekileri geri püskürtme *hakkı* doğmaktadır. İşte bu yüzden bu sınırlar, pasif taraftan mümkün olduğu kadar, yasalarla tutulmaktadır. Dolayısıyla nasıl ki tarihçiye –oldukça şaka yollu bir şekilde– kâhinin tersi denmekteyse, hukuk teorisyenine de ahlâkçının tersi diyebiliriz ve bu nedenle de kişinin talep edebileceği haklar olarak aslî anlamında hukuk öğretisi, aşmamamız gereken hakları öğreten ahlâkın ilgili bölümünün tersidir. Temel olarak *ahlâki* olan haksızlık ile bunun olumsuzlaması olan haklılık kavramları, aktif çıkış noktası pasif tarafa geçtiğinde, yani ters yönden *yasal* olurlar. Bu, Kant'ın devletin kuruluşunu oldukça hatalı şekilde ahlâki görev olarak koşulsuz buyruğundan çıkaran hukuk öğretisi ile birlikte devletin ahlâkı teşvik eden bir kurum olduğu, buna yönelik çabalardan hareket ettiği ve dolayısıyla da bencilliğe karşı kurulduğu yönündeki ara sıra tekrar eden, hatta yakın zamanlarda da dile getirilen çok tuhaf yanlışlığa neden olmaktadır. Sanki ahlâkın veya ahlâksızlığın ait olduğu iç tabiat olan ebedi özgür isteme, dışarıdan modifiye edilebilirmiş ve de tesir yoluyla değiştirilebilirmiş gibi! Devletin ahlâki anlamda özgürlüğün ve dola- 408
yısıyla da ahlâkın koşulu olduğu teorisi çok daha hatalıdır; zira özgürlük, insan tarafından oluşturulmuş kurumlar şöyle dursun, tezahürün ötesindedir. Daha önce de söylediğimiz gibi devlet, genelde bencilliğe karşı oluştan çok uzaktır ve bu haliyle de aslında tam tersi durum geçerlidir: Devlet, olduğu haliyle kendisinin tam olarak farkında olup tek taraflı bakış açısından evrensele doğru metodik olarak ilerleyen birikmiş ve toplu bir bencillikten ortaya çıkar. Devlet, ahlâki olarak temellendirilmiş haklı eylemin, yani saf ahlâkın beklenemeyeceği varsayımına dayanır; aksi takdirde, devletin kendisi oldukça gereksiz olurdu. Dolayısıyla devlet ortak iyiyi artırmaya çalışırken bencilliğe karşı değildir; devlet sadece bencilliğin zararlı sonuçlarına karşıdır ki bunun kaynağı da bencil bireylerin çokluğu ve bu çokluğun karşılıklı olarak hepsini etkileyip esenliklerini bozmasıdır. İşte bu nedenle Aristoteles şöyle demektedir: *Τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην· τουτο δε εστιν το ζην ευδαιμονως και καλως.* (*Finis civitatis est bene vivere,*

hoc autem est beate et pulchre vivere.)[a] Hobbes da, tıpkı bütün devlet düzenlerinin temel ilkesi *salus publica prima lex esto*[b] deyişinin tarif ettiği gibi, devletin kaynağı ve amacını oldukça doğru ve isabetli şekilde incelemiştir.

Eğer devlet amacına mükemmel şekilde ulaşırsa, bu adeta mükemmel adaletin herkesin mizacına hâkim olduğunda beklenebilecek aynı tezahürü sunacaktır. Fakat bu iki tezahürün iç özleri ve kaynakları tam ters olacaktır. Daha net olmak gerekirse ikinci durumda kimse *haksızlık yapmak* istemeyecektir; fakat ilk durumda kimse *haksızlıktan zarar görmek* istemeyip bu amaca uygun olan yolları tam olarak kullanacaktır. Dolayısıyla aynı sınır farklı yönlerden çizilebilir; çenesinde ağızlık olan etçil bir hayvan tıpkı bir otçul hayvan gibi zararsızdır.

Fakat devlet bu noktadan daha öteye geçemez: Devlet, evrensel iyi dilekler ve sevgiden kaynaklanana benzer bir tezahür gösteremez. Daha önce gördüğümüz üzere devlet, doğası gereği herhangi bir haksızlık yapışı, eğer karşı tarafta bunun eşleniği olan bir kurban yoksa yasaklayamaz ve böyle bir şey düpedüz
409 imkânsız olduğu için tüm haksızlığı yasaklar. Bunun zıttı olarak devlet, genel refahı geliştirme eğilimi göz önüne alındığında, eğer iyi işlerin ve hayır işlerinin zorunlu eşleniği bunların *icrası* olmasaydı herkesin her türlü iyi eylemleri ve hayır işlerini *deneyimlemesi* ile memnuniyetle ilgilenirdi. Fakat bu durumda devletin her vatandaşı bu konuda pasif bir rol almak isterdi; kimse aktif olmak istemez ve bir vatandaştan diğerinin yerine aktif rol almasını beklemek için de hiçbir sebep olmazdı. Bu nedenle de sadece negatif olan –ki *hak* budur– *dayatılabilir*; pozitif olan ise dayatılamaz ki insanlar bunları "sevgi görevleri" veya "tam olmayan ödevler"[c] olarak adlandırmaktadırlar.

---

[a] ["Devletin amacı iyi yaşamdır. Bundan da mutlu ve saygın bir yaşamı kastediyoruz." *Politika* III, 1280b-1281a.]

[b] ["Halkın güvenliği ilk yasa olmalıdır." Cicero, *De legibus* (*Yasalar Üzerine*) III, 3, 8.]

[c] [*unvollkommenen Pflichten*. Kant bu tanımı insanın her zaman değil ara sıra yapması gereken ödevler olarak tanımlamaktadır. Başkalarına

Belirttiğimiz üzere yasa koyma, ahlâktan saf hak öğretisini veya haklılık ve haksızlığın özü ve sınırı öğretisini ödünç almaktadır; bunu da kendi amacı doğrultusunda kullanmak ve buna göre pozitif yasalar koyup bunun desteklenmesinin araçlarını, yani devleti, meydana getirmek için ahlâka yabancı ters yönden yapar. Yani pozitif yasa koyma, saf ahlâki hak öğretisinin tersten uygulanmasıdır. Bu uygulama belirli bir halkın kendine has ilişki ve koşulları dikkate alınarak yapılabilir. Ancak, pozitif yasa koyuş saf hak öğretisinin rehberliği altında aslî mevzularda tamamen belirli ve her bir önermesi için bu doktrin ile kanıtlanabilir bir temel sağlanmışsa, işte o zaman ortaya çıkan yasa koyma sahih *pozitif bir haktır* ve devlet de *hakkaniyetli* bir birlikteliktir; kelimenin tam anlamıyla *devlet*, gayriahlâki bir organizasyon olmayıp ahlâki olarak kabul edilebilir. Buna karşılık aksi durumda pozitif yasa koyma, *pozitif bir haksızlığın* temellendirilmesidir ve kendisi de kamu tarafından kabul görmüş dayatmacı bir haksızlıktır. Bütün despotizmler, pek çok Müslüman krallığın[a] anayasası ve hatta pek çok anayasanın bazı bölümleri (kölelik, derebeylik vb.) böyledir. Tıpkı saf matematiğin uygulamalı matematiğin her bölümünün temeli olması gibi, saf hak öğretisi veya doğal hak veya daha iyisi ahlâki hak da, her ne kadar daima bir tersine çevirme ile de olsa, her adil pozitif yasa koymanın temelinde yatmaktadır. Felsefenin bu amaç doğrultusunda yasa koymaya sunmak zorunda olduğu saf hak doktrininin en önemli noktaları şunlardır: 1) Haklılık ve haksızlık kavramlarının iç ve aslî anlamlarının ve kaynağının, 410
bunların kullanımları ve ahlâk içindeki konumlarının açıklanması 2) Mülkiyet haklarının türetilmesi 3) Sözleşmenin ahlâki geçerliliğinin türetilmesi; zira bu devlet sözleşmesinin ahlâki temelidir 4) Devletin ortaya çıkmasını ve hedefini, bu hedefin ahlâka olan ilişkisini ve bu ilişkinin sonucu olarak amaçlı bir şekilde ahlâki hak öğretisini tersine çevirerek yasa koymaya taşımanın açıklanması 5) Cezalandırma hakkının türetilmesi. Hak öğretisinin geri kalan içerikleri sadece bu ilkelerin uygulanmasından, hayattaki

---

yardım böyle bir ödevdir.]

[a] [*Mohammedanischen Reiche*]

bütün olası durumlar için haklılık ve haksızlık arasındaki sınırın daha net belirlenmesinden ibarettir ki dolayısıyla bunlar belirli bakış açıları ve başlıklar altında birleştirilip tasnif edilirler. Saf hukuku ele alan kitaplar, bu özel doktrinlerde oldukça uyumludurlar; sadece ilkelerde farklılık göstermektedirler zira bunlar daima bazı felsefi sistemlere bağlıdırlar. Tüm bunlardan ilk dördünü ana noktalarında ve genel, fakat net ve açık olarak kısaca tartıştıktan sonra ceza hukukundan da bahsetmeliyiz.

Kant, devlet dışında hiçbir mükemmel mülk hakkı olamayacağına dair temelden hatalı iddiayı öne sürmektedir. Bizim yukarıdaki çıkarımımıza göre doğal durumda bile tamamen doğal, yani ahlâki hak olarak mülk vardır ve bu da haksızlık yapmadan ihlal edilemez ve bunun sonuna kadar savunulmasında ise haksızlık yoktur. Buna karşılık devlet olmadan *ceza hukuku* olamayacağı da kesindir. Cezalandırmaya yönelik hak sadece, ihlalin gerçekleşmesinden *önce* bir ceza belirlemiş olan pozitif yasa tarafından temellendirilir; bu cezanın tehdidi, suçu gerçekleştirmeye yönelik her güdüye baskın gelecek caydırıcı bir güdü oluşturmalıdır. Bu pozitif yasa devletin bütün vatandaşları tarafından kabul edilmiş ve tanınmış olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu, devlet üyelerinin zorunlu olarak her koşulda yerine getirmeleri gereken ortak bir sözleşmeye dayanmaktadır; yani üyeler bir yandan cezayı ifa etmeye diğer yandan bu cezaya katlanmaya mecburdurlar. Dolayısıyla hukuk, cezaya katlanmaya zorlayabilir. Sonuç olarak
411 tekil durumlarda *cezanın dolaysız amacı yasa olarak sözleşmenin yerine getirilmesidir.* Fakat *yasanın* tek amacı insanları başkalarının haklarını ihlal etmekten *caydırmaktır*; zira herkesi haksızlıktan zarar görmeye karşı korumak için insanlar devleti oluşturmuşlar, haksızlığı terk edip devletin sürdürülmesi yükünü üstlenmişlerdir. Şu halde yasa ve bunun ifası –ceza– aslen geçmişe değil geleceğe yöneliktir. Bu, *cezayı intikamdan* ayırır. İntikam sadece olmuş bitmiş olanla, yani olduğu haliyle geçmişle güdülenir. Acı vermek suretiyle yapılan, geleceğe yönelik bir amacı olmayan her misilleme niteliğindeki haksızlık, intikamdır ve bunun kişinin kendi çektiğine karşılık, teselli olsun diye, başkasında sebep olduğu ız-

dırabı seyretme dışında hiçbir hedefi yoktur. Bu, kötülük ve korkunçluktur ve etik olarak haklı çıkarılamaz. Birisinin bana yaptığı haksızlık hiçbir şekilde benim ona haksızlık yapmama yetki vermez. Daha öte bir amaç olmadan kötülüğe kötülükle karşılık vermek ne ahlâkidir ne de daha öte herhangi bir rasyonel temel ile haklı çıkarılabilir ve ceza hukukunun müstakil ve nihai ilkesi olarak *jus talionis*[a] anlamsızdır. Bu yüzden Kant'ın salt misilleme yapmak için karşılık olarak cezalandırma teorisi tamamen temelsiz ve yanlıştır. Ne var ki pek çok hukuk hocasının yazılarında sadece boş laf kalabalığı olan her tür süslü cümlenin arasında hâlâ görünmektedir, örneğin: suçun kefaretinin ceza ile ödenmesi veya nötrlenmesi ve kaldırılması vb. Fakat hiç kimsenin kendini saf ahlâki bir hâkim ve intikamcı konumuna yerleştirip diğerlerine kötü eylemleri için acı vererek cezalandırma ve bundan da kefaret çıkarma yetkisi yoktur. Hatta bu oldukça kibirli bir kendini beğenmişlik olurdu; tam da bu nedenle İncil şöyle demektedir: "Rab diyor ki 'Öç benimdir, ben karşılık vereceğim.'"[b] Elbette insanların toplumun güvenliği için kaygılanmaya hakkı vardır ve bu da sadece "suç" kelimesiyle ifade edilen tüm eylemleri, bunları gözdağı veren cezalar olan caydırıcı güdülerle engellemek için yasaklayarak sağlanabilir. Ve bir vaka bu gözdağına rağmen gerçekleştiğinde, bu gözdağı da ancak ifası ile etkili olabilir. Cezalandırmanın –ya da daha net olarak ceza yasasının– amacının suçu 412
önlemek olduğu öyle evrensel olarak kabul edilir ve hatta o kadar kendiliğinden apaçık bir doğrudur ki İngiltere'de kraliyet savcısının ceza davalarında hâlâ kullandığı eski iddianame (*indictment*) deyiminde bile ifade edilip şu şekilde de sona ermektedir: *if this be proved, you, the said N.N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming.*[80] Eğer bir prens hakkaniyetle cezalandırılmış bir suçluyu affetmek isterse, bakan-

[a] [kısas, suça eşdeğer cezalandırma]

[b] [Romalılar 12:19.]

[80] Wenn Dieses bewiesen wird, so müßt ihr, der besagte *N.N.*, die gesetzliche Strafe erleiden, um Andere von ähnlichen Verbrechen, in aller künftigen Zeit, abzuschrecken. ["Eğer bu ispatlanırsa, sen N.N. gelecek

ları suçun hemen tekrar edeceği gerekçesi ile ona itiraz ederler. Geleceğe yönelik amaç cezayı intikamdan ayırır ve ceza bu amacına ancak *bir yasanın yerine getirilmesi* için uygulandığında ulaşır. Yasalar, sadece gelecekteki her durum için kendisinin mutlaka yürürlükte olduğunu ilan ederek amacını belirleyen caydırıcılık gücünü korur. Bu noktada bir Kantçı, bu bakış açısına göre cezalandırılan suçlunun "sadece bir *araç* olarak" kullanıldığını söyleyerek muhakkak itiraz edecektir. Kantçılar tarafından yorulmak bilmeden tekrarlanan "insanlara asla araç olarak değil, sadece amaç olarak davranılmalı" önermesi elbette kulağa çok anlamlı gelmektedir ve daha öte düşünmemek için seve seve bir formüle sahip olmak isteyenler için çok münasiptir. Ancak yakından incelendiğinde, bu çok bulanık ve belirsiz bir iddiadır ve hedefine çok dolaylı olarak ulaşmaktadır ve uygulandığı herhangi bir durumda bunun öncelikle özel olarak netleştirilmeye, belirlenmeye ve modifikasyona ihtiyacı vardır; aynı zamanda bu iddia evrensel olarak ele alındığında yetersiz olup bilgi vermemektedir ve sorunludur. Yasa tarafından idam cezasına çarptırılmış katil, kesin ve tam bir haklılıkla salt *araç* olarak burada kullanılmalıdır. Zira kamu güvenliği devletin ana amacıdır ve suçlu bunu bozmaktadır; hatta eğer yasa, uygulanmadan kalırsa kamu güvenliği ortadan kalkar. Sonuç olarak da suçlunun kendisi ve onun yaşamı, yasanın ifası ve bu vesileyle de kamu güvenliğinin tekrar kurulması için *araç* olarak kullanılmalıdır ki bu kişi vatandaş olduğu ölçüde, kendisinin dâhil olduğu devlet sözleşmesinin uygulanması tamamen haklı-
413 dır. Bu sözleşmeye göre o, yaşam güvenliğinin, özgürlüğünün ve mülkünün tadını çıkarabilmek için kendi yaşamını, özgürlüğünü ve mülkünü herkesinki için teminat vermektedir; bu durumda ise kendisi teminatını bozmuştur.

Elbette burada sunduğumuz ve sağlıklı bir aklın doğrudan ikna olacağı ceza teorisi ana noktalarında kesinlikle yeni bir düşünce değildir; bu neredeyse yeni hataların gölgesinde kalmış eski bir teoridir; dolayısıyla da bunun en net sunuşu gerekliydi. Aynı

---

tüm zamanlar için diğerlerini benzer suçlar işlemekten alıkoymak için yasal cezanı çekeceksin."]

şey özde Pufendorf'un *De officio hominis et civis*'inde de (2. kitap 13. bölüm)[a] işlenmektedir. Hobbes da *Leviathan*'da (15-28. bölüm) bununla uyuşmaktadır. Günümüzde bunu Feuerbach'ın savunduğu iyi bilinmektedir. Hatta bu, antik dünyanın filozoflarının sözlerinde de bulunmaktadır: Platon bunu *Protagoras*'ta (s. 114, Bipont basımı), *Gorgias*'ta (s. 168) ve nihayetinde *Yasalar*'da (s. 165) açıkça sunmaktadır.[b] Seneca, hem Platon'un düşüncelerini hem de ceza teorisini mükemmel şekilde birkaç sözcükte ifade etmektedir: *Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur* (*De Ira*, I, 16).[c]

Böylece devlette, akılla donanmış egoizmin kendine cephe alarak kendi kötü sonuçlarından kaçmayı amaçladığını ve herkesin kendi refahını artık bunun içinde bulması nedeniyle birbirlerinin refahını teşvik ettiği aracı tanımış olduk. Eğer devlet bu amacını tamamen gerçekleştirirse, o zaman bir ölçüde insanlığın bütün kuvvetlerini kendinde toplamak suretiyle, deyim yerindeyse, doğanın geri kalanını nasıl faydalı kılacağını gitgide daha iyi bir şekilde bilir ve nihayetinde her tür kötülüğün ortadan kaldırılması yoluyla ütopyaya yakın bir şey meydana getirebilir. Fakat ne var ki devlet, bu amacı gerçekleştirmekten oldukça uzaktır. Devlet bunu elde etmiş olsa bile, hayata dâhil olan sayısız kötülük onu yine ızdırap içinde bırakırdı; ve nihayetinde de eğer tüm bu ızdıraplar ondan uzaklaştırılsalardı bu durumda da can sıkıntısı ızdırabın bıraktığı her yeri doldururdu. Bunun dışında, bireyler arasındaki çekişmeler de devlet tarafından asla tamamen ortadan kaldırılamaz zira büyük çekişmeler yasaklandıkça daha önemsiz çekişmeler bam telimize basmaya devam ederler. Nihayetinde içerden sevinçle kovulan Eris, dışarıdan geri döner ve bireylerin

---

[a] [Samuel von Pufendorf (1632-1694) Alman hukukçu ve politik filozof. Burada sözü geçen eser *İnsanın ve Vatandaşın Görevleri*.]

[b] [Schopenhauer referanslarında Bipont edisyonunu kullanmaktadır. Verdiği referanslar sırasıyla şöyledir: *Protagoras* 324a–b; *Gorgias* 525a–b, *Yasalar*, IX, 854d–e.]

[c] [Seneca, *Öfke Üzerine* "Hiçbir bilge bir haksızlık yapıldığı için cezalandırmaz, fakat bir daha yapılmaması için cezalandırır."]

çatışması olarak devlet kurumu tarafından sürülse bile dışarıdan
414 tekrar ülkelerin savaşları olarak ortaya çıkar ve bilgece önlemlerin tekil durumlarda kendinden esirgediklerini, artık birikmiş borç olarak kanlı kurbanlarını yığın halinde ve tek seferde talep eder. Bütün bunların nihayet binlerce yılın deneyimine dayanan bilgelikle üstesinden gelindiğini farz etsek bile, en sondaki netice tüm gezegenin gerçek aşırı nüfusu olacaktır ki bunun korkunç kötülüğünü de yalnızca cesur bir hayal gücü göz önüne getirebilir.[81]

§ 63

Karşılık verici ve cezalandırıcı olarak devlette taht kurmuş *zamansal adaleti* tanıdık ve bunun da sadece *gelecek* göz önünde bulundurulduğunda söz konusu olan adalet olduğunu gördük. Bir cürümün bu hesaba katılmadan herhangi bir cezası veya misillemesi gerekçelendirilmeden kalır ve hatta zaten olmuş olan kötülüğe hiçbir anlam ve önem olmadan bir ikincisi eklenir. Daha önce anmış olduğumuz *ebedi adalet* ise bundan tamamen farklıdır. Ebedi adalet, devlete değil dünyaya hükmetmektedir; insanî kurumlara bağlı, şans ve aldatmaya tâbi, belirsiz, sallantılı ve hataya açık değildir; yanılmaz, sabit ve kesindir. Misilleme kavramı zaten zamansallığı içermektedir; bu nedenle de *ebedi adalet*, misilleme zamanı gerektirdiği için karşılık verici olamaz; herhangi bir düzeltme veya gecikmeye izin veremez; veya kötü bir sonuca yol açmış kötü bir eylemi dengelemek için zamana başvuramaz. Burada ceza, suça öyle bağlı olmalıdır ki bu ikisi adeta bir olmalıdırlar.

Δοκειτε πηδαν τἀδικήματ' εις θεους
Πτεροισι, κἀπειτ' εν Διος δελτου πτυχαις
Γραφειν τιν' αυτα, Ζηνα δ' εισορωντα νιν
Θνητοις δικαζειν; Ουδ' ὁ πας ουρανος,
Διος γραφοντος τας βροτων ἁμαρτιας,
Εξαρκεσειεν, ουδ' εκεινος αν σκοπων
Πεμπειν ἑκαστῳ ζημιαν· αλλ' ἡ Δικη
Ενταυθα που 'στιν εγγυς, ει βουλεσθ' ὁραν.
Eurip., ap. Stob. Ecl. I, *c.* 4.

[81] Bkz. ikinci cilt, 47. bölüm.

(Volare pennis scelera ad aetherias domus 415
Putatis, illic in Jovis tabularia
Scripto referri; tum Jovem lectis super
Sententiam proferre? — sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Juppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio,
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)[a]

Böyle sonsuz adaletin gerçekten dünyanın özünde yattığı, bizim şu âna dek geliştirmiş olduğumuz düşünceyi kavramış olanlar için kısa süre sonra tamamen açık hale gelecektir.

Tezahür –yaşam isteğinin nesneleşmesi–, bütün biçimleri ve bölümlerinin çokluğu içinde dünyadır. Varlık ve varlık minvalleri,[b] parçalarda olduğu gibi bütünde istemeden gelmektedirler. İsteme, özgür ve her şeye kadirdir. İsteme tam olarak bizatihi kendisinde ve zamanın dışında kendini belirlediği gibi her şeyde zuhur etmektedir. Dünya bu istiyor oluşun yalnızca aynasıdır. Ve dünyanın içerdiği her fanilik, her ızdırap, her azap istemenin istiyor oluşunun dışavurumuna aittir; tüm bunlar böyledirler çünkü isteme böyle istemektedir. Buna göre her canlı neticede en sıkı haklılıkla varlığı taşımaktadır, diğer bir deyişle hem kendi türünün hem de kendine has bireyselliğinin varlığını, olduğu haliyle böylesi bir çevrede, böylesi bir dünyada zamansal, fani ve daima ızdırap içinde olarak şansa ve yanlışlıklara tâbi olarak taşımaktadır. Ve bireyin başına gelen ve hatta *gelebilecek* her şey daima adildir. Zira isteme onundur ve isteme nasıl varsa, dünya da öyle vardır. Varoluşa karşı sorumluluk ve bu dünyanın yapısı ancak, sadece ve

[a] ["Suçların tanrılara kanatlanıp uçtuğunu ve birisinin bunları Jüpiter'in defterine kaydettiğini ve Jüpiter'in de bunlara bakıp insanlara adalet mi dağıttığını sanıyorsun? Gökyüzünün tamamı bile insan günahlarının sığacağı kadar büyük değildir. Eğer Jüpiter tüm bunları yazacak olsaydı, ne bunlara bakabilir ne de buna uygun bir ceza belirleyebilirdi. Hayır! Ceza çoktan buradadır, eğer görebilirseniz." (Euripides, aktaran Stobaeus, *Eclogues*, I. kitap, 4. bölüm)]

[b] [*Das Daseyn selbst und die Art des Daseyns*]

sadece dünyanın kendisi tarafından taşınabilir çünkü başka hangi yolla herhangi biri bunu kendisine taşıyabilirdi? Eğer kişi ahlâki olarak değerlendirildiğinde bütünde ve evrensel olarak insanlığın değerini bilmek isterse, o zaman insanlığın kaderini bütünde ve evrensel olarak değerlendirmelidir. Bu ise yokluk, sefillik, şikâyet, azap ve ölümdür. Ebedi adalet hükmetmektedir: Eğer insanlar bütünde değersiz olmasalardı, o zaman kaderleri de bütünde bu kadar üzücü olmazdı. Bu anlamda şöyle söyleyebiliriz: Dünya-
416 nın kendisi dünyanın yargıcıdır. Eğer dünyadaki bütün sefaleti terazinin bir kefesine ve dünyadaki bütün suçları diğer kefesine koyabilecek olsaydık, bunlar kesinlikle birbirine eşit çıkarlardı.

Fakat elbette dünya kendisini, istemeye hizmet etmesi için istemeden türemiş bireyin idrakine, araştırmacıya er ya da geç açtığıyla aynı şekilde; yani bu kişinin ta kendisi olan tek ve aynı yaşam isteğinin nesneleşmesi olarak sunmaz. Aksine hamhalat bireyin gözleri, Hintlerin deyişiyle, *Maya*'nın örtüsü gibi bulanıktır; bu bireye kendinde şey değil sadece zaman ve mekândaki, *principium individuationis* ve yeterli temel ilkesinin geri kalan biçimleri içindeki tezahür kendini gösterir. Ve böyle bir birey, sınırlı idrak formunda şeylerin aynı olan özünü değil bunun tezahürlerini, ayrı, bağlantısız, sayısız, oldukça farklı ve hatta zıt olarak görür. Ona, haz bir şey acı ise tamamen ayrı şey olarak görüneceğinden, şu insan işkenceci ve katil, öteki ise şehit ve kurban olarak; kötülük bir şey ve fenalık da başka bir şey olarak görünecektir. Bu kişi birisinin neşe, bolluk ve zevk içinde yaşarken aynı anda onun kapısının önünde bir başkasının yoksulluk ve soğuktan azap dolu ölümünü görüp şöyle soracaktır: Nerede kaldı karşılıklılık? Bu kişi kendisinin ve doğasının kaynağı olan istemenin şiddetli baskısında yaşamın zevk ve eğlencelerini kavrayıp sıkıca kucaklar; fakat tam da istemesinin bu edimi ile, karşısında korkudan titrediği yaşamın bütün acı ve azaplarını kavrayıp esasen bunlara sıkıca sarıldığını bilmez. Bu kişi dünyadaki fenalıkları görmektedir, kötülüğü görmektedir: Fakat o, bunların yalnızca tek yaşam isteğinin tezahürünün farklı yüzleri olduğunu idrak etmekten uzaktır; bunları çok farklı, hatta zıt olarak değerlendirmekte; ve

sıklıkla *principium individuationis* tarafından yakalanmış, *Maya*'nın örtüsü ile kandırılmış olarak fenalıktan, kendi bireysel ızdırabından, kötülük yoluyla –yani başka insanların ızdırabına yol açarak– kaçmaktadır.

Dağ gibi dalgaların kükreyerek yükselip alçaldığı kuduran ve haddi hududu olmayan bir denizde, gemicinin birinin kırılgan teknesine güvenerek oturması gibi, ızdıraplar dünyasının ortasında *principium individuationis*'e –bireyin şeyleri tezahür olarak idrak tarzına– güvenen ve bunun tarafından desteklenen tekil in- 417
san da sakince oturur. Sınırsız geçmiş ve gelecekte haddi hududu olmayan her yerde ızdırap dolu dünya, ona yabancıdır ve hatta onun için bir masaldır: Bu kişi için gerçekliği olan yegâne şeyler kaybolup giden küçük şahsı, yayılımı olmayan "şimdi"si ve anlık rahatıdır; ve eğer daha iyi bir idrak gözlerini açmazsa o, tüm bunları korumak için her şeyi yapar. O zamana kadar, tüm bunların kendisine yabancı olmadığına ve hatta *principium individuationis*'in onu koruyamayacağı şekilde kendisine bağlı olduğuna yönelik bilincinin derinliklerinde belli belirsiz bir önsezi vardır. Bu önseziden bütün insanların (ve hatta belki de en akıllı hayvanların) paylaştığı ve yok edilemez *korku*[a] ortaya çıkar; eğer herhangi bir tesadüf *principio individuationis* konusunda kafalarını karıştırırsa bu korku birdenbire onları ele geçirir çünkü yeterli temel ilkesi, biçimlerinin herhangi birinde istisnaya maruz görünmektedir: Örneğin bir şey nedensizce değişmiş; ölmüş olan birisi tekrar oradaymış; geçmişte ya da gelecekteki bir şey şimdideymiş; uzaktaki yakındaymış gibi görünürse. Böyle bir şeye karşı muazzam dehşet, insanların kendi bireyselliklerini, geri kalan dünyadan ayıran tek şey olan tezahürün idrak formlarında birdenbire kafa karışıklığına düşmelerinde temellenmektedir. Fakat bu "ayrı oluş" kendinde şeylere değil, sadece tezahüre aittir ve ebedi adalet tam da buna dayanmaktadır.

Esasen bütün geçici mutluluğun üzerinde durduğu zeminin altı oyuktur ve bütün açıkgözlülük[b] de bu zeminin üstünde hare-

---

[a] [*Grausen*]

[b] [*Klugheit*]

ket eder. Bunlar, kişiyi kazalardan koruyup hazlar sunar; fakat kişi salt tezahürdür ve başka bireylerden farklı oluş ve bunların taşıdığı ızdıraptan bağımsız oluş tezahür kalıbına, *principium individuationis*'e dayanmaktadır. Şeylerin hakiki özüne göre herkes, dünyasının tüm ızdırabını kendisininki gibi değerlendirmelidir; hatta kişi, sarsılmaz şekilde yaşam isteği olduğu yani bütün kuvveti ile yaşamı onayladığı ölçüde sadece olanaklı olan tüm ızdırabı da kendisi için gerçek olarak değerlendirmelidir. *Principium individuationis*'ten bakan idrak için, sayısız başkalarının ızdıraplarının
418 ortasında, talihin bir hediyesi olarak veya açıkgözlülükle kazanılmış mutlu bir yaşam, sadece bir dilencinin rüyasında kendisini kral olarak görmesidir; fakat rüyasından uyanıp deneyim ile kendisini ızdırabından ayıran şeyin, uçup giden bir aldanma olduğunu öğrenmelidir.

Ebedi adalet, *principium individuationis*'teki yeterli temel ilkesini takip eden idrake dâhil olan bakıştan kendini çeker; böyle bir bakış ebedi adaleti –eğer kurgularla bunu bir şekilde korumazsa– tamamen gözden kaçırır. Bu, her türlü fenalık ve korkunçlukları takip eden kötülüğü neşe içinde görür ve dünyayı cezasız bırakır. Bu, ezilenlerin ızdırap dolu hayatlarını –bir intikamcı veya karşılık veren ortaya çıkmadan– sürüklediklerini görür. Ancak ebedi adalet yalnızca yeterli temel ilkesiyle yönlendirilen ve tekil şeylere bağlı olan idraki aşmış ve de ideaları idrak edip *principium individuationis*'in ne olduğunu gören ve tezahür kalıplarının kendinde şeylere uygulanamayacağını fark eden birisi tarafından kavranıp anlaşılacaktır. Bu kişi, aynı idrak yoluyla erdemin hakiki doğasını anlayabilecek tek kişidir; fakat bu tartışma minvalimizle bağlantılı olarak az sonra açık olacağı üzere bu idrakin, pratik olarak uygulanması için *in abstracto* idrak olması hiç de zorunlu değildir. Böyle bir idrake ulaşmış olan herhangi birisi için, bütün tezahürlerin bizatihi kendiliğinin isteme olduğu ve diğerlerine uygulanan ve kendisi tarafından deneyimlenen bütün azap, kötülük ve fenalığın sadece tek ve aynı varlığı etkileyeceği açık olacaktır. Bu, bir tezahür kendini bir ötekinden tamamen farklı bireyler olarak sunduğu ve hatta bunların zaman ve mekânda bir-

birinden oldukça uzak oldukları durumda bile geçerlidir. Bu kişi, ızdırap çektiren ve ızdırabı çekenin fenomenle ilgili olup kendinde şeyi bağlamadığını görür ve kendinde şey ise ikisinde birden yaşayan istemedir. Bu isteme, kendine hizmete bağlı olan idrak tarafından aldatılmakta ve kendi kendisini idrak edememektedir; tezahürlerinin birinde refahı arttırmaya çalışırken, bir başkasında büyük miktarda ızdırap üretmektedir; itkilerinin şiddeti ile dişlerini kendi etine geçirmekte, her zaman için sadece kendine zarar verdiğini bilmemekte ve bu yolla da –bireyleşme yoluyla– içinde 419
taşıdığı kendi iç çatışmasını ifşa etmektedir. Acı çektiren ve acı çeken aynıdırlar. Bunlardan ilki acıdan pay almadığına, ikincisi de suçtan[a] pay almadığına inanmakta hatalıdır. Eğer her ikisinin de gözleri açılırsa ızdırap çektiren, geniş dünyada acı çeken her canlıda yaşadığını idrak edip, akıl ile donatılmışsa bunların hangi suçun sonucunda bu kadar büyük ızdırabı çekmek için varlığa neden çağrıldıklarını beyhude soracaktır; ve acı çeken ise dünyada işlenen ya da işlenmiş olan bütün kötülüklerin, *kendi* özünü oluşturan ve kendisinde de zuhur eden isteme ile aktığını görecek ve de bu tezahür ve bunun onayı yoluyla böyle bir istemeden gelen bütün ızdırabı üzerine alıp kendisi bu isteme *olduğu* sürece de buna maruz kalmasının haklı olduğunu düşünecektir. İşte bu idrakten yola çıkarak sezgi dolu şair Calderón *Hayat Bir Rüyadır*'da şöyle demektedir:

> *Pues el delito mayor*
> *Del hombre es haber nacido.*
> (Denn die größte Schuld des Menschen
> Ist, daß er geboren ward.)[b]

Ve bu, ebedi yasaya göre sonunda ölüm olmasından dolayı nasıl suç olmaz? Calderón bu satırlarda sadece Hıristiyanlığın ilk günah öğretisini ifade etmektedir.

---

[a] [*Schuld*]

[b] ["İnsanın en büyük suçu, doğmuş olmasıdır." *Hayat Bir Rüyadır*, I. perde, II. sahne]

Malum culpae ile *malo poenae*'yi[a] birbirlerine ayrılmaz şekilde bağlayan ebedi adaletin –ebedi terazinin– canlı idraki, bireyselliği ve bunun imkânı ilkesini tam olarak aşmayı gerektirmektedir. Bu nedenle de ebedi adaletin ve de bununla alâkalı olup bir sonraki tartışmanın konusu olacak olan tüm erdemin özünün saf ve açık idraki, çoğu insan için daima erişilemez olacaktır. Onun için Hint halkının bilge ataları bunu, sadece üç yeniden doğan kastta müsaade edilen *Vedalar*'da ya da saklı[b] öğretilerinde, kavramlaştırma ve dilin kavradığı ve de daima görsel ve hatta coşkulu olan inceleme yöntemleri izin verdiği ölçüde doğrudan ifade etmişlerdir; fakat halk dininde veya herkese açık[c] öğretide bunlar, yalnızca mitlerle iletilmişlerdir. *Vedalar*'da insan idrak ve bilgeliğinin en yüksek meyvesinin, doğrudan sunuluşunu bulmaktayız; bunun bize *Upa-*
420 *nishadlar*'dan yüzyılın en büyük hediyesi olarak nihayet ulaşan çekirdeği ise çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir; fakat özellikle öğrencinin bakışı önüne dünyadaki canlı ve cansız bütün varlıkları artarda getirerek ve her biri için bir formüle dönüşmüş ve bu haliyle de *Mahavakya*[d] denilen sözü getirirken ifade edilmiştir: *Tatoumes* veya daha doğrusu *tat twam asi*: "Bu, sensin".[82] Ancak halk için bu büyük hakikat, sınırlılıkları göz önüne alınarak onu kavrayabildikleri ölçüde, yeterli temel ilkesini izleyen idrak biçimine çevrilmiştir. Elbette bu idrak biçimi, doğası gereği, bu hakikati saf ve kendi başına kavramak konusunda oldukça acizdir ve hatta bu hakikatle çelişki içindedir. Bu idrak, bu hakikatin yerini alamaz; fakat mit formunda bu hakikatin yerine vekâleten ikamesi geçer ki bu da davranışlara kılavuzluk etmek için yeterlidir. Zira mit, görsel tasvir yoluyla davranışın etik anlamının kavranmasını sağlar; bunu da esasen bu anlama daima yabancı olacak idrak tarzı ile, yani yeterli temel ilkesine uygun olarak yapar. Bu, ham insan kavrayışı için erişilemez olan hakikatlerin mitolojik kıyafetleri

---

[a] [*malum culpae*: suçun kötülüğü, *malum poenae*: cezanın kötülüğü]

[b] [*esoterischen*]

[c] [*exoterischen*]

[d] [*Mahavakya*: büyük öğreti]

[82] *Oupenk'hat*, I. cilt, s. 60. [*Çhāndogya Upanişad*, 6. bölüm.]

olan dinî öğretilerin amacıdır. Bu anlamda mit, Kant'ın diliyle konuşursak, pratik aklın bir postulatı olarak adlandırılabilir. Fakat mitin, bu haliyle değerlendirildiğinde gerçek dünyanın gözümüzün önündeki unsurlarını içerme avantajı vardır ki bu da onun, bütün kavramları ve algıları içerebilmesi demektir. Burada kastettiğimiz reenkarnasyon mitidir. Bu mitin öğrettiği, yaşamda insanın diğer canlılarda sebep olduğu ızdırabın tam da aynı dünyadaki müteakip bir yaşamda aynı miktarda acıya maruz kalarak kefaretini ödemek zorunda olduğudur. Bu mit, bir hayvanı bile öldüren kişinin zamanın sonsuzluğundaki bir noktada aynı tarz bir hayvan olarak tekrar doğup aynı şekilde ölüme maruz kalacağını söylemektedir. Bu mitin öğrettiği, kötü davranışların bu dünyada acı çeken ve hor görülmüş bir yaratık olarak gelecekteki bir yaşama yol açacağı ve kişinin de buna göre alt kastlarda ya da kadın olarak ya da hayvan olarak ya da dışlanmış biri olarak ya da ölü yakıcı olarak ya da cüzzamlı olarak ya da timsah olarak vb. yeniden doğacağıdır. Bu mit, tehdit olarak sunduğu tüm azapları gerçek dünyadan, kendi sıkıntıları için ne suç işlemiş oldukları- 421
nı bilmeyen ızdırap çeken canlılar yoluyla sağlamaktadır; başka bir cehennemin desteğine ihtiyaç duymamaktadır. Fakat diğer taraftan ise ödül olarak bu mit tekrar daha iyi, daha asil biçimde, Brahman olarak, bilge olarak, aziz olarak tekrar doğulacağını öğretmektedir. En asil işler ve en tam vazgeçişi bekleyen; yedi ardışık yaşamda gönüllü olarak kocasının cenazesinin odun yığınında ölen kadınlara da verilen; saf ağzı asla yalan söylememiş insanlara sunulan en yüksek ödülü bu mit, sadece olumsuzlama ile, sıklıkla tekrar edilen bir daha doğmama vaadi ile bu dünyanın dilinde ifade etmektedir: *non adsumes iterum existentiam apparentem*;[a] veya ne *Vedalar*'a ne de kast sistemine inanan Budistlerin ifade ettiği şekliyle: "Nirvana'ya ulaşacaksın, yani dört şeyin olmadığı bir düzeye: doğum, yaşlanma, hastalık ve ölüm."

Bu en asil ve en eski halkların antik öğretisi, çok az kişinin erişebileceği felsefi hakikatle böyle güçlü bir şekilde bağlı olan bir mit, asla olmadı ve asla olmayacak; genel halk inancı biçiminde

[a] ["Bir daha görünüşteki varlığı farz etmeyeceksin."]

bu bilgelik –her ne kadar pek çok açıdan yozlaşmış olsa da– hâlâ hüküm sürmektedir ve tıpkı dört bin yıl önce olduğu gibi hâlâ yaşam üzerinde belirleyici etkisi vardır. İşte bu nedenle Pythagoras ve Platon, kendilerine Hindistan veya Mısır üzerinden geçmiş olan bu *non plus ultra*[a] mitsel sunuşu hayranlıkla kavradılar ve bunu kabullenip, saygı duyup, kullanıp –ne ölçüde olduğunu bilmesek de– buna inandılar. Biz ise şimdi tam tersi şekilde Brahmanlara onları doğru yola çekmek için "merhametten" İngiliz *clergymen*[b] ve Moravya işi keten-dokumalar gönderiyoruz ki bu sayede hiçlikten yaratıldıklarını ve buna da şükranla sevinmeleri gerektiğini öğretelim. Fakat elde ettiğimiz bir kayaya ateş etmekle elde edilenle aynıdır. Hindistan'da, bizim dinlerimiz asla ama asla kök tutmaz: İnsan türünün ezeli bilgeliğinin yerine Celile'deki hadiseler geçemez. Tam tersine Hint bilgeliği Avrupa'ya geri akmaktadır ve bilgimiz ve düşüncemizde temelden değişiklikler meydana getirecektir.

422

§ 64

Fakat artık kendi mitsel değil felsefi olan ebedi adalet sunumumuzdan, bununla alâkalı davranışın ve vicdanın etik önemine ilerlemek istiyoruz. Bu önem ise sadece bunun duyumsanan[c] idrakinden ibarettir. Ne var ki öncelikle bu noktada insanların, ebedi adaletin özü ve temeli olan istemenin bütün tezahürlerinde bir ve aynı oluşuna dair, en azından karanlık bir duygu biçiminde, nasıl bilinçli olduklarını netleştirmeye yardımcı olacak insan doğasındaki iki tuhaflığa dikkat çekmek istiyorum.

Kötü bir suç işlendikten sonra, sadece intikama susamış zarar gören taraf değil aynı zamanda tüm bunlarla hiç alâkası olmayan izleyiciler de bir başkasında acıya neden olanın aynı oranda acı çekmesinden tatmin olur ve bu tatmin, göstermiş olduğumuz ceza hukukunun temeli olan devletin amaçlarından tamamen bağım-

[a] ["daha ötesi olmayan" veya "aşılamaz"]
[b] [Schopenhauer bu kelimeyi İngilizce kullanmış. "Din Adamları"]
[c] [*gefühlte*]

sızdır. Her ne kadar hamhalat zihin, bunu doğrudan hem yanlış anlayıp hem de reddetse bile bu, bence sadece ve sadece ebedi adalete dair bilincin dışavurumudur. *Principium individuationis*'e hapsolmuş hamhalat zihin, kavramların çok anlamlılığına düşüp sadece kendinde şeye ait olanı tezahürden talep eder; bizatihi kendiliklerinde zalim ve mazlum tarafların ne ölçüde aynı olduklarını ve aynı içsel özün kendi tezahüründe yine kendini tekrar idrak etmeyerek hem azabı hem de suçu taşıdığını görmez. Daha ziyade bu zihin, suçu taşıyan bireyde aynı acıyı görmeyi talep eder. Kötülüğün olağan dışı derecesini sergileyen birisini ele alalım; pek çok kişide de bulunabilecek kötülüğe bu kişide diğerlerini çok aşan ve onlarda olmayan ruh kuvveti gibi özellikler eşlik etsin ve bunun neticesinde de –örneğin bir dünya fatihi olarak– milyonlarca kişiye dile gelmez ızdıraplar yaşatsın. Bana göre insanların çoğu, böyle bir kişinin tüm bu ızdırabın kefaretini eşit düzey acı çekiş ile bir şekilde ve bir yerde çekmesini talep eder. Çünkü insanlar işkencecinin ve işkenceye maruz kalanın bizatihi kendiliklerinde aynı olduğunu; vesilesi ile yaşayıp var oldukları aynı istemenin işkencecide de tezahür ettiğini ve tam da onun aracılığıyla istemenin özünün en net şekilde açığa çıktığını; istemenin ezilende olduğu gibi ezende de ızdırap çektiğini, hatta bunun bilincinin, ezende daha açık ve istemenin daha hararetli olmasından çok daha fazla olduğunu idrak etmezler. Fakat bütün erdem ve yüce gönüllülük, daha derin ve *principium individuationis*'e daha az hapsolmuş idrakten kaynaklanır ve bu idrak artık intikam almak için düzenlenmiş bir mizacı teşvik etmez. Bunu, kötülüğe kötülükle karşılık verilmesini tamamen yasaklayıp ebedi adaleti, tezahür alanından farklı olan kendinde şey alanına bırakarak Hıristiyan etiği de göstermektedir. ("Rab diyor ki 'Öç benimdir, ben karşılık vereceğim'" Romalılar 12:19.)

423

Ebedi adaleti deneyim alanına, yani bireyselleşmeye sokma arzusunu ifade eden, insan doğasının daha az yaygın olmasına rağmen çok daha çarpıcı bir özelliği vardır: Aynı zamanda bu özellik, yukarıda ifade ettiğim üzere yaşam isteğinin, bedeli kendine ait olan büyük trajedi ve komedisini sergilediğinin; aynı ve tek iste-

menin bütün tezahürlerde yaşadığının duyumsanan bir bilincini göstermektedir. Bu özellik ise şöyledir: Bazen, yaşadığı veya sadece tanık olduğu büyük bir haksızlıktan çok derinden etkilenen ve bu zorbalığın failinden intikam almak için, kendi hayatını tasarlayarak ve geri dönüşsüz bir şekilde tehlikeye atan birisini görürüz. Bu kişinin güçlü bir despotu yıllarca arayıp sonunda öldürdüğünü ve sonra kendisinin de –önceden tahmin ettiği üzere– darağacında öldüğünü görürüz. Böyle bir kişi kendi yaşamını esasen sadece intikamın bir aracı olarak gördüğünden kendi ölümünden çoğu durumda kaçmaz bile. Buna benzer örnekler özellikle İspanyol-
424 lar arasında bulunmaktadır.[83] İntikama susamışlık ruhunu daha yakından değerlendirdiğimizde böylesi bir intikamın, oluşan acıya bakıp deneyimlediği acıyı azaltmak isteyen genel intikamdan çok daha farklı olduğunu; hatta bunun amaçladığı şeyin, intikam kadar ceza olarak da adlandırılmayı hak ettiğini buluruz. Çünkü bunun içinde gerçekten de emsal yoluyla geleceğe etki etme niyeti olup, hem hayatına mâl olduğu için intikamı alanda hem de kendisini yasalarla koruduğu için toplumda bencilce hiçbir amaç yoktur. Buradaki cezalandırma devletten değil bireyden gelmektedir; bu, herhangi bir yasanın ifası olmayıp bunun yerine devletin cezalandırmayacağı veya cezalandıramayacağı bir eylemle ilgilenmekte ve cezayı da kendisi kesmektedir. Bana öyle geliyor ki böyle bir insanı tüm öz-sevgi sınırlarının çok ötesine taşıyan hiddet, kendisinin tüm zamanlarda bütün varlıklarda tezahür eden yaşama isteğinin tamamı olduğuna ve böylece de tıpkı şimdiki an gibi en uzak geleceğin ona ait olup ona kayıtsız kalamayacağına dair en derin bilinçten kaynaklanmaktadır. Fakat o, bu istemeyi onaylayarak, özünü temsil eden gösteride korkunç hiçbir yanlışın bir daha asla ortaya çıkmamasını ve gelecekte haksızlık yapacak bir kişiyi hiçbir şekilde savunulamayacak bir intikam örneği ile –ölüm korkusu olmadığından dolayı– korkutmayı talep etmekte-

[83] En son savaş sırasındaki [1808-1814] İspanyol piskoposun hem kendini hem de masasında bulunan Fransız generallerini zehirlemesini -tıpkı aynı savaştaki pek çok diğer vaka gibi- buna dâhil etmeliyiz. Montaigne de 2. kitap, 12. bölümde buna örnekler sağlamaktadır.

dir. Yaşam isteği burada her ne kadar hâlâ kendisini onaylasa da tekil tezahürlere, bireye, bağlı olmayıp insan ideasını kavramaktadır ve bunun tezahürünü böylesi korkunç ve menfur haksızlıklardan arınmış tutmak istemektedir. Bu, bir kişinin esas özünü hâlâ idrak edemese bile kendini ebedi adaletin kolu yapmak suretiyle, kendini feda etmesine yol açan nadir, anlam dolu ve hatta aşmış bir karakter özelliğidir.

§ 65

İnsan davranışlarına dair önceki tüm değerlendirmelerimiz, bizi son incelememize yönlendirip önemli ölçüde, yaşamda *iyi* ve *kötü*[a] kelimeleri ile ifade edilen davranışın aslî etik anlamını, soyut ve felsefî açıklığa yükseltme ve bunun temel düşüncemizin bir dalı olduğunu ispatlama görevimizi oldukça hafifletmiştir; dolayısıyla da bu kusursuz olarak anlaşılır hale getirilmiştir. 425

Ancak öncelikle günümüz felsefe yazarları tarafından –şaşılası bir şekilde– basit olarak değerlendirip analize layık görmedikleri *iyi* ve *kötü* kavramlarının izini, aslî anlamlarına doğru sürmek istiyorum ki böylece kimse, bunların gerekli olan her şeyi bizatihi kendiliklerinde ve kendileri için söyleyip gerçekte olduğundan daha fazlasını içerdikleri saçmasanrısına kapılmasın. Bunu yapabilirim zira bugünlerde özel bir *σεμνοτης*'i[b] olan ve birçok durumda yardımcı olması beklenen şu "-lik" ekini[c] ekleyip bir de ciddi surat takınarak etikte *iyi* sözcüğünün arkasına saklanmak gibi bir niyetim yok (tıpkı daha önce *güzel*ve *doğru* kelimelerinin arkasına saklanmadığım gibi). Böylesi bir tutum çok farklı kökenleri ve anlamları olan üç geniş, soyut ve dolayısıyla da hiçbir içeriği olmayan kavramı belirtip kelimelerini telaffuz etmekten başka bir şey olmazdı. Bu üç kelimenin temel olarak işaret ettiği şeyler ne kadar mükemmel olursa olsun düşünme yeteneği olma-

---

[a] [*gut und böse*]

[b] [Vakar]

[c] [Almanca *schön* ve *wahr* kelimelerinin sonuna "-heit" eklenmektedir. Buna "güzel-lik" ve "doğru-luk" ta bulunan "-lik" eki denk düşmektedir.]

yanların, büyük bir bilgelikle konuşmak için bu kelimeleri, sadece coşkulu bir koyunun açık ağız ve tavırlarıyla ortaya çıkarmaları gerektiğine nasıl olup da inandıklarını günümüz yazılarına aşina olduğu için binlerce defa gördükten sonra bu üç kelimeden tiksinmeyen biri var mı? *Doğru*[a] kavramının açıklaması *Yeterli Temel İlkesi* incelememde zaten verildi (Bölüm 5, § 29 ve sonrası). *Güzel* kavramının içeriği ise bütün üçüncü kitabımız boyunca aslî anlamını ilk defa buldu. Şimdi *iyi* kavramının izini anlamına doğru sürmek istiyoruz ki bu da büyük bir çaba gerektirmemektedir. Bu kavram, özde görece olup *bir nesnenin istemenin belirli bir çabasına uygunluğunu* resmeder. Yani istemenin herhangi bir dışavurumuna uyan, hedefini tamamlayan her şey –bunlar ne kadar farklı olurlarsa olsunlar– *iyi* kavramı ile düşünülmüştür. İşte bu nedenle iyi yemek, iyi yollar, iyi hava, iyi silahlar, iyi kehanet gibi
426 şeylerden bahsederiz; kısacası tam da istediğimiz gibi olan her şeye iyi deriz. Bu nedenle bir kişi için iyi olabilen bir başkası için tam tersi olabilir. İyi kavramı iki alt türe ayrılmaktadır: şu anki istemenin dolaysızca hâlihazırda olanla tatmini ve sadece dolaylı olarak gelecekteki bir zaman için tatmini; başka bir ifadeyle "hoş" ve "faydalı olan".

İdrak sahibi olmayan varlıklar söz konusu olduğu ölçüde bunun zıttı olan kavram *kötü* kelimesi ile, daha nadir ve soyut olarak ise *musibet*[b] ile ifade edilmektedir ve bu da istemenin çabalamaları ile her defasında uyuşmayan her şeyi resmetmektedir. İsteme ile alâka kurulabilen diğer bütün varlıklarla olduğu gibi insana da, eğer lehte, destekleyici ve cana yakınlarsa, aynı anlam ve daima göreceliliği koruyarak *iyi* denebilir (örneğin "Bu insan benim için iyi fakat senin için değil" denmesi gibi). Karakterleri uyarınca başkalarının isteme-uğraşlarının[c] yolu üzerinde durmayıp bunları destekleyen ve bu nedenle de tamamen yardımcı, iyi niyetli, cana yakın ve iyiliksever olan insanlar, genel olarak diğerlerinin istemelerini idare etme yollarından dolayı *iyi* insanlar olarak adlandı-

---

[a] [*wahr*]
[b] [*Uebel*]
[c] [*Willensbestrebungen*]

rılırlar. Zıt kavram söz konusu olduğunda Almanlar ve yaklaşık son yüz yıldır Fransızlar, idrak sahibi varlıklar için (insanlar ve hayvanlar) idrak sahibi olmayanlara göre farklı bir kelime, yani *böse* ve *méchant* kelimesini kullanmaktadırlar; bunlara kıyasla neredeyse başka hiçbir dil bu ayrımı yapmamakta ve belirli bireysel istemenin hedeflerinin karşısında duran şeyler için κακος, *malus, cattivo, bad* kelimelerini –hem insanlara hem de cansız şeylere– kullanabilmektedirler. Artık, böylece iyinin tamamen pasif tarafından başladığımız incelememiz daha sonra aktif tarafa, *iyi* olarak adlandırılan insanların davranış tarzlarını diğerleri ile alâkası içinde değil, kendi içinde değerlendirdiğinde ancak geçebilir. İncelememiz bir yandan hem böyle iyi davranışların ötekiler tarafından gördüğü saf nesnel hürmeti hem de iyi olarak adlandırılan insanların kendileri ile ilgili duyumsadıkları tatmini (zira onlar bu duyguyu farklı tür bir ödün vererek elde etmektedirler); bir yandan da nasıl bir dışsal avantaj sağlarsa sağlasın kötü mizaca eşlik eden içsel acıyı açıklama ödevini özellikle hedeflemiştir. İşte bundan hem felsefi hem de inanç öğretisine dayanan etik sistemler ortaya çıkmaktadır. Bunların her ikisi de sürekli olarak bir şekilde mutluluğu[a] erdem ile bağdaştırmaya çalışmaktadırlar. Bunu da felsefi sistemler daima karmaşık bir biçimde, sürekli ya çelişmezlik ilkesi ya da yeterli temel ilkesi ile yani mutluluğu ya erdemle özdeş veya erdemin sonucu olarak; dinî sistemler ise sadece deneyimle tanınanın dışında başka dünyaları varsayarak yapmaktadırlar.[84] Buna karşı olarak bizim değerlendirmelerimize 427

[a] [*Glückseligkeit*]

[84] Burada tâli olarak her pozitif inanç öğretisine büyük gücünü verip ruhu sıkıca ele geçiren dayanak noktasının bunun tamamen etik yönü olduğu fark edilebilir. Ancak etik içerik doğrudan, olduğu haliyle yerleşmez; daha ziyade doktrinden farklı olan mitolojik dogmanın geri kalanıyla sıkıca bağlanıp kaynaşarak, sanki etik içeriği sadece mit açıklıyormuşçasına kendisini ima eder. Davranışın etik anlamının yeterli temel ilkesine göre hiç de açıklanamayıp fakat her bir mitin bu ilkeyi takip etmesine rağmen, bu o kadar ileri gider ki inançlı kişi eylemin etik anlamının mitten ayrılamaz olduğunu düşünür. Hatta bu ayrılmazlığı, bu ikisinin aynılığı seviyesinde değerlendirip bu mite yönelik her saldırıyı adalet ve

göre erdemin özünün mutluluğun, yani refah ve yaşamın, tamamen zıttı yönde çabalamak olduğu ortaya çıkacaktır.

Yukarıda söylediklerimize göre *iyi*, kavramına göre *των προς τι*'dir;[a] yani her iyi esasen görecedir, zira bunun özü sadece arzulayan bir istemeyle ilişkisinde yatmaktadır. Dolayısıyla *mutlak iyi* bir çelişkidir. En yüce iyi, yani *summum bonum* da aynı anlama
428 gelmektedir; diğer bir deyişle bu, yeni bir istiyor oluşun esasen takip etmeyeceği, istemenin nihaî tatmini veya ulaşılmasının istemeye sarsılmaz bir tatmin sunacağı son bir güdü anlamına gelmektedir. Böyle bir şey, bu dördüncü kitapta şimdiye kadar sürdürdüğümüz incelemeye göre düşünülemez. Tıpkı zamanın başlayıp bitemeyeceği gibi isteme de herhangi belirli bir tatminle yeniden istiyor oluşa daimî geçişi bırakmaz. İstemenin çabalamalarına mükemmel ve kalıcı doyum sunan sürekli bir tatmin yoktur. Bu, Danaidlerin kovasıdır: İsteme için en yüce iyi, mutlak iyi diye bir şey yoktur; daima sadece bir sürelik iyi vardır. Bununla birlikte, alışkanlıktan tamamen göz ardı etmekten hoşlanmadığımız bu eski ifadeye, sanki bu bir *emeritus*'muşçasına fahri bir konum vermek istersek, metaforik ve görsel olarak istemenin kendisini tamamen ortadan kaldırmasına ve reddedişine –istemenin hakikî

---

erdeme yönelik bir saldırı olarak görür. Bu da tek tanrılı dinlerin mensuplarında öyle bir raddeye varmıştır ki ateizm ve tanrı tanımazlık herhangi bir ahlâkın yokluğu ile eş anlamlı hale gelmiştir. Din adamları ise böyle kavram kargaşalarını memnuniyetle kullanırlar ve sadece bunun sonucu olarak fanatizm denilen o korkunç canavar ortaya çıkıp hüküm sürer ki fanatizmin hükmettiği ise sadece belirli, istisnaî sapkın ve kötü bireyler değil fakat bütün halklar olur. Ve fanatizm en sonunda Batı'da kendisini Engizisyon biçiminde somutlaştırmıştır; insanlığın hakkını vermek gerekir ki bu, tarihte yalnızca bir defa gerçekleşmiştir; en yeni ve sahih kaynaklara göre 300 yıl boyunca sadece Madrid'de 300.000 kişi inanç nedeniyle acı dolu bir şekilde odun yığınlarında [yakılarak] öldürülmüştür (ve İspanya'nın geri kalanında buna benzer birçok ruhani cinayet çukurları vardı): Bağnazlar seslerini duyurmak istedikleri anda bunun derhal hatırlanması gerekir.

[a] ["başka bir şeyle ilişkili olan bir şey; görece"]

yokluğuna–[a] mutlak iyi, *summum bonum* diyebiliriz; sadece bu, istemenin baskılarını sonsuza dek durdurup sessizleştirir, sadece bu tekrar bozulamayacak tatmini sağlar, sadece bu kişiyi dünyadan kurtarır.[b] Bunu kısa süre sonra bütün incelememizin nihayetinde işleyeceğiz. Tatmin olan dilekler ve ulaşılan mutluluklar gibi diğer tüm iyilerin sadece yatıştırıcı ve sakinleştirici olarak işlev gördükleri hastalığa karşın bunun tek hakiki radikal tedavi olduğunu düşünebiliriz. Bu anlamda *finis bonorum*[c] ya da Yunanca τελος[d] [kavramları] konuya çok daha uyumludur. *İyi* ve *kötü* kelimeleri hakkında bu kadarı yeterlidir; şimdi konuya dönelim.

Eğer bir insan, fırsat olduğu anda ve herhangi bir dış kuvvet onu engellemediğinde *haksızlık* yapmaya hazırsa, biz ona *kötü* diyoruz. Bizim haksızlık açıklamamıza göre bunun anlamı, böyle bir insanın sadece kendi bedeninde tezahür eden yaşama isteğini onaylamakla kalmayıp, bu onaylamada diğer bireylerde tezahür eden istemeyi inkâr edecek kadar ileri gittiğidir. Bu, böyle bir kişinin başkalarının kuvvetlerini kendi istemesine hizmet etmesi talebinde ve başkaları onun isteme çabalamalarına karşı olduklarında onları ortadan kaldırma arzusunda açıkça görülmektedir. Bunun nihai kaynağı, bencilliğin yüksek bir derecesidir ki bunun özünü yukarıda verdik. Bu noktada iki şey doğrudan barizdir: *Birinci olarak*, aşırı derecede şiddetli yaşama isteği kendisini böyle bir bireyde ifade etmektedir ve bu isteme bu kişinin kendi yaşam onayının sınırlarını aşmaktadır; *ikinci olarak da* bu kişinin yeterli temel ilkesine tamamen tâbi ve *principium individuationis*'e hap- 429
solmuş idraki, kendisi ve diğerleri arasındaki –*principium individuationis* tarafından yerleştirilen– farkta sabit kalmaktadır. Böylece bu kişi, yalnızca kendi iyiliğini arar ve diğer herkesinkine tamamen kayıtsızdır; diğerlerinin varoluşlarına kendisininkinden tamamen farklı ve geniş bir uçurumla ayrı olarak ve hatta sahiden

[a] [*die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit*]
[b] [*allein welterlösend ist*]
[c] ["iyilerin sonu (amacı)"]
[d] ["nihayet, amaç"]

de hiçbir gerçekliği olmayan maskeler gibi bakar. Ve bu iki özellik kötü karakteri oluşturan unsurlardır.

İstemenin bu muazzam şiddeti daima, anında ve özünde sürekli bir acı kaynağıdır. Zira ilkin, olduğu haliyle bütün isteme talepten ve böylece de ızdıraptan kaynaklanır. (Bu nedenle, üçüncü kitaptan hatırlanacağı üzere bütün istiyor oluşun anlık sessizleşmesi, güzel olandan kaynaklanan neşenin temel unsurudur; ki bu sessizleşme de kendimizi saf, istemesiz idrakin öznesi olarak –ideanın eşleniği olan– estetik tefekküre bırakır bırakmaz başlamaktadır.) İkincil olarak da, şeylerin nedensel bağlantıları sebebi ile taleplerimizin çoğu tatmin olmadan kalmak zorundadır ve istemenin doyurulmaktan ziyade engellenmesinin sonucu olarak da istiyor oluşun şiddetli ve çok olması beraberinde daima şiddetli ve çok ızdırap getirir. Çünkü ızdırap, doyurulmamış ve engellenmiş istemeden başka hiçbir şey değildir: Hatta beden yaralandığında veya yok edildiğinde bedenin acısı ancak bedenin nesneleşmiş istemenin ta kendisi olması yoluyla esasen mümkündür.

İşte bu nedenle çok ve şiddetli ızdırabın, çok ve şiddetli istemeden ayrılamaz olmasından dolayı oldukça kötü insanların yüz ifadeleri bile içsel ızdırabın damgasını taşır. Böyleleri dışsal bir mutluluğa kavuşsalar dahi, bazı anlık keyfe kapıldıkları ya da olmadıkları gibi göründükleri durumlar haricinde, her zaman mutsuz görünürler. Bu içsel azap, mutlak olarak ve doğrudan böyle kişilerde aslîdir ve nihayetinde başkalarının çektiği ızdıraptan duyulan zevkin de kaynağıdır. Bu zevk ise kişisel bir çıkara bağlı salt bencilliğin fonksiyonu olmayıp esas *kötülüktür* ve *gaddarlık* derecesine kadar yükselir. Gaddarlıkta başkalarının ızdırabı, kişinin kendi amaçlarına ulaşması için bir araç değildir; bilakis başkalarının ızdırabı amacın ta kendisidir. Bu fenomenin daha
430 yakından incelemesi ise şöyledir. İnsan en açık idrak tarafından aydınlatılmış istemenin tezahürü olduğu için, istemesinin gerçek ve duyumsanan tatminini daima idrakinin sunduğu mümkün tatminle kıyaslar. Kıskançlığın kaynağı budur: Her mahrumiyet başkalarının keyifleri ile sonsuz şekilde daha da artar ve başkalarının aynı mahrumiyete tahammül ettikleri bilgisiyle ise azalır.

Herkesin tâbi olduğu ve insan yaşamından ayrılmaz olan dertler bizi çok az üzer; iklime ve bütün bir ülkeye bağlı olan dertlerde de bu böyledir. Bizimkilerden daha büyük ızdırapları hatırlamak bizim acımızı yatıştırır; başkalarının ızdırapları bizim kendi ızdırabımızı hafifletir. Şimdi, eğer bir kişi, istemenin istisnaî şekilde yoğun şiddeti ile doluysa ve açgözlülükle yanarak bencilliğinin susuzluğunu dindirmek için her şeye sahip olmayı istiyorsa, bu durumda her tatminin sadece aldatıcı olduğunu, elde edilenin asla arzu edileni karşılamadığını, diğer bir deyişle istemenin şiddetli baskısının nihayete ermediğini deneyimlemek zorundadır. Daha ziyade bir arzunun doyuma ulaşması, onun sadece biçimini değiştirir ve böylelikle de arzu azabını şimdi yeni bir formda yaymaktadır; ve hatta eğer nihayet bütün arzular tükenirse, istemenin baskısı herhangi bir idrak edilmiş güdü olmadan da devam eder ve kendisini korkunç ıssızlık ve boşluk duygusu şeklinde korkutucu bir azap olarak beyan eder. Bunların hepsi, istemenin alışıldık seviyelerinde daha düşük bir derecede algılanır ve sıradan bir seviyede keyifsizlik hali yaratır; fakat istemenin tezahürünün sıradışı kötülüğe kadar ulaştığı kişide zorunlu olarak içsel azap, ebedi huzursuzluk, tedavi edilemez acı aşırı derecelere yükselecektir. Bu kişi doğrudan erişilebilir olmayan rahatlamayı, dolaylı olarak bulmaya çalışacaktır; daha açık olmak gerekirse o, kendi çektiği acıları başka insanların çektiklerini görerek hafifletmeye çalışacaktır ve bunu da aynı zamanda kendi gücünün dışavurumu olarak idrak edecektir. Artık başkalarının ızdırabı onun için bizzat hedef haline gelecek, bunun görüntüsünden keyif alacaktır. Bu şekilde esas gaddarlığın, kana susamışlığın tezahürü meydana gelir ki bunun örneklerini tarihte –Neron'larda, Dominitianus'larda, Afrikalı Dayı'larda,[a] Robespierre'de vb.– sıklıkla görebiliriz.

Kindarlık,[b] kötülükle zaten akrabadır. Zira kindarlık, kötülüğe kötülükle misilleme yapmaktadır. Bu misilleme ise cezanın karakteri olan geleceğe değil, sadece salt olmuş olana, olduğu haliyle

[a] [Dayı 1671-1830 yılları arasında Cezayir, Trablus, Tunus'taki yöneticilerin unvanıydı.]

[b] [*Rachsucht*]

geçmişe yöneliktir. Dolayısıyla da intikamcının zarar veren tarafa
431 çıkarsızca ve araç olarak değil, hedef olarak ve zevk almak için bizzat neden olduğu ızdıraptan kaynaklanmaktadır. İntikamı saf kötülükten ayırarak bunu, bir yere kadar affettiren adalet görüntüsüdür. Zira şu anda intikam olan aynı eylem yasal olarak –yani daha önceden belirlenip bilinen bir kurala ve bu kuralı onaylamış bir topluma göre– yapılsaydı, bu bir ceza dolayısıyla da adalet olurdu.

Kötülükle[a] aynı kökten, yani şiddetli bir istemenin aşırılıklarından kaynaklanan ve bu nedenle de bundan ayrılamayacak bir ızdırabı tarif ettik. Ancak tamamen farklı ve de kendine özgü diğer bir sıkıntı[b] da kötülükle ilişkilidir; bu, ister bencillik ile işlenmiş salt haksızlık isterse de saf kötülük olsun, her kötü eylemde fark edilebilir bir sıkıntıdır ve buna da ne kadar sürdüğüne bağlı olarak ya *vicdan sızısı* ya da *vicdan azabı*[c] denir. Bu dördüncü kitabın şu âna kadarki içeriğini ve özellikle de bu kitabın başında sunulan hakikati, yani yaşam isteği için bunun kopyası veya aynası olan yaşamın kendisinin kesin oluşunu, ve de ebedi adalet sunuşunu hatırlayıp aklında tutan birisi için vicdan sızısı bu değerlendirmelere göre, yani içeriği soyut olarak, sadece az sonra açıklayacağımız anlama gelebilir. Bunda iki unsur birbirinden ayırt edilebilir fakat bunlar tam olarak örtüşmektedirler ve bir bütün olarak düşünülmeleri gereklidir.

Kötü birisinin anlayışını[d] *Maya*'nın örtüsü ne kadar kalın bir şekilde sararsa sarsın, yani bu kişi ne kadar sıkı bir şekilde *principium individuationis*'e hapsolmuş ve bu ölçüde de kendi şahsını diğer herkesten mutlak bir şekilde farklı ve derin bir uçurumla ayrılmış olarak görürse görsün (bu sıkıca tutunduğu idraktir çünkü bu, bencilliğine hizmet edip bunu destekleyecek tek bakış açısıdır, zira bu idrak neredeyse her zaman isteme tarafından yozlaştırılmaktadır); bilincinin derinliklerinde şeylerin bu düzeninin

---

[a] [*Bosheit*]
[b] [*Pein*]
[c] [*Gewissenbiss, Gewissenangst*]
[d] [*Sinn*]

sadece tezahür olup durumun aslî halinin böyle olmadığına dair gizli bir önsezi kıpırdanmaktadır. Zaman ve mekân herhangi bir ölçüde bu kişiye onu diğer bireylerden tamamen farklı olarak sunup kendisini diğerlerinden, ızdırabını çektikleri sayısız sefaletten ve hatta tam da bu kişinin ötekilere çektirdiği ızdıraptan ayırsa ve tüm bunları da bu kişiye tamamen yabancıymış gibi sunsa bile bu önsezi, tasavvur ve tasavvurun kalıplarının dışında ve bizatihi kendinde sadece bir yaşama isteğinin tüm bunlarda 432
tezahür etmesine dairdir. Fakat burada yaşama isteği kendisini idrak edemeyerek yine kendine karşı silahlanmakta, bir tezahüründeki refahını artırmak yoluyla bir diğerinde büyük ızdıraplara yol açmaktadır. Bu önsezi, kötü insan tam da bu isteme olduğundan, onun yalnızca işkenceci değil aynı zamanda işkenceye maruz olduğunu ve işkence görenin ızdıraplarından da sadece kalıpları zaman ve mekân olan aldatıcı bir rüya yoluyla ayrılıp bağımsızlaştığını söyler. Fakat rüya sonra erer ve işin hakikatinde kötü kişi hazzını azap ile ödemek zorundadır ve sadece mümkün olarak idrak ettiği herhangi bir ızdırap bile onu yaşama isteği olarak gerçekten etkiler zira mümkün olan ve gerçekten olan, zaman ve mekândaki yakın ve uzak, bizatihi kendiliklerinde değil sadece bireyin idraki için, yalnızca *principium individuationis* yoluyla farklıdır. Bu hakikat reenkarnasyon öğretisi ile mitsel şekilde yani yeterli temel ilkesine uyumlu ve bu yolla da tezahür biçimine tercüme şekilde ifade edilmiştir. Ancak bu hakikat en saf ve katışıksız ifadesini tam anlamıyla belirsiz bir şekilde duyumsanıp, vicdan azabı denilen avutulmaz sıkıntıda bulmaktadır.

Fakat vicdan azabı, birinci ile tam olarak bağlantılı *ikinci* bir unsurun dolaysız idrakinden kaynaklanır. Bu, kötü bireyde kendisini onaylayan ve ta ki bireysel tezahürünü aşıp başka bireylerde yine kendini –başkalarında tezahür eden istemeyi– reddedecek kadar ileri giden yaşam isteğinin şiddetinin idrakidir. Dolayısıyla kötülüğü yapanda kendi eylemi üzerine kendinden bile saklamaya çalıştığı içsel dehşet, hiçliğin önsezisi ve *principium individuationis*'in salt aldatıcılığı ve bu ilke tarafından ortaya konan o ve diğerleri arasındaki ayrımı barındırmaktadır. Bu içsel dehşet, aynı

zamanda kendi istemesinin yoğunluğunun ve yaşamı kavrayıp ona sıkı sıkıya bağlanma şiddetinin idrakini barındırmaktadır ve bu, korkunç yönünü ezdiklerinin ızdıraplarından gördüğü ve buna rağmen kendi istemesinin onaylanmasına araç olarak hayattaki en büyük korkunçluklara vesile olacak kadar çok yakından bağlı olduğu yaşamdır. Bu kişi, kendini yoğunlaşmış yaşam isteğinin tezahürü olarak idrak edip yaşama ve yaşama has sayısız ızdıraba ne kadar tâbi oluşa düştüğünü hisseder, zira yaşamın mümkün olanla gerçek olan arasındaki farkı kaldırmak ve bu ki-
433 şinin şimdi sadece *idrak ettiği* azabı, *hissettiği* azaba çevirmek için sonsuz zaman ve sonsuz mekânı vardır. Milyonlarca yıllık sürekli yeniden doğuş, tıpkı tüm geçmiş ve geleceğin yalnızca kavramsal olarak var olması gibi sadece kavramsal olarak vardır. Sadece şimdiki an zamanı doldurur ve bu, istemenin tezahürünün formudur; zaman, birey için her daim yenidir. Birey kendini daima yeni yaratılmış gibi bulur. Zira yaşam, yaşam isteğinden ayrılamaz ve bunun formu da sadece şimdiki andır. Ölüm (aynı örneği tekrar veriyor oluşumun kusuruna bakılmasın), sadece görünüşte gece tarafından yutulacak olan güneşin batışı gibidir; fakat gerçekte bütün ışığın kaynağı olarak güneş hiç ara vermeden, yeni dünyalara yeni günler getirerek, sürekli doğup sürekli batarak yanmaktadır. Başlangıç ve son, zaman vasıtasıyla sadece bireyle ilgilidir ve zaman da bu tezahürün tasavvur için kalıbıdır. Zamanın dışında sadece isteme, Kant'ın kendinde şeyi ve bunun uygun nesneliği olan Platon'un ideaları vardır. İşte bu nedenle intihar bir kurtuluş değildir. Her insanın en öz *isteği* o kişinin *neliğidir* ve kişi her *ne* ise, *istediği* tam da o dur.[a]

Böylelikle bireyleri ayıran tasavvurun kalıplarının aldatıcılığı ve hiçliğinin yanında, vicdana iğnesini veren kişinin kendi istemesinin öz-idraki[b] ve bunun dereceleri vardır. Yaşam akışı deneyimsel karakterin imgesi işlevini görür ve deneyimsel karakterin kaynağı ise aklî karakterdir ve kötü insan bu resimden irkilir; bu

[a] [was Jeder im Innersten *will*, das muß er *seyn*: und was Jeder *ist*, das *will* er eben.]

[b] [*Selbsterkenntniß*]

resmin, bütün dünyanın kendi dehşetini paylaştığı büyük hatlarda mı veya sadece kendisinin gördüğü küçüklükte mi olduğu önemsizdir zira sadece bu resim onu dolaysızca ilgilendirmektedir. Kendini reddetmediği müddetçe karakter, kendini bütün zamandan bağımsız ve zaman yoluyla değiştirilemez hissetmeseydi geçmiş de salt tezahür olarak, hem önemsiz olur hem de kimsenin vicdanını rahatsız edemezdi. İşte bu nedenle olmuş bitmiş şeyler hâlâ vicdana yük olurlar. Duada şöyle denmektedir "Beni baştan çıkışa yönlendirme, kim olduğumu görmeme izin verme".

Kötü insanın hayatı onayladığı şiddet ve bu şiddetin kendini böyle bir kişiye başkalarına dayattığı ızdırapta sunmasında bu kişi, kendinin dünya ve onun azaplarından tek kurtuluşun yattığı 434
istemenin bırakılması ve reddedilmesinden ne kadar uzak olduğunu ölçer. Bu kişi dünyaya ne kadar ait olduğunu ve bununla ne kadar sıkı sarılmış olduğunu görür: Başkalarının ızdırabının *idraki* onu hareket ettiremez; yaşam ve *hissedilen* ızdıraba tâbi oluşa düşmüştür. Bu ızdırabın, istemesinin şiddetini kırıp bunu aşıp aşamayacağı ise açık bir sorudur.

Salt duygu, yani açık ve soyut *olmayan* idrak olarak *vicdan azabının* içeriğini oluşturan *kötülüğün* anlamı ve iç özüne dair bu inceleme, –tıpkı şimdi yapmış olduğumuz gibi– insan istemesinin unsuru olarak ve en nihayetinde en yüksek derecesine ulaşılmasıyla feragat ediş ve kutsallığın ortaya çıktığı *iyinin* değerlendirilmesiyle daha da açıklık ve bütünlük kazanacaktır. Spinoza'nın bilgece işaret ettiği gibi zıtlar daima birbirlerine ışık tutarlar ve gün hem kendini hem de geceyi âyan eder.

§ 66

Temellendirilmemiş ahlâk, yani salt ahlâkçılık etkili olmaz zira güdüleyemez. Oysa *güdüleyen* ahlâk, bunu ancak kendilik sevgisine tesir ederek başarabilir. Fakat ne var ki böyle bir şeyden kaynaklanan hiçbir şeyin de ahlâki değeri olamaz. Bundan çıkan sonuç ise ahlâk ve genel olarak soyut idrakten hiçbir sahici erdemin çıkamayacağıdır. Sahici erdem sezgisel idrakten kaynaklanmak

zorundadır ki bu da aynı özü hem başka bireylerde hem de kendinde tanır.

Zira erdem, idrakten hareket etmekle birlikte soyut ve kelimelerle iletilebilen idrakten hareket etmez. Eğer durum böyle olsaydı erdem öğretilebilirdi ve burada erdemin özü ve bunun temelinde yatan idrake dair sunduğumuz soyut açıklama, bunu anlayan herhangi birisini etik açıdan daha iyi hale getirirdi. Ancak durum asla bu değildir. Aristoteles'ten bu yana bütün estetiğin bir tek şair çıkaramaması gibi etik dersleri ve vaazlar da erdemli bir kişi ortaya çıkaramaz. Zira tıpkı sanatta olduğu gibi erdemin aslî ve iç özü
435 için kavram verimsizdir. Kavram, tamamen tâbi bir konumdadır ve başka yollarla idrak edilip kararlaştırılanın detaylandırılıp korunmasında bir araç olarak kullanılır. *Velle non discitur.*[a] Erdeme, yani mizacın iyiliğine, soyut öğretilerin aslen herhangi bir tesiri yoktur. Yanlış öğretiler, erdemi bozmaz ve hakiki olanlar ise bunu çok zor destekler. Ve dürüst olmak gerekirse eğer bir insanın yaşamının en önemli unsuru olan sonsuza kadar geçerli etik değeri elde etmesi, tıpkı dogmalar, inanç öğretileri ve felsefelemeler[b] gibi şansa tâbi bir şeylere bağlı olsaydı, bu hakikaten de oldukça kötü olurdu. Yakında tartışacağımız üzere öğretilerin ahlâk için sahip oldukları tek değer, erdemli insanlara, bir şema veya formül sağlamalarıdır ki onların idrakleri bunu başka bir yerden zaten türetmiştir. Böyle insanlar daha sonra bu formülü bencil olmayan davranışlarının, çoğunlukla farazi hesabını kendi akıllarının faydalanmasına yönelik açık ifadesi için kullanabilirler. Bu insanlar bencil olmayan eylemlerinin gerçek özünü *kavrayamazlar*,[c] ancak verdikleri hesaptan tatmindirler ve bu tatmine alışkındırlar.

Fakat elbette öğretilerin *davranışlara*, dışsal yapıp etmelere güçlü bir tesiri olabilir. Alışkanlık ve emsaller de benzeri bir tesir yaratabilir (sıradan insan, kendi yargılarının zayıflığının bilincindedir ve bunlara güvenmez; bunun yerine sadece ya kendisinin

---

[a] [İsteme öğretilemez.]

[b] [*Philosopheme*]

[c] [Daha önce de belirttiğim gibi *Begriff* ve *Kavram* tam örtüşen kelimeler. Bunların fiil hali de tam olarak örtüşmektedir.]

ya da başkalarının deneyimini takip eder dolayısıyla emsaller ona tesir eder). Fakat bunların hiçbiri mizacı değiştirmez.[85] Tüm soyut idrak sadece güdüyü verir; fakat güdü, yukarıda gösterdiğimiz üzere, istemenin doğrultusunu değiştirebilse de istemenin kendisini değiştiremez. Fakat iletilebilir idrak, istemeye sadece güdü olarak etki edebilir; yani her ne kadar istemenin doğrultusu öğretilerle yönlendirilebilirse bile bir insanın aslî ve genel istemesi aynı kalır. Kişi sadece istediğini elde etmek için farklı fikirler edinmiştir ve hayalî güdüler de reel olanları kadar bu kişiye yol gösterebilir. Böylelikle, örneğin, kişinin etik değeri açısından onun gelecekteki bir yaşamda on katı ile ödüllendirileceğine sıkıca ikna olup muhtaçlara büyük hediyeler vermesiyle, aynı miktarı bir mülkü geliştirip bundan da daha sonra, garantili bir şekilde kâr etmeyi umması arasında herhangi bir fark yoktur. Ve ödül için 436
insanları öldüren bir eşkıya ne kadar katilse, bir kâfiri Ortodoksluk adına alevlere atan birisi de o kadar katildir; hatta içsel şartlar açısından, tıpkı kâfirleri yakan gibi cennette bir yer edineceğini düşündüğü için Vaat Edilen Topraklarda Türkleri boğazlayan kişi de esasen aynı şekilde katildir. Zira bunlar tıpkı eşkıyadaki gibi sadece kendileri ve bencillikleri için kaygılanmaktadırlar ve eşkıyadan sadece araçlarının saçmalığı ile ayrılmaktadırlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi dışarıdan sadece güdüler istemeyi etkileyebilir; fakat güdüler asla istemenin kendisini değil, sadece istemenin kendini dışavuruşunu etkilerler. *Velle non discitur.*

Eğer bir kişi iyi işler yapma konusunda öğretilere başvuruyorsa ayırt etmemiz gereken şudur: Bu öğretiler gerçek güdüler midir yoksa yukarıda da belirttiğim gibi, bunlar, kişinin tamamen farklı bir kaynaktan doğan bir eylemle ilgili kendi aklını tatmin etmek için kullandığı görünüşteki hesap mıdır? Bu kişi, eylemi yapmıştır çünkü o *iyi* birisidir, fakat bir filozof olmadığı için bunu uygun şekilde açıklamayı bilmemektedir; yine de düşünmek için bir şeylere sahip olmayı istemektedir. Fakat farkı keşfetmek çok

[85] Kilisenin diyeceği gibi bunlar tanrının lütfu yeniden doğuşu sağlayan inancı bahşetmedikçe hiçbir işe yaramayan sadece *opera operata*'dırlar ["icra edilen işler"]. Bu konuya daha sonra döneceğiz.

zordur, zira bu fark, kişinin ruhunun derinliklerinde yatmaktadır. Dolayısıyla kendi yapıp etmelerimizi ahlâki açıdan nadiren doğru şekilde değerlendirebiliriz, başkalarınınkini ise neredeyse hiçbir zaman doğru değerlendiremeyiz.

Hem bireylerin hem de bir halkın yapıp etmeleri ve davranışları öğretiler, emsaller ve alışkanlıklarla oldukça modifiye edilebilirler. Fakat yapıp etmeler (*opera operata*) bizatihi kendiliklerinde sadece boş imgelerdir ve bunlar ahlâki anlamlarını kendilerini üreten mizaca göre alırlar. Ne var ki mizaç, gerçekten de çok farklı dışsal tezahürlerde tamamen aynı olabilir. Çember cezası ile ölen birisi ile ailesinin kucağında sakince ölen birisi eşit derecede kötülüğe sahip olabilirler. Aynı derece kötülüğün dışavurumu bir halkta cinayet ve yamyamlığın kaba özelliklerinde, başka bir halkta ise her türlü mahkeme entrikalarının, baskıların ve çeşit çeşit hassas komploların incelik ve ufak yumuşaklığında olabilir; öz ise aynıdır. Mükemmel bir devletin veya sıkıca inanılan ölümden sonraki ödül ve ceza öğretisinin bütün suçları engelleyebile-
437 ceği düşünülebilir; bununla da politik olarak çok şey kazanılabilir, fakat ahlâki olarak hiçbir şey kazanılamaz; sadece istemenin yaşamdaki yansıması sınırlandırılmış olur.

Demek ki mizacın sahih iyiliği, çıkarsız erdem ve saf asalet, soyut idrakten hareket etmez; yine de idrakten hareket etmektedirler. Diğer bir deyişle bunlar, lehinde veya aleyhinde akıl yürütülemez olan dolaysız ve sezgisel idrakten hareket etmektedirler. Bu idrak, soyut olmadığı için iletilemez de; daha ziyade herkeste kendisi için açılmalıdır, dolayısıyla da bu idrakin esas uygun ifadesi sözlerde değil sadece insanın yapıp etmelerinde, davranışlarında ve yaşam akışında bulunur. Burada erdem teorisi arayan ve dolayısıyla da erdemin özünün temelindeki idraki soyut olarak ifade etmek isteyen bizler, ne var ki bu ifadede böylesi idrakin kendisini iletemeyiz. Bizler sadece bu idrakin kavramını iletebiliriz ve bu idrak sadece davranışlarda göründüğünden biz de daima davranışlardan hareket edip, bunun uygun dışavurumu olarak davranışa işaret edebiliriz. Sadece davranışı netleştirip açıklayabiliriz, yani soyut olarak davranışta aslen ne olup bittiğini tarif edebiliriz.

Şimdi daha önce bahsetmiş olduğumuz kötülüğün zıttı olarak sahih *iyilikten* bahsetmeden önce, ara basamak olarak kötülüğün salt olumsuzlanmasına değinmeliyiz: Bu *adalettir.* Haklılığın ve haksızlığın doğası yukarıda tamamen açıklanmıştır. Bu nedenle burada kısaca şunu söyleyebiliriz. Devletin veya başka herhangi bir dış şiddetin güvence altına almadığı durumlarda bile, haklılık ile haksızlık arasındaki salt ahlâki sınırları gönüllü olarak tanıyıp bunlara uyan, dolayısıyla da açıklamamıza göre, kendi istemesinin onayını başka bir bireyde temsil edilen istemeyi reddetme seviyesine taşımayan kişi *adildir*. Bu kişi kendi refahını artırmak için başkalarına ızdırap çektirmeyecektir; yani bu kişi suç işlemeyecek, başkalarının haklarına ve mülklerine saygı duyacaktır.

Böyle adil bir insanda, *principium individuationis*'in kötü kişide olduğu gibi mutlak bölücü bir duvar olmadığını; adil insanın kötü kişinin yaptığı gibi sadece kendi isteme tezahürünü onaylayıp diğerlerininkini inkâr etmediğini; adil insan için diğer insanların, özleri kendininkinden tamamen farklı salt maskelerden 438
ibaret olmadıklarını görüyoruz. Bilakis adil kişi davranış tarzıyla, özünü –kendinde şey olarak yaşam isteğini– kendisine sadece tasavvur olarak verilen başka tezahürlerde de tekrar idrak ettiğini; diğer bir deyişle kendisini haksızlık yapmama ve incitmeme derecesine kadar başka tezahürlerde tekrar keşfettiğini göstermektedir. Bu nedenle, şimdi bu dereceye kadar *principium individuationis*'i –Maya'nın örtüsünü– anlar; bu dereceye kadar kendisinin dışında olanı kendi seviyesine yerleştirir ve buna zarar vermez.

Eğer en özüne bakarsak bu adalette, kişinin kendi isteme onayının, diğer isteme tezahürlerini buna hizmet etmeye zorlayıp reddedecek noktaya dek gitmeme kararlılığı zaten yatmaktadır. Dolayısıyla kişi diğerlerinin kendisine sunduğu kadarını diğerlerine sunacaktır. Mizacın adil oluşunun en yüksek seviyesi, kişinin kendisine miras kalan mülk hakkını sorgulamasına, mevcudiyetini sadece kendi zihinsel ve fiziksel gücü ile sürdürmeyi istemesine, kendine verilen her hizmet ve her lüksü ayıp olarak görmesine ve nihayetinde yoksulluğu gönüllü olarak kabul etmesine neden olacak raddeye dek varır ve mizacın adil oluşunun bu

seviyesi artık negatif olmayan aslî iyilikle daima yan yanadır. *Pascal* keşiş yönüne doğru geçtikten sonra, pek çok hizmetçisi olsa da insanların kendisine hizmet etmesine daha fazla müsaade etmedi; kronik hastalığına bakmaksızın kendi yatağını hazırladı, mutfaktan kendi yemeklerini getirdi vb. (*Vie de Pascal par sa sœur*, s. 19)[a] Tüm bunlara uygun olarak birçok Hindu'nun, hatta büyük zenginliklere sahip Rajaların bile varlıklarını sadece kendi ailelerini, çiftliklerini ve hizmetçilerini geçindirmek için kullandıkları ve sıkı bir titizlikle kişisel olarak kendi yetiştirip topladıklarının dışında hiçbir şey yemememe kuralını takip ettikleri bildirilmektedir. Fakat bu belirli bir yanlış anlamaya dayanmaktadır: Zira birey, tam da zengin ve güçlü olduğundan, kendine miras kalmış ve güvenliğini topluma borçlu olduğu servetini dengelemek için insan toplumunun tamamına muazzam hizmet sağlayabilir. Esasen, böyle olan Hinduların bu aşırı adaletleri, adaleti çoktan
439 aşmaktadır. Bu gerçek vazgeçiş, yaşam isteğinin reddi ve en son olarak konuşacağımız dünyadan el etek çekiştir.[b] Buna karşılık sadece hiçbir şey yapmama ve de hiçbir şey sunmadan başkalarının kuvvetleri ve edinilmiş miras yoluyla yaşamı sürdürme, her ne kadar pozitif yasalara göre hak olarak kalsa bile, elbette ahlâki olarak haksızlık olarak görülebilir.

Gönüllü adaletin en öz kaynağının, *principium individuationis*'in içyüzüne bir dereceye kadar nüfuz edişte[c] yattığını; haksız bir insanın ise tamamen bu ilkede hapsolduğunu bulduk. Bu nüfuz ediş sadece adalet için gerekli olan seviyeye kadar değil aynı zamanda pozitif iyi isteme, iyi eyleme ve insan sevgisine yol açan daha yüksek seviyelerde de gerçekleşebilir. Ve bu istemenin bu bireydeki tezahürü aslen ne kadar güçlü ve enerjik olursa olsun gerçekleşebilir. İdrak her zaman bir dengeleyici olarak hareket edebilir, kişiye haksızlığa direnmeyi öğretip, her türlü iyiliğe, hatta vazgeçişe yol açabilir. Bu nedenle iyi bir insan, istemenin kötü bir insandakine göre temelde daha zayıf bir tezahürü olarak asla

---

[a] [*Pascal'ın Hayatı, Kız Kardeşi Tarafından.*]

[b] [*Askese*]

[c] [*Durchschauung*]

kabul edilemez; aksine iyi insanda idrak, istemenin kör dürtüleri üzerinde hâkimiyet kazanır. Elbette sadece kendilerinde tezahür eden istemenin zayıflığından iyi mizaçlı gibi görünen bireyler vardır; fakat bunların ne oldukları kısa sürede, adil veya iyi bir eylem için herhangi hatırı sayılır bir kendini aşmaya yetenekleri olmayışları ile kendini gösterir.

Kayda değer miktarda geliri olup da kendisi için çok azını kullanan ve geri kalan neyi varsa ihtiyacı olanlara dağıtan ve de pek çok zevk ve rahatlığı reddeden birisinin nadir ve sıra dışı örneğini ele alalım. Eğer bu kişinin eylemlerini açıklığa kavuşturmak istersek, o zaman, kendi aklına kendi davranışını anlaşılabilir kılmak için kullanabileceği herhangi bir öğretinin dışında, davranış tarzının en sade ve en genel açıklaması olarak *onun kendisiyle diğerleri arasında genelde yapılana nazaran daha az bir ayrım yaptığını* görürüz. Bu ayrı oluş birçok kişinin gözünde o kadar büyüktür ki başkalarının ızdırabı, kötülere doğrudan bir zevk ve haksızlık yapanlar için ise sıcak karşılanan bir mutluluk vesilesi anlamına gelmektedir. Sadece adil insan, ızdıraba neden olmamaktan 440
memnundur. Genel olarak çoğu insan ise çevrelerindeki diğerlerinin sayısız acısını bilir ve tanır, fakat bunları azaltmaya niyetlenmez zira böyle yapmak onlar açısından bir miktar kişisel kurban veriş[a] içerecektir; böylece, bunların hepsinde kendi benliği ve diğerlerinin arasında güçlü bir ayrı oluş hâkim görünmektedir. Öte yandan, düşünmüş olduğumuz soylu kişiye göre ise bu ayrı oluş çok da anlamlı değildir: Tezahürün kalıbı olan *principium individuationis* onu artık çok sıkı bir şekilde tutmamaktadır, fakat başkalarında gördüğü ızdırap ona adeta kendi ızdırabıymış gibi yakındır. Bu nedenle, o bunlarla arasında bir denge kurmaya çalışır, başkalarının acılarını hafifletmek için kendini zevklere kapatıp yoksunluğu yüklenir. Bu kişi, kendisi ve diğerleri arasındaki ayrımın –ki bu kötü insan için çok büyük bir uçurumdur– yalnızca geçici ve aldatıcı bir tezahüre ait olduğunu görür. Bu kişi, doğrudan ve akıl yürütme olmadan kendi tezahürünün bizatihi kendiliğinin –yani yaşama isteğinin– aynı zamanda diğerlerininki

[a] [*weil sie selbst einige Entbehrung dabei übernehmen müßten*]

de olduğunu ve bunun da her bir şeyin özünü teşkil ettiğini ve her şeyde yaşadığını; hatta bunun bütün hayvanlara ve doğanın tamamına yayıldığını idrak eder ve bu nedenle hiçbir hayvanı da incitmez.[86]

Tıpkı herhangi birinin ertesi gün daha fazlasına sahip olabilecekken bir gün bile aç kalamaması gibi, böyle bir insan da kendine yeter ve biriktirecek miktara sahipken diğerlerini açlığa
441 terk edemez. Zira sevgi işleri içindeki birisi için *Maya*'nın örtüsü şeffaflaşmıştır ve *principium individuationis*'in aldatıcılığı onu terk etmiştir. O, her varlıkta ve dolayısıyla her ızdırap çeken varlıkta kendini, kendi istemesini idrak eder. Kendini idrak etmeyen yaşam isteği şurada bir bireyde aldatıcı ve kısacık zevklerin tadını çıkarırken, orada *başka* birinde ise ızdırap ve yoksunluk çekmektedir ve dolayısıyla da tıpkı kendi etini iştahla tüketen Thyestes gibi, farkında olmadan hem azaba neden olmakta hem de azaba katlanmaktadır. Bu kişi ise bu terslikten muaftır. Böylece yaşam isteğinin bir noktada haksız ızdıraptan inleyip, bir başka noktada Nemesis korkusu olmadan şiddet uygulaması daima ancak ve ancak öteki tezahürde kendisini tanıyamadığı içindir; dolayısıyla da *principium individuationis*'e, yani yeterli temel ilkesi tarafından yönetilen idrak tarzına hapsolmuş şekilde ebedi adaleti algılamaz. *Maya*'nın bu çılgınlık ve yanılsamasından iyileşmek ve sevgiye

[86] İnsanların, hayvanların yaşamları ve güçleri üzerindeki hakları idrakin netlik seviyesindeki artış ile ızdırabın artmasında yatmaktadır. Hayvanların ölüm veya işten çektikleri acının ızdırabı, insanın et veya hayvan gücü olmadığı zaman çektikleri ızdırap kadar büyük değildir. İşte bu yüzden insanlar varlıklarını bir hayvanın varlığını reddetme noktasına kadar onaylayabilmekteler ve bir bütün olarak yaşam isteği tam tersi şekilde davrandığımız duruma göre daha az ızdırabı taşır. Bu aynı zamanda insanların hayvanlara haksızlık etmeden kullanıma koşmalarının sınırını da belirler ki bu sınır özellikle yük hayvanları ve av köpeklerinde sıklıkla aşılmaktadır. Hayvanlara karşı şiddeti önleme cemiyetleri özellikle bu aktivitelere yönelmişlerdir. Bana göre bu hak, özellikle yüksek seviye hayvanlarda, deney için canlı kesime [*Vivisektionen*] kadar yayılmamaktadır. Öte yandan bir böcek, ölümden insanlar sokulduğundaki kadar acı çekmez. - Hindular bunu görememişlerdir.

dayalı işleri uygulamak bir ve aynı şeydir. Fakat sevgi işlerinin uygulanması bu idrakin kaçınılmaz semptomudur.

Kaynağı ve anlamı yukarıda verilmiş olan vicdan sızısının zıttı, *iyi vicdandır* ki bu da her çıkarsız eylemimizin ardından gelen tatmin hissidir. İyi vicdan, bizatihi kendi özümüzü doğrudan başka tezahürlerde tekrar idrak edişten hareket eden çıkarsız eylemin bizim hakiki özümüzün sadece kendi şahsımızdaki tekil tezahüründe değil, her canlıda olduğu idrakinin tasdikinden kaynaklanmaktadır. Nasıl ki kalp bencillikle büzüşürse, bu yolla kalp genişlediğini duyumsar. Zira nasıl ki bencillik kendi bireyliğimizin tekil tezahüründeki menfaate yoğunlaşmaktaysa ve idrak bize bu tezahürü sürekli tehdit eden sayısız tehlikeyi gösterdiğinde korku ve kaygı bizim ruh halimizin ana tonu[a] olursa, aynı şekilde tüm canlıların bizatihi kendi içsel özümüzün bir parçası olduklarının idraki de menfaatimizi[b] bütün yaşamı kapsayacak şekilde genişletir. İşte bu yolla kalplerimiz genişler. Kendi şahsi çıkarımızın azalması ile buna yönelik korku dolu kaygı[c] da tam kökünde saldırıya uğrar ve sınırlanır; dolayısıyla erdem dolu mizaç ve iyi bir vicdan, 442
sükûnet ve güven dolu neşe sağlar ve bu da her iyi eylemle daha da belirgin görünen bir neşedir çünkü her iyi eylem bu ruh halimizin temelini kendimize onaylar. Bencil kişi etrafının yabancı ve düşman tezahürlerle sarıldığını duyumsar ve bütün ümidi kendi esenliğindedir. İyi insan ise dostane tezahürlerin dünyasında yaşar: Bunların her birinin iyiliği kendi iyiliğidir. Dolayısıyla her ne kadar genel olarak insanlığın payına düşenin idraki, onun ruh halini şen yapmasa da bütün canlılarda kendi özünün kalıcı idraki yine de ona belirli bir düzeyde denge ve neşeli bir mizaç sağlar. Çünkü, sayısız tezahüre dağılan menfaat, sadece *bir tanesine* yoğunlaşmış olan kadar korku verici olamaz. Bireylerin tamamını etkileyen tesadüfler birbirlerini dengelerler, fakat bireyin başına gelen talihe veya talihsizliğe yol açar.

---

[a] [*Grundton*]
[b] [*Antheil*]
[c] [*ängstliche Sorge*]

Bu nedenle, her ne kadar diğerleri erdem reçeteleri dağıttıkları ahlâki ilkeleri ve takip edilmesi zorunlu yasaları belirleseler de, daha önce de söylendiği gibi, ben bunu yapamam çünkü benim ebediyen özgür istemeye hiçbir "-meli/-malı"m veya reçetesini yazdığım yasam yok. Öte yandan, bu reçete öneren projeye tekabül eden ve buna paralel olan tartışmamın bu yönü, tamamen teorik hakikattir ve sunumumun tamamı sadece bu hakikatin bir açılımı olarak görülebilir; yani istemenin, her tezahürün bizatihi kendiliği olduğu ve bu haliyle de tezahürün kalıbından ve dolayısıyla da tüm çokluktan bağımsız olduğudur. Davranışlar söz konusu olduğunda, bu gerçeğin daha önce alıntılamış Veda'nın formülünden daha nitelikli bir şekilde nasıl ifade edilebileceğini bilmiyorum: "*Tat tvam asi!*" ("Bu sensin!") Açık bir idrak ve sağlam bir içsel ikna olmuşlukla karşılaştığı her varlık hakkında bunu kendine beyan edebilen herkes, bütün erdem ve mutluluğun kesinliğinden emin olup, doğrudan kurtuluş yolundadır.

Sunumumun son bölümünde, kaynağı ve özü *principium individuationis*'in iç yüzünü görmek olduğunu bildiğimiz sevginin nasıl olup da kurtuluşa, yani yaşam isteğini (istemenin tamamını) bırakışa yol açtığını; fakat aynı zamanda pürüzsüz olmamakla birlikte daha çok takip edilen bir yolun nasıl olup da insanı oraya götürebileceğini göstereceğim. Fakat bu son temaya gelmeden
443 önce ilkin paradoksal bir iddiaya değinip açıklayacağım, bunu da paradoksal olduğundan değil hakikat olduğundan ve sunuşunu yaptığım bütüncül düşüncenin bir parçası olarak yapacağım. Bu iddia şöyledir: "Aşkın (*αγαπη, caritas*) tamamı şefkattir."

§ 67

Nasıl olup da *principium individuationis*'in iç yüzünü görmenin, sınırlı bir düzeyde adalete, daha yüksek bir düzeyde ise kendini, başkalarına saf –yani çıkarsız– sevgi olarak gösteren sahih iyi mizaca yol açtığını gördük. Bu, başka bir bireyi ve onun kaderini kendisininkiyle tamamen denklenmesi ile mükemmel hale gelir. Fakat bundan daha öteye gidemez zira başka bir bireyi kendine tercih etmenin bir temeli yoktur. Elbette başka bireylerin çoğun-

luğu ve bunların esenliği veya yaşamları tehlikedeyse, çoğunluğun iyiliği kendi esenliğine baskın gelebilir. Böyle bir durumda en yüksek iyiyi ve en mükemmel asaleti elde etmiş karakter, başkalarının esenliği için kendi esenliği ve yaşamını tamamen kurban edebilir. Kodros, Leonidas, Regulus, Decius Mus, Arnold von Winkelried işte böyle ölmüşlerdir; arkadaşları veya yurdu için gönüllü ve bilinçli şekilde kesin ölümle yüzleşen herkes de böyle ölür. Ayrıca, bütün insanlığın iyiliğine ait olup bu iyiliği destekleyeni sağlayanlar, yani evresel hakikatleri sağlamak ve büyük yanlışları yıkmak için ölümü ve ızdırabı kabullenenler de aynı seviyededirler. Sokrates ve Giordano Bruno böyle ölmüşlerdir ve hakikatin pek çok kahramanı din adamlarının ellerinden ölümü odun yığınları üzerinde karşılamışlardır.

Ancak şimdi okura, yukarıda belirtilen paradoksa göre, ızdırabın bütün olarak yaşam için aslî olduğunu ve ondan ayrılamayacağını bulduğumuzu hatırlatmalıyım. Ve her arzunun bir ihtiyaçtan, bir istekten, bir ızdıraptan hareket ettiğini ve bu nedenle her tatminin sadece bir acının ortadan kaldırılması olduğunu ve pozitif bir mutluluk getirmediğini; sevinçlerin kesinlikle arzuya yalan söyleyip kendilerini pozitif bir iyilik olarak sunduklarını, ancak gerçekte sadece negatif bir öze sahip olduklarını ve yalnızca bir 444
sıkıntının sonu olduklarını gördük. İyiliğin, sevginin ve asaletin insanlar için yapabileceği sadece ızdırabı hafifletmektir ve dolayısıyla da bunları iyi eyleme ve sevgi işlerine yönlendiren daima sadece *başkalarının ızdırabının idrakidir* ki bu da kişinin kendi ızdırabı ile dolaysızca anlaşılır ve buna denk tutulur. Fakat buradan da saf sevginin (*αγαπη, caritas*), doğası gereği şefkat olduğu sonucu çıkar: ister büyük ister küçük tatmin olmamış bütün arzulara ait olan ızdırabı dindiren şefkat. Bu nedenle, bizzat hakiki iyilik ve erdemi, soyut düşünce ve hatta ödev kavramı ve koşulsuz buyruktan hareketle onaylayıp, şefkat duygusunu kesinlikle erdeme ait olmayan bir zayıflık olarak tanımlayan *Kant* ile düpedüz çelişmekte tereddüt etmeyeceğiz. Kant'la doğrudan çelişerek biz şunu söyleyeceğiz: Salt kavram sahici sanat için olduğu gibi sahici erdem için de kısırdır; tüm hakiki ve saf sevgi şefkattir ve şefkat

olmayan herhangi bir sevgi ise bencilliktir. Bencillik *ερως*'tur, şefkat ise *αγαπη*.[a] Bu ikisi sıklıkla karıştırılır. Hatta gerçek arkadaşlık daima bencillik ve şefkatin bir karışımıdır. Arkadaşlıktaki bencillik, bireyselliği bizimkine uyan arkadaşın huzurunda oluştan alınan keyifte yatmaktadır ki bu da arkadaşlığın büyük kısmıdır; arkadaşlıktaki şefkat ise kendisini arkadaşın iyi hali ve sıkıntısına samimi katılımda ve sıkıntı durumunda da bencillik barındırmayan fedakârlıkta gösterir. Hatta Spinoza şöyle demiştir: *Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta.* (*Eth.* III, *pr.* 27, *cor.* 3, *schol.*)[b] Paradoksal önermemizin tasdiki açısından saf sevginin dili ve okşayışlarının ton ve sözcüklerinin tamamen şefkatinkilerle örtüştüğü de fark edilmelidir; hatta –söz arasında– İtalyancada şefkat ve saf sevgiye aynı sözcükle, *pietà* sözcüğü ile işaret edildiğini de belirtelim.

Burası aynı zamanda, insan doğasının en çarpıcı özelliklerinden birini, gülmeyle birlikte bizi hayvanlardan ayıran *ağlamayı* incelemenin yeridir. Ağlama kesinlikle acının dümdüz dışavurumu değildir; çünkü en ufak bir acıda ağlanılır. Hatta, bana göre bizler asla dolaysızca hissedilen acıdan ağlamayız; bilakis bizler daima bunun düşüncede tekrar edişinden ağlarız. Yani kişi, bedensel bile olsa hissedilen acıdan bunun salt tasavvuruna geçer ve kendi durumunu şefkate değer[c] bulur; öyle ki eğer başka birisi bu durumda olsaydı ona tam bir şefkat ve sevgi ile yardımcı olacağından sıkıca ve samimiyetle emindir. Fakat şimdi ise kendisi, kendi samimi şefkatinin nesnesidir; en yardımsever mizaçla kendini yardıma muhtaç olarak bulur ve görebileceği başka birisinin katlanabileceğinden daha fazlasına katlandığını duyumsamaktadır. Dolaysızca duyumsanan ızdırabın öncelikle bir çifte dolambaçlı yoldan tekrar algıya geldiği, başkasının olarak tasavvur edildiği, bu haliyle de sempati kurulup sonra da âniden tekrar dolaysızca

445

[a] [*Eros* ve *agapi*]

[b] ["Cömertlik, sadece merhametten doğan arzudur." *Etika*, 27. önerme, scolie.]

[c] [*bemitleidenswerth*]

kendimizin olarak algılandığı bu özel iç içe geçmiş ruh hali içinde doğa kendisini, bu özel fiziksel kasılma ile rahatlatmaktadır.

Dolayısıyla *ağlama kendimize şefkatimizdir* veya çıkış kaynağına geri dönen şefkattir. Bu nedenle ağlama, sevgi ve şefkat kapasitesine ve ayrıca hayal gücüne bağlıdır. Dolayısıyla katı kalpli ya da kıt hayal gücüne sahip insanlar kolay ağlamazlar; ve hatta ağlamak her zaman belirli bir derecede karakter iyiliğinin işareti olarak kabul edilir ve öfkeyi etkisiz hale getirir; zira ağlayabilen kişinin zorunlu olarak sevgi, yani ötekine şefkate muktedir olduğu duyumsanır çünkü bu, açıklandığı üzere, ağlamaya yol açan ruh haline girmektedir. Petrarca'nın kendi gözyaşlarının yükselişine dair verdiği, duygularını saf ve hakiki ifade ettiği tarif, verdiğimiz açıklama ile tamamen uyuşmaktadır.

I vo pensando: e nel pensar m'assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch'i non soleva.[a]

Söylenenler aynı zamanda yaralanan çocukların genellikle ilk ola- 446
rak birileri onları teselli etmeye başlayınca –yani acıya değil de bunun tasavvuruna– ağlamaları ile de doğrulanmaktadır. Kendi ızdırabımız değil de başkasınınki bize dokunup ağlamaya başladığımızda, bunun sebebi ya kendimizi acı çeken kişinin yerine etkili bir şekilde koymamız ya da o kişinin kaderinde bütün insanlığın ve dolayısıyla da kendimizin payına düşeni görmemizdir ki bu da aslında oldukça dolaylı yoldan hâlâ aslında kendimize ağlıyor ve kendimize şefkat duyuyor olduğumuz anlamına gelmektedir. Bu, ölüm durumlarında evrensel ve dolayısıyla da doğal olan ağlamanın temel sebebi olarak görünmektedir. Yaslı kişi kendi kaybına ağlamamaktadır; böylesi bencil gözyaşları için utanç duyardı. Bunun yerine o, bazen *ağlamamaktan* utanır. Yastaki kişi elbette

[a] ["Düşünceli yürürken, kendime karşı öyle güçlü bir şefkat dolar ki içime, sıklıkla yüksek sesle ağlamak zorunda kalırım: ki başka zamanlarda böyle bir eğilimim yoktur." Schopenhauer dipnotta bu sözlerin Almanca tercümesini veriyor.]

öncelikle ölenin kaderine ağlamaktadır; fakat ölen kişinin uzun, zorlu ve tedavisi mümkün olmayan ızdıraplarından sonra, ölümün arzu edilir bir kurtuluş olduğu durumlarda da ağlamaktadır. Dolayısıyla esas olarak bu kişiyi kaplayan, insanlığın tümünün payına düşene dair şefkattir; ki insanlık da sınırlılığa tâbi oluşa düşmüştür.[a] Bu nedenle her yaşam, ne kadar ilham verici ve yapıp etmeleri ile zengin olursa olsun yok olup hiçliğe karışmak zorundadır. Tüm bunların ötesinde yas tutan, bütün insanlığın payına düşende kendi payını görmektedir ve ölen kişi ona ne kadar yakınsa ve hele hele kişinin babası ise bu görüş de daha yakından olur. Sunduğumuz sebeplerden, yaşlılık ve hastalık baba için yaşamı azaba çevirip kendini oğul için de babasına yardım etmenin mümkün olmayışı ile ağır bir yüke dönüştürmüş olsa bile, oğul yine de babasının ölümü için acı acı ağlayacaktır.[87]

§ 68

Sevginin şefkatle nasıl özdeş olduğu ve bireyin kendine dönen şefkatinin nasıl ağlama tezahürünün semptomu olduğu konusuna
447 bu sapmamızdan sonra, davranışın etik anlamı hakkındaki önceki tartışmamızın konusunu tekrar ele alıp şimdi aynı kaynaktan iyiliğin, sevginin ve yüce gönüllülüğün nasıl çıktığını sergileyeceğim. Nihayetinde de yaşam isteğinin reddi olarak adlandırdığım şeyin nasıl ortaya çıktığını göstereceğim.

Daha önce nefret ve kötülüğün bencillik tarafından koşullandığını ve bunların *principium individuationis*'e hapsolmuş idrake dayalı olduğunu gördüğümüz gibi; *principium individuationis*'in içyüzünü görüşün de adaletin, eğer bu görüş daha da öteye, en üst seviyelerine kadar giderse de sevginin ve yüce gönüllülüğün kaynağı ve özü olduğunu bulmuştuk. Zira sadece bu içyüzü görüş, kişinin kendi bireyselliği ve başkalarınınki arasındaki ayrımı orta-

---

[a] [*Endlichkeit anheimgefallen*]

[87] Bkz. ikinci cilt 47. bölüm. §§ 61-7 arasında ana hatları ile sunulmuş olan etik sisteminin, ödüllü eserim *Ahlâkın Temeli Üzerine*'de tam ve ayrıntılı bir sunuşunun olduğunu hatırlatmama gerek bile yok.

dan kaldırarak çıkarsız sevgi ve başkaları için en cömert iyiliğe kadar yayılan mizacın mükemmel iyiliğini mümkün kılıp açıklar.

Fakat eğer şimdi *principium individuationis*'in iç yüzünü görüş, yani istemenin bütün tezahürlerindeki özdeşliğinin dolaysız idrakine nüfuz ediş daha yüksek seviye bir netliğe ulaşmışsa, işte o zaman istemede çok daha öteye giden bir tesir anında olacaktır. Eğer bir insanın gözleri önünden bu *Maya*'nın örtüsü –*principium individuationis*– kaldırılırsa ve bu da kendi şahsı ve diğerleri arasındaki bencil fark artık olmayacak, diğer bireylerin çektiği ızdırapları kendisininmiş kadar paylaşacak ve bu yolla da yalnızca en yüksek derecede yardımsever olmakla kalmayıp hatta aynı zamanda böyle bir fedakârlık başka bir kişiyi kurtaracaksa kendi bireyliğini feda etmeye bile hazır olacak derecede olursa, işte o zaman kendiliğinden şu sonuç ortaya çıkar: Tüm varlıklarda en öz ve hakki benliğini idrak eden böyle bir insan, tüm canlıların sonsuz ızdırabını kendisininki olarak görüp tüm dünyanın acısını kendi üzerine almalıdır. Ona artık hiçbir ızdırap yabancı değildir. Görmüş olduğu ve nadiren hafifletebildiği başkalarındaki ve dolaylı olarak haberdar olduğu veya hatta sadece muhtemel olarak idrak ettiği bütün azaplar, onun ruhuna tıpkı kendisininmişçesine etki eder. Bu kişi, bencilliğe hapsolmuş birinin durumundaki gibi kendi şahsi refahı ve sıkıntısını göz önünde bulundurmaz; daha ziyade ona her şey aynı derecede yakındır zira o, *principium individuationis*'in iç yüzünü görmektedir. O bütünü idrak etmekte, 448
bunun özünü kavramaktadır ve bu özü de sürekli akıp giden, boşa çabalayan, iç çelişki ve daimî ızdırap tarafından kavranan halde bulur; ve nereye baksa ızdırap içindeki insan ve hayvan âlemini ve yok olup giden dünyayı görür. Fakat nasıl ki bencil insana kendi şahsı yakınsa artık tüm bunlar da *onun* çok yakınındadır. Dünyanın böyle bir idraki ile artık o, nasıl tam da bu hayatı, sürekli isteme edimleri yoluyla onaylayıp tam da bu yolla bu hayata sürekli daha sıkı bağlanıp ona daha sıkı sarılacaktır? Böylece, hâlâ *principium individuationis*'e –bencilliğe– bağlı olan kişi yalnızca tekil şeyleri ve bunların kendi şahsına olan ilişkilerini idrak eder ve bunlar da onun istemesi için sürekli yeni *güdüleri* oluştururlar.

Fakat öte yandan, tarif edilen bütünün, kendinde şeyin özünün idraki tüm ve her bir istemenin *sessizleştiricisi* haline gelir. Artık isteme yaşamdan caymakta ve şimdi yaşamın onaylanmasını idrak ettiği hazlar karşısında ürpermektedir. İnsan, gönüllü vazgeçiş, feragat, hakiki sükûnet[a] ve tam bir isteme yokluğuna ulaşır.

Yaşamın hiçliği ve acılığının idraki, bazı zamanlarda biz hâlâ *Maya*'nın örtüsüne sarılı olanların, kendi ızdırabımızın zorlu deneyiminde veya başkalarının ızdırabını yoğun şekilde idrak ettiğimiz durumlarda yakına gelir ve bizler arzuların iğnesini yok etmek, tüm ızdırabın giriş kapısını kapatmak ve kendimizi eksiksiz ve nihai vazgeçiş ile arındırmak ve kutsamak isteriz. Fakat tezahürün aldatıcılığı kısa sürede başımızı tekrar derde sokup güdüleri istemeyi yeniden tahrik eder; kendimizi özgür bırakamayız. Umudun cazibesi, hâlihazırda olanın ayartıcılığı, hazzın tatlılığı, tesadüf ve yanlışlık ile hüküm süren ızdırap dolu bir dünyanın feryatlarının ortasında kendi payımıza düşen refah; tüm bunlar bizi geri çekip bağlarımızı bir kere daha sıkılaştırır. İşte bu nedenle İsa şöyle demektedir: "Zengin birinin Tanrının krallığına girmesi, çapa halatının iğne deliğinden geçmesinden daha zordur."[b]

Hayatı bizim sürekli tur atmaya zorlandığımız, birkaç ılık yerin olduğu alevden köz kömürlerle dolu çember bir yola benzetirsek, aldanmaya hapsolmuş kişi şu anda durmakta olduğu veya yakında
449 olduğunu gördüğü soğuk yerle teselli bulur ve bu yolda yürümeye devam eder. Fakat *principium individuationis*'in içyüzünü gören, şeylerin özünü bizatihi kendiliklerinde ve bu yolla da bütünde idrak eden birisi, böylesi bir teselliye daha fazla kapılmaz. O kendini çemberin her yerinde aynı anda görür ve bunun dışına çıkar.

Bu kişinin istemesi yönünü değiştirir ve kendi özünü yansıtan tezahürde daha fazla kendisini onaylamayıp reddeder. Bunun

---

[a] [*Gelassenheit* Bu kelime "akışa bırakmışlık" iması da barındırıyor.]

[b] [İsa'nın bu meşhur sözü, "çapa halatı" kelimesinin yerinde "deve" kelimesi ile bilinmektedir (Matta İncili 19:24). Fakat Schopenhauer, bu ifadede "çapa halatı" anlamına gelen *Ankertau* kelimesini kullandığı için ben de onun kullandığı haliyle bırakıyorum.]

sarih olduğu fenomen erdemden *dünyadan el etek çekişe*[a] geçiştir. Yani ona artık, başkalarını kendisi gibi sevmek ve kendisi için olduğu kadar başkaları için de bir şey yapmak yetmemektedir; daha ziyade onda, dışavurumu kendi tezahürü olan özden, yaşam isteğinden, bu feryatlarla dolu olarak idrak edilen dünyanın çekirdeği ve özünden hoşnutsuzluk oluşur. Dolayısıyla o, kendinde tezahür eden ve bedeni yoluyla kendisini dışavuran özü yadsır ve eylemleri kendi tezahürünü yalanlayıp bununla açık çelişkiye girer. Kendisi esasen istemenin bir tezahürü dışında hiçbir şey olmadığı için, herhangi bir şeyi istemeyi bırakır, istemesinin herhangi bir şeye bağlanmasına izin vermemeye dikkat eder ve kendisinde her şeye karşı en büyük ilgisizliği sıkı bir şekilde kurmaya çalışır.

Bu kişinin sağlıklı ve güçlü bedeni cinsel organlar yoluyla üreme dürtüsünü ifade eder; fakat o istemeyi reddedip bedeni yalanlayacak, herhangi bir üreme dürtüsünü herhangi bir koşulda istemeyecektir. Dünyadan elini eteğini çekişin veya yaşam isteğinin reddedişin ilk adımı gönüllü ve cinsel ilişkiden tam bir uzak duruştur. Bu yolla dünyadan el etek çekiş, bireyin yaşamının ötesine geçen bir isteme onayını reddeder ve bu bedenin yaşamının bitişi ile birlikte, tezahürü olduğu istemenin de ortadan kalkacağının garantisini verir. Her zaman hakiki ve saf olan doğa, eğer bu maksim genel olarak uygulanırsa insan türünün yok olacağını söyler ve ikinci kitapta, istemenin bütün tezahürlerinin birbirine bağlı olduğu hakkında söylenenler göz önüne alındığında, –tıpkı yarı gölgelerin tam ışıkla birlikte yok olacağı gibi– istemenin en yüksek tezahürünün düştüğü durumda, onun daha zayıf yansıması olan hayvan varlığının da düşeceğini var sayabilirim. İdrakin tam ortadan kalkışı ile dünyanın geri kalanı da hiçliğe karışacaktır zira özne olmadan nesne de olmaz. Hatta bu noktada *Vedalar*'dan bir pasaja işaret etmek istiyorum: "Bütün aç çocukların, analarının 450
etrafına üşüşmeleri gibi, bütün varlıklar da kutsal kurbanı beklerler." (*Asiatic Researches*, cilt 8, Colebrooke, *On the Vedas, Sama-Veda*'dan alıntı: aynı zamanda Colebrooke'un *Miscellaneous Essays*, cilt I, s. 88.) Kurban, esasen vazgeçiş anlamına gelmektedir ve geri

[a] [*Askesis*]

kalan doğa, kurtuluşunu aynı zamanda hem rahip hem de kurban olan insandan beklemelidir. Hatta bu düşüncenin takdire değer ve derinliği ölçülmez Angelus Silesius tarafından da üst başlığı "İnsan her şeyi Tanrıya taşır" şiirinde ifade edilmesi çok dikkat çekici olarak değinilmeyi hak etmektedir:

> İnsan! Her şey seni sevmektedir; kalabalık senin etrafına toplanmıştır
> Tanrıya ulaşmak için her şey sana akar.[a]

Fakat daha da büyük bir mistik olan ve muhteşem yazıları Franz Pfeiffer'ın basımında (1857) nihayet bizler için erişilebilir olan Meister Eckhart da, tam da buradaki açıklamalara paralel olarak aynı şeyi söylemektedir (s. 459): "Isa'nın şu sözlerini doğrularım zira o şöyle demektedir: Ben yerden yükseldiğimde her şeyi kendime çekeceğim (Yuhanna 12:32). Öyleyse iyi insan her şeyi ilk kaynakları olan Tanrıya yukarı doğru taşıyacaktır. Bütün yaratıkların insan istemesi için yapıldığını ustalar doğrulamaktadırlar. Bunu bütün yaratıklarda, birini diğerinin kullanması ispatlamaktadır: İnekler çimeni, balık suyu, kuşlar havayı, hayvanlar ormanı. İşte böylelikle bütün yaratıklar iyi insanın kullanımına gelmektedirler: İyi insan bir yaratıktaki diğerini Tanrıya taşımaktadır." O, şunu söylemek istemektedir: İnsan bu hayatta hayvanları kendinde ve onlarla birlikte kurtarmanın karşılığı olarak onları kullanmaktadır. Hatta bana öyle geliyor ki İncil'deki güç bir pasaj olan Romalılar 8:21-24'ün de bu şekilde yorumlanması gerekmektedir.

Budizm de bu konuyu ifade etmeyi atlamamıştır. Örneğin Buddha, hâlâ Bodhisattva'yken atını nihai olarak babasının malikânesinden çöllere doğru sürecekken şu sözleri atına söylemiştir: "Yaşam ve ölümde uzun zamandır varsın; fakat artık taşımayı ve sürüklemeyi bırakmalısın. Sadece bir sefer daha, ey Kantakana,
451 beni buradan uzaklaştır ve ben Yasaya ulaştığımda (Buddha olduğumda), seni unutmayacağım." (*Foe Koue Ki*, çev. Abel Rémusat, s. 233.)

---

[a] [*Der Cherubinische Wandersmann* (*Meleksel Seyyah*), I, 275. Angelus Silesius, *Mistik Şiirler*, çev. Sedat Umran. İstanbul: Ruh ve Madde, 1989.]

Bunun ötesinde dünyadan el etek çekiş, kendisini gönüllü ve niyetli yoksullukta gösterir. Sahip olunan şeyler ötekilerin ızdıraplarını hafifletmek için dağıtıldığından bu yoksulluk *per accidens*[a] oluşmaz; bilakis burada kendi içinde bir amaç olarak istemenin sürekli olarak kırılmasına hizmet etmelidir ki bu sayede arzuların tatmini ve yaşamın tatlılıkları, öz-idrakin hoşnutsuz olduğu istemeyi tekrar tahrik etmesin. Bu noktaya ulaşmış olan kişi hâlâ her tür istek için eğilim hissedecektir zira yaşayan bir beden olarak kendisi somut bir isteme tezahürüdür; ama o bunu kasten bastırır, çünkü istemenin kırılmasının ötesinde hiçbir amacı olmasa dahi kendisini yapmak istediği her şeyi yapmaktan kaçınmaya ve yapmamak istediği şeyleri yapmaya zorlamaktadır. Bu kişi kendi şahsında tezahür eden istemenin kendisini reddettiği için, bir başkası bunu ona yaptığında, yani kendisine haksızlık yapıldığında itiraz etmeyecektir. İşte bu nedenle kendisine ister tesadüfen isterse başkasının kötülüğü yoluyla dışarıdan gelen ızdırabı, her zararı, her küçük düşüşü, her hakareti hoş karşılayacaktır. Dolayısıyla böyle utanç ve ızdırabı sarsılmaz bir sabır ve nezaketle taşır, kötülüğe herhangi bir gösteriş yapmaksızın iyilikle karşılık verir ve tıpkı kendi içinde arzunun alevlerinin büyümesine izin vermediği gibi öfkenin de alevlerinin büyümesine izin vermez.

Bu kişi tıpkı istemeye ket vurduğu gibi, istemenin tecellisi, istemenin nesneleşmesi olan bedene de ket vurur: Bedenini azar azar besler ki dolgun serpilme ve gelişim, sadece ifade ve aynası olduğu istemeyi tekrar daha güçlü bir biçimde tahrik etmesin. Bu yüzden oruç tutar ve hatta acı çekme ve kendi kendine işkenceye başvurur ki sürekli mahrumiyet ve ızdırap ile dünyanın ve kendi ızdırabının kaynağı olarak idrak edip nefret ettiği istemeyi gitgide daha fazla kırıp yok edebilsin.

Nihayet ölüm vakti gelip de burada ölüm, bu bedenin canlılığı olarak zuhur eden zayıf kalıntısı hariç özü çoktan gönüllü reddediş ile sona ermiş olan istemenin bu tezahürünü çözdüğünde 452
gayet hoş karşılanır ve özlenen bir kurtuluş olarak seve seve kabul edilir. Ölüm burada, diğerlerinde olduğu gibi, salt tezahüre son

[a] [Tesadüfen]

vermemektedir; daha ziyade özün kendisi ortadan kalkmıştır ki bu öz burada sadece tezahürde ve onun zayıf mevcudiyeti yoluyla vardır[88] ve artık bu incelmiş bağ da kopmuştur. Böyle sona eren birisi için dünya da sona ermiştir.

Benim burada zayıf bir dil ve genel terimlerle tarif ettiğim, benim kendi bulduğum ve günümüz için geçerli olan felsefi bir masal değildir. Hayır, bu, Hıristiyanlar, bunlardan daha fazla olarak Hindular ve Budistler ve diğer dinlere üye olanlar arasındaki pek çok azizin ve güzel ruhlu insanın kıskanılacak hayatlarıydı. Bunların akıllarını etkilemiş olan öğretiler arasındaki farkların çeşitliliğine rağmen, bütün erdem ve kutsallığın hareket ettiği içsel, dolaysız ve sezgisel idrak, yaşamın akışı içerisinde aynı şekilde kendisini dışavurmaktadır. Zira burada da bizim tüm soruşturmamızda bu kadar önemli ve her şeyi kapsayıcı olan ve bugüne kadar çok az dikkat edilmiş sezgisel ve soyut idrak arasındaki büyük ayrım kendini göstermektedir. Bu ikisi arasında bir uçurum durmaktadır ve dünyanın özünün idraki söz konusu olduğunda bunun üzerinden sadece felsefenin yardımıyla geçilebilir. Her insan esasen bütün felsefi hakikatlerin sezgisel veya *in concreto* olarak bilincindedir; fakat bunları soyut bilgiye, düşünceye taşımak felsefenin işidir ve felsefe de bunun ötesini ne yapmalıdır ne de yapabilir.

453 Bunun için belki de azizliğin, kendini reddedişin, kendi istemesini öldürüşün ve dünyadan el etek çekişin içsel özü burada ilk kez soyut ve bütün mistik unsurlardan arı, *yaşam isteğinin reddi* olarak ifade edilmektedir; ki yaşam isteğinin reddi de kendi özünün tam idraki sonrası bütün isteklerin sessizleştiricisi olarak

[88] Bu düşünce çok güzel antik felsefi bir kıssa olan Sanskrit *Sankhya Karika*'da ifade edilmiştir: "Ne var ki -tıpkı çömlek tekerleğinin önceden aldığı darbe ile çömlek bittikten sonra dönmeye devam etmesi gibi- ruh bir süre beden kıyafetleri içerisinde kalır. Ne zaman ki aydınlanmış ruh bedenden ayrılıp doğa onun için biter, işte o zaman tam kurtuluş ortaya çıkar." Colebrooke, *On the Philosophy of the Hindus: Miscellaneous Essays*, cilt I, s. 259. Aynı zamanda Horace Wilson'ın *Sankhya Carica*'sı § 67, s. 184.

sahneye çıkmaktadır. Diğer yandan bütün bu azizler ve dünyadan el etek çekmişler bunu dolaysızca idrak edip davranışları ile dışavurmuşlardır. Tüm bunlar her ne kadar aynı içsel idrake sahip olsalar da bir zamanlar akıllarına aldıkları öğretilere göre farklı ifadeler kullanmışlardır. Bu Hint, Hıristiyan ve Lamaist azizlerin kendi davranışlarının hesabını çok farklı biçimlerde vermelerine yol açmıştır; fakat bunun mevzuya dair önemi yoktur. Bir aziz saçmasapan batıl inançlarla dolu olabilir veya tersi olarak bir filozof da olabilir; bu ikisi hiç fark etmez. Onun sadece yapıp etmeleri ondaki azizliği doğrular; zira ahlâki olarak onun davranışları soyut idrakten değil dünyanın ve onun özünün sezgisel kavranmış dolaysız idrakinden hareket etmektedir ve o, bunları aklını tatmin etmek için bir öğreti ile açıklamaktadır. Bu nedenle ne azizin bir filozof ne de filozofun bir aziz olması gereklidir; bu tıpkı güzel bir insanın heykeltıraş, bir heykeltıraşın da güzel bir insan olma zorunluluğunun olmamasına benzemektedir. Genel olarak bir ahlâkçıdan kendi sahip olduklarının dışında hiçbir erdemi tavsiye etmemesini talep etmek oldukça gariptir. Dünyanın bütün özünü soyut, evrensel ve net şekilde kavramlarla tekrar etmek ve böylece, aklın kalıcı ve her zaman hazır kavramları içinde yansıyan bir kopya olarak bunu ortaya koymak: Felsefe sadece ve sadece bundan ibarettir. Okura birinci kitapta Verulamlı Bacon'dan alıntıladığımız yeri hatırlatırım.

Fakat yaşam isteğinin reddi veya güzel bir ruhun, geri çekilmiş ve gönüllü olarak tövbe eden bir azizin yaşam yolu üzerine yukarıda verdiğim açıklama tam da yalnızca soyut, genel ve dolayısıyla da soğuktur. İstemenin reddinin ortaya çıktığı idrakin soyut değil sezgisel olması gibi, bu idrakin mükemmel ifadesi de soyut kavramlarda değil sadece davranışlarda ve yaşam yolunda bulunur. Bu yüzden yaşam isteğinin reddi olarak felsefi şekilde ifade ettiğimiz şeyleri daha iyi anlayabilmek için, kişinin deneyim ve gerçeklikten örnekler ile tanışıklık kurması gerekecektir. Elbette 454
günlük hayatta böyleleri ile karşılaşmayız; Spinoza'nın isabetli şekilde ifade ettiği gibi *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara*

sunt.[a] Eğer özellikle şanslı bir kader kişiyi böylesi insanlara tanık yapmazsa, bu durumda kişi onların biyografileri ile yetinmek zorunda kalacaktır. Şu âna kadar tercüme edilmiş olan az miktardan bildiğimiz kadarıyla Hint edebiyatı azizlerin, tövbekârların, shramanların,[b] sannyasinlerin[c] ve benzerlerinin yaşamları ile oldukça zengindir. Meşhur, fakat herhangi bir açıdan kesinlikle övgüye değer olmayan, *Mythologie des Indous par Mad. de Polier*[d] bu tarz pek çok mükemmel örnek barındırmaktadır (Özellikle 2. cildin 13. bölümü). Hıristiyanlar arasında da şu an tarif ettiklerimize dair örnekler hiç de az değildir. Bunun için bazen kutsal ruhlar, bazen de sofular, sessizler, din coşkunları olarak adlandırılan kişilerin genellikle kötü yazılmış olan biyografileri okunabilir. Böylesi biyografi koleksiyonları çeşitli zamanlarda yapılmıştır: Örneğin Tersteegen'in *Leben heiliger Seelen*,[e] Reiz'ın *Geschichte der Wiedergeborenen*,[f] günümüzde Kanne'nin çok fazla kötünün yanında bazen iyi şeyler de barındıran koleksiyonu[g] (ki bu iyiler arasında "Beata Sturmin'in Yaşamı"nı sayarım). Dünyadan el etek çekişin hakiki kişileşmesi ve dilenen keşişlere örnek olan Aziz Assisili Francesco kesinlikle tam olarak buraya aittir. Kendisinden daha küçük olan, Skolastik olarak da meşhur çağdaşı Aziz Bonaventura'nın tarif ettiği hayatı, yakın zamanda tekrar yayımlandı: *Vita*

---

[a] ["Çünkü mükemmel olan şeyler zor oldukları kadar nadirdirler de." *Etika* V, 42. Önerme, skl.]

[b] [azla yetinen gezgin rahip.]

[c] [ruhsal arayış içindeki.]

[d] [Marie-Elisabeth Polier tarafından 1809 yılında yayımlanan *Hintlerin Mitolojisi*]

[e] [Gerhard Tersteegen, *Kutsal Ruhların Yaşamı*. 1733-1786 arasında üç cilt halinde yayımlanmıştır.]

[f] [Johann Heinrich Reiz, *Tekrar Doğanların Hikâyesi*. 1698-1717 arasında yayımlanıyor.]

[g] [Johan Arnold Kanne, *Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen aus der protestanischen Kirche* [*Protestan Kilisesinden Dikkate Değer ve Uyanmış Olanların Yaşamları ve Onların Yaşamlarından*] 1816-24.]

S. Francisci a S. Bonaventura concinnata (Soest 1847)[a] ve bu da tüm kaynaklara dayanan sıkı detaylı bir biyografi olan *Histoire de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan* (1845)[b] Fransa'da çıktıktan kısa bir süre sonra oldu. Bu manastır yazılarına Doğu ile ilgili paralel olarak en okumaya değer Spence Hardy'nin *Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha* (1850)[c] başlıklı kitabıdır. Bu kitap bize aynı mevzuyu başka bir kıyafet içinde göstermektedir. Kişi aynı zamanda ister teist isterse de ateist bir dinden hareketle olsun bunun çok da fark etmeyeceğini görebilir.

Fakat kurduğum kavramların özel ve son derece ayrıntılı bir 455
örneği ve pratik bir temsili olarak, Madame de Guion'un otobiyografisini[d] bilhassa tavsiye ederim. Bu büyük ve güzel ruhun hatırası beni her zaman huşuyla doldurur; onu tanımak ve onun aklının batıl inançlarına müsaade ederken onun mizacına hakkını vermek, daha iyi türden insanlar için haz verici olmalıdır ki bu arada kitap sıradan düşünenler, yani çoğunluk tarafından daima kötü karşılanacaktır. Bunun nedeni, her zaman ve her yerde insanların ancak kendileriyle benzerlik gösteren, en azından zayıf bir yeteneğe sahip oldukları şeylerde değer bulabilmeleridir. Bu, etik konularda olduğu gibi entelektüel konularda da geçerlidir. Eğer Spinoza'nın meşhur Fransızca otobiyografisini Spinoza'nın oldukça yetersiz kalmış *De emendatione intellectus*'un[e] muhteşem girişine bir anahtar olarak kabul edersek, bunu buraya ait bir emsal olarak bir dereceye kadar kabul edebiliriz. *De emendatione intellectus*'u aynı zamanda tutku fırtınalarının bildiğim en etkili yatıştırı-

---

[a] [*Aziz Bonaventura Tarafından Aktarılan Aziz Francesco'nun Hayatı* (Soest: yayın yeri) 1847.]

[b] [François-Émile Chavian de Malan, *Aziz Assisili Francesco'nun Tarihi*.]

[c] [Robert Spence Hardy, *Doğu Keşişliği, Gautama Buddha Tarafından Kurulan Fakirlerin Düzeninin Açıklanışı*.]

[d] [Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe Guyon (1648-1717) *Vie de madame de la Mothe Guyon* 1720.]

[e] [Kitabın Türkçesi: Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost, 2015.]

cısı olarak tavsiye ederim. Nihayet Yunan olduğu kadar da büyük Goethe bile, bize edebiyat sanatının sihirli aynasında insanlığın en güzel tarafını göstermenin kendi asaletinin altında kalacağını düşünmedi, zira Fräulein Klettenberg'in hayatını idealize edilmiş bir halde "Bekenntnissen einer schönen Seele"de[a] sunup bunun tarihi bir hesabını da daha sonra kendi biyografisinde verdi. Bunun dışında da iki kere Aziz Philippo Neri'nin hayatını anlattı.

Araştırmamızın bu önemli noktasının en iyi ve tek yeterli temsili, böylesi insanların yaşam yollarıdır ve dünya tarihi, bu insanlarla ilgili daima sessiz kalacaktır ve hatta sessiz kalmalıdır. Zira dünya tarihinin materyali tamamen farklı ve hatta zıttır. Bu materyal yaşam isteğinin reddedilmesi veya terk edilmesi değil, tam tersine bunun sayısız bireydeki onaylanması ve tezahürüdür ki burada kendisi ile zıtlaşması, nesneleşmesinin zirvesinde en net açıklıkla ortaya çıkmaktadır. Dünya tarihinin gözler önüne serdiği, bazen bir bireyin zekâsıyla yükselişi, bazen kütlesi aracılığıyla kalabalıkların şiddeti, bazen kaderde kişileştirilmiş şansın
456 gücüdür; fakat daima bütün çabalamaların boşunalığı ve hiçliğidir. Fakat bizler burada zamandaki tezahürlerin izini sürmüyoruz; filozoflar olarak bizler, davranışların etik anlamını araştırmak istiyor ve bunu bizler için anlamlı ve önemli olan için tek standart olarak kabul ediyoruz. Ve dünyanın bize gösterebileceği en büyük, en önemli ve en anlamlı tezahürünün dünyayı fetheden biri değil de onun üstesinden gelen biri olduğunu kabul etmekten, her daim mevcut kaba ve yavan olanların oy çoğunluğunun bizi alıkoymasına izin vermeyeceğiz. Bu da esasen her şeyi doldurup güdüleyen ve her şeyde çabalayan yaşam isteğini bırakıp reddetmeye yönelten idrake ulaşmış birisinin sessiz ve fark edilmeyen yaşamından başka bir şey değildir. İstemenin bu özgürlüğü, ilk önce sadece onun içinde ortaya çıkar ve bu yolla da onun davranışlarını sıradan olanlarınkilerin tam da zıddına dönüştürür. Dolayısıyla bu açıdan filozof için azizlerin, kendilerini yadsıyan insanların biyografileri, bu biyografiler genellikle ne kadar kötü yazılmış ve hatta batıl inançlar ve saçmalıklarla karışmış olurlarsa

[a] ["Güzel Bir Ruhun İtirafları"]

olsunlar, yine de materyallerinin anlamıyla Plutarkhos ve Livius'tan bile kıyaslanamaz derecede öğretici ve önemlidirler.

Bu, yaşam isteğinin reddi olarak adlandırdığımız ruh ile dolu olan insanların bu konudaki etik uyarılarını da değerlendirirsek, sunuş tarzımızın soyutluğu ve evrenselliği içerisinde bunun tam ve ayrıntılı kavranışında daha uzun bir yol kat etmiş olacağız. Ve bunların felsefi ifadesi her ne kadar yeni bile olsa görüşümüzün ne kadar eski olduğunu gösterecektir. Bize en yakın duran Hıristiyanlıktır. Bunun etiği, vurgulanan ruha tamamen uygun olup sadece en yüksek seviye insan sevgisine değil aynı zamanda vazgeçişe de yönlendirmektedir. Bu sonuncu yön, Havarilerin yazılarında kesinlikle tohum olarak açıkça vardır; fakat bundan çok sonra tamamen geliştirilerek ifade edilmiştir. Havarilerin tavsiyeleri şu şekilde: öz sevgiye eş komşu sevgisi; iyi eylem; nefreti sevgi ve iyilikle karşılama; sabır; nezaket; olası her tür hakarete tepkisiz tahammül; iştahı baskılamak için yeme içmede ölçülülük; cinsel 457
dürtüye direnme (eğer mümkünse tamamen). Burada dünyadan el etek çekişin veya istemenin reddinin ilk basamaklarını görmekteyiz. İstemenin reddi, İncil'de kendimizi reddedip haçı kendi üzerimize almayı belirtmektedir (Matta 16: 24-25; Markos 8: 34-35; Luka 9: 23-4;14: 24-7; 14:33). Bu eğilim kısa sürede daha da gelişti ve tövbekârlara, münzevilere ve manastırcılığa yol açtı; kendinde saf ve kutsal olan bu kaynak tam da bu nedenle insanların büyük yığınları için kesinlikle uygun değildi ve dolayısıyla bundan gelişebilecek olan ise sadece ikiyüzlülük ve çirkinlik olabilirdi zira *abusus optimi pessimus*.[a] Azizlerin ve mistiklerin yazılarındaki daha gelişmiş Hıristiyanlıkta ***dünyadan el etek çekişin*** bu tohumunun tam olarak çiçeklendiğini görmekteyiz. Bunlar en saf sevginin yanı sıra, tamamen bırakışı, gönüllü ve tam yoksulluğu, hakiki sükûneti,[b] tüm dünyasal şeylere karşı mükemmel bir ilgisizliği, kişinin istemesinin ölmesini ve Tanrıda yeniden doğuşu, kişinin kendisini tamamen unutup Tanrının algısına dalmasını da vaaz ederler. Bunun tam bir sunuşu Fénelon'un *Explication*

[a] ["En iyi olanın suiistimali, suiistimallerin en kötüsüdür."]
[b] [*Gelassenheit*]

des maximes des Saints sur la vie intérieure[a] adlı eserinde bulunabilir. Ancak kesinlikle, Hıristiyanlığın ruhu bu gelişim aşamasında, Alman mistiklerinin, yani Meister Eckhart'ın yazıları dışında ve haklı olarak meşhur *Die deutsche Theologie*[b] kitabı dışında hiçbir yerde bu denli mükemmel ve güçlü şekilde ifade edilmemiştir; bu kitaba önsözünde Luther, İncil'in ve Augustinus'un kitabı dışında hiçbir kitabın kendisine, bu kitabın yaptığı gibi Tanrının, Mesih'in ve insanlığın doğasını öğretmediğini yazmıştır. Ancak yine de Meister Eckhart'ın gerçek ve bozulmamış metnine Pfeiffer'in 1851 Stuttgart basımına kadar sahip değildik. Orada ortaya konan kaideler ve öğretiler, benim istemenin reddi olarak sunduğum şeye derin içsel ikna olmuşluktan kaynaklanan en mükemmel temsillerdir. Dolayısıyla bunu kişi Yahudi-Protestan gü-
458 veni ile tartışmadan önce daha yakından öğrenmelidir. Tauler'ın *Nachfolgung des armen Leben Christi*'nin yanında *Medulla animae*[c] eserleri, her ne kadar bu diğer esere kadar yüksek bir değere sahip olmasa da aynı istisnai ruh ile yazılmışlardır. Benim düşünceme göre, bu gerçek Hıristiyan mistiklerinin öğretilerinin Yeni Ahit'teki öğretilerle olan ilişkisi alkolün şarapla olan ilişkisini taşımaktadır. Veya Yeni Ahit'te bizlere örtüler ve sisler içinde görünen, mistiklerin eserinde örtü taşımadan, bütün açıklık ve netliği ile karşımızdadır. Nihayet Yeni Ahit'i birinci takdis, mistikleri ise ikinci takdis olarak değerlendirebiliriz – *σμικρα και μεγαλα μυστηρια*.[d]

Fakat bizim yaşam isteğinin reddi olarak tanımladığımız olgunun, Hıristiyan kilisesi ve Batı dünyasında olabilecek olana nazaran antik Sanskrit dilindeki eserlerde çok daha fazla açıldığını, pek çok açıdan dışavurulduğunu ve daha canlı olarak sunulduğunu bulmaktayız. Yaşamın bu önemli etik görüşünün burada daha

---

[a] [François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715) *İçsel Yaşam Göz Önüne Alındığında Azizlerin Maksimlerinin Açıklamaları.*]

[b] [*Alman İlâhiyatı.*]

[c] [Johannes Tauler (1300-1361) *İsa'nın Yoksul Yaşamını Taklit* ve *Ruhun Özü.*]

[d] ["küçük ve büyük gizemler"]

tam bir gelişmeye ve daha belirgin bir ifadeye kavuşabilmesi belki de esasen kendisine yabancı bir unsurla sınırlanmamış olması gerçeğine atfedilmelidir; oysa Hıristiyanlık, Yahudi inanç öğretisi ile sınırlanmıştı ki Hıristiyanlığının ulvi yazarı buna kısmen bilinçli kısmen de –belki– bilinçsiz olarak uymak ve eklemlenmek zorunda kalmıştı. Dolayısıyla Hıristiyanlığın birbirinden tamamen farklı iki unsuru vardır; benim öncelikli ve hatta münhasıran Hıristiyan unsuru dediğim şey tamamen etik olan unsurdur ve bunu da birlikte bulunduğu Yahudi dogmatizminden ayırırım. Özellikle şimdiki zamanda olmak üzere, sık sık korkulduğu gibi bu mükemmel ve faydalı din tamamıyla çökecekse, ben bunun sebebini bu dinin tek bir unsurdan oluşmayıp tarihte tesadüfen bir araya getirilmiş iki bütünüyle farklı unsurdan oluşmasında ararım. Böyle bir durumda çözülme, bu unsurların çağın ilerici ruhuna birbirine denk olmayan ilişki ve tepkilerinden kaynaklanan ayrışmayı takip edecektir. Fakat bu çözülmeden sonra bile saf etik unsur asla zarar görmeden kalmak zorundadır zira bu yok edilemezdir.

Her ne kadar Hindu edebiyatı ile tanışıklığımız hâlâ oldukça eksik olsa da, *Vedalar*da, *Purāṇalar*da, mitlerde, azizlerin efsanelerinde, özlü sözlerinde, yaşam kurallarında[89] Hindu etiğinin oldukça çeşitli ve güçlü şekilde dışavurulduğunu ve şunların tavsiye olunduğunu görüyoruz: tüm kendilik sevgisini reddederek komşunun sevgisi; sadece insan türüyle sınırlı olmayıp tüm canlıları kapsayan sevgi; birinin zor kazanılan günlük kazancını dağıtma 459

[89] Bkz. örneğin *Upanishad*, ed. Anquetil du Perron ikinci cilt, numara: 138, 144, 145, 146– *Mythologie des Indous par Mad. De Polier*, ikinci cilt, bölüm 13, 14, 15, 16, 17 – [Heinrich Julius] Klaproth *Asiatic Magazine*, birinci cilt [1802] "Fo Dini Hakkında [Fo, Çince "Buddha"nın kısaltmasıdır.]"; *age.* "Bhavagad Gita" veya "Krişna ve Arjuna Arasındaki Konuşma"; ikinci ciltte "Moha Mudgava" – Aynı zamanda *Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones*, Almancaya çev. [Johann Cristoph] Hüttner (1797), özellikle 6. ve 12. bölümler. – Nihayet *Asiatic researches*'teki pek çok bölüm. (Son kırk yılda Avrupa'da Hint Edebiyatı o kadar gelişti ki bu ilk basımdaki notu tamlaştırmak istersem birkaç sayfa tutar.)

noktasına kadar ihsan; tüm hakaretlere karşı sınırsız sabır; ne kadar aşırı olursa olsun her kötülüğe iyilik ve sevgi ile karşılık veriş; her hakarete özgür ve neşeli tahammül; her tür hayvansal beslenmeden uzak durma; hakiki kutsallık için çaba sarf edenler için tüm zevkleri bırakıp vazgeçiş, tüm mülkleri ve ilişkileri terk ediş, sessizce tefekkür içinde harcanan derin ve tam yalnızlık ve de istemeye ket vurmak için korkunç ve yavaş öz-işkence ki bu da en nihayetinde açlık, doğrudan timsahlarla karşılaşma, Himalayalardaki kutsal uçurumdan atlama, mezara canlı gömülme veya kendini tapınak dansçılarının şarkıları, kutlayışları ve dansları arasında tanrı figürleriyle dolu olan devasa arabaların tekerlekleri altına atma yollarıyla gönüllü ölüme kadar gitmektedir. Ve dört bin yıllık bu kaideler –bu insanlar birçok yönden dejenereleşmiş olabilseler de– bazı bireylerde en uç noktalara kadar hâlâ takip edilmektedirler.[90] Bu, milyonlarca insanı kapsayan bir halkın
460 uzun süredir uygulayageldiği şey, en ağır kurbanları verirken keyfî şekilde oluşturulmuş vehim olamaz; fakat bunun temeli insanın özünde olmalıdır. Ancak kişi, bir Hıristiyan ve bir Hint tövbekârının veya azizinin hayatını okurken bulacağı benzerliklere ne kadar şaşırsa azdır. Bu ikisi de temelden farklı öğretilere, geleneklere ve ortamlara sahip olmalarına rağmen, aynı çabalamalara ve iç yaşamlara sahiptirler. Aynı zamanda bu ikisinin kaideleri de aynıdır: Örneğin Tauler, aramanız gereken tam yoksulluktan bahsetmektedir ve bu da rahatlık ya da dünyasal zevk sağlayacak her şeyi tamamen bırakıp terk edişten ibarettir, çünkü tüm bunlar açıkça isteme için sürekli bir beslenme kaynağıdır ve oysa amaç istemeyi tamamen ortadan kaldırmaktır; ve bunun Hint dengi olarak Fo'nun,[a] evsiz ve eşyası olmaması gereken sannyasine, bir tercih ya da eğilim geliştirmemesi için aynı ağacın altına çok sık yatmaması gerektiğini söylediğini görüyoruz. Hıristiyan mistikleri ve Vedanta felsefesinin öğretmenleri, tüm dışsal çalışmalar ve

[90] Jaggernaut'un [Jagannath] 1840 Haziranı'ndaki tören alayı sırasında, on bir Hindu kendilerini arabaların altına attılar ve anında öldüler. (30 Aralık 1840, *Times*'ta bir Doğu Hindistan toprak sahibinin mektubu.)

[a] [Buddha'nın Çince ifadesi Fo olarak geçmektedir.]

dinî uygulamaların, kemale ermiş birisi için gereksiz sayılması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Bu kadar farklı zamanlara ve halklara rağmen bu kadar çok anlaşma noktasının bulunması burada ifade edilenin, iyimser bayağılığın varsaydığı gibi bir çılgınlık veya acayiplik olmadığının, bilakis insan doğasının, mükemmelliğinden dolayı sadece nadiren ortaya çıkan özsel bir yönü olduğunun pratik kanıtıdır.

Artık insanların, yaşam isteğinin reddinin kendisini sunduğu fenomene, hayattan çıkarılmış örneklerle kendilerinin doğrudan tanışıklık kuracakları kaynakları sağlamış oldum. Bu, bir dereceye kadar bütün araştırmamızın en önemli noktasıdır: Bununla birlikte ben bundan sadece genel terimlerle bahsettim zira doğrudan deneyimden konuşan insanların söylemiş oldukları şeylerin zayıf tekrarını sunarak bu kitabı gereksiz yere uzatmaktansa onlara referans vermek çok daha iyidir.

Ben sadece onların durumunun genel tarifine ufak birkaç şey 461
daha eklemek istiyorum. Yukarıda, kötü insanın istemesinin şiddetinden dolayı bitmek bilmez ve tüketici içsel sefaletin ızdırabını çekip bütün isteme nesneleri tükendiğinde sonunda öz-istemesinin kötücül susuzluğunu başkalarının acısı karşısında soğuttuğunu; buna karşılık ise bir kişide istemenin reddi ortaya çıktığında, onun dışsal durumu ne kadar fakir, neşesiz ve mahrum gibi görünürse görünsün, içsel neşe ve hakiki göksel huzur ile dolu olduğunu görmüştük. Bu, durdurak bilmez yaşam dürtüsü veya bir insanın davranışlarını yaşam iştahı ile dolduran ve öncül veya ardıl koşul olarak şiddetli ızdıraba sahip coşkulu sevinç değildir; bilakis bu sarsılmayan bir barış, derin bir sükûnet, içsel neşe ve gözlerimizin veya hayal gücümüzün önüne getirildiğinde en büyük özlem olmadan bakamayacağımız bir durumdur, çünkü onu anında "tek doğru" ve "diğer her şeyi sonsuz derecede aşan" olarak idrak ederiz ve içimizdeki daha iyi benliğimiz bizi büyük *sapare aude*'ye[a] çağırır. Bundan sonra, dünyadan kazanılan her arzu tatminimizin, dilenciyi yarın tekrar aç kalması için bugün hayatta tutan sadaka gibi olduğunu duyumsarız; buna karşılık vazgeçiş ise

[a] ["Bilmeye cüret et."]

adeta miras kalmış arsa gibidir ki buna sahip olan kişi kaygılarından daimî olarak kurtulur.

Güzeldeki estetik hazzın büyük ölçüde saf tefekkür durumuna girerken bir anlığına bütün istemeyi, yani arzu ve kaygıları aşıp kendimizi kaybedişimizden[a] oluştuğu üçüncü kitaptan hatırlanacaktır. Biz artık, idraki durdurak bilmez istemesinin hizmetine tâbi, nesnelerin kendisi için güdülere dönüştüğü belirli tekil bir şeyin eşleniği olan birey değil; Platonik ideanın eşleniği olan istemeden arınmış idrakin ebedi öznesiyizdir. Ve biz biliriz ki istemenin ateşli geriliminden çıkıp adeta dünyanın ağır atmosferinden yükselmiş gibi olduğumuz bu anlar, deneyimlediğimiz en mutlu anlardır. Buradan istemesi, güzel olandan duyulan keyifte olduğu gibi sadece anlık olarak değil de sürekli olarak suskunlaşmış, hatta bedeni sürdürüp bununla birlikte yok olacak olan son parlayan ışıltısı hariç tamamen yok olmuş bir kişinin yaşamının
462 ne kadar mutlulukla dolu olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Kendi doğasına karşı pek çok zorlu kavgadan sonra nihayet bunu aşan böyle bir kişi, artık sadece saf idrak eden bir varlık, dünyanın kir pas barındırmayan aynasıdır. Onu artık hiçbir şey korkutamaz, hiçbir şey onu sarsamaz zira o, bizi dünyaya bağlayıp arzu, korku, kıskançlık, öfke olarak bizi daimî acı içerisinde bir ileri bir geri çeken istemenin binbir ipliğinin tümünü kesmiştir. Bu kişi artık sükûnet ve tebessümle geriye doğru bu dünyanın seraplarına bakar. Bu seraplar bir zamanlar onun ruhunu tahrik edip işkence etmiş olsa da artık ilgisizce durmaktadırlar; tıpkı oyun bittikten sonraki satranç taşları veya biçimleri karnaval gecesi boyunca bize musallat olup bizi huzursuz etmesine rağmen ertesi sabah kenara atılmış maskeli kıyafetler gibi. Yaşam ve yaşamın biçimleri bu kişinin önünden kayan bir görüntü gibi, yarı ayılmışken görülen ve gerçek dünyanın artık rüyanın daha fazla aldatamayacağı şekilde parladığı hafif bir sabah rüyası gibi akıp gitmektedir; ve tıpkı bu rüya gibi, yaşam ve yaşamın biçimleri nihayet şiddetli bir geçiş olmadan yok olurlar. Bu değerlendirmelerden Madame Guion'un otobiyografisinin sonlarına doğru kendini sıklıkla şu şekilde ifade

[a] [*uns selbst los werden*]

edişini anlamayı öğrenebiliriz: "Bana hiçbir şey fark etmez; daha fazla bir şey *isteyemem*; var mıyım yok muyum sıklıkla bilmem." İstemenin tükenmesinden sonra, bedenin ölümünün (ki beden aslında sadece istemenin tezahürüdür ve bu nedenle de istemenin ortadan kalkması ile tüm önemini yitirir) artık herhangi bir acılığının kalmayıp hoş karşılanacağını açıklamak için bu kutsal tövbekârın sözlerini –çok zarif bir şekilde kullanılmamalarına rağmen– alıntılamama izin verilebilir: *Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort.* (*Vie de Mad. de Guion*, 2. cilt, s. 13.)[a]

Bununla birlikte istemenin sessizleştiricisi olarak hareket eden idrak sayesinde yaşama isteğinin reddinin bir kere ortaya çıkması, bunun artık sarsılmaz olacağı ve bizlerin de sabitlenmiş bir konum olarak buna güvenebileceğimizi garantilemez. Daha ziyade bu daimî bir kavga ile sürekli yeniden geri kazanılmalıdır. Zira beden, yaşadığı sürece sadece istemenin tasavvur olarak dünyadaki nesneleşmesi veya tezahürü biçiminde olduğundan, 463
bütün yaşam isteği de potansiyel olarak mevcuttur ve sürekli olarak gerçekleşmeye ve tüm gayretiyle tekrar yanmaya çalışacaktır. Bu nedenle, kutsal insanların hayatında tanımladığımız huzur ve rahmet, yalnızca istemeye karşı sürekli olarak kazanılan zaferden doğan çiçek olarak bulunur ve bunun içinde büyüdüğü toprak ise yaşama isteği ile sürekli mücadeledir zira hiç kimse dünya üzerinde kalıcı huzura sahip olamaz. Bu yüzden azizlerin içsel yaşamlarının hikâyelerinin ruhsal çatışmalar, baştan çıkışlar ve lütuf eksikliğiyle, yani bütün güdüleri etkisiz kılan ve tüm istemeleri sessizleştirip en derin huzuru veren ve özgürlük kapılarını açan evrensel idrak türünün eksikliğiyle dolu olduğunu görüyoruz. Bu

[a] ["İhtişamın yüksek öğle vakti: Gecenin artık daha fazla takip etmediği bir gün; ölümden -hatta ölümde bile- korkmayan bir yaşam; zira ölüm, ölümün üstesinden gelmiştir, çünkü kim ilk ölümün ızdırabını çekerse o kişi artık ikinci ölümü hissetmez." (*Madam de Guion'un Hayatı,* ikinci cilt, s. 13.)]

nedenle, bir noktada istemeyi reddetmeye ulaşmış kişilerin, bu yola bütün güçleriyle tutunduklarını da görmekteyiz. Bunu da kendilerini zorladıkları vazgeçişler, zor ve tövbekâr bir yaşamı kabulleniş ve kendilerini huzursuz eden ne varsa arayış vasıtasıyla yapmaktadırlar; onlar daima yeniden çabalayan istemeyi bastırmak için her şeyi yapmaktadırlar. Bu nedenle de nihayet, kurtuluşun değerini artık tanıdıkları için erişilmiş olan selâmetin[a] korunması konusunda ürkekçe kaygı duyarlar ve her masum keyifte veya gururun her hafif uyarılması ile vicdanî tereddütlere girerler ve burada da, kibir en son ölen şeydir, çünkü bu insanlığın tüm eğilimleri arasında en yıkılmaz, en aktif ve en aptalca olanıdır. Sıklıkla *dünyadan el etek çekmek*[b] ifadesini kullandım ve bundan da dar anlamda *niyetli* bir şekilde keyifli olandan kaçınıp huzursuzluk verene yönelerek ve istemeye sürekli ket vurabilmek için tövbekâr bir hayat tarzı ve kendi kendini zora sokuşun seçilmesi yoluyla istemenin kırılmasını anlıyorum.

Bu konumda kalmak için tedbirler alarak istemesini reddetmiş birisini artık gördük. Genel olarak kaderin dağıttığı ızdırap da bu konumu sağlamanın ikinci bir yolunu (*δευτερος πλους*[91]) sunar. Hatta çoğu insanın bu konuma ancak bu şekilde gelebileceğini ve ızdırabın sadece idrakinin değil bunun duyumsanmasının en
464 sık olarak, genellikle ölümün karşısında tam vazgeçişe yol açtığını varsayabiliriz. Sadece çok az kişi için saf idrakten başlamak yeterlidir; *principium individuationis*'in iç yüzünü görmek, önce en mükemmel mizaç iyiliğini ve evrensel insan sevgisini üretir; nihayetinde de istemenin reddini meydana getirmek için bütün dünyanın ızdırabını kendisininmiş gibi idrak etmesini sağlar. Bu noktaya yaklaşmış kişilerde bile kendi tahammül edilebilir durumlarının, anlık olanın ayartıcılığının, umudun cazibesinin ve kendini tekrar tekrar sunan istek –yani arzu– tatmininin, istemeyi reddetmek için daimî engeller olması ve onu tekrar onaylamak

---

[a] [*des errungenen Heil*]

[b] [*Askesis*]

[91] *δευτερος πλους* ile ilgili olarak bkz. Stobaeus, *Floril*[*egium*], 2. cilt, s. 374.

için sürekli eğilimlerin olacağı neredeyse her zaman geçerli olan durumdur. İşte bu nedenle insanlar, bu çerçevede her tür cezbediciliği şeytan ile kişileştirmişlerdir. Sıklıkla isteme, öz-reddiyesi ortaya çıkmadan önce kişisel büyük ızdırap deneyimi ile kırılmalıdır. Ardından, artan şiddet derecelerinden en yoğun dirençle geçen ve en nihayetinde umutsuzluğun eşiğine geldikten sonra âniden kendine dönen ve hem kendini hem de dünyayı idrak edip bütün doğasını değiştiren, adeta arınmış ve kutsanmışçasına kendisinin ve bütün ızdırabın ötesinde bozulmaz huzur, kutsanmışlık ve yücelmişliğe geçen ve de daha önce bütün gücüyle arzu ettiği her şeyi gönüllü olarak terk edip neşe içinde ölümü kucaklayan kişiyi görürüz. Bu ızdırabın arındırıcı alevlerinde âniden parlayan yaşam isteğinin reddinin gümüş parıltısıdır. Bu azat oluştur.[a] Bazen çok kötü insanların, en derin acılarla bu dereceye kadar arındıklarını görürüz. Artık farklı birisi olup tamamen değişmişlerdir. Dolayısıyla onların eski kötülükleri vicdanlarını daha fazla rahatsız etmez ancak yine de bunları ölümle telafi ederler ve artık kendilerine yabancı olup iğrenilen istemenin bu tezahürünün sonunu seve seve görürler. Ölümsüz şaheseri olan *Faust*'ta büyük Goethe bizlere büyük mutsuzluk ve herhangi bir kurtuluş ümidi olmayışın ortaya çıkardığı isteme reddinin açık ve canlı bir portresini, özellikle Gretchen'in ızdırabı hikâyesinde sunmaktadır. Bu durumun şiirde başka bir dengini bilmiyorum. Bu, istemenin reddedilişine yönlendiren ikinci yola mükemmel bir örnektir; bu, birinci yolda olduğu gibi kişinin kendi üzerine aldığı bütün 465
dünyanın ızdırabının saf idrakinden değil kişinin kendi hissettiği sınırsız ızdıraptan hareket etmektedir. Elbette çok sayıda trajedi, istemeleri şiddetli olma eğilimindeki kahramanlarını nihayetinde, tezahürleri ile birlikte yaşam isteğinin de tipik olarak sonra geldiği bu tam vazgeçiş noktasına götürür; bu dönüşümle ilgili esas olan şeyi gözlerimizin önüne açıkça ve tüm yabancı unsurlar-

[a] [*Erlösung*. Bu kelime "kurtuluş" olarak da çevrilebilir. Fakat *erlösung* "bağların çözülmesi" imasını barındırdığı için ben "azat oluş"u tercih ettim.]

dan arınmış bir şekilde seren, *Faust*'ta söylediğimin dışında bir portre bilmiyorum.

Gerçek hayatta talihsiz insanların, büyük miktarlarda ızdırabı dibine kadar içmek zorunda kaldıklarını zira kendilerinden bütün ümit alındıktan sonra tam bir ruhsal kudret ile darağacında utanç verici, şiddet dolu ve de sıklıkla sefil bir ölümle yüzleştiklerini ve bu yolla da dönüşmüş olduklarını görüyoruz. Fakat kaderlerinin ima ettiği üzere böylelerinin karakterleri ile çoğunluğunki arasında büyük bir fark olduğunu varsaymamalıyız; hatta bu kadere çoğunlukla şartları atfetmeliyiz. Ne var ki bu insanlar masum olamayıp dikkate değer derecede kötüdürler. Fakat artık tam anlamıyla ümitsizlik ortaya çıktıktan sonra bu insanların pek çoğunun tarif ettiğimiz şekilde değiştiklerini görmekteyiz. Artık onlar gerçek iyilik ve mizaç arınmışlığını ve en ufak kötü veya sevgisiz davranışa karşı hakiki tiksintiyi göstermektedirler; düşmanlarını, hatta masum olmalarına rağmen kendilerine acı çektirenleri, yalnızca sözlü olarak ve yeraltı hâkiminden duyulan ikiyüzlüce bir korkuyla değil, hiçbir intikamcılık olmadan, gerçekten ve içsel kanaat ile affederler. Hatta artık onlara kendi ızdırapları ve ölümleri sevimli görünmektedir zira yaşam isteğinin reddi meydana çıkmıştır; onlar kendilerine önerilen kurtarılmayı sıklıkla reddederler ve memnuniyetle, sükûnetle ve mesut şekilde ölürler. Onlara göre hayatın son sırrı kendini acının aşırı yoğunluğunda açmıştır; bu sır ise sefalet ve kötülüğün, ızdırap ve nefretin, işkence gören ve işkence edenin yeterli temel ilkesini takip eden idrake ne kadar farklı görünürlerse görünsünler bizatihi kendiliklerinde bir oldukları ve *principium individuationis* yoluyla kendisiyle olan çatışması nesneleşen tek yaşam isteğinin tezahürü oluşlarıdır. Onlar, her iki tarafı da kötülüğü ve sefaleti, tam anlamıyla tanımışlardır ve bu ikisinin birliğini nihayetinde gördükleri için
466 ikisini birden onaylamayıp yaşam isteğini reddetmişlerdir. Kendi dönüşümlerini ve bu sezgisel ve dolaysız idraklerini hangi mitler ve dogmalarla akılları için haklı çıkardıkları ise –daha önce belirttiğimiz üzere– hiç fark etmez.

Matthias Claudius, şüphesiz *Wandsbecker Boten*'da[a] bulunan "...'in Dönüşümünün Hikâyesi" başlığı altındaki (1. bölüm, s. 115) ve şu şekilde sona eren dikkat çekici makaleyi yazdığında, gönülde gerçekleşen bu tür bir değişikliğine şahitlik etmekteydi: "Koşullar bir kavis oluşturursa insanın düşünce tarzı da bu kavisin bir noktasından bunun zıttına oradan da tekrar bu ilk noktaya geri dönecektir. Ve bu değişimler insan varlıklarında özellikle büyük veya ilginç değildirler. Ancak bütün çemberin tamir edilemez şekilde kırılıp psikolojinin bütün yasalarının boş ve anlamsızlaştığı, cildin ceketinin çıkartıldığı veya en azından ters yüz edilip insanların gözlerinin açıldığı bu *olağanüstü*, *evrensel*, *aşkın* dönüşüm öyledir ki buna dair bir şeyi kesin olarak anlayıp deneyimleyen kişi, burnundaki nefesin az çok farkındaysa annesini ve babasını terk eder."

Bu arada ölümün ve ümit yokluğunun yakınlığı ızdırap yoluyla böylesi bir dönüşüm için olmazsa olmaz değildir. Bu olmasa bile, büyük talihsizlik ve acı, yaşam isteğinin kendisi ile şiddetli çatışmasının idrakine vesile olabilir ve bütün çabalamaların hiçliği apaçık hale gelebilir. Bundan dolayı tutkuların dürtüsü ile çok hareketli bir yaşam süren insanların, kralların, kahramanların, maceraperestlerin sıklıkla, âniden değişiverdiklerini, vazgeçiş ve tövbeye girip keşiş veya münzevi oldukları görülür. Bu, bütün hakiki dönüşüm hikâyeleri için geçerlidir. Örneğin uzun zamandır arzuladığı güzel bir kadının nihayet odasına davet edilen Ramon Llull'ın hikâyesi böyledir. O, tam da arzularının tatminini dört gözle beklerken karşısındaki kadın, korsesini çıkarıp ona göğsünün kanser tarafından korkunç şekilde yenmiş olduğunu gösterir. Ramon Llull tam o anda adeta sanki cehennemi görmüş gibi dönüşmüştür; Mallorca krallığını terk edip tövbe için çöllere gitmiştir.[92] Bu dönüşüm hikâyesine oldukça benzer bir tanesi de ikinci cildin 48. bölümünde kısaca anlattığım Abbé Rancé'inki-

467

[a] [Matthias Claudius'un 1771-1775 yılları arasında editörlüğünü yaptığı *Wansbeck Habercisi* başlıklı gazete.]

[92] *Bruckeri hist. philos., tomi* IV *pars* I, s. 10. [Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742-44), IV. kitap, I. bölüm, s. 10.]

dir.[a] Her iki durumda da dönüşümün, yaşam arzusundan bundan iğrenmeye geçişle gerçekleştiğini gözlemleyebiliyoruz. Bu da, yaşama yönelik en büyük iştaha sahip Avrupa'daki en neşeli, tensel, uçarı ulus olan Fransızların, diğer ulusların çok ötesinde sımsıkı manastır kurallarına sahip olmalarını açıklamaktadır. Buna bütün devrimlere, kilise dönüşümlerine ve yayılan inançsızlığa rağmen saflığını ve korkunç sıkılığını günümüze dek sürdüren ve çöküşünden sonra Rancé tarafından reforme edilen trapistler örnek verilebilir.

Ne var ki varlığın yapısına[b] dair yukarıda bahsettiğimiz türden bir idrak, kendini açığa çıkaran şeyle birlikte tekrar uzaklaşabilir ve yaşam isteği ve bununla birlikte de daha önceki karakter yeniden ortaya çıkabilir. Benvenuto Cellini'nin bir defasında hapishanede bir defasında da hastalıkta bu şekilde dönüştüğünü fakat ızdırap ortadan kalktığında tekrar eski haline geri düştüğünü görmekteyiz. Esasen istemenin reddi, asla etkinin bir sebebi izlediği gibi ızdırabı zorunlulukla izlemez; bilakis isteme hep özgürdür. Zira tam da burası istemenin özgürlüğünün dolaysızca tezahüre girdiği tek yerdir; işte bu nedenle Asmus[c] "aşkın dönüşüm"ü bu kadar hayretle dışavurmaktadır. Her ızdırap için ondan daha yoğun ve onun tarafından ele geçirilmemiş olan daha üstün bir isteme düşünülebilir. Bu nedenle Platon *Phaidon*'da eğlencenin, içkinin ve şehvetin keyfi ile yaşamı ölüm noktasına gelinceye dek onaylayan insanlardan bahseder.[d] Kardinal Beaufort[93] karakteriyle Shakespeare, gözlerimizin önüne ne ızdırabın ne de ölümün en korkunç kötülüklere ulaşacak denli şiddetli istemesini kıramadığı için çaresizlik içerisinde feci şekilde ölen bir günahkârı sermektedir.

---

[a] [Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé, (1626-1700) Katolik Hıristiyanlığa bir tarikat kurucusu.]

[b] [*der Beschaffenheit dieses Daseyns*]

[c] ["Asmus" Matthias Claduius'un mahlasıdır.]

[d] [*Phaidon*, 116 e.]

[93] *VI. Henry*, 2. bölüm, 3. sahne, 3. perde.

İsteme ne kadar şiddetli ise onun tezahürdeki çatışması da o 468
kadar parlak olur ve dolayısıyla da ızdırap o kadar büyük olur; yaşam isteği hâlihazırdaki dünyaya göre kıyaslanmaz derecede şiddetli olan bir dünyada, ızdırap da o denli yoğun olurdu; ve öyle bir dünya *cehennem* olurdu.

Her ızdırap, bir ket vuruş ve vazgeçişe çağrı olduğu için selâmet getirme imkânını da barındıran bir kuvvettir. İşte bu nedenle de büyük talihsizlikler, derin acılar bizatihi kendiliklerinde belirli bir ölçüde huşu uyandırırlar. Izdırap çeken kişi, bizler için öncelikle sadece hayatını ızdıraplar zinciri olarak gördükten veya kendi yaşamını üzüntüye sürükleyen koşulların birleşmesine esasen bakmadan ve kendisine zarar veren belirli talihsizlikte durmadan büyük ve iyileşmez bir acının azabını çektikten sonra saygıya değer olur: Zira ta ki bu noktaya kadar onun idraki hâlâ yeterli temel ilkesini takip etmekte ve tekil tezahüre yapışmaktadır; karşılaştığı durumlar dışında hâlâ yaşamı istemektedir. Bu kişi ancak, bakışlarını tekil olandan evrensel olana kaldırdığında, kendi ızdırabını bütünün sadece bir emsali olarak görüp etik anlamda bir dâhi haline geldiğinde ve bu ızdırabı binlerce ızdırap arasından sadece biri şeklinde değerlendirdiğinde –ki esasen ızdırap olarak kavranan yaşam, kendisini vazgeçişe getirsin– gerçekten saygı uyandırıcı hale gelir. İşte bu nedenle Goethe'nin *Torquato Tasso*'sunda prenses kendisinin ve yakınlarının yaşamının hep üzücü ve neşesiz olduğundan bahsetmesi[a] fakat bunu da evrensele bakarak yapması saygıdeğerdir.

Çok asil bir karakteri daima belirli bir sessiz üzüntü havasına sahip olarak hayal ederiz ve bu günlük yaşamın keyifsizlikleri hakkında sürekli bir şikâyetçilik değildir ki bu da hiç asil bir özellik olmayıp kötü bir mizaç şüphesi uyandırır; hatta bu, sahip olunan şeylerin hiçliğinin ve sadece asil kişinin kendisinin değil bütün yaşamın ızdırabının bilincinden hareket eden idraktir. Fakat böylesi bir idrak, öncelikle kişisel olarak deneyimlenmiş ve özellikle de tekil büyük bir ızdırapla uyandırılmış olmalıdır. Bu aynı, Petrarca'nın tek gerçekleştirilemez arzusunun onu, doku-

[a] [III. Perde, II. sahne]

469 naklı bir şekilde eserleri ile bizlere hitap eden yaşamın tamamından vazgeçiren üzüntü durumuna getirmesi gibidir; zira peşinden koştuğu Daphne,[a] kendisinin yerine ölümsüz defneleri geride bırakmak için ellerinden kaybolmak zorunda kalmıştır. Kaderin böyle büyük ve geri döndürülemez reddi ile isteme belirli bir ölçüde kırıldığında, artık neredeyse başka hiçbir şey istenmez ve karakter kendisini sakin, üzgün, asil ve vazgeçmiş olarak gösterir. Nihayetinde keder, artık belirli bir nesnesi olmayıp bütün yaşama yayıldığında, belirli derecede bir kendi-içine-dönüş,[b] bir geri çekiliş, tecellisi beden olan istemede kademeli bir yok oluş vardır. İstemenin bu kademeli yok oluşu ile bedenin sessizce ve içeriden altı oyulur, kişi bağlarının gevşeyişini hisseder ve bu da bedenin ve istemenin eş zamanlı olarak çözülmesi olarak kendisini ilan eden ölümün önden zarifçe alınan tadıdır. İşte bu nedenle kedere, saklı bir neşe eşlik eder ve bu da –bence– bütün halkların en melankoliği olanın *the joy of grief*[c] dediği şeydir. Fakat tam da burada hem hayattaki hem de bunun şiirsel temsilinde *hissiyatın*[d] tehlikeli kayalıkları yatmaktadır. Yani kişi kendisini cesurca vazgeçişe yükseltmeden sürekli sızlanıp yakınıyorsa, işte o zaman kişi hem dünyayı hem de cenneti kaybetmiştir ve geriye sadece sulu bir duygusallık kalmıştır. Izdırap ancak salt saf idrakin formunu ortaya koyuyorsa işte o zaman istemenin sessizleştiricisi olarak hakiki vazgeçişi meydana çıkarıp azat oluşun yolu olarak saygıdeğer olabilir. Ne var ki, bu açıdan karakterin erdemi ve asaletinin uyandırmayı buyurduğu duyguya yakın belirli bir saygıyı her büyük acı çeken karşısında da hissederiz ki bu da aynı zamanda bizim mutlu durumumuza adeta bir kınama gibidir. Hem bizim hem de başkalarının ızdırabını erdem ve azizliğe en azından imkân tanıyan bir yaklaşma ve buna karşılık da hazları ve dünyasal

---

[a] [Schopenhauer burada Petrarca'nın âşık olduğu Laura'yı Yunan mitolojisinde Apollon'un peşinden koşarken defne ağacına dönüşen Daphne ile simgeliyor.]

[b] [*In-sich-gehen*]

[c] ["keder neşesi"]

[d] [*Empfindsamkeit*]

tatminleri bunlardan bir uzaklaşma olarak görmekten kendimizi alamayız. Bu o kadar ileri gider ki, eğer bedensel veya zihinsel olarak büyük bir ızdırabı taşıyan herkesi ve hatta sabırla ve yakınmadan alnının teri ve apaçık tükenmişliği içerisinde sadece en büyük çabayı gerektirecek fiziksel bir iş icra eden herhangi 470
birisini yakından değerlendirirsek, ben diyorum ki bu kişi bize hastalığından acı dolu bir tedavi ile kurtulmaya çalışan birisi gibi görünecektir ve bu kişi gönüllü bir şekilde ve hatta tatmin içerisinde kendine ızdırap veren şeye katlanacaktır zira ne kadar ızdırap çekerse hastalığının kaynağının da o kadar etkileneceğini bilir ve bu yüzden de hâlihazırdaki acı onun iyileşmesinin ölçüsüdür.

Şimdiye kadar söylenen her şey göz önüne alındığında, insanların tam el etek çekiş veya ermişlik olarak adlandırdığı şey olan yaşam isteğinin reddi, daima istemenin sakinleştiricisinden kaynaklanmaktadır ve bu da kendisini yaşayan her canlının ızdırabında dışavuran istemenin kendi iç çatışmasının ve bunun aslî hiçliğinin idrakidir. İki yol olarak sunduğumuz fark, salt ve saf olarak *idrak edilen* ızdırabın ve bizlerin *principium individuationis*'in iç yüzünü kavrayışımız yoluyla bunu serbestçe benimseyişimizin veya dolaysızca kendi *hissettiğimiz* ızdırabın çağırdığı idrakten oluşmaktadır. Hakiki selâmet ve yaşamdan ve ızdıraptan azat oluş, istemenin tam reddi olmadan düşünülemez. Bu seviyeye gelene dek herkes, sadece bu istemenin ta kendisidir. İstemenin tezahürü ise sadece fani bir varlık, her daim boş ve anlamsız çabalamadır; ortaya konan dünya ızdıraplarla doludur ki buna da herkes geri döndürülemez şekilde ve aynı tarzda aittir. Zira –daha önce bulduğumuz üzere– yaşam isteği için yaşam daima kesindir ve onun tek gerçek kalıbı ise şimdiki andır; hiç kimse şimdiki andan kaçamaz çünkü doğum ve ölüm tezahürde geçerlidir. Hint mitolojisi bunu "onlar yeniden doğarlar" sözüyle dışavurmaktadır. Karakterler arasındaki büyük etik farkın anlamı kötü insanın istemenin reddinden doğan idrake ulaşmaktan sonsuz derecede uzak olması ve dolayısıyla da hayatta *mümkün* görünen tüm azaplara, hakikate göre, *gerçekten* av olmasıdır; çünkü bu kişinin hâlihazırdaki ve mutlu durumu bile sadece *principium*

individuationis tarafından mümkün kılınmış olan *Maya*'nın bir tezahürü ve aldatmacası, dilencinin mutlu rüyasıdır. İstemesinin baskısının şiddeti ve korkunçluğu içerisinde bu kişinin diğerlerini maruz bıraktığı ızdırap, kendi deneyimlediği ızdırabın ölçüsüdür ki bu ne istemesini kırar ne de onu nihai reddedişe yönlendirir.
471 Buna karşılık her hakiki ve saf sevgi ve hatta her özgürce adil oluş, *principium individuationis*'in iç yüzünü kavramaktan hareket eder; ve bu bütün açıklığı ile sağlandığında, tam selâmet ve azat oluşa vesile olur ki bunun fenomeni de yukarıda tarif ettiğimiz vazgeçiş, buna eşlik eden sarsılmaz huzur ve ölüm karşısında duyulan yüksek neşedir.[94]

§ 69

İntihar, yani istemenin tekil tezahürünü gerçekten ortadan kaldırma, yaşam isteğinin reddinden büsbütün farklıdır. Yaşam isteğinin reddi, istemenin tezahürde ortaya çıkan tek özgür edimidir ve dolayısıyla Asmus'un dediği gibi aşkın dönüşümdür; bunu da değerlendirme tarzımızın sınırları dâhilinde yeterli şekilde işledik. İntihar fenomeni, istemenin reddi olmaktan oldukça uzak olmak bir yana tam da istemenin güçlü bir şekilde onayıdır. Zira reddiyenin özünde yaşamın *ızdıraplarından* hoşnutsuzluk değil, yaşamın *keyiflerinden* duyulan hoşnutsuzluk yatmaktadır. İntihar eden kişi yaşamı istemektedir ve sadece yaşamın kendisine sunmuş olduğu koşullardan memnun değildir. Dolayısıyla bu kişi tekil tezahürü yok ettiğinde kesinlikle yaşam isteğini değil, sadece yaşamı yok etmektedir. Bu kişi yaşamı, bedeninin sınırlandırılmamış varoluşunu ve onayını istemektedir; fakat koşulların karmaşıklaşması tüm bunlara izin vermez ve bu kişi için büyük bir ızdırap oluşur. Yaşam isteği, kendini bu tekil tezahür içerisinde o kadar sınırlandırılmış halde bulur ki çabalaması bir türlü gelişip ilerleyemez. Bu nedenle de yaşam isteği, yeterli temel ilkesinin kalıplarının ötesinde ve dolayısıyla da bütün oluş ve yok oluşlara kayıtsız olup bütün şeylerin yaşamlarının en iç unsuru olduğu için

[94] Bkz. ikinci ciltte 48. bölüm.

tekil tezahüre aldırışsız olan özüne uygun olarak böyle bir karara ulaşır. Zira hepimizin sürekli ölüm korkusu içinde yaşamamızı engelleyen aynı sıkı ve içsel kesinlik, yani istemenin her daim tezahürü olacağı kesinliği, intiharda bile eylemi desteklemektedir. Yani yaşam isteği, hem kendini öldürmede (Shiva), hem kendini 472
sürdürmenin rahatlığında (Vishnu) hem de üremenin şehvetinde (Brahma) tezahür etmektedir. Bu, bütünlüğü her bir insanda olan *Trimurti'nin birliğinin* içsel anlamıdır; ki bu da zaman içerisinde üç başından bazen birisini bazen de ötekini kaldırır.

İntiharın istemenin reddi ile olan alâkası tıpkı tekil bir şeyin ideayla alâkalı olması gibidir; intihar eden kişi sadece bireyi reddetmektedir, türü değil. Yaşam isteği için yaşamın daima bir kesinlik ve ızdırabın da yaşamda aslî olduğunu zaten bulmuştuk; bu yüzden tıpkı gökkuşağının, bunu oluşturan damlacıkların herhangi bir anda ne kadar hızlı değişirlerse değişsinler sabit kalması gibi, tek bir tezahürün kendinde şeye dokunmadan niyetli bir şekilde yok edilmesi olan intihar, boş ve delice bir eylemdir. Fakat tüm bunların dışında bu, yaşam isteğinin kendisi ile çelişmesinin en parlak dışavurumu olan *Maya*'nın bir şaheseridir. Bu çatışmayı istemenin en aşağı seviye tezahürlerinde, doğal kuvvetlerin birbirleriyle olan daimî mücadelelerinde ve bütün organik bireylerin madde, zaman ve mekâna hükmetme çabalarında zaten tanıdık. Ve bu çatışmanın da istemenin her bir nesneleşme basamağında gitgide artan seviyelerde korkunç berraklıkta netleştiğini gördük. Öyle ki en üst seviye olan insan ideasında ise bu, aynı ideada temsil edilen bireylerin sadece birbirini yok etme çabasına değil tek bir bireyin kendisine savaş açma derecesine ulaşmaktadır ve bu kişideki yaşam isteğinin şiddetinin yoğunluğu ve hayattaki sınırlamalarla –ızdırapla– olan mücadelesi onu kendisini yok etme noktasına getirmektedir. İstemenin bir edimi ile tekil isteme, bedeni ortadan kaldırmaktadır; ki bunu da kendi tecellisi olan bedeni ızdırap kıramadan önce yapmaktadır. İntihar eden tam da istemeyi bırakamayacağı için, yaşamayı bırakır ve isteme burada, artık başka yoldan kendisini onaylayamayacağı için tezahürünü ortadan kaldırarak kendisini onaylar. Fakat intihar eden kişinin

tam da bu şekilde kaçındığı ızdırap, onu istemenin kırılması olarak öz reddedişe ve azat oluşa yönlendirebilecek olduğundan bu
473 kişi, bu şekilde bakıldığında, kendisini tamamen iyileştirebilecek çok acı verici bir ameliyata girip de bunun sonlanmasına izin vermeyip hasta kalan birisine benzemektedir. Izdırap yaklaşır ve bu haliyle istemenin reddinin imkânı olarak kendisini açar; fakat o, bunu istemenin tezahürü olan bedeni yok ederek reddeder ve böylece de isteme kırılmamış olarak kalır.

İşte bu, ister felsefi isterse dinî olsun, neredeyse her etik sistemin, tuhaf ve laf cambazlıkları ile dolu gerekçelerle de olsa intiharı lanetlemesinin sebebidir. Fakat eğer bir kişi saf ahlâki teşvik yoluyla intihardan alıkonacaksa, bu kendini aşmanın iç anlamı (bunu hangi kavramlarla giydirdiğinin önemi olmadan) şudur: "Ben ızdıraptan kaçınmayacağım; zira ızdırap, tezahürü sefalet olan yaşam isteğine son vermeme yardımcı olabilir ve bunu da zaten bende uyanmaya başlamış olan dünyanın hakiki özünün idrakini güçlendirerek yapabilir; ki bu da istememin nihai susturucusu olup beni sonsuza dek azat etsin."

Herkes intiharın çocuklara kadar yayıldığını zaman zaman duymuştur; baba çok sevdiği çocuklarını öldürdükten sonra kendisini öldürür. Şimdi vicdanın, dinin ve tüm yerleşik fikirlerin cinayeti bu kişiye en büyük suç olarak görmeyi öğrettiğini düşünür ve onun yine de kendi ölüm saatinde herhangi bencil bir güdü olmadan bu suçu işleyişini değerlendirirsek, böyle bir eylem ancak şu şekilde açıklanabilir: Bu durumda, bireysel isteme, kendisini dolaysızca çocuklarda da idrak etmektedir, fakat tezahürü bizatihi öz ile karıştırma sanrısına yakalanmıştır; ve aynı zamanda, tüm yaşamın sefaletinin idrakinden çok derin etkilendiği için, şimdi, tezahürle birlikte iç doğanın kendisine bir son vereceğini sanmaktadır ve böylece varoluş ve bunun sefaletinden hem kendini hem de kendi yaşamının doğrudan tekrarı olarak gördüğü çocuklarını kurtarmayı hedeflemektedir. Benzer bir yanlış yol, birisinin cinsellikten gönüllü uzak duruş ile doğanın döllemedeki amaçlarını önlediğini sanması veya hatta, yaşamın kaçınılmaz ızdırabını göz
474 önüne alıp yaşamın kapısını çalan her şeyi yaşamın garantilenme-

si için güvence altına almaktansa, yeni doğan çocukların öldürülmesini teşvik etmesi olurdu. Zira tek metafiziksel unsur veya kendinde şey olan yaşam isteği olduğundan, bunu hiçbir şiddet kıramaz. Şiddetin başarabileceği tek şey yaşam isteğinin tezahürünü şu mekân ve şu zamanda yok etmek olabilir. Yaşam isteğinin kendisi sadece ve sadece *idrak* tarafından ortadan kaldırılabilir. Dolayısıyla selâmete ulaşmanın tek yolu istemenin hiçbir sınırlandırılmışlık olmadan tezahür etmesidir ki bu tezahürde kendi özünü *idrak* edebilsin. Ancak bu idrakin sonucu olarak isteme, kendisini ortadan kaldırabilir ve bu yolla da kendi tezahüründen ayrılmaz olan ızdırabı bitirebilir. Bu neticeyi dölleri yok etme, çocukları öldürme veya intihar etme gibi fiziksel şiddet yoluyla elde etmek imkânsızdır. Doğa istemeyi ışığa doğru yönlendirir zira isteme sadece ışıkta kendi azat oluşunu bulabilir. Dolayısıyla doğanın amaçları her yolla desteklenmelidir; bu da doğanın özü olan yaşam isteği karar verdiği anda yapılmalıdır.

Alışıldık olan intihardan tamamen farklı görünen ve belki de henüz yeterince belirtilmemiş bir intihar türü daha vardır. Bu, dünyadan el etek çekişin en aşırı noktasında gönüllü olarak seçilen açlıktan ölmedir. Fakat bunun bütün görünümlerine daima dinî bağnazlık ve hatta batıl inanç eşlik eder ve dolayısıyla bu iyice bulanıklaşır. Ne var ki istemenin tam reddi, beslenmeyle vücudun vejetatif işlevlerini sürdürmek için gerekli olan istemenin bile ortadan kalkabileceği dereceye varabilecekmiş gibi görünmektedir. Bu tarz bir intihar, yaşam isteğinin kendisinden kaynaklanmaktan o kadar uzaktır ki böylesine bütünüyle el etek çeken kişi, sadece tamamen istiyor oluşu bıraktığı için yaşamı bırakmaktadır. Böyle bir durumda açlık dışında herhangi bir ölüm düşünülemez (eğer ölüm belirli bir batıl inanç kaynaklı değilse); zira azabı kısaltma niyeti gerçekten de bir derece isteme onayı barındırmaktadır. Böylesi bir tövbekârın aklını dolduran dogmalar onu, kendi iç eğiliminin yönlendirdiği oruç tutmayı daha yüksek türden bir varlığın emrettiği konusunda aldatmaktadır. Bunun daha eski örnekleri şuralarda bulunabilir: *Breslauer Sammlung von Natur- und Medicin- Geschichte*, Ekim 1719, ss. 363 ve sonrası; Bayle'ın 475

Nouvelles de la république des lettres, Şubat 1685, ss. 189 ve sonrası; Zimmermann'ın *On Loneliness*, 1. cilt, s. 182; Houttuyn'ın *Histoire de l'académie des sciences* 1764 içindeki raporu ki bu da the *Sammlung für praktische Aerzte*, 1. cilt, s. 69'da tekrar edilmiştir. Daha sonraki raporlar şuralarda bulunabilir: Hufeland'ın *Journal für praktische Heilkunde*, 10. cilt, s. 181 ve 48. cilt, s. 95; aynı zamanda Nasse'nin *Zeitschrift für psychische Aerzte*, 1819, 3. bölüm, s. 460; *Edinburgh Medical and Surgical Journal*, 1809, 5. cilt, s. 319.[a] 1833 senesinde bütün gazeteler İngiliz tarihçi Dr. Lingrad'ın gönüllü olarak açlığa girerek Ocak ayında öldüğünü bildirmişlerdir; daha sonraki haberlerde ise bu kişinin kendisi değil bir akrabası olduğu açıklanmıştır. Ne var ki bu haberlerin çoğu bireyleri deli olarak sunmuşlardır ve şu an durumun ne ölçüde böyle olduğunu öğrenmek imkânsız hale gelmiştir. Fakat en azından buraya ait olarak görünen ve başka türlü açıklaması çok zor olacak bu tarza yeni bir haberi, insan doğasının dokunaklı, dikkat çekici ve olağanüstü fenomeninin nadir örneklerinden birisinin korunmasını sağlamak için sunmak istiyorum. Bahsettiğim yeni haber *Nürnberger Korrespondenten*'de 29 Haziran 1813 tarihinde şu sözlerle yayımlanmıştır:

"Bern'den, Thurnen yakınlarındaki sık bir ormandaki küçük bir kabinde yaklaşık bir aydır çürüyen bir erkek cesedinin yattığı bildirilmiştir. Giysiler, sahibinin durumu hakkında çok az bilgi verebilmektedir. Çok kaliteli iki gömlek ölü adamın yanında durmaktaydı. En önemli unsur ise içine ölü adam tarafından kısmen yazılmış beyaz sayfaların yerleştirilmiş olduğu bir İncil'di. Bu sayfalarda evini terk ettiğini (bunun nerede olduğu belirtilmemiş) bildirmekte ve sonra Tanrının ruhu tarafından dua edip oruç tutmak için vahşi doğaya yönlendirildiğini söylemektedir. Bu kişi buraya kadar olan yolculuğunda zaten yedi gün oruç tutup sonra tekrar yemek yemiş; yerleştiği zaman ise tekrar oruç tutmaya baş-

[a] [Başlıklar sırasıyla: *Breslau Doğa ve Tıp Tarihi Kolleksiyonu*; *Edebi Halktan Haberler*; *Yalnızlık Üzerine*; *Bilimler Akademisi Tarihi*; *Pratisyen Doktorlar Kolleksiyonu*; *Uygulamalı Tıp Dergisi*; *Ruh Doktorları Dergisi*; *Edinburg Tıp ve Ameliyat Dergisi*]

lamış ve bunu birkaç gün daha sürdürmüş. Bu hacı her günü bir işaret ile belirtmiş ve muhtemel ölüm günü olan beş işaret tespit 476
edilmiştir. Aynı zamanda ölmüş kişinin bir törende duymuş olduğu bir dua ile ilgili bunu söyleyen rahibe yazılmış bir mektup da bulunmuştur; fakat bunda da adres kısmı kayıptır." Dünyadan el etek çekişin bu aşırılığa kaçan hali ve ümitsizlikten kaynaklanan alışıldık intihar arasında –her ne kadar bulmak zor olsa da– çeşitli ara basamaklar ve kombinasyonlar olabilir. Fakat insan ruhunun derinlikleri, karanlıkları ve karmaşıklıkları vardır ve bunların aydınlatılıp incelenmesi oldukça zordur.

§ 70

Artık benim, istemenin reddi olarak tanımlamış olduğum konunun sunuşunu bitirdik. Bunun, hem güdü hem de yeterli temel ilkesinin her biçimi için geçerli olan zorunluluk ile çeliştiği düşünülebilir. Bu zorunluluğa göre, güdü de –tıpkı bütün sebepler gibi– sadece vesile sebeptir. Güdüler yoluyla karakterin özü kendini açar ve kendini doğa yasasının zorunluluğu ile gösterir. İşte bu nedenle *liberum arbitrium indifferentiae*[a] olarak özgürlüğü dümdüz reddettik. Burada bunu ortadan kaldırmaktansa, özellikle hatırlatıyorum. Hakikatte sahih özgürlük, yani yeterli temel ilkesinden bağımsızlık, sadece kendinde şey olarak isteme için geçerlidir; fakat bunun tezahürü için geçerli değildir ve tezahürün aslî kalıbı her yerde zorunluluğun unsuru olan yeterli temel ilkesidir. Bu özgürlüğün kendisini doğrudan tezahürde de gösterdiği tek durum, bunun zuhur eden şeye son verdiği durumdur ve sebepler zincirinin bir halkası olarak salt tezahür, yani yaşayan beden, sadece tezahürleri içeren zamanda var olmaya devam ettiği için, bu tezahürle kendisini ortaya koyan isteme ile çelişir; zira isteme tezahürün ifade ettiğini reddetmektedir. Bu durumda örneğin cinsel dürtülerin görünür hali olan cinsel organlar yerli yerinde ve sağlıklıdırlar; bununla birlikte cinsel tatmin –en derinlerden bile– aranmamaktadır. Bütün beden sadece yaşam isteğinin görünür bir

[a] ["kayıtsızca özgür seçim"]

477 dışavurumudur ve ne var ki, bu istemeye bağlı güdüler artık etkisizdirler. Hatta bedenin çözülmesi, bireyin bitişi ve bu yolla da doğal istemeye en büyük engel, hem hoş karşılanmakta hem de talep edilmektedir. Bizim iddiamızın barındırdığı, bir tarafta karaktere uygun olarak güdüler yoluyla istemenin zorunlu belirliliği ile diğer tarafta güdülerin hiçbir güçlerinin kalmayıp istemenin tamamen ortadan kaldırılması arasındaki çelişki, sadece *reel* bir çelişki olan hiçbir zorunluluk tanımayan istemenin bizatihi kendisinin, doğrudan tezahüründeki zorunlulukla iç içe geçmesinde ortaya çıkan çelişkinin felsefi düşüncede tekrar edilmesinden ibarettir. Bu çelişkileri birleştirmenin anahtarı, karakterden güdülerin güçlerinin çekildiği durumun dolaysızca istemeden değil, dönüşmüş bir idrak tarzından kaynaklanmasında yatmaktadır. Yani idrak, *principium individuationis*'e hapsolmuş ve tamamen yeterli temel ilkesini takip ediyorsa, güdülerin şiddeti de karşı konulamazdır; fakat ne zaman ki *principium individuationis*'in iç yüzü görülüp, idealar ve hatta bütün şeylerin bizatihi kendiliklerindeki özü olarak aynı isteme dolaysızca idrak edilir ve bu idrakten de istiyor oluşun evrensel bir sessizleşmesi ortaya çıkar, işte o zaman tekil güdüler etkisizleşirler zira bunlara hitap eden idrak tarzı bir diğeri tarafından karartılıp geri çekilir. Böylece karakter asla kısmen değişmez; fakat bir doğa kanunu tutarlılığı ile karakter, bütünsellik içinde tezahürü olduğu istemeyi bireyde fark etmelidir. Bu bütünlük –yani karakterin kendisi– ancak yukarıda açıklanan idrakteki dönüşümle tamamen ortadan kaldırılabilir. İşte bu Asmus'un, yukarıda alıntıladığımız, "evrensel aşkın dönüşüm" olarak tarif edip hayran kaldığı ortadan kaldırıştır; aynı zamanda tam da bu, Hıristiyan Kilisesi'nin isabetli bir şekilde *yeniden doğuş* ve buna vesile olan idrake de *ilâhi lütfun tesiri*[a] dedikleri ortadan kaldırıştır. Herhangi bir değişim değil de karakterin tamamının ortadan kaldırılması burada söz konusu olduğu için, karakterler –bundan önce ve bununla bağlantılı olarak– çeşit çeşit olsalar da
478 bunların bu ortadan kalkıştan sonraki davranış tarzlarında muaz-

[a] [*Gnadenwirkung*]

zam bir benzerlik görülmektedir (her ne kadar sahip oldukları kavramlar ve dogmalara göre çok farklı *konuşsalar* da).

Bu çerçevede eski, daima tartışılan ve hep varsayılan "istemenin özgürlüğü" felsefî iddiası temelsiz ve Kilise'nin ilâhi lütfun tesiri ve yeniden doğuş öğretileri anlamsız ve içeriksiz değildir. Fakat bizler şimdi bu ikisinin beklenmedik şekilde üst üste gelip aynı olduklarını görmekteyiz ve aynı zamanda mükemmel Malebranche'ın ne anlamda "*La liberté est un mystère*"[a] dediğini de artık anlayabiliriz. Zira Hıristiyan mistiklerin *ilâhi lütfun tesiri* ve *yeniden doğuş* olarak adlandırdıkları, bizim açımızdan *istemenin özgürlüğünün* tek dolaysız ifadesidir. Bu, ancak isteme kendi bizatihi özünün idrakine ulaşıp buradan da *sessizleşmeyi* sağladığında ve tam da bu yolla *güdülerin* etkisi ortadan kalktığında –ki bu etkililik, nesnesi sadece tezahürler olan başka bir idrak tarzının alanına girmektedir– meydana gelir. Özgürlüğün kendini dışavurma imkânı insanın en büyük avantajıdır ve bu, hayvanlarda sonsuza dek eksik kalacaktır zira bunun koşulu hâlihazırda olanın izlenimlerinden bağımsız olarak hayatın tamamını değerlendiren aklın basiretidir. Hayvanların, güdülerin tamamlanmış bir çatışmasını müteakip ve bundan dolayı da soyut tasavvur olmak zorundaki sahih, yani basiretli seçim kararları olmadığı gibi, özgürlük imkânları da yoktur. Dolayısıyla taşın yere düştüğü aynı zorunlulukla aç bir kurt avının etine dişlerini geçirir ve bu kurdun hem parçalanan av hem de parçalayan avcı olduğunu idrak etmesinin imkânı yoktur. *Zorunluluk doğanın krallığıdır*; *özgürlük lütfun*[b] krallığıdır.

Şimdi, gördüğümüz üzere, *istemenin kendini ortadan kaldırışının*[c] idrakten kaynaklanıyor olmasından ve olduğu haliyle idrak ve vâkıf oluşun ise iradî olmamasından dolayı istiyor oluşun reddi –özgürlüğün ortaya çıkışı– herhangi bir kararlılıkla zorlanamaz; fakat bu, insandaki istemenin idrake olan en derin ilişkisinden hareket eder ve dolayısıyla bu birdenbire ve adeta dışarıdan uçup

[a] ["Özgürlük bir gizemdir."]
[b] [*Gnade*]
[c] [*Selbstaufhebung des Willens*]

479 gelmiş gibi olur. Tam da bu nedenle Kilise buna *ilâhi lütfun tesiri* demektedir; fakat Kilise de bunu ilâhi lütfun kabulüne bağlı olarak gördüğü için, sessizleştirici tesir de nihayetinde istemenin özgür edimi[a] olmaktadır. Ve ilâhi lütfun tesiri insanın özünü baştan aşağı değiştirip tersyüz ettiği için, bu kişi o ana dek şiddetle istediği hiçbir şeyi artık istemez; yani gerçekten de eskisinin yerine yeni bir insan gelmiş gibi olur. Kilise de ilâhi lütfun tesiri olan bu sonuca *yeniden doğuş* demiştir. Zira Kilise'nin iyilikle alâkasız olarak görüp *doğal insan* olarak adlandırdığı tam da, eğer bizimki gibi bir varlık azat oluşu elde edecekse, reddedilmesi gereken yaşam isteğidir. Bizim mevcudiyetimizin arkasında başka bir şey yatmaktadır ve bizim buna ulaşımımızın açılması için öncelikle dünyadan silkinmemiz gerekmektedir.

Hıristiyan inanç öğretisi *doğayı, yaşam isteğinin onaylanmasını Âdem*'i kullanarak sembolize eder zira bu, yeterli temel ilkesi ile uyum içindeki bireye değil, aynılığı içinde insan ideasına odaklanmaktadır; Âdem'den miras aldığımız günah, yani zamanda kendisini üreme bağı yoluyla ortaya koyan ideada onunla aynı oluşumuz, hepimizin ızdırap ve ebedi ölümü paylaşmamıza neden olmaktadır. Buna karşılık Hıristiyan inanç öğretisi *ilâhi lütfu, istemenin reddini, azat oluşu* insanlaşan Tanrı biçiminde sembolize etmektedir ki bütün günahlardan yani yaşam isteğinden[b] arı olan bu kişi de bizler gibi istemenin en bariz onaylanması ile meydana gelmiş olamaz ve bizimki gibi tepeden tırnağa somut isteme –istemenin tezahürü– olan bir bedene sahip olamaz. Daha ziyade bir bakireden doğmuş olarak sadece beden görüntüsüne[c] sahiptir. Bu sonuncusu, bu konuda oldukça tutarlı olan birkaç kilise babasından oluşan Docetae'ye göredir. Bunu özellikle Apelles öğretmiştir ve Tertullianus ona ve onun öğrencilerine itiraz etmiştir. Fakat Augustinus'un kendisi bile Romalılar 8:3 ile ilgili şöyle yorum yapmaktadır: *Deus filium suum misit in similitudinem*

---

[a] [*ein Freiheitsakt des Willens*]

[b] [*Lebenswillen*]

[c] [*Scheinleib*]

carnis peccati[a] ve aynı zamanda: *Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat* (*Liber* 83, *quaestion. qu.* 66).[b] Augustinus, *opus imperfectum*[c] olarak bilinen eserinde (I, 47.) ilk 480
günahın hem bir günah hem de ceza olduğunu öğretmektedir. Öyle ki bu yeni doğmuş bebeklerde de bulunmakta fakat kendisini ilk olarak bunlar büyüdüklerinde göstermektedir. Ne var ki bu günahın kaynağı günahkârın istemesinden çıkarılabilir. Bu günahkâr Âdem'di; fakat onun içinde hepimiz var oluyoruz. Âdem mutsuzdu[d] ve ona dâhil olarak hepimiz mutsuz olduk.

Gerçekten ilk günah (istemenin onaylanması) ve azat oluş (istemenin reddi) öğretisi, Hıristiyanlığın çekirdeğini meydana getiren büyük hakikattir; geriye kalanlar çoğunlukla kıyafet ve kılıf veya ilavelerdir. Buna göre İsa, İncillerde geçen mitolojik tarihteki veya buna temel olan muhtemel gerçek tarihteki birey olarak değil, yaşam isteğinin reddinin sembolü ve kişileşmesi olarak daima evrensel şekilde değerlendirilmelidir. Zira bu tarihlerden ne biri ne de öteki bizi kolaylıkla tamamen tatmin eder. Bu ilk yorumlama daima fiilî bir şeyler talep eden insanlar için salt araçtır. Günümüz Hıristiyanlığının hakiki anlamını unutması ve yavan bir iyimserliğe doğru yozlaşması burada bizim konumuz değildir.

Dahası bu, Augustinus'un Kilise başlarının onayı ile Pelagianların[e] yavanlıklarına karşı savunduğu temel ve evanjelik Hıristi-

---

[a] ["Tanrı kendi oğlunu günahkâr bir beden görünümünde gönderdi."]

[b] ["Fakat bu, şehvetten doğan günahkâr bir beden değildi; fakat ne var ki onda beden benzerliği vardı zira o ölümlü bir bedendi" *Seksen Üç Sorunun Kitabı*, Soru 66.]

[c] [*Julien'e Karşı Tamamlanmamış Eser* (*Opus imperfuctum contra Julianum*)]

[d] [*unglücklich*. Bu kelime talihsizlik olarak da çevrilebilir.]

[e] [Pelagianlar, ilk günah öğretisini reddetmekte ve insanların doğal olarak, herhangi bir ilâhi lütuf olmadan özgür istemeleri sayesinde ahlâki mükemmelliğe ulaşabileceklerini savunmaktadırlar. Kurucusu Pelagius'tur (355-425) ve görüşleri Augustinus tarafından eleştirilmiş, 431'deki Efes konseyi tarafından kınanmıştır. Pelagius "Kâfir Pelagius" [Pelagius Hereticus] olarak da geçmektedir.]

yan öğretidir. Luther de *De servo arbitrio*'da[a] net bir şekilde açıkladığı gibi bu öğretiyi tekrar kurmayı ve hatalardan temizlemeyi çabalarının temel amacı yapmıştır. Bu öğreti ise şudur: *İsteme özgür olmayıp* temel olarak kötülüğe eğilime tâbidir; bu nedenle de istemenin işleri daima kusurlu ve günah doludur ve adaleti asla sağlayamaz; nihayetinde de kutsanmışlığı[b] bu işler değil sadece inanç sunar; fakat bu inanç kararlılık veya özgür istemeden değil *ilâhi lütfun tesirinden* kaynaklanır ve bu da bizim çabamızdan bağımsız olarak adeta dışarıdan gelir.

Sadece daha önce işaret edilen öğretiler değil aynı zamanda bu son sahih evanjelik öğreti de şu anda ham ve yüzeysel bir görüş tarafından ya reddedilmekte ya da saklanmakta olan öğretilerdendir. Zira, bu görüş Augustinus ve Luther'e rağmen, Pelagia-
481 nizm yavanlığına[c] bağlı kalmakta –ki günümüz rasyonelliği gerçekten de budur– ve hem tam da derinden anlamlı hem de en sıkı şekilde Hıristiyanlık için has ve aslî öğretilere antikaymışçasına davranmaktadır; buna karşılık sadece Yahudilikten kaynaklanan
482 ve oradan alınmış öğretilere bağlı kalarak ana nokta olarak sadece bunları değerlendirmektedir; ki bu öğretiler Hıristiyanlıkla sadece tarihsel sebeplerle[95] bağlıdırlar.

---

[a] [*İstencin esareti* (1525)]

[b] [*seelig macht*]

[c] [*Pelagianischen Hausmannsverstande*]

[95] Bu durumun geçerliliği Augustinus tarafından tutarlı bir şekilde sistematize edilen Hıristiyan öğretilerindeki, -zıt kutuptaki Pelagian yüzeyselliğine yol açan- bütün çelişkilerin ve anlaşılmazlıkların temel Yahudi öğretisinden çıkartılıp insanın başka birisinin değil kendi istemesinin eseri olduğu idrak edildiğinde kaybolmasından görülebilir. İşte o anda her şey net ve doğru olur: zira *Operari*'de [eylem] özgürlüğe gerek yoktur zira özgürlük *Esse*'de [öz] yatmaktadır ki burada -ilk günah olarak- günah yatmaktadır; fakat ilâhi lütfun tesiri bizimdir.

Diğer taraftan günümüz rasyonalist görüşü Yeni Ahit'te temellenen pek çok Augustinuscu dogmatizmin öğretilerini -örneğin kader öğretisini [*die Prädestination*]- tutulamaz ve hatta sinir bozucu olarak değerlendirmektedir. Sonuç olarak da insanlar sahih olarak Hıristiyanî olanı reddedip ham Yahudiliğe geri dönmektedirler. Ancak, Hıristiyan

Fakat biz, yukarıda bahsettiğimiz öğretide kendi değerlendirmemizin sonuçlarıyla tamamen örtüşen bir hakikat idrak ediyoruz. Yani bizler, gerçek erdem ve mizaç kutsallığının ilk kaynağını düşünülmüş seçimde[a] (işler) değil idrakte (inanç) olduğunu görüyoruz. Bu, ana akıl yürütme çizgimiz boyunca ulaştığımız sonucun aynısıdır. İşler, güdüler ve niyet edilmiş kararlardan gelseydi ve bu da kutsanmaya yol açan şey olsaydı, o zaman erdem –kişi bunu istediği gibi evirip çevirsin– zeki, metodik, uzak görüşlü bir egoizm dışında asla hiçbir şey olmazdı.

Fakat Hıristiyan Kilisesi'nin kutsanmışlık vadettiği inanç şöyledir: İlk insanın düşüşüyle hepimizin günahtan pay alışımız ve

---

dogmatizminin yanlış hesaplamaları ya da esas zayıflıkları tam olarak temelli ve kesin olarak her tür değerlendirmenin bırakılıp asla aranmadığı yerde yatmaktadır. Eğer bu çıkarılırsa bütün dogma rasyonel oluverir; zira bu dogma tıpkı bütün bilimlerin yaptığı gibi ilâhiyatı harap etmektedir. Eğer kişi Augustinus ilâhiyatını *De civitate Dei* [*Tanrı Şehiri*] (özellikle 14. bölüm) kitaplarından çalışırsa, o zaman kişi ağırlık merkezi kendi dışında olan bir cismi dik tutmaya çalışmaya benzer bir şey deneyimleyecektir: Kişi bu cismi istediği kadar çevirsin veya yerleştirsin sürekli düşecektir. Burada, Augustinus'un bütün çabaları ve söz oyunlarına rağmen dünyanın ve bunun sefaleti daima Tanrıya geri gitmektedir, ki Tanrı her şeyi ve her şeydeki her şeyi yapmıştır ve işlerin nasıl ilerleyeceğini bilmektedir. Ödül eserim olan *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*'de (ilk basımda 4. bölüm, ss. 66-68) Augustinus bu zorluğun gayet farkında oluşunu ve kafasının karışmışlığını zaten belirtmiştim.

Aynı şekilde, Tanrının iyiliği ile dünyanın sefaleti arasında ve ayrıca istemenin özgürlüğü ile ilâhi önceden bilme arasındaki çelişki, Descartesçılar, Malebranche, Leibniz, Bayle, Clarke, Arnauld ve diğerleri arasında neredeyse yüz yıl süren bir tartışmanın tükenmez temasıdır. Tartışmacıların kesin olarak kabul ettiği tek dogma, Tanrının nitelikleriyle birlikte varlığıdır ve onlar tüm bunları uyumlu hale sokmak -yani asla açılmayan fakat artık değeri bir yerlerde saklandıktan sonra bir orada bir burada çıkan bir hesaplamayı çözmek- için sayısız çemberler çizerler. Temel varsayımdaki çıkmazın kaynağını öncülde aramak -her ne kadar belirgin şekilde açık olsa da- kimsenin aklına gelmemiştir. Sadece Bayle'in bunu fark ettiğini görüyoruz.

[a] [*überlegten Willkür*]

ölüme ve cezaya tâbi oluşa düşmüşlüğümüz gibi, ilâhi aracının korkunç günahlarımızı lütfu ile kendi üzerine alması sayesinde hepimiz azat da olmuşuzdur ve bunda da bizim (şahsın)[a] katkımız yoktur; zira bir kişinin kasıtlı yapıp etmelerinden (güdülerle belirlenen eylemlerinden) hareket edebilecek olanlar (yani işleri) doğaları gereği bizi asla haklı çıkaramazlar, çünkü bunlar sadece güdülere göre *–opus operatum–* sürdürülmüş *niyetli* eylemlerdirler. Bu inançta en başından beri durumumuzun temelden ve aslî olarak düzeltilemezliği ve bu durumdan *azat olmaya* ihtiyacımız açıktır; yani bizler aslen kötü olana aitizdir ve kötüye öylesine sıkıca bağlıyızdır ki kurallara ve reçetelere –yani güdülere– göre olan işlerimiz ne yeterince adaleti sağlar ne de bizleri azat eder; azat oluş daha ziyade inanç yoluyla –yani dönüşmüş bir idrak tarzı ile– kazanılır ve bu inancın kendisi ise sadece lütuf ile, yani dışarıdan, gelebilir. Bu da selâmetin[b] bizim şahsımıza tamamen yabancı olduğu anlamına gelmekte ve selâmetin tam da bu şahsın reddi ve ortadan kalkışını gerektirdiğine işaret etmektedir. Olduğu haliyle kuralları takip eden işler asla haklı çıkarılamazlar, çünkü bunlar daima bir güdüye göre davranışlardır. Luther, inanç bir kez yerleştiğinde iyi işlerin kendiliğinden –inancın semptomları veya meyveleri olarak– ortaya çıkmasını beklemektedir (*De libertate*
483 *Christina*[c]); fakat bunlar kazanca, haklı çıkarmaya veya ödüle dair bizatihi kendiliklerinde hiçbir iddia barındırmamakta, tamamen gönüllü ve karşılıksız gerçekleşmektedirler. Aynı zamanda biz de *principium individuationis*'in iç yüzünü gitgide artan netlikte görmenin nasıl öncelikle özgür adalete, fakat sonrasında bencilliği tamamen ortadan kaldıracak derecede sevgiye ve nihayetinde de istemenin bırakılışına veya reddine yönlendirdiğini göstermiştik.

Bu, felsefeye aslen yabancı Hıristiyan inanç öğretisinin dogmalarını sadece, bizim bütün araştırmamızdan ortaya çıkan etiğin ve bununla tam olarak bütün yönleriyle örtüşüp bağlantılı oluşunun (her ne kadar bu daha önce duyulmamış şekilde ifade edilmiş

[a] [*ohne unser (der Person) Verdienst*]
[b] [*Heil* Bu kelime "şifa" anlamını da barındırmaktadır.]
[c] [*Hıristiyan Özgürlüğü Üzerine* (1519)]

olsa da) gerçekten de yeni bir şey olmadığını; bilakis sahih Hıristiyan dogması ile tam bir uyum içinde ve bu dogmanın her temel noktasında zaten kapsanmış ve mevcut olduğunu göstermek için dâhil ettim. Nitekim bu, aynı şekilde, Hindistan'ın kutsal kitaplarında yine tamamen farklı bir biçimde ifade edilen doktrinler ve etik ilkeler ile de tam bir uyum içindedir. Aynı zamanda Hıristiyan Kilisesi'nin dogmalarını hatırlamak, bir yandan güdüler verildiğinde karakterin bütün dışavurumlarındaki zorunluluk (doğanın hükümdarlığı) ile, diğer yandan bizatihi kendiliğindeki istemenin özgürlüğünün kendisini reddedip karakterin, karakterde temellenen güdülerin payına düşen zorunlulukla birlikte ortadan kalkışı (ilâhi lütfun hükümdarlığı) arasındaki görünüşteki çelişkinin açıklanması ve netleştirilmesine de hizmet etmiştir.

§ 71

Etiğin temel unsurlarıyla birlikte iletilmesi amacım olan tekil düşüncenin bütün gelişimini bitirirken sunuşumun son kısmıyla ilgili bir itirazı kesinlikle saklamak istemem. Hatta bu itirazın mevzunun özünde yattığını ve buna herhangi bir çarenin tamamen imkânsız olduğunu göstermek isterim. İtiraz şudur: İncelememiz, bütün istiyor oluşu reddetmenin ve bırakmanın tam kutsiyetini ve bu yolla da bütün mevcudiyeti ızdırap olarak sunulan dünyadan azat oluşu nihayet gözlerimiz önüne sunduktan sonra bu boş bir *hiçliğe*[a] geçiş olarak görünecektir.

Öncelikle *hiçlik* kavramının esasen görece olduğunu ve daima 484
reddettiği belirli bir şeye işaret ettiğini belirterek başlamalıyım. Bu özelliğe sadece *nihil privativum* denmiştir (Kant demiştir) ve bu, "+"nın zıttı olarak "-" ile işaret edilmiştir. Bu negatif işaret olan "-", karşı bakış açısından "+"ya dönüşebilir. Bu *nihil privatum*'un zıttı olarak da *nihil negativum* ortaya konmuştur ki bu her açıdan hiç olacaktır ve buna örnek olarak kendi kendisini ortadan

[a] [Bu bölümde *Nichts* kelimesini yerine göre "hiç" yerine göre de "hiçlik" olarak çevirdim.]

kaldıran mantıksal çelişki örnek olarak sunulmuştur.[a] Fakat daha dikkatle değerlendirildiğinde mutlak hiçlik –esas *nihil negativum*– düşünülemez; daha ziyade bu tarzdan her şey, eğer daha yüksek bir bakış açısından incelenir veya daha geniş bir kavram altında toplanırsa daima yalnızca başka bir *nihil privativum*'dur. Her hiçlik, başka bir şeyle olan ilişkisi içerisinde düşünülür ve bu ilişkiyi varsayar; dolayısıyla da "başka bir şeyi" varsayar. Mantıksal çelişki bile sadece görece bir hiçliktir; aklın bir düşüncesi değildir ve bundan dolayı da mutlak hiçlik değildir. Zira bu, kelimelerin bir kombinasyonudur; düşünülemez olana bir örnektir ki bu da mantıkta düşünce yasalarını ispatlamak için gereklidir. Dolayısıyla da bu amaç için bir örneğe ihtiyaç duyduğumuzda pozitif şekilde tam da aranan olarak saçmayı tutup, makul olana negatif olarak geçilir. Dolayısıyla her *nihil negativum* –ya da mutlak hiç– daha yüksek bir kavrama tâbi olduğunda salt *nihil privativum* –ya da görece hiç– olarak görünecektir ki bu durumda reddettiği ile her zaman işaretleri değiştirebilir ve böylece ilki olumsuzlama olarak, kendisi ise onaylama olarak düşünülebilir. Bu Platon'un *Sofist*'inde hiçliğe dair zorlu diyalektik incelemenin sonuçları ile uyumludur (ss. 277-286, Bipont Edisyonu): *Την του ἑτερου φυσιν αποδειξαντες ουσαν τε, και κατακεκερματισμενην επι παντα τα οντα προς αλληλα, το προς το ον ἑκαστου μοριον αυτης αντιτιθεμενον, ετολμησαμεν ειπειν, ὡς αυτο τουτο εστιν οντως το μη ον.* (*Cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam invicem; tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum revera non ens asseruimus.*)[b]

---

[a] [Bu kavramlar Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* A 291-2/B 347-8'de açıklanmaktadır. *Nihil privativum* bir nesnenin yokluğunun kavramıdır. Kant bunun için "soğuk" veya "gölge" kavramlarını örnek olarak veriyor. *Nihil negativum* ise kendi kendisi ile çelişen bir kavramının nesnesinin hiçliğidir. Kant'ın buna verdiği örnek ise "iki kenarlı bir düz çizgi"dir.]

[b] ["*Farklılığın* doğasının varlığı olduğunu ve bütün var olanların *birbirleriyle olan ilişkileri* üzerinde taksim edildiğini ve bunun 'var olan'a karşı

Genel olarak pozitif kabul edilen, bizim *var olan*[a] olarak adlandırdığımız –ki bunun olumsuzlamasının en genel anlamını *hiçlik* kavramı ifade etmektedir– tam olarak istemenin nesneleşmesi ve aynası olarak gösterdiğim tasavvur olarak dünyadır. Bizler aynı zamanda tam da bu isteme ve bu dünyayız ve tasavvur, esasen bunların bir yönü olarak bunlara aittir. Tasavvurun kalıbı mekân ve zamandır ve dolayısıyla bu açıdan var olanlar bir yerde ve bir zamanda olmalıdırlar. Felsefenin materyali olan kavramlar ve nihayet bu kavramların işaretleri olan kelimeler de tasavvura aittirler. İstemenin reddi, ortadan kaldırılması, dönmesi aynı zamanda bunun aynası olan dünyanın da ortadan kaybolup yok olmasıdır. Eğer ona bu aynada artık bakmıyorsak, onun nereye gittiğini sormak ve sonrasında onun bir "nerede" ve "ne zaman"ı olmayıp bir hiçlikte yok olduğundan yakınmak da beyhude olacaktır. 485

Bakış açısının tersyüz edilmesi –bu eğer bizler için mümkün olsaydı– işaretleri değiştirip bizler için var olanları hiç ve hiçi de var olan olarak göstermeye müsaade ederdi. Fakat bizler yaşam isteğinin kendisi olduğumuz sürece, bu sonuncusunu[b] sadece olumsuzlama olarak idrak edip işaret edebiliriz; zira özellikle burada, Empedokles'in eski "benzer olanlar sadece benzer olanlar tarafından idrak edilir" ilkesi elimizden bütün idraki almaktadır. Fakat diğer taraftan bu ilke bizim bütün gerçek idrakimizi, yani tasavvur olarak dünyayı veya istemenin nesneleşmesini mümkün kılmaktadır. Zira dünya istemenin kendi kendisini idrakidir.

Bununla birlikte, eğer bir kişi, istemenin reddi olarak felsefenin sadece olumsuzlama yoluyla ifade edebileceğini pozitif şekilde talep etmekte ısrarcı olursa, tek yapabileceğimiz istemenin mükemmel reddine ulaşmış olanların deneyimlemiş oldukları duruma –ki buna kendinden geçme, mest olma, aydınlanma, Tanrıyla birlik vb. denmiştir– işaret etmek olur. Ancak, bu durum idrake çağrılamaz çünkü bunun özne ve nesne biçimi yoktur ve

---

olarak yerleştirilen her parçasının tam da 'var olmayan' olduğunu söylemeye cüret ettiğimizi gösterdik." *Sofist* 258d-e.]

[a] [*das Seiende*]

[b] ["hiçi var olan olarak"]

aynı zamanda bu sadece kişisel deneyime açık olup bunun ötesine iletilebilecek deneyime açık değildir.

Fakat felsefenin durduğu noktada sıkıca kalmakta ısrarcı olan bizler, burada –pozitif olanın son sınır taşına ulaşmaktan mem-
486 nun– negatif idrakle yetinmek zorundayız. Dolayısıyla eğer bizler, bizatihi kendiliğinde dünyanın özünü isteme olarak idrak edip istemenin bütün tezahürlerinde sadece bunun nesneleşmesini gördüysek; bunları müteakip doğanın karanlık kuvvetlerinin idraksiz itkilerini en bilinçli insan davranışlarına kadar izlediysek, istemenin gönüllü reddi ve bırakılmasından tüm bu tezahürlerin de ortadan kalkacağı sonucundan hiçbir şekilde kaçmayacağız. Bu, –dünyanın hem var olduğu hem de sayesinde var olduğu– nesneleşmenin her seviyesindeki herhangi bir amacı ve molası olmayan bitmek tükenmek bilmez baskı ve dürtü; birbirini basamak basamak takip eden çeşitli biçimler; istemenin bütün tezahürü; nihayet bu tezahürün evrensel kalıpları olan zaman ve mekân ve bunun son kalıbı olan özne ve nesne; tüm bunlar isteme ile birlikte ortadan kalkarlar. İsteme yok: Tasavvur yok, dünya yok.

Karşımızda kesinlikle sadece "hiç" kalır. Ancak bu hiçlikte eriyip gitmeye direnen doğamız, gerçekten de sadece yaşam isteğidir ve hem biz hem de dünya, yaşam isteğinin kendisiyizdir. "Hiç"e karşı nefretimiz sadece yaşamı oldukça istiyor oluşumuzun ve bizlerin başlı başına bu isteme olup bunun dışında hiçbir şey tanımadığımızın başka bir dışavurumudur. Ancak bakış açımızı kendi muhtaçlığımız ve hapsolmuş durumumuzdan dünyayı aşanlara çevirirsek –ki bunlarda isteme mükemmel bir öz-idrake ulaşıp kendisini tekrar her şeyde bulmuş ve özgürce kendisini reddetmiştir ve böyleleri sadece bunun can verdiği bedenle birlikte son izinin de yok olmasını görmeyi beklemektedirler–; işte o zaman bitmek bilmez dürtü ve çaba yerine, arzudan korkuya ve neşeden üzüntüye geçiş yerine, isteyen insanın hayat rüyasını oluşturan asla tatmin olmayıp asla ölmeyen ümit yerine, bütün aklın üstündeki barışın, ruhun mükemmel deniz sükûnetinin,[a] derin huzurun, sarsılmaz güven ve neşenin, bunun yüzdeki –Raffaello ve

[a] [*Meeresstille*]

Correggio'nun sunduğu haliyle– yansımasının tam ve kesin bir müjde olduğunu göreceğiz. Geriye sadece idrak kalmış, isteme yok olmuştur. Fakat sonra derin ve acı bir özlemle önce bizim sefil ve dermansız durumuza sonra da tam ışıkta görünür olan 487
bu duruma bakarız. Bununla birlikte, bir yandan istemenin tezahürünün –dünyanın– dermansız ızdırabını ve sonsuz sefaletini özsel olarak idrak ettiğimizde, diğer yandan da istemenin ortadan kalkması ile dünyanın eriyip gittiğini ve geriye boş bir hiçlik bıraktığını gördüğümüzde bize kalıcı teselliyi sadece bu inceleme sunabilir. Bu yolla, hem kendi deneyimimizde karşılaşmamız elbette nadiren mümkün olan fakat dikkatimize kayıtlı tarih ile sunulmuş olan azizlerin hayatları ve davranışlarını hem de içsel hakikatin damgası ile korunan sanatın gözlerimizin önüne serdiklerini değerlendirerek, çocukların karanlıktan korkmalarına benzeyen hiçliğin karanlık izlenimini bırakmalıyız; ki bu bütün erdem ve azizliğin arkasında nihai hedef olarak dolanmaktadır. Hiçliğin etrafından Hintlerin yaptığı gibi mitler ve örneğin *Brahman*'da tekrar-dağılma veya Budistlerin *Nirvana*'sı gibi boş sözlerle dolanmamalıyız. Biz daha ziyade bunu özgürce kabul ediyoruz: İstemeyle dolu olan herkes için, istemenin tam ortadan kalkmasından sonra geriye kalan elbette hiçliktir. Fakat bunun aksine, istemenin tersyüz olup kendini reddettiği kişide bütün güneşleri ve galaksileri ile bizim bu pek gerçek dünyamız – hiçtir.[96]

[96] Bu tam olarak Budistlerin Pradschana-Paramita'larıdır; "bütün idrakin ötesi"dir. Yani, özne ve nesnenin artık olmadığı noktadır. (Bkz. I. J. Schmidt, *Ueber das Mahajana und Pradschna-Paramita* ["Mahayana ve Pradschana-Paramita Üzerine"])

Ekler

KANT FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui Œuvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.
Voltaire.

["Dokunulmaz olarak büyük hatalar yapma, gerçek dâhinin ve her şeyin ötesinde yeni bir yol açan dâhinin imtiyazıdır."]

Büyük bir ruhun eserindeki hataları ve yanlışlıkları göstermek, 491
onun kıymetinin açık ve tam bir hesabını vermekten çok daha kolaydır. Zira hatalar tekil ve sınırlıdır. Dolayısıyla da bunlar bir bakışta tam olarak kavranabilirler. Oysaki dâhinin eserlerine bastığı mühür, bunların mükemmelliklerinin dipsizliği ve tükenmezliğidir; bu yüzden böylesi eserler birbirini izleyen yüzyıllar boyunca eskimeden öğretici olmaya devam ederler. Gerçek büyük bir ruhun tamamlanmış şaheserinin bütün insan türü için o kadar derin ve ötelere ulaşan bir etkisi vardır ki bunun aydınlatıcı etkisinin yayılacağı ülkeleri ve yüzyılları hesaplamak imkânsızdır. Bu her zaman böyle olacaktır: Zira bir şaheserin ortaya çıktığı zaman ne kadar kültürlü ve zengin olursa olsun, dâhi daima tıpkı bir palmiye gibi kökü bulunan topraktan yukarılara yükselecektir.

Fakat dâhi ile sıradan insanlık arasındaki büyük mesafeden dolayı, böylesi derin ve ötelere yayılan etkiler birdenbire ortaya çıkamazlar. Bu tekil kişinin doğrudan yaşamdan ve dünyadan *tek* yaşam süresi içerisinde çıkardığı, kendi kazanıp ötekilere bitmiş bir eser olarak sunduğu idrak, birdenbire insanlığa mâl olamaz; zira insanlığın bu idraki alma kapasitesi, dâhinin bunu sunma

gücüne eşit değildir. Bu idrak, daha ziyade ölümsüz olanın yaşam
492 hakkıyla daha doğumundan itibaren kavga eden ve insanlığın selâmetini tomurcuklanmakta iken kesmek isteyen (tıpkı Hercules'in beşiğindeki yılan misali) kifayetsiz muhalifleri aştığı mücadeleden sonra öncelikle sayısız yanlış yorum ve çarpık kullanım boyunca gezinmek, eski yanlışlıklarla birleştirilme girişimlerini aşmak ve dolayısıyla kavga içinde yaşamak zorundadır; ta ki bunların karşısına yeni ve önyargısız bir nesil yetişene dek. Hatta bu nesil bile ilk zamanlarında bu kaynağın içeriğini binlerce yönlendirilmiş kanal üzerinden yavaş yavaş alacak, azar azar özümseyecek ve bu büyük ruhtan insanlığa akması gereken kutsamayı paylaşmaya başlayacaktır. Böylece insanlığın, yani dâhinin zayıf ve aynı zamanda disiplinsiz çırağının eğitimi yavaşça ilerler.

İşte bu şekilde Kant'ın öğretisinin bütün kuvveti ve önemi de ilkin zaman içerisinde açık olacaktır: Günün birinde çağın ruhunun kendisi bu öğretinin etkisinde azar azar değişip en önemli ve öz unsurunda dönüştüğünde, bu azametli ruhun kudretinin canlı şahidi olacaktır. Fakat ben burada hiçbir şekilde aceleci bir beklenti içinde Kalkhas ve Kassandra'nın[a] takdir edilmeyen rollerini üstlenmek istemiyorum. Sadece, söylenenler ışığında Kant'ın eserlerini hâlâ çok yeni olarak değerlendirmeme müsaade edilmelidir; oysaki pek çokları günümüzde bu eserleri modası geçmiş olarak görmektedirler. Hatta onlar bu eserleri demode olarak kenara koymakta veya –söyledikleri üzere– kendi arkalarında bırakmaktadırlar. Diğerleri de bu yolla arsızlaşmakta, Kant'ın eserlerini toptan görmezden gelip eski dogmatik realizm ve onun Skolastisizminin varsayımlarıyla Tanrı veya ruhla ilgili felsefe yapmaya kalın kafalı bir küstahlıkla devam etmektedirler. Bu da tıpkı modern kimya çerçevesi içerisinde simya teorilerini geçerli kılma çabalarına benzemektedir. –Elbette Kant'ın eserlerinin benim zayıf övgü sözlerime ihtiyaçları yoktur. Bu eserlerin kendileri

[a] [Yunan mitolojisinde geleceği görme özelliği olan karakterler. Kassandra, Troya kralı Priamos'un kızıdır. Kalkhas da bir kâhindir ve Troya savaşını yönlendirmiştir.]

sonsuza dek kendi üstatlarını övecekler ve belki harflerle olmasa bile ruhları ile bu dünyada daima yaşayacaklardır.

Ne var ki Kant'ın öğretilerinin başarısının hemen sonrasına, yani o zamandan beri akıp geçen zamanda felsefe alanındaki denemeler ve olaylara dönüp bakarsak kesinlikle Goethe'nin şu cesaret kırıcı deyişinin onaylandığını görürüz: "Bir geminin hemen ardından tekrar hücum eden su misali, ne zaman ki muhteşem ruhlar yanlışlıkları kenara itip kendilerine yol açsalar bu hatalar 493
da hemen artlarından doğallıkla hızla geri üşüşürler." (*Dichtung und Wahrheit*, 3. bölüm, s. 521)[a] Yine de bu zaman aralığı sadece bir perdeden ibaret olmuştur ve bu da yukarıda bahsettiğimiz üzere, her yeni ve muazzam idrakin kaderine atfedilmelidir. Ve bu perde kesinlikle sonuna yaklaşmaktadır zira insanların şişirip durduğu balon köpüğü nihayet patlamak üzeredir. Genel olarak insanlar gerçek ve ciddi felsefenin Kant'ın bıraktığı yerden başladığını fark etmekteler. En azından ben Kant'ın zamanından benimkine kadar olan zaman diliminde felsefede bir şey olduğunu görmedim; dolayısıyla ben doğrudan Kant'a bağlanıyorum.

Bu "ekler" bölümünde amacım, çalışmamda ortaya koyduğum öğretinin Kant felsefesinin pek çok yönü ile uyuşmadığı ve hatta çeliştiği derecede haklı çıkarılmasından ibarettir. Fakat bu noktada birkaç şey söylemem gereklidir; zira her ne kadar benim akıl yürütmemin içeriği Kant'ınkinden farklı olsa da Kant'ın fikirlerinden ciddi miktarda etkilenmiştir, doğal olarak bunları ön koşul olarak varsayıp hareket noktası olarak kabul etmektedir. Ve şunu da itiraf etmekteyim ki Kant'ın eserlerinin yanında ve algılanan dünyanın tesirleri dışında, Platon ve Hintlerin kutsal yazılarına da kendi gelişimimdeki en iyi yanları borçluyum.

Bununla beraber, Kant ile çeliştiğim noktalar vardır ve bu noktalarda onun yanlış yaptığını göstererek ve hatalarının örtüsünü kaldırarak kendimi ancak haklı çıkarabilirim. Dolayısıyla bu ekler bölümü boyunca Kant'a karşı tamamen polemik yürüterek iler-

---

[a] [*Aus meinem Leben Dichtung und Wahrheit*. Kitabın Türkçesi: *Yaşamımdan, Şiir ve Hakikat*, çev. Mahmure Kahraman. İstanbul: İş Bankası, 2009.]

lemek zorundayım; ki bunu da ciddiyetle ve tam güçle yapmak durumundayım. Zira ancak bu yolla Kant'ın öğretisine yapışmış olan yanlış törpülenip giderilir ve bu da öğretinin hakikatinin daha parlak ışıldamasını ve daha kesin kalıcılığını sağlar. Bu nedenle benim Kant'a karşı hissettiğim samimi ve derin saygının, onun zayıflıklarına ve hatalarına kadar yayılacağı ve benim de bunların örtüsünü özenli bir sakınımla kaldıracağım beklenilmesin. Böylesi bir sakınım benim sunumumu zayıflatıp köreltirdi. Bu tarz bir sakınım hâlâ yaşayan bir kişiye karşı gereklidir; çünkü insanî zayıflıktan dolayı bir hatanın, herhangi bir yumuşatma ve iltifatların yokluğunda oldukça adilce bile olsa reddedildiğini görmeye kişi tahammül edemez ve tüm bu yumuşatma ve iltifatın
494 olduğu durumlarda bile bunu oldukça zor kaldırır. Ve yüzyıllara hitap edip insanlığa iyilik eden bir öğretmen, insanî zayıflıklarına ihtimam gösterilmesini, en azından onda herhangi bir acıya sebep olmamak için hak etmektedir. Fakat ölmüş olan birisinde bu zayıflık atılmıştır: Sunmuş olduğu kazanım[a] sapasağlam durmaktadır ve zaman ise bunu bütün abartı övgülerden ve hor görmelerden arındıracaktır. Bu kişinin hataları sunmuş olduğu kazanımdan ayrılıp zararsız hale getirilmeli ve unutuluşa bırakılmalıdır. Bunun için Kant'a karşı şimdi başlatmak üzere olduğum polemikte onun sadece hatalarını ve zayıflıklarını göz önünde bulundurdum, bunlarla düşman olarak yüzleştim ve bunlara karşı acımasız bir yok ediş savaşı başlattım. Bu hataların üzerini sakınım içerisinde örtmemeye daima özen gösterip aksine bunları kesin olarak yok edebilmek için en parlak ışığa çekmeye dikkat ettim. İşte bu yukarıda sunduğum sebeplerden Kant'a karşı ne haksızlık yaptığımı ne de kıymet bilmezlik gösterdiğimi düşünüyorum. Fakat aynı zamanda başkalarının gözünde herhangi bir habislik görüntüsünden kaçınmak için, öncelikle Kant'a karşı hissettiğim derin saygı ve minneti gün ışığına sererek başlayacağım. Bunu da genel bir bakış açısından onun benim açımdan ana katkılarına kısaca odaklanarak yapacağım ki ileride onunla çeliştiğimde bu noktalara tekrar dönmek zorunda kalmayayım.

---

[a] [*Verdienst*]

* * *

Kant'ın en büyük katkısı tezahürü[a] *kendinde şeyden ayırması olmuştur.* Bunu da şeyler ve bizim aramızda daima *zihnin*[b] olduğunu ve bu nedenle de şeylerin bizatihi kendiliklerinde idrak edilemeyeceklerini kanıtlayarak yapmıştır. Kant'ı bu yola *Locke* yönlendirmiştir (bkz. *Prolegomena zu jeder Metaph.* § 13, Not II.).[c] Locke şeylerin ses, koku, renk, sertlik, yumuşaklık, pürüzsüzlük gibi ikincil özelliklerinin duyuların etkilenimlerinde temellendiğini ve bunların nesnel cisme, şeyin bizatihi kendisine ait olmadığını göstermişti. Buna sadece salt mekânı ve geçirmezliği ortaya koyan yayılım, biçim, katılık, sayı, hareket ediş gibi birincil özellik- 495
leri atfetmişti. Şeylerin yüzeyinde kalan bu oldukça bariz Lockeçu tasnif, aynı zamanda Kant'ın tasnifi için yalnızca çocukça bir prelütten ibaretti. Kant kıyaslanamaz şekilde çok daha yüksek bir bakış açısından başlayıp *Locke*'un *qualitates primarias*[d] –yani şeyin bizatihi kendisine ait özellikler– olarak değerlendirdiklerinin sadece şeyin bizim kavrama yetimizdeki[e] tezahürüne ait olduğunu ve bunun ise, kavrama yetisinin koşulları olan zaman, mekân ve nedenselliğin tam da *a priori* idrakine sahip olmamızdan dolayı olduğunu açıklamıştır. Yani Locke şeylerin bizatihi kendiliklerinden duyu organlarının tezahürdeki payını çıkarmıştır; fakat *Kant* daha öte beyin fonksiyonlarının (bu isim altında olmasa da) payını çıkarmıştır. Böylece tezahür ve kendinde şey ayrımı artık sonsuz derece daha büyük bir anlam ve daha derin bir mânâ kazanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Kant'ın *a priori* idrakimizi, *a posteriori* olandan ayırmanın zorlu görevini üstlenmesi gerekiyordu, ki bu ondan önce uygun ciddiyet ve sıkılıkta veya açık bilinçte

---

[a] [*Erscheinung*]

[b] [*Intellekt*]

[c] [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten Können.* Kitabın Türkçesi: *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.]

[d] [Birincil özellik]

[e] [*Auffassungsvermögen*]

yapılmamıştı. Dolayısıyla da bu artık Kant'ın derin araştırmalarının ana malzemesi olmuştu.

Şimdi burada anında Kant'ın felsefesinin kendinden öncekilerle üç yönlü bir ilişkisi olduğunu söylemek istiyoruz: bu, ilkin – şimdi gördüğümüz üzere– Locke'u doğrulayıp genişletmektedir; ikinci olarak *Hume*'u kullanıp düzeltmektedir ki bunun en açık ifadesini *Prolegomena*'nın önsözünde bulmaktayız (*Prolegomena* Kant'ın ana eserleri arasında en zarif ve anlaşılır olanıdır ve onun felsefesini çalışmayı olağanüstü kolaylaştırdığından oldukça az okunmaktadır); üçüncü olarak Leibniz ve Wolff'un felsefesine karşı net polemik ve yok edici ilişki içindedir. Kant felsefesi çalışmalarına adım atacak kişi, öncelikle bu üç öğreti ile tanışıklık kurmalıdır.

Eğer şimdi, tezahürün kendinde şeyden yukarıda bahsettiğimiz farkı, yani ideal olanın reel olandan tam farklılığının öğretisi, Kant felsefesinin temel karakteristiği ise, peşi sıra ortaya çıkan bu ikisinin birbirine mutlak aynılığı iddiası Goethe'den yukarıda yaptığımız alıntının üzücü bir kanıtıdır. Ve hatta bu iddia, şar-
496 latanca entelektüel algı üfürüğünden başka bir şeye dayanmadığı ve dolayısıyla sadece düz saçmalama, şişinme ve asil havalar takınılması ile maskelenen sıradan bakış açısının hamhalatlığına geri dönüş olduğu için daha da üzücüdür. Bu, sarsak ve ruhsuz Hegel'in daha bile ham saçmalıkları için uygun hareket noktası olmuştur.

Kant'ın yukarıda açıkladığımız şekilde tezahürü kendinde şeyden ayırması, bundan öncekileri derinlik ve basirette oldukça aşmaktadır ve sonuçları da sonsuz önem arz etmektedir. Kant tamamen özgün şekilde ve yeni bir tarzda, yeni bir açıdan ve yeni bir yoldan, Platon'un yorulmak bilmeden tekrar ettiği aynı hakikati bulmuştur; ki Platon'un kendi dilinde ifade ettiği bu hakikat ise şöyledir: Duyulara zuhur eden, dünyanın hakiki varlığı[a] olmayıp sadece dur durak bilmez dönüşümden[b] ibarettir; bu dünya hem

---

[a] [*wahres Seyn*]

[b] [*unaufhörliches Werden*]

vardır hem yoktur ki bunun kavranışı[a] idrakten ziyade aldanmadır. Platon bunu aynı zamanda *Devlet*'in yedinci kitabın başında mitolojik bir biçimde ifade etmektedir ki bundan şu anki metnin üçüncü kitabında Platon'un eserlerindeki en önemli pasaj olarak bahsetmiştim. Orada Platon, karanlık bir mağarada sıkıca zincirlenen insanların ne hakikaten orijinal ışığı ne de gerçek şeyleri, ancak mağaradaki ateşin loş ışığını ve gerçek şeylerin, sırtlarının arkasındaki ateşten geçen gölgelerini göreceklerini söylüyor; fakat bu insanların gölgelerin gerçeklik olduğunu ve hakiki bilgeliğin bu gölgelerin birbirlerini takip edişlerini belirlemekten ibaret olduğunu düşünürler.

Tamamen farklı şekilde sunulan aynı hakikat, *Vedalar* ve *Purāṇaların* da temel öğretisidir. Bu *Maya* öğretisidir. *Maya* basitçe Kant'ın kendinde şeyin karşısında olarak tezahür dediğine denk düşmektedir; çünkü *Maya*'nın işleri, içinde bulunduğumuz bu görünür dünyanın tıpkı optik bir yanılsama veya rüya gibi bir sihir numarası; mevcudiyeti ve aslı olmayan bir görüntü; insan bilincini çevreleyen eşit derecede hem yalandan hem de hakikî, yani hem olan hem de olmayan bir örtü şeklinde tarif edilmektedir.

Fakat Kant, aynı doktrini tamamen yeni ve özgün bir biçimde ifade etmekle kalmayıp aynı zamanda bunu en sakin ve ölçülü anlatım ile kanıtlanmış ve tartışılmaz doğruluk seviyesine çıkart- 497
mıştır. Oysaki hem Platon hem de Hintler iddialarını yalnızca genel bir dünya görüşüne dayandırırken bu iddiaları, bilinçlerinin doğrudan ifadeleri olarak dile getirip bunları açık ve felsefî olmaktan ziyade mitsel ve şiirsel olarak sunmuşlardır. Bu açıdan onların Kant'la olan bağı, tıpkı çoktan dünyanın sabit bir güneş etrafında döndüğünü iddia etmiş olan Pythagorasçıların, Hiketas'ın, Philolaos'un ve Aristarkhos'un Kopernik ile olan alâkası gibidir. Bütün dünyanın rüya misali yapısının böylesi net idraki ve de sakin ve basiretli sunumu tüm Kant felsefesinin esas zeminidir; bu, onun ruhu ve en büyük meziyetidir. Kant bunu, takdire şayan hüner ve zihin berraklığı ile idrak yetimizin bütün mekanizmasını ayırarak başarmıştır ki bu da nesnel dünyanın aldatıcı

[a] [*Auffassung*]

görüntüsünü ortaya çıkarıp bunu parça parça serimlemektedir. Kant'a kıyasla tarif edilmez şekilde hantal olan daha önceki bütün Batı felsefesi bu hakikati fark edememiş ve bu nedenle de sürekli olarak adeta rüyadaymışçasına konuşmuştur. İlk Kant bunları uykularından birdenbire uyandırmıştır, ki bu nedenle de uykucuların sonuncusu (Mendelssohn) ona "her şeyi kırıp döken" demiştir. Kant varlıkta,[a] yani genel olarak deneyimde şaşmaz bir zorunlulukla hükmeden yasaların varlığın ta kendisine[b] dair çıkarım yapıp açıklamada uygulanamayacağını göstermiştir. Dolayısıyla bu yasaların geçerliliği sadece görecedir; yani ancak varlıktan, yani esasen zaten kurulu ve mevcut olan deneyim dünyasından sonra ortaya çıkarlar. Bu itibarla da bu yasalar, dünyanın ve kendimizin varlığını açıklamak durumunda olduğumuzda bizim kılavuzumuz olamazlar. Daha önceki bütün Batı filozofları işte bu benim tamamını –nedensellik, çıkarım ve bunların yanında zaman ve mekân– "yeterli temel ilkesi" adı altında topladığım ve bütün tezahürleri birbirlerine bağlayan yasaların mutlak olduklarını ve hiçbir şey tarafından koşullanmadıklarını, *aeternae veritates*[c] olduklarını ve dünyanın kendisinin sadece bunların sonucunda ve bunlara uygun olarak var olduğunu sandılar; ve dolayısıyla da dünyanın bilmecesinin çözümünün bunlar olduğuna inandılar. Aklın ideaları başlığı altında Kant'ın eleştirdiği[d] bu amaç doğrul-
498 tusunda yapılmış olan varsayımlar, esasen sadece salt tezahürleri veya *Maya*'nın işlerini veya Platon'un gölgeler diyarını tek ve en yüksek gerçeklik seviyesine çıkarmaya ve tezahürü şeylerin en öz ve hakiki konumuna yerleştirmeye ki dolayısıyla da bunun gerçek idrakini imkânsız kılmaya hizmet etmişlerdir; yani, tek kelimeyle söyleyecek olursak rüya görenlerin uykularını derinleştirmişlerdir. Kant, bu yasaların ve dolayısıyla da dünyanın kendisinin öznenin idrak tarzına göre koşullandığını göstermiştir. Dolayısıyla insanlar bunun kılavuzluğunda her ne kadar daha öte araştırmalar

---

[a] [*im Daseyn*]
[b] [*das Daseyn selbst*]
[c] [*ebedi hakikatler*]
[d] [*Ideen der Vernunft* (A312/B368)]

yapıp sonuçlara ulaşsalar da ana mevzuyu, yani bizatihi kendiliğinde ve tasavvur dışında dünyanın özünün idrakini geliştirme adına hiçbir şey yapmamış, bunun yerine tekerlekteki bir sincap gibi dönüp durmuş olurlar. Bu itibarla dogmatikleri toplu olarak, eğer dümdüz giderlerse dünyanın sonuna varacağını düşünen insanlarla karşılaştırabiliriz. Fakat sonrasında Kant dünyanın etrafında yelken açmış ve yuvarlak olduğundan dolayı düz gidilirse bunun dışına çıkılamayacağını, fakat dikey bir şekilde belki bunun mümkün olduğunu göstermiştir. Aynı şekilde Kant'ın öğretisi dünyanın başı ve sonunu dışarıda değil kendi içimizde aramamız gerekliliğini de fark etmemizi sağladığı da söylenebilir. Fakat tüm bunlar dogmatik ve *eleştirel* veya *transandantal felsefe* arasındaki temel ayrıma dayanmaktadır. Bu ayrımı netleştirmek isteyen birisi *Leibniz*'in dogmatik felsefenin bir örneği olarak bir makalesini okuyarak oldukça hızlı bir şekilde bunu sağlayabilir. Bu makalenin adı "*De rerum originatione radicali*"dir ve Leibniz'in felsefi eserlerini ilk olarak içeren Erdman basımının 1. cildinde sayfa 147'de bulunabilir.[a] Burada dünyanın kaynağı ve mükemmel yapısı *a priori* olarak gösterilmekte ve bu da *veritatum aeternarum*[b] temelinde ontolojik kozmolojik delillerin yardımıyla tam mânâsıyla gerçekçi-dogmatik şekilde yapılmaktadır. Bunların yanında deneyimin, burada gösterilmekte olan dünyanın mükemmelliğinin tam zıttını ifşa ettiği laf arasında bir kez kabul edilmiştir; fakat deneyime mevzudan hiçbir şey anlamadığı gösterilmiş ve felsefe *a priori* konuşurken çenesini kapaması gerektiği söylenmiştir.

Tüm bu yönteme karşıt olarak şimdi *Kant* ile *eleştirel felsefe* sahneye çıkmıştır. Eleştirel felsefe, problemini tam olarak bu tür 499
dogmatik yapıların temeli olarak hizmet eden *veritates aeternas* olarak algılar; bunların kökenlerini araştırır ve bunun insanların kafasında olduğunu bulur; ki *veritates aeternas*, özellikle bu kafalara ait olan kalıplardan kaynaklanmaktadırlar ve nesnel bir dünyayı kavramak için bunlarla beraber taşınırlar. İşte beyindeki

[a] [Bu makalenin Türkçesi: *Leibniz* "Şeylerin Nihai Kaynağı Üzerine" çev. Berk Özcangiller. *Felsefe Arkivi*, 35. Sayı.]
[b] [*Ebedi Hakikatler*]

bu gururlu dogmatik yapı için madde sağlayan taş ocağı. Fakat bu sonucu elde etmek için, eleştirel felsefenin, tüm dogmatizmin şu âna kadar dayandığı *veritates aeternas*'ın *ötesine* çıkması gerekiyordu ki bunları kendi araştırma konusu haline getirebilsin; böyle yaparak *transandantal felsefe* haline geldi. Dahası tüm bunlardan şu sonuç çıkmaktadır: İdrak ettiğimiz haliyle nesnel dünya, şeylerin bizatihi kendiliklerine ait olmayıp bunların salt *tezahürleridir* ve *a priori* olarak insan zihninde (yani beyninde) yatan bu kalıplar tarafından koşullanmaktadır, dolayısıyla bu kalıplar da tezahürlerin dışında hiçbir şey barındıramazlar.

Elbette Kant, tezahürün tasavvur olarak dünya ve kendinde şeyin de isteme olduğunu idrak etmedi. Fakat Kant zuhur eden dünyanın[a] nesneden olduğu kadar özne tarafından da koşullandığını göstermiş ve dünyanın en genel kalıplarını –yani tasavvuru– izole ederek kişinin bu kalıpları sadece nesneden değil aynı şekilde özneden de hareketle idrak edebileceğini ve bunların tüm kurallı yapılarını değerlendirebileceğini ortaya koymuştur; zira bu kalıplar gerçekten nesne ve özne arasındaki ortak sınırdır ve Kant, bu sınırı takip ederek ne nesneye ne de özneye nüfuz edebileceğimiz, dolayısıyla da asla dünyanın özünü –kendinde şeyi– idrak edemeyeceğimiz sonucuna ulaşmıştır. Az sonra göstereceğim üzere Kant, kendinde şeye doğru tarzda ulaşmamıştır; bilakis bir tutarsızlık vasıtasıyla bunu yapmıştır ki bunun cezasını da öğretisinin bu aslî parçasına sık ve karşı konulmaz saldırılara maruz kalarak çekmiştir.

Kant, kendinde şeyi dolaysızca istemede fark etmedi; ancak
500 insan davranışlarının yadsınamaz ahlâki önemini, tezahürün yasalarından oldukça farklı ve bağımsız, hatta tezahüre göre açıklanamaz, aksine kendinde şeye doğrudan dokunan bir şey olarak sunarak bu idrake doğru muazzam ve çığır açıcı bir adım attı. Bu, onun meziyetleri için ikinci açıdır. Üçüncü ana açı olarak Skolastik felsefenin tamamen atılmasını görebiliriz; ki Skolastik felsefe terimini ben Kilise babası Augustinus ile başlayıp Kant'tan kısa süre önce biten zaman aralığı olarak çizmek istiyorum. Zira

[a] [*die erscheinende Welt*]

Skolastisizmin ana özelliği, *Tennemann* tarafından çok doğru bir şekilde ifade edildiği üzere, egemen ulusal dinin[a] felsefe üzerindeki velayetidir; ki bunun da dinin öngördüğü ana dogmaları onaylamak ve süslemek dışında yapacak hiçbir şeyi kalmamıştır. Suárez'e kadar olan gerçek Skolastikler bunu saklamadan itiraf etmişler, müteakip filozoflar ise bunu daha bilinçsiz olarak veya durumun bu olduğunu kabul etmeden yapmışlardır. Skolastik felsefenin yaklaşık Descartes'tan önceki yüz yıla kadar sürdüğü iddia edilir ve Descartes ile teolojinin pozitif öğretilerinden bağımsız olarak özgür araştırmanın tamamen yeni bir çağının başladığı iddia edilir. Ancak bu, Descartes ve onun takipçilerine[97] atfedile-

---

[a] [*Landesreligion*]

[97] Bruno ve Spinoza burada tamamen istisna olarak durmaktadırlar. Her biri bağımsız ve tek başına durmaktadır ve ne kendi çağlarına ne de dünyanın birisini ölüm, diğerini de zulüm ve alçaklıkla karşılık verdikleri kısmına aittirler. Onların Batı'daki varlıkları ve çabalarının perişan durumu, Avrupa'da yetişen tropik bitkilerinkine benziyor. Onların hakiki ruhsal yurtları Ganj'ın kıyıları olurdu. Orada benzer ruha sahip olanlarla sakin ve saygı duyulan bir yaşam sürerlerdi. Bruno kitabı *della causa principio ed uno* [Neden, İlke ve Tek Üzerine] için odun yığınlarının üzerinde yakıldı. Bu kitabın açılış sözlerinde Bruno, kendini yaşadığı çağda ne kadar yalnız hissettiğini açık ve zarifçe ifade eder ve aynı zamanda, kaderi hakkında bir önsezi de gösterir ki bu, onu tanımlamalarında tereddüt etmesine yol açar. Ancak bu tereddütün üstesinden asil ruh halleri ile gelir ve doğru bildiğini ifade etmeye karar verir:

> *Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;*
> *Seclo haec indigno sint tribuenda licet?*
> *Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen*
> *Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.*
>
> [Doğurmanı engelleyen nedir, benim acı çeken zihnim,
> Sen de mi eserini bu değersiz çağa sunuyorsun?
> Gölgeler, karalara yayıldığında, yukarı kaldır
> Zirvelerini, benim Olympos'um, ta yukarıdaki göklere]

Onun diğer İtalyanca yazılarının (ki bunlar çok nadirdi, ama şimdi Almanca basımı ile herkesin kullanımına açık) yanında ana eserini okuyanlar, tüm filozoflar arasında dramatik bir etki için kullandığı felsefi

501 mez; onlara atfedebileceğimiz sadece bunun bir illüzyonudur veya en fazla onlara buna dair çabalamayı atfedebiliriz. Descartes en üst dereceden sıra dışı bir ruhtu ve onun yaşamış olduğu çağ göz önüne alındığında çok önemli başarılar kaydetmişti. Fakat eğer bunu bir kenara koyar ve onu, kendisine atfedilen, düşünceyi bütün prangalarından kurtarıp hapsedilmemiş bağımsız araştırmanın yeni çağının başlangıcı şeklinde değerlendirirsek, o zaman onun, hakiki ciddiyete hâlâ ihtiyacı olan ve dolayısıyla çabucak ve tamamen bıraktığı şüpheciliği göz önüne alındığında, esasen kendi ulusuna ve çağına ait olan daha önceki fikirlerin bütün prangalarını bir anda fırlatmak *istiyor gibi* bir havası olduğunu; fakat bunu sadece geçici olarak yapıyor *göründüğünü* ki bunu da bu fikirleri tekrar almak ve hepsine daha güçlü şekilde uymak için yaptığını keşfetmek zorunda kalırız. Ve bu da onun Kant'a kadar olan bütün takipçileri için geçerlidir. Goethe'nin sözleri, böylesi özgür ve kendi başına düşünen[a] birisi için oldukça uygun görünüyor:

> Er scheint mir, mit Verlaub von Ewr Gnaden,
> Wie eine der langbeinigen Cikaden,
> Die immer fliegt und fliegend springt —
> Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt.[b]

---

olanı şiirsel güç ve eğilimle birleştirme konusunda Platon'a tek yaklaşanın o olduğunu benim gibi keşfedeceklerdir. Yazıları vasıtasıyla tanışıklık kurduğumuz o narin, ruhani ve düşünceli varlığı, onun yargıcı ve cellatları olan bayağı ve öfkeli rahiplerin ellerinde sadece bir hayal edip zamanın kendisine daha aydınlık ve ılımlı bir yüzyılı getirdiği için minnet duyarız. Öyle ki daha sonra gelen dünyanın, bu şeytani fanatiklere olan laneti esasen bizim çağımızdadır.

[a] [*Selbstdenker*]

[b] [Eğer siz majesteleri uygun görürse söyleyeyim; o bana
Tıpkı uzun bacaklı bir ağustos böceği gibi görünmektedir
Daima uçar ve uçar gibi sıçrar
Ve sonra çayırlarda tekrar eski şarkısını söyler.
[*Faust*, "Gökte Konuşma"]]

Kant'ın da aynı tavrı takınıyor göründüğüne dair sebepleri vardır. Fakat onun sözde sıçraması –zira herkes bu sıçrayışın tekrar çayıra inmekle sonuçlanacağını biliyordu–, bu sefer gerçekten bir uçuşa döndü ve aşağıda kalanlar sadece yukarı bakakaldılar ve fakat onu tekrar yakalayamadılar.

Kant aynı zamanda, ispatlanmış olduğu sıkça iddia edilerek sunulan dogmaların ispatlanamazlığını da öğretisinden yola çıkarak göstermeye cüret etmiştir. Spekülatif ilâhiyat ve onunla bağlantılı olan rasyonel psikoloji, Kant'tan ölüm darbesini yemiştir. Bunlar o zamandan beri Alman felsefesinden kaybolmuşlardır ve kişi şeyin kendisi bırakıldıktan sonra sözcüğün orada burada hâlâ 502
tutulmasına ya da bazı acınası felsefe profesörlerinin, ustasından korkup hakikati kendi haline bırakmasına bakarak yanlış yola sapmamalıdır. Kant'ın katkısının önemini ancak böylesi kavramların bütün 17. ve 18. yüzyılın doğal bilim ve felsefe yazarlarına –hatta içlerinden en iyilerine bile– olan zararlı etkisini gözlemleyen birisi ölçebilir. Kant'tan beridir Almanya'daki bilimsel yazıların hem tonlarında hem de metafizik arka planında ciddi bir değişim göze çarpmaktadır; oysaki Kant'tan önceki durum İngiltere'de şu an olan gibiydi.

Kant'ın bu katkısı, tezahürün yasalarının peşinden düşüncesizce gidişin, bunları ebedi hakikatler mertebesine yükseltmenin ve dolayısıyla da akıp giden tezahürlerin dünyanın aslî özü olduğunun iddia edilmesinin, kısacası illüzyonu içerisinde hiçbir sağduyu ile rahatsız edilmeyen *realizmin*, antik dönem, ortaçağ ve modern felsefeye hüküm sürmesi ile bağlantılıdır. *Berkeley*, tıpkı *Malebranche* gibi buradaki tek yönlülüğü –hatta yanlışlığı– fark etmiş, fakat saldırısı *tek* bir konuya odaklanmış olduğu için bunu ortadan kaldıramamıştır. Bu yüzden, İslâmlaştırılmamış Asya'nın tamamında esasen dine dâhil olan temel idealist anlayışın, en azından Avrupa'daki felsefe alanında baskınlık kazanması işi Kant'a kalmıştır. Kant'tan önce bizler "zaman"daydık; ancak şimdi zaman bizim içimizde vb.

Bu realist felsefe, etiğe bile tezahür yasalarına göre yaklaştı ve bu yasaları kendinde şeyler için dahi mutlak ve geçerli olarak

gördü. Böylece etik bazen mutluluk öğretisine, bazen evrenin yaratıcısının iradesine ve nihayetinde de mükemmellik kavramına dayandırıldı; ki mükemmellik kavramı kendi içinde değerlendirildiğinde tamamen boş ve içeriksizdir çünkü yalnızca uygulandığı şeylerden anlamını alan salt bir ilişkiyi ifade etmektedir. "Mükemmel olmak" sadece ve sadece "önceden belirlenmiş ve verili olan bir kavrama karşılık gelmek" anlamına gelmektedir; bu nedenle daha önceden ortaya konmuş olmalıdır ve belirlenmişlik olmadan da "mükemmellik" adı konmamış bir niceliktir ve dolayısıyla da kendi başına ifade edildiğinde hiçbir anlamı yoktur.

503 Şimdi, eğer üstü örtük olarak "insanlık" kavramını varsaymak ve böylece de insanlığın mükemmelliğine özlemi ahlâki bir ilke olarak nitelendirmek istersek, tüm bunlar "insanlar olmaları gerektiği gibi olmalıdırlar" anlamına gelir. Bu ise bizi eski halimizden daha bilge kılmaz. "Mükemmel"[a] esasen neredeyse "eksiksiz"in[b] birebir eş anlamlısıdır, çünkü belirli bir durum veya bireyde, kendi türünün kavramına dâhil olan tüm dayanakların ortaya çıktığı, yani gerçekten mevcut olduklarını belirtir. Dolayısıyla eğer "mükemmellik" kavramı mutlak ve *in abstracto* olarak kullanılırsa herhangi bir düşünce barındırmayan bir kelime olur; aynı şekilde "en mükemmel varlık" ve benzeri laflar da böyledir. Bu, salt laf kalabalığından ibarettir. Ne var ki bir önceki yüzyılda "mükemmellik" ve "mükemmel olmayış" geçer akçeydi; hatta bu, neredeyse bütün ahlâk ve ilâhiyat üzerine iddiaların etrafında döndüğü dayanak noktasıydı. Bu o kadar herkesin ağzındaydı ki nihayet tam bir zırvaya döndü. Lessing gibi çağın en iyi yazarlarının bile acınası bir biçimde "mükemmelliklere" ve "mükemmel olmayışlıklara" dolanıp kaldıklarını ve bunlarla uğraştıklarını görmekteyiz. Lakin aynı zamanda, her düşünen insan bu kavramın herhangi pozitif bir içerikten mahrum olduğunu en azından belli belirsiz hissetmiş olmalıdır, zira bu tıpkı bir cebir sembolü gibi salt bir ilişkiye *in abstracto* işaret etmektedir. Kant, daha önce de söylediğimiz gibi, davranışların inkâr edilemez etik anlamını te-

[a] [*Vollkommen*]
[b] [*Vollzählig*]

zahür ve tezahür yasalarından tamamen ayırıp bunun doğrudan kendinde şey –dünyanın iç özü– ile ilgili olduğunu; buna karşılık diğerinin, yani zaman, mekân ve bunları dolduran ve bunlar içinde nedensellik yasasına göre düzenlenmiş her şeyin ise aslı ve esası olmayan bir rüya gibi görülmesi gerektiğini göstermiştir. Konuyu kesinlikle kapsamayan şu söylediğim çok az şey Kant'ın büyük meziyetlerini tanıyıp tasdik ettiğim hususunda yeterli kanıt olmalıdır. Bu tanımayı burada hem kendi tatminim hem de bu meziyetlerin beni az sonra amansız şekilde işleyeceğim Kant'ın hatalarının sergilenmesinde beni takip etmek isteyen herkesin hafızasına çağrılması için ifade ettim.

* * *

Kant'ın büyük başarılarına büyük hataların da eşlik etmesi gerek- 504
tiği, tamamen tarihsel gerekçelerle söylenebilir. Zira Kant, felsefedeki en büyük devrimi tetiklemiş ve bizim belirtmiş olduğumuz daha geniş anlamda, on dört yüzyıl sürmüş olan Skolastisizme dünyanın görmüş olduğu, felsefenin üçüncü tamamen yeni dönemini başlatmak için gerçekten son vermiş olmasına rağmen, onun ortaya çıkışının doğrudan sonuçları pozitif değil sadece negatifti. Bunun sebebi onun, takipçilerinin belirli bir zaman dilimi için bağlı kalabilecekleri tamamen yeni bir sistem kurmamış olmasıdır. Dolayısıyla müthiş bir şeyin olduğu gözlenebilmesine rağmen hiç kimse doğru olarak bunun ne olduğunu bilememiştir. Onlar kesinlikle o âna kadar olan bütün felsefenin boş bir rüya olduğunu ve yeni bir çağın artık bu rüyadan uyandığını gördüler, fakat bundan sonra neye tutunacaklarını bilemediler. Büyük bir boşluk ve büyük bir ihtiyaç ortaya çıktı; büyük kitlelerde dahi evrensel bir dikkat uyanıverdi. Bu vesile ile uyarılan, lakin içsel bir eğilim ve kudret duygusuyla (ki bu esasen Spinoza'nınki gibi elverişsiz zamanlarda bile ifadesini bulmuştur) dürtülmeyen ve de herhangi istisnai yeteneği olmayan insanlar çeşitli zayıf, saçma ve hatta bazen delicesine girişimlerde bulundular; ki bunlara karşı yeni yeni heyecan duyup dikkat kesilen halk, sadece Almanya'da bulunabilecek türden bir sabırla bunları dinledi.

Aynı şey doğada bir yerde, bütün dünyanın yüzeyini değiştiren bir devrim olup denizlerin ve karaların yerleri değiştiğinde ve sahne yeni yaratımlar için temizlendiğinde de vuku bulmuş olmalıdır. Tüm bunlardan sonra doğanın hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle uyumlu yeni kalıcı formlar dizisi üretmesi uzun zaman aldı. Ne kendi içlerinde ne de birbirleriyle uyumlu olmayan garip ve canavarımsı yapılar ortaya çıktı ve uzun süre kalıcı olamadılar fakat bunların hâlâ mevcut olan artıkları bize, doğanın kendisini yeniden şekillendirdiği zamanlardaki dalgalanmaları ve denemelerinin hatırlatıcılarını sundu.

Kant'ın değerinin –çok benzer bir krizi ve bildiğimiz üzere bir canavarca doğumlar çağını felsefede başlattığı için– mükemmel
505 olmayıp büyük kusurlardan muzdarip olduğu ve de olumsuz ve tek yönlü kalmış olması gerektiği sonucuna varılabilir. Şimdi bu kusurları arayacağız.

* * *

Öncelikle bütün *Saf Aklın Eleştirisi*'nin amacındaki temel düşünceyi açık etmek ve bunu sınamak istiyoruz. Kant, seleflerinin, yani dogmatik filozofların bakış açısını benimseyip onlarla şu varsayımları paylaşır. 1) Metafizik, bütün deneyim olanağının ötesini araştıran bilimdir. 2) Bu, asla deneyimden yeniden türetilen ilkelerle keşfedilemez (*Prolegomena*, § 1); mümkün deneyimin ötesine daha ziyade, bütün deneyimden *önce*, yani bütün deneyimden *bağımsız* olarak bildiğimiz[a] ulaşabilir. 3) Aklımızda bu tarzdan temel ilkelerin bazıları gerçekten bulunabilir ve bunlar "saf akıldan idrak" adı altında kavranabilirler.

Kant buraya kadar selefleri ile aynı çizgide ilerliyor; fakat şu noktada onlardan ayrılıyor. Onlar şöyle diyorlar: "Bu temel ilkeler –veya saf akıldan idrak– şeylerin mutlak olanağının ifadesi, *aeternae veritates*, ontolojinin kaynağıdırlar. Bunlar dünya düzeninin üstünde tıpkı antiklerin tanrılarının kaderin üstünde olmaları gibi durmaktadırlar." Kant şöyle demektedir: Bunlar bizim zihnimizin salt kalıpları, yasalarıdır ve şeylerin mevcudiyetleri ile

[a] [*wissen*]

ilgili olmayıp sadece şeylere dair tasavvurlarımızdırlar. Dolayısıyla bunlar sadece bizlerin şeyleri tanımamızda[a] geçerlidirler ve dolayısıyla da deneyim imkânının ötesine geçemezler ki bu da yukarıda referans verdiğimiz 1 numaralı maddedeki niyettir. Sadece öznel kaynaklarına dayandıkları için bu idrak kalıplarının *a priori* oluşlarından dolayı şeylerin bizatihi özlerinin idrakleri bizden kopar ki bu da bizi salt tezahürlerin dünyası ile sınırlar. Bu yüzden de bırakın şeyleri bizatihi kendiliklerinde *a priori* idrak etmeyi *a posteriori* olarak bile idrak edemeyiz. Tüm bunlardan çıkan sonuç metafiziğin imkânsız olduğu ve bunun yerine de saf aklın eleştirisinin geçtiğidir. Kant bu noktada eski dogmatizme karşı tam bir zafer kazanmıştır. Bu nedenle de o zamandan beri 506
ortaya çıkan bütün dogmatik denemeler eskilere nazaran oldukça farklı yolları denemek zorundadırlar.

Şimdi ben, niyetini belirttiğimiz hâlihazırdaki eleştiriye uygun olarak kendi denememin haklı çıkarılması yönünde ilerleyeceğim. Spesifik olarak, yukarıdaki argümanın daha yakından incelenmesi, en baştaki temel varsayımının bir *petitio principii*[b] olduğunu ortaya koymaktadır. Bu (özellikle *Prolegomena*, § 1'de açıkça ortaya konmakta olan) şu ilkede yatmaktadır: "Metafiziğin kaynağı asla ve asla deneyime dayanamaz; metafiziğin temel ilke ve kavramları asla ne içsel ne de dışsal deneyimden alınabilir." Fakat bu aslî iddiayı temellendirmek için "metafizik" kelimesinden çıkan etimolojik argüman dışında hiçbir şey sunulmamaktadır. Fakat esasen durum şöyledir: Dünya ve bizim kendi mevcudiyetimiz bize kendisini zorunlu olarak bir bilmece şeklinde sunmaktadır. Şimdi, daha öte herhangi bir tartışma yürütülmeden, bu bilmecenin çözümünün dünyanın sağlam bir anlayışından ilerleyemeyeceği, daha ziyade dünyadan tamamen farklı olan bir şeyde aranması gerektiği (çünkü "bütün deneyim imkânının ötesi" bu demektir); ve aynı zamanda bir şekilde dolaysızca tanışıklık kurduğumuz her şeyin de çözümden dışlanmak zorunda olduğu (çünkü bu hem

[a] [*Auffassung*]

[b] [Varsayılan iddianın ispatlanmış gibi kabul edildiğini düşünerek çıkarımlarda bulunma.]

içsel hem de dışsal olanaklı deneyim demektir) varsayılmaktadır. Çözüm bunun yerine sadece dolaylı olarak ulaşılabilecek olanda –yani *a priori* evrensel ilkelerden çıkarımlarla– aranmalıdır. Bu yolla her tür idrakin temel kaynağı dışlandıktan ve de hakikate dümdüz giden yol kapandıktan sonra, dogmatik denemelerin başarısız olmalarına ve Kant'ın da bu başarısızlığın zorunluluğunu göstermiş olmasına şaşmamalıyız; zira daha önceleri metafiziğin ve idrakin *a priori* olarak özdeş oldukları varsayılmıştı. Fakat durumun böyle olabilmesi için dünyanın bilmecenin çözümüne dair materyali kesinlikle ihtiva edemeyeceğinin, bunun yerine ancak *a priori* bilincinde olduğumuz bu kalıpların yönlendiriciliğinde ulaşabileceğimiz dünyanın ötesinde aranması gerektiğinin öncelikle ispatlanması gerekirdi. Fakat bu ispatlanmadığı sürece en önemli ve ağır görevle yüzleştiğimizde herhangi bir içeriğe sahip olmayan kalıplarla çalışmak için, içerik açısından en zengin idrak
507 kaynağını –yani içsel ve dışsal deneyimi– dışlamak adına hiçbir gerekçemiz yoktur. Bu nedenle ben de diyorum ki dünyanın bilmecesinin çözümü dünyanın anlaşılmasından hareket etmelidir; dolayısıyla metafiziğin görevi deneyimin üzerinden atlamak değil, deneyimi sıkı bir şekilde anlamaktır zira dışsal ve içsel deneyim elbette bütün idrakin temel kaynağıdır; bu nedenle ancak dışsal deneyimin içsel olana doğru şekilde ve doğru noktada bağlanması ve bu yolla ortaya çıkan birbirinden tamamen farklı bu iki idrak kaynağının teması dünyanın bilmecesinin çözümünü mümkün kılmaktadır. Yine de bu çözüm ancak sonlu tabiatımızdan ayrılmaz olan belirli sınırlar içinde mümkündür, ki böylece dünyanın kendisine dair doğru bir anlayışı, onun varlığına dair bütün daha öte sorunları ortadan kaldıran tam ve nihai bir açıklama olmadan elde ederiz. Bu nedenle de *est quadam prodire tenus*[a] ve benim yolum daha önceki dogmatik öğretinin "her şeyin bilinirliği" ile Kantçı eleştirinin ümitsizliği arasında durmaktadır. Fakat Kant'ın keşfettiği daha önceki metafizik sistemleri yıkan önemli hakikat-

[a] ["Buraya kadar ulaşmak bir şeydir." Horatius'un sözüdür. Tam hali şöyledir: *est quadam prodire tenus, si non datur ultra.* "Eğer daha öteye geçmeye müsaade yoksa, buraya kadar ulaşmak bir şeydir."]

ler, benim verilerimi ve materyallerimi oluşturmaktadır. Bu, kendi yöntemim ile ilgili ikinci ciltte 17. bölümde söylediklerimle kıyaslanabilir. – Kant'ın ana düşünceleri ile ilgili bu kadar; şimdi onun bunu işleyişi ve detaylar konusunda ilerleyeceğiz.

* * *

Kant'ın üslubu baştan sona üstün bir ruhun, gerçek sıkı bir kendine haslığın ve oldukça sıra dışı düşünce gücünün damgasını taşımaktadır: Bu üslup belki de isabetli olarak *ışıltılı bir kuruluk* olarak tarif edilebilir, ki bu sayede o, okuru şaşırtacak şekilde kavramları büyük bir sıkılıkla tutmuş, netlikle seçmiş ve sonrasında da bunları büyük bir özgürlükle kâh oraya kâh buraya dağıtmıştır. Aynı parlak kuruluğu, her ne kadar daha basit şekilde de olsa, Aristoteles'in üslubunda da buluyorum.

Ne var ki Kant'ın dili sıklıkla bulanık, belirsiz, yetersiz ve bazen de örtüktür. Elbette bu örtüklüğün suçu kısmen mevzunun zorluğu ve düşüncelerin derinliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak ne düşündüğünü ve ne istediğini temelden açık ve net olarak bilen birisi asla belirsiz şekilde yazmaz veya sallanan ve muğlâk kavramları yerleştirmez. Dahası böyle birisi, asla aşırı zor ve karmaşık yabancı ifadeleri toplayıp bunları uygun olmayacak şekillerde kullanmaz: Oysa Kant antik ve hatta Skolastik felsefeden kelimeleri ve formülleri alıp bunları kendi amaçlarına uygun olarak bu şekilde birleştirmiştir; ki böylesi kelimeler ve formüllere Kant'ın "tamalgının aşkınsal sentetik birliği" veya "sentezin birliği" demesi (ki salt "birlik" dese yeterli olurdu) örnek verilebilir. Dahası böyle bir kişi daha önce açıklamış olduğu şeyleri tekrar tekrar yeniden açıklamaz; oysa Kant, örneğin "anlama", "kategoriler", "deneyim" ve diğer ana kavramlarda bunu yapmaktadır. Böyle bir kişi kesinlikle kendisini bir yandan tekrar ederken diğer yandan da daha önce yüz kere ortaya koymuş olduğu bir düşünceyi her yeniden sunuşunda tam da aynı karanlık noktalara neden olmaz, bunun yerine kendi fikrini tek seferde, net, temellendirilmiş ve kapsayıcı şekilde söyleyip bu haliyle de bırakırdı. Descartes beşinci mektubunda *Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo* 508

magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam[a] demektedir. Fakat Kant'ın ara sıra sergilemiş olduğu karanlık sunumunun en büyük zararı bir tür *exemplar vitiis imitabile*[b] oluşturmuş olmasıdır; ve hatta bu da bozuk bir otorite olarak yanlış anlaşılmıştır. Halk, belirsiz olanı anlamlı olarak görmeye itilmiştir ki sonuç olarak da hiçbir anlamı olmayan şeyler belirsiz sunumların arkasına saklanmışlardır. Bu yeni avantajdan ilk olarak *Fichte* faydalanmış ve bunu sıkı şekilde uygulamıştır ve *Schelling* de ona en azından bu konuda denktir. Ne bir ruha ne de dürüstlüğe sahip iştahlı bir yazar ordusu ise bu ikisine üstün gelmişlerdir. Fakat saf saçmalığı servis etmede en büyük arsızlığı gösterme ve sadece akıl hastanelerinde görülebilecek çapta anlamsız ve çılgınca kelime örgülerini birbirine dolama konusunda nihayetinde *Hegel* ortaya çıkmış, gelecek nesillere tamamen inanılmaz görünecek ve Alman aptallığının kalıcı bir anıtı olacak derecede başarıyla, dünyanın gördüğü en ağır ve evrensel mistikleştirmenin aleti olmuş-
509 tur. Diğer yandan, aynı zamanda *Jean Paul* boşuna "Üniversite Profesörlüğündeki Felsefi ve Tiyatrodaki Edebi Deliliğin Daha Yüksek Takdir Edilişi"[c] (ästhetische Nachschule) başlıklı güzel eserini yazmaktaydı. Zira Goethe de çoktan şunları beyhude söylemişti bile:

> So schwätzt und lehrt man ungestört,
> Wer mag sich mit den Narr'n befassen?
> Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
> Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.[d]

---

[a] ["Bir konuyu ne kadar iyi anlarsak, onu o kadar tek şekilde anlatma kararlılığımız olur."]

[b] ["kötülükleri kolayca taklit edilebilen emsal"]

[c] [Jean Paul Friedrich Richter (1763-1825), *Höhere Würdigung des philosophischen Tollseyns auf dem Katheder und des dichterischen auf dem Theater.*]

[d] ["Gevezelikler edip ders veriyorlar ve kimse de müdahale etmiyor;
Kim bu aptallarla bir alâkası olsun ister ki?
İnsanlar genel olarak ne zaman bir kelime duysalar
Buna düşünecek bir şeylerin de eşlik ettiğine inanırlar."
Faust, "Cadı Mutfağı"]

Ancak biz Kant'a dönelim. Kant'ta antik muazzam sadeliğin olmadığını kabul etmek zorunda kalırız; onda saflık, *ingénuité*,[a] *candeur*[b] tamamen eksiktir. Onun felsefesinin, kendisini tek seferde görünür kılarak büyük sade oranlar sunan Yunan mimarisine benzer hiçbir yönü yoktur; aksine, bize Gotik mimari tarzını kuvvetle hatırlatmaktadır. Zira Kant'ın ruhunun tamamen özgün karakteristiği, onun tuhaf biçimde, tıpkı Gotik mimaride olduğu gibi rengarenk bir çoğulluğu alıp buna düzen vermeyi ve sonra bu düzeni de alt düzenlere bölmeyi ve bu şekilde de belirsiz bir süre devam etmeyi seven *simetriden* zevk alışıdır. Hatta Kant bunu ta ki bir oyuna dönüşene dek sürdürmektedir; bu eğilime hakikatte zarar verecek denli boyun eğmektedir; hakikate eski moda bahçıvanların simetrik yollar, meydanlar ve üçgenler yaratıp ağaçları piramitlere ve kürelere benzettiği ve çitleri düzenli kıvrımlarla yerleştirdiği şekilde davranmaktadır. Şimdi bu sözlerimi olgularla göstereceğim.

Mekân ve zamanı izole ederek işlemesi[c] ve sonra da mekân ve zamanı dolduran tüm algı dünyasını –yani yaşadığımız ve var olduğumuz dünyayı– anlamı olmayan "algının deneyimsel içeriği bize verilidir" sözleri ile bertaraf etmesinden sonra Kant, bir sıçrayışta âniden *bütün felsefesinin mantıksal temeli olan yargılar tablosuna*[d] ulaşmaktadır. Kant, bu tablodan dört başlık altında simetrik olarak toplanmış tam bir düzine kategori ortaya çıkarmaktadır[e] ki bu da sonrasında insanlarla alâkalı ne varsa ve dünyadaki her şeyi zorla sığdırmaya çalıştığı bir tür korkunç Prokrustes'in yatağına[f] dönüşmüştür; sırf bu tablonun simetrisini nereye giderse gitsin tekrar edebilmek için ne şiddete başvurmaktan utanmış ne

---

[a] [Açıklık]

[b] [toksözlülük]

[c] ["Aşkınsal Ögeler Öğretisi"ndeki ilk bölüm, A19/B33 sonrası.]

[d] ["Aşkınsal Ögeler Öğretisi"ndeki ikinci bölüm, A50/B74 sonrası.]

[e] [Nicelik, Nitelik, İlişki, Kiplik. A80/B106.]

[f] [Prokrustes, insanları demirden yatağa sığdırmak için, eğer yatak için büyüklerse yataktan taşan uzuvlarını keserek, eğer yatak küçükse de bunları çekerek işkence eden bir eşkıya.]

de herhangi bir laf kalabalığından çekinmiştir. Bundan simetrik olarak çıkarılacak ilk şey, doğal bilimin evrensel ilkelerinin saf fiz-
510 yolojik[a] tablosudur; yani sezginin aksiyomları, algı öncelemeleri, deneyim analojileri ve deneyimsel düşüncenin genel postulatları.[b] Bu temel ilkelerden ilk ikisi oldukça basittir; fakat bunlardan son ikisinin her biri simetrik olarak üç sürgün vermektedir.

Salt kategoriler Kant'ın *kavram* dediği şeylerdir; fakat doğa biliminin bu temel ilkeleri *yargılardır*. Onun tüm bilgeliğe götüren bu yüksek rehberine, yani simetriye göre artık sıralama, çıkarım yapmak için verimli olduğunu ispatlamıştır; ve hatta bu ölçülü ve simetrik şekilde tekrar etmektedir. Bunun nedeni tıpkı kategorilerin duyumsamaya uygulanmasıyla –bütün *a priori* temel ilkeleri ile birlikte– deneyimin, *anlama* için ortaya çıkması gibi, *çıkarım yapmanın* kategorilere uygulanması ile de –ki bu *aklın* koşulsuz olanı arayacağı varsayılan ilkesine uygun olarak yürüttüğü işlevidir– aklın *idealarını* ortaya çıkar. Bu da şu şekilde gerçekleşir: Üç "ilişki" kategorisi, çıkarım yapmaya tek olanaklı üç ana öncülü sağlamaktadır ki dolayısıyla çıkarım yapma, her biri aklın yumurtladığı bir idea olarak görülmesi gereken üç türe ayrılmaktadır; yani kategorik çıkarım türünden "ruh" ideası, hipotetik çıkarım türünden "dünya" ideası ve ayrık çıkarım türünden de "tanrı" ideası gelmektedir. Bunlardan ikincisi olan dünya ideasında kategoriler tablosu kendini tekrar eder zira bunun dört başlığı dört tez meydana getirmektedir ki bunların her birinin de antitez formunda simetrik karşılıkları vardır.

Bu zarif yapıyı meydana getiren bileşenlere –ki bu, gerçekten de son derece zekicedir– hayranlık borcumuzu elbette ödemekteyiz ve bunun temelleri ve parçaları hakkındaki ayrıntılı soruşturmamızı sürdüreceğiz. Ancak öncelikle aşağıdaki açıklamalar gelmektedir.

---

[a] [Fizyolojikten kastedilen fiziksel bilimlerin imkânına ait.]

[b] [A161/B200. Kant felsefesinde *Anschauung* genellikle "sezgi" olarak çevrilmektedir. İngilizceye de "intiution" olarak çevrilmektedir. Bu kelimeyi ben algı olarak çevirmekle birlikte burada *Wahrnehmung* kelimesi ile karışmaması açısından "sezgi" olarak bıraktım.]

* * *

Kant'ın kendi yolunu daha öte düşünmeden izlemesi, simetrinin peşinden gidip her şeyi buna göre düzenlemesi ve bu şekilde değerlendirilen konuları kendi içlerinde göz önüne almaması oldukça hayret uyandırıcıdır. Bunu daha yakından inceleyeceğim. Kant, sezgisel[a] idraki sadece matematikte değerlendirdikten sonra dünyayı gözümüzün önüne seren geri kalan bütün algısal[b] idraki tamamen göz ardı etmekte ve sadece soyut düşünceye odaklanmaktadır; fakat bunun [soyut düşünce] bütün anlamı ve değeri öncelikle algılanan dünyadan gelmektedir ve bu da idrakin soyut kısmına nazaran sonsuz derecede daha anlamlı, evrensel ve içerik bakımından zengindir. Hatta o, –ki bu önemli bir noktadır– hiçbir yerde algısal ve soyut idrak ayrımını açıkça yapmamıştır ve tam da bu nedenle –az sonra göreceğimiz üzere– kendi kendisi ile çözülmez çelişkilere dolanmıştır. 511

Kant, bütün duyusal dünyayı hiçbir şey ifade etmeyen "bu verilidir" sözleri ile tükettikten sonra, artık daha önce belirttiğimiz üzere yargıların mantıksal tablosunu, binasının temel taşı yapmaktadır. Fakat o, bir anlığına bile olsa şimdi esasen karşısında durmakta olan hakkında düşünmemektedir. Bu yargının formları, kesinlikle *kelimeler* ve de *kelime kombinasyonlarıdır*. Ancak öncelikle bunların dolaysızca neyi işaret ettikleri sorulmalıdır: İşte o zaman bunun *kavramlar* oldukları bulunurdu. Dolayısıyla bu durumda bir sonraki soru, *kavramların* doğası olurdu. Bunun cevabı ise bunların dünyanın var olduğu algısal tasavvurlarla olan ilişkisini ortaya çıkarırdı; zira algı ve düşünce birbirlerinden ayrılırlardı. Sadece saf ve formel *a priori* algının değil, fakat bunun içeriğinin, yani empirik algının nasıl olup da bilince taşındığı da artık araştırılmak zorunda olurdu. Ancak bu, *anlamanın* tüm bunlarda oynadığı rolü ve dolayısıyla da genel olarak *anlamanın* gerçekten ne olduğunu ve öte yandan, eleştirisi burada yazılan *akıl* ile ne kastedildiğini gösterirdi. Kant'ın bir kere bile bu sonuncuyu düzgün ve yeterli şekilde belirlememiş olması, ancak bunu sadece

[a] [*intuitive*]
[b] [*anschauliche*]

tesadüfi olarak verip her durumda bağlam gerektirdikçe yetersiz ve yanlış olarak açıklaması, ki bunun da Descartes'ın yukarıda yerdiğimiz kuralı ile doğrudan çelişmesi, en üst dereceden dikkat
512 çekicidir.[98] Örneğin *Saf Aklın Eleştirisi*, [A11/B24]'te akıl, *a priori* ilkelerin yetisidir; [A299/B356]'da aklın, tekrar ilkelerin yetisi olduğu söylenmekte ve anlamanın karşısına yerleştirilmektedir ki bu da *kuralların* yetisidir! Şimdi kişi, "ilkeler" ve "kurallar" arasında dağlar kadar fark olduğunu düşünecektir, zira Kant bunların her biri için özel bir idrak yetisi varsaymamızı haklılaştırmaktadır. Ancak, bu büyük ayrım yalnızca şunda yatmaktadır: Saf algı yoluyla veya anlamanın kalıpları ile *a priori* idrak edilen bir kuraldır ve salt kavramlardan hareket eden ise ilkedir. Bu keyfî ve kabul edilemez ayrıma daha sonra diyalektik konusunda geri döneceğiz. [A330/B386]'da akıl, çıkarım yapma yetisidir: Kant salt yargıyı sıklıkla ([A69/B94)]) anlamanın işi olarak açıklamaktadır. Fakat bununla Kant esasen şöyle demektedir: Yargıların temeli, empirik, aşkın veya metamantıksal olduğu sürece yargılar anlamanın işidirler (*Yeterli Temel İlkesi* § 31, 32, 33); fakat çıkarım yapmada olduğu gibi eğer bu mantıksal ise işte o zaman çok özel, daha üstün bir idrak yetisi, yani akıl, iş başındadır. Hatta, daha da ötesi, [A303/B360]'da bir önermeden dolaysızca çıkarılan sonuçların hâlâ anlamanın konusu olduğu ve bir ara kavrama ihtiyaç duyulan sonuçların sadece akıl ile gerçekleştirildiği iddia edilmektedir. Buna verilen örnek olan "bütün insanlar ölümlüdür" önermesini alırsak "bazı ölümlü canlıların insan" olduğunun salt anlama ile çıkarılması; buna karşılık "bütün âlimler ölümlüdür" önermesinin

---

[98] Burada, sürekli olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'ne birinci basıma göre referans verdiğim görülebilir zira bu Rosenkranz basımının toplu eserleri için sağladığı sayfa numaralarıdır. Buna ek olarak beşinci basımın sayfa numaralarını da "V" işaretiyle vereceğim. İkinciden itibaren diğer tüm basımlar aynı numaralara sahipler. [Günümüzde *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımı standart olarak A, ikinciden beşinciye kadar olan basımlar B olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla Schopenhauer'ın burada s. 11/ V 24 dediğini ben günümüzdeki standart haliyle A11/B24 şeklinde (köşeli parantez içerisinde) belirteceğim]

ise tamamen farklı ve oldukça üstün bir yetiyi, yani aklı gerektirmesidir. Muazzam bir düşünür nasıl olur da böylesi bir şey ortaya çıkarır! [A553/B581]'de akıl birdenbire bütün iradî davranışların süren koşuludur. [A614/B642]'de akıl, varsayımlarımızın hesabını vermemizde yatmaktadır: [A643,644/B671,672]'de akıl –tıpkı anlamanın, çeşitli nesneleri kavramlara dönüştürmesinde yattığı gibi– anlamanın kavramlarını idealarla birleştirmesinde yatmaktadır. [A646/B674]'de akıl sadece ve sadece evrensel olandan tekil olanı çıkarmaktır.

Anlama da aynı şekilde sürekli olarak yeniden açıklanmaktadır, 513
ki bu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yedi yerde gerçekleşmektedir. [A51/B75]'te anlama, tasavvurların kendilerini ortaya çıkarma yetisidir. [A69/B94]'te anlama, yargılama, yani düşünme, yani kavramlarla idrak etme yetisidir. 5. basımda sayfa 137'de [B137] anlama, genel olarak idrak yetisidir. [A132/B171]'de anlama kural yetisidir. [A158/B197]'de ise "anlama, yalnızca kural yetisi değil temel ilkelerin kaynağıdır, ki buna uygun olarak her şey kurala bağlı olur" ve yine de bu yukarıda aklın karşısına yerleştirilmişti, çünkü sadece akıl ilkelerin yetisiydi. [A160/B199]'da anlama, kavram yetisidir; fakat [A302/B359]'da ise kurallar vasıtasıyla tezahürlerin birliğinin yetisidir.

Bu iki bilişsel yetiye benim sağlamış olduğum açıklamalar hem sağlam, açık, belirli ve sadedirler hem de dilin tüm insanlar tarafından tüm zamanlarda kullanılageldiği haliyle de tam bir uyum içindedirler. Dolayısıyla kendi açıklamalarımı böylesi gerçekten karışık ve temelsiz ifadelere (Kant'tan bile geliyor olsalar) karşı savunmaya ihtiyacım yok. Bunları sadece Kant'ın simetrik ve mantıksal sistemini uğraştığı konu üzerinde yeterince düşünmeden sürdürmesine yönelik eleştirime örnekler olarak verdim.

Şimdi, yukarıda söylediğim gibi eğer Kant, biri sadece insanın ayırt edici özelliği olan iki farklı bilişsel yetinin ne dereceye kadar idrak edilebileceğini ve "aklın" ve de "anlamanın" bütün filozofların ve halkların dilsel kullanımında ne anlama geldiğini araştırsaydı, o zaman asla Skolastiklerin *intellectus theoreticus* ve *practicus*larından (ki bu ayrım tamamen farklı bir anlamda kullanılmıştır) daha

öte bir otorite olmadan aklı teorik ve pratik bileşenlere bölmez ve pratik aklı da erdemli davranışın kaynağı yapmazdı. Aynı şekilde Kant, bana göre, anlamanın kavramlarını (bunun altında Kant bazen kategorilerini, bazen bütün genel kavramları kastetmektedir) ve aklın kavramlarını (onun İdea olarak adlandırdıkları) o kadar özenle birbirinden ayırıp felsefesinin materyali –ki bu da çoğu zaman bütün bu kavramların geçerliliği, uygulanması ve kö-
514 kenleriyle ilgilidir– yapmadan önce, bir *kavramın* ne olduğunu araştırmalıydı. Fakat ne yazık ki bu çok gerekli araştırma da ihmal edilmiş ve az sonra bahsedeceğim sezgisel ve soyut idrak hakkındaki onarılmaz karışıklığın ana kaynaklarından birisi olmuştur.

Kant'ın tam da yeterli olmayan bir düşünüş ile "Algı nedir?", "Düşünce nedir?", "Kavram nedir?", "Akıl nedir?", "Anlama nedir?" gibi soruları ihmal etmesi, aynı zamanda bunlar kadar acil araştırılması gereken diğer mevzuları da ihmal etmesine yol açmıştır, ki bu mevzular şunlardır: "*Tasavvurdan* ayırarak neye ben *nesne*[a] diyorum?", "Varlık[b] nedir?", "Nesne nedir?", "Özne nedir?", "Hakikat nedir?", "Yanılsama nedir?", "Yanlış nedir?". Fakat Kant, düşünmek veya etrafa bakmak için durmaksızın mantıksal şemasını ve simetrisini takip etmiştir. Yargılar tablosu ise tüm bilgeliğin anahtarı olmalıdır ve olmak zorundadır.

* * *

Yukarıda Kant'ın en önemli meziyetinin, tezahürü kendinde şeyden ayırıp bütün bu görünen dünyayı tezahür olarak açıklamasında ve dolayısıyla da tezahür için geçerli yasaların tezahür dışındaki bir geçerliliğini inkârında yattığını belirtmiştim. Ancak, bu tezahürün salt görece varlığını elde hâlihazırda durmakta olan, basit ve reddedilemez "*özne olmadan nesne de olmaz*" doğruluğundan çıkarmamış olması dikkate şayandır. Bu onun, nesne sadece bir özneye referansla olabileceği için nesnenin en temelden özneye bağlı ve özne tarafından koşullanmış olduğunu, dolayısıyla da bunun sadece tezahür olduğunu ve koşulsuz olarak veya bizatihi

---

[a] [*Gegenstand*]
[b] [*Daseyn*]

kendiliğinde var olamayacağını göstermesine izin verirdi. Berkeley, bu önemli iddiayı zaten felsefesinin temel taşı haline getirmiş ve böylece de hafızamızda ölümsüz bir yer edinmiştir. Her ne kadar Berkeley, bu iddiadan doğru sonuçları çıkarmamış ve bunun sonucu olarak insanlar onu kısmen anlayamamış kısmen de ona yeterince dikkat etmemiş olsalar da Kant, Berkeley'in meziyetlerine karşı adil davranmamıştır. İlk baskımda, Kant'ın bu Berkeleyci ilkeden, kararlı bir idealizmin karşısında görünür biçimde çekindiğini fakat diğer yandan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin pek çok bölümünde idealizmin açıkça ifade edildiğini göstermiştim ki bunun sonucu olarak da Kant'ı kendisi ile çelişmekle suçladım. Bu suçlama da benim durumumda olduğu gibi, *Saf Aklın* 515
Eleştirisi'ni sadece ikinci veya bunu takip eden beş basımdan tanıyan birisi için oldukça iyi temellendirilmiştir. Fakat daha sonra, zaten çok nadir bulunabilen ilk basımından Kant'ın ana eserini okuduğumda, tüm bu çelişkilerin yok olması beni çok sevindirdi; Kant her ne kadar "özne olmadan nesne olmaz" formülünü aynen kullanmasa da tıpkı Berkeley'de olduğu ve benim yapmış olduğum gibi kararlılıkla zaman ve mekândaki dış dünyanın sadece idrak eden öznenin tasavvuru olduğunu açıklamaktadır. Örneğin, bu metnin 383. sayfasında [A383] Kant çekinmeden şöyle demektedir: "Eğer düşünen özneyi çıkaracak olsaydım, bütün cismani dünya da yok olmak zorunda kalırdı zira bu, sadece öznenin duyumsamasındaki tezahür ve onun tasavvurlarının bir tarzıdır." Fakat Kant ikinci basımda, kararlı idealizminin zarif bir netlikte ifade edilmiş halini sunduğu 348 ve 392 arasındaki sayfaların tamamındaki pasajı bastırmakta ve bunun yerine birçok çelişkili iddiaları devreye sokmaktadır. Bu, 1787'den 1838'e *Saf Aklın Eleştirisi*'nin şekilsiz ve bozulmuş metninin dolaşımına neden olmuştur; kitap kendisi ile çelişir olup kimseye bir şey ifade etmez hale gelmiştir. Bununla ilgili ayrıntıları ve ayrıca, Kant'ı ölümsüz çalışmasının şeklini bozması yönünde etkilemiş olabilecek sebepler ve zayıflıklara dair varsayımlarımı Profesör Rosenkranz'a gönderdim ve kendisi de bu mektubun aslî kısmını kendisi tarafından edisyonu yapılan Kant'ın toplu eserlerinin ikinci cildinin önsö-

zünde alıntıladı ki şimdi dolayısıyla buna değiniyorum.[a] 1838'de benim tasvirlerimin sonucu olarak Profesör Rosenkranz *Saf Aklın Eleştirisi*'ni orijinal biçiminde restore etti; bunu da yukarıda bahsettiğimiz ikinci ciltte 1781 yılındaki ilk basımı dâhil ederek yaptı ve bu sayede de felsefeye tahminlerin ötesinde bir hizmet sunmuş oldu ve hatta Alman edebiyatının en önemli eserini yok olmaktan kurtardı ve bunun için de daima hatırlanmalıdır. Ancak hiç kimse, eğer sadece ikinci ve sonraki basımları okuduysa
516 *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bildiğini veya Kant'ın öğretisine dair net bir fikrinin olduğunu düşünmesin. Bu tam olarak imkânsızdır, zira bu durumda okunmuş olan sadece sakatlanmış, bozulmuş ve bir dereceye kadar da sahih olmayan bir metindir. Bunu burada net bir şekilde ifade edip herkesi uyarmak benim görevimdir.

Ne var ki *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımında açıkça ve kararlılıkla ifade edilen temel idealistik içgörüyle, Kant'ın *kendinde şeyi* ortaya koyma biçimi açıkça çelişmektedir ve bu şüphesiz ana idealist pasajı ikinci basımda engelleyip Berkeley idealizmine açıkça karşı olduğunu ilan etmesinin[b] başlıca nedenidir. Fakat böyle yaparak sadece eserini tutarsızlaştırmış ve esas kusurunu çözememiştir. Bu kusur, herkesin bildiği üzere Kant'ın kendinde şeyi sunma biçimiydi; bu, G. E. Schulze'nin *Aenesidemus*'da[c] gösterdiği üzere kabul edilebilir bir yol değildi ve kısa zamanda da sisteminin savunulmaz bir yönü olarak kabul edildi. Kant, her ne kadar çeşitli ifade biçimleri altında saklayarak da olsa kendinde şey var-

---

[a] [Schopenhauer, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımını 1826 yılında yani *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk basımından sekiz yıl sonra keşfediyor. Bu keşfi sonrası sıkı bir şekilde *Saf Aklın Eleştirisi*'nin basımları arasındaki farkları irdeliyor. 1837 yılında Kant'ın toplu eserlerinin yeni bir basımının hazırlandığını duyduğunda editörler olan Karl Rosenkranz ve Friedrich Schubert'e bunu birinci basıma göre yapmalarını salık veriyor. Onlar da Schopenhauer'ın tavsiyelerine uygun şekilde basımı yapıyorlar.]

[b] [B70-71 ve B274]

[c] [Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), *Aenesidemus*. Schopenhauer 1810-1811 güz döneminde Schulze'nin derslerine katılmıştır. Schulze, Schopenhauer'a Platon ve Kant çalışmasını tavsiye etmiştir.]

sayımını nedensellik yasasından yaptığı bir çıkarıma dayanarak temellendirmiştir. Bu çıkarıma göre empirik algının veya daha net ifade etmek gerekirse empirik algının duyu organlarımızdaki *hissiyattan*[a] meydana gelişinin dışsal bir sebebi olmalıdır. Fakat şimdi Kant'ın kendisine has ve doğru olan keşfine göre bizler için nedensellik yasası *a priori* olarak tanıdıktır; dolayısıyla bu bizim zihnimizin bir fonksiyonudur yani kaynağı *özneldir*. Dahası nedensellik yasasını uyguladığımız duyu hissiyatının[b] kendisi de şüphesiz *özneldir* ve nihayetinde bu yasayı uygulayarak hissiyatın sebebini nesne olarak yerleştirdiğimiz mekân bile zihnimizin *a priori* ve *öznel* bir kalıbıdır. İşte bu nedenle bütün empirik algı tamamen *öznel* bir temele ve zemine[c] dayanmaktadır; bu, salt içimizdeki bir süreçtir ve *kendinde şey* olarak bundan bağımsız ve bundan tamamen farklı olarak hiçbir şey dışarıdan getirilemez veya zorunlu varsayım olarak gösterilemez. Empirik algı gerçekten de bizim salt tasavvurumuzdur ve öyle olarak da kalır. Bu tasavvur olarak dünyadır. Bu dünyanın bizatihi kendiliğinin[d] özüne ancak benim önerdiğim tamamen farklı bir yoldan ulaşabiliriz. 517
Benim önerdiğim yolda öz bilinç yardıma çağrılır ki bu da istemenin tezahürümüzün bizatihi kendiliği[e] olduğunu tebliğ eder. Fakat artık, kendinde şey göstermiş olduğum üzere tasavvurdan ve bunun ögelerinden *toto genere* farklı olacaktır.

Daha önce de belirttiğimiz Kant sisteminin bu noktadaki en büyük kusuru şu güzel Hint deyişinin bir emsalidir: "Köksüz lotus yoktur." Kendinde şeyin yanlışlarla dolu çıkarımı burada köktür: ancak, mevcut tezahüre ait olan kendinde şeyin tanınması değil sadece çıkarım tarzı. Fakat bu sonuncu tarzda *Fichte* konuyu yanlış anladı. Onun bunu yapabilme sebebi ise derdinin hakikat değil kendi kişisel amaçlarını öteleyebilmek için dikkat çekmek olmasıydı. Buna uygun olarak o, kendinde şeyi tamamen redde-

---

[a] [*Empfindung*]
[b] [*Sinnesempfindung*]
[c] [*Grund und Boden*]
[d] [*Zum Wesen an sich dieser*]
[e] [*das Ansich unserer eigenen Erscheinung*]

decek ve Kant'ta olduğu gibi sadece tasavvurun biçimsel yönünün değil, tasavvurun bütün içeriği olan materyal yönünün bile özneden *a priori* çıkarılmakta olduğunun varsayıldığı bir sistem kuracak derecede küstah ve düşüncesizdi. Bunu yaparken, kusursuz bir isabetlilikle rezil saçmalıkları, düpedüz hokus-pokusları ve saçma gevezelikleri ispat olarak kabul eden kitlelerin yargılama konusundaki zayıflıklarına ve aptallıklarına güvendi; böylelikle halkın dikkatini Kant'tan kendi üzerine çekmeyi ve Alman felsefesine daha sonra Schelling tarafından izlenecek ve nihayetinde Hegel'in anlamsız sözüm ona bilgeliğine[a] ulaşacak yönü vermeyi başardı.

Şimdi yukarıda değindiğimiz Kant'ın büyük hatasına geri dönüyorum. Bu hata onun algısal ve soyut idrak ayrımını düzgün şekilde yapmamış olmasıydı ki bu da dermanı olmayan kafa karışıklığına yol açıyordu. İşte bunu daha yakından incelemeliyiz. Eğer Kant algısal tasavvurları salt *in abstracto* düşünülmüş kavramlardan keskin bir biçimde ayırmış olsaydı, o zaman bu ikisini birbirlerinden ayrı tutup her seferinde bu ikisinden hangisi ile işi olduğunun bilincinde olurdu. Ancak, her ne kadar bu konudaki eleştiriler daha önce dile getirilmemiş ve dolayısıyla da belki beklenmedik olsalar da durum ne yazık ki böyle olmadı. Kant'ın "deneyim nesnesi"[b] olarak sürekli bahsettiği –yani kategorilerin
518 esas nesnesi[c]– ne algısal tasavvur ne de soyut kavramdır, bilakis bu ikisinden farklı ve aynı zamanda bu ikisiyle özdeş olan tam bir saçmalıktır. Zira bunun sebebi, ne kadar inanılmaz görünürse görünsün, ondaki bu konuda net olup hem kendisine hem de başkalarına "deneyimin nesnesinin yani kategorilerin uygulanmasından ortaya çıkan idrakin" zaman ve mekândaki algısal tasavvurlar mı (benim birinci tür tasavvurlarım) yoksa salt soyut kavram mı olduğunu açıklayacak basiret veya iyi niyet eksikliğidir. Ne kadar garip olsa da onun kafasında daima bu ikisi arasında ara bir şey vardı ve bu da şimdi açığa çıkarmak zorunda olduğum üzücü

---

[a] [*Afterweisheit*]
[b] [*Objekt der Erfahrung*]
[c] [*Gegenstand*]

karışıklığa neden olmaktaydı. Bu amaç için şimdi bütün ögeler öğretisini[a] genel olarak gözden geçirmem gerekiyor.

* * *

Transandantal Estetik, Kant ismini ölümsüzleştirmek için başlı başına yetebilecek olağanüstü değerdedir. Kanıtları o kadar ikna edicidir ki bunun önermelerini reddedilemez gerçekler arasında sayıyorum. Bunlar kuşkusuz, sonuçları bakımından da oldukça zengindirler ve bu nedenle de dünyadaki nadir şeylerden, metafizik alanında gerçek ve muazzam bir keşif olarak sayılmalıdırlar. Onun tarafından kesin olarak ispatlanan idrakimizin bir kısmının *a priori* bilincinde oluşumuz için, bunun zihnimizin kalıplarını oluşturmasının dışında başka bir açıklamaya gerek yoktur; hatta olgunun kendisinin net ifadesi bile daha yeterli bir açıklamadır. Zira *a priori* sadece ve sadece "deneyim yoluyla elde edilmemiş, yani bize dışarıdan gelmeyen" demektir. Fakat zihinde mevcut olup dışarıdan gelmeyen şey, tam da orijinal olarak zihne, zihnin doğasına ait olandır. Eğer şimdi bu, zihinde mevcut olan, bütün nesnelerinin kendilerini zihne sunmak zorunda oldukları genel usul ve tarzdan[b] oluşuyorsa, bunun sadece zihnin idrakine ait olan kalıplar, yani zihnin işlevini yerine getirdiği her daim sabit usul oldukları anlamına gelir. Dolayısıyla "*a priori* idrak" ve "zihnin 519
kendine has kalıpları" temelde aynı şey için iki farklı ifadedir ve bunun için de bir dereceye kadar eşanlamlıdırlar.

Bu nedenle transandantal estetik bölümündeki öğretilerden eksiltilebilecek hiçbir şey bilmiyorum; sadece birkaç ufak tefek şey ekleyebilirim. Kant özellikle, düşünce yolunu sonuna dek götürmemiştir zira [A87/B129]'da bütün geometrik idrakin algıda dolaysızca apaçık[c] olduğunu söyledikten sonra bütün Euklidesçi sunum yöntemini reddetmemiştir. Kant'ın muhaliflerinden ve hatta hepsi içinde en keskin zekâya sahip olan G. E. Schulze'nin

---

[a] [*Saf Aklın Eleştirisi* iki bölümden oluşur. Biri "aşkın ögeler öğretisi" diğeri de "aşkın yöntem öğretisi"dir.]

[b] [*Art und Weise*]

[c] [*Evidenz*]

(*Kritik der theoretischen Philosophie*, II, 241[a]), Kant'ın doktrininin tamamen farklı bir geometri uygulamasına yol açacağı sonucunu çıkarması oldukça dikkat çekicidir. O, bunun Kant'a karşı çelişkiyle bir ispat[b] olduğunu düşünüyordu, ama aslında farkında olmadan Euklides yöntemine karşı bir savaş başlatmıştı. Bunun için bir referans noktası, mevcut metnin ilk kitabında § 15'tir.

Tüm algıların evrensel kalıplarının transandantal estetik bölümünde yürütülen kapsamlı tartışılmasından sonra, en azından bunların içeriklerine, empirik algının bilincimize girişine, bu –çok gerçek ve önemli bulduğumuz– dünyanın tamamının idrakinin bizde ortaya çıkışına dair de bir iki açıklama beklenirdi. Ancak Kant'ın bütün doktrininin bu konuda sık sık tekrarlanmakta olan fakat bir şey ifade etmeyen şu sözlerden daha fazla içerebileceği bir şey yoktur: "Algının empirik yönü bize dışarıdan verilidir."

Yani burada da Kant *algıya ait olan salt kalıplardan* bir sıçrayışla *düşünmeye*, *transandantal mantık* bölümüne geçmektedir. Bu bölümün daha en başında, Kant'ın empirik algının materyal içeriğine dokunmadan edemediği yerde (*Saf Aklın Eleştirisi*, [A50/B74]), ilk hatasını yapmakta veya *πρωτον ψευδος*[c] suçunu işlemektedir. Kant şöyle demektedir: "İdrakimizin iki kaynağı vardır. Bunlar tesirlerin receptivite'si ve kavramların spontanite'sidir. Bunlardan ilki tasavvurları alma, ikincisi ise bu tasavvurlar yoluyla bir nesneyi idrak etme yetisidir. Bunlardan ilki ile bize bir
520 nesne verilir, ikincisi ile de bu düşünülür." Bu yanlıştır. Zira bu durumda, sadece salt receptivite için sahip olduğumuz, dolayısıyla dışarıdan gelmekte olan ve esasen tek "*mevcut*" olan *tesir* de bir *tasavvur* veya hatta bir *nesne*[d] olurdu. Fakat tesir, duyu organındaki salt *hissiyattan* başka hiçbir şey değildir ve ilk olarak *anlamanın* (yani nedensellik yasasının) ve algının kalıpları olan zaman ve mekânın kullanılmasından sonra, *zihnimiz* bu salt hissiyatı ta-

[a] [Teorik Felsefenin Eleştirisi, II, 241]

[b] [*apagogischen Beweis*, apagojik ispat sonuçlarına, alternatifleri eleyerek ulaşır.]

[c] [Yanlış ilk adım: Aristoteles, *Birinci Analitikler* I, 18. bölüm 66a.]

[d] [*Gegenstand*]

savvura dönüştürür, ki bu da mekân ve zamanda bir nesne olarak vardır ve eğer kendinde şeyin peşine düşmediysek bu sonuncudan (nesneden) ayrılmaz ve bunun dışında onunla özdeştir. Bu sürecin nasıl işlediğini ayrıntısıyla *Yeterli Temel İlkesi* yazımda, § 21'de işledim. Bununla birlikte hem anlamanın hem de algısal idrakin işi tamamlanmış olmaktadır ve bu amaç için ne kavramlara ne de düşünceye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla hayvanların da tasavvurları vardır. Kesinlikle spontanite'ye atfedilebilecek olan kavramları ve düşünceleri eklemek, *algısal* idrakin tamamen terk edilip algısal olmayan tamamen yeni bir sınıf tasavvurların, yani soyut kavramların, bilince girmesi demektir. Bu *aklın* faaliyetidir; ve rasyonel düşüncenin içeriği özellikle bunu önceleyen algıdan, bunların başka algılar ve kavramlarla kıyaslanmasından gelmektedir. Fakat Kant bu şekilde, düşünceyi algıya taşımakta ve benim şu an eleştirmekte olduğum sezgisel ve soyut idrak konusundaki iflah olmaz kafa karışıklığının zeminini oluşturmaktadır. Kant olduğu haliyle ele alındığında algıyı anlama barındırmaz, salt duyusal ve dolayısıyla da pasif şekilde görmektedir ve bir *nesnenin* ilk olarak sadece düşünce yoluyla (anlama kategorisi) tanınmasına müsaade etmektedir; yani *düşünceyi algıya* taşımaktadır. Ama sonra, yine, *düşünme* nesnesi tekil reel bir objedir; ve bu yolla da düşünme esas karakteri olan evrensellik ve soyutluk özelliğini yitirip genel kavramlar yerine tekil objeleri nesnesi olarak alır; yani tekrar *algı düşünceye* taşınır. Bu durum, bahsettiğim iflah olmaz karmaşaya yol açmakta ve bu ilk yanlış adımın sonuçları da onun bütün idrak teorisi üzerine yayılmaktadır. Algısal tasavvurun soyut tasavvurla 521
tamamen karışmış olması bütün teori boyunca gerçekleşmekte ve bu ikisi arasında bir ara konum yaratmaktadır ki Kant, bunu anlama ve anlama kategorileri yoluyla idrakin nesnesi olarak tarif edip bu idrake *deneyim* demektedir. Kant'ın bu anlama nesnesi ile ilgili aklında tamamen net veya belirli bir şey olduğuna inanmak zordur: Şimdi bunu transandantal mantık bölümünün tamamında süren yoğun çelişki vasıtasıyla göstereceğim, ki bu çelişki onu sarmalayan belirsizliğin gerçek kaynağıdır.

Net olarak konuşmak gerekirse *Saf Aklın Eleştirisi*, [A67-69/B92-94], [A89, 90/B122, 123]'te ve dahası [B135, 139, 153]'te Kant [bu çelişkiyi] tekrarlayıp ısrarcı olmaktadır: anlama algı yetisi değildir, idrak sezgisel değil diskursiftir;[a] anlama yargı yetisidir [A68/B94] ve bir yargı ise dolaylı idrak, yani tasavvurun tasavvurudur [A68/B93]; anlama düşünme yetisidir ve düşünme ise kavramlar ile idraktir [A69/B94]; anlamanın kategorileri katiyen nesnelerin algıya verildiği koşullar değildir [A89/B122] ve algının asla düşünmenin işlevlerine ihtiyacı yoktur [A91/B123]; anlamamız algılamaz sadece düşünebilir [B135,139]. Dahası *Prolegomena*, § 20'de: algı, algılayış,[b] *perceptio* salt duyulara aittir; sadece yargılar anlamaya aittirler. Ve § 22'de: duyunun işi algılamak, anlamanın işi ise düşünmek, yani yargıda bulunmaktır. Son olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin dördüncü basımında sayfa 247'de (Rosenkranz basımında sayfa 281): anlama diskursiftir, onun tasavvurları algılar değil düşüncelerdir. – Tüm bunlar Kant'ın kendi sözlerdir.

Buradan ise bu algılanabilir dünyanın, anlamaya sahip olmasak da bizim için var olacağı; bunun kafamıza oldukça açıklanamaz bir yolla geleceği sonucu çıkmaktadır, ki Kant bunu sürekli olarak "algı *verilidir*" şeklindeki belirsiz, metaforik ve hakkında daha öte bir açıklamayı asla vermediği garip ifade ile vurgulamaktadır.

522 Fakat artık tüm bu alıntılanan pasajların, onun anlama, anlamanın kategorileri ve transandantal mantık bölümünde işlediği deneyimin imkânı öğretileri ile çelişkisi bas bas bağırmaktadır. Daha net olmak gerekirse: *Saf Aklın Eleştirisi* [A79/B105]'te anlama, kategorileri yoluyla *algının* çokluğuna birlik getirmektedir ve saf anlama kavramları *a priori* olarak *algının* nesnelerine uygulanmaktadır. [A94/B126]'da "kategoriler deneyimin (ister *algının* isterse de bunun içinde karşılaşılan düşüncenin deneyimi

[a] [*diskursiv,* diskursif idrak sezgisel olandan farklı olarak doğrudan algılayarak değil çıkarımlarla ulaştığımız idraktir.]

[b] [*Anschauung, Wahrnehmung*]

olsun) koşuludurlar."[a] [B127]'de anlama, deneyimin yaratıcısıdır. [B128]'de kategoriler nesnelerin *algılanmasını* belirlerler. [B130]'da nesnede (soyut değil de elbette algısal olan nesnede) bileşik olarak tasavvur ettiğimiz her şey, öncelikle bir anlama edimi ile birleşmelidir. [B135]'de anlama, *a priori* birleştirme ve çoklu tasavvurları tamalgının altında toplama yetisi olarak sil baştan açıklanır; ancak, tüm dil kullanımlarına göre "tamalgı" bir kavramı düşünmek değil *algıdır*. [B136]'da anlamaya referansla bütün algının imkânına dair üstün bir temel ilke buluyoruz. [B143]'te hatta, bütün duyusal algıların kategoriler yoluyla koşullandığına dair bir başlık durmaktadır. Aynı yerde, *yargıların mantıksal işlevi* de verili çoklu *algıları* genel bir tamalgı altında toplamaktadır[b] ve verili bir algının çokluğu zorunlu olarak kategorilerin altında durmaktadır. [B144]'de *algıya* kategoriler vasıtasıyla anlama yoluyla birlik gelmektedir. [B145]'te anlamanın düşünmesi sentezleme, birleştirme ve *algı* çokluğunu düzenleme olarak oldukça garip bir şekilde açıklanmaktadır. [B161]'de kategoriler sadece deneyim yoluyla mümkün olup *algılayışların* bağlanmasından oluşmaktadırlar ki bu durumda kesinlikle algıdırlar. [B159]'da kategoriler genel algı nesnelerinin *a priori* idrakleridirler.

Dahası burada ve [B163 ve 165]'te Kant'ın ana öğretilerden birisi sunulur. Bu ana öğreti şudur: *Doğayı öncelikle mümkün kılan anlamadır*, çünkü anlama doğanın yasalarını *a priori* buyurur ve doğa, anlamanın kurallılığına adapte olur vb. Fakat ne var ki 523
doğa elbette bir soyutlama değildir ve algılanır; buna göre anlama bir algı yetisi olmalıdır. [B168]'de anlama kavramlarının deneyim imkânının ilkeleri olduğu ve bunların da esasen mekân ve zamandaki tezahürlerin koşulları oldukları söylenmektedir, ki bu tezahürler de kesinlikle algıdadırlar. Nihayet [A189-211/B232-256]'da deneyim nesnelerinin objektif art ardalığı ve de eş zamanlılığının duyusal olarak algılanmayıp sadece anlama yoluyla doğaya taşındığının ve doğanın da öncelikle bu şekilde mümkün

---

[a] [Schopenhauer, burada metinden birebir alıntılamayıp yorumlamaktadır.]

[b] [*unter eine Apperception überhaupt*]

olduğunun ispatı bulunmaktadır (Bunun yanlışlığı *Yeterli Temel İlkesi* incelememde § 23'te ayrıntılı bir şekilde gösterilmiştir). Ancak, doğanın –olayların art ardalığı ve durumların eş zamanlılığının– tamamen algısal olduğu ve salt soyut bir düşünce olmadığı kesindir.

Kant'a benim kadar saygı duyan herkesi bu çelişkileri uzlaştırmaya ve deneyim nesnesi ve bunun anlama ve anlamanın on iki işlevinin aktivitesi ile belirlendiği öğretisi ile Kant'ın oldukça açık ve belirli bir şey düşündüğünü göstermeye davet ediyorum. Bütün transandantal mantık bölümü boyunca süren göstermiş olduğum çelişkinin, bunun sunumundaki bulanıklığın da nedeni olduğundan eminim. Kant belli belirsiz bu çelişkinin bilincindeydi, içten içe bununla uğraştı fakat bunu açık bilince taşımayı ya istemedi ya da yapamadı ve dolayısıyla bunun üstüne hem kendisi hem de diğerleri için bir örtü çekip bundan kaçınmak için her tür kaçamak yollara saptı. Ayrıca buradan hareketle Kant'ın bilişsel yetilerden bir sürü tekerleği olan çok garip ve karmaşık bir makine icat ettiğini de söyleyebiliriz: örneğin, on iki kategori, imgelem gücünün transandantal sentezi, iç duyu, anlamanın saf kavramlarının şemasının yanında tamalgının transandantal birliği vb. Ve bu muazzam makineye rağmen, dış dünyanın algısına dair hiçbir açıklama yoktur ki bu da kesinlikle idrakimizde ana temadır. Ve bu acil talep ise "deneyimsel algı bize verilidir" şeklindeki aynı,
524 anlamsız ve mecazi ifade ile son derece zayıf olarak sürekli reddedilmektedir. Beşinci basımda [B145]'te dahası empirik algının bize nesnede verildiğini öğreniyoruz ki bu durumda nesne algıdan farklı bir şey olmalıdır.

Eğer şimdi Kant'ın en içteki kendisine açıkça söylemediği fikrini araştırmaya çalışırsak, o zaman gerçekten de *algıdan* farklı, fakat bundan dolayı da kesinlikle *kavram* olmayan bir nesnenin olduğunu ve bunun da onun için anlamanın esas nesnesi[a] olduğunu buluruz; hatta böylesi tasavvur edilemez bir nesnenin garip şekilde varsayılması yoluyla algı ilk olarak deneyime dönüşüyor

[a] [*Gegenstand*]

olmalıdır. Kant'ın böylesi *mutlak bir nesneyi*[a] –ki bu, özne olmadan kendinde nesnedir–[b] varsaymasının nihai nedeninin ondaki eski, derinlere kök salmış, bütün araştırmalara direnen bir önyargıda yattığına inanıyorum. Bu nesne, kesinlikle *algılanan nesne* olmayıp bilakis düşünce tarafından algıya –buna denk düşen bir şey olarak– kavramlaştırma yoluyla eklenmiştir. Ve şimdi algı deneyimdir ve sadece kavramla alâkası yoluyla edindiği değer ve hakikati vardır (bu ise benim sunuşumdaki kavramın değerini yalnızca algıdan aldığı görüşümün tam zıttıdır). Öyleyse bu tasavvur edilemez nesneyi algıya düşüncede eklemek kategorilerin esas işlevleridir. "Nesne[c] sadece algı yoluyla mevcuttur, ki nesne sonrasında kategorilere göre düşünülür" (*Saf Aklın Eleştirisi*, [A399]). Bu özellikle beşinci basımda [B125]'te açık edilir: "Şimdi, *a priori* kavramların aynı zamanda bir şeyin *algılanmamış* olsa da genellikle *bir nesne olarak düşünüldüğü* koşullar olarak önden gidip gitmeyeceği sorusu ortaya çıkmaktadır" ki Kant bunu evetlemektedir.

Bu net bir şekilde yanlışlığın kaynağını ve bunu çevreleyen kafa karışıklığını göstermektedir. Çünkü olduğu haliyle *nesne* daima sadece *algı i*çin ve algıda vardır: Algı duyu yoluyla veya bunun yokluğunda imgelem gücü ile tamamlanabilir. Diğer taraftan *düşünülen* daima evrensel, algılanamaz bir *kavramdır* ki bu da 525
nihayetinde elbette bir nesnenin kavramı olabilir. Fakat düşünme, *nesnelere* sadece kavramların vasıtasıyla dolaylı olarak işaret edebilir ve bu nesnelerin kendileri ise *algısaldırlar* ve öyle kalırlar. Zira bizim düşünmemiz, algılara gerçeklik[d] vermeye hizmet etmez. Algılar, buna (empirik gerçekliğe) kendiliklerinden muktedir oldukları sürece gerçekliğe sahiptirler. Düşünmemiz, daha ziyade algılarda ortak olanları ve algıların sonuçlarını muhafaza edip daha kolaylıkla el altında tutmak için birleştirmeye yaramaktadır. Fakat Kant nesnelerin kendilerine *düşünceyi* atfetmektedir. Bunu

[a] [*eines solchen absoluten Objekts*]
[b] [*an sich, d.h. auch ohne Subjekt*]
[c] [*der Gegenstand*]
[d] [*Realität*]

yapma sebebi ise bu yolla deneyimi ve nesnel dünyayı, anlamanın *algı* yetisi olmasına izin vermeden *anlamaya* tâbi kılmaktır. Bu ilişkide Kant kesinlikle "algı"yı "düşünme"den ayırmakta, fakat bazen tekil şeyleri kısmen algının kısmen de düşünmenin nesnesi yapmaktadır. Fakat bunlar, gerçekte sadece ilkidirler: Empirik algımız, nedensel ağdan hareket ettiği için dakik olarak *nesneldir*. Empirik algımızın nesnesi dolaysızca şeylerdir ve bunlardan ayrı olan tasavvurlar değildir. Olduğu haliyle tekil şeyler anlamada ve duyular yoluyla algılanırlar ve bunların *tek yönlü* tesirleri ânında imgelem gücü içerisinde tamamlanır. Buna karşılık *düşünmeye* döndüğümüz anda, tekil şeyleri bırakıp algılanabilirlikle alâkaları olmayan genel kavramlarla ilgileniriz; ki bu daha sonra düşünmemizin sonuçlarını tekil şeylere uygulayacak olsak bile böyledir. Eğer bunu sıkıca kavrarsak o zaman şeylerin algısının, sadece bu şeylerin on iki kategorisini uygulayan düşünce yoluyla gerçeklik kazanıp deneyime dönüştüğü varsayımının kabul edilemezliği apaçık hale gelir. Aksine, algının kendinde empirik gerçeklik ve sonuç olarak da deneyim zaten mevcuttur; ancak algının kendisi, anlamanın tek işlevi olan nedensel ağın idrakinin duyulara uygulanması ile ortaya çıkabilir. Dolayısıyla algı gerçekten zihinseldir ki Kant tam da bunu inkâr etmektedir. Şu anda eleştirmekte olduğum Kant'ın varsayımının, alıntıladığım pasajların yanında özellikle açık bir şekilde dile getirilişini, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde § 36'nın hemen girişinde ve *Doğa Biliminin Metafizik*
526 *Temelleri*'nde "Fenomenoloji"nin ilk açıklamasının notunda bulmak mümkündür. Fakat bu tartışmalı noktada bunun, Kant'ın kendisine asla izin vermeyeceği bir naiflikle apaçık şekilde ortaya konuşu bir Kantçının kitabında görülebilir; yani Kiesewetter'in *Grundriß einer allgemeinen Logik*[a] adlı kitabında 3. basım, birinci bölüm, 434. sayfadaki "Açıklama"da ve ikinci bölüm § 52 ve 53'deki "Açıklama"da. Bu aynı zamanda Tieftrunk'ın *Denklehre in*

[a] [Johann Gottlieb Christian Kiesewetter, *Genel Mantık İçin Taslak* (1802).]

rein Deutschem Gewande'de[a] (1825) bulunabilir. Burada gerçekten de herhangi bir düşünürün taraftarlarının kendileri için düşünemedikleri takdirde bu düşünürün yaptığı hatalar için nasıl büyüteç haline geldikleri görülmektedir. Kant bunu açıklarken her zaman temkinli davranıyordu, ancak onun takipçileri tam tersine oldukça cesurlardı ve bu nedenle yanlışlığı açık ettiler.

Şu âna dek söylenenlere göre kategorilerin nesnesi[b] kendinde şey değil fakat bunun en yakın akrabasıdır. Bu, herhangi bir özneye ihtiyacı olmayan obje, yani *kendinde objedir*; tekil bir şeydir fakat zaman ve mekânda değildir zira algısal değildir; soyut bir kavram olmamakla birlikte düşüncenin nesnesidir.[c] Dolayısıyla Kant esasen üçlü bir ayrım yapmaktadır: 1) Tasavvur 2) Tasavvurun nesnesi[d] 3) Kendinde şey. Bunlardan birincisi duyumsamanın işidir. Kant, hissiyatın yanında duyumsamanın algının saf kalıplarını içerdiğini düşünmektedir. İkincisi, anlamanın işidir; bu anlamanın on iki kategorisi yoluyla düşünceye eklenir. Üçüncüsü ise her tür idrak edilebilirliğin ötesindedir. (Buna örnek olarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci cildinde sayfa 108 ve 109'a bakınız). Fakat ne var ki tasavvur ve tasavvur nesnesi arasındaki fark temellendirilmemiştir. Bunu Berkeley çoktan ispatlamıştır ki bu, benim birinci kitabın tamamındaki sunumumdan (özellikle ek kitaptaki birinci bölümden[e]) ve hatta Kant'ın birinci basımdaki tam temel idealistik bakış açısından çıkmaktadır. Fakat eğer kişi tasavvur nesnesini, tasavvur olarak değerlendirmek istemeyip bunları özdeş olarak görürse, o zaman tasavvur nesnesine kendinde şeylik atfetmek zorundadır. Nihayetinde bu, "nesne"[f] kelimesine verilecek anlama tâbidir. Fakat şu daima sabittir ki net bir şekilde düşünürsek geriye sadece tasavvur ve kendinde şey kalır. Kant'ın

---

[a] [Johann Heinrich Tieftrunk, *Saf Alman Kıyafeti İçinde Düşünce Öğretisi.*]

[b] [*der Gegenstand der Kategorien*]

[c] [*Gegenstand des Denkens*]

[d] [*den Gegenstand der Vorstellung*]

[e] [İkinci ciltte, birinci bölüm]

[f] [*Gegenstand*]

527 bu hermafrodit tasavvur nesnesini gerekçelendirmeden ittirmesi, onun hatalarının kaynağıdır. Fakat eğer bunu kaldırırsak, o zaman *a priori* kavramlar olarak kategoriler öğretisi de çöker, çünkü bunlar algıya hiçbir şey eklememektedirler ve kendinde şey için geçerli değildirler; daha ziyade bunlar sadece bu "tasavvur nesnelerini" düşünmemizi ve dolayısıyla tasavvuru deneyime çevirmemizi sağlamaktadırlar. Bunun sebebi her empirik algının zaten deneyim olmasıdır, fakat duyusal hissedişten[a] gelen her algı empiriktir. Anlama tek işlevi ("nedensellik yasasının *a priori* idraki") yoluyla bu hissiyatın sebebine gönderme yapar ki bu sebep, tam da böylece mekân ve zamanda (Algının kalıpları) kendini deneyimin nesnesi, materyel bir obje, mekânda bütün zaman boyunca süren fakat bu haliyle tıpkı mekân ve zamanın kendisi gibi daima tasavvur olarak kalan, şeklinde sunar. Eğer bu tasavvurun ötesine geçmek istersek, kendinde şey sorusuna geliriz ve bu sorunun cevabı ise esasen bütün metafiziğin olduğu gibi benim de bütün eserimin konusudur. Kant'ın burada sunduğum yanlışlığı, daha önce eleştirdiğim empirik algının kaynağına yönelik bir teori sunmayıp bunu daha öte herhangi bir yorum yapmadan *verili* olarak görme hatası ile alâkalıdır. Kant, empirik algıyı salt duyusal hissediş (ki buna sadece algının kalıpları olan mekân ve zamanı eklemektedir) ile özdeşleştirip bu ikisini birden duyusallık adı altında toplamaktadır. Fakat tüm bu materyallerden objektif tasavvur hâlâ meydana gelmez. Daha ziyade bu, kesinlikle bir hissin sebebine, yani nedensellik yasasının kullanımına, yani anlamaya işaret edilmesini gerektirmektedir zira eğer bu olmazsa his sadece öznel olarak kalır ve hissiyatla birlikte mekân verili olsa da mekâna herhangi bir objeyi yerleştirmez. Fakat Kant'a göre anlama, algı için kullanılamaz; anlama, transandantal mantık sınırları dâhilinde kalabilmesi için salt *düşünmelidir*. Kant'ın başka bir hatası da bununla alâkalıdır: Doğru şekilde nedensellik yasasının *a priori* karakteri olarak farkettiğinin ispatını sağlama işini, diğer bir deyişle objektif, empirik algının kendisinin imkânından ilerleyen

[a] [*Sinnesempfindung*]

ispatı bana bırakmıştır. Bunun yerine, açıkça yanlış bir ispat vermiştir ki bunu *Yeterli Temel İlkesi* denememde § 23'te gösterdim.

Yukarıda söylediklerimizden Kant'ın "tasavvurun nesnesi" (2) 528
kısmen tasavvurdan (1) kısmen de kendinde şeyden (3) çalınmış ögelerden oluşmaktadır. Eğer deneyim, gerçekten de yalnızca bu yolla meydana gelseydi, yani anlamamız daha önce algılanmış olan nesneleri on iki *a priori* kavram yoluyla düşünmek için on iki farklı işlevini uygulasaydı, her bir gerçek şeyin tam anlamıyla *a priori* mevcut bir sürü belirleyicisi olmak zorunda olurdu; ki bu durumda bunlar, tıpkı mekân ve zaman gibi düşünceden asla sökülüp atılamazlardı. Hatta bu belirleyiciler, şeyin varlığının[a] temel bir parçası olurlardı, fakat mekânın ve zamanın özelliklerinden de elde edilemezlerdi. Fakat sadece bir tane böylesi bir belirlenim bulabiliyoruz: Nedensellik. Maddesellik,[b] buna dayanır zira maddenin özü etki edişten[c] oluşmaktadır ve madde tamamen nedenselliktir (Bkz. ikinci ciltte 4. bölüm). Yalnızca materyallik gerçek bir şeyi bir fantezi imgesinden ayırt etmektedir ki bu zira sadece tasavvurdur. Maddenin kalıcılığı şeylere bütün zamanlar için devamlılık verir; oysa şeylerin materyaline göre biçimler, nedenselliğe uygun olarak değişirler. Şeyde geri kalan ne varsa ya mekânın ya zamanın ya da bunun empirik niteliklerinin belirlenimidir ki tüm bunlar şeyin etkililiğine ve dolayısıyla daha net belirlenimliliği olan nedenselliğe geri giderler. Fakat nedensellik empirik algıya zaten bir koşul olarak girmektedir ve bunu dolayısıyla anlamanın işi haline getirmektedir; anlama, zaten algıyı mümkün kılmaktadır fakat nedensellik yasasının dışında deneyime ve deneyim imkânına hiçbir şey katmaz. Şu an verilmekte olanın dışındaki eski ontolojileri dolduran ise sadece şeylerin birbirleri arasındaki veya bizim düşünüşümüzle olan ilişkileri ve karmakarışık bir *farrago*'dur.[d]

---

[a] [*Daseyn des Dinges*]
[b] [*die Materialität*]
[c] [*Wirken*]
[d] [ıvır zıvırla dolu karmaşa]

Kategoriler öğretisinin temelsizliği kendini zaten Kant'ın sunum tarzında açık etmektedir. Bu açıdan transandantal estetik ile transandantal analitik[a] arasındaki fark ne kadar da büyüktür! Bunlardan ilkinde[b] açıklık, kararlılık, güven ve kesin ikna oluş açıkça ifade edilmekte ve şaşmaz şekilde iletilmekte! Her şey apaçık, karanlıkta ve gizli hiçbir kovuk yok; Kant, hem ne istediğini hem de haklı olduğunu bilmektedir. *Ötekinde* ise her şey karan-
529 lık, karışık, sallantıda ve belirsiz; sunum korkak; dil ise bir sürü özür ve gelmekte olana işaretlerle veya hatta saklayışlarla doludur. Bunların dışında "anlamanın saf kavramlarının çıkarımı"nın ikinci ve üçüncü bölümleri ikinci basımda tamamen değiştirilmiştir[c] lakin bunlar Kant'ın kendisini bile tatmin etmemişlerdir. Öyle ki bunlar birinci basımdan tamamen farklıdırlar; fakat bundan dolayı da daha açık değildirler. Burada Kant'ın, bir kez kararlaştırdığı öğretisini yerleştirebilmek için gerçekten de hakikatle kavga halinde olduğunu görürüz. "Transandantal estetik"te Kant'ın bütün iddiaları gerçekten bilincin şaşmaz olgularından ispatlanmaktadırlar; oysaki "transandantal analitik"e yakından baktığımızda bulduğumuz tek şey "bu şudur ve şöyle olmalıdır" diyen salt varsayımlardır. Dolayısıyla her yerde olduğu gibi burada sunum, hareket ettiği düşüncenin damgasını taşımaktadır zira üslup ruhun fizyonomisidir.

Şunu da gözden kaçırmamamız gerekir ki Kant ne zaman tam bir açıklama yapmak için örnek verse, bu amaca yönelik neredeyse her zaman nedensellik kategorisine başvurmaktadır ve sonra da söylemiş olduğunun doğru olduğu ortaya çıkmaktadır; zira elbette nedensellik yasası anlamanın gerçek kalıbıdır fakat aynı zamanda tek kalıbıdır ve geri kalan on bir kategori salt kör pencerelerdir. "Kategorilerin çıkarımı" ilk basımda ikinciye nazaran çok

---

[a] [Bu, Transandantal Mantık bölümündeki iki ayrımdan ilkidir.]

[b] [Transandantal estetik]

[c] [[A95-130] çıkarılıp [B129-169] ile değiştirilmiştir. Bu bölümlerin başlıkları ise şöyledir: "Deneyim imkânının *a priori* temelleri üzerine" ve "Anlamanın genel olarak objelere ilişkisi ve bunların *a priori* idrakinin imkânı üzerine"]

daha basit ve sadedir. Kant'ın derdi, nasıl olup da duyumsama tarafından verili olan algıya –yani anlamaya– göre deneyimin "kategorilerin düşünme"si vasıtasıyla meydana geldiğini göstermektir. Bunu yaparken "tanıma", "yeniden üretim", "bağdaştırma", "kavrayış", "tamalgının transandantal birliği"[a] kavramlarını bıkkınlık verene dek tekrarlamakta ve yine de bir netliğe ulaşamamaktadır. Fakat tüm bunlar içerisinde en çarpıcı olanı, bu açıklama boyunca bir kere bile herkesin aklında öncelikle olması gerekene, yani duyusal hissediş ve bunun dışsal sebebi arasındaki ilişkiye temas etmemiş olmasıdır. Eğer bir ilişki olduğunu kabul etmek istemiyorsa, bu durumda bunu açıkça reddetmeliydi; fakat Kant bunu da yapmaz. Böylece konudan kaçınmıştır ve aynı tavırları bütün Kantçılar da takınmışlardır. Kant'ın nedensel ağı, kendinde şeyi çıkarmak için "tezahürün temeli"[b] adı altında saklaması bu durumdaki gizli saiktir; fakat aynı zamanda sebebe olan bu alâka algıyı zihinsel yapacaktı ve Kant bunu itiraf etmeye cesaret edememiştir. Buna ek olarak Kant duyusal hissiyat ile obje arasında geçerli olabilecek bir nedensel ağdan korkuyor görünmektedir ki bu durumda obje ânında kendinde şeye dönüşürdü ve Locke'un emprisizmi devreye girerdi. Fakat tıpkı duyusal hissedişin kendisi gibi nedensellik yasasının da öznel bir kaynağı olduğu ve daha da ötesi kişinin kendi bedeninin, mekânda tezahür ettiği ölçüde, zaten tasavvura ait olduğu konusundaki basiret bu zorluğu ortadan kaldırır. Fakat Kant'ın Berkeleyci idealizmden korkusu onu, bunu kabul etmesini engellemiştir. 530

Anlamanın aslî işinin, on iki kategorisi yoluyla "algının çokluğunu birleştirme" olduğu tekrar tekrar verilmektedir: Fakat Kant bu algının çokluğunun ne olduğunu anlama bunu birleştirmeden önce asla düzgün bir biçimde ne açıklıyor ne de gösteriyor. Fakat zaman ve üç boyutuyla da mekân *Continua*'dırlar; yani bunların bütün bölümleri aslen ayrı değil bütünleşiktir. Böylelikle, bunların içindeki her şey (yani: mevcut olan), aslen bir *Continuum* olarak

[a] [Sırasıyla: *Rekognition*, *Reproduktion*, *Association*, *Apprehension*, *transscendentale Einheit der Apperception*]

[b] [*Grund der Erscheinung*]

tezahür eder; yani, bunun parçaları zaten birleşik olarak ortaya çıkarlar ve buna eklenebilecek herhangi bir çokluğun birleşimine ihtiyaç duymazlar. Bununla birlikte, eğer kişi algının çokluğunun birleşiminden sadece tek objenin farklı duyu tesirlerinin, yani örneğin bir çanın algısında benim gözümün sarı, elimin pürüzsüz ve sert, kulağımın tınlayan olarak idrak ettiğinin, esasen tek ve aynı cisme işaret edişi şeklinde yorumluyorsa, bu durum daha ziyade nedensel ağın *a priori* idrakinin (ki bu anlamanın tek gerçek işlevidir) *sonucudur* ve bu da farklı duyu organlarımdaki tüm bu farklı tesirlerin yine de beni bunların ortak bir sebebine –karşımda duran cismin yapısına– yöneltmesi, böylelikle de anlamamın – etkilerin farklılıkları ve çeşitliliğine rağmen– hâlâ tek bir objenin sebep birliğini –yani algıya sunulan objeyi– kavraması yoluyladır.

Kant, öğretisini çok güzel özetlediği *Saf Aklın Eleştirisi*,
531 [A719-726/B747-754]'de kategorileri "algılayışın *a posteriori* olarak verdiklerinin salt sentez kuralı" olarak belki de başka hiçbir yerde olmadığı kadar net açıklamaktadır. Burada Kant, bir üçgen oluşturmaya benzer bir şey düşünüyor gibidir. Bir üçgenin açıları verildiğinde, bu kenarları oluşturma kuralını verir. Kant'ın kategorilerin işlevine dair ne söylediği, en azından bu resimle ifade edilebilir. *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nin "önsöz"ü de kategorilere dair açıklama sunan uzun bir dipnot içermektedir. Burada Kant kategorilerin, "anlamanın yargılardaki biçimsel işlerinden[a] hiçbir şekilde ayırt edilemez" olduklarını söylemektedir ki bu, yargıda özne ve yüklemin daima yer değiştirebilir olmalarının dışında geçerlidir; yani bu notta yargı esasen "verili tasavvurların ilk kez bir objenin idraki oldukları işlem" şeklinde tanımlanmaktadır.[b] Buna göre hayvanların objelere dair herhangi bir idrakleri olamaz zira yargıda bulunmazlar. Kant'a göre aslen *objelere* yönelik sadece kavramlar vardır, algılar yoktur. Buna karşın ben şöyle diyorum: Objeler öncelikle sadece algı içindirler ve

[a] [*von den formalen Verstandeshandlungen im Urtheilen*]

[b] [*Ak.* 4: 474-475. bu dipnot *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* [*Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*] adlı kitapta sayfa [474]'te verilmiştir. [475]'te dipnotun devamında 1. 2., ve 3. maddeler.]

kavramlar daima bu algıdan yapılan soyutlamalardır. Dolayısıyla soyut düşünme tam olarak, algıda mevcut olan dünyaya göre yönlendirilmelidir zira kavramlar, içeriklerini ancak ve ancak bu dünyaya referansla almaktadırlar. Ve bizler birinci kitapta gösterdiğim üzere kavramlar için, düşünme yetisi dışında başka hiçbir *a priori* belirli kalıp varsaymamalıyız. Ki bu düşünme yetisinin esasen özü, *aklın* tek işlevini oluşturan kavram –yani algısal olmayan soyut tasavvur– inşasıdır. Dolayısıyla ben kategorilerden on birinin pencereden dışarı fırlatılmasını ve sadece nedenselliğin elde tutulmasını talep ediyorum. Bununla birlikte [nedenselliğin] aktivitesinin gerçekten de empirik algının koşulu olduğunu görmemiz gerekmektedir ki dolayısıyla bu sadece duyusal değil zihinseldir ve böyle algılanan nesne –deneyimin objesi– tasavvurla aynı olur. Tasavvur ise sadece kendinde şeyden farklıdır.

Saf Aklın Eleştirisi'ni hayatımın farklı yaşlarında tekrar tekrar çalıştıktan sonra, "Transandantal Mantık" bölümünün ortaya çıkışına dair bende bir kanı oluştu ve şimdi bunu paylaşacağım zira 532
bu, bölümü anlamak için oldukça faydalıdır. Zaman ve mekânı *a priori* olarak idrak ediyor oluşumuz *apperçu*'su[a] Kant'ın tek keşfidir ve bu keşif objektif bir kavrayış ve en yüksek insanî basirete dayanmaktadır. Buluşu ile mutlu olan Kant, bu damarda daha da ilerlemek istedi ve mimari simetriye olan sevgisi onun için yönlendirici oldu. Kant, empirik *algının* altında bir koşul olarak yatan saf *a priori* algıyı buldu ve tıpkı bunun gibi empirik olarak edinilmiş *kavramların* altında muhakkak bazı *saf kavramların* idrak yetimizde ön koşul olarak temelde yattıklarını düşündü. Dahası empirik gerçek düşünme, ilk olarak saf *a priori* düşünme ile ancak mümkün olmalıydı. Saf *a priori* düşünmenin kendisi ise hiçbir nesne barındırmamalı fakat bunları algıdan almak zorunda olmalıydı. Dolayısıyla nasıl ki "transandantal estetik" matematik için *a priori* temel oluşturuyorsa, Kant benzer bir temelin mantık için de olması gerektiğini varsaydı ki böylece "transandantal estetik"in "transandantal mantık"ta simetrik karşılığı olmuş oldu. Bu noktadan itibaren Kant hapsolmuştu ve artık bilinçte olup bitenler ko-

[a] [Vâkıf oluş]

nusunda saf araştırma ve gözlem yapacak konumda değildi. Daha ziyade Kant'ı bir varsayım ve bir amacı takip ediş yönlendirmeye başlamıştı; diğer bir deyişle Kant, artık varsaymış olduğunu aramaktaydı. Bu onun "transandantal estetik"teki mutluluk verici buluşlarını, "transandantal mantık"ta analog, yani simetrik, dengi olarak ikinci kata taşımasına izin verecekti. Bunun için Kant'ın aklına yargılar tablosu[a] geldi. Bu tablodan da yapabildiği ölçüde *kategoriler tablosunu* ve on iki *a priori* saf kavram öğretisini oluşturdu ki bunlar tam da o duyumsamanın iki kalıbı yoluyla, *a priori* olarak *algılanmaları* koşullanmış olan *şeyleri düşünmemizin* koşulları olmalıydılar; ki böylece artık bir *saf anlama* simetrik olarak *saf duyumsamaya* denk gelmektedir. Daha sonra, eldeki konunun makullüğünü artıracak bir yol sunan başka bir değerlendirme, yani anlamanın saf kavramlarının *şematizmi*[b] ona malum oldu. Fakat tam da bu Kant'ın bilinçsizce izlediği prosedür, en bariz şekilde ona ihanet etti. Kant idrak yetisinin her bir empirik işlevi için *a priori* benzer bulma yolunu takip ediyordu. Özellikle bu nedenle de empirik algımız ve soyut –algısal olmayan kavramlarla tamamlanan– empirik düşüncemiz arasında, her zaman olmasa
533 da sıklıkla ara bir öge olduğunu fark etti. Bunun sebebi ise bizlerin ara sıra soyut düşünceden algıya dönme çabamızdı. Fakat bununla bizler sadece kendimizi, soyut düşüncemizin çok uçup da boş konuşmaya dönüşmediğine ve algının güvenli zemininden uzaklaşmadığına ikna etmeye çabalamaktayızdır. Bu tıpkı karanlıkta yürürken ara sıra bir duvara dokunduğumuzda duvarın bize yön göstermesi durumu gibidir. Öyleyse, deneme amaçlı ve anlık olarak algıya geri dönüyoruz. Bunu da bizi o anda meşgul eden kavrama denk gelen bir algıyı imgeye[c] çağırarak yapıyoruz. Tabii bu algı, kavrama asla tam uygun olamaz ve sadece bunun geçici bir *temsilcisidir*. Bu konuda söylenmesi gerekenleri *Yeterli Temel İlkesi*, § 28'de söyledim. Kant, tam olarak hayal edilmiş imgeye nazaran böylesi geçici bir fantazmaya *şema* demektedir ve bunun

[a] [A70/B95]
[b] [A137-147/B176-187]
[c] [*Phantasie*]

imgelem gücünün[a] monogramına benzer olduğunu söylemektedir.[b] Kant, böyle bir şeyin empirik olarak edinilmiş kavramların soyut düşüncesi ile duyular vasıtasıyla gerçekleşen net algılar arasında durmasına benzer şekilde, saf duyumsamanın *a priori* algı yetisi ile saf anlamanın (yani kategorilerin) *a priori* düşünme yetisi arasında da *saf anlama kavramlarının benzer bir şemalaştırmasının a priori* mevcut olduğunu iddia etmektedir. Kant "anlamanın saf kavramlarının şematizmi üzerine" şeklindeki garip başlığı olan bölümde bu şemaların her birini saf imgelem gücünün *a priori* bir monogramı olarak nitelendirmekte ve bunların her birine denk düşen bir kategori atfetmektedir. Bu bölüm aşırı belirsizliği nedeniyle kötü bir üne sahiptir zira hiç kimse bunu okuyarak daha bilge olmamıştır. Ancak, buradaki belirsizlik, sunduğumuz bakış açısıyla görülürse ortadan kalkar; ve bu aynı zamanda Kant'ın metodolojisinin ardındaki niyetlerin ve analojiye neyin denk düştüğüne dair ilk kararlılığın ve de mimari simetrinin sebebine neyin hizmet ettiğinin gün ışığına çıktığı noktadır. Aslında her şey belli bir açıdan neredeyse komikleşmeye başlar. Zira Kant, 534
anlama-kavramlarının saf (içeriksiz) *a priori* şemasının (kategorilerin), empirik şemalaştırmaya (veya hayaldeki gerçek kavramlarımızın temsillerine) benzer olduklarını varsaydığında, böyle bir şemalaştırmanın hiçbir amacı olmadığı olgusunu tamamen göz ardı etmektedir. Bunun sebebi empirik (gerçek)[c] düşünme şemasının amacının, sadece bu kavramların *materyal içeriğine* dayanmasıdır. Bu kavramlar empirik algıdan türetildikleri için, soyut düşünce ile meşgul olduğumuzda ara sıra anlık olarak kavramların çerçevelendiği algıya bakarak kendimize yardımcı olup yönümüzü ayarlarız ki bu sayede düşüncemizin hâlâ gerçek bir içeriği olduğunu teyit ederiz. Fakat bu, zorunlu olarak ilgilendiğimiz kavramların algıdan kaynaklanmasını gerektirmektedir ve bu, sadece bunların materyal içeriğine geri bakış veya hatta zayıflığımız için salt bir yardımcıdır. Fakat bu, bariz bir şekilde ve

---

[a] [*einbildungskraft*]
[b] [A142/B181, *Monogramm*]
[c] [*wirklich*]

zorunlu olarak hiçbir içeriği olmayan *a priori* kavramlar için geçerli değildir zira bu kavramlar algıdan kaynaklanmamakta fakat içerik edinmek için öncelikle algıya doğru içerden yaklaşmaktadırlar. Dolayısıyla bu kavramların geri dönüp bakabilecekleri hiçbir şeyleri yoktur. Kant felsefesinin ilerleyişine, tam da bu ışık tuttuğu içi böylesi detaylara indim. Yani, Kant algının iki *a priori* kalıbını mutlulukla keşfettikten sonra, kendisine kılavuz olarak analoji kurmayı edinip empirik algımızın her bir belirleniminin *a priori* benzerini bulmaya çalışmaktadır; öyle ki şematizmde bu, salt psikolojik bir olgu derecesine yayılmaktadır. Bu arada görünürdeki derinlik ve sunumdaki zorluk ise, okurdan bunun içeriğinin hiçbir ispat sunamayan tamamen keyfî bir varsayım olduğunu saklamaya yaramaktadır. Ve en nihayetinde böyle bir sunumun mânâsına nüfuz eden birisi kolaylıkla bu zor kazanılmış anlayışın esasen mevzunun hakikati olduğuna doğru yanlış yönlendirilir. Fakat eğer Kant burada tıpkı *a priori* algıların keşfinde olduğu gibi salt araştırma içinde kalıp tarafsızlığını korusaydı, mekân ve zamanın saf algısına eklenenin –bundan empirik bir algı ortaya
535 çıkıyorsa– bir yandan hissediş ve bir yandan da salt hissedişi objektif empirik idrake dönüştüren nedenselliğin idraki olduğunu kesinlikle bulmuş olurdu. Fakat tam da bu nedenden dolayı nedensellik hissedişten ödünç alınıp öğrenilmemiştir; daha ziyade nedensellik *a priori* olarak mevcuttur ve tam olarak saf anlamanın tek kalıbı ve işlevi olmasına rağmen sonuçları itibarıyla de o kadar zengindir ki bütün empirik algımız ona dayanmaktadır. Sıklıkla söylendiği gibi eğer bir hatanın reddiyesi ancak, bunun meydana geliş yolu psikolojik olarak gösterildiğinde tamamlanıyorsa, öyle inanıyorum ki bunu yukarıdaki tartışmada Kant'ın kategorileri ve bunların şeması açısından, sağlamış bulunuyorum.

* * *

Böylece Kant, tasavvur yetisi teorisinin öncül ve basit taslağına böylesi büyük hataları yerleştirdikten sonra, çeşitli karmaşık varsayımlarda bulundu. Bu varsayımlara öncelikle tamalgının sentetik birliği aitti: burada oldukça şaşılası bir şey hayret verici bir şe-

kilde sunulmaktadır. "'Düşünüyorum' bütün tasavvurlarıma eşlik edebilmek zorundadır."[a] "-ebilmek zorunda":[b] Bu bir problematik-apodiktik[c] ifadedir, yani sade bir şekilde ifade etmek gerekirse bu bir eliyle sunduğunu öteki eliyle alan bir önermedir. Ve bu kadar ince dengelenmiş cümlenin anlamı nedir? Bütün tasavvurun bir düşünce oluşu? –Böyle değildir. Eğer böyle olsaydı durum vahim olurdu. Bu durumda sadece soyut kavramlar olurdu ve "güzel"in ta kendisi olan düşünce ve istemeden bağımsız saf algı, şeylerin hakiki özüne –yani Platonik idealara– derinden vâkıf oluş hiç mi hiç olmazdı. Hayvanlar da düşünmek zorunda olurlardı aksi takdirde bir kere bile tasavvur edemezlerdi.

Veya acaba cümle şunu demek istiyor: Özne yoksa nesne de yok? Eğer durum buysa, o zaman bu çok kötü ifade edilmiş olup çok da geç gelmiştir. Kant'ın iddialarını özetlersek, onun tamalgının sentetik birliğinden anladığının bütün tasavvurlarımızın küresinin uzamsız merkezi gibi bir şey olduğunu buluruz ve kürenin bütün yarıçapları da buraya yaklaşmaktadır. Ben buna idrakin öznesi, bütün tasavvurların eşleniği diyorum ve bu aynı zamanda beyin aktivitesinin ışınlarının yakınsadığı odak noktası olarak ikinci ciltte 22. bölümde tanımlayıp tartıştığım konudur. Burada 536
kendimi tekrar etmemek için oraya işaret ediyorum.

* * *

Bütün kategoriler öğretisini reddedip bunu da Kant'ın idrak kuramına yük olarak getirdiği temelsiz varsayımlardan biri olarak görüşüm, yukarıda sunduğum eleştirimden hareket etmektedir. Bu, aynı zamanda "transandantal mantık"taki algısal idraki soyut idrakle karıştırmanın sonucu olan çelişkileri ve dahası anlama ve aklın doğasını açık ve net ayıran bir kavramın olmayışını gösterişimden de hareket etmektedir. Bunun yerine Kant'ın yazıları, bu

[a] [B131, § 16'da ilk cümle.]

[b] [*Muß — können*]

[c] [Problematik yargılar bir durumun öyle *olabileceğini* belirtir. Apodiktik yargılar bir durumun öyle *olmak zorunda* olduğunu belirtir.]

iki ruhsal yeti[a] ile ilgili bize sadece bağdaşmayan, tutarsız, yetersiz ve hatalı yorumlar sunmaktadır. Ve son olarak da bu, bu iki yetiye dair ilk kitaptaki, bunun tamamlayıcı notlarındaki ve daha da detaylı olarak *Yeterli Temel İlkesi* metnimde § 21, 26 ve 34'teki açıklamalardan hareket etmektedir. Bu açıklamalar net ve sarihtirler, açık bir şekilde idrakin doğasının değerlendirilmesini izlemektedirler ve bu iki idrak yetisine dair bütün çağların ve halkların dil kıllanımları ve yazıları ile de (bunlar netliğe kavuşturulmamış kavramsallaştırmalarla da olsa) uyum içerisindedirler. Bu açıklamalar büyük ölçüde Kant'ın çok farklı sunumunun hatalarını açığa çıkararak savunulabilir.

Kant, bütün düşünme teorisini –hatta bütün felsefesini– kendi içinde doğru olan yargılar tablosuna dayandırdığı için, yargıların bu genel kalıplarının idrak yetimizden nasıl kaynaklandığını gösterip bunları benim tarifimle uyum içerisine oturtmak bana kalmıştır. Bu tartışma boyunca anlama ve akıl kavramlarına daima benim açıklamamdaki mânâyı atfedeceğim ve dolayısıyla da okurun buna aşina olduğunu varsayacağım.

537 Kant'ın yöntemi ile benim izlediğim yöntem arasındaki önemli farklardan birisi onun dolaylı, düşünülmüş idrakten başlarken benim dolaysız ve sezgisel olandan başlamamdır. Kant'ı, bir kulenin yüksekliğini onun gölgesinden ölçen birisiyle, buna karşın beni de ölçüm çubuğunu doğrudan kuleye dayayan birisiyle kıyaslayabiliriz. Dolayısıyla onun için felsefe *kavramlardan* bir bilimken,[b] benim için felsefe bütün apaçıklığın kaynağı olan algısal idrakten çıkarılmış ve genel kavramlar içerisinde kavranıp sabitlenmiş *kavramlardaki* bir bilimdir.[c] O, bizi çevreleyen, algısal, çok çeşitli biçimler sunan ve anlam zengini dünyayı görmezden gelip kendini soyut düşüncenin kalıpları ile sınırlamıştır. Bu prosedür, Kant bunu hiçbir zaman açıkça söylemese de düşüncenin, bütün algının kopyası[d] olduğu varsayımına dayanmaktadır; böylece al-

[a] [*Geistesvermögen*]
[b] [*eine Wissenschaft aus Begriffen*]
[c] [*eine Wissenschaft in Begriffe*, bkz. A713/B741]
[d] [*Ektypos*]

gıda aslî ne varsa düşüncede ifade edilebilmelidir, fakat bu ifade oldukça sınırlanmış dolayısıyla da kolaylıkla gözden kaçabilecek biçim ve ana hatlarda olacaktır. Ve sonuç olarak soyut idrakin aslî ve kurallı yönleri, algısal dünyanın renkli kukla gösterisini gözümüzün önünde harekete geçiren tüm tellerini bizler için sağlamaktadır.

Keşke Kant yönteminin bu yüce temel ilkesini açıkça ifade edip bunu tutarlı bir şekilde izleseydi; bu durumda en azından sezgisel olanı temiz bir şekilde soyuttan ayrı tutması gerekecekti ve bizlerin de çözümsüz çelişkiler ve karışıklıklar ile mücadele etmemiz gerekmeyecekti. Fakat onun amacını yerine getirme şeklinden, yönteminin bu temel ilkesine dair çok belirsiz bir anlayışa sahip olduğunu görüyoruz ki dolayısıyla felsefesinin kapsamlı bir çalışmasından sonra bile bunun ne olduğunu ancak tahmin etmek zorunda kalıyoruz.

Fakat verili yöntem ve temel maksim göz önüne alındığında, bunun pek çok güçlü yönü vardır ve parlak bir düşüncedir. Tüm bilimin özü, sonsuz algısal tezahürlerin çokluğunu nispeten az soyut kavram altında birleştirmekten ibarettir. Daha sonra bu kavramları, tüm bu tezahürlerin tamamen idrakimizin kontrolü altında olduğu, olan biteni açıklayabildiğimiz ve olacakları öngörebildiğimiz bir sistem inşa etmek için kullanırız. Bilimler tezahürlerin geniş alanlarını, tezahürlerin belirli ve farklı türlerine göre kendi içlerinde paylaşırlar. Şimdi, olduğu haliyle içeriklerin- 538
den bağımsız olarak kavramlarda neyin tamamen aslî olduğunu ayırmak çok cesur ve talihli bir düşünceydi. Bunun amacı ise bütün düşüncenin kalıplarını keşfedip dolayısıyla da bütün sezgisel idrak ve bunun sonucunda da tezahür olarak dünya için aslî olanı öğrenmekti. Düşüncenin bu kalıplarının zorunluluğuna bağlı olarak bu aslî unsur *a priori* bulunabileceği için, bunun öznel bir kaynağı olacaktı ve Kant'ın amaçlarına hizmet edecekti.

Bununla birlikte burada daha ileri gitmeden önce, düşüncenin algısal idrak ile olan ilişkisi (bu elbette ikisinin net şekilde ayrılmasını gerektirirdi; fakat bu Kant tarafından göz ardı edilmiştir), düşüncenin ne ölçüde gerçekten algısal idraki tekrar edip temsil

ettiği araştırılmalıydı. Düşünce, tamamen saf olarak mı yoksa bir dereceye kadar bunun özel kalıplarına (düşüncenin kalıplarına) girmek suretiyle değişmiş ve gizli olarak mı gerçekleşmektedir? Soyut düşünsel idrakin kalıbı, algısal idrakin kalıbı ile daha mı belirli olmaktadır yoksa kendi –soyut düşünsel idrakin– yapısına değişmez ve aslî surette mi aittir? Ki bu son durumda oldukça heterojen şekilde algısal idrakte olan bile, düşünsel idrake girdiğinde artık ayırt edilemez ve bunun tersine, idrakin düşünsel tarzı içerisinde algıladığımız bazı ayrımlar bu düşünsel idrakin kendisinden kaynaklanıp asla algısal idrakteki eşleniği olan farklara işaret etmezler. Şimdi böylesi bir araştırmanın sonucu, algısal idrakin düşünceye alınmasıyla, gıdanın hayvan bedenine alındığındaki neredeyse aynı değişimlere uğradığını gösterirdi zira bunun biçimleri ve karışımları organizma tarafından belirlenmekte ve bunların karışımı gıdanın karakterini tanımayı imkânsız hale getirmektedir; veya (söylediğimiz biraz iddialı olduğundan) böyle bir araştırma en azından algısal idrak ile düşünce arasındaki ilişkinin objelerin suda yansımasına benzer bir yönleri olmadığını ve objelerin gölgeleri ile olan ilişkileri ile hiç alâkaları olmadığını göstermeliydi zira gölgeler sadece birkaç dışsal hat verirler, pek çok şeyi aynı biçimde birleştirirler ve aynı zamanda en farklı şeylere aynı hatları verirler ve dolayısıyla da şeylerin şekillerini, tam
539 veya emin olarak gölgelerinden tekrar oluşturamayız.

Bütün düşünsel idrakin –veya aklın– sadece tek ana kalıbı vardır ve bu da soyut kavramdır. Bu kalıp akla hastır ve algısal dünya ile doğrudan hiçbir zorunlu bağlantısı yoktur. Dolayısıyla hayvanlar için algısal dünya, düşünsel idrakin yokluğunda mevcuttur. Hatta düşüncenin kalıbı, tamamen farklı bir dünya var olsaydı bile buna da aynen uyardı. Fakat kavramların yargılarda birleştirilmesinin birtakım belirli ve kurallı kalıpları vardır. Bunlar tümevarım ile bulunmuşlardır ve yargılar tablosunu oluşturmaktadırlar. Bu kalıplar büyük ölçüde idrakin düşünsel tarzının kendisinden, yani doğrudan akıldan çıkarılırlar zira bunlar dört düşünce yasasından (ben bunlara metamantıksal hakikatler diyorum) ve de *de omni et*

nullo[a] hükmünden kaynaklanmaktadırlar. Bu kalıplardan diğerleri, algısal idrak tarzına, yani anlamaya dayanmaktadırlar; lakin bunlar, hiçbir şekilde, anlamanın özel kalıplarının benzer bir sayısına işaret etmemektedirler fakat bunlar anlamanın tek işlevi olan sebep sonucun doğrudan idrakinden tam olarak çıkarılabilirler. Bu kalıplardan yine diğerleri, nihayetinde düşünsel ve algısal idrak tarzlarının karşılaşması ve kombinasyonlarından veya esasen bunlardan sonuncunun ilkine entegrasyonu ile meydana gelirler. Şimdi yargının uğraklarının tek tek üzerinden geçeceğim ve bunlarının her birinin yukarıda bahsettiğimiz kaynaklardan ortaya çıktıklarını göstereceğim: Ki buradan da bunlardan kategorilerin çıkarımının eksik olduğu ve bunu varsaymanın en az bunun açıklamasının karışıklığı ve çelişki dolu oluşu ölçüsünde temelsizliği kendiliğinden belli olacaktır.

1. Yargıların *niceliği* denilen,[b] olduğu haliyle kavramların özünden kaynaklanmaktadır; dolayısıyla da bu, sadece akla dayanmaktadır ve bunun anlama veya algısal idrakle hiçbir doğrudan bağlantısı yoktur. Bu nedenle daha dar olan kavram, ya genel 540
olarak daha geniş olan kavramın belirlenemeyen kısmı olarak işaretlenerek ya da kendisini belirleyen ve tamamen ayıran özel bir ad verilerek ayrı bir konuma yerleştirilebilir. Bu işlemi birinci durumda tamamlayan yargı özelken ikinci durumda evrenseldir. Örnek vermek gerekirse "ağaç" kavram küresinin aynı bölümü özel veya evrensel bir yargı ile ayrılabilir, yani "bazı ağaçların meşe mazısı vardır" veya "bütün meşelerin meşe mazısı vardır". Bu iki işlem arasındaki fark çok küçüktür ve hatta bu, ancak dilin kelime zenginliği ile mümkündür. Ne var ki Kant bu farkın, saf anlamanın iki birbirinden temelden farklı eylemini, işlevini veya kategorisini ifşa ettiğini ve bunlar yoluyla deneyimi *a priori*

[a] [Dört metamantıksal hakikat şunlardır: özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve yeterli temel ilkeleri. *De omni et nullo* hükmü ise şöyledir: "Bütün bir küme için geçerli olan, bu kümenin elemanları için de geçerlidir ve aynı şekilde bütün bir küme için geçersiz olan, bu kümenin bütün elemanları için de geçersizdir.]

[b] [*Die sogenannte Quantität der Urtheile*]

belirlediğini açıklamıştır. Son olarak bir kavram, belirli, tekil ve algısal bir tasavvura ulaşma amaçlı kullanılabilir ki bu tasavvurdan ve pek çok diğerlerinden bu kavramın kendisi çıkarılabilir; tekil yargıda gerçekleşen budur. Böyle bir yargı, yalnızca soyut idrak ile algısal idrak arasındaki sınır çizgisini göstermektedir ve doğrudan algısal idrake geçer: "Bu ağaçta meşe mazısı var." Kant bundan da bir özel kategori türetmiştir.

Söylenenlerden sonra, daha öte bir tartışmaya ihtiyaç yok.

2. Aynı şekilde yargıların *niteliği* de tamamen aklın sınırları dâhilinde kalmaktadır ve bu, algıyı mümkün kılan herhangi bir anlama yasasını ima etmemekte, yani buna herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Birinci kitapta açıkladığımız üzere tam da aklın nesnel olarak kavranan özü olan soyut kavramların doğası, kendisiyle birlikte kavram kürelerini birleştirme ve ayırma imkânını taşımaktadır ve bunların ön koşulu olarak düşüncenin evrensel yasaları olan özdeşlik ve çelişki bu imkâna dayanmaktadır ki bunlara ben *metamantıksal* hakikat atfediyorum zira bunlar salt akıldan kaynaklanmakta ve daha öte açıklanmamaktadırlar. Bunlar neyin birleşik olarak kalmak neyin ayrı olarak durmak zorunda
541 olduğunu belirlemektedirler; dolayısıyla da ortaya konan, aynı zamanda tekrar ortadan kaldırılamaz. Bunlar kavram kürelerini birleştirme ve ayırma imkânını –yani yargı imkânını– gerektirirler. Fakat yargının *kalıbı* sadece ve yalnızca akılda yatmaktadır ve bu *kalıp*, yargıların *içeriğinden* farklı olarak, anlamanın algısal idrakinden taşınmamıştır ve dolayısıyla buna herhangi bir eşlenik veya benzerlik sunmaz. Anlama vasıtasıyla ve anlama için algı meydana geldiğinde, algı tamamlanmıştır, herhangi bir şüphe veya yanlışlığa tâbi değildir ve ne onaylama ne de reddetme tanımaktadır. Bunun nedeni algının kendisi için konuşmasıdır, ki bu "tanımanın yeterli temel ilkesine" uygun olarak değeri ve içeriğini sadece kendi dışındaki bir şeye referansla elde eden aklın soyut idrakinden farklıdır. Dolayısıyla algı tam olarak gerçekliktir.[a] Algının doğasına bütün reddedişler[b] yabancıdır: "Reddiye" ancak

[a] [*Realität*]
[b] [*Negation*]

düşünce yoluyla eklenebilir ve tam da bu yüzden daima sadece soyut düşünce kapsamında kalır. Onaylayıcı ve reddedici yargılara Kant, eski Skolastiklerin bir tuhaflıklarını kullanarak bir de sonsuz yargıları eklemektedir. Bu ise Kant'ın ustaca uydurmuş olduğu bir yama, simetrik mimarisi için getirmiş olduğu bir başka kör penceredir ki bunu tartışmaya bile gerek yoktur.

3. Kant yargıların birbirinden tamamen farklı üç yapısını *ilişki* kavramı altında toplamıştır ve eğer bunların kaynaklarını tanıyacaksak her birini tek tek aydınlatmamız gerekmektedir.

a) *Hipotetik yargı* esasen idrakimizin en evrensel kalıbı olan yeterli temel ilkesinin soyut ifadesidir. Bu ilke hakkındaki 1813 tarihli çalışmamda,[a] bunun dört farklı anlamı olduğunu ve bunların her birinin ise farklı bir idrak kuvvetinden kaynaklanıp farklı tür tasavvur kümesini ilgilendirdiğini göstermiştim. Bunun yeterince açık bir biçimde ortaya koyduğu şey şudur: Düşüncenin evrensel kalıbı olan bu hipotetik yargının kaynağı esasen, Kant'ın olmasını istediği gibi basitçe anlama ve bunun kategorisi olan nedensellik değildir; bilakis saf anlamanın tek idrak kalıbı olduğunu gösterdiğim nedensellik yasası, sadece bütün saf veya *a priori* idraki kapsayan yeterli temel ilkesinin biçimlerinden birisidir ne 542
var ki her bir biçimin anlamında bu ilke hipotetik yargı kalıbında ifade edilir.

Burada kaynağı ve anlamına göre çok farklı olan idrak türlerinin,[b] akılda *in abstracto* düşünüldüğünde kavram ve yargıların bağlantısının tek ve aynı formunda göründüğü; bu formda da birbirlerinden farklı olmadıklarını ve yalnızca soyut idrak tamamen iptal edilip algısal idrake dönüldüğünde birbirlerinden ayırt edilebileceklerini oldukça açık olarak görüyoruz. Bu nedenle, Kant'ın seçmiş olduğu yol olan algısal idrakin ögelerini ve bunun en öz kaynağını bulmak için soyut idrakten başlama bakış açısı da oldukça yanlıştır. Dahası, benim giriş niteliğindeki *Yeterli Temel İlkesi* başlıklı çalışmamın tamamı bir bakıma sadece hipotetik yargı

[a] [*Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*]
[b] [*Erkenntnisse*]

formunun derinlemesine bir tartışması olarak da görülebilir; ve dolayısıyla burada daha fazla üzerinde durmayacağım.

b) *Kategorik yargı* biçimi ise en sahih anlamda sadece esas yargı kalıbıdır. Zira net olarak konuşmak gerekirse yargıda bulunmak sadece kavram kürelerini birleştirme veya birleştirme imkânı olmayışını düşünmek demektir. Bu nedenle hipotetik ve ayrıştırıcı bağlantı,[a] esasen yargının özel formu değildirler; zira bunlar sadece bitmiş yargılara uygulanırlar ve burada kavram kombinasyonları sabit şekilde kategorik olarak kalırlar. Fakat bunlar tekrar bu yargıları birleştirirler, çünkü hipotetik form bunların birbirlerine olan bağımlılıklarını ve ayrıştırmacı form ise bunların uyumsuzluklarını ifade eder. Bununla birlikte, salt kavramların birbirleriyle olan ilişkilerinin yalnızca bir türü vardır ve bu da kategorik yargıda ifade edilmektedir. Kavram kürelerinin kesişimi ve tam olarak ayrılması (yani, onay ve ret) bu ilişkinin daha kesin bir belirlenmesi veya alt türleridir ve Kant, bunları tamamen farklı, *nitelik* başlığı altındaki özel kategoriler haline getirmiştir. Kürelerin tam olarak mı yoksa kısmen mi kesiştiğine göre kesişim ve ayrılma daha da alt kümelere bölünmektedir ve bu belirlenim ise yargıların *niceliğini* oluşturmaktadır ki Kant –tekrar– buradan da yeni kategori başlıkları türetmiştir. Böylelikle Kant en yakın
543 alâkalı ve hatta özdeş olan şeyleri, salt kavramların kolaylıkla görülebilen birbirleriyle olan tek mümkün modifikasyonlarını ayırmakta ve buna karşın "ilişki" başlığı altında oldukça farklı şeyleri ise birleştirmektedir.

Kategorik yargıların kendi metamantıksal ilkeleri olarak düşüncenin özdeşlik ve çelişki yasaları vardır. Ancak, yargıya *doğruluğunu* veren kavram kürelerinin bağlantısının *temeli* –ki yargı sadece bu bağlantıdan ibarettir– farklı farklı olabilir; ve buna göre yargının doğruluğu ya mantıksal, ya empirik, ya transandantal ya da metamantıksaldır. Bunu giriş niteliğindeki çalışmamda § 30-33'te açıkladığım için burada tekrar etmeye gerek yoktur. Buradan dolaysız idraklerin –ki bunların hepsi kendilerini özne ve yüklem olarak iki kavram küresinin kombinasyonu yoluyla *in*

[a] [*die hypothetische und die disjunktive Verbindung*]

abstracto sunmaktadırlar– çeşit çeşit olabileceği ve anlamanın tek bir işlevinin bile bu kombinasyona denk veya bu kombinasyonu üreten olarak öne sürülemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Örneğin "su kaynıyor", "sinüs açıyı ölçer", "isteme karar verir", "oyalanma dikkat dağıtır", "ayırt etmek zordur" yargılarının hepsi aynı mantıksal kalıpta çok farklı ilişkileri ifade etmektedirler: Ki bu da dolaysız, algısal idraki analiz etmek için soyut idrakten başlama tutumunun ne kadar kusurlu olduğunun bizler için tekrar göstermektedir.

Dahası kategorik yargı, benim verdiğim mânâda anlamadaki idrakten ancak ve ancak yargı nedenselliği ifade ettiğinde meydana gelir; fakat yargılar fiziksel nitelik belirttiğinde bile durum budur. Zira ne zaman ki "bu cisim ağır, sert, akışkan, yeşil, ekşi, alkali, organik vb." dersem bu, daima cismin etkisini, yani sadece saf anlama ile mümkün olan idraki resmetmektedir. Bunlar, tıpkı bunlardan tamamen farklı birçok şeyde olduğu gibi (örneğin son derece soyut kavramların tâbi kılınışlarında), özne ve yüklem yoluyla soyut bir şekilde artık ifade edildikten sonra kişi, bu tamamen kavramsal ilişkileri tekrar algısal idrake taşıyıp yargının özne ve yükleminin algıda kendine has ve özel bir eşleniğinin olduğunu iddia eder: töz ve ilineğin.[a] İleride töz kavramının, madde[b] 544
kavramından başka hiçbir gerçek içeriği olmadığını göstereceğim. Fakat ilinekler tam olarak etki tarzları ile aynı anlama gelmektedirler, dolayısıyla da töz ve ilinek ile kastedilen idrak hâlâ sebep ve sonuca dair saf anlamadır. Ancak, maddenin tasavvurunun nasıl gerçekten oluştuğunu ilk kitapta § 4'te ve daha da net olarak *Yeterli Temel İlkesi* çalışmamda § 21'in sonunda sayfa 71'de tartıştık. Bunu bir dereceye kadar tözün devamlılığı ilkesini incelerken daha da yakından görebileceğiz.

c) *Ayrıştırıcı yargılar*[c] metamantıksal bir doğru olan "üçüncü halin imkânsızlığı" düşünce yasasından kaynaklanmaktadırlar. Bu nedenle de tamamen saf akla ait olup anlamadan kaynaklanmaz-

[a] [*Substanz und Accidenz*]
[b] [*Materie*]
[c] [*Die disjunktiven Urtheile*]

lar. Bununla birlikte, *ortaklık* veya *etkileşim*[a] kategorisinin bunlardan türetilmesi sadece, sırf Kant'ın mimari simetri sevgisini tatmin etmek için bazen hakikate yapılmasına müsaade ettiği şiddetin göze çarpan bir örneğidir. Bu çıkarımın kabul edilemez karakteri sıklıkla ve haklılıkla özellikle *G. E. Schulze*'nin *Teorik Felsefenin Eleştirisi* ve *Berg*'in *Felsefenin Epikritiği* başlıklı eserlerinde çeşitli seviyelerde gösterilmiştir.

Birbirini karşılıklı olarak dışlayan ifadeler yoluyla açık bırakılmış bir kavramın belirlenimi ile etkileşim arasında nasıl bir benzerlik vardır? Hatta bu ikisi mutlak olarak birbirine zıttır; zira ayrıştırıcı yargıda iki alternatif önermeden birinin gerçekten onaylanması ötekinin de zorunlu olarak reddidir; öte yandan eğer etkileşim ilişkisi içinde iki şey düşünürsek, bunlardan birinin ortaya konması diğerinin de zorunlu olarak ortaya konmasıdır (ve bunun tersi de geçerlidir). Dolayısıyla, etkileşimin gerçek mantıksal analojisi, etkileşimde varsayılan duruma göre şüphesiz, temelin aynı zamanda temellenen ve de tersi olduğu *circulus vitiosus*'tur.[b] Ve nasıl ki mantık *circulus vitiosus*'u reddetmektedir, aynı şekilde metafizik de "etkileşim" kavramını yasaklamaktadır. Şimdi bütün ciddiyetimle, terimin gerçek mânâsında "etkileşim" diye bir şeyin olmadığını göstermek istiyorum ve insanlar bu kavramı, tam da bu düşüncenin belirsizliğinden dolayı kullan-
545 maktan hoşlanıyor olsalar da daha yakın bir inceleme bunun boş, yanlış ve hayalî olduğunu gösterecektir. Öncelikle, nedenselliğin gerçekten ne olduğu hakkında giriş niteliğindeki çalışmamda § 20'deki tartışmaları ve ayrıca ödüllü yazım *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, 3. bölüm, 27. sayfa sonrası ve son olarak da ikinci ciltte dördüncü bölümü kullanarak düşünelim. Nedensellik, maddenin ortaya çıkan durumlarının zamanda konumlarını belirleyen yasadır. Nedensellik yalnızca durumlarla ve hatta sadece *değişimlerle* ilgilidir ve olduğu haliyle madde veya değişim olmadan süregit-

---

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

[b] [kısır döngü]

me hakkında söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Olduğu haliyle *madde,* nedensellik yasasına tâbi değildir zira ne dönüşür ne de gelip geçer ki bu genel olarak bilindiği haliyle *şeyin* tamamında da durum budur: Sadece maddenin *halleri* dönüşür ve gelip geçer. Dahası nedensellik yasasının *kalıcılıkla* da bir alâkası yoktur, çünkü hiçbir şey *dönüşmüyorsa* ne bir *etki* ne de bir nedensellik vardır; yalnızca sabit sakin bir durum vardır. Fakat eğer bu durum değişirse yeni ortaya çıkan durum ya kalıcıdır ya da değildir ve anında üçüncü bir hale yol açar. Bunun gerçekleşmesindeki zorunluluk, tam olarak yeterli temel ilkesinin bir biçimi olan nedensellik yasasıdır ve dolayısıyla da daha öte bir açıklama gücü yoktur zira yeterli temel bütün açıklamaların ve zorunlulukların ilkesidir. Buradan da sebep ve sonucun tam olarak bağlı ve zorunlu bir *zamansal sıralama* ilişkisinde oldukları açıktır. Tabii bu, *A* durumunun *B*'den zamanda önce gelmesi ve bunların birbirini takip etmelerinin ise tesadüfî değil zorunlu olmasını gerektirmektedir; yani sadece bir peşi sıra oluş değil bir sonuç[a] olmalıdır. Ancak bu derecede *A* durumu sebep ve *B* durumu sonuç olur. Ne var ki bu "*Etkileşim*" kavramı bunların, birbirlerinin hem sebebi hem de sonucu olmalarını gerektirmektedir ve bu da bunların hem önce hem de sonra gerçekleşmelerini gerektirir ki bu bir saçmalıktır. Her iki *durumun* da eş zamanlılığını ve hatta zorunlu olarak eş zamanlılığını kabul edemeyiz; eğer bunlar birbirlerine ait ve eş zamanlı olarak var iseler, o zaman bunlar sadece *tek* bir durum oluştururlar. Ve bu tek durumun kalıcılığı bunun bütün belirlenimliklerinin süren mevcudiyetini gerektirdiğinden, bizler artık değişim ve dö- 546
nüşümle değil sabitlik ve kalıcılıkla uğraşıyoruzdur. Bununla ilgili söylenebilecek tek şey, bütün durumun bir belirlenimliği değiştirildiği anda, ortaya çıkan durumun devam edemeyeceği, ancak ilk durumun diğer tüm belirlenimliklerindeki değişiminin sebebi haline gelmesidir ve bu durum yeni üçüncü bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bunların hepsi sadece basit nedensellik yasasına göre gerçekleşir ve yeni bir yasa için –yani "etkileşim"– için herhangi bir temel oluşturmaz.

---

[a] [*kein bloßes Folgen, sondern ein Erfolgen*]

Aynı zamanda apaçık bir şekilde *etkileşim* kavramına tek bir örneğin dahi verilemeyeceğini iddia ediyorum. Bunun lehinde öne sürülebilecek her şey ya sabit bir durumdadır, ki nedensellik yasası sadece dönüşümlere dayanarak anlamını kazandığından bu durumda uygulanamaz; ya da birbirlerini karşılıklı olarak koşullayan durumların değişen peşi sıralığıdır, ki bu da mükemmel şekilde ve basitçe nedensellikle açıklanabilir. Birinci duruma örnek iki tarafında da eşit ağırlıklar olduğu için sabit duran bir terazidir: Burada hiçbir etki yoktur zira hiçbir dönüşüm yoktur ve bu sabit durumdadır. Ağırlık merkezinden desteklenen her cisim gibi yerçekimi eşit dağılarak çabalar, fakat kuvvetini herhangi bir etki yoluyla gösteremez. Ağırlıklardan *birinin* kaldırılması ikinci bir duruma yol açar ve bu da diğer taraftaki ağırlığın aşağı inmesi şeklindeki üçüncü durumun sebebidir; fakat tüm bunlar sebep sonucun basit yasasına göre gerçekleşir ve özel bir anlama kategorisine ve hatta özel bir isme bile ihtiyaç yoktur. İkinci duruma yanmakta olan ateş örnek teşkil etmektedir. Yanıcı cisim ile oksijenin birleşmesi ısının sebebidir ve ısı da bu kimyasal bağın tekrar ortaya çıkmasının sebebidir. Ancak bu, bağlantıları değişken olabilmesine rağmen yine de aynı ada sahip olan bir sebep ve etki zincirinden başka bir şey değildir: Yanan *A*, serbest *B* ısısını tetikler ve bu, yeni bir yanan *C*'ye yol açar (yani *A* sebebi ile aynı isme sahip fakat aynı şey olmayan yeni bir etki yaratır), bu daha sonra yeni bir *D* ısısına yol açar (bu *B* etkisi ile gerçekten özdeş değildir, ancak sadece kavramda aynıdır, yani bu etki ile aynı adı
547 taşır) ve bu şekilde devam eder. Günlük hayat içerisinde insanların "etkileşim" dedikleri şeye güzel bir örnek Humboldt'un çöl teorisi içerisinde bulunabilir (*Ansichten der Natur*,[a] ikinci basım, ikinci cilt, s. 79). Yani, kum çöllerinde yağmur yağmamakta fakat bunlara sınır, ormanlı dağlarda yağmur yağmaktadır. Bunun sebebi dağların bulutları çekmesi değildir. Bilakis kumlu düzlüklerden yükselen sıcak hava sütunu, buhar damlacıklarının parçalanmasını önler ve bulutları yukarı doğru sürükler. Dikey olarak yükselen

[a] [Alexander von Humboldt (1769-1859), *Doğa Görünümleri* (1. basım 1808, 2. basım 1826, 3. basım 1849).]

hava akımı dağlarda zayıftır, bulutlar düşer ve soğuk hava yağmur oluşturur. Bu nedenle, çölde yağmur olmaması, bitki yaşamının yokluğuyla karşılıklı bir etkileşim ilişkisi içindedir: Yağmur yağmaz, çünkü sıcak kumun genişliği daha fazla ısıyı yayar ve bu yağmur eksikliğinden dolayı da çöl bozkıra veya çimenli bir geçide dönüşmez. Fakat bu açıkça, önceki örnekte olduğu gibi aynı adı taşıyan sebeplerin ve sonuçların art arda gerçekleşmesidir ve temelde basit nedensellikten farklı değildir. Aynı şey, bir sarkacın sallanmasında ve hatta organik bedenin kendi kendini idame ettirmesinde de gerçekleşir: Burada, her bir durum yeni birine yol açmakta ve sonra tekrar bunun tarafından ortaya çıkarılmaktadır, iki durum aynı tiptedir fakat farklıdırlar. Fakat bu ikincisinde durum daha karmaşıktır, çünkü zincir sadece iki değil, birçok farklı türde bağlantıdan oluşmaktadır ve aynı adlı bağlantı ancak pek çok diğerlerinin araya girmesinden sonra tekrar ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, karşılaştığımız tek şey durumlar dizgesine kural veren tek ve basit nedensellik yasasının bir uygulamasıdır ve bizler de anlamanın yeni ve özel bir işlevi ile ancak kavranabilecek olan hiçbir şeyle karşı karşıya değiliz.

Veya acaba "etkileşim" kavramının ispatı olarak etki ve tepkinin aynı olduğu mu öne sürülmek istenmektedir? Ancak tam da bu yüzden, sebep ve sonucun iki cisim değil, bilakis cisimlerin birbirini takip eden iki durumu olduğunu ve dolayısıyla da ilgili cisimlere bu iki durumda da işaret edildiğini güçlü bir şekilde vurgulayıp *Yeterli Temel İlkesi* yazımda detaylı olarak tartıştım. Böylelikle etki, yani yeni ortaya çıkan durum, örneğin bir çarpışma, her iki cisme de aynı oranda yayılmaktadır. Dolayısıyla çarpan 548
cisim çarpılan kadar dönüşür (her biri kendi kütle ve hızıyla orantılı olarak). Eğer buna "etkileşim" denmek isteniyorsa, o zaman bütün etkiler karşılıklı etkileşimdir ve bu vesile ile de herhangi yeni bir kavrama ya da anlamanın yeni bir işlevine ihtiyacımız yoktur; daha ziyade elimizde nedenselliğin işe yaramaz bir eşanlamlısı kalmaktadır. Fakat bu Kant'ın *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nde mekaniğin dördüncü önermesinin ispatının başlangıcında "dünyadaki bütün dışsal etkiler, etkileşimdir" derken

düşüncesiz bir şekilde dışavurduğu konumudur. Öyleyse anlamada basit nedensellik ve etkileşim için farklı işlevler nasıl *a priori* olarak bulunacaktır? Veya hatta şeylerin gerçek art ardalığı sadece nedensellik yoluyla ve eş zamanlılıkları sadece etkileşim yoluyla nasıl mümkün ve idrak edilebilir olacaktır? Fakat eğer bütün nedensellik etkileşim olsaydı, o zaman art ardalık ve eş zamanlılık aynı olurdu ve dünyadaki her şey de bir anda oluverirdi. Eğer etkileşim hakikaten olsaydı *perpetuum mobile*[a] mümkün ve hatta *a priori* kesin olurdu. Fakat bunun tersine *perpetuum mobile*'nin imkânsızlığı iddiası, hakiki etkileşimin ve buna denk düşen bir algı kalıbı olmadığına dair *a priori* ikna olmuşluğun temelidir.

Aristoteles dahi "etkileşimi" esas anlamıyla reddetmektedir çünkü ona göre iki şey birbirlerinin karşılıklı olarak sebebi olabilirler fakat bu ancak bunlardan her biri farklı bir anlamda anlaşılırsa geçerlidir: örneğin bunlardan biri diğerine güdü olarak etki ederken öteki de buna bir hareketin nedeni olarak etki ediyordur. Buna dair sözleri iki yerde bulmaktayız: *Fizik*, II. kitap, 3. bölüm ve *Metafizik*, V. kitap, 2. bölüm: *Εστι δε τινα και αλληλων αιτια· οἱον το πονειν αιτιον της ευεξιας, και αὑτη του πονειν· αλλ' ου τον αυτον τροπον, αλλα το μεν ὡς τελος, το δε ὡς αρχη κινησεως.* (*Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.*)[b] Dahası eğer Aristoteles aslî bir etkileşimi kabul etseydi burada belirtirdi
549 çünkü iki pasajda da bütün mümkün sebepleri sıralamaya çalışmaktadır. O, *İkinci Analitikler*, II. kitap, 11. bölümde bir sebepler ve sonuçlar çemberinden bahsetmekle birlikte etkileşime hiç değinmemektedir.

4) *Modalite* kategorileri bütün diğerlerine göre daha avantajlıdırlar; zira bunlardan her biri türetildikleri yargı formuna ger-

---

[a] [Devr-i daim; Bitmeyen hareket; Sonsuz döngü]

[b] [*Fizik* 195a, *Metafizik* 1013b, "Pek çok şey diğerlerinin sebebidir; örneğin spor, bedensel kuvvetin sebebidir ve bu da sporun sebebidir. Fakat bu aynı şekilde olmaz; daha ziyade bunlardan biri hareketin amacı diğeri ise kaynağıdır."]

çekten denk düşen bir şeyler ifade etmektedirler. Bu neredeyse diğer hiçbir kategori için geçerli değildir ki bunlar çoğunlukla yargı formlarından en keyfî şiddetle türetilmişlerdir.

Olanaklılık, mevcutluk ve zorunluluk kavramlarının, problematik, öne sürücü[a] ve apodeiktik yargı formlarına yol açtığı tamamen doğrudur. Ancak bu kavramların, anlamanın özel, temel ve daha öte türetim için elverişsiz idrak kalıpları oldukları doğru değildir. Daha ziyade bunlar, bütün idrakin tek ve temel ve dolayısıyla da *a priori* bilincinde olduğumuz kalıbından gelmektedirler: yeterli temel ilkesinden. Hatta *zorunluluğun* idraki, doğrudan bu ilkeyi takip etmektedir. Öte yandan, rastgelelik, imkân, imkânsızlık ve mevcut gerçeklik kavramları sadece düşüncenin kullanılması ile ortaya çıkarlar. Yani, *tek* bir ruhsal kuvvetten –anlamadan– gelmelerinin hiçbir mânâsı yoktur; daha ziyade bunlar, az sonra göreceğimiz üzere soyut ve algısal idrak arasındaki çatışmadan ortaya çıkarlar.

Bana göre "zorunluluk" ve "verili bir temele göre sonuç" tamamen birbirlerinin yerine geçebilecek kavramlardır ve tamamıyla özdeştirler. Eğer bir şeyi verili bir temelin sonucu olarak görmezsek, bunu asla zorunlu olarak idrak edemeyiz ve hatta düşünemeyiz. Ve zorunluluk kavramı bu bağımlılığın, başka bir şey yoluyla kurallı oluşun ve kaçınılmaz olarak bunu takip edişin ötesinde hiçbir şeyi gerektirmez. Böylelikle zorunluluk kavramı sadece ve sadece yeterli temel ilkesinin kullanımı yoluyla ortaya çıkar ve var olur. Ve böylece bu ilkenin farklı biçimlerine göre, fiziksel bir zorunluluk (sebepten kaynaklanan sonuç), mantıksal bir zorunluluk (analitik yargılardaki, çıkarımlardaki vb. tanıma temeli yoluyla), matematiksel bir zorunluluk (zaman ve mekândaki varlık temeline göre) ve nihayet, pratik zorunluluk vardır ki bu sözde kategorik bir buyruk ile belirlenmeyi ifade etmez, fakat daha ziyade 550
mevcut güdüler ve verili olan empirik karaktere göre zorunlu olarak ortaya çıkan bir eylemi ifade eder. Ancak zorunlu olan her şey sadece görecedir zira takip edeceği bir temeli öngörmektedir; do-

[a] [*assertorische*]

layısıyla mutlak zorunluluk bir çelişkidir. Geri kalanı için *Yeterli Temel İlkesi* yazımda § 49'uncu bölüme işaret ediyorum.

Rastgelelik[a] çelişen zıt kutuptur, yani zorunluluğun reddidir. Dolayısıyla bu kavramın içeriği negatiftir; yani bu sadece, yeterli temel ilkesi ile ifade edilen bağlantının yokluğu demektir. Sonuç olarak rastgele olan bile daima sadece görecedir; yani bu, kendi temeli *olmayan* bir şeyle ilişkili olarak rastgeledir. Ne tarzdan olursa olsun her nesne, örneğin gerçek dünyada gerçekleşen her şey, daima aynı anda hem zorunlu hem de rastgeledir: Kendi sebebi olan bir şeye göre *zorunlu* ve geri kalan her şeye göre ise *rastgeledir*. Zira bunun geri kalan şeylerle zaman ve mekânda zorunluluk olmadan alâkası salt tesadüftür: Bu nedenle rastgele, *συμπτωμα*, *contingens* kelimeleri kullanılır. Dolayısıyla mutlak zorunluluk gibi mutlak rastgelelik de düşünülemez. Zira mutlak rastgelelik, başka hiçbir şeyle sebep sonuç[b] ilişkisi içinde bulunmayan bir nesne olurdu. Fakat böyle bir şeyin tasavvur edilemezliği tam da yeterli temel ilkesinin içeriğinin negatif şekilde ifade edilmesinden ibarettir ki dolayısıyla da "mutlak rastgele"yi düşünmek için bu içerik evvela baş aşağı çevrilmelidir. Fakat bu durumda da "mutlak rastgele" tüm anlamını yitirirdi, zira anlam sadece bu ilkeye referansla oluşur ve iki nesnenin birbirleriyle sebep sonuç ilişkisi içerisinde olmadıkları mânâsına gelir.

Doğa algısal tasavvur olduğu ölçüde, doğada gerçekleşen her şey zorunludur; çünkü her şey kendi sebebinden hareketle gerçekleşmektedir. Eğer tekil bir şeyi kendi sebebi olmayan şeylerle alâkalı olarak değerlendirirsek, o zaman bunu rastgele olarak idrak ederiz; fakat bu ise zaten soyut bir düşüncedir. Eğer bir doğa nesnesini daha da soyutlar ve bunun diğer her şeyle olan nedensel ilişkisini, yani bunun zorunluluğunu ve rastgeleliğini çıkarırsak, bu tarz bir idrak *mevcut* olanın kavramı[c] ile ilgilenir. Bu kavram
551 sebebe bakmadan sadece *etki* ile ilgilenir (ki sebeple ilişkili olarak *zorunlu*, geri kalan her şeyle ilişkili olarak da *rastgele* olur). Tüm

[a] [*Zufälligkeit*]
[b] [*Grund, Folge*]
[c] [*der Begriff des Wirklichen*]

bunlar da en nihayetinde yargının modalitesinin, ne şeylerin nesnel yapılarını ne de idrakimizin bunlara olan ilişkisini resmetmesine dayanmaktadır. Ancak doğada, her şey bir sebepten hareketle ilerlediği için *aktüel* olan da aynı zamanda *zorunludur*. Fakat yine, bu zorunluluk sadece *bu zaman* ve *bu yer* ile sınırlıdır zira nedensellik yasası ile belirlenme sadece buraya kadar yayılmaktadır. Yine de algısal doğayı bir kenara bırakır ve soyut düşünmeye geçersek, o zaman düşüncede kısmen *a priori* kısmen de *a posteriori* tanıdığımız tüm doğa yasalarını tasavvur edebiliriz. Ve bu soyut tasavvur, doğada *herhangi bir* zaman ve *herhangi bir* yerde olan her şeyi içerir; fakat belirli bir zaman ve belirli bir yer soyutlanır. Ve işte tam da böylesi düşünce yoluyla bizler de *imkânın/olanağın* geniş krallığına adım atarız. Fakat burada bile *imkânsız* için yer yoktur. İmkân ve imkânsızın algısal idrak için değil, sadece düşünce, yani aklın soyut idraki için var olduğu açıktır; algısal idrakin saf kalıplarının, imkân ve imkânsızın belirlenmesini aklın ellerine teslim etmesi bunu değiştirmez. İmkân ve imkânsız, bunları düşünmeye başladığımız doğa yasalarının *a priori* veya *a posteriori* tanınmalarına göre ya metafiziksel ya da sadece fizikseldirler.

Bu açıklamanın ispata ihtiyacı yoktur zira dolaysızca yeterli temel ilkesinin idrakinden ve zorunluluk, mevcutluk ve imkân kavramlarının açılımına dayanmaktadır. Aynı zamanda bu açıklama, Kant'ın bu üç kavram için anlamada üç özel işlev atfetmesinin tamamen temelsiz olduğunu ve yine mimari simetrisini sürdürmek için hiçbir şüpheye yer vermediğini yeterli netlikte ortaya koymaktadır.

Fakat şimdi buna, Kant'ın, elbette kendisinden önceki felsefeyi takip ederek yapmış olduğu "zorunluluk" ve "rastgelelik" kavramlarını karıştırmasının büyük hatası eklenmektedir. Bu daha 552
önceki felsefe, soyutlamayı şu şekilde yanlış uygulamıştır: Bir şeyin, temeli verildiğinde kaçınılmaz olarak bunu takip edeceği, yani muhakkak gerçekleşeceği ve dolayısıyla zorunlu olduğu açıktı. Ancak insanlar yalnızca bu son hükümde durup şöyle dediler: Bir şey, başka türlü olamıyorsa veya zıttı imkânsızsa zorunludur. Fakat onlar, böylesi zorunluluğun temeli ve kökünü değerlendir-

meyip bunun doğal sonucu olan bütün zorunluluğun göreceliliğini göz ardı ederek bu yolla düşünülemez bir kurgu olan *mutlak zorunluyu* uydurdular. Mutlak zorunlu ise bir şeyin, bir sebebin sonucu gibiymiş gibi var olmasını fakat yine de bir sebebin sonucu olmamasını yani hiçbir şeye dayanmamasını gerektirmektedir. Fakat bu eklenti saçma bir iddiadır zira yeterli temel ilkesi ile çelişmektedir. Ne var ki insanlar, hakikatin tam zıttı olarak, temele dayanarak ortaya konan her şeyin rastgele olduğunu iddia ettiler. Zira buradaki görece zorunluluğu görüp bunu tamamen havada duran ve kendi kavramı ile çelişen *mutlak zorunlu* ile kıyasladılar.[99] Kant rastgeleliğin bu temelden yanlış olan tanımını alıp *Saf Aklın Eleştirisi*'nde [B289-291; A243/B301; A419, 458, 460; B447, 486, 488] açıklama olarak kullanmaktadır. Bu yolla da Kant kendisi ile en bariz çelişkilere düşmektedir zira sayfa 301'de[a] şöyle diyor: "Rastgele, yokluğu mümkün olandır." Fakat bir şeyin sebebi
553 varsa onun yokluğu kesinlikle imkânsızdır; yani o, zorunludur.

Dahası bu rastgelelik ve zorunluluk üzerine tamamen yanlış açıklamanın kaynağı Aristoteles'te, özellikle *De generatione et corruptione*,[b] II. kitap, 9. ve 11. bölümlerde zaten bulunmaktadır. Burada zorunluluk, "yokluğu imkânsız olan" olarak açıklanmaktadır.

---

[99] Bunun için bkz. Christian Wolff'un *Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele* [*Tanrı, Dünya ve Ruh Hakkında Rasyonel Düşünceler*] § 577-579. Onun dönüşümün yeterli temel ilkesine göre zorunlu olanı, yani sebeplere dayanarak gerçekleşeni, rastgele olarak açıklaması ve bunun tersi şekilde yeterli temel ilkesinin diğer biçimlerine göre öyle olanı -örneğin *essentia*'yı (tanımı) ve dolayısıyla matematik doğruların yanında analitik yargıları- da zorunlu olarak tanıması gariptir. O bunun sebebi olarak, diğer temeller sınırlı sayıda seri verirken sadece nedensellik yasasının sonsuz seri vermesini sunmaktadır. Fakat bu, saf zaman ve mekândaki yeterli temel ilkesinin biçimleri için hiçbir şekilde geçerli değildir; sadece mantıksal tanıma temeli için geçerlidir. Fakat Wolff matematiksel zorunluluğun böyle olduğunu düşünmektedir. *Yeterli Temel İlkesi* yazımda § 50 ile kıyaslayınız.

[a] [A243/B301]

[b] [Kitabın Türkçesi: *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2019.]

Buna karşıt olarak ise "varlığı imkânsız olan" durmaktadır. Bu ikisi arasında ise hem var olabilen hem de yok olabilenler vardır; yani gelip geçici olanlar, ki bunlar ise rastgele olanlardır. Somut ve algısal olan, soyut kavramların kaynağıdır ve bu soyut kavramlar, somut ve algısal olana göre kontrol edilmelidirler. Oysaki Aristoteles'in bu açıklaması, tıpkı pek çok diğer açıklamasında olduğu gibi somut ve algısal olana dayanmadan soyut kavramlarda sabit kalmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, daha önce söylediklerimizden açıktır. "Yokluğu imkânsız olan şey" *in abstracto* olarak daima düşünülebilir; fakat eğer buradan somut, reel, algısal olana doğru ilerlemek istersek bu düşünceyi mümkün olarak bile örneklendirecek hiçbir şey bulamayız. Bulabileceğimiz sadece, açıkladığımız üzere, verili bir sebebin sonucu olacaktır ki bunun zorunluluğu da yine görece ve koşullanmış olacaktır.

Bu vesile ile "modalite" kavramına dair birkaç tespitte daha bulunacağım. Bütün zorunluluk yeterli temel ilkesine dayandığı ve tam da bu yüzden görece olduğu için, bütün *apodeiktik* yargılar temelde ve nihai mânâda *hipotetiktirler*. Bunlar sadece *öne sürücü* minör önerme ile yani bir çıkarımın sonucu ile kategorik olurlar. Bu minör önerme eğer hâlâ belirsiz ise ve bu belirsizlik de ifade ediliyorsa sonuç *problematik* yargı olur.

Genelde (kural olarak) apodeiktik olan (bir doğa yasası), tekil duruma göre daima problematiktir zira öncelikle durumu kurala tâbi olarak yerleştiren koşul ortaya çıkmalıdır. Ve bunun tersi olarak olduğu haliyle tekil durumda (sebebi vesilesi ile zorunlu olan her bir dönüşüm) zorunlu (apodeiktik) olan aslen ve genel olarak tekrar problematik olarak ifade edilir. Çünkü meydana gelen sebep sadece tekil durumla alâkalıdır ve apodeiktik olan, hipotetik yargılar yerine daima genel yasaları ifade eder ve doğrudan tekil durumları ifade etmez.

Tüm bunların temeli, imkânın/olanağın sadece düşünce ve akıl 554
alanında, aktüel olanın ise algı ve anlama alanında olmasıdır. Zorunluluk ise her ikisi için geçerlidir. Hatta zorunluluk, mevcutluk ve imkân arasındaki fark, esasen sadece *in abstracto* ve kavramsal olarak vardır; oysaki gerçek dünyada bu üçü, bire düşerler. Zira

olan her şey *zorunlu* olarak olmaktadır çünkü olan her şey sebeplerden gerçekleşir ve bu sebeplerin de tekrar kendi sebepleri vardır. İster büyük ister küçük dünyada olan biten her şey, zorunlu olarak meydana gelen olayların sıkı bir zincirini oluşturur. Sonuç olarak, "mevcut" olan aynı zamanda "zorunlu"dur da ve gerçeklikte mevcutluk ve zorunluluk arasında hiçbir fark yoktur ki "mevcutluk" ve "imkân/olanak" arasında da aynı bu şekilde hiçbir fark yoktur. Zira gerçekleşmemiş, yani mevcut olmamış olan aynı zamanda mümkün de değildir çünkü bunu ortaya çıkaracak sebepler, büyük sebepler zincirinde ne ortaya çıkmıştır ne de ortaya çıkabilir; dolayısıyla da bu imkânsızdır. Bunun için de her olay ya zorunludur ya da imkânsız. Tüm bunlar salt empirik gerçek dünya, yani tekil şeylerin bloğu için ve dolayısıyla da olduğu haliyle tamamen tekil olan için geçerlidir. Diğer yandan eğer şeyleri genel olarak değerlendirmek için aklı kullanır ve bunları *in abstracto* kavrarsak, o zaman zorunluluk, mevcutluk ve olanak/imkân tekrar ayrılırlar: Zihnimizin *a priori* yasalarına uygun olan her şeyi esasen "imkân/olanak" şeklinde idrak ederiz; bu dünyada, asla mevcut olmamış olsa bile doğanın empirik yasalarına denk düşeni, "mümkün" şeklinde tanır ve böylece "olanak/mümkün" ve "mevcut" arasında açık bir ayrım yaparız. Elbette bizatihi kendisi olarak "mevcut" daima zorunludur; fakat bunun böyle oluşu ancak bunun sebebinin farkında olan birisi tarafından kavranır ve bunun dışında rastgeledir ve rastgele olarak da adlandırılır. Bu değerlendirme aynı zamanda, Cicero'nun *Kader Üzerine* kitabında bahsettiği Megaralı Diodoros ve Stoacı Khrysippos arasındaki *contentio περι δυνατων*'un[a] anahtarını da bize vermektedir. Diodorus: "Sadece mevcutlaşan mümkündür; ve mevcut her şey zorunludur" derken Hrisippos ise şöyle demektedir: "Mümkün olup da asla mevcutlaşmayan çok şey vardır; çünkü sadece zorunlu olan, mevcutlaşır."

Bunu şöyle aydınlatabiliriz. Mevcutluk, imkânın öncülleri
555 sağladığı bir çıkarımın sonucudur. Fakat bunun için sadece majör değil minör öncül de gerekmektedir; ancak bu ikisinin bir aradalığı imkânı sunar. Majör, *in abstracto* salt teorik ve genel olanak

[a] ["olanak üzerine tartışmalarının"]

sunar; ancak bu kendi başına, herhangi bir şeyi mümkün kılmaz, yani mevcut olmaya muktedir değildir. Bunun için tekil durumda bunu kurala tâbi kılan minöre ihtiyacımız vardır. Böylelikle bu, ânında mevcutlaşır. Örneğin:

Majör: Tüm evler (ve dolayısıyla benim evim de) yanabilirler.
Minör: Evim alev alıyor.
Sonuç: Evim yanıyor.

Her evrensel iddia, yani her majör, mevcutluğa göre her şeyi daima bir ön koşul altında, yani hipotetik olarak belirler. Örneğin yanabilirliğin ön koşulu alev almaktır. Bu ön koşul minörde sunulur. Silahı daima majör doldurur fakat ancak minör ateşledikten sonra atış, yani sonuç gerçekleşir. Bu, imkân ile mevcutluk arasındaki ilişkide istisnasız geçerlidir. Şimdi mevcudun ortaya konması olan sonuç her zaman *zorunlu olarak* vuku bulduğu için, mevcudun aynı zamanda zorunlu oluşu da apaçıktır ve bu, zorunluluğun sadece verili bir temelin sonucu anlamına gelmesinden de görülebilir. Mevcutluk durumunda bu bir sebeptir, dolayısıyla her mevcut şey zorunludur. Dolayısıyla da burada imkân, mevcutluk ve zorunluluk kavramlarının üst üste geldiklerini ve sadece sonuncunun ilkini değil ilkinin de sonuncuyu ön koşul olarak ortaya koyduğunu görüyoruz. Bunları birbirlerinden ayrı tutan, zihnimizin zaman kalıbı yoluyla sınırlanmış olmasıdır çünkü zaman imkân ile mevcutluğun aracısıdır. Tekil bir olaydaki zorunluluk bunun tüm sebeplerinin idrakinden tamamen görülebilir; ancak, tüm bu farklı ve birbirinden bağımsız sebeplerin hepsinin kesişmesi bize *rastgele* gibi görünür; hatta bunların birbirlerinden bağımsızlıkları tam da rastgelelik kavramıdır. Fakat tüm bunların her biri *kendi* sebebinin zorunlu sonucudur ve de nedensellik 556
zincirinin başlangıcı yoktur. Dolayısıyla da rastgeleliğin salt öznel bir tezahür olup akıl ufkumuzun sınırlılığından ortaya çıktığı açık hale gelir ki bu, tıpkı dünya ve gökyüzünün birleştiği optik ufuk kadar özneldir.

Zorunluluk, verili bir temeli izleyen sonuçla aynı şey demek olduğu için, yeterli temel ilkesinin her bir biçiminde özel bir şekilde ortaya çıkmalıdır; ve bunun zıttı ise imkân ve imkânsızlık

olmalıdır ki bunlar da daima aklın soyut düşüncesinin nesneye uygulanması ile ortaya çıkarlar. Bu nedenle, yukarıda belirtilen dört zorunluluk tipine yine dört tane imkânsızlık türü denk düşer: fiziksel, mantıksal, matematiksel ve pratik. Tamamen soyut kavramlar alanında kalırsak, imkânın her zaman daha genel bir kavrama ve zorunluluğun ise daha dar bir kavrama bağlı kaldığı da fark edilebilir. Örneğin "bir hayvan bir kuş, balık, amfibi vb. *olabilir*" – "bülbül bir kuş olmak *zorundadır*, bir kuş bir hayvan olmak *zorundadır*, bir hayvan bir organizma olmak *zorundadır*, bir organizma bir vücut olmak *zorundadır*." Bunun sebebi ise esasen çıkarımda ifade edilen mantıksal zorunluluğun, asla tekilden evrensele doğru ilerlemeyip evrenselden tekile doğru ilerlemesidir.

Buna karşılık algısal doğada (birinci sınıftaki tasavvurlar) esasen her şey nedensellik yasası yoluyla zorunludur. Sadece devreye giren düşünce, bunu aynı zamanda hem rastgele hem de salt ve saf mevcut olarak kavrayabilir: Bundaki rastgeleliği, buna sebep olmayan şeylerle kıyaslayarak ve mevcutluğu da nedensel zinciri göz ardı ederek kavrar. *Mevcutluk* sadece bu birinci tür tasavvurlarda bulunur ki bu kelimenin nedensellik kavramından türemesi de zaten bunu göstermektedir.[a]

Üçüncü tasavvur türü olan salt matematiksel algıda, eğer kişi tamamen bunun sınırları içerisinde kalırsa sadece zorunluluk vardır. Burada da imkân, sadece düşüncenin kavramlarına referansla ortaya çıkar. Örneğin, "bir üçgen dik, geniş, eşit açılı *olabilir* ancak üçgenin iç açılar toplamı iki dik açıya eşit *olmak zorundadır*." Böylece, yalnızca algısaldan soyuta geçerek imkân elde edilir.

Hem *Yeterli Temel İlkesi* yazımda hem de hâlihazırdaki eser-
557 rin birinci kitabında söylenenleri akılda tutmayı gerektiren bu sunumdan sonra, umuyorum ki yargılar tablosunda gözlerimizin önüne serilen yargı kalıplarının hakiki ve farklı kaynaklarına; ve dahası bunları açıklamak için sunulan anlamanın on iki işlevinin

[a] [*wirken* kelimesi "etki etmek" demektir. *Wirklichkeit* kelimesi ise "gerçeklik" demektir. *Wirklichkeit* kelimesini kitap boyunca gerçeklik olarak çevirmekle birlikte Kant'ın modalite kategorilerinin işlendiği bu kısımlarda "mevcutluk" olarak çevirdim.]

gerekçelendirilemez ve temelsiz bir varsayım olmasına dair şüphe kalmamıştır. Bu son nokta, bir takım spesifik ve sarih açıklamalar ile pekiştirilmektedir. Örneğin, "olumlu", "kategorik" ve "öne sürücü" yargıların temelden çok farklı olduklarını varsaymak ve de her biri için anlamanın tamamen farklı işlevlerini gerekçelendirmek, simetriye duyulan gerçek bir tutkuyu ve bunun sunduğu rehberliğe de gerçek bir imanı gerektirmektedir. Kant, kendi kategoriler öğretisinin savunulamaz doğasının farkında olduğunu ifşa etmektedir. Bunu da birinci basımdaki öğretinin zayıflığını açık eden pek çok uzun pasajı (yani şu sayfaları: 241, 242, 244-6, 248-53)[a] ikinci basımda "İlkelerin Analitiği" 'nin 3. anakesiminden (*phaenomena et noumena*) çıkararak yapmaktadır. Mesela, orada (s. 241'de) tekil kategorileri tanımlamamış olduğunu, çünkü tanımlamak istese de herhangi bir tanıma elverişli olmadıklarından dolayı onları tanımlayamayacağını söylüyor. Bunu söylerken yine aynı birinci basımın 82. sayfasında şunu söylediğini unutuyor: "Kategorilerin tanımından bilinçli şekilde kaçınıyorum; her ne kadar bunlara sahip olsam da." Bu, *sit venia verbo*,[b] üfürüktür. Fakat Kant, bu son pasajın kalmasına izin vermiştir. Ve daha sonra bilgece atılan bütün o pasajlar Kant'ın kategorilerle ilgili kafasında net bir şeyin olmadığını ve bütün öğretinin de sallanan ayaklar üzerinde durduğunu göstermektedir.

Şimdi bu kategoriler tablosu, her metafizik ve hatta her bilimsel araştırma için rehber haline getirilmiştir (Prolegomena, § 39). Ve hatta bu, yukarıda gösterdiğimiz üzere, Kant'ın bütün felsefesinin yalnızca temeli ve bundaki simetri için bir model değil aynı zamanda onun her mümkün değerlendirmeye uyguladığı şiddet için Prokrustes yatağıdır ki şimdi bunu daha yakından inceleye- 558
ceğim. Fakat böyle bir fırsat ile *imitatores servum pecus*'un[c] ne işi vardır! Bunu gördük. Bu zorbalık şöyle uygulandı: Yargı kalıpları ve kategoriler başlıkları ile ifade edilen anlam tamamıyla kenara atılıp unutuldu ve geriye sadece ifadelerin kendileri tutuldu.

[a] [A241, A242, A244-6, A248-53]
[b] ["ifadem mazur görülürse"]
[c] ["Taklitçiler, itaatkâr sürü"]

Bunların kaynağı kısmen Aristoteles'te *Birinci Analitikler*, I, 23'te bulunabilir (*περι ποιοτητος και ποσοτητος των του συλλογισμου ὁρων*: *de qualitate et quantitate terminorum syllogismi*)[a] fakat bunlar keyfî seçilmişlerdir; zira kavramların kapsamı *nicelik* kelimesinin işaret ettiğinden çok farklı da seçilebilirdi ve kaldı ki bu özel terim, konusuna diğer kategori başlıklarından çok daha iyi uymaktadır. Hatta *nitelik* kelimesi bile açıkça yalnızca niceliğe zıt koşma alışkanlığı nedeniyle seçilmiştir, çünkü onaylama ve olumsuzlama için nitelik kesinlikle oldukça keyfî bir adlandırmadır. Fakat şimdi Kant bu kategori başlıkları altına, kendi yürüttüğü her araştırmayı, zaman ve mekândaki her niceliği ve şeylerin mümkün her türlü fiziksel, ahlâki vb. niteliğini sokmaktadır; oysaki bu şeyler ile yargının ve düşüncenin kalıpları arasında rastgele ve keyfî adlandırma dışında kesinlikle hiçbir ortak yön yoktur. Bu noktada bu prosedür hakkındaki hoşnutsuzluğumuzu dile getirmek için sert terimler kullanmamak için, Kant'ın diğer yönlerine duyduğumuz saygıyı aklımızda tutmalıyız.

Bir sonraki örneği bize doğa biliminin genel ilkelerinin saf fizyolojik tablosu[b] sağlamaktadır. Her algının yayılan bir büyüklüğünün olmasının yargıların niceliği ile ne alâkası vardır? Her hissedişin bir derecesinin olması ile yargıların kalitesinin ne alâkası vardır? Daha ziyade bunlardan ilki mekânın bizim dışsal algımızın kalıbı olmasına dayanmaktadır ve ikincisi ise empirik ve dahası, salt bizim duyu organlarımızın yapısının değerlendirişinden türeyen tamamen öznel bir algılayış dışında hiçbir şey değildir. Hatta rasyonel psikolojinin temelini ortaya koyan tablo (*Saf Aklın Eleştirisi* [A344/B402]), ruhun *yalınlığını* niteliğin altına
559 yerleştirmektedir. Ancak bu, yalnızca niceliksel bir özelliktir ve yargıdaki onaylama veya olumsuzlama ile kesinlikle hiçbir ilgisi yoktur. Ne var ki nicelik ile kastedileni ruhun *birliğinin* doldurduğu varsayılmıştır ki bunu da zaten yalınlık kapsamaktadır. Daha sonra buna modalite oldukça gülünç bir biçimde zorlanmaktadır.

---

[a] ["çıkarım terimlerinin nitelik ve niceliği üzerine"]

[b] [Bu *Prolegomena* § 21'deki tablodur. "Fizyolojik" kelimesi burada "fizik" veya "fiziksel" mânâsındadır.]

Yani ruh *olanaklı* nesnelerle[a] ilişkilidir. Fakat "ilişkili oluş" ilişkiye aittir;[b] sadece bu zaten tözde içerilmektedir. Antinomilerin materyalini oluşturan dört kozmolojik ideanın izleri kategorilerin başlıklarına doğru sürülebilir. Antinomileri değerlendirirken bu konuyu daha yakından tartışacağız. Belki de çok daha çarpıcı birkaç örnek, *Pratik Aklın Eleştirisi* içindeki özgürlük kategorileri tablosu tarafından sağlanmaktadır! –Dahası kategorilerin dört başlığına göre tat yargısını[c] işleyen *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ilk kitabında ve nihayet, tamamen bu kategoriler tablosuna göre bölünmüş olan *Doğa Biliminin Metafiziksel Temelleri*'nde böyle örnekler sağlanmaktadır ki bu da bu önemli çalışmada doğru ve mükemmel olanla karıştırılan yanlışlığın temel nedeni olabilir. Sadece birinci bölümün sonunda birlik, çokluk ve tümlüğün çizgi doğrultularının yargı niceliğine göre adlandırılan kategorilere denk düşmelerine bakın.

* * *

Tözün kalıcılığı temel ilkesi "devam" ve "içkinlik"[d] kategorilerinden türetilmiştir. Ancak biz bununla, sadece kategorik yargıların kalıbından, yani iki kavramın özne ve yüklem olarak birleştirilmesinden aşinayızdır. Bu muazzam metafizik temel ilke nasıl da şiddet yoluyla basit ve tamamen mantıksal kalıba dayandırılmıştır! Fakat bu yalnızca *pro forma*'dır[e] ve simetri uğruna yapılmaktadır. Bu temel ilke için burada verilen ispat,[f] anlama ve kategoriden çıktığı varsayılan kaynağı tamamen gözardı edip saf zaman algısından ilerler. Fakat bu ispat da tamamen yanlıştır. Salt zamanda bir *eş zamanlılık* ve *devamlılık* olduğu yanlıştır: Bu tasavvurlar

---

[a] [*Gegenständen*]

[b] [*Verhältniß gehört aber zur Relation*: *Verhältniß* de "ilişki" olarak çevrilmektedir.]

[c] [*das Geschmacksurtheil*]

[d] [*Kategorie der Subsistenz und Inhärenz. Subsistenz* -"devamlılık"- tözün mevcudiyeti ve bunun devamlılığıyken *Inhärenz* bir töze özgü olan ilineklerdir.]

[e] ["kalıp için"]

[f] [Bkz. A182/B224 sonrası]

560 ancak *mekânın* zamanla birleşmesinden sonra meydana gelirler. Bunu da zaten *Yeterli Temel İlkesi* çalışmamda § 18'de ve bu eserde § 4'te gösterdim. Az sonra yapılacak açıklamaların anlaşılması için bu iki incelemeye dair malumatın olduğunu varsayıyorum. Zamanın kendisinin, bütün dönüşümlerde *sabit kaldığı*[a] yanlıştır; bilakis tam da zamanın kendisi akıp gidendir. Kant'ın ispatı, her ne kadar bunu çeşitli laf kalabalıkları ile korumaya çalışmış olsa da çürüktür; hatta onu en elle tutulur çelişkiye sürüklemektedir. *Eş zamanlılığı* yanlış olarak zamanın kiplerinden[b] biri olarak ortaya koyduktan sonra ([A177/B219]), tamamen doğru olarak şöyle demektedir: "*Eş zamanlılık* zamanın bir kipi değildir; zamanda hiçbir bölüm eş zamanlı değildir ve daha ziyade her biri bir diğerini takip eder." ([A183/B226])

Doğrusu eş zamanlılıkta, tıpkı zaman gibi mekân da dâhil edilmiştir. Zira eğer iki şey birbirinden farklı ve eş zamanlı ise, bunlar mekân ile ayrılmışlardır; eğer aynı şeyin iki durumu eş zamanlı ise (örneğin demirin parlaması ve ısı yayması) *tekil* bir şeyin iki etkisi aynı andadır ve bu da mekânı gerektirmekte olan maddeyi gerektirmektedir. Net konuşursak eş zamanlılık negatif bir belirlenimdir ve iki şeyin veya iki durumun zaman ile ayrılmadıklarına işaret eder; dolayısıyla bunlar arasındaki fark başka yerde aranmalıdır.

Her halükârda tözün, yani maddenin kalıcılığına dair idrakimiz *a priori* bir içgörüye dayanmak zorundadır, çünkü bu bütün şüphelerin ötesinde olduğu için deneyimden yaratılmış olamaz. Ben bunu, bütün dönüşüm ve geçiciliğin ilkesinin, yani *a priori* bilincinde olduğumuz nedensellik yasasının esasen sadece *değişimlerle*, yani maddenin art arda gelen durumları ile ilgili olmasından çıkardım. Dolayısıyla bu, sadece *biçimle* alâkalıdır ve maddeyi bağlamaz; bu nedenle madde, her şeyin kalıcı temeli olarak bilincimizde mevcuttur ve dönüşüme veya gelip geçiciliğe tâbi olmayıp böylece her daim var olur. Tözün kalıcılığına dair esas empirik dünyayı algısal tasavvurumuzun analizden çıkarılmış daha

[a] [*bleibe*]
[b] [*Modus*]

derin bir argüman birinci kitapta § 4'te bulunabilir. Orada maddenin özünün *zaman ve mekânın tam birleşmesinden* oluştuğunu, 561
bu birleşmenin ise sadece nedensellik tasavvurumuz ile mümkün olduğunu ve dolayısıyla da sadece anlama için olduğunu gösterdik. Bunun nedeni, anlamanın sadece nedenselliğin öznel eşleniği olmasıdır ve dolayısıyla da anlama, maddeyi etken olarak, yani sadece ve sadece nedensellik olarak tanır ve var olmayı ve etkenliği bir ve aynı olarak değerlendirir ki bu *mevcut gerçeklik*[a] kelimesinde ima edilmektedir. Böylelikle de zaman ve mekânın içsel birleşimi –nedensellik, madde, mevcut gerçeklik– bir ve aynı şeydir ve bu "bir"in öznel eşleniği anlamadır. Madde kendisinin meydana geldiği bu iki faktörün çelişkili özelliklerini içermelidir ve nedensellik tasavvuru bu iki faktör arasındaki çelişkileri ortadan kaldırıp bunların bir aradalığını, anlama için kavranabilir kılar, zira madde sadece ve sadece anlama için vardır ve anlama yetisinin bütün işi sebep ve sonucun idrakidir. Böylece zamanın elle tutulamaz[b] akışı, anlama için maddede birleşir ve mekânın katı hareketsizliği içerisinde ilineklerin değişimi olarak ortaya çıkar ki bu hareketsizlik ise tözün kalıcılığında kendisini sunmaktadır. Zira eğer töz de ilinekler gibi gelip geçseydi, tezahür mekândan tamamen kopup sadece zamana ait olurdu: deneyim dünyası, maddenin yok edilip ortadan kalkması ile çözülüp giderdi.

Bu nedenle, herkesin *a priori* kesin olarak idrak ettiği tözün kalıcılığı temel ilkesi, mekânın maddede oynadığı rolden, yani mevcut gerçekliğin bütün görünüşlerinden türetilmek ve açıklanmak zorundadır (zira mekân, zamanın zıttı ve tersidir ve dolayısıyla bizatihi kendiliğinde ve zamanla olan birleşikliğinin dışında değişimle hiç alâkası yoktur); ancak bu, salt zamandan türetilemez ki bu amaç için Kant garip şekilde bir *sabit kalış*[c] atfetmektedir.

Yeterli Temel İlkesi çalışmamda § 23'te zamandaki olayların art ardalığından, nedensellik yasasının *a priori* doğasına ve zorunluluğuna dair şimdi takip eden ispatın yanlışlığını tamamen açık-

---

[a] [*Wirken ... Wirklichkeit*]
[b] [*bestandlos*]
[c] [*Bleiben*]

ladım. Bu nedenle, bu bölüme işaret etmek burada benim için
562 yeterlidir.[100] Bu etkileşimin, yani yukarıda geçersiz olduğunu açıklamak zorunda kaldığım kavramın ispatındaki durum için de geçerlidir. Modalite ile gerekli olanlar da zaten söylendi ve şimdi bunun temel ilkelerini değerlendireceğiz.

Transandantal analitiğin devamına dair pek çok ayrıntıyı da reddetmek istiyorum fakat okurun sabrını zorlamaktan korktuğum için bunları düşünmeyi okura bırakıyorum. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, Kant'ın ana ve temel yanlışı ile, yani zaten çoktan ayrıntılı olarak eleştirmiş olduğum soyut, söylemsel idrak ve sezgisel idrak arasında ayrım yapmama hatası ile sürekli olarak karşı karşıya kalıyoruz. Bu, Kant'ın bütün idrak yetisi teorisi üzerine sürekli bir belirsizlik yaymaktadır ve okur da her seferinde esasen mevzunun ne olduğunu bilememektedir. Kant'ın düşünme ve algı ile ilgili değişken bir biçimde söylediklerini uygun şekilde yerleştirmeye çalışan okur, anlamamak yerine sadece tahminlerde bulunmakta ve daima kararsız kalmaktadır. Algısal ve soyut tasavvurların özüne dair Kant'ın inanılmaz basiretsizliği onu "Bütün Nesnelerin *Fenomen* ve *Numen* Olarak Ayrılması" başlıklı bölümde hiç düşünmeden ortaya attığı, az sonra ayrıntısıyla tartışacağım korkunç iddiaya yöneltmiştir. Bu iddiaya göre soyut kavramlar olmadan nesnelerin idraki de mümkün değildir; ve algı, "düşünme" olmadığı için "idrak" de değildir; ve algı, duyumsamanın bir etkilenimi, salt hissediş dışında hiçbir şey değildir! Daha da ötesi Kant, algısız kavram hâlâ bir şeyken, kavramsız algının tamamen boş olacağını iddia etmektedir ([A253/B309]). Bu ise hakikatin tam da zıttı konumdadır, çünkü kavramlar bütün anlam ve içeriklerini yalnızca algısal tasavvurlarla olan ilişkilerinden almaktadırlar ve kavramlar, algısal tasavvurlardan soyutlanıp türetilirler ki bu da onların lüzumsuz şeyler atılarak inşa edildikleri anlamına gelir. İşte bu nedenle eğer kavramların altından algının oluşturduğu

[100] Kant'ın ispatını reddedişim, Feder'in *Ueber Zeit, Raum und Kausalität* [*Zaman, Mekân ve Nedensellik*] eserinde 28. bölüm ve G. E. Schulze'nin *Kritik der theoretischen Philosophie* [*Teorik Felsefenin Eleştirisi*] 2. cilt, ss. 422-442 ile kıyaslanabilir.

zemin çekilirse, o zaman kavramlar boş ve hiçtirler. Buna karşılık algılar bizatihi kendilerinde dolaysız ve oldukça büyük anlam taşımaktadırlar (ki bunlarda nesneleşen kendinde şeydir); bunlar 563
kendi kendilerinin temsilcileridirler, kendi adlarına konuşurlar ve içerikleri kavramlarda olduğu gibi ödünç alınmış değildir. Bunun sebebi algıların, yeterli temel ilkesine sadece nedensellik yasası ile tâbi olmalarıdır ve bu haliyle de sadece zaman ve mekândaki konumları belirlenir; fakat kavramlarda olduğu gibi bunların içerikleri ve anlamları belirlenmez zira bu durumda geçerli olan "tanıma temeli"dir. Ve Kant burada gerçekten de algısal ve soyut tasavvurları birbirinden ayırmak istiyor gibi görünmektedir: Leibniz'in her şeyi soyut tasavvur yaptığını ve Locke'un ise her şeyi algısal olana dönüştürdüğünü söyleyerek suçluyor. Fakat bu ayrıma bir türlü ulaşılmıyor. Ve her ne kadar Locke ve Leibniz bu hataları gerçekten yapmış olsalar da Kant'ın kendisi diğer ikisini kapsayan üçüncü bir hatayı yükleniyor; yani algısal ve soyut olanı karıştırıyor ki buradan da melez bir canavar ortaya çıkıyor. Bu saçmalıktan[a] ise hiçbir net tasavvur mümkün olmaz ve dolayısıyla bu, ancak öğrencilerin kafasını karıştırmaya, onları şaşırtıp birbirleriyle zıtlaşmalarına yarar.

Kesinlikle sözünü etmiş olduğumuz "Bütün Nesnelerin *Fenomen* ve *Numen* Olarak Ayrılması" başlıklı bölümde "düşünme" ve "algı" birbirlerinden başka hiçbir yerde olmadıkları kadar ayrılmışlardır; fakat burada yapılan ayrım tarzının kendisi temelden hatalıdır. Kant, [A253/B309]'da şöyle demektedir: "Empirik idrakten bütün düşünceyi (kategoriler yoluyla) çıkarırsam, hiçbir nesnenin idraki kalmaz; zira salt algı ile hiçbir şey düşünülemez ve duyumsamanın bu tesiri bende herhangi bir nesnenin böylesi tasavvuruna hiçbir alâka oluşturmaz."

Bu cümle, Kant'ın bütün hatalarını bir ceviz kabuğu içerisine bir dereceye kadar toplamaktadır. Burada hissediş, algı ve düşünce arasındaki ilişkiyi Kant'ın yanlış kavradığı apaçık ortaya çıkmaktadır; ki buna göre kalıbının bütün üç boyutuyla birlikte mekân olduğunu varsaydığı algıyı, duyu organlarındaki salt öznel

[a] [*unding*: "olmayan şey"]

hissediş ile özdeşleştirmekte, fakat bir nesnenin idrakinin ise algıdan farklı olan düşünme vasıtası ile verili olmasına izin vermektedir. Buna karşılık ben diyorum ki objeler evvela algı nesneleridirler, düşünce nesneleri değil ve *nesnelerin* bütün idraki temelde ve
564 bizatihi kendiliğinde algısaldır. Fakat algı kesinlikle salt hissediş değildir; daha ziyade anlama, hissedişte zaten faaldir. *Düşünme*, hayvanlarda değil sadece insanda eklenir ve sadece algıdan yola çıkan soyutlamadır. Düşünme, temelde yeni bir idrak sunmaz ve daha önce var olmayan nesneler ortaya koymaz; daha ziyade düşüncenin yaptığı zaten algı yoluyla edinilmiş olan idrakin sadece biçimini değiştirmek, yani bunu kavramlardaki soyut idrake dönüştürmektir; böylelikle de algısallık gider yerini ise bunun kombinasyonları alır ve kullanım alanı sınırsız genişler. Diğer yandan, düşünmemizin malzemesi ise sadece ve sadece algılarımızdır; ve bu [malzeme] ise algılarımızın zaten içermeyip ilkin düşünme ile eklenmiş herhangi bir şey değildir. Dolayısıyla düşüncemizdeki her şeyin malzemesi, algımızda gösterilebilmelidir; aksi takdirde bu, boş bir düşünce olur. Nasıl ki bir altın parçası bütün çözeltilerinden, oksitlerinden, süblimatlarından ve kombinasyonlarından ayrıştırılıp saf ve eksiksiz sunulabilirse, bu malzeme de düşünme tarafından çeşitli şekillerde manipüle edilip dönüştürülmüş olmasına rağmen, yine de algıya indirgenip buraya dek izi sürülebilir. Eğer nesneye düşünce bir şey ve hatta aslî şeyi ekleseydi bu olamazdı.

Bunu takip eden amfiboli hakkındaki tüm bölüm,[a] sadece Leibniz felsefesinin bir eleştirisidir ve burada da kılavuz görevi gören mimari simetriye göre bir gözle düzenlenip ayarlanmış olmasına rağmen büyük ölçüde doğrudur. Böylece, Aristoteles'in organonu ile benzetmeyi ortaya koymak için, bir aşkınsal topik oluşturulmuştur[b] ve bu da her bir kavramın hangi idrak yetisine ait olduğunu belirlemek için dört bakış açısına göre değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Ancak bu dört bakış açısı, tamamen keyfî şekilde benimsenmiştirler ve eğer bunlara on tane de biz ekle-

[a] [A260/B316 sonrası.]
[b] [A268/B324]

mek istersek aynı derecede haklı oluruz. Dört sayısı kategori başlıklarına denk düşmektedir ve dolayısıyla temel Leibnizci öğreti de bunlar arasında istenildiği kadar bölünebilir. Leibniz'in sadece yanlış soyutlamaları bu eleştiri yoluyla bir dereceye kadar aklın doğal hataları olarak damgalanabilirler, ki Leibniz müthiş felsefi 565
çağdaşları olan Spinoza ve Locke'tan öğrenmektense kendi garip icatlarını sunmayı tercih etmiştir. Düşünce amfibolisi üzerine olan bölümde son olarak, bizimkinden tamamen farklı ve yine de bizim kategorilerimizin uygulanabileceği bir algı türü olabileceği söylenmektedir. Dolayısıyla da varsayılan bu algının objeleri *numenler*, sadece *düşünebileceğimiz* şeyler olacaktırlar, fakat bunlar esasen tamamen problematiktir, zira böylesi düşünceye anlam katacak algıdan mahrumuz. Sonuç olarak böyle bir düşüncenin nesnesi sadece tamamen belirsiz bir olanak olacaktır. Yukarıda Kant'ın kendisiyle çeliştiğini, bunu da kategorileri bazen algısal tasavvurun koşulu bazen de salt soyut düşünmenin işlevi olarak ortaya koymasıyla yaptığını göstermiştim. Burada kategoriler özellikle bu son anlamda kullanılmaktadırlar ve sanki Kant bunlara tamamen ve sadece söylemsel düşünmeyi atfetmek istiyor görünmektedir. Fakat eğer Kant gerçekten bunu kastetseydi, o zaman düşünmeyi "Aşkın Mantık" bölümünün hemen başında karakterize eder bunu da düşünmenin farklı fonksiyonlarını ayrıntılandırmadan önce yapardı ve sonuç olarak da düşünceyi algıdan ayırırdı; ve salt algıda ne tür bir idrak olduğunu ve düşünme ile nasıl yeni bir tür idrakin eklendiğini de göstermesi gerekirdi. O zaman biz de Kant'ın bahsettiğinin gerçekten ne olduğunu bilirdik; veya en azından Kant öncelikle algı hakkında sonra da düşünme hakkında tamamen farklı konuşurdu. Bunun yerine o, sanki daima bu ikisi arasında orta bir şeyle uğraşıyormuş gibidir ki böyle bir şey yoktur. O zaman transandantal estetik ve transandantal mantık arasındaki büyük boşluk da olmazdı ki burada Kant algının salt kalıbını sunduktan sonra içeriği olan bütün empirik algılayışı sadece "bu *verilidir*" diyerek halletmektedir ve bunun *anlama ile mi yoksa anlama olmadan mı* meydana geldiğini sormamaktadır. Bunun yerine soyut düşünmeye sıçramaktadır ve

hatta esasen düşünmenin kendisine değil, daha ziyade doğrudan birtakım düşünce kalıplarına geçmektedir ve düşünmenin doğasına, kavramların doğasına, soyut ve söylemsel idrakin somut ve
566 algısal idrak ile alâkasına, insan ve hayvan idrakindeki farka veya aklın doğasına dair tek kelime etmemektedir.

Kant'ın tamamen gözardı ettiği soyut ve algısal idrak arasındaki farkı, antik filozoflar *φαινομενα* ve *νοουμενα*[a] olarak işaret etmekteydiler.[101] Bu iki terim arasındaki zıtlık ve uyuşmazlık Elealıların felsefe uğraşılarında,[b] Platon'un idealar öğretisinde, Megaralıların diyalektiğinde ve daha sonra nominalizm ve realizm tartışması içinde Skolastiklerde oldukça üretken olduğunu göstermiştir. Bu son tartışma, Platon ve Aristoteles'in farklı eğilimlerinde zaten mevcut olan tohumun geç bir gelişimidir. Fakat Kant, *φαινομενα* ve *νοουμενα* terimlerinin çoktan beri kullanılmakta olduğu mevzuyu tamamen ve sorumsuzca görmezden gelip bu kelimelere de, kendisinin kendinde şeyleri ve onların tezahürleri olarak resmetmek için, sanki sahipsizlermişçesine el koymuştur.

* * *

Kant'ın kategoriler öğretisini, tıpkı onun Aristoteles'inkini reddetmesi gibi reddettikten sonra, yine de burada onların hedeflemiş olduklarına ulaşmanın üçüncü bir yolunu önermek istiyorum. Hem Kant hem de Aristoteles'in kategoriler adı altında aradıkları, her halükârda en genel kavramlardı ki ne kadar farklı olurlarsa olsunlar bütün şeyler, bu kavramlar altında toplanabilmeli ve böylelikle bunlar yoluyla mevcut her şey, nihayetinde düşünülebilmeliydi. Dolayısıyla Kant bunları, bütün düşünmenin *kalıpları* olarak değerlendirdi.

---

[a] [fenomen, numen]

[101] Bkz. Sextus Empiricus, *Pyrrhon. hypotyp.*, [Kitabın Türkçesi: *Pyrrhonculuğun Esasları*, çev. Cengiz Çevik. İstanbul: İş Bankası, 2019.] I. Kitap, 13. bölüm, *νοουμενα φαινομενοις αντετιθη Αναξαγορας* (*intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras*). ["Anaxagoras, düşünüleni görünenin karşısına koymaktadır."]

[b] [*Philosophemen*]

Gramerin mantıkla olan alâkası, kıyafetin bedenle olan alâkası gibidir. Dolayısıyla, bu en yüksek kavramların, yani eksikliklerinde düşüncenin gerçekleşmeyeceği bütün spesifik düşünceyi destekleyen aklın bu *basso continuo*'sunun tam da muazzam evrensellikleri (transandantal oluşları) sebebiyle, nihayetinde tekil kelimelerle değil de bütün bir kelime sınıfı ile ifade edilen kavramlarda yatmaları gerekmez mi? Zira bu kalıplardan birisi herhangi bir kelime ile –bu ne olursa olsun– zaten aynı anda düşü- 567
nülmektedir. Dolayısıyla bunların tanımı için sözlüğe değil de gramere bakmamız gerekmez mi? Bunlar nihayetinde kavramları, kendilerini ifade eden kelimeleri isim, sıfat, fiil, belirteç, adıl, ilgeç veya başka bir parça olarak, kısacası *partes orationis*[a] olarak ifade eden ayrımlar değil midir? Sonuçta bunlar tartışmasız şekilde tüm düşünmenin, içinde doğrudan hareket ettiği ve öncelikle varsayması gereken kalıpları tanımlamaktadırlar. Bu nedenle bunlar aslî sözel kalıplardır ve her bir dilin temel bileşenleridirler ki en azından isim, sıfat ve fiil barındırmayan bir dili hayal edemeyiz. Sonrasında bu temel kalıplara bunların çekimi yoluyla (yani bir artikel[b] ya da zamir yardımı ile belirlenmiş olup olmadığının genel olarak önemli olmadığı yerde isim ve fiil çekimi yoluyla) düşünce kalıpları tâbi olurlar. Bununla birlikte, konuyu biraz daha yakından incelemek ve soruyu yeniden gündeme getirmek istiyoruz: Düşünme kalıpları nelerdir?

1) Düşünme, tamamen yargılardan oluşur: Yargılar bunun bütün kumaşının iplikleridirler. Zira bir "fiili" kullanmadan düşünmemiz yerinden hareket etmez ve bir "fiil" kullandığımız anda yargılamaktayızdır.

2) Her bir yargı özne ve yüklemin ilişkisinin idrakinden oluşur. Yargı bunları belirli sayıdaki sınırlamalarla ayırır ya da birleştirir. Bu ikisinin gerçek özdeşliğini tanıyarak yargı, bunları birleştirir ve özdeşlik ise ancak kavramlar birbirlerinin yerlerine geçebiliyorsa mümkündür: Yani bunlardan birinin daima ötekin-

[a] ["konuşma bölümü"]

[b] [Türkçede artikel/tanımlılık yoktur. Almancada ise "der", "die", "das" olarak üç tanedir.]

de düşünülmesi ve tersinin olmadığı tanımada –evrensel, olumlayıcı önermede; ve nihayetinde bunlardan birinin bazen öteki ile düşünüldüğü tanımada –tekil, olumlayıcı önermede. Olumsuzlayıcı önerme tam tersi yolu izlemektedir. Dolayısıyla her yargıda özne, yüklem ve onaylayıcı veya olumsuzlayıcı koşaç[a] olmak zorundadır: Bu, bunların her biri genellikle olduğunun aksine kendilerine ait bir kelime ile işaretlenmemiş olsalar da böyledir. Sıklıkla *tekil* bir kelime, yüklem ve koşaç belirtir; örneğin "Gaius yaşlanmaktadır."[b] Bazen de *tek* kelime bütün bu üçünü belirtir; örneğin *concurritur* kelimesi ki bu "ordular sıcak temasa hazırdır-
568 lar" demektir. Bundan çıkan apaçık sonuç düşünme kalıplarının, dosdoğru ve dolaysızca kelimelerde ve hatta konuşma bölümlerinde bile aranmaması gerektiğidir; çünkü aynı dilde dahi aynı yargı, farklı kelimelerle ve hatta konuşmanın farklı bölümlerinde ifade edilebilir. Fakat yine de düşünme ve dolayısıyla da bunun kalıbı aynı kalır zira düşünme kalıbının kendisi farklı olsaydı düşünme de aynı olamazdı. Fakat düşünce ve bunun kalıbı aynen kalmasına rağmen, kelime oluşturma farklı farklı olabilir zira bu, sadece düşüncenin üzerine geçirilen kıyafetten ibarettir ve buna karşılık düşünce ise *kalıbından* ayrılamaz. Dolayısıyla gramerin tek açıkladığı, düşünme kalıplarının giyim kuşamıdır. Bunun için de konuşmanın bölümleri, bütün dillerden bağımsız olan düşünmenin temel kalıplarından türetilebilirler. Konuşma bölümlerinin işi bu düşünme kalıplarını bütün modifikasyonları içerisinde dışavurmaktır ve bunlar, düşünme kalıplarının araçlarıdırlar; diğer bir deyişle bedenin, içerisinde tanınabilmesini sağlamak için tam olarak uymak zorunda olan kıyafetleridirler.

---

[a] [*Kopula*: Bunun Türkçe karşılığı "koşaç"tır ve Türkçede bu, çok genel olarak yüklemin sonundaki -dır/-dir ekidir. Almancada en genel koşaç örneği olarak "sein" (bin, bist, ist, seid) verilebilir.]

[b] ["Kajus altert" bu cümlede özne Gaius'ken, yüklem ve koşaç ise "altert"dir. Almancada koşaç sıklıkla ayrı olarak yazılırken, Türkçede bu "-dır/-dir" ekleri ile sağlandığı için zaten yüklem ve koşaç aynı kelimede birleşmektedir.]

3) Düşünmenin bu gerçek, değiştirilemez, temel kalıpları elbette Kant'ın *Yargıların Mantıksal Tablosu*'durlar; ancak bu tablonun pencereleri, simetri ve kategoriler tablosu uğruna kör pencereler olarak durmakta ve de sökülmeleri gerekmektedirler; tıpkı yanlış düzenlenmeleri gibi. Yani şöyle:

a) Nitelik: Onaylama veya red; yani, kavramların bağlanması veya ayrılması: İki kalıp. Bu, koşaça bağlanır.
b) Nicelik: Özne kavramı tamamen ya da kısmen alınır: Evrensellik veya çoğulluk. Bunlardan ilkine tekil özneler de dâhildir: Sokrates, "bütün Sokratesler" demektir. Dolayısıyla iki kalıp. Bu, özneye bağlanır.
c) Modalite: Bunun gerçekten de üç kalıbı vardır. Bu, niteliği zorunlu, mevcut gerçek veya rastgele olarak belirler. Dolayısıyla da bu aynı şekilde koşaça bağlanır.

Bu üç düşünme kalıbı, düşüncenin çelişmezlik ve özdeşlik yasalarından kaynaklanmaktadır. Fakat yeterli temel ilkesi ve üçüncü halin imkânsızlığından ortaya "ilişki" çıkar.

d) İlişki: Bu ancak çoktan tamamlanmış yargılar hakkında yargıya varılırken ortaya çıkar ve, ya bir yargının bir diğerine (bu ikisi çoğul bile olsalar) bağımlılığını, yani *hipotetik* bir önermede birbirlerine bağlandıklarını bildirebilir ya da yargıların birbirlerini dışladıklarını ve dolayısıyla da bunları *ayrıştırıcı* bir önermede birbirlerinden kopardığını bildirir. Bu koşaça bağlanır ki bu durumda tamamlanmış yargılar birleştirilir veya ayrılırlar. 569

Konuşma bölümleri ve gramer kalıpları, yargının üç kurucu parçası olan özne, yüklem ve koşacı ve bunların olası ilişkilerini, dolayısıyla tam da henüz sıraladığımız düşünme kalıplarını ve bu kalıpların daha iyi belirlenimlikleri ve modifikasyonlarını dışavurma yollarıdır. İsimler, sıfatlar ve fiiller bunun için dilin esasen temel yapıtaşlarıdırlar ki bu nedenle de bütün dillerde bulunurlar. Yine de sıfatların, fiillerin sürekli olarak birbirleriyle karıştıkları bir dil hayal edebiliriz ki bu her dilde ara sıra olur. Aynı zamanda şu da söylenebilir: İsimler, artikeller ve adıllar *özneyi* ifade ederler; sıfatlar, belirteçler ve ilgeçler *yüklemi* ifade ederler; ve *koşacın* ifadesi

için de fiiller vardır ve fiiller –*esse* hariç–[a] zaten yüklemi barındırmaktadırlar. Felsefi gramer bize düşünme kalıplarını ifade etmenin net mekanizmasını öğretir; benzer şekilde, mantık da bize düşünme kalıplarının kendileri ile olan işlemlerini anlatır.

Not. –Yukarıda söylenenler ile ilgili olarak yanlış yola sapılmasına karşı uyarı olarak, *S. Stern*'in *Vorläufige Grundlage zur Sprachphilosophie* (1835)[b] çalışmasına değinmek istiyorum. Bu çalışma kategorileri gramer kalıplarından çıkarmaya yönelik baştan sona başarısız bir denemedir. O, düşünmeyi tamamen algıyla karıştırmakta ve dolayısıyla düşünme kategorilerini değil de algının sözüm ona kategorilerini, gramer kalıplarından türetmek istemektedir. Dolayısıyla da gramer kalıplarını doğrudan *algıyla* ilişkili olarak koymaktadır. Onun büyük hatası *dilin*, doğrudan *algıyla* alâkalı olduğu fikrinde yatmaktadır; oysaki dil sadece olduğu haliyle *düşünme* ile, dolayısıyla da *soyut kavramlarla* ilişkilidir ve sadece bunlar yoluyla algıyla alâkaları vardır; ki algıyla olan ilişkisi tam bir kalıp değişimini ortaya koyar. Algıda, dolayısıyla zaman ve mekândan ilerleyen ilişkilerde, mevcut olan elbette bir düşünce nesnesi haline gelir. Bu nedenle de bunu ifade etmek için
570 konuşma kalıpları olmalıdır; ancak bunlar daima *in abstracto*'dur ve kavramlar olarak vardırlar. Kavramlar her zaman düşüncenin öncelikli materyalidirler ve mantığın kalıpları asla *doğrudan* algıları değil sadece bunları işaret eder. Algılar sadece önermelerin maddi doğruluklarını belirlerler ve asla sadece mantık kuralları ile belirlenen biçimsel doğruluğu belirlemezler.

* * *

Kant felsefesine geri dönüp *Transandantal Diyalektik*'e geliyorum. Kant bu bölümü *aklın* açıklaması ile açıyor: Burada bu yeti başrolü alacaktır zira şu âna kadar sadece duyusallık ve anlama sahneye çıkmıştır. Akla dair Kant'ın farklı açıklamalarını zaten vermiştim ve buna bu bölümdeki açıklama da dâhildi: "Bu, ilkeler yetisidir."[c]

---

[a] ["olmak"]

[b] [Sigismund Stern, *Dil Felsefesinin Geçici Temeli.*]

[c] [A299/B356]

Şimdi burada şu âna kadar incelemiş olduğumuz ve hem saf matematiği hem de saf doğa bilimini mümkün kılan bütün *a priori* idrakin, *ilkeleri* değil yalnızca *kuralları* verdiği öğretilmektedir; zira bu, saf *kavramlardan* değil de algılar ve idrak kalıplarından gelmektedir ve "ilke" için saf kavramlar gerekmektedir. Buna göre ise bir ilke *saf kavramlardan* idrak olmalıdır; fakat yine de *sentetik* olmalıdır. Oysa bu tam olarak imkânsızdır. Sadece *analitik* önermeler saf kavramlardan gelebilirler. Kavramlar, eğer sentetik fakat *a priori* olarak bağlansalardı, o zaman bu bağlantıya bir üçüncünün, deneyimin formel imkânının saf algısının, aracılık etmesi zorunlu olurdu: tıpkı sentetik yargılara *a posteriori* olarak empirik algılar yoluyla aracılık edilmesi gibi. Dolayısıyla sentetik bir önerme asla salt kavramlardan ortaya çıkamaz. Fakat *a priori* bilincinde olduğumuz, esasen sadece çeşitli biçimleri içerisinde yeterli temel ilkesidir; ve dolayısıyla da bu ilkeye içeriğini verenden hareket edenler dışında hiçbir sentetik *a priori* yargı yoktur.

Bununla birlikte, Kant nihayet taleplerini karşılayan sözde bir akıl ilkesiyle ortaya çıkmaktadır; fakat sadece diğerler sonuçların takip ettiği şu *bir tane* ile. Yani bu, Christian Wolff'un *Cosmologia*, I. bölüm, 2. kısım, § 93'te ve *Ontologia*, § 178'de kurup açıkladığı 571
önermedir.[a] Daha önce, amfiboli adı altında Leibnizci felsefeler, aklın doğal ve zorunlu hataları olarak görülüp bu haliyle de eleştirilmişlerdi ve şimdi de aynı şey Wolff felsefesinde de olmaktadır. Kant'ın aklın bu ilkesini sunuşu, karanlık, kararsız ve parçalı olduğundan bulanık ve belirsizdir ([A307/B364] ve [A322/B379]). Fakat bu, net ifade edildiğinde şöyledir: "Koşullanmış olan mevcut ise, o zaman bunun koşullarının toplamı ve dolayısıyla kendisi yoluyla bu toplamın tam olduğu *koşullanmamış* olan da mevcut olmalıdır." Bu önermenin görünen doğruluğu, koşullar ve koşullanan, asılı bir zincirin bağlantıları olarak değerlendirilirse oldukça barizdir ve bu zincirin en tepe ucu görünmemektedir, dolayısıyla da sonsuza dek gidebilmektedir. Ancak zincir düşmek yerine asılı olduğundan önce gelen ve bir şekilde sabitlenmiş *bir*

[a] [Christian Wolff, *Cosmologia generalis* [*Genel Kozmoloji*], *Philosophia prima sive Ontologia* [*İlk Felsefe ve ya Ontoloji*]]

ilk bağlantı olmak zorundadır. Veya kısaca: Akıl sonsuza uzanan nedensel zincirde bir bağlanma noktasına sahip olmak istemektedir; bu onun için uygun olurdu. Ancak biz önermeyi imgelerle değil, bizatihi kendiliğinde inceleyeceğiz. Bu, kesinlikle sentetiktir; çünkü analitik olarak "koşullanmış kavramından" bir koşul dışında hiçbir şey çıkmaz. Fakat bu ne *a priori* ne de *a posteriori* doğrudur; daha ziyade doğruluk yanılsamasını sinsice ve incelikle elde etmektedir ki şimdi açığa vurmam gereken budur. Yeterli temel ilkesinin dört biçimi içerisinde bizim doğrudan ve *a priori* idrakimiz ifade edilmektedir. Yeterli temel ilkesinin tüm soyut ifadeleri, zaten bu doğrudan idrakten ödünç alınmışlardır ve bu nedenle de dolaylıdırlar; ki bunların sonuçları daha da dolaylıdır. Soyut idrakin, nasıl *sezgisel* idraklerin çokluğunu, bunların daha fazla birbirlerinden ayırt edilemeyecekleri şekilde *tek bir* form veya *tek bir* kavram altında birleştirdiğini yukarıda zaten açıklamıştım. Dolayısıyla soyut idrakin, sezgisel olanla alâkası, gölgenin gerçek nesnelerle alâkası gibidir ki bu gölge de büyük çeşitliliği *tek* ve tamamen kapsayıcı hatlarda yeniden vermektedir. Şimdi aklın sözde ilkesi bu gölgeyi kullanmaktadır. Koşulsuz olan, yeterli temel ilkesinden türetilmez; bu tam bir çelişkidir; fakat bu, tam da
572 böylesi bir amaç için sinsice, yeterli temel ilkesinin tekil biçimlerindeki içeriğinin doğrudan algısal idrakini ortadan kaldırıp sadece bundan türetilip değerini ve anlamını kazanan soyut kavramları kullanmaktaydı ve bunu da "koşulsuzunu" bu kavramların geniş kapsamına gizlice sokulmasını sağlamak için yapmaktaydı. Bunun yöntemi, diyalektik terimlerle giydirildiğinde oldukça barizdir. Örneğin: "Eğer bir koşullanmış varsa, o zaman bunun koşulu da mevcut olmalıdır ve hatta tam, yani eksiksiz olarak, yani koşullarının toplamı içerisinde mevcut olmalıdır ve sonuçta eğer bunlar bir seri oluşturuyorlarsa bütün seri ve dolayısıyla da serinin başlangıcı yani koşulsuz olan mevcut olmalıdır."

Fakat bir koşullanmış olanın koşullarının böyle bir *seri* oluşturabilecekleri zaten çoktan yanlıştır. Daha ziyade mevcut her bir koşullanmış olanın koşullarının toplamı buna *en yakın* temelde içerilmelidir ve koşullanmış olan da doğrudan bu temeli takip

edip ancak bu yolla *yeterli* temel olur. Örneğin, sonucun ortaya çıkabilmesi için, "sebep" olan durumun farklı belirlenimliklerinin tamamı bir arada mevcut olmalıdır. Ancak seri –örneğin nedenler zinciri– sadece henüz koşul olanı koşullanan olarak değerlendirdiğimizde ortaya çıkar ki bu noktada tüm işlem tekrar başlar ve yeterli temel ilkesi talepleri ile birlikte yeniden ortaya çıkar. Ancak, bir koşullanan için asla koşulların esas ardışık ve sadece olduğu haliyle ve nihayetinde son koşullanan için var olacak bir *seri* olamaz. Daha ziyade koşulların ve koşullananın değişken bir serisi vardır ve kenara konan her bağlantı ile zincir bozulur ve yeterli temel ilkesinin talepleri çekilir; koşul, koşullanan olduğunda ise tekrar başlar. Yani, *yeterli* temel ilkesi bir *serinin* değil sadece *en yakın* koşulun tamlığını talep eder. Ancak, tam da bu "koşulun tamlığı" kavramı, bunun eş zamanlı mı yoksa ardışık mı olduğu sorusunu belirsiz bırakmaktadır; ve şimdi ardışıklık seçildiğinden birbirini takip eden koşulların tamamlanmış *serisi* talep edilmektedir. Sadece keyfî bir soyutlama yoluyla bir sebep ve sonuçlar serisi, yalnızca en son sonuç için var olan dümdüz sebepler serisi olarak görülüp böylece de bunun *yeterli* temeli talep edilebilir. Ancak, soyutlamanın belirsiz genelliğinden belirli tekil gerçeğe inecek daha keskin ve basiretli bir inceleme, buna karşı olarak *yeterli* temel talebinin bir serinin tamlığına değil, sadece *en yakın* sebebin belirlenimliklerinin tamlığına kadar uzandığını göstermektedir. Her verili yeterli temelde, yeterli temel ilkesi talebi de biter. Bu temel, sonuç olarak değerlendirildiğinde ise en baştan tekrar başlar; fakat asla doğrudan bir temeller serisi talep etmez. Buna karşılık mevzunun özüne inmektense, soyut kavramlarda kalırsak o zaman bu fark kaybolur: O zaman, değişen sebep ve etkilerin veya mantıksal temel ve sonuçların zinciri, dümdüz son etkinin sebepleri veya son sonucun temellerine sarf edilir ve sayesinde bir temelin *yeterli* hale geldiği *koşulların tamlığı* ise sadece en nihai sonuç için var olan temellerin bu varsayılan *serisinin* tamlığı olarak görünür. İşte bundan sonra soyut akıl ilkesi oldukça cüretkâr biçimde koşulsuz olana yönelik talebiyle ortaya çıkar. Fakat bunun geçersizliğini fark etmek için, antinomileri ve bunların

573

çözümleri ile bir saf akıl eleştirisine ihtiyacımız yok. İhtiyacımız olan sadece benim kullandığım mânâda bir saf akıl eleştirisidir; diğer bir deyişle soyut idrak ile dolaysız sezgisel idrak arasındaki ilişkinin araştırılmasıdır ve bu araştırma da soyut idrakin belirsiz genelliğinden sezgisel idrakin sabit belirliliğine doğru olacaktır. Böyle bir eleştiriden, burada aklın özünün hiçbir şekilde koşulsuz olana yönelik bir talepten oluşmadığı görülmektedir; zira eğer akıl tam bir basiretle ilerlerse o zaman "koşulsuz" diye bir şeyin olmadığını[a] kendisi bulmak zorunda kalacaktır. Bir idrak yetisi olarak akıl, sadece objelerle alâkalı olabilir; fakat bir özne için obje olan her şey zorunlu ve tartışmasız olarak hem *a parte post* hem de *a partre ante*[b] yeterli temel ilkesine tâbi ve bununla uyumludur. Yeterli temel ilkesinin geçerliliği, bilincin kalıbına öylesine sıkıca
574 dayanmaktadır ki bizler objektif olarak daha öte bir "neden" talep edebileceğimiz hiçbir şey tasavvur edemeyiz. Yani kör bir duvar olarak mutlak bir Mutlak[c] yoktur. Şu ya da bu kişinin kendini rahat hissettiği bir yer bulup orada durması sonra da buna "Mutlak" demeyi seçmesi, kendisine ne kadar önem havaları verirse versin, bu reddedilemez *a priori* kesinliğe karşı öne sürülemez.

Aslında, Kant'tan beri neredeyse tek felsefe teması haline gelmiş olan mutlak hakkındaki konuşma, *incognito* kozmolojik ispat[d] dışında bir şey değildir. Kant tarafından aleyhine açılan dava sonucunda bütün haklarını kaybeden ve kanun dışı ilan edilen bu ispat, artık kendini hakiki biçimi ile göstermeye cüret edememekte ve dolayısıyla farklı farklı kılıklar altında ortaya çıkmaktadır; şurada entelektüel sezgi veya saf düşünce altına saklı seçkin bir biçimde, şurada ise daha mütevazı felsefelerden istediğini yarı dilenerek, yarı talepkâr şekilde almaya çalışan şüpheli bir serseri gibi ortaya çıkmaktadır. Ama bu sevgili beyefendilerin mutlaka bir Mutlak'a sahip olmaları gerekiyorsa, böyle bir şeyin bütün gerekliliklerini sağlayacak, onların hayalini kurdukları mistik bi-

[a] [*daß ein Unbedingtes geradezu ein Unding ist*]
[b] ["sonra gelene olduğu kadar önce olana da göre"]
[c] [*absolutes Absolutum*]
[d] [Genellikle Tanrının varlığı için öne sürülen ilk neden argümanı.]

çimlerden çok daha iyi bir tanesini onlara ben sağlayayım: Madde. Madde yaratılmamış ve yok edilemezdir ve dolayısıyla da gerçekten bağımsızdır ve *quod per se est et per se concipitur*,[a] onun rahminden meydana gelen her şey yine ona geri döner. İnsan bir Mutlak'tan daha ne isteyebilir?

Fakat herhangi bir saf akıl eleştirisinden etkilenmeyen insanların kulaklarına daha ziyade şöyle bağırmak lazım:

> Akıl ile saatlerce kendisine konuşulmasına rağmen
> yine de ilk sözlerine dönen
> o kadınlar gibi değil misin?[b]

Dahası koşulu olmayan bir nedene, bir ilk başlangıca dönüşün hiçbir şekilde aklın doğasında yatmadığı pratik olarak da türümüzün en eski dinlerinin böyle varsayımları ne bilmeleri ne de kabul etmelerinden, bilakis bunların birbirlerini sonsuza dek koşullayan tezahür serilerini takip etmelerinden de apaçıktır. Bu dinler Brahmanizm ve Budizm'dir ki hâlâ dünyada en kalabalık nüfusa sahiptirler. Bu noktada ilk antinominin eleştirisine düşülen nota işaret ediyorum; ek olarak, Upham'ın *Doctrine of Buddhaism*[c] adlı çalışmasına bakılabilir (s. 9) ve genel olarak Asya dinleri hakkında 575
daki herhangi bir otantik rapora bakılabilir. Yahudilik, akıl ile özdeşleştirilmemelidir.

Kant, sözde akıl ilkesinin objektif olarak geçerli olduğunu değil, sadece öznel olarak gerekli olduğunu ortaya koymak niyetindedir; bu haliyle bile bunu yüzeysel laf kalabalıkları ile yapmaktadır; [A307/B364]. Yani, bizler her bilinen doğruyu daha genel bir doğru altında toplamak için gittiği yere kadar uğraştığımız için, bunun da aslında bizim varsaymış olduğumuz koşulsuzun peşinden koşturuşumuz olması gerekiyor. Fakat hakikatte bu arayış, sadece aklımızı yani basiretli, dil sahibi, düşünen insanı şimdiki anın köleleri olan hayvandan ayıran, soyut ve evrensel idrak yetisini kullandığımız ve bunu da şeylere daha kapsayıcı bir bakış

---

[a] ["kendisi olarak ve kendisi vasıtası ile kavranır."]

[b] [Schiller, *Wallenstein'ın Ölümü*, II, 3.]

[c] [Edward Upham, *Budizm Doktrini* (1829).]

yoluyla idrakimizi sadeleştirmek amacıyla yaptığımız dışında bir anlama gelmez. Zira aklın kullanımı, tam da bizim tekili genel yoluyla, durumu kural yoluyla ve bunu da daha genel kural yoluyla idrak ediyor oluşumuzda, yani bizim en genel bakış açısını elde etme çabamızda yatmaktadır. Böylesi kapsayıcı bakış, idrakimizi öylesine kolaylaştırıp mükemmel hale getirir ki hem insan ve hayvan yaşam akışındaki hem de –tekrar– eğitimli insan ve hamhalat insanın hayatları arasındaki muazzam fark meydana gelir. Elbette artık, sadece soyut olan alanında, yani akıl alanında var olan *tanıma temelleri serisi* elbette ispat edilemeyecek bir şeyde daima durur: yani yeterli temelin bu biçimine uygun olarak –yani çıkarım zincirindeki en yüksek önermenin *a priori* veya *a posteriori* dolaysız algısal temeli içinde– daha öte koşullanmayan bir tasavvurda. *Yeterli Temel İlkesi* çalışmamda § 50'de burada tanıma temeli serisinin esasen dönüşüm veya varlık temeli serisini atladığını zaten göstermiştim. Fakat sadece bir talep olarak bile koşulsuz olanın varlığını nedensellik yasasına uygun olarak ispat etmek için bu durumda ısrarcı olmak istiyorsak, bunu ancak yeterli temel ilkesinin biçimlerini henüz hiç de ayırt etmediğimiz ve bunun yerine de soyut ifadeye tutunup tüm bunları karıştırdı-
576 ğımız zaman yapabiliriz. Kant bu karışıklığı dahi salt *Universalitas* ve *Universitas* kelime oyunları ile temellendirmek istemiştir ([A322/B379]).

Bu nedenle, daha yüksek tanıma temelleri, yani daha genel doğrular arayışımızın, varlığı gereği koşulsuz olan bir nesneden veya böylesi bir nesne ile sadece ortak yönleri olan herhangi bir şeyden kaynaklandığı temelden yanlıştır. Dahası akıl için, üzerine düşündüğünde aslında bir saçmalık[a] olarak idrak etmesi gereken bir şeyi varsaymak nasıl esas olabilir? Koşulsuz olanın bu kavramı daha ziyade bununla sadece ve sadece ister kendisinden ister diğer insanlardan gelsin bütün daha öte sorulardan herhangi bir haklı çıkarma olmadan kurtulmak isteyen bireyin tembelliğinde bulunmaktadır. Kant'ın kendisi de elbette böylesi bir akıl ilkesinin objektif geçerliliğini reddetmektedir; fakat bunu zorunlu ve öznel

[a] [*Unding*]

bir önerme olarak görmektedir. Dolayısıyla Kant, sonrasında daha net görünmesine izin vereceği, idrakimizde çözülmez bir yarık ortaya çıkaracaktır. Bu amaç için sayfa [A322/B379]'daki akıl ilkesini mimari simetrik yöntemine göre daha da geliştirmektedir. Üç ilişki kategorisinden, her biri belirli bir koşulsuz türü aramak için rehber sağlayan üç tür çıkarım gelmektedir: ruh, dünya (kendinde nesne ve kapalı bir tamlık olarak), ve Tanrı.[a] Fakat burada ânında daha büyük bir çelişki fark edilmektedir ki Kant, simetrisi için tehlike oluşturacağı için buna dikkat etmemektedir. Bu üç koşulsuzdan ikisi esasen üçüncü yoluyla koşullanmaktadırlar; yani Tanrı, ruh ve dünyanın koşuludur ve onları ortaya çıkaran sebeptir. Dolayısıyla bu ikisi, burada konu bu olmasına rağmen Tanrı ile koşulsuz olma yüklemini haiz değildirler; daha ziyade bunlar sadece deneyim imkânı alanın ötesinde olan deneyim ilkelerinden türetilme yüklemini taşırlar.

Bunu bir kenara koyarsak, Kant'a göre aslî yasalarını takip eden aklın daima karşılaşmak zorunda olduğu bu üç koşulsuzda, Skolastiklerden Christian Wolff'a kadar Hıristiyanlığın etkisi altında dönen bütün felsefeler için üç temel konu olduğunu buluruz. Bu kavramlar, tüm bu felsefeler ve hatta şimdi bile saf aklın filozofları sayesinde ulaşılabilir ve tanıdık hale gelmişlerdir; fakat bu durum, herhangi bir vahyin[b] yokluğunda, bu kavramların 577
herkesin aklının ilerleyişinin, aklın özüne has bir ürünü olarak, zorunlulukla takip edeceğini asla göstermez. Bunu belirlemek için tarihsel incelemenin yardımına başvurup, antik ve özellikle Hintler olmak üzere Avrupalı olmayan halkların ve pek çok eski Yunan filozoflarının gerçekten de bu kavramlara ulaşıp ulaşmadıklarını; veya sadece bizim, tıpkı Yunanların her yerde tanrılarını görmeleri gibi –iyi niyetimizle– Hintlerin Brahmalarını ve Çinlilerin Tien'ini yanlış olarak "tanrı" diye çevirip çevirmediğimizi; esas Tanrı inancının sadece Yahudilikte ve bunu takip eden diğer iki dinde olup olmadığını değerlendirmeliyiz. Bu son bahsettiği-

[a] [*Seele, Welt, Gott*: bunlardan *Welt* genelde "evren" olarak çevrilse de ben "dünya" olarak bıraktım.]

[b] [*Offenbarung*]

miz dinlerin takipçileri sırf bu durumdan dolayı dünya üzerindeki bütün diğer dinlerin takipçilerini "kâfir" adı altında toplamaktadırlar ki bu, kısaca değinmek gerekirse, o kadar saçma ve kaba bir tabirdir ki en azından eğitimli insanların yazılarından atılmalıdır, çünkü Brahmanları, Budistleri, Mısırlıları, Yunanları, Romalıları, Germenleri, Galyalıları, Iraklıları, Patagonyalıları, Karayiplileri, Tahitilileri, Avustralyalıları ve pek çok diğerlerini özdeşleştirip tek torbaya doldurmaktadır. "Kâfir" gibi bir terim vaizlere uygun olabilir fakat eğitimli insanların dünyasından bir an evvel kovulmalıdır. Bu terim, İngiltere'ye gidip Oxford'a yerleşebilir.

Özellikle dünyada en çok sayıda takipçisi olan Budizmin tanrıtanımaz olduğu, hatta bunu reddettiği tamamen oturmuştur. Bana göre Platon söz konusu olduğunda, onu ara sıra saran teizm Yahudilikten kaynaklanmaktadır. Numenius, bu nedenle onu (İskenderiyeli Clement'e göre, *Stromata*, I. 22. bölüm; Eusebios, *praep. evang.* [*İncil'e Hazırlık*], XIII, 12; ve *Suidas* ['ın Ansiklopedisinde] "Numenius" başlığı) *Moses gracisans*[a] olarak adlandırmıştır: *Τι γαρ εστι Πλατων, η Μωσης αττικιζων.*[b] Ve Numenius, Platon'u tanrı ve yaradılış öğretilerini Musa ile alâkalı yazılardan çalmakla (*αποσυλησας*) suçlamıştır. Clement, sıklıkla Platon'un Musa'dan haberdar olduğunu ve onu kullandığını bildirmektedir, örneğin *Stromata*, I, 25 ve V, 14. bölüm, § 90 v.s.; *Paedogogus* [*Öğretmen*], II, 10 ve III, 11 ve aynı zamanda *Cohortatio ad gentes*
578 [*Kâfirlere Vaaz*], 6. bölüm, ki burada bir önceki bölümde Yahudi olmadıklarından dolayı bütün Yunan filozoflarını papazca azarlayıp onlarla alay ettikten sonra sadece Platon'u geometrisini Mısırlılardan, astronomisini Babillilerden, sihrini Trakyalılardan ve pek çok diğer şeyi Asurlulardan öğrendiği gibi teizmi de Yahudilerden aldığını söyleyerek yüceltir: *Οιδα σου τους διδασκαλους, κἀν αποκρυπτειν εθελῃς, — — — — — δοξαν την του θεου παρ' αυτων ωφελησαι των Εβραιων* (*tuos magistros novi, licet eos celare velis, — — — — — illa de Deo sententia suppeditata*

[a] ["Yunanca konuşan Musa."]

[b] ["Çünkü Platon, Yunanca konuşan Musa'dır."]

tibi est ab Hebraeis)[a] Onaylayışa dair dokunaklı bir sahne. Fakat durumun sıra dışı bir onaylanışını şurada buldum. *Plutarkhos*'a göre (*Marius Üzerine*) ve daha iyisi *Lactantius*'a göre (I, 3, 19)[b] Platon doğaya hayvan değil de insan, kadın değil de bir erkek ve barbar değil de Yunan olduğu için teşekkür etmekteydi. Şimdi Isaac Euchel'in *Gebeten der Juden, aus dem Hebräischen*,[c] ikinci basım, 1799 sayfa 7'de Yahudilerin Tanrıya kâfir değil de Yahudi, köle değil de özgür, kadın değil de erkek oldukları için şükredip övgüler düzdükleri bir sabah duası vardır.

Böyle bir tarihsel araştırma, Kant'ı şu anda bu üç kavramı zorunlu olarak aklın doğasından türeterek içine düştüğü bu talihsiz zorunluluktan kurtarıp aynı zamanda ona bu üç kavramın akıl ile ulaşılamaz ve akılda temellenemez olduğunu gösterirdi. Bu, aklın kendisini bir sofist durumuna düşürmektedir zira [A339/B397]'de şöyle demektedir: "Bunlar insanın değil, saf aklın sofistlikleridir ve en bilge insan bile bunlardan kurtulamaz; belki çok çaba harcadıktan sonra kendisini hatadan koruyabilir, ancak kendisi ile sürekli takılıp dalga geçen yanılsamadan tamamen kurtulamaz." Dolayısıyla, bu Kantçı "Aklın İdeleri" içbükey bir aynadan yansıyan ışınların yüzeyin birkaç inç ötesinde birleştikleri odağa benzetilebilir ve bunun sonucunda da, kaçınılmaz bir anlama süreci ile bir nesne kendisini gerçekliği olmayan bir şey olarak sunmaktadır.

Saf, teorik aklın, zorunlu oldukları varsayılan bu üç ürünü için *idea* kelimesi seçilip Platon'dan kopartılmıştır ve bu da oldukça talihsiz bir durumdur. Platon bu kelimeyi zaman ve mekânda çoğalıp sayısız, tekil, geçici şeyde kusurlu halde görülebilen yok olmaz biçimleri işaret etmek için kullanmıştır. Dolayısıyla Platon'un idealarını tamamen algılanabilir; ki seçmiş olduğu kelime de 579

[a] ["Sen her ne kadar onları saklamak istesen de ben senin öğretmenlerini biliyorum... Senin Tanrı inancın Yahudilerden geliyor."]

[b] [*Lactantius* 3. yüzyılda yaşamış Hıristiyanlık savunucusu bir düşünürdür. Schopenhauer onun, *Institutiones divinae* kitabına referans vermekte.]

[c] [Isaac Abraham Euchel (1756-1804) *Yahudilerin İbadetleri, İbraniceden*]

bunu net olarak tarif etmektedir zira bu kelimenin uygun çevirisi "algılanabilirlik" veya "görünebilirlik"tir. Ve ne var ki Kant bunu, soyut düşüncenin bile kısmen yakalayabileceği herhangi bir algı imkânından çok ötesini adlandırmak için kullanmıştır. Platon'un ilk olarak sunduğu idea kelimesi, o zamandan beri –yirmi iki yüzyıl boyunca– daima Platon'un kullandığı anlamı korumuştur zira sadece antik çağların filozofları değil Skolastikler ve hatta Kilise babaları ile Ortaçağ ilâhiyatçıları bunu sadece Platon'un verdiği anlamda kullandılar; ki 25. tartışma, 1. bölümde *Suárez*'in net olarak alıntıladığı gibi bunun Latince karşılığı *exemplar*'dır.

İngiliz ve Fransızların bu kelimeyi, dillerinin fakirliğinden dolayı yanlış kullanmaları yeterince kötüdür fakat bunun bir ağırlığı yoktur. Dolayısıyla Kant'ın, yeni bir anlam ittirerek *idea* kelimesini, bunun deneyim objesi olmayışının ince bağlantısı yoluyla –ki bu sadece Platon'un idealarıyla değil, mümkün her kuruntu ile ortak bir yöndür– kötüye kullanması hiçbir şekilde gerekçelendirilemez. Ancak, birkaç yıllık kötüye kullanım, pek çok yüzyılın otoritesi ile karşılaştırıldığı zaman soluk kalmaktadır ve ben bu yüzden daima kelimeyi antik, orijinal ve Platonik anlamında kullandım.

* * *

Saf Aklın Eleştirisi'nin birinci basımı, ikinci ve sonraki basımlara göre *rasyonel psikolojinin*[d] daha sıkı ve ayrıntılı bir reddiyesini içermektedir; dolayısıyla bizler burada elbette birinci basımı kullanmalıyız. Bütünde bu reddediş oldukça büyük bir katkıdır ve pek çok hakikat barındırmaktadır. Bununla birlikte, Kant'ın bu paralojizmlerden ruh kavramının zorunluluğunu türetmesinin sadece simetri hatrına olduğuna sıkı bir şekilde inanıyorum. Kant bunu,
580 koşulsuz olana talebi, birinci ilişki kategorisi olan töz kavramına uygulayarak yapıp buna uygun olarak da spekülatif aklın herhangi bir yetisinde ruh kavramının böyle ortaya çıktığını iddia etmiştir. Eğer ruh kavramı gerçekten de bir şeyin bütün yüklemlerinin nihai öznesi varsayımından kaynaklansaydı, o zaman sadece in-

[d] [A341/B399'dan sonraki bölümde "Saf Aklın Paralojizmleri"]

sanların değil her cansız şeyin de ruhu olduğunu varsaymalıydık, zira cansız şeyler de bütün yüklemlerinin nihai öznesine ihtiyaç duyarlar. Kant esasen yüklem olarak değil de sadece özne olarak var olan bir şeyden bahsederken tamamıyla kabul edilemez bir ifadeye başvurmaktadır (örn. *Saf Aklın Eleştirisi*, [A323/B412], *Prolegomena* §§ 4[a] ve 47); ne var ki Aristoteles'in Metafizik, IV, 8. bölümde bunun bir öncülü bulunmaktadır. Özne ve yüklem olarak hiçbir şey var olmaz zira bu ifadeler tamamen mantığa aittirler ve soyut kavramların birbirlerine olan ilişkilerini resmederler. Bunların algısal dünyadaki eşlenikleri tözler ve ilinekler olurdu. Fakat eğer durum buysa sadece töz olarak var olup asla ilinek olmayan bir şeyi daha öte aramamıza gerek kalmazdı çünkü buna doğrudan maddede sahibiz. Madde, şeylerin bütün niteliklerinin tözüdür ve bu nitelikler de ilineklerdir. Kant'ın daha şimdi eleştirdiğimiz ifadesini tutarsak madde gerçekten de her empirik olarak verili şeyin bütün yüklemlerinin nihai öznesidir; yani her türden bütün nitelikleri çıkardıktan sonra geriye kalandır. Ve bu insanlar için geçerli olduğu gibi hayvanlar, bitkiler ve taşlar için de geçerlidir ve bu o kadar barizdir ki bunu görememek için kararlı bir "görmeme isteği" olmalıdır. Bunun gerçekten de töz kavramının bir ilk örneği olduğunu az sonra göstereceğim.

Fakat özne ve yüklemin töz ve ilinek ile olan ilişkisi daha ziyade, mantıktaki yeterli temel ilkesinin doğadaki nedensellik yasası ile ilişkisi gibidir; ve tıpkı bu ilk çiftteki gibi ikinci çifti de karıştırmak veya özdeşleştirmek, kabul edilemez. Fakat *Prolegomena*, § 46'da Kant, bu son karıştırmayı ve özdeşleştirmeyi ruh kavramını bütün yüklemlerin nihai öznesinden ve kategorik tasım kalıbından ortaya çıkarmak için sınıra kadar ittirmektedir. Bu paragrafın safsatasının örtüsünü kaldırmak için sadece, özne ve yüklemin 581
ancak ve ancak soyut kavramları ilgilendiren –özellikle de yargıya olan ilişkilerine göre– saf mantıksal belirlenimlikler olduğunu göz önünde bulundurmalıdır; buna karşılık töz ve ilinek ise algısal dünyaya aittirler ve bunlara vâkıf oluş anlamadadır, fakat sade-

[a] [R. E. Aquila, Almanca metinde "4" olarak geçen bu bölümün, "46" olması gerektiğine dikkat çekmektedir.]

ce maddeye ve biçim veya niteliğe özdeş olarak bulunurlar. Buna dair yakında daha çok şey söyleyeceğiz.

Beden ve ruh şeklinde iki farklı töz olduğu varsayımına yol açan zıtlık aslında nesnel olan ve öznel olan zıtlığıdır. İnsan kendini dışsal algıda nesnel olarak kavradığında, uzamsal olarak yayılan ve tamamen bedensel bir varlıktır. Buna karşılık insan eğer kendini salt öz bilinç içerisinde, yani öznel olarak kavrarsa sadece isteyen ve tasavvur eden bir şey olacaktır ki bu da bütün algı kalıplarının dışındadır ve dolayısıyla da cisimlere uygulanan bütün niteliklerden bağımsızdır. Artık bu kişi tıpkı Kant'ın bütün aşkın kavramlara idealar demesi gibi ruh kavramını, bütün objelerin kalıbı olan yeterli temel ilkesini obje olmayan bir şeye ve hatta idrak ve istemenin öznesine uygulayarak kurar; özellikle de idrak, düşünme ve istemeyi, "etkiler" olarak görüp bu etkilerin nedenini arar ve bunun beden olduğunu varsayamayacağı için de bedenden tamamen farklı bir neden öne sürer. İşte bu, ruhun varlığını ilk ve son dogmatiğin ispatlama yoludur: Bunu Platon, *Phaidros*'ta yapar ve Wolff ise aynı şeyi hâlâ yapmaktadır; yani bu nedene çıkan etkiler olarak, düşünme ve istemeden başlarlar. Ancak, etkiye tekabül eden bir nedenin bu cisimleştirilmesi yoluyla materyal olmayan, sade ve yok edilemez bir varlığın ortaya çıkışından sonra eğitimliler,[a] bu kavramı tözden geliştirip gösterdiler; fakat bu kavramın kendisini daha önce özellikle bu amaç için şu dikkate değer hileyi kullanarak oluşturdular. Algısal, gerçek dünya olan birinci sınıf tasavvurlarla madde tasavvuru da mevcuttur çünkü bu birinci sınıfa hâkim olan nedensellik yasası durumların değişimlerini belirler ki bu durumlar, değişimlerini teşkil ettikleri devamlılık arz eden bir şeyi ön koşul olarak ortaya koyarlar. Yu-
582 karıda daha önceki pasajlara referansla tözün kalıcılığı ilkesini tartışırken, madde tasavvurunun anlamada (ki bu sadece anlama için vardır) meydana geldiğini zira zaman ve mekânın içsel olarak nedensellik yasası ile (anlamanın tek idrak kalıbı) birleştirildiğini gösterdim. Bu üründe mekân, *maddenin* kalıcılığında ve zaman da *durumların* değişimlerinde rol üstlenir. Saf kendi halinde

[a] [*die Schule*, "akademisyenler" olarak da çevrilebilirdi.]

madde ancak *in abstracto* düşünülebilir, fakat algılanamaz; zira bu, algıya daima biçim ve nitelik olarak tezahür eder. *Maddenin* bu kavramından *töz* başka bir soyutlamadır ve dolayısıyla da daha yüksek bir *cinse*[a] aittir. Töz, insanların madde kavramında yalnızca "kalıcılık" yükleminin durmasına izin verip bütün diğer aslî nitelikleri –uzam, geçirmezlik, bölünebilirlik vb.– düşünmemeleri yoluyla ortaya çıkar. Her daha yüksek *cins*[b] gibi, töz kavramı *kendi içinde, madde* kavramından *daha azını içerir*; ancak bundan dolayı diğer daha yüksek cinslerde olduğu gibi *kendi altında daha fazlasını barındırmamaktadır* zira bu, kendisinden daha alt cins olarak sadece maddeyi içermektedir. Aksine madde, töz kavramının tek alt türüdür[c] ve töz kavramının içeriğinin fark edilmesine yarayıp buna ispat sunan tek şeydir. Dolayısıyla aklın, ortak belirlenimlikler yoluyla farklı alt ve tâbi türlerin tek seferde düşünülebilmesi için diğer durumlarda ürettiği daha yüksek kavramlaştırmanın burada yeri yoktur; sonuç olarak, bu soyutlama ya boşu boşuna ve tamamen amaçsızca yapılmıştır ya da gizli yan bir amaç vardır. Bu gizli amaç şimdi, töz kavramının altında onun hakiki alt türü olan maddenin yanına ikinci bir türün –yani maddesel olmayan, sade, yok edilemez ruhun– yerleştirilmesi ile gün ışığına çıkmaktadır. Fakat bu son kavramın sinsi yapısı zaten daha yüksek olan *töz* kavramının mantık dışı ve uygunsuz gelişiminde mevcuttur. Akıl, kurallı işleyişinde daha yüksekteki genelleyici bir kavramı[d] sadece şu şekilde oluşturur: Akıl, söylemsel olarak ilerlerken bu genelleyici kavramın altında birkaç alt kavram türlerini toplayıp bunları kıyaslar ve bunlar arasındaki farkları atıp bunların ortak yönlerini tutar ve bu yolla da tüm bunları barındırmasına rağmen daha az içeriğe sahip olan genelleyici kavramı elde eder. Buradan çıkan sonuç ise türsel kavramların daima genelleyici kavramlardan önce 583
geldikleridir. Fakat hâlihazırdaki vakada, durum tam tersidir. *Töz* genelleyici kavramından önce, sadece madde kavramı mevcuttu

---

[a] [*Genus*]
[b] [*Genus*]
[c] [*Unterart*]
[d] [*Geschlechtsbegriff*]

ve madde kavramından, bunun bütün belirlenimliklerini rastgele atarak "töz genelleyici kavramını" oluşturmak için bir tanesi dışında ne bir sebep ne de bir gerekçelendirme vardı. Ancak daha sonra madde kavramının yanına ikinci bir gerçek olmayan bir alt tür yerleştirildi; dolayısıyla sokuşturuldu. Fakat bu alt türün oluşturulabilmesi için tek gereken, daha genelleyici kavramdan sessizce atılmış olanların, yani uzam, geçirmezlik ve bölünebilirliğin açıkça reddedilmesiydi. Böylece sadece materyal olmayan töz kavramını ittirmenin bir aracı olarak *töz* kavramı oluşturulmuş oldu. Dolayısıyla da bu, geçerli bir kategori veya anlamanın zorunlu bir işlevi olmaktan oldukça uzak olup daha ziyade aşırı gereksiz bir kavramdır çünkü bunun tek hakiki içeriği zaten madde kavramında yatmaktadır; ki bunun dışında bu kavramın tek barındırdığı ise muazzam bir boşluktur ve bu boşluk da gayrimeşru olarak sokulan *materyal olmayan* töz türü ile doldurulabilirdi ve hatta tam da bunu barındırmak için oluşturulmuştur. Dolayısıyla ciddiyet bu kavramın tamamen reddedilip bunun görüldüğü her yere madde kavramının yerleştirilmesini gerektirmektedir.

* * *

Kategoriler her mümkün şey için bir Prokrustes yatağıydı; ancak üç çıkarım yolu, üç sözde idea için böyle bir şeydir. Ruh ideası kaynağını kategorik çıkarım kalıbında bulmaya zorlandı. Burada dogmatik tasavvurlar dizisinin odağında evren vardır ve bu da kendinde bir obje olarak evreni iki sınır içerisinde, yani en küçük ile (atom) en büyük olan (evrenin zaman ve mekândaki limitleri) arasında değerlendirdiğimiz ölçüdedir. Bu sınırlar hipotetik çıkarımlardan hareket etmelidirler. Fakat bizatihi kendiliğinde böyle özel bir zorlama gerekli değildir. Bunun için özel bir zorlama gerekmez çünkü hipotetik yargı, kalıbını yeterli temel ilkesinden
584 almaktadır ve sadece kozmolojik olan değil bütün bu sözde idealar esasen bu ilkenin basiretsizce ve koşulsuzca kullanımından ve dolayısıyla da bunun keyfî olarak kenara atılmış olmasından kaynaklanmaktadırlar. Spesifik olarak yeterli temel ilkesi sadece bir nesnenin diğerine bağımlılığının aranmasına izin verir ve bu

da artık hayal gücü tükenip yolculuk sona erinceye kadar sürer. Ancak bütün bunların gözden kaçırdığı, her bir nesnenin ve hatta bütün nesneler serisinin ve yeterli temel ilkesinin kendisinin çok daha büyük ve sıkı bir bağlılığı olduğudur ki bu da idrak eden özneye olan bağlılıktır; hatta yeterli temel ilkesi sadece bir öznenin nesneleri, yani tasavvurlar için geçerlidir zira bu ilke objelerin mekân ve zamandaki konumlarını belirlemektedir. Burada kozmolojik ideaların türetildiği idrak kalıbı, yani yeterli temel ilkesi bütün akılsallaştırılmış hipostazların kaynağıdır, dolayısıyla burada laf kalabalıklarına gerek yoktur; ancak bunlara, bu ideaları dört kategori başlığı altında sınıflandırmak için de bir o kadar ihtiyaç vardır.

1) Zaman ve mekânla ilişkili olarak kozmolojik ideaların, yani dünyanın bu ikisinde sınırlarının cüretkârca *nicelik* kategorisi yoluyla belirlendiği bakışıyla değerlendirilmektedir. Oysa bunların bu kategori ile açıkça hiçbir ortak yönleri yoktur; buna tek istisna mantıkta, yargıdaki özne kavramının kapsamına tesadüfen *nicelik* kelimesi ile işaret edilmesidir ki bu kelime, yerine herhangi bir başkası da seçilebilecek olan sadece imgesel bir ifadedir. Fakat bu, Kant'ın simetri aşkı için yeterlidir. Bu şanslı isim uyuşmasından faydalanır ve bunu dünyanın yayılımının transandantal dogmaları[a] ile birleştirir.

2) Kant çok daha cüretkârca maddeyi ilgilendiren transendantal ideaları *nitelik*, yani bir yargıdaki onaylama veya reddediş ile bağlamaktadır ki bunun için temelde kelimelerin tesadüfî benzerliği de yatmamaktadır. Zira maddenin mekanik (kimyasal değil) bölünebilirliği özellikle onun *niteliğine* değil niceliğine işaret eder. Ancak, dahası, tüm bu bölünebilirlik fikri, hiçbir şekilde yeterli temel ilkesine göre olan bir çıkarım değildir ve yine de hipotetik kalıbın içeriği gibi bütün kozmolojik ideaların bu ilkeyi takip etmesi gerekmektedir. Kant, bir parçanın bütüne olan ilişkisinin koşulun koşullanana olan ilişkisi olduğu iddiasına dayanmaktadır ve bu da esasen yeterli temel ilkesine göre bir ilişkidir fakat bu iddia incelikli olmakla birlikte temelsiz bir laf kalabalığı-

[a] [*die transscendenten Dogmen von der Weltausdehnung*]

585 dır. Parçanın bütüne olan bu ilişkisi daha ziyade çelişmezlik ilkesine dayanmaktadır. Çünkü bütün, parçalar yoluyla ve parçalar da bütün yoluyla var olmazlar fakat ikisi de zorunlu olarak birlikte var olurlar zira bunlar aynı şeydirler ve bunlar arasındaki herhangi bir ayrım keyfîdir. Çelişmezlik ilkesine göre bunun dayanağı, parçalar düşünülmezlerse bütünün de düşünülmez oluşudur ve de tersi. Fakat bu kesinlikle parçaların bütünü *sonuç* olarak koşulladıkları *temele* dayanmamaktadır. Eğer durum bu olsaydı bizler de böylece, yeterli temel ilkesine göre sonrasında bütünü anlamak için kullanmak üzere, temel oluşturacak nihai parçaların arayışına itilirdik. Bu büyüklükteki sıkıntılara bile simetri aşkı üstün gelmektedir.

3) *İlişki* başlığı altında ilk neden ideası şimdi uygun bir şekilde gelmektedir. Fakat Kant bunu dördüncü başlık olan *modalite* için saklamak zorundadır aksi takdirde buna hiçbir şey kalmayacaktı. Dolayısıyla Kant bu ideayı modalite başlığı altına zorlamaktadır ve bunu da rastgele olanın (yani hakikatin tam zıttı olarak Kant'ın açıklaması ile temelini takip eden her sonuç) birinci neden ile zorunlu hale geldiğini söyleyerek yapmaktadır. Dolayısıyla simetrinin hatrına üçüncü idea olarak *özgürlük* kavramı ortaya çıkmaktadır ki bu da gerçekten sadece dünyanın nedeninin ideasıdır zira üçüncü çatışma tezine olan notta[a] açıkça belirtildiği üzere buraya uyan tek şey budur. Dolayısıyla üçüncü ve dördüncü çatışmalar temelde totolojiktirler.

Fakat tüm bunların ötesinde şunu buldum ve öne sürüyorum: Bütün antinomi salt bir safsata ve sözüm ona bir kavgadır. Yalnızca *antitez* iddiaları gerçekten de bizim idrak yetimizin kalıplarına veya daha *objektif* olarak ifade edersek zorunlu, *a priori* kesin, en evrensel doğa yasalarına dayanmaktadır. Dolayısıyla sadece bunların ispatları objektif temellerden ilerler. Buna karşılık *tezlerin* iddiaları ve ispatlarının sadece öznel temelleri vardır ve yalnızca akıl yürüten bireyin zayıflıklarına dayanmaktadır. Bireyin hayal gücü, sonsuz bir geri gidişte tükenir ve dolayısıyla bu geri gidişi üstlerini örtmek için çabaladığı keyfî varsayımlarla durdurur; ki

[a] [A448/B476 sonrası]

tüm bunlara ek olarak, bireyin yargı gücü bu konularda küçüklükte sıkıca işlenmiş önyargılarla kötürüm hale sokulmuştur. Bu ne- 586
denle bütün dört çatışmada tezlerin ispatları sadece laf kalabalığı[a] iken antitezler için olan ispatlar tasavvur olarak dünyanın *a priori* bilincinde olduğumuz yasalarından aklın kaçınılmaz sonuçlarıdır. Tezi sürdürüp, orijinal kuvvetle donanmış karşıtlarına saldırıyor görüntüsünü tutmak, Kant'a büyük çaba ve maharete mâl olmuştur. Bir önermenin hakikatinin farkında olan birisi *nervus argumentationis*'i[b] ortaya koyup dolayısıyla da bunu mümkün olduğu kadar izole, çıplak ve açık olarak ortaya koyar, fakat Kant'ın ilk ve her zamanki hilesi bunu yapmamaktır. Kant bunun yerine altta saklı ve gereksiz ve uzun soluklu cümlelerin seline karışmış olan aynı argümanla iki tarafı da desteklemektedir.

Burada çatışma halinde ortaya çıkan tezler ve antitezler, Aristophanes'in *Bulutlar*'ında Sokrates'in tartışma içinde sunduğu *δικαιος* ve *αδικος λογος*'u[c] hatırlatıyor. Ne var ki, her ne kadar teorik felsefedeki tüm soruların en spekülatifine seve seve ahlâki bir etki atfedip dolayısıyla da tezi *δικαιος* ve antitezi *αδικος λογος* olarak değerlendirmek isteyenler aksini iddia etseler de benzerlik sadece biçimseldir ve içerikle alâkalı değildir. Böylesi küçük, sınırlı ve geri ruhları gözeterek burada uyum sağlamaktansa ve bunlara değil de hakikate saygı göstererek Kant'ın, antitezlerinde tamamen dürüst, doğru ve objektif temellerden ilerlemesine rağmen tezlerinde sofizm olarak işlediği her bir ispatın örtülerini kaldıracağım. Bütün bu inceleme sırasında okurun Kant'ın antinomilerini önünde tuttuğunu varsayacağım.

Eğer tezin ilk çatışmadaki ispatının geçerli olmasına müsaade edilirse, çok fazla şey ispatlanmış olur zira bu, zamanda olan herhangi bir değişim kadar zamanın kendisine de uygulanır ve dolayısıyla da zamanın başlangıcı olduğu ispatlanmış olunur ki bu da saçmadır. Ayrıca sofizm şurada yatmaktadır: Mevzu ilkin, du-

---

[a] [*Sophisma*]

[b] ["argümanının esasını"]

[c] ["adil argüman" ve "adil olmayan argüman" veya "doğru çıkarım" ve "yanlış çıkarım", *Bulutlar*, 889-1104.]

rumların serilerinin başlangıçlarının olmayışıydı fakat buna rağmen birdenbire bu serilerin sonu olmaması (sonsuz oluşları) araya
587 sıkıştırıldı ve hiç kimsenin zaten şüphe etmediği bir şey, yani bu sonsuzlukla, tamamlanmışlığın mantıksal olarak çelişmekte ve yine de her "şu ânın" geçmişin sonu oluşu ispatlanmış oldu. Ancak, nasıl ki sonu olmayan bir serinin başlangıcı *düşünülebilirse*, başlangıcı olmayan bir serinin sonu da –bunun başlangıcının olmayışı ile çelişmeden– daima *düşünülebilir*. Ancak, antitezdeki esasen doğru olan, dünyanın değişimlerinin mutlak ve zorunlu olarak sonsuz, geriye doğru giden değişimler serisini ön koşul olarak ortaya koyması argümanının karşısına çıkabilecek hiçbir şey öne sürülmemektedir. Nedensel serilerin bir gün mutlak bir duraksamada sona erme ihtimali düşünülebilir, fakat mutlak başlangıç ihtimalini hiçbir şekilde düşünemeyiz.[102]

Dünyanın mekânsal sınırlarına gelince, eğer dünya *mevcut bir bütünse* o zaman bunun sınırları olmak zorundadır: Bu çıkarım doğrudur, fakat bunun sadece ilk bağlantısı ispatlanmalıydı; ki bu,

---

[102] Dünyanın zamanla sınırlandığı varsayımı, kesinlikle aklın zorunlu bir düşüncesi değildir ve bu da tarihsel olarak gösterilebilir, zira Hindular, -bırakın Vedaları- popüler dinlerinde bile asla böyle bir şey düşünmediler. Bunun yerine bu tezahürler dünyasının, bu elle tutulamaz ve özden yoksun *Maya*'nın örtüsünün sonsuzluğunu korkunç bir kronoloji ile ifade etmeye çalıştılar. Özellikle şu mit ile zekice zamanın bütün dilimlerinin göreceliliğine vurgu yaptılar ([Marie-Elisabeth] Polier, *Mythologie des Indous* [Hintlerin Mitolojisi], cilt 2, s. 585). Dört zaman dilimi 4320000 yıl barındırmaktadır ve bizler de bunun sonuncusunda yaşamaktayız. Yaratıcı Brahma'nın her günü ise bu dört zaman diliminden 1000 tane ve onun her gecesi de ayrı 1000 tane barındırmaktadır. Onun yılı 365 gün ve geceye sahiptir. Her daim yaratarak 100 yıl yaşar ve eğer ölürse, bir anda yeni bir Brahma doğar ve bu bir sonsuzdan ötekine böyle devam eder. Zamanın aynı göreceliliği Purāṇalar'daki özel bir mit yoluyla da ifade edilmektedir (Polier'in çalışmasının ikinci cilt, 594. sayfasında bahsediliyor). Buna göre bir Raja Vişnu'yu göklerde birkaç dakikalığına ziyaret ediyor ve sonrasında dünyaya döndüğünde birkaç milyon yıl geçmiş olduğunu ve yeni bir çağın başlamış olduğunu görüyor çünkü Vişnu'nun her bir günü dört devrin 100 dönüşüne eşittir.

yine de ispatlanmamış olarak kalmıştır. Bütün, sınırları ve sınırlar da bütünü ortaya koyarlar: Ancak burada bu ikisi de keyfî olarak ortaya konmuşlardır. Bununla birlikte, bu ikinci nokta için antitez, birincide olduğu gibi tatminkâr bir ispat sunmamaktadır. Bunun nedeni nedensellik yasasının mekâna değil zamana göre zorunlu 588
belirlenimlikleri sağlamasıdır. Esasen bu yasa bize, dolu bir zamanın asla öncül ve boş bir zamanla sınırlanamayacağını ve hiçbir dönüşümün ilk dönüşüm olamayacağını *a priori* kesinlikte verir; ancak doldurulmuş bir mekânın yanında boş bir mekân olamayacağına dair güvence vermez. Buraya kadar sonuncuya dair hiçbir karar *a priori* mümkün olmaz. Ne var ki, dünyayı mekânda sınırlanmış olarak düşünmedeki zorluk, mekânın kendisinin sınırsız oluşunda ve dolayısıyla bunda –istediği kadar büyük olsun– sınırlı sonlu bir dünyanın sonsuz küçük bir dünya olacak olmasında yatmaktadır. Ve bu orantısızlıkta hayal gücü aşılmaz bir duvara toslar çünkü kendisi için geriye dünyayı ya sonsuz büyük ya da sonsuz küçük olarak düşünme seçenekleri kalır. Bunu antik filozoflar zaten görmüşlerdi: *Μητροδωρος, ὁ καθηγητης Επικουρου, φησιν ατοπον ειναι εν μεγαλῳ πεδιῳ ἑνα σταχυν γεννηθηναι, και ἑνα κοσμον εν τῳ απειρῳ* (*Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum*). *Stob. Ecl.*, I, *c.* 23.[a] Dolayısıyla bunların pek çoğu (kendilerini takip eden pek çok diğerleri gibi) şunu öğretiyorlardı: *απειρους κοσμους εν τῳ απειρῳ* (*infinitos mundos in infinito*).[b] Kantçı argümanın, antitezdeki mânâsı da budur fakat Kant bunu Skolastik ve belirsiz ifadelerle biçimsizleştirmiştir. Aynı argüman, eğer nedenselliği kılavuz olarak kullanan daha iyi bir argüman zaten mevcut olmasaydı, dünyanın zamanda sınırları oluşuna karşı da kullanılabilirdi. Dahası, mekânda sınırlanan bir dünya varsayımıyla birlikte, mekânın dolu olan kısmının boş

[a] ["Epiküros okulunun başı olan Metrodoros, yalnızca tek bir mısır taneciğinin büyük bir tarladan gelmesini ve tek bir dünyanın sonsuzdan ortaya çıkmasının saçma olduğunu öğretmekteydi." Stobaeus, *Ekloklar* I, 23. bölüm.]

[b] ["Sonsuzun içerisinde sonsuz dünyalar vardır."]

mekâna göre ne önceliği veya ayrıcalığı olduğu cevapsız sorusu da ortaya çıkmaktadır. Giordano Bruno dünyanın sınırlılığının lehinde ve aleyhinde olan argümanların sıkı ve oldukça okumaya değer bir sunumunu *Del infinito, universo e mondi*[a] kitabının beşinci diyaloğunda vermektedir. Her hâlükârda Kant'ın kendisi, ciddiyetle ve objektif temellere dayanarak dünyanın mekânda sınırsız olduğunu *Doğal Tarih ve Gökler Kuramı*, ikinci kısım, 7. bölümde iddia etmektedir. Aynı şeyi Aristoteles Fizik, III, 4. bölümde kabul etmektedir ki bu antinomi ile ilgili olarak bu bölüm ve takip eden bölümler okumaya değer.

589 İkinci çatışmada tez, hiç de incelikli olmayan bir *petitio principii*'ye[b] doğrudan bulaşmaktadır; zira bu şöyle başlıyor: "Her *bileşik* töz, yalın parçalardan oluşmaktadır."[c] Bileşikliğe dair bu keyfî varsayımdan elbette yalın parçaların ispatı oldukça kolaydır. Fakat mevzu olan "bütün madde bileşiktir" önermesi ispatlanmamış olarak durmaktadır zira bu sadece temelsiz bir varsayımdır. Yalının zıttı bileşik değil, yayılımlı, parçalara sahip, bölünebilir olandır. Aslında burada gizlice varsayılan, parçaların bir bütünden önce var olduğu ve bir bütün oluşturmak için bir araya getirilmiş olduğudur, zira "bileşik" kelimesinin anlamı budur. Ancak bu zıttından daha fazla öne sürülemezdi. Bölünebilirliğin tüm anlamı, bütünün parçalara kırılması ihtimalinden ibarettir; bütünün parçaların bileşimi olduğu veya bu yolla meydana geldiği değil. Bölünebilirlik, parçaları sadece *a parte post*[d] iddia ederken; bileşik oluş, bunları *a parte ante*[e] iddia eder. Esasen, parçalar ile bütün arasında zamansal hiçbir ilişki yoktur, bunun yerine bunlar birbirlerinin koşuludurlar ve bu ölçüde de her zaman eş zamanlıdırlar; zira uzamsal olarak yayılımlı olan şey sadece bu ikisi varsa vardır. Bu nedenle, Kant'ın teze olan notundaki "Esasen mekân,

---

[a] [*Sonsuz, Evren ve Dünya Üzerine* (1584)]

[b] [kendi kendini kanıtlayan önerme veya sonucun öncüllerde içerildiği safsata türü]

[c] [A434/B642]

[d] ["müteakip olana göre"]

[e] ["önce olana göre"]

bir *Compositum* olarak değil *Totum* olarak adlandırılmalıdır"[a] şeklindeki ifadesi tamamen madde için de geçerlidir ki bu sadece algılanabilir hale gelen mekândır.

Öte yandan, antitez tarafından iddia edilen maddenin sonsuz bölünebilirliği, *a priori* ve yadsınamaz şekilde doldurduğu mekânın sonsuz bölünebilirliğini takip etmektedir. Bu önermeye itiraz edecek hiçbir şey yoktur; bu yüzden, Kant bile bunu [A513/B541]'de αδικος λογος'un[b] sözcülüğünü bırakıp kendi sesiyle konuştuğunda nesnel hakikat olarak sunar. Benzer şekilde, *Doğa Biliminin Metafiziksel Temelleri*'nde (s. 108, birinci basım), "madde sonsuz bölünebilirdir" önermesi, kurulmuş bir hakikat olarak dinamiğin dördüncü teoremi olarak ortaya çıkıp ispatlandıktan sonra, mekaniğin ilk teoreminin en tepesinde belirtilir.[c] Ancak Kant, buradaki antitez için olan ispatını, kurnazca tezdeki sofizmleri antitezin apaçıklığının gölgede bırakmaması amacı doğ- 590
rultusunda sunumundaki büyük muğlâklık ve işe yaramaz sözcük sağanağı ile mahveder.

Atomlar, aklın zorunlu bir düşüncesi değildirler; bunlar sadece cisimlerin özgül ağırlıklarındaki farkları açıklamak için bir hipotezdirler. Atom teorisinden çok daha basit ve daha iyi bir açıklama olduğunu Kant'ın kendisi *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nde dinamik kısmında[d] ve ondan da önce Priestley *Madde ve Ruh Üzerine*,[e] 1. bölümde göstermiştir. Hatta temel fikir, Aristoteles, *Fizik*, IV, 9'da bile bulunabilir.

Üçüncü tez için argüman oldukça incelikli bir sofizmdir: Bu gerçekten de Kant'ın hiç ellenmemiş ve hiç değişmemiş halde saf akıl ilkesidir. Bir sebepler serisinin sonluluğunu, bir sebebin yeterli olabilmesi için, sonuç olan duruma –etkiye– yol açan koşulların toplamının tamamını içermesi gerekliliğinden ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak argüman, durumdaki *eş zamanlı* olarak

---

[a] [A439/B647]
[b] ["yanlış çıkarım"]
[c] [Ak.4.537 ve Ak.4.503.]
[d] [Dinamiğe genel not, Ak.4.533.]
[e] [Joseph Priestley, *Disquisitions relating to matter and spirit* (1777).]

var olan belirlenimliklerin tamlığını –ki bu sebeptir– alıp, bunun yerine durumun ilk kez gerçek hale geldiği sebepler *serisinin* tamlığını yerleştirmektedir. Ve tamlık, kapanmışlığı gerektirdiğinden ki bu da sonuç olarak sonluluğu gerektirdiğinden argüman bunu, seriyi kapatan ve dolayısıyla da koşulsuz olan bir ilk sebebi türetmek için kullanmaktadır. Ancak buradaki hokkabazlık gün gibi açıktır. *A* durumunu *B* durumunun yeterli sebebi olarak kavramak için bunun, bunun gerektirdiği belirlenimliklerdeki tamlığı –ki bir araya gelişleri yoluyla *B* durumu kaçınılmaz olarak takip etmektedir– barındırdığını varsayıyorum. Bu, bunun yeterli bir sebep olma talebimi tamamen yerine getirmektedir ve *A*'nın nasıl olup da gerçekleştiği sorusu ile doğrudan bağlantılı değildir. Bu soru tamamen başka bir araştırmadır ve burada aynı *A* durumunu bu sefer sebep değil de sonuç olarak değerlendirmekteyimdir ve burada tıpkı *B* durumunun bununla alâkalı olması gibi bu da başkası ile alâkalıdır. Nasıl ki hâlihazırdaki an, zamanın kendisinin bir başlangıcı olmasını gerektirmemektedir, bunların hiçbirinde de sebepler ve sonuçlar serisinin sonlu olup dolayısıyla da bir başlangıcı olduğu varsayımı gerekli görünmemektedir. Daha ziyade
591 bu varsayım öncelikle sadece spekülasyon yapan bireyin tembelliğinden eklenmiştir. Dolayısıyla, yukarıda bu tezle örtüşen Kantçı saf akıl ilkesini değerlendirirken etraflıca gösterdiğim üzere, bu varsayımın bir sebebin *yeterli bir temel* olarak kabul edilmesinde yatması hem gizlice sokuşturulmuştur hem de yanlıştır. Notlarda Kant bu yanlış tezi, koşulsuz bir başlangıcın örneği olarak sandalyeden kalkma ediminden bahsederek resmetmeye hiç utanmamıştır;[a] ancak bir top nasıl ki sebep olmadan yuvarlanmazsa güdü olmadan da ayağa kalkmak imkânsızdır. Onun antik filozoflara başvurmasındaki temelsizliği ise ispatlamaya kesinlikle ihtiyacım yoktur. Hintler şöyle dursun onun Ocellus Lucanus'a, Elealılara ve diğerlerine yaptığı bu başvuru, onun zayıflık hissinden kaynaklanmaktadır. Daha önce olduğu gibi, buradaki antiteze hiçbir itirazım yok.

[a] [A450/B478]

Daha önce belirttiğim gibi dördüncü çatışma esasen üçüncü ile totolojiktir. Hatta tezin ispatı bir önceki ispat ile aslen aynıdır. Bunun iddiası olan her koşullanmışın tam bir koşullar serisini varsaydığı ve bu serinin de dolayısıyla koşulsuz olanda bitişi bir *petitio principii*'dir ve anında reddedilmelidir. Bütün koşullananların tek varsaydıkları kendi koşullarıdır; ve bu koşulun kendisinin de koşullanan olması birincide dolaysızca içerilmeyen yeni bir araştırma ortaya çıkarır.

Antinomilerin belirli bir dikkat çekici görüntüleri olduğu doğrudur; yine de Kant'ın öğretilerinin hiçbir kısmının bu oldukça paradoksal öğreti kadar az itiraza maruz kalması veya hatta bu kadar onay görmesi gariptir. Neredeyse tüm felsefi fraksiyonlar ve okuma kitapları bunun geçerliliğini kabul edip tekrarlamış ve hatta bunu detaylandırmıştırlar. Ki aynı zamanda, Kant'ın diğer öğretilerinin neredeyse hepsine itiraz edilmiştir; ve hatta transandantal estetiği bile reddeden çarpık kafalar bile asla eksik olmadılar. Buna karşın antinomilerin gördüğü toplu kabul hem olan hem de olmayan bir şeye tosladığında anlamanın gerçekten de durması gerektiği noktadan bazı insanların yaşadıkları bir tür içsel tatminden kaynaklanıyor olabilir; dolayısıyla bu, gerçekten de 592
Lichtenberg'in posterindeki altıncı sihirbazlık hilesi ile karşılaştıkları noktadır.[a]

Eğer şimdi Kant'ın müteakip "Kozmolojik Çatışmanın Eleştirel Çözümü"nün esas mânâsını araştırırsak, bunun Kant'ın iddia ettiği gibi hatalı varsayımlardan başlayarak iki tarafın da –ki burada birinci ve ikinci çatışmalarda ikisi de yanlışken üçüncü ve dördüncülerde doğrudurlar– ifşa edilmesi yoluyla soruna bir

[a] [Lichtenberg, 1777 yılında sahne adı Philedelphia olan Jacob Meyer'in sözde bilimsel deneylerine katılıma karşı bir uyarı metni hazırlamıştır. Bunların deney değil de sihirbazlık numaraları olduğunu söylemiştir. Bu posterdeki altıncı maddede Lichtenberg şöyle diyor "Bu metafizik bir hokkabazlıktır. [Meyer] bir şeyin aynı anda hem olup hem de olamayacağını göstermektedir. Bu büyük bir hazırlık ve harcama gerektirse de o bunu Göttingen Üniversitesi'nin hatırına 1 taler karşılığında yapmaktadır."]

çözüm olmadığını, daha ziyade bunun esasen, iddialarının açıklanması yoluyla antitezlerin onaylanması olduğunu buluruz.

İlkin Kant, bu çözümde açıkça yanlış olan bir şeyi savunuyor: Yani major öncül olarak iki tarafın da, koşullanmış olan mevcut olduğunda bunun koşullarının tamamlanmış (yani kapalı) *serisinin* de mevcut oluşu varsayımından ilerlediğini iddia ediyor. Sadece *tez*, iddialarını bu önermeye, yani Kant'ın saf akıl ilkesine dayandırmaktadır; diğer taraftan antitez, bunu daima net olarak yalanlayıp tam zıddını iddia etmektedir. Kant, her iki tarafa da dünyanın bizatihi kendiliğinde, yani idrak ve bu idrakin kalıplarından bağımsız olarak var olduğu varsayımıyla yük bindirmektedir: Fakat gene, bu varsayım, sadece tez tarafından yapılmaktadır; buna karşın antitezin iddiaları bunda o kadar temellenmez ki hatta bunlarla tamamen uyumsuzdur. Bunun sebebi sonsuz seri kavramının bir serinin tamamen mevcut olması fikri ile düpedüz çelişkili olmasıdır: Dolayısıyla –bundan bağımsız olarak değil de– her zaman yalnızca bu süreçten geçişe atıfla var olması gerekliliği, serinin özsel bir yönüdür. Öte yandan, belirli sınırlar varsayımında aynı zamanda, kendine yeten ve yürütülecek herhangi bir ölçümden bağımsız bir bütün de yatmaktadır. Antitez, bu varsayımla daha en baştan itibaren temelden kavga halindedir çünkü yalnızca yeterli temel ilkesinin yönetiminde ortaya koyduğu serinin sonsuzluğu, sadece geriye gidiş tamamlandığı ölçüde olabilir; bundan bağımsız olarak değil. Tıpkı bir objenin esasen bir özneyi gerektirmesi gibi, koşulların *sonsuz* zinciri olarak belirlenmiş bir nesne de zorunlu olarak özneye denk düşecek bir idrak tarzı ge-
593 rektirmektedir ki bu da zincirdeki bağlantıların *devamlı takibidir*. Ancak Kant'ın verdiği ve ihtilafın çözümü olarak sık sık tekrarladığı şey şudur: "Dünyanın büyüklüğünün sonsuzluğu sadece geriye gidiş yoluyla bulunabilir, bundan *önce* değil."[a] Dolayısıyla çatışmanın bu çözümü sadece antitezin lehinde bir karardır ki bunun öne sürülmesi zaten bu hakikati içermekte ve bunu tezin iddiaları ile tamamen uyuşmaz hale getirmektedir. Eğer antitez, dünyanın sebep ve sonuçların sonsuz bir serisinden oluştuğunu,

[a] [A518/B546 sonrası.]

yine de tasavvur ve bunun geriye doğru serisinden bağımsız olduğunu, dolayısıyla da bizatihi kendiliğinde var olup mevcut bir bütün oluşturduğunu öne sürseydi, o zaman sadece tezle değil kendisi ile de çelişirdi. Zira sonsuzluk asla *bütün* olarak mevcut olamaz, sonsuz bir *seri* var olamaz (sonsuza dek takip edilmezse), sınırı olmayan bir şey bütün oluşturamaz. Kant, bu varsayımın her iki tarafı da yanlış yönlendirdiğini iddia ediyor, oysa bu sadece teze aittir.

Bir sonsuzun asla *actu* yani gerçek ve verili olamayacağı fakat salt *potentiâ* olacağı esasen zaten Aristoteles'in öğretisidir. *Ουκ εστιν ενεργειᾳ ειναι το απειρον· ——————— αλλ' αδυνατον το εντελεχειᾳ ον απειρον* (*infinitum non potest esse actu: ——————— sed impossibile, actu esse infinitum*). *Metaph.* K, 10.[a] —Dahası, *κατ' ενεργειαν μεν γαρ ουδεν εστιν απειρον, δυναμει δε επι την διαιρεσιν* (*nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa*). *De generat. et corrupt.*, I, 3.[b] — O, bunu uzun uzadıya, bütün antinomik zıtlıklara doğru çözümü sunduğu *Fizik*, III, 5 ve 6'da açıklamaktadır. Antinomileri kendi net tarzı içinde sunup şöyle der: "bir aracıya (*διαιτητου*) ihtiyaç vardır."[c] Bundan sonra hem mekândaki hem zamandaki hem de bölünmedeki dünyanın sonsuzluğa çözümü o, sonsuzun geriye takip veya ilerleyişten *önce* değil fakat bunların *içinde* olarak verir. Bu nedenle hakikat, hâlihazırda sonsuz kavramının doğru anlaşılmasında yatmaktadır. Dolayısıyla –ne türden olursa olsun– sonsuzu objektif olarak mevcut, tamam ve geriye gidişten bağımsız olarak algılayabileceğimizi düşündüğümüzde kendi kendimizi yanlış anlamaktayız.

Aslında, eğer Kant'ın çatışmaya çözümünden başlar ve geriye 594
doğru ilerlersek bunu doğrudan antitezin iddiası izler. Yani, eğer dünya koşulsuz bir bütün olmayıp bizatihi kendiliğinde değil de

[a] ["Sonsuz, gerçeklikte var olamaz... daha ziyade gerçeklikte var olan bir sonsuz imkânsızdır." IX. Kitap, 10. bölüm, 1066b11.]

[b] ["*Gerçeklikte* hiçbir şey sonsuz değildirler ve şeyler potansiyel olarak bölünerek sonsuzdurlar." *Oluş ve Bozuluş*, I, 3. bölüm, 318a20.]

[c] [III, 6, 206a13.]

sadece tasavvurda var oluyorsa ve bunun sebepler ve sonuçlar serisi tasavvurlarının geriye gidişinden *önce* değil de sadece bu seri *yoluyla* mevcutsa, o zaman dünya herhangi belirli veya sonlu bir seri içeremez, çünkü bunların belirliliği ve sınırlılığı tasavvurdan bağımsız olmak zorundadır ki bu da ancak eklenebilir; bilakis bunun bütün serileri, sonsuz –yani herhangi bir tasavvurla tüketilemez– olmalıdır.

[A506/B534]'de her iki tarafın da hatalı olduğunu göstererek tezahürün transandantal idealliğini ispatlamak isteyen Kant, şöyle başlıyor: "Eğer dünya bizatihi kendiliğinde var olan bir bütünse ya sonludur ya da sonsuz." Ne var ki bu yanlıştır: Bizatihi kendiliğinde var olan bir bütün kesinlikle sonsuz olamaz. Daha ziyade bu ideallik, serinin dünyadaki sonsuzluğundan şu şekilde çıkarılabilir: Dünyadaki temel ve sonuçlar serisinin hiç sonu yoksa, bu durumda dünya tasavvurdan bağımsız olarak mevcut bir bütün olamaz çünkü böyle bir şey daima sınırları gerektirir; tıpkı bunun aksi şekilde sonsuz serinin daima sonsuz geriye gidişi öngörmesi gibi. Dolayısıyla, serinin varsayılan sonsuzluğu temel sonuç kalıbı yoluyla belirlenmeli ve bu da öznenin idrak tarzı ile belirlenmelidir; dolayısıyla idrak edildiği haliyle dünya sadece öznenin tasavvurunda var olur.

Kant'ın tartışmaya eleştirel çözümünün esasen antitezin lehinde bir iddia olduğunu bilip bilmediğini söyleyemem. Çünkü bu, Schelling'in bir yerlerde Kant'ın sistemini oldukça isabetli şekilde bir "konfor sistemi olarak" adlandırmasının bu derece yayılmasına veya Kant'ın zihninin burada çağının ve çevresinin etkisinde bilinçsizce konfor bulmasına dayanmaktadır.

* * *

595 Özgürlük ideasıyla ilgili olan üçüncü antinominin çözümü özel bir ilgiyi hak ediyor; özellikle tam da burada, *özgürlük* ideası ile birlikte, Kant'ın buraya kadar sadece arka planda görünmüş olan *kendinde şey* hakkında daha fazla şey söylemek zorunda kalması oldukça dikkat çekicidir. Biz kendinde şeyi *isteme* olarak tanıdığımız için bu bize oldukça açıktır. Tam da burası Kant'ın felsefesi-

nin benimkine götürdüğü veya benimkinin Kant'ın köklerinden büyüdüğü yerdir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde [A536-537/B564-565]'i dikkatlice değerlendiren birisi buna ikna olacaktır. Bunları sadece *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin girişinde xviii ve xix. sayfalarla veya Rozenkranz edisyonu sayfa 13 ile kıyaslayın, ki orada şöyle denmektedir: "Özgürlük kavramı, nesnesinde (ki bu kesinlikle istemedir), bir şeyi algısında değil de bizatihi kendiliğinde tasavvur edilebilir kılar; buna karşılık doğa kavramı ise nesnesini kendinde şeyde değil de algıda kesinlikle tasavvur edilebilir kılar."[a] Fakat özellikle antinomilerin çözümü ile ilgili *Prolegomena*'da § 53 okunsun ve sonra da bana dürüstçe orada söylenen her şeyin benim öğretimin çözüm için anahtar sunduğu bir bulmaca gibi duyulup duyulmadığı söylensin. Kant, düşüncesini sonuna kadar götürmemiştir. Ben sadece onun mevzusunu devam ettirdim. Buna göre ben, sadece Kant'ın sadece insan tezahürleri için söylediklerini esasen bütün tezahürlere uyguladım zira bunların insan tezahürlerinden sadece derece farkları vardır. Özellikle bunların içsel özlerinin mutlak surette özgür olduklarını, yani bunun bir isteme olduğunu söyledim. Kant'ın zaman, mekân ve nedenselliğin idealliği öğretisi ile bağlantılı olarak bu kavrayışın ne kadar verimli olduğu ise çalışmamda gösterilmiştir.

Kant, kendinde şey için asla özel bir argüman öne sürüp bunun çıkarımını açıkça yapmadı. Aksine ihtiyaç duyduğu anda bunu hızla tezahürün (yani görünür dünyanın) kesinlikle bir temeli –kendisi tezahür olmayan ve dolayısıyla da deneyim imkânına ait olmayan makul bir sebep– olması gerektiğinden türetiverdi. Bunu, kategorilerin ve dolayısıyla da nedensellik kategorisinin sadece ve sadece olanaklı deneyimle sınırlı olarak uygulanabileceği konusunda sürekli ısrarcı olduktan sonra yaptı: Bunlar sadece algılanan dünyadaki tezahürleri hecelemeye yarayan anlamanın kalıplarıdırlar ve bunun ötesinde ve dışında hiçbir mânâları yoktur vb. Bu yolla Kant bunların deneyim ötesinde uygulanmasını en güçlü terimlerle yasakladı ve daha önceki dogmatizmin bu

596

[a] [Ak.5.175. Schopenhauer'ın alıntısı birebir aynı değil. Parantez içindeki kısmı da Schopenhauer ilave ediyor.]

yasanın ihlalinden kaynaklandığını doğru şekilde açıklarken aynı zamanda da bunları imha etti. Kant'ın bu noktadaki inanılmaz tutarsızlığı kısa sürede ilk rakipleri tarafından fark edildi ve felsefesine kendisini savunamayacağı şekillerde saldırmak için kullanıldı. Nedensellik yasasını kesinlikle *a priori* olarak ve duyu organlarımızla hissettiğimiz değişikliklere tecrübe etmeden önce uygularız: Ancak bu nedenle nedensellik yasasının kendisi en az hissiyatlar kadar öznel bir kökene sahiptir ve bu nedenle de kendinde şeye ulaştırmazlar. Gerçek şu ki, tasavvurların tasavvur yoluyla aşılması mümkün değildir: Bunlar kapalı bir bütündür ve bunlardan *toto genere* farklı olan kendinde şeyin özüne ulaştıracak hiçbir ipucu sunmazlar. Eğer sadece tasavvur edebilecek olan varlıklar olsaydık, o zaman kendinde şeye giden yol bize tamamen kapalı olurdu. Sadece kendi özümüzün öteki yüzü, şeylerin bizatihi kendiliklerindeki özüne ışık tutabilir. Bu benim tuttuğum yoldur. Fakat Kant'ın kendi öğretisi ile çelişen kendinde şeye dair çıkarımı aşağıdaki durumdan dolayı bir miktar mazur görülebilir. Kant, hakikatin gerektirdiği üzere, basit ve mutlak olarak nesnenin özne ve öznenin de nesne tarafından koşullandığını ortaya koymuyor; bunun yerine sadece nesnenin tezahür etme tarzının, öznenin idrak kalıpları tarafından koşullandığını, dolayısıyla da *a priori* bilincimizde olduğunu söylüyor. Ancak, bunun aksine, yalnızca *a posteriori* olarak idrak edilen *a priori* mevcut tezahür kalıplarından geçerek tezahür olan, kendinde şeyin dolaysız etkisidir. Bu noktadan bakıldığında, bazı açılardan Kant'ın esasen bir nesne olmanın zaten tezahür kalıbına ait olup –tıpkı nesnenin tezahür tarzının öznenin idrak kalıpları tarafından koşullanması gibi– aslen öznellik tarafından koşullandığını fark edememesi açıklanabilir. Bu yüzden, eğer bir kendinde şey varsayacaksak bu
597 kesinlikle, Kant'ın öngördüğü gibi nesne olamaz; bilakis böylesi bir kendinde şey, tasavvurdan (idrakten ve idrak edilmekten) *toto genere* farklı bir alanda yatıyor olmalıdır ve dolayısıyla da bu objelerin birbirleriyle bağlantılarını yöneten yasalardan türetilebilecek en son şeydir.

Kant'ın kendinde şeyin gösteriminde başına gelenin aynısı nedensellik yasasının *a priori* oluşunda da gelmiştir. Her iki öğreti de doğrudur, ancak ispatları yanlıştır. Bu nedenle yanlış öncüllerden çıkan doğru sonuçlar sınıfına girmektedirler. İki sonucu da tutmakla birlikte bunları tamamen farklı bir şekilde ve sağlam olarak ispatladım.

Kendinde şeyi ne gizlice araya sokuşturdum ne de kendisini dışlayan yasalardan türettim zira bu yasalar zaten tezahüre aittirler. Kendinde şeye dolambaçlı yollarla da ulaşmadım. Aksine, bunu dolaysızca yattığı yerde dolaysızca ispatladım: yani herkesin kendi tezahürünün bizatihi kendiliği olarak kendini dolaysızca ifşa eden istemede.

Ve bu, kişinin kendi istemesine dair dolaysız idrakinden, insan bilincindeki *özgürlük* kavramı hareket eder zira dünya-yaratıcısı, kendinde şey olarak isteme yeterli temel ilkesinden ve bununla birlikte bütün zorunluluktan kesinlikle muaftır ki dolayısıyla tamamen bağımsız, özgür ve hatta her şeye kadirdir. Tabii ki bu, hakikatte, yalnızca bizatihi kendiliğinde isteme için geçerlidir; tezahürleri için, zaten değişmez şekilde isteme tarafından, tıpkı bunun zamandaki tezahürleri gibi belirlenmiş bireyler için geçerli değildir. Ancak, felsefi olarak aydınlanmış bilincin aksine sıradan bilinçte isteme, doğrudan tezahürü ile karıştırılır ve ilkine ait olan sonrakine atfedilir ki bu da bireyin koşulsuz özgürlüğü yanılsamasına vesile olur. Spinoza tam da bu nedenle atılan bir taşın bilinci olsaydı, bu taşın kendi özgür istemesi ile uçtuğuna inanacağını söylerken haklıdır. Çünkü tek ve özgür isteme, taşın bile bizatihi kendiliğidir; fakat burada isteme taş olarak tezahür etmektedir ki bütün tezahürlerinde olduğu gibi tam olarak belirlenmiştir. Fakat tüm bunları zaten bu çalışmanın ana bölümünde yeterli ayrıntılarla tartışmıştık.

Her insan bilincinde özgürlük kavramının bu dolaysızca ortaya çıkışını tanıyamayıp bunları göz ardı ederek Kant, şimdi ([A533/B561]) bu kavramın kökenini çok incelikli bir spekülasyona yerleştirmektedir. Bu spekülasyon yoluyla aklın daima peşinde olduğu varsayılan koşulsuz, özgürlük kavramının hipostazına 598

müsaade etmekte ve hatta özgürlüğün pratik anlamının bile bu transandantal özgürlük ideasında temellendiğini varsaymaktadır. *Pratik Aklın Eleştirisi* § 6'da, dördüncü basım 185. sayfada, Rosenkranz basımında 235. sayfada[a] Kant, bu son kavramı farklı bir tarzda, bunun kategorik buyruk tarafından gerektirilmesinden türetmektedir. Bu spekülatif ideanın özgürlük kavramının ana kaynağı olduğu, bu gereklilik adına varsayılmakta ve esasen burada anlamlı hale gelip uygulanmaktadır. Fakat durum bunların hiçbiri değildir. Zira bireylerin tekil davranışlarında mükemmel şekilde özgür oldukları kuruntusuna en güçlü şekilde ikna olmuş kişiler en hamhalat insanlardır ve bunlar konu hakkında asla gerçekten düşünmemişlerdir; ki bu da bunun, herhangi bir spekülasyonda –her ne kadar spekülasyon tarafından devralınmış olsa da– temellenmediğini gösterir. Sadece filozoflar bu kuruntudan muaftırlar ve hatta bunlardan da en derin olanları böyledir; aynı zamanda Kilise'nin en düşünceli ve aydınlanmış yazarları da böyledir.

Tüm bu söylenenlerin ışığında özgürlük kavramının asıl kaynağı esasen ne koşulsuz bir sebebin spekülatif ideasından ne de kategorik buyruğun bunu gerektirmesinden bir çıkarımdır. Ancak bu doğrudan, herkesin kendini isteme, yani yeterli temel ilkesinin kalıbına sahip olmayan, kendi hiçbir şeye dayanmazken her şeyin buna dayandığı kendinde şey olarak idrak etmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat kimse kendisini felsefenin eleştirel ve düşünsel içgörüsü ile bir çırpıda bu istemenin zamana çoktan girmiş olan belirlenmiş tecellisi veya yaşama isteğinden farklı olan bir isteme edimi olarak idrak etmez: Dolayısıyla da bütün var oluşunu özgürlüğünün bir edimi olarak görmeyip özgürlüğü kendi tekil yapıp etmelerinde arar. Bu noktada okuru benim *İstemenin Özgürlüğü Üzerine - Ödül Yazısı*'na yönlendiriyorum.

Şimdi eğer Kant tıpkı daha önceki vesilelerde olduğu gibi burada, yapıyormuş gibi göründüğü üzere sadece kendinde şeyi türetmiş olsaydı –hatta bunu da kendisinin tamamen yasaklamış
599 olduğu çıkarımdaki büyük tutarsızlıkla yapmaktadır–; kendinde

[a] [*Ak.* 5: 29–30 ve 103. - İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı çevirisinde (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1994) ss. 33-35 ve 113.]

şeye gerçekten yaklaşıp buna ışık tuttuğu bu noktada, doğrudan istemeyi, sadece geçici tezahürleri yoluyla dünyadaki mevcudiyetini ilan eden özgür istemeyi fark etse bu ne büyük bir tesadüf olurdu! Dolayısıyla her ne kadar ispatlanamaz olsa da Kant ne zaman ki kendinde şeyden bahsetse, zihninin en karanlık derinliklerinde belli belirsiz istemeyi çoktan düşünüyor oluşunun olası olduğuna inanıyorum. Buna dair kanıt *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımının önsözünde [Bxxvii-xxviii]'de ve Rosenkranz basımında eklerde sayfa 677'de vardır.

Dahası, Kant'a felsefesinin en derin düşüncelerini oldukça belagatle ifade etme fırsatını tam da bu sözde üçüncü çatışmaya sunulan niyet edilmiş çözüm vermektedir: dolayısıyla "Saf Aklın Çatışması - Altıncı Kesim"in[a] tamamında, fakat hepsinden öte herhangi birisinin söyleyip söyleyebileceği en mükemmel şeylerden biri olarak değerlendirdiğim [A534-550/B562-78]'deki deneyimsel ve aklî karakterin zıtlığı sunumunda (*Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki paralel bir pasaj, bu pasaja ek açıklama olarak görülebilir dördüncü basımda ss.169-79 veya Rosenkranz basımında ss. 224-31).[b] Yine de bu, böylesi bir şeyin olması gereken yerde olmamasını daha üzücü kılmaktadır; çünkü bu, bir yandan sunumun gösterdiği şekilde bulunamaz ve dolayısıyla da başka bir şekilde çıkarılabilir; ve diğer yandan orada olduğu amacı, yani sözde antinominin çözümünü yerine getirmez. Tezahürün zihinsel temeli olan kendinde şey, nedensellik kategorisinin bütün tezahürlerin ötesinde tutarsız uygulanması ile tezahürden çıkarılmaktadır; ki bu uygulamayı yeterince ayrıntılı eleştirmiştik. Bu durumda, insan istemesi (Kant, bütünüyle dilsel kullanımın affedilmez bir ihlali oluşturan "Akıl" başlığını vermektedir), daha öte bir tantana olmadan koşulsuz bir "-meli/malı"ya –kategorik buyruğa– başvurarak kendinde şey olarak kurulmaktadır.

Tüm bunların yerine dürüst ve açık işlem doğrudan istemeden başlamak ve bunun düşünmeden idrak ettiğimiz tezahürümüzün 600

[a] [A490/B518 sonrası.]

[b] [Ak.5.94-100 - İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı çevirisinde (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1994) ss. 103-109.]

bizatihi kendiliği oluşunu ispat etmek olurdu ve sonrasında da bunu deneyimsel ve aklî karakterlerin sunuşu takip ederdi. Burada da bütün davranışların güdüler yoluyla zorunlu olmaları ile birlikte, bunların gene de nasıl olup da zorunlu ve mutlak surette nasıl sadece faillerine, hem kendileri hem de davranışları değerlendiren diğerleri tarafından atfedildiğini ve bu yolla da yalnızca faile ait olarak da onların suçlu veya saygın olarak görüldüklerini açıklardık.

Tezahür olmayanın ve dolayısıyla da tezahür yasalarının yardımı ile bulunamayacak, fakat kendini tezahür yoluyla açıp idrak edilebilir hale gelen ve kendini nesneleştirenin, yani yaşama isteğinin, idrakine giden düz yol budur. Böylelikle bu, –sadece analojiye göre– her tezahürün bizatihi kendiliği olarak sunulmalıdır. Ancak elbette, cansız doğada ve hatta hayvanlar aleminde bile yalnızca duyusal olarak koşullanmış yetilerin düşünülebileceği söylenemezdi ([A546/B574]). Bu Kant'ın dilinde gerçekten de nedensellik yasasına göre yapılan bir açıklamanın, bu tezahürlerin en içsel özünü bile tükettiği, yani onların durumlarında kendinde şeyin çok tutarsızca ortadan kaldırıldığı anlamına gelmektedir.

Kant'ın kendinde şeyi yanlış konuma yerleştirip bununla da uygun olarak kendinde şeyi dolambaçlı şekilde çıkarmış olması bu kavramı bozmuştur. İsteme veya kendinde şey koşulsuz bir sebebe yönelik bir araştırmanın sonucunda bulunduğundan, tezahürlerle ilişkili olarak, bir sebebin sonuca ilişkisi gibi ortaya çıkmaktadır. Ancak bu ilişki yalnızca tezahür içinde gerçekleşir ve bu nedenle zaten tezahürü gerektirir; bunu kendinden *toto genere* farklı türden bir şeye bağlayamaz.

Dahası, niyetlenen amaç olan üçüncü antinominin her iki tarafın da farklı şekillerde doğru olduğu kararı yoluyla çözümüne de hiç ulaşılmamıştır. Zira ne tez ne de antitez kendinde şeyden kesinlikle bahsetmemektedir; bilakis bunlar tamamen sadece tezahür, nesnel dünya, tasavvur olarak dünya hakkında konuşmaktadırlar. Tezin gayet bariz sofizm içerisinde göstermeye çalıştığı sadece tezahürün koşulsuz sebepler barındırdığıdır ve bunu da antitez gayet doğru olarak yalanlamaktadır. Dolayısıyla burada

tezin gerekçelendirilmesi olarak verilen istemenin, kendinde şey olduğu ölçüde transandantal özgürlüğüne yönelik sunuş, kendi içinde muhteşem olsa bile bu noktada tamamen bir *μεταβασις εις αλλο γενος*'tur.[a] Burada sunulan istemenin transandantal özgürlüğü, tezin iddia ettiği gibi bir sebebin koşulsuz sebebi kesinlikle değildir çünkü bir sebep özünde, tezahür ötesi *toto genere* farklı bir şey değil bir tezahür olmak zorundadır. 601

Sebep ve sonuçtan bahsettiğimizde, istemenin tezahüre (veya aklî karakterin deneyimsel olana) ilişkisi, asla burada yapıldığı gibi öne sürülmemelidir zira bu nedensel ilişkiden tamamen farklıdır. Ancak, antinominin çözümünde şu oldukça doğru biçimde verilmiştir: Tıpkı doğadaki bütün sebepler gibi bir insanın deneyimsel karakteri şaşmaz şekilde belirlenmiştir ve dolayısıyla eylemler bunu dışsal tesirlere uygun olarak takip ederler. Bu nedenle herhangi transandantal özgürlük (yani bizatihi kendiliğinde istemenin bunun tezahürlerinin sahip olduğu bağlantılardan bağımsızlığı) gözetilmeksizin, hiç kimsenin sadece kendinden bir seri davranışa başlama yeteneği yoktur ki tezde bu öne sürülmektedir. Dolayısıyla özgürlüğün nedenselliği yoktur çünkü yalnızca isteme özgürdür ve bu da tezahürün doğasının dışına uzanır; tezahür sadece istemenin nesneleşmesidir fakat bunlar arasında nedensellik ilişkisi yoktur zira nedensellik ilişkisi sadece tezahür alanına aittir ve dolayısıyla bunu gerektirir. Nedensel ilişki, tezahürlerin kendilerini kucaklayıp bunları açık bir şekilde tezahür olmayan bir şeyle bağlayamayaz. Dünyanın kendisi nedensellikten değil istemeden yola çıkarak (zira dünya, isteme tezahür ettiği ölçüde tam olarak istemenin kendisidir) açıklanabilir. Ancak nedensellik *dünya içindeki*[b] tek açıklama ilkesidir ve her şey sadece doğa yasalarına göre gerçekleşir. Bu nedenle haklılık tamamen, mevzuya tutunan ve bu durumda geçerli olan açıklama ilkesini kullanan ve dolayısıyla da herhangi bir haklı çıkarmaya ihtiyacı olmayan antitezin yanındadır. Buna karşın tez, bir özür yoluyla

[a] ["tamamen farklı türden bir şeye geçiş"]

[b] [*in der Welt*: "dünyadaki" olarak da çevrilebilirdi. Schopenhauer'ın vurgusundan dolayı "dünya içindeki" şeklinde çevirdim.]

sorunun olduğu ilk mevzudan tamamen başka bir şeye sıçrayarak
602 ve sonra da burada uygulanamayacak olan bir açıklama ilkesi benimsenerek sözüm ona türetilmiştir.

Daha önce de söylediğimiz üzere dördüncü çatışma en derin mânâda üçüncü ile totolojiktir. Bunun çözümünde Kant, tezdeki çürüklüğü daha da öteye taşımaktadır: Bunun doğruluğuna ve sözüm ona antitezle olan bağdaşmasına dair bir kanıt sunmayıp, bilakis antiteze karşı çıkacak herhangi bir sebep bulamamaktadır. Kant, tezin varsayımını oldukça mahcup şekilde ortaya koymakla birlikte yine de bunu nesnesi aslen olmayabilecek rastgele bir varsayım olarak ([A562/B590]) adlandırmaktadır; bir zamanlar en sevdiği iddiası olan insan aklında zorunlu antinomiler oluşunun hiçliği meydana çıkmasın diye antitezin silip süpüren kudretinden koruyacak sığınak bulmak için acizce bir girişimde bulunmaktadır.

* * *

Bunu bizi Ortaçağ'ın katı Skolastisizmine geri götüren transandantal ideal hakkındaki bölüm[a] takip ediyor. İnsanın Canterburyli Anselmus'un ta kendisini dinlediğine inanası gelir. *Ens realissimum*,[b] tüm gerçeklerin toplamı, tüm olumlu önermelerin içeriği ortaya çıkar; hem de aklın zorunlu bir ideası olarak! Kendi adıma benim akıl yetimin böyle bir düşünceden yoksun olduğunu itiraf etmeliyim ve bunu oluşturan kelimelerin dışında herhangi belirli bir şey oluşturamıyorum.

Dahası, Kant'a hiç layık olmayan bu garip bölümü onun mimari simetriye olan tutkusu ile eklediğine hiç şüphem yok. Skolastik felsefenin üç ana konusunun –ruhun, dünyanın ve Tanrının– (ki bunların daha önce belirttiğimiz üzere kabaca Kant'a kadar devam ettiği söylenebilir), çıkarımın üç mümkün ana önermesinden türetildiği varsayılmaktadır: her ne kadar bunların sadece ve sadece yeterli temel ilkesinin koşulsuz kullanımından geldikleri ve hatta gelebilecekleri açık olsa da. Şimdi, ruh kategorik yargı-

[a] [A567/B595 sonrası]
[b] ["en gerçek varlık"]

ya zorlandıktan ve dünya için de hipotetik olan kenara ayrıldıktan sonra üçüncü idea için ayrıştırıcı majör önerme dışında hiçbir şey kalmaz. Neyse ki bu anlamda bazı hazırlayıcı çalışmalar bulunmaktadır: Canterburyli Anselmus tarafından ilkel biçimde ortaya konan ve sonrasında Descartes tarafından mükemmelleştirilen Tanrının varlığına dair kanıtların yanında Skolastiklerin *ens realissimum*'u.[a] Kant bunu, gençliğinin Latince yazılan bir eserinin hatıraları ile kullanmaktan çok mesuttu. Fakat Kant bu bölümde, mimari simetri uğruna çok büyük bir fedakârlık yapmıştır. Tüm hakikate rağmen, grotesk bir tasvir olarak adlandırılması gereken bütün mümkün gerçeklerin toplamı terimini, aklın aslî ve zorunlu düşüncesi haline getirdi. Bunu türetebilmek için tekil şeylere dair idrakimizin, genel kavramların ve dolayısıyla da bütün gerçekliği *kendi içinde* barındıran en genel kavramın basamak basamak sınırlandırılması ile meydana geldiği şeklindeki yanlış iddiayı ortaya koymuştur. Bu süreçte Kant, hakikatle çeliştiği kadar kendi öğretisi ile de çelişmektedir. Bunun sebebi idrakimizin tam tersi şekilde ilerlemesidir; yani idrakimiz tekilden başlayıp evrensele doğru genişler. Bütün evrensel kavramlar reel olandan soyutlama yoluyla ortaya çıkarlar; tekil şeyler algısal olarak idrak edilirler ve bu da hepsinin en evrensel kavramına kadar yukarıya doğru çıkabilir ki bu kendi altındaki her şeyi kapsamakla birlikte *içinde* hiçbir şeyi kavramaz. Böylece Kant, idrak yetimizin işleyişini tepetaklak etmiştir ki belki de bu nedenle günümüzde meşhur bir felsefi şarlatanlığa vesile olmakla bile suçlanabilir. Bu felsefi şarlatanlık, kavramları şeylerden soyutlanmış düşünceler olarak değerlendirmek yerine tam tersine kavramları "ilk" hale getirip şeyleri sadece somut kavramlar olarak görmekte ve böylece de bir felsefi maskaralık olarak piyasaya tersine dönmüş bir dünya sürmektedir; ki bu da elbette zorunlu olarak büyük bir kabul görmüştür. 603

Her aklın, Tanrı kavramına herhangi bir vahiy bile olmadan ulaşması gerektiğini veya en azından ulaşabileceğini varsaysak dahi bu, bariz şekilde sadece nedenselliğin kılavuzluğunda gerçekleşir. Bu o kadar açıktır ki ispata ihtiyacı yoktur. Bunun için

[a] [Anselmus, *Proslogion*; Descartes, *Meditasyonlar*, 5. Meditasyon]

Christian Wolff şöyle demektedir: (*Cosmologia generalis, praef.* s.
604 1): *Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur.*[a] Ve ondan çok önce nedensellik yasası ile ilişkili olarak şöyle demişti: *Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu* (*Théod.*, § 44).[b] Ve aynı şekilde Clarke ile olan tartışmasında –§ 126'da– şöyle demiştir: *J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu.*[c] Öte yandan, bu bölümde ele alınan düşünce aslî ve zorunlu olmaktan o kadar uzaktır ki daha ziyade tıpkı Skolastiklerin içinde oldukları gibi garip durumlar vesilesi ile en istisna bozukluklara ve sapkınlıklara düşmüş olan bir çağın korkunç üretimlerinin gerçek bir şaheseri olarak değerlendirilmelidir; böyle bir çağın dünya tarihinde eşi yoktur ve bir daha asla dönemez. Bu Skolastisizm, en zirve noktasında kesinlikle Tanrının varlığına ilişkin temel kanıtı *ens realissimum* kavramından üretmiş ve diğer kanıtları sadece aksesuar olarak ikincil nitelikte kullanmıştır. Ancak bu sadece bir öğretme yöntemidir ve teolojinin insan aklındaki kaynağı hakkında hiçbir şey ispatlamaz. Kant burada Skolastisizmin işlemlerini aklınkilerle karıştırmıştır ki bu hatayı da sıklıkla yapmaktadır. Eğer aklın temel yasaları gerçekten de ayrıştırıcı çıkarım[d] yolu ile Tanrı ideasını bütün varlıkların en gerçek ideası biçiminde dikte ediyor olsalardı, bu idea kesinlikle antikçağ filozoflarında da ortaya çıkardı. Ne var ki eski filozofların hiçbirinde bir *ens realissimum*'un izine dahi rastlanmamaktadır.

[a] ["Doğal teolojide, en yüksek varlığın mevcudiyetini mantıklı bir şekilde kozmolojik ilkelerden kanıtlıyoruz. Şansın imkânsızlığı ile birlikte evrenin ve doğa düzeninin tesadüfîliği bu görünen dünyadan Tanrıya doğru ilerleyen basamaklardır."]

[b] ["Bu muazzam ilke olmadan Tanrının varlığını asla ispatlayamazdık." Kitabın Türkçesi: Leibniz, *Teodise*, çev. Hüseyin Batuhan. İstanbul: Fol, 2019.]

[c] ["Bu büyük ilke olmadan Tanrının varlığının asla ispatlanamayacağını söyleyecek kadar ileri gideceğim."]

[d] [*disjunktiven Schlusse*]

Elbette bunlardan birkaçı dünyanın bir yaratıcısından bahsetmişlerdir, fakat bu da kendisinden bağımsız olarak var olan maddeye biçim vericidir – δημιουργος ve bu δημιουργος'u da sadece ve özellikle nedensellik yasasından türetmişlerdir. Esasen Sextus Empiricus (*Matematikçilere Karşı*, IX, § 88), bazılarının ontolojik ispat olarak kabul ettiği Kleanthes'in bir argümanını sunar. Bu ontolojik bir ispat değil sadece bir benzetmeden ilerleyen bir çıkarımdır: deneyim bize dünyadaki bir varlığın ötekinden daima daha iyi olduğunu söyler ve her ne kadar insanlar bu seride en iyi olan olsalar da pek çok kusurları da vardır, dolayısıyla da daha iyi 605
varlıklar ve nihayetinde de en iyi varlık (κρατιστον, αριστον) olmalıdır ki bu da Tanrı olsa gerektir.

* * *

Şimdi takip edecek olan spekülatif ilâhiyatın ayrıntılı reddiyesine girmeden önce kısaca bunun ve genel olarak da aklın üç sözüm ona ideasının ve dolayısıyla da bütün saf aklın diyalektiğinin bir dereceye kadar bütün eserin niyeti ve amacı olduğunu söylemeliyim: fakat bu polemik kısmın, daha önceki öğretisel kısımlarda –örneğin estetik ve analitikte– olduğu gibi mutlak surette evrensel, kalıcı ve saf felsefi bir ilgisi yoktur. Daha ziyade buradaki ilgi geçici ve yereldir, çünkü Avrupa'da Kant'a kadar hâkim olan felsefenin esas noktalarına yönelik özel bir bağ vardır ki tüm bunları bu polemik yoluyla tam olarak çökertmek Kant'ın katkısına ölümsüzlük kazandırmıştır. Kant felsefeden teizmi çıkartmıştır, zira felsefe dogma değil sistematik arayıştır[a] ve sadece ya empirik olarak verili olana ya da savunulabilir ispatlara yeri vardır. Elbette burada kastedilen sadece gerçek, ciddi olarak anlaşılan ve yalnızca hakikate dayanan felsefedir ki bunun üniversite felsefesi denilen komedi ile hiç alâkası yoktur. Üniversite felsefesinde spekülatif ilâhiyat tıpkı daha önceki gibi aynı başrolü oynamaktadır ve burada ruh tıpkı daha önce olduğu gibi tanınan bir kişiymişçesine kaba şekilde arzı endamını yapmaktadır. Bu felsefe maaşlar, teş-

[a] [*Wissenschaft*: Bu kelime "bilim" olarak da çevriliyor. Fakat "wissenschaft" "bilim" kelimesinden daha geniş bir anlamı haizdir.]

vikler ve hatta meclis unvanları ile donanmış felsefedir ve kırk yıl geçmesine rağmen benim gibi küçük insanlardan bihaber, yüksekliklerinden gururla aşağılara bakmaktadır: Bu felsefe, Leibniz'in sağlığına hevesli bir coşkuyla içebilmek için eski *Kant* ve Eleştirileri'nden kurtulmuş olmayı ise gönülden dilerdi.

Dahası şunu da not düşmekte fayda var ki nasıl Kant, kendisinin de kabul ettiği üzere nedensellik kavramının a priori doğası öğretisini Hume'un bu kavrama şüpheciliğinden ortaya çıkardıysa onun tüm spekülatif ilâhiyata yönelik eleştirisi de ilhamını Hume'un tüm popüler ilâhiyat eleştirisinden almış olabilir. Hume'un
606 bu eleştirisi okunmaya oldukça değer olan *Dinin Doğal Tarihi* ve *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*[a] başlıklı eserlerinde bulunmaktadır. Kant belki de bunları tamamlamak istemiştir. Hume'un bu ilk metni gerçekten popüler bir ilâhiyat eleştirisidir; bunun ne kadar zavallı olduğunu gösterip saygıdeğer olarak bize rasyonel ve spekülatif ilâhiyatı işaret etmektedir. Fakat Kant, bu ikinci tip ilâhiyatın temelsizliğinin örtüsünü kaldırır ve popüler ilâhiyata dokunmaz ve hatta ahlâki duyguyu temel alan bir inanç olarak bunu asil bir biçimde gösterir. Sahte filozoflar[b] daha sonra bunu akıl duyumsamaları, Tanrı bilinci veya duyu ötesi olanın zihinsel algısı, ilâhi olan ve benzerleri ile çarpıttılar; fakat eski ve saygı gören hataları parçalayan ve bu işin tehlikesini bilen Kant, çöken binanın kendi üzerine yıkılmaması ve kaçmaya zaman kazanmak için ahlâki ilâhiyat yoluyla sadece birkaç zayıf ve geçici destek yerleştirmiştir.

Şimdi, amaçlananın yürütülmesine gelince, Tanrının varlığının *ontolojik* ispatının reddi için herhangi bir akıl eleştirisine gerek yoktu; zira Estetik ve Analitiği şart koşmadan da ontolojik ispatın sadece ikna kabiliyeti olmayan kavramlarla incelikli bir oyun olduğunu göstermek oldukça kolaydır. Aristoteles'in *Organon*'unda, onto-teolojik ispatın mükemmel bir reddiyesini sunan bir bölüm zaten mevcuttur ve adeta bu amaçla yazılmış gibidir.

---

[a] [Schopenhauer'ın bahsettiği kitapları da içeren bir derleme Say Yayınları'ndan *Hume* başlığı altında Örsan Öymen tarafından hazırlanmıştır.]

[b] [*die Philosophaster*]

Birinci Analitikler'in ikinci kitabının yedinci bölümünde diğer şeylerin yanı sıra açıkça şöyle demektedir: *το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι*, yani *existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.*[a]

Kozmolojik ispatın reddiyesi bu noktaya kadar sunulan *Eleştiri*'deki öğretinin sadece özel bir uygulamasıdır ve buna karşı söylenecek hiçbir şey yoktur. *Fiziko-teolojik* ispat sadece gerektirdiği kozmolojik ispatın genişletilmesidir ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde sadece tamamen reddedilmiştir. Bununla ilişkili olarak okuruma *Doğadaki İsteme Üzerine* çalışmamda "Kıyaslamalı Anatomi" başlıklı bölümü işaret ediyorum.

Daha önce belirttiğim üzere Kant bu ispatların eleştirisinde sadece spekülatif ilâhiyatla ilgileniyordu ve kendisini akademik 607
olanla[b] sınırlamıştı. Öte yandan, eğer Kant hayatı ve popüler ilâhiyatı da göz önünde bulundursaydı, diğer üç ispatın yanına bir dördüncüyü de eklerdi ki bu büyük kitleleri etkilemektedir. Herhalde buna Kant'ın teknik sözlükçesi ile *keraunolojik*[c] ispat denilirdi. Bu ispat doğal kuvvetlerin sonsuz üstünlüğü, gizemi ve çoğunlukla tehditkâr kötülüklerinin yanında insanın muhtaç, güçsüz ve bağımlı durumuna dayanmaktadır; ki tüm bunlara bir de insanın her şeyi kişileştirme eğilimi ve nihayetinde de dualar, dalkavukluklar ve hatta hediyelerle bir şeyleri etkileme ümidi eklenmektedir. Her insan çabalamasında, gücümüzün dışında ve hesaplamalarımızın ötesinde bir şey vardır: tanrılar ise, bunu kendimiz için kazanma arzusundan kaynaklandılar. Petronius'un eski bir deyişi şöyledir: *Primus in orbe Deos fecit timor.*[d] Hume temel olarak bu ispatı eleştirir ve yukarıda belirttiğim yazılarında Kant'ın öncüsü olarak görünmektedir.

---

[a] ["varoluş, asla bir şeyin özü ile alâkalı değildir." *Birinci Analitikler* II, 7, 92b13.]

[b] [*die Schule*]

[c] [Schopenhauer'ın kullandığı kelime Yunanca "*κεραυνος*"tan gelmektedir. Bu kelime yıldırım demektir ki bu Zeus'un silahıdır. Kastedilen "korkudan ispat"tır.]

[d] ["tanrıları dünyada ilkin korku yaratır."]

Fakat Kant'ın spekülatif ilâhiyat eleştirisi ile kesin ve nihai olarak utanç içerisine soktuğu kişiler felsefe profesörleridir. Hıristiyan hükümetler tarafından ödemeleri yapılan bu profesörler, inancın ana maddesini terk etmeye cüret edemezlerdi.[103] Bu beyefendiler kendilerini nasıl geçindirirlerdi sonra? Bunlar da basitçe Tanrının varlığının kendiliğinden apaçık olduğunu iddia
608 ettiler. Bak sen şu işe! Bunu kanıtlamak için antik dünya vicdanı pahasına mucizeler icra ettikten ve modern dünya anlayışı pahasına ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik ispatları sıraladıktan sonra bu, bu beyefendilere kendiliğinden apaçıkmış. Ve bu kendiliğinden apaçık olan Tanrıya dayanarak da dünyayı açıklamaya devam etmekteler: İşte bu onların felsefesi.

Kant'tan önce, materyalizm ve teizm, yani dünyanın kör tesadüf tarafından yaratıldığı varsayımı ile dünyanın dışsal, amaçları ve kavramları ile düzenleyici bir zihin tarafından yaratıldığı varsayımı arasında gerçek ve kurulmuş bir ikilem vardı, *neque dabatur tertium.*[a] Ateizmin ve materyalizmin aynı şey olmasının nedeni budur. Bu nedenle gerçekten de ateistlerin, yani kör şansın özellikle organik doğadaki muazzam amaçlı düzeni etkileyebileceğini samimiyetle düşünen insanların olup olmayacağına dair şüpheler olmuştur; örneğin Bacon'ın makalelerine bakılabilir (*sermones fi-*

---

[103] Kant şöyle demiştir: "Akıldan aydınlanma beklemek ve buna rağmen ona hangi tarafı tutması gerektiğini önceden söylemek saçmadır." (*Saf Aklın Eleştirisi* [A747/B775]). Şu da günümüzden bir felsefe profesörünün bön açıklamasıdır: "Eğer bir felsefe Hıristiyanlığın temel fikirlerinin gerçekliğini reddediyorsa, bu felsefe ya yanlıştır ya da *doğru olsa bile faydasızdır.*" *Scilicet* [yani] felsefe profesörleri için. Bu, bütün meslektaşlarının maksimini boşboğazlık ederek ağzından kaçıran, müteveffa Profesör Bachmann'dı (Jena Literaturzeitung, Temmuz 1840, sayı 126.) Bunu dikkat çekici kılan, üniversite felsefesinin bir özelliği olarak, eğer hakikat uyum sağlamıyor ya da itaat etmiyorsa, herhangi bir tören olmadan buna "git buradan hakikat! Seni kullanamayız. Sana bir borcumuz mu var? Bize gelir sağlıyor musun? -Öyleyse yallah!" diyerek kapının gösterilmesidir.

[a] ["ve üçüncü bir alternatif ise yoktur"]

deles), 16. makale, "Ateizm üzerine".[a] Durum, büyük insan kütlesi ve bu tür şeylerde en eğitimli olanlarında bile bu büyük kütleye (*mob*)[b] ait olan İngilizler için hâlâ böyledir. Sadece R. Owen'ın bir tarafta Demokritos ve Epiküros, diğer tarafta da *la connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fît son apparition* bir zihnin karşısında hâlâ durmakta olduğu *Ostéologie comparée*,[c] (1855) önsöz, ss. 11-12'ye bakılsın. Bütün amaçsallıklar bir *zihinden* gelmelidir: O bundan şüphe duymayı asla hayal bile etmedi. Yine de, 5 Eylül 1853 tarihinde *Académie des Sciences*'ta verilen bu şimdi değiştirilmiş *préface*'a dayanan derste, çocukça saflıkla şöyle demiştir: "La Téléologie, au la théologie *scientifique*" (*Comptes Rendus*, Eylül 1853).[d] Bunlar onun için kesinlikle aynı şeymiş! Doğada bir şeyin amacı mı var; öyleyse bu bir niyetlenişin, düşünüp taşınışın, zihnin eseri olmalıdır. Fakat elbette, *Yargı Gücünün Eleştirisi* veya hatta benim *Doğadaki İsteme Üzerine* adlı kitabım böylesi bir İngiliz için veya *Académie des Sciences* için ne ifade eder ki? Bu beyler kendilerinin altında çok da ötelere bakmıyorlar. Bu *illustres confrères*, hem metafiziği hem de *philosophie allemande*'u[e] hor görmekteler; kendileri ise çıkrık felsefesine[f] bağlılar. Ancak, bu ayrıştırıcı majör öncülün geçerliliği, materyalizm 609
ve teizm arasındaki bu ikilem, gözümüzün önündeki dünyanın kendinde şeylerin dünyası olduğu ve dolayısıyla da empirik düzenden başka hiçbir düzen olmadığı varsayımına dayanmaktadır. Ancak, dünya ve dünyanın düzeni Kant aracılığıyla sadece yasaları temelde zihnimizin kalıplarına dayanan tezahür yapıldıktan sonra; varlığın ve de şeylerin ve dünyanın özünün algıladığımız veya dünyada etki ettiğimiz değişimlere analoji yoluyla açıklanmasına artık gerek kalmaz oldu; aynı şekilde araç ve amaç olarak

---

[a] [F. Bacon; *Sermones Fideles* (1638) Türkçesi *Denemeler*]

[b] ["Sürü sepet" veya "güruh"]

[c] ["bir insan ortaya çıkmamışken, insan gibi bir varlığın idrakinin ortaya çıktığı" R. Owen, *Karşılaştırmalı Osteoloji*]

[d] ["teleoloji ve bilimsel ilâhiyat": bildiriler kitabından]

[e] ["şanlı meslektaşlar"... "Alman felsefesi"]

[f] [*Rockenphilosophie*]

gördüğümüzün, zorunlulukla benzer bir idrakin sonucu olarak ortaya çıkmasına da gerek kalmadı. Kant, tezahür ve kendinde şey ayrımı ile teizmi temellerinden mahrum bırakarak aynı zamanda varlığın tamamen farklı ve daha derin açıklamaları için yol açmış oldu.

Aklın doğal diyalektiğinin son amacı hakkındaki bölümde,[a] üç transandantal ideanın doğa anlayışımızı geliştirmek için düzenleyici ilkeler olduğu söylenmektedir. Ne var ki Kant bu iddiada ciddi olmasa gerek. Her halükârda, doğa hakkında hiçbir uzman tam tersinden, yani bu ön varsayımların engelleyici olduğu ve doğada yapılan tüm araştırmalar için ölümcül olduğundan şüphe duymaz. Bunu bir örnekle test etmek için, sadece materyal olmayan, saf, düşünen bir töz olarak ruh varsayımının *Cabanis*'in oldukça iyi şekilde sunduğu doğrulara veya *Flourens*, *Marshall Hall* veya *Charles Bell*'in[b] keşiflerine yardımcı olup olmayacağını; veya bunun en korkuncundan bir engel teşkil edip etmeyeceğini düşünün. Hatta Kant'ın kendisi de şöyle demiştir (Prolegomena § 44): "aklın idealları, doğanın akıl yoluyla idraki için olan maksimlere ters ve hatta zorluk çıkarıcıdırlar."

Şüphesiz Büyük Friedrich'in saltanatında Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin geliştirebilmesi ve bunu yayımlamasına müsaade edilmesi bu kralın hiç de azımsanabilecek bir katkısı değildir. Başka herhangi bir rejimde, maaşlı bir profesör böyle bir şeyi yapmaya cüret edemezdi. Kant, bu büyük kralın halefine bir daha yazmayacağının sözünü vermek zorunda kalmıştır.

* * *

610 Belki de Kantçı felsefenin etik kısmının eleştirisinden vazgeçebilirdim, çünkü bu ilk basımdan yirmi iki yıl sonra *Etiğin İki Temel Problemi*'nde bunun daha ayrıntılı ve sıkı bir eleştirisini sağladım. Ancak, ilk basımdaki bu eleştiri, en azından bütünlük uğruna tutulmalıdır ve ayrıca, okura daha sonra gelen kitap için uygun bir

[a] [A669/B697 sonrası]

[b] [Bu isimler 19. yüzyılda beyin ve sinir sitemi üzerine çalışmış olan fizyolojistlerdir.]

giriş olabilir ki dolayısıyla daha ayrıntılı bir eleştiri için okura esasen bunu işaret ediyorum.

Mimari simetri söz konusu olduğunda teorik aklın bir mukabili olmak zorundaydı. Gene Aristoteles'in *νους πρακτικος*'undan kaynağını bulan (*De anima*, III, 10 ve *Polit.*, VII, 14. bölüm. *ὁ μεν γαρ πρακτικος εστι λογος, ὁ δε θεωρητικος*)[a] Skolastiklerin *intellectus practicus*'u bize terimi sunmaktadır. Ne var ki burada, [Aristoteles'te] olduğu gibi teknik meselelerle ilgilenen akıldan çok farklı bir şey kastedilmektedir. Buradaki pratik akıl, insan davranışının, tüm erdemlerin, bütün asaletin ve ulaşılabilecek her türden azizlik mertebesinin yadsınamaz etik anlamının kaynağı ve kökeni olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre, her şeyin başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan *akıldan* geldiği varsayılmaktadır. Bu durumda akıl ile[b] davranmak, erdemli, asil ya da aziz gibi davranmakla aynı olacaktır; bencilce, kötü niyetli ya da zararlı davranış da akılsızca davranış olacaktır. Her halükârda bütün çağlar, bütün halklar ve bütün diller bu ikisini tamamen ayırıp çok farklı şeyler olarak değerlendirmişlerdir. Yeni akademiklerin dillerinden bîhaber olan herkes de günümüzde böyle yapmaktadırlar: yani bir avuç Alman âlimi hariç bütün dünya. Dünyanın geri kalanı erdemli davranış ile akıl dolu bir yaşam yolunun tamamen farklı iki şey olduğunu düşünmektedir. Hayatı tüm erdemler için bir emsal olarak sunulan Hıristiyan dinin yüce kurucusunu, dünyanın en akılcı insanı olarak kabul etmek oldukça aşağılayıcı ve hatta belki de kâfirlik olurdu; ve onun hayatının tamamen akılcı bir hayat için en iyi tavsiye olduğunun söylenmesi de aynı derecede kötü olurdu. Dahası, bu kaideleri izleyerek kendisi ve gelecek ihtiyaçları yerine sadece başkalarının hâlihazırdaki ihtiyaçlarını düzeltmeyi düşünen ve hatta kendi uyguladığı erdemi vaaz edebilmek için herhangi bir destek olmaksızın kendi yoluna gitmeden önce nesi var nesi yoksa muhtaçlara dağıtan birisini herkes, haklı olarak onurlandırır; fakat kim bu kişiyi *akıllılığın* şahikası olarak öv- 611

[a] ["Pratik akıl" (*nous praktikos*); "zira akıl hem pratik hem de teoriktir" *Ruh Üzerine*, 43313a; *Politika*, 1333a25]

[b] [*Vernünftig*, "akıl ile"; *unvernünftig*, "akılsızca"]

meye cüret edebilir? Ve nihayet, hemşerilerine zafer ve kurtuluş sunabilmek için muazzam bir yücelikle tüm düşman mızraklarını kendi bedeni ile yakalayan Arnold von Winkelried'i[a] kim aşırı derecede *akıllıca* davrandığı şeklinde övmek ister?

Buna karşın, gençliğinden beri tasasız bir geçimi kendisi için garantiye almaya, karısına ve çocuğuna bakmaya, iyi bir isim yapmaya ve dışarıdan itibar ve takdirler kazanmaya; ve bu sırada da anlık zevkler, veya güçlü kişilere meydan okuma heyecanı, veya ızdırabını çekmiş olduğu yanlışlıklar ve haksız aşağılanmalardan intikam alma arzusu tarafından ayartılmamaya veya yanlış yönlendirilmemeye; veya işe yaramaz estetik ya da felsefi ruhsal uğraşıların ya da yolculuklara çıkmanın çekiciliğine kapılmamaya istisnai düşünce harcayan birisini düşünelim ve bu kişi bunların veya bunlara benzer hiçbir şeyin, amacının gözlerinin önünde olmasından alıkoymasına izin vermeyip daha ziyade tek yönlü bir şekilde ve en büyük adanmışlıkla hedefine yönelik çalışsın. Şimdi kim böylesi kaba saba birisinin muazzam derecede *akılcı* olduğunu inkâr etmeye cüret edebilir? Hatta daha da öteye gidebiliriz: Kasıtlı bir kurnazlık ve iyi düşünülmüş bir planla eğer bir zorba, servet, şan ve hatta tahtlar ve taçlar elde ederse, daha sonra da dünya fatihi olmak için en ince hilekârlıklarla komşu devletlere yayılıp adalet ve insanlığa dair herhangi bir değerlendirmenin kendisini oyalamasına müsaade etmek yerine vahşi bir tutarlılıkla kendi planlarının karşısında duran ne varsa şekillendirerek ve ezip geçerek, bir yandan takipçileri ve yardımcılarını asla unutmadan bol bol ödüllendirip daima korurken diğer yandan da milyonlarca insanı sefalete sürükleyip onları kanlı ölümlere mahkûm
612 ederse; ve dolayısıyla da hedefine ulaşırsa, kim böyle bir kişinin zorunlu olarak aşırı derecede akılcı hareket edeceğini ve planlar hazırlamak için çok şiddetli bir anlayışın ve bunların icrası için *akla* –hatta spesifik olarak *pratik akla*– mükemmel bir hâkimiyetin gerekli olduğunu göremez? Yoksa kurnaz, tutarlı, düşünceli ve

[a] [İsviçreli bir kahraman. Avusturyalılarla 1386 yılındaki savaşta Schopenhauer'ın bahsettiği kahramanlığı gösterdiği söylenir.]

uzak görüşlü Machiavelli'nin prense sunduğu kaideler bir şekilde *akılsızca* mı?[104]

Tıpkı kötülüğün akılla oldukça uyumlu olması ve hatta sadece bununla birleştiğinde korkunçlaşması gibi, tam tersi bir şekilde asalet de bazen akılsızlıkla bağlantılıdır. Coriolanus'un davranışı böylesi olarak sayılabilir. Coriolanus, Romalılardan intikamını alabilmek için bütün gücünü kullandıktan sonra nihayet bunun zamanı geldiğinde hem senatonun yalvarışları hem de anne ve karısının gözyaşları nedeni ile yumuşayıp bu kadar uzun zamandır binbir sıkıntı ile hazırlandığı intikamından vazgeçmiştir. Hatta o, bu yolla Volskilerin haklı öfkesini üzerine çekip kıymet bilmezliklerini gayet iyi tanıyıp cezalandırmak istediği Romalılar için ölmüştür.

Nihayetinde bütünsellik adına aklın kolaylıkla anlayış eksikliği ile bağdaştırılabileceğinden bahsedilebilir. Aptalca bir maksim seçilip tutarlı şekilde sürdürüldüğünde olan şey budur. Buna örnek olarak Oostend fethedilmediği sürece temiz bir gömlek giymemeye yemin eden ve bu yeminini üç yıl boyunca tutan II. II. Felipe'nin kızı Prenses Isabel verilebilir. Bütün yeminler genellikle bu türdür, çünkü nedensellik yasasına uygun kavrayışın, yani 613
anlayışın eksikliğinden kaynaklanmaktadırlar. Bununla birlikte, eğer anlayışınız böyle yeminler tutacak kadar sınırlıysa, onlarla devam etmek rasyoneldir.

Şu âna kadar söylediklerimize uyum içinde olarak Kant'tan hemen önce gelen yazarların akla karşı vicdanı, ahlâki tepkilerin tahtına oturttuklarını görüyoruz. Örneğin *Rousseau*, *Émile*'in

[104] Yeri gelmişken, Machiavelli'nin derdi, bir prensin, iç ve dış düşmanlara rağmen tahtını *muhakkak* nasıl koruyacağı sorusunu yanıtlamaktı. Bu yüzden onun sorusu kesinlikle insan olarak bir prensin böyle şeyler isteyip istememesi gerektiğine yönelik etik değil; fakat böyle bir şeyi istediği takdirde bunu nasıl yürüteceğine dair politik bir soruydu. Ve bu soruna sunduğu çözüm, tıpkı satranç oynamak için verilen talimatlar gibidir ki bununla, etik açısından satranç oynamanın tavsiye edilip edilemeyeceği sorusuna cevabı karıştırmak ahmakça olacaktır. Machiavelli'yi yazdığı yazıyı ahlâksızlık ile kınamak, talimatlarına cinayet ve katliamlara karşı ahlâki bir dersle başlamadığı için bir eskrim ustasını kınamakla aynıdır.

dördüncü kitabında şöyle diyor: *La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais*; ve dahası: *il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même.* Daha da ötesi şunlar da var: *Mes sentimen[t]s naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi. — — — On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner?* Rousseau, *Yalnız Gezenin Düşleri*'nde, "4. Yürüyüş"te şunları söylüyor: *Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison.*[a]

Hatta Aristoteles bile açıkça (*Eth. magna* I, 5) erdemlerin λογον εχοντι'de (*in parte rationali*) değil αλογῳ μοριῳ της ψυχης'te (*in parte irrationali animi*) bulunduklarını açıkça belirtmişti.[b] Buna uygun olarak Stobaeus (*Ecl.*, II, 7. bölüm) peripatetiklerden bahsederken şöyle demektedir: *Την ηθικην αρετην ὑπολαμβανουσι περι το αλογον μερος γιγνεσθαι της ψυχης, επειδη διμερη προς την παρουσαν θεοριαν ὑπεθεντο την ψυχην, το μεν λογικον εχουσαν, το δ' αλογον. Και περι μεν το λογικον την καλοκαγαθιαν γιγνεσθαι, και την φρονησιν, και την αγχινοιαν, και σοφιαν, και ευμαθειαν, και μνημην, και τας ὁμοιους· περι δε το αλογον, σωφροσυνην, και δικαιοσυνην, και ανδρειαν, και τας αλλας τας ηθικας καλουμενας αρετας.* (*Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem,*

---

[a] ["*Akıl* bizi aldatır ama *vicdan* asla aldatmaz"; "Bu dolaysız vicdan ilkesini, bu ilkenin akıldan bağımsızlığından dolayı kendi doğamızdan sonuçlar çıkararak açıklamak imkânsızdır"; "Doğal hislerim ortak iyilik için konuştu, fakat aklım her şeyi benimle ilişkilendirdi... Erdemleri sadece akla dayandırmayı istediğiniz kadar deneyebilirsiniz, ancak buna hangi sağlam temeli verebiliriz?"; "Tüm zorlu ahlâki soruları aklın ışığına göre değil, vicdanın emrettiği şekilde çözmeyi yeğliyorum."]

[b] ["aklî yön"; "ruhun aklî olmayan yönü", *Magna Moralia* I, 5, 1185b3-8]

prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem, et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.)[a] Ve Cicero aklın bütün suçların aracı ve aleti olduğunu uzun uzun anlatmaktadır 614
(*De nat. Deor.*, III, 26-31. bölümler).[b]

Ben *aklın*, *kavram yetisi* olduğunu ilân etmiştim. Sadece kelimelerle sembolize edilip kurulan bu evrensel, algısal olmayan tasavvurların çok özel sınıfı, insanları hayvanlardan ayırır ve insana dünyanın hükümdarlığını verir. Hayvanlar şimdiki anın kölesidirler ve güdüleri doğrudan hissiyata bağlıdır, bu nedenle de bir mıknatısın demiri hareket ettirdiği aynı zorunlulukla güdüler tarafından hareket ettirilir ya da itilirler; buna karşın insanda akıl yeteneği ile basiret ortaya çıkmıştır. Bu, insanın hem ileriye hem de geriye doğru kolayca bakmasını sağlayıp ona kendi hayatı ve dünyaya dair kapsayıcı bir bakışa sahip olmasına; onun şimdiki andan bağımsız olup şeylere kasıtlı, düşünceli ve sistematik olarak yaklaşmasına, iyilik veya kötülük yapmasına izin verir. Ancak insan ne yaparsa bunu mutlak öz-bilinçle yapar. İstemesinin ne karar vereceğini, her seferinde neyi seçmek isteyeceğini ve koşullar altında hangi diğer seçeneklerin bulunduğunu tam olarak bilir; bu öz-bilince sahip isteme ile kendisini tanıyıp davranışlarında kendisi hakkında düşünür. Akıl, bütün bu yollardaki insan davranışları ile ilgili olduğu sürece *pratik* olarak adlandırılabilir. Eğer aklın mevzuları[c] düşünen kişinin davranışlarına referanslı olmayıp sadece kişinin teorik ilgi alanında ise, bu ölçüde de teoriktir; ve ancak birkaç kişi bunu yapabilir. Bu anlamda pratik akıl olarak

---

[a] ["Etik erdemin, ruhun irrasyonel kısmını ilgilendirdiğine inanıyorlardı, çünkü mevcut gözlem söz konusu olduğunda, ruhun rasyonel ve irrasyonel bölümlerden oluştuğunu; rasyonel bölüme büyüklük, basiret, zekilik, bilgelik, hafıza, öğrenmede beceri ve benzerlerinin ait olduğunu; diğer yandan irrasyonel kısmının ise ölçülülük, adalet, cesaret ve etik erdemler olarak adlandırdıkları geri kalanlarının ait olduğunu varsaymaktaydılar." *Ekloglar*, II, 6.]

[b] [Cicero, *Tanrıların Doğası Üzerine*.]

[c] [*Gegenstände*]

adlandırılan temelde Latince *prudentia* (basiret, sağduyu) ile belirtilen şeydir ki bu, Cicero'ya göre (*De nat. Deor.* II, 22) *providentia* kelimesinin kısaltılmış halidir. Buna karşın *ratio* terimi bir zihnin gücünü tartışmak için kullanıldığında bu, eskiler bu ayrımı net olarak gözlemlememiş olsalar da, tam olarak teorik aklı ifade etmektedir.

İnsanların büyük çoğunluğu için akıl, neredeyse yalnızca pratik bir yöne eğilim gösterir. Eğer bu da terkedilmişse, düşünce eylem üzerindeki kontrolünü yitirir ki bu da şu demektir: *scio meliora, proboque, deteriora sequor*[a] veya *le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises.*[b] Bir insanın davranışları düşünce tarafından
615 değil de bunun yerine, neredeyse hayvanlardaki gibi şimdiki ânın tesirleri ile yönlendiriliyorsa o zaman bu kişiye *akılsız*[c] denir (ki bu ifade herhangi bir ahlâki eksiklik suçlamasını barındırmaz). Fakat bu kişide esasen eksik olan akıl değil, bunun davranışa uygulanmasıdır; hatta bu kişinin aklının sadece teorik olduğu ve pratik olmadığı bile söylenebilir. Bu kişi, böylesi pek çok kişinin de olduğu gibi başkalarının sıkıntısını fedakârlık noktasına kadar görmezden gelmeyip yardım eden çok iyi bir insan olabilir; fakat diğer taraftan kendi borçlarını ödenmeden bırakıyordur. Bunun gibi akılsız karakterler büyük suçlar işleyemezler çünkü bunun için zorunlu olan disiplini, kimliğini gizlemeyi ve öz kontrolü imkânsız bulurlar. Ne var ki böylelerinin herhangi büyük bir erdem derecesine ulaşmaları da pek mümkün değildir, çünkü her ne kadar doğal bir şekilde iyiye eğilimli olursalar da her insanın tâbi olduğu tekil, çirkin ve kötücül patlayışları engelleyemez ve bunlara göre davranmak zorunda kalırlar zira akıl kendini değiştirilemez maksimler ve sabit talimatlarla bu patlamalara karşı koyacak pratik kapasitede sunmaz.

---

[a] ["En iyisinin ne olduğunu biliyorum ve bunu onaylıyorum ama gidip kötü olanı yapıyorum." Ovidius, *Dönüşümler*, VII, 20-21]

[b] ["sabahları planlar yapıyorum ve akşamları ise kendimi bir aptal konumuna düşürüyorum."]

[c] [*Unvernünftig*]

Son olarak, *akıl* kendini sahih olarak, gerçekten makul[a] karakterlerde *pratik olarak* gösterir ki dolayısıyla böyle kişilere pratik filozoflar denilir. Böyle kişiler hem keyifli hem de keyifsiz durumlarda muazzam bir itidal, ölçülü bir ruh hali ve verilmiş kararlarda sebat ile betimlenirler. Aslında bu, onların içlerindeki aklın yaygınlığıdır; yani onları anlık tesirlerin hayal kırıklıkları, her şeyin uçuculuğu, yaşamın faniliği, kaderin belirsizliği ve talihin küçüklü büyüklü oyunları ile tanışık kılan, algısaldan ziyade soyut idrak ve dolayısıyla da bütün hayatı kavramlarla genel olarak ve kuş bakışı değerlendirme yeteneğidir. Dolayısıyla böyle insanların başına beklenmedik hiçbir şey gelmez ve *in abstracto* bildikleri, gerçekte ve tekil bir durumda karşılarına çıkınca bu onları şaşırtıp rahatsız etmez. Fakat bu kadar makul olmayan insanlarda durum tersidir: Bunlar anın, algısal olanın, gerçek olanın çok baskın gelip soğuk, renksiz kavramları vicdanın arka planına atarak ve ön kararları ve maksimleri unutarak her türden tesir ve tutkuların merhametine 616
kalırlar. İlk kitabın sonunda, Stoacı etiğinin temelde sadece sahih akılcı bir yaşamın nasıl sürdürüleceğine dair bir talimatlar dizisi olduğuna dair görüşümü zaten tartıştım. Horatius'un da bunu defalarca övdüğü birçok pasaj vardır. Onun *Nil admirari*'si de Delfik motto olan *Μηδεν αγαν*'ın[b] yanında buraya aittir. *Nil admirari*'yi "hiçbir şey karşısında hayrete düşmemek"[c] şeklinde çevirmek tamamen yanlıştır. Horatius'un bu ifadesi teorikten çok pratiği ilgilendirmektedir ve şu söylenmek istenmiştir: "Hiçbir nesneye koşulsuzca değer verme, hiçbir şeye kapılıp gitme, herhangi bir şeye sahip olmanın sana mutluluk sağlayacağına inanma: Bir nesneye olan her dile gelmez özlem sadece alaycı bir kuruntudan ibarettir ve idrakin aydınlatılması yoluyla, bu nesneye sahip olmayı başarmak ile aynı derecede ve daha kolay bir şekilde kişi kendini bu özlemden kurtarabilir." Cicero'da *admirari*'yi bu anlamda kullanmıştır, *De divinatione*, II, 2.[d] Dolayısıyla Horatius'un

[a] [*vernünftigen*]
[b] ["hiçbir şeyde aşırılık"]
[c] [*Nichts bewundern*]
[d] [*Kehanet Üzerine*, II, 2]

kastettiği, Demokritos'un da en yüksek iyi olarak övdüğü (Clem. Alex. *Strom.*, II, 21 ve bkz. Strabon, I, ss. 98 ve 105.) αθαμβια ve ακαταπληξις, ve aynı zamanda αθαυμασια'dır.[a] Davranışlardaki böylesi akılcılık gerçekten de bir erdem ve kötülük meselesi değildir; fakat aklın bu şekilde pratik kullanımı insana hayvana göre üstünlüğünü vermektedir ki bu da insan değerinin[b] konuşulmasının anlamlı ve mümkün olduğu tek yöndür.

Tarif veya hayal edebileceğimiz her durum için akıllıca ve akılsızca olan davranış arasındaki fark güdülerin soyut kavramlar mı yoksa algısal tasavvurlar mı olduğu sorusuna doğru inmektedir. Bu sebeple akla dair vermiş olduğum açıklama, bütün zamanlar ve halkların dilsel kullanımı ile uyum içerisindedir ki bu kesinlikle tesadüf veya rastgele olarak değerlendirilemez. Daha ziyade bunun ruhsal yetiler[c] arasındaki farktan kaynaklandığı anlaşılmalıdır ki insanlar bunu soyut tanıma çıkarmasalar bile bu farkın bilincindedirler ve bütün dillerde bunun yansıması vardır. Atalarımız, filozofların yüzyıllar sonra ortaya çıkıp neyin düşünülmesi
617 gerektiğine karar vermeyi isteyecekleri tanımsız ve anlamsız kelimeler oluşturmamışlar, aksine bunlarla oldukça belirli kavramları resmetmişlerdir. Kelimeler sahipsiz değildirler ve onlara şu âna kadar sahip olduklarından tamamen farklı bir anlam yüklemek, onları kötüye kullanıp herkesin her kelimeyi canının istediği gibi kullanma laubaliliğine ehliyet demek olacaktır ki bunun sonucu da sınırsız kargaşa olur. *Locke* felsefedeki pek çok anlaşmazlığın kaynağının kelimelerin yanlış kullanımından kaynaklandığını detaylı bir şekilde göstermişti. Örneklendirme olması açısından günümüz düşünce fakiri filozoflarının "töz," "bilinç," "hakikat" ve benzeri kelimeleri utanç verici şekilde kullanımlarına bakmak için bir dakikanızı ayırın. En yakın zamandakiler hariç olmak üzere her çağdan her filozofun akıl ile ilgili açıklamaları ve iddia-

[a] [İskenderiyeli Klement, *Stromata*; Strabon, *Coğrafya*. Üç Yunanca terimin vurguladıkları ruhsal sükûnet olmakla birlikte şöyle çevrilebilirler "korkusuzluk", "ağırbaşlılık", "serinkanlılık".]

[b] [*Würde*]

[c] [*Geistesvermögen*]

ları, bu insan imtiyazına dair bütün halklar için geçerli kavramlaştırmalarla birlikte benim açıklamam ile uyum içerisindedir. Sadece Platon'un *Devlet*'inin dördüncü kitabında ve bütün yazılarına dağılmış sayısız diğer bölümde λογιμον veya λογιστικον της ψυχης[a] üzerine söylediklerine, Cicero'nun *De nat. Deor.*, III, 26-31'de[b] söylediklerine, ilk kitapta zaten alıntılamış olduğumuz pasajlarda Leibniz ve Locke'un buna dair söylediklerine bakın. Kant'tan önceki bütün filozofların aklın özünü tek bir noktaya doğru takip edip bunu mükemmel bir açıklıkta ve netlikte nasıl açıklayacaklarını bilmemelerine rağmen bunu genel olarak benim kullandığım mânâda tartıştıklarına dair alıntılar listesi sonsuza dek sürebilir. Kant'ın ortaya çıkmasından çok kısa bir süre önce akıldan ne anlaşıldığı genel olarak Sulzer'in çeşitli felsefe denemelerinin ilk cildindeki iki makalesinde gösterilmektedir. Bunlardan birinin başlığı "Akıl Kavramının Analizi" diğeri ise "Akıl ve Dilin Karşılıklı Etkileri"dir.[c] Buna karşılık eğer kişi Kant'ın kendi zamanından bugüne doğru çığ gibi büyümekte olan hatasının etkisi altında aklın son zamanlarda nasıl tartışıldığını okursa, Kant'tan önceki Antikçağın bütün bilgeleri ve filozoflarının hiç mi hiç akıllarının olmadığını varsaymak zorunda kalacaktır çünkü tıpkı yarasanın altıncı hissinin bize yabancı olması gibi onlara aklın yeni keşfedilen algılayışları, algıları, duyumsamaları, önsezileri yabancı olacaktır. Bana gelince itiraf etmeliyim ki kendi sınırlılığım dâhilinde ne duyu üstü olanı ne de kendisine eşlik eden uzun hikâyeleriyle birlikte Mutlak'ı dolaysızca algılayan ya da duyumsayan ya da zihinsel olarak sezen bir aklı, yarasaların altıncı hissine dair olduğu gibi kavrayıp tasavvur edemiyorum. Bununla birlikte, ne seçilirse seçilsin hemen algılayıveren böylesi bir aklın keşfi veya icadı lehinde şu söylenmelidir ki bu, kişinin, Kant'ın akıl eleştirilerine rağmen, kendisini ve en sevdiği sabit fikirlerini

618

[a] ["ruhun akılcı yönü" *Devlet*, 440 sonrası.]

[b] [*Tanrıların Doğası*, III, 26-31.]

[c] [Johann Georg Sulzer, *Vermischte Philosophische Schriften* [*Karışık Felsefe Yazıları*] (I. cilt, 1773).]

dünyadan en kolay yoldan çekmesinin kıyaslanamaz *expédient*'tir.[a] İcat ve bunun bulduğu karşılık zamanımızı şereflendiriyor.

Böylece, her çağdan bütün filozoflar akılda (*το λογιμον, ἡ φρονησις, ratio, raison, reason*) aslî olanı temelde –her ne kadar bunu tek bir noktaya dek yeterince keskinlikte izleyememiş olsalar da– doğru tanımışlardı; buna karşın anlama (*νους, διανοια, intellectus, esprit, intellect, understanding*) ile ilgili olarak bu kadar net değillerdi. Sonuç olarak, onlar bu ikinciyi sıklıkla ve yanlışlıkla akıl olarak aldılar ve bu nedenle de asla bunun özüne dair tam, bulanıklaşmamış ve düz bir açıklamaya ulaşamadılar. Hıristiyan filozoflar arasında akıl kavramı vahye karşı olarak tamamen yabancı ikincil bir anlam aldı ve kafalarında bu olan pek çok insan, vahiy olmadan erdemli olmaya yönelik bir ödevimiz olduğunu haklı olarak doğrudan akıl ile bilebileceğimizi iddia ettiler. Kant'ın sunuşu ve kelime seçiminde bile bu değerlendirmenin kesinlikle etkisi olmuştur. Ancak bu karşıtlık gerçekten pozitiftir ve tarihsel bir öneme sahiptir ki dolayısıyla bu, felsefeye yabancıdır ve felsefeden uzak tutulmalıdır.

Kant'ın teorik ve pratik akıl eleştirilerine genel olarak aklın doğasının bir tarifi ile başlamasını bekleyebilirdik; öncelikle *cinsi* belirledikten sonra tek aklın nasıl olup da kendisini iki farklı yolda dışavurduğu ve yine de ana karakterini koruyup her ikisinde
619 de aynı olduğu gösterilerek bu iki *türün* açıklamasında ilerlemesi beklenebilirdi. Ama buna dair hiçbir şey bulamayız. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yeri geldiğinde eleştirdiği yetiye ara sıra verdiği açıklamaların ne kadar yetersiz, kararsız ve uyumsuz olduklarını zaten göstermiştim. Pratik akıl, zaten ilan edilmemiş şekilde *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ve daha sonra da kendisine adanan eleştiride daha öte bir açıklama veya gerekçelendirme ve de bütün zamanların ve halkların kullanımlarına –ki bunlara, ayaklar altına alarak yaklaşılmıştır– veya eski ve büyük filozofların kavramsal belirlemelerine dair en ufak bir kaygı olmadan kurulu bir olgu olarak bulunmaktadır. Tekil pasajlar Kant'ın, aklın aslî karakteristiğinin *a priori* ilkelerin idraki olduğuna inandığına işaret ediyor. Şimdi

[a] ["çare"]

davranışın etik anlamının idrakinin kaynağı empirik olmayacağına göre, demek ki bu da bir *principium a priori*'dir ve dolayısıyla akıldan gelmektedir ki bu dereceye kadar da *pratiktir*.

Aklın bu açıklamasının yanlışlığına dair yeterince konuştum. Fakat tüm bunların dışında bu en alâkasız şeyleri birleştirmek için burada tek karakteristik özellik olarak deneyimden bağımsızlığın kullanılması ve bunların geriye kalan, temel ve muazzam mesafenin göz ardı edilmesi ne kadar da yüzeysel ve temelsizdir. Davranışın etik anlamının idrakinin kendi içimizde yatan bir buyruktan, bir koşulsuz "-meli"den,[a] kaynaklandığını kabul etmemekle birlikte varsaysak dahi bu, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde *a priori* bilincinde olduğumuzu ispatladığı *idrakin* evrensel *kalıplarından* nasıl da farklı olurdu; ki bu bilinç de önden bize mümkün her deneyim için geçerli olan koşulsuz bir *zorunluluğu*[b] ifade etmektedir. Fakat öznede çoktan belirlenmiş olan bütün nesnelerin zaruri kalıbı olan bu *zorunluluk*[c] ve ahlâki "*-meli*"[d] arasındaki fark o kadar büyük ve barizdir ki bunların tek ortak özellikleri idraklerinin deneyimsel olmamalarıdır; ki bu da bunların kaynak noktalarının birleştirilmesinin felsefi gerekçelendirmesi değil de 620
nüktedan bir kıyaslama olarak yapılabilir.

Dahası pratik aklın çocuğu olan *mutlak "-meli"*nin veya kategorik buyruğun doğum yeri *Pratik Aklın Eleştirisi* değil *Saf Aklın Eleştirisi*'dir ([A802/B830]). Doğum şiddetli olmuş ve yalnızca bir "*dolayısıyla*"[e] maşası ile gerçekleşmiştir. Bu "dolayısıyla" pervasızca ve cüretkârca –ve hatta hiç utanmadan bile denilebilir– birbirleriyle alâkası olmayan ve müthiş farklı iki önermenin arasına, bunları temel ve sonuç olarak birleştirmek için yerleştirilmiştir. Yani Kant bizlerin salt algısal güdülerle değil soyut güdülerle de belirlendiğimiz önermesi ile başlayıp kendini şöyle ifade etmektedir: "İnsan tercihini belirleyen, sadece duyuları uyaran,

---

[a] [*einem unbedingten Soll*]
[b] [*ein unbedingtes Muß*]
[c] [*Muß*]
[d] [*Soll*]
[e] [*Daher*]

yani bunları dolaysızca etkileyen şey değildir; fakat bizlerin, arzu yetimiz üzerindeki tesirleri, daha uzak bir yoldan yararlı veya zararlı olana dair tasavvurlarımızla aşma yetimiz vardır. Ancak bütün durumumuza bağlı olarak arzulanmaya değer olan –yani iyi ve yararlı olan– akla dayanmaktadır." (Mükemmel şekilde doğru: Keşke Kant akıl hakkında hep böyle makul konuşsaydı!) "Akıl, *dolayısıyla* (!) buyruk olan yasalar, yani nesnel özgürlük yasaları da verir ve bunlar asla gerçekleşmeyecek bile olsa *olması gerekeni* belirler."[a]

Böylece daha öte bir onay olmadan koşulsuz "-meli"si ile birlikte hükmünü sürmek için kategorik buyruk dünyaya sıçrayıverir. Ancak bu demirden tahta bir asadır, zira *"-meli"* kavramının özünde baştan sona bir ceza ile korkutma veya vaat edilen bir ödül gözetilmektedir ki bu da "-meli" kavramın kendisini ortadan kaldırıp bütün anlamı alınmadan bundan ayrılamaz. Dolayısıyla *koşulsuz "-meli"* bir *contradictio in adjecto*'dur.[b] Bu hata, her ne kadar Kant'ın etik alanına büyük katkısı ile çok yakın akraba olsa bile yine de saklanması gerekti. Kant'ın etik alanındaki katkısı ise etiği deneyim dünyasının ilkelerinden, yani doğrudan veya dolaylı mutluluk öğretilerinden bağımsızlaştırıp erdemin hükümdarlığının bu dünyadan olmadığını tamamen sahih bir biçimde göstermesidir. Sadece Platon hariç olmak üzere bütün antik filozoflar, yani Peripatetikler, Stoacılar ve Epikürosçular farklı yollarla erdem ve mutluluğun ya yeterli temel ilkesi ile birbirlerine bağlı olduklarını göstermeye ya da çelişmezlik ilkesine uygun olarak birbirleriyle özdeşleştirmeye çalışmışlardır. Kant'ın katkısı da bu nedenle daha da büyüktür. Aynı eleştiri, Kant'a kadar olan modern çağın bütün filozofları için de eşit derecede geçerlidir. Dolayısıyla, Kant bunun için yüksek övgüyü hak ediyor. Ancak adil olmak adına etiğinin sunum ve yorumunun, az sonra göreceğimiz üzere bu etiğin eğilimi ve ruhuna uymadığını ve aynı zamanda onun, erdemi bütün mutluluk ilkelerinden arındıran ilk kişi olmadığını da hatırlamalıyız. Bilhassa ana eğilimi tam da buradaki-

621

[a] [Kant'tan yapılan bu alıntıda vurgu ve italik Schopenhauer'a ait.]
[b] ["terimler arası çelişki"]

ne uyan *Devlet*'te Platon çoktan açık olarak erdemin, kaçınılmaz olarak mutsuzluk ve utanca bağlansa bile sadece kendisi için seçilmesi gerektiğini öğretmişti. Dahası, Hıristiyanlık, öteki dünyadaki bir karşılık için olmayan, Tanrıya olan sevgiden kaynaklanan ve hiçbir ödülü olmayan özgeci bir erdemin uygulanmasını, bir belirti olarak, işlerin değil sadece erdemin eşlik ettiği inancı haklı çıkardığı ve dolayısıyla da karşılıksız ve kendiliğinden olduğu ölçüde vaaz eder. Sadece Luther'in *De libertate Christiana*'daki[a] incelemesini okuyun. Hintleri hiç göz önünde bulundurmayacağım; Kutsal kitapları, asla kutsanmaya yol açmayacak karanlık bir yol olarak sürekli kişinin işleri için bir ödül ümidini tanımlamaktadır. Ancak Kant'ın erdem öğretisi o kadar da saf değildir: ya da daha doğrusu, sunumu ruhunun çok gerisinde kalmış ve hatta tutarsızlıklara yakalanmıştır. Onun daha sonra işlediği *en yüksek iyisinde*[b] erdemi mutlulukla evli olarak buluruz. Başlangıçta bu kadar koşulsuz olan "-meli," devam edip kendi iç çelişkisinden kurtulmak için bir koşulu öne çıkarır ve bu öyle bir yüktür ki bununla birlikte yaşayamaz. Artık en yüksek iyide mutluluk esasen erdemin güdüsü olamaz ancak yine de işte oradadır ve varlığı geri kalan her şeyi sadece sahte bir anlaşma konumuna düşürmektedir. Bu, gerçekten erdemin ödülü değildir fakat tamamlanmış bir işten sonra erdemin gizlice elini uzattığı gönüllü bir armağandır. Buna ikna olmak için *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne bakılabilir 622
(dördüncü basımda ss. 223-66 veya Rosenkranz basımında 264-95).[c] Kant'ın ahlâki teolojisinin tümünde de aynı eğilim vardır ve ahlâk, tam da bununla kendisini yok eder. Çünkü, herhangi bir şekilde bir ödül uğruna uygulanan bütün erdemlerin kurnaz, metodik, uzak görüşlü bir bencilliğe dayandığını tekrarlıyorum.

Mutlak "*-meli*"nin içeriği, yani pratik akıl ilkesi şu meşhur sözdür: "Öyle şekilde eyle ki senin istemenin maksimi daima

---

[a] [Luther, *Hıristiyan*'ın *Özgürlüğü* (1521). Bu kitabın Türkçesi Alper Özharhar çevirisi ile GDK yayınlarından basılmıştır.]

[b] [A804/B832 sonrası]

[c] [Ak. 5: 124–48 - İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı çevirisinde (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1994) ss. 134-161.]

aynı zamanda evrensel yasa ilkesi olarak geçerli olsun." Bu ilke, kendi istemesine düzenleyici[a] isteyen birine, herkesin istemesi için bir düzenleyici arama görevini verir. O zaman bunun nasıl bulunacağı sorusu çıkar. Kendi davranışlarım için kendi kuralımı bulmak için açıkçası sadece kendime değil bütün bireylerin hepsine bakmam gerekir. O zaman hedefim, sadece kendi iyiliğim yerine, ayrım yapmadan herkesin iyiliği haline gelir. Fakat bu, hâlâ bir iyi hal meselesidir. Daha sonra, herkesin yalnızca başkasının bencilliğini kendisininkine sınır yaptığında, herkesin eşit derecede iyi olabileceğini keşfederim. Bundan da elbette kimseyi yaralamamam gerekliliği sonucu çıkar zira bu durumda, ilkenin evrensel olduğu varsayıldığı için beni de kimse yaralamayacaktır; fakat bir ahlâk yasası arayıp henüz bir tane bulamadığım farz edildiğinde sadece bu sebeple bunun evrensel bir yasa olmasını isterim. Fakat bu yolla iyi hal arzusu –yani bencillik– açıkça hâlâ bu etik ilkenin kaynağı olarak kalır. Bu bir devlet öğretisi olsaydı çok isabetli olurdu, fakat etiğin temeli olarak işe yaramaz. Zira bu ahlâk ilkesinin ödevi olan herkesin istemesi için bir düzenleyici oluşturmak isteyen kişinin de zorunlu olarak bir düzenleyiciye ihtiyacı vardır; aksi halde bu kişi her şeye karşı kayıtsız olurdu. Fakat bu düzenleyici sadece bu kişinin kendi bencilliği olabilir, çünkü sadece bununla alâkalı olarak başkalarının davranışlarının etkisi vardır ve sadece bu bencillik vasıtası ile ve bu bencilliğe göre böyle bir kuralı arayan birisinin istemesi başkalarının davranışları ile ilgili olabilir, ki bu davranışlar da onun aldırışsızlık edebileceği
623 şeyler değildir. Kant bunu, isteme için maksim arayışını sürdürürken oldukça saf bir şekilde kabul etmiştir (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 123; Rosenkranz basımında s. 192): "Eğer herkes başkasının ihtiyaçlarına karşı tamamen aldırışsız olsaydı ve sen de şeylerin bu düzenine *dâhil olsaydın*, bunu kabul eder miydin?"[b]

---

[a] [*Regulativ*]

[b] [*Ak.*5: 69 - İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı çevirisinde (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1994) ss. 76-77.]

Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam![a] aranan anlaşma için düzenleyici olacaktır. Aynı şekilde *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde (3. basımda s. 56, Rosenkranz basımında s. 50): "İhtiyacı olanlara yardım etmemeyi seçen bir isteme kendisi ile çelişki içerisindedir zira *kişinin başkalarının ilgi ve sevgisine ihtiyaç duyacağı* pek çok durum meydana gelebilir."[b] Bu etik ilkeye ışık altında bakıldığında şu eski sade ilkenin dolaylı ve gizli bir ifadesinden başka bir şey değildir: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*[c] ve bu nedenle ilkin doğrudan, pasiflik, ızdırap ve sadece bunun aracılığı ile olan işlerle alâkalıdır. Dolayısıyla bu, söylediğimiz gibi, *yanlış davranışlardan kaynaklanan ızdırabı* önlemek ve herkesin maksimum iyi halini garanti altına almak için kurulan devlet için aşırı derecede faydalı olurdu. Fakat incelemenin konusunun eylemin sonuçları, ızdırap ve bunun diğer insanlarla olan ilişkisi değil de *eylem olarak eylem* ve bunun *eyleyen* için dolaysız anlamı olduğu etikte, böylesi bir değerlendirmeyi göz önünde bulundurmaya kesinlikle izin verilemez, zira bu temelde yeniden bir mutluluk ilkesine, yani bencilliğe denk düşmektedir.

İşte bu nedenle etik ilkesinin materyal olmamasından, yani güdü olarak bir nesne ortaya koymamasından dolayı Kant'ın neşesini paylaşamayız ki esasen bu ilke sadece biçimseldir ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nden tanışık olduğumuz formel yasalara simetrik olarak denk düşmektedir. Bu açıkçası bir yasa değil sadece bir yasa bulmak için bir formüldür; ve biz şu eski *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* formülünde bunu hızla ve kolayca bulmuştuk ve aynı zamanda bu kaidenin analizi, bunun içeriğinin sadece bir kişinin mutluluğu ile alâkalı olduğunu ve dolayısıyla da sadece bütün yasal kurumların da kaynağı olan akılcı bencilliğe hizmet edeceğini göstermektedir.

---

[a] ["Kişinin kendisine karşı adil olmayan bir yasayı onaylaması ne kadar da düşüncesizcedir" Horatius, *Taşlamalar* I, 3 67.]

[b] [Ak. 4.423 - İ. Kuçuradi çevirisinde (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1995) s. 39]

[c] ["kendine yapılmasını istemediğin şeyleri başkalarına da yapma"]

624 Bir başka hata daha vardır ve bu herkesin duygularını rahatsız ettiği için sıklıkla kınanmaktadır ve Schiller de bunu alaya alan bir taşlama yazmıştır. Bu, şu ukalaca kaidedir: Eğer bir eylem gerçekten iyi ve saygıya değer olacaksa bunun salt idrak edilen yasaya saygı ve ödev kavramı ile ve de aklın *in abstracto* bilincinde olduğu bir maksime göre ifa edilmesi; fakat bu eylemin herhangi bir eğilimden, ötekilere karşı herhangi bir iyi niyetten, duyarlı bir kalbin şefkatinden, sempatiden veya gönülden gelen duygudan kaynaklanmaması gerekmektedir (*Pratik Aklın Eleştirisi*'ne göre, Rosenkranz basımında s. 213 ve 257).[a] Bunu düzgün düşünen bireyler, gerçekten rahatsızlık verici ve iyi değerlendirilip niyet edilmiş maksimlerini karıştıran bir şey olarak görürler. Oysa bu kaideye göre eylem gönülsüzce ve kendini sınırlama ile yapılmalıdır. Burada aynı zamanda bir ödül için herhangi bir ümidin söz konusu olmadığını da unutmamak gerekir ki bunun saçmalığı görülebilir. Fakat daha da önemlisi bu, erdemin gerçek ruhuna tamamen karşı yönde akmaktadır: Burada meziyet eylemde değil daha ziyade bunu ifa etmedeki istek ve bunu oluşturan sevgidedir ki eğer bunlar olmazsa eylem ölü bir işten ibaret olur. Bu nedenle Hıristiyanlık haklı olarak bütün dışsal yapıp etmelerin, eğer hakiki iyi dilek[b] ve saf sevgiden oluşan sahih mizaçtan kaynaklanmıyorsa bir kıymetlerinin olmadığını; kutsanmışlık ve kurtuluşu, başarılmış işler (*opera operata*) ve sadece yasaya bakan özgür ve niyetli bir istemenin değil daha ziyade inancın, kutsal ruh tarafından bahşedilen hakiki mizacın sağladığını öğretmektedir.

Kant'ın her erdemli eylemin soğukça ve herhangi bir eğilim olmadan (hatta eğilimlere karşı olarak) saf, yasaya karşı kasıtlı saygıdan ve soyut maksimlere uygun olarak gerçekleşmesi talebi, her sahici sanat eserinin iyi değerlendirilmiş estetik yasalarından gelmesi gerektiği iddiasından farksızdır. Terslikte al birini vur ötekine. Platon ve Seneca'nın zaten tartışmış olduğu erdemin öğretilebilir olup olmadığı menfi olarak cevaplanmalıdır. Nihayetinde

[a] [Ak. 5. 118 - İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı çevirisinde (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1994) ss. 129.]

[b] [*Gernwilligkeit*]

insanların, Hıristiyanlığın "ilâhi takdir"[a] öğretisine de yol açmış şu iç görüyü onaylama konusunda karar vermeleri gerekir: Tıpkı deha gibi erdem de esas olarak ve iç yapısına göre doğuştandır ve bütün estetik profesörlerinin toplu çabası nasıl ki herhangi birisinin dahiyane ürünler, yani hakiki sanat eserleri yaratma yetisine 625
vesile olamazlarsa, etik profesörleri ve erdem vaizleri de rezil bir karakteri erdemli ve asil birisine dönüştüremezler ki bu, kurşunu altına dönüştürmekten daha zordur. Bir pratik etkisi olup gerçekten insan türünü dönüştürecek ve geliştirecek bir etik ve etiğin üstün bir ilkesini aramak tıpkı felsefe taşını aramak gibidir. Dördüncü kitabın sonunda bir insanının soyut idrak (etik) değil de sezgisel idrak (ilâhi etki) yoluyla yine de tam bir duyumsayışta dönüşüm[b] (yeniden doğuş) deneyimleyip deneyimleyemeyeceği ayrıntılı olarak konuşuldu. Ve bu dördüncü kitabın içeriği benim bu noktada daha fazla durma zorunluluğunu esas olarak kaldırmaktadır.

Kant son olarak bize erdemin kişiyi mutluluğa layık kılıp bu ikisinin zorunlu olarak birleştiği en yüksek iyi öğretisi ile davranışların gerçek etik anlamına nüfuz edemediğini göstermektedir. Fakat bu çoktan standardı belirleyen "layık oluş" kavramının zaten bir etiği ön koşul olarak ortaya koymakta olduğu ve dolayısıyla da bundan türetilemeyeceğine dair mantıksal kınama için kapıyı açık bırakmaktadır. Dördüncü kitabımızda, hakiki erdemin en üst seviyeye ulaştığında bütün istemenin nihai olarak sona erdiği tam bir feragate yol açtığını görmüştük: mutluluk ise aksine, tatmin edilmiş bir istemedir ve bu nedenle de bu ikisi birbiriyle temelde uyumsuzdur. Sunumumu anlayan hiç kimsenin, bu Kantçı en yüksek iyi görüşündeki tersliğe dair daha öte bir argümana ihtiyacı olmayacaktır. Ki benim de pozitif sunumumdan bağımsız olarak burada daha öte vereceğim bir de negatif sunumum yok.

Dolayısıyla Kant'ın mimari simetriye olan tutkusu ile *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de karşılaşıyoruz, çünkü o bunu aynı başlık ve formlarla *Saf Aklın Eleştirisi*'ne göre biçimlendirmiştir ki burada-

[a] [*Gnadenwahl*]
[b] [*Sinnesänderung*]

ki bariz keyfîlik özellikle özgürlük kategorileri tablosunda görülebilir.

* * *

626 *Hukuk öğretisi*[a] Kant'ın geç dönem çalışmalarındandır ve bu o kadar zayıftır ki her ne kadar bunu tamamıyla reddetsem de buna karşı bir polemiğin gereksiz olduğunu düşünüyorum zira bu büyük bir adamın eseri değil de sıradan bir faninin bir ürünüymüşçesine zayıflığından ötürü kendiliğinden ölüvermelidir. Bu yüzden, *hukuk öğretisine* yönelik negatif prosedürü bırakıp bunun yerine dördüncü kitabımızda ortaya koyduğum ana hatlardan oluşan pozitife değineceğim. Burada Kant'ın *hukuk öğretisine* dair sadece birkaç genel açıklama sunabilirim. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin değerlendirilmesinde Kant'a baştan sona dek yapışmış olarak kınadığım hatalar, hukuk öğretisinde o kadar aşırılıkla ortaya çıkmaktadırlar ki kişi sıklıkla Kantçı tarzın hicivli bir taklidini okuduğuna veya en azından bir Kantçıyı dinlediğine inanabilir. Ancak iki ana hata şunlardır. O (ve o zamandan beri pek çok insan), hukuk öğretisini pozitif yasamaya, yani gönüllü zorlamaya bağlamak yerine adalet[b] kavramının *a priori* ve sadece kendisi için var olmasına izin verip etik ve hukuk öğretisini keskin olarak ayırmak istemektedir. Ancak bu imkânsızdır; zira davranış, etik anlamı ve diğerleri ile olan fiziksel alâkası ve dolayısıyla da dışsal zorlama dışında üçüncü bir perspektifin imkânına bile izin vermez. Dolayısıyla Kant şöyle dediğinde "Hak ödevi, zorla yaptırtıla*bilecek* bir şeydir", buradaki "-ebilecek" oluş hem fiziksel olarak anlaşılabilir, ki bu durumda bütün haklar pozitif ve gönüllüdür[c] ve bunu ortaya koyan her seçim[d] adildir; hem de etik olarak anlaşılabilir, ki bu da bizi tekrar etik alanına taşır. Yani Kant'ta hukuk kavramı yerle gök arasında gidip gelmektedir ve ayaklarını basacak zemini yoktur. Bende bu kavramın ait olduğu yer etiktir.

---

[a] [*Rechtslehre*]
[b] [*Recht*]
[c] [*willkürlich*]
[d] [*Willkür*]

İkincisi, onun hak kavramını belirleyişi tamamen negatiftir ve bu nedenle de tatmin edici değildir:[105] "Hak, evrensel yasaya göre bireylerin özgürlüklerinin karşılıklı uyum ve biraradalığı ile tutarlı olan şeydir." Özgürlük (burada empirik, yani fiziksel özgürlüktür; istemenin ahlâki açıdan özgürlüğü değil) engellenmemiş mânâsındadır ve dolayısıyla da sadece bir olumsuzlamadır. "Karşılıklı uyum" ve "biraradalık" da tam olarak bu demektir: Elimizde hiç pozitif kavram olmayıp sadece negatif kavramlar vardır ve hatta eğer burada gerçekten konu olanı zaten başka türlü bilmiyor olsaydık buna dair hiçbir deneyimimiz olmazdı. 627

Bu fikirler geliştikçe, doğa durumunda –yani politik devletin dışında– hiçbir mülk hakkının olmaması gibi en ters görüşler ortaya çıkmaktadır, ki bu da gerçekten bütün hakların pozitif olduğu ve dolayısıyla da doğal hakkın da pozitif hakka dayandığı anlamına gelir; oysa durum tam tersi olmalıdır. Bunun ötesinde yasal edinimi mülk tutmak üzerine temellendirme, sivil anayasa oluşturmanın etik zorunluluğu, cezalandırma hakkının temeli vb. –tüm bunların tamamı, daha önce de söylediğim gibi benim gözümde özel bir reddiyeyi hak etmiyorlar. Bu arada bu Kantçı hataların çok zararlı bir etkisi olmuştur; uzun zamandır bilinen ve kurulu olan hakikatleri saklayıp karıştıran en acayip teoriler ve bu konuda bir sürü yazı ve kavga ortaya çıkmıştır. Bu elbette uzun süre dayanamaz; ki hakikatin ve sağlıklı aklın, tekrar yol açmasını zaten görmekteyiz. Pek çok çılgın teoriye karşın bu sonuncu eğilimin bir işareti J. C. F. Meister'in *Doğal Hak* kitabıdır (her ne kadar bu sebepten ötürü de bu kitabı ulaşılmış bir mükemmellik olarak değerlendirmesem de).[a]

* * *

Yargı Gücünün Eleştirisi konusunu da söylenenlerden sonra, çok kısa tutmalıyım. Sanata kesinlikle oldukça yabancı olup güzele

[105] Hak kavramı, haksızlık kavramındaki pozitif başlangıç noktasına kıyasla gerçekten de negatif olmasına rağmen, bu kavramların açıklanması bu sebepten dolayı tamamen negatif olamaz.

[a] [Johann Christian Friedrich Meister, *Lehrbuch des Naturrechts* (1809).]

karşı çok az hassasiyeti olan, hatta asla önemli bir sanat eserini görme fırsatı olmamış ve son olarak da kendi çağı ve ülkesinden, dev dengi olarak yerleştirilebilecek Goethe hakkında bir bilgisi
628 olmayan Kant'ın, tüm bunlara rağmen nasıl olup da sanatın ve güzelin felsefi değerlendirilmesine böylesi muazzam ve kalıcı hizmet sunabilmiş olmasına şaşmamak elde değil. İnsanlar sanat ve güzellik hakkında ne kadar düşünmüş olsalar da bu yalnızca empirik bir açıdan olmuştur ve bu da *güzel* olarak değerlendirilen bir objeyi aynı tür objelerden ayıran niteliklerin keşiflerini kullanmıştır ki Kant'ın katkısı da burada yatmaktadır. Bu yolu izleyen insanlar belirli tekil iddialardan daha genel olanlara doğru ilerlemişlerdir. Hakiki sanatsal güzelliği sahte olandan ayırt etmeye ve kurallar olarak hizmet görebilmesi için bu hakikatin ayırt edici özelliklerini bulmaya çalışmışlardır. Sanat ile ilgili bütün incelemelerin neredeyse hepsinin teması şunlardı: Güzel olarak ne haz verir ne vermez, dolayısıyla ne taklit edilmelidir, ne için uğraşılmalıdır, neyden kaçınılmalıdır, en azından negatif olan hangi kurallar ortaya konulmalıdır, estetik tatmini hangi araçlar sağlar, yani bunun öznede yattığı koşullar nelerdir. Bu Aristoteles'in seçtiği yoldu ve günümüzde bile Hume, Burke, Winckelmann, Lessing, Herder ve pek çok diğerleri hâlâ bu yoldadırlar. Keşfedilen ilkelerin evrenselliğinin nihayetinde özneye gittiği doğrudur ve özneye olan etki uygun şekilde bilindiği takdirde bunun nesnede yatan sebeplerini *a priori* belirleyebileceğimiz ve dolayısıyla da sadece bu inceleme yolunun bir bilimin kesinliğini kazanabileceği gözlenmiştir. Bu da sıklıkla psikolojik tartışmalara vesile olmuştur. Fakat özellikle Alexander Baumgarten bu niyetle güzel her şeye dair evrensel bir estetik geliştirmiştir. Bu estetikte o, duyusal olanın mükemmelliği kavramından, yani algısal idrakten hareket etmiştir. Fakat bir kere bu kavram kurulduğunda öznel yönü sonuçlandırıp nesnel yöne doğru ilerlemiş ve bu doğrultuda adımlarını pratik olanla alâkalı atmıştır.

Burada da Kant'ın katkısındaki meziyet korunmalıdır. Kant güzel olanın zihnimizdeki koşulları ve kısımlarını eğer mümkünse bulmak için bizim vesilesi ile bir nesneye *güzel* dediğimiz *uya-*

rılmanın[a] *kendisine* yönelik ciddi ve derin bir araştırma başlatmıştır. Dolayısıyla Kant'ın araştırması öznel bir yön almıştır. Bu açık bir biçimde doğru yoldu, çünkü eğer etkileri verilen bir tezahürü 629
açıklamak için, ilk önce bu etkinin kendisini tam olarak tanımalıyız ki bunun sebebinin yapısını tam olarak belirleyebilelim. Ancak Kant'ın bu konudaki meziyeti doğru yolu göstermiş olmak ve bunun nasıl izleneceğine dair kısa vadeli bir girişim biçiminde bir örnek sunmanın ötesine geçmez. Onun sunmuş olduğu nesnel hakikat veya gerçek bir kazanım olarak kabul edilemez. O, bu araştırma için yöntemi belirlemiş, yolu temizlemiştir ancak diğer hususlar, amacı karşılamamışlardır.

"Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi"nde, Kant'ın bütün felsefesinin, daha önce ayrıntısıyla tartıştığım karakteristik yöntemini en başından beri koruduğunu fark etmek zorunda kalırız: Diğer bir deyişle soyut idrakten başlayıp algısal idrake ilerleme yöntemini kastediyorum ki böylece algısal idraki alıp inceleyebilmesi için soyut idrak Kant için bir nevi *camera obscura* görevi üstlenecektir. Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yargının kalıplarının bütün algısal dünyamızın idrakini sağladığını varsayması gibi "Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi"nde de Kant, güzelin kendisinden, algısal olandan, dolaysız güzelden başlamayıp güzeli ilgilendiren yargıdan başlamaktadır; ki buna da oldukça çirkin bir adlandırmayla "tat alma yargısı"[b] denmiştir. Kant bunu sorun olarak almaktadır. Kant'ın dikkatini özellikle, böylesi bir yargının öznedeki bir sürecin bariz ifadesi olup fakat yine de nesnedeki bir nitelikle ilgiliymişçesine evrensel geçerli oluşu çekmektedir. Onu etkileyen güzelin kendisi değil budur. O, güzelin kendisiyle değil sadece başkalarının güzele dair yargıyla ilgili dedikleri ile başlamaktadır. Sanki bunu doğrudan değil de bir rivayete göre biliyormuş gibidir. Bu neredeyse çok zeki kör bir kişinin renklerle ilgili net raporları bir teoride birleştirebilmesi ile aynı şekildedir. Ve bizler gerçekten de Kant'ın güzel hakkındaki felsefe yapışını sadece bu ilişki içerisinde göz önünde bulundurmalıyız. O zaman onun teo-

[a] [*Anregung*]
[b] [*Geschmacksurtheil*]

risinin son derece usta işi olduğunu ve hatta bazen çarpıcı ve doğru evrensel bir yorumla ortaya çıktığını göreceğiz; ancak soruna
630 asıl çözümü, tam olarak o kadar kabul edilemez ve konunun saygınlığının o kadar altında kalmaktadır ki bize bu nesnel hakikat olarak değerlendirilebilecek gibi görünmemektedir. Bu nedenle kendimi bunun bir reddiyesinden azat olarak değerlendiriyor ve çalışmamın pozitif bölümüne işaret ediyorum.

Bütün kitabının şekli ile ilgili olarak, "güzel" sorusuna anahtarın "*amaçlılık*" kavramında bulunabileceği fikrinden ortaya çıktığını not düşebiliriz. Kant'ın haleflerinden öğrendiğimiz üzere bu fikre ulaşılmıştır ki bu da hiç zor değildir. Güzelin idraki artık doğal cisimlerin amaçlılığının idraki ile garip[a] bir birlikteliğe konmaktadır; her ikisi de *yargı gücü* denilen *tek* bir idrak yetisi içerisine yerleştirilir ve iki alâkasız konu aynı kitapta ele alınır.[b] Üç idrak gücü olan akıl, yargı ve anlama ile daha sonra çeşitli simetrik-mimari eğlenceler üstlenilmiştir ve buna yönelik eğilimler çok çeşitli yollarda kendisini göstermektedir; örneğin, bunun tamamının *Saf Aklın Eleştirisi* modeline zorla uyarlanmasında ve oldukça özel olarak estetik yargı antinomisinin saçlarından içeri sürüklenmesinde.[c] Burada da büyük bir tutarsızlık suçlaması yöneltilebilir, zira Kant'ın *Saf Aklın Eleştrisi*'nde sürekli olarak anlamanın yargı yetisi olduğunu tekrar etmesi ve bunun yargılarının kalıplarını da bütün felsefenin köşe taşı yapmasından sonra şimdi birincisinden tamamen ayrı bir yargı gücü ortaya çıkmaktadır. Dahası çalışmamın pozitif bölümünde yargı gücüne, algısal idrakin soyut idrake tercüme yetisi ve sonra tekrar soyut idrakin algısal idrake doğru olarak uygulanması dediğimi zaten açıklamıştım.

"Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi"nin en iyi kısmı "ihtişam" teorisidir ve "güzel" teorisinden kıyaslanamaz derecede çok daha başarılıdır. Bu, güzel teorisinde olduğu gibi sadece araştırma yöntemi sunmakla kalmayıp aynı zamanda doğru yolu takip ederek soruna doğru çözümü veremese de buna çok yakinen dokunur.

---

[a] [*barocke*]

[b] [*Yargı Gücünün Eleştirisi* içerisinde ikinci kitap.]

[c] [*Yargı Gücünün Eleştirisi*, §§ 55-57.]

Belki herhangi bir yerden çok daha fazla "Teleolojik Yargı Eleştirisi"nde, mevzunun basitliği vesilesi ile Kant'ın bir düşün- 631
ceyi bir öyle bir böyle eğip bükme ve bunu çeşit çeşit şekilde bu ta ki bir kitaba dönüşene kadar ifade etme konusundaki nadir yeteneğini fark edebiliriz. Bütün kitap sadece şunu söylemeyi amaçlamaktadır: Organik bedenler[a] bize zorunlu olarak adeta bunlardan önce gelen tasarlanmış bir dizayna göre inşa edilmiş gibi görünürler; fakat durumun nesnel olarak bu olduğunu varsaymak konusunda haklı değiliz. Zira şeylerin dışarıdan ve dolaylı olarak verildiği ve bu yüzden de asla bunların meydana gelip var oldukları iç özü değil sadece bunların dış yüzeyini idrak eden zihnimiz, doğanın organik ürünlerine has yapıya analoji dışında vâkıf olamaz çünkü zihin bunu insanın tamamlanmış işleri ile kıyaslamaktadır ki bunların yapısı bir dizayn ve bu dizaynın kavramına göre belirlenmiştir. Bu analoji, parçalarının tamamının bütünle olan uyumunu kavramamız için yeterlidir ve hatta bize bunların araştırılması için bir kılavuz sunmaktadır. Ancak bu, kesinlikle böylesi bedenlerin kaynağı ve mevcudiyeti için gerçek açıklama temeli yapılamaz çünkü onları bu şekilde kavramanın zorunluluğunun kaynağı özneldir.

Ben Kant'ın bu konudaki öğretisini kabaca şöyle özetliyorum. Bunun ana yönünü Kant zaten *Saf Aklın Eleştirisi*, [A692-702/B720-30]'da ortaya koymuştu. Ancak *bu* hakikatin idrakinde *David Hume*'u Kant'ın şanlı selefi olarak bulmaktayız. O da bu varsayımla *Dialogues concerning natural religion*'ın[b] ikinci bölümünde keskin bir şekilde mücadele etmiştir. Bu varsayıma Humecu eleştirinin Kantçı olandan temel farkı şudur: Hume bunu deneyime dayalı bir varsayım olarak eleştirirken, buna karşılık Kant bunu *a priori* bir varsayım olarak eleştirmektedir. İkisi de haklıdırlar ve açıklamaları birbirlerini tamamlamaktadır. Kantçı öğretinin esas yönü, Simplicius'un Aristoteles'in *Fizik*'i hakkındaki yorumunda zaten dile getirilmiştir: *ἡ δε πλανη γεγονεν αυτοις απο του ἡγεισθαι, παντα τα ἑνεκα του γινομενα κατα προαιρε*

[a] [*die organisirten Körper*]
[b] [David Hume, *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*]

σιν γενεσθαι και λογισμον, τα δε φυσει μη οὑτως ὁραν γινομενα. (Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum vi-
632 *debant, naturae opera non ita fieri.) Schol. in Arist. ex. edit. Berol.* s. 354.[a] Kant bu konuda kesinlikle haklıdır. Genel doğanın tamamına, bunun kendi varlığı açısından, sonuç ve sebep kavramının uygulanamazlığının gösterilmesinden sonra ayrıca doğanın yapısının güdüler (amaç kavramları) ile yönlendirilmiş sebeplerin bir sonucu olarak düşünmemek gerektiği de gösterilmeliydi. Voltaire'in bile reddedilemez olarak gördüğü fiziko-teolojik ispatın hakikate büyük benzerliğini[b] göz önünde bulundurursak, bizim kavrayışımızda öznel olanın doğal cisimlere dair yargılarımıza kadar yayıldığını göstermek açık bir şekilde önemliydi, ki Kant bunları mekân, zaman ve nedenselliğe indirgemişti; bu nedenle de bizlerin bunları, tasarımlara[c] göre ön düşünceden, *bunların tasavvurlarının bunların varlıklarından önce gelerek* ortaya çıkıyor olarak görme ihtiyacımız da tıpkı kendini çok nesnelmiş gibi sunan mekânın algısında olduğu gibi öznel bir kaynaktan geliyor olmalıdır ve dolayısıyla da bu nesnel bir hakikat olarak ortaya konamaz. Kant'ın konuyu açıklaması, sıkıcı laf uzatmaları ve tekrarları dışında muhteşemdir. Kant doğru olarak organik bir bedenin yapısını sadece mekanik sebeplerden açıklamayı asla başaramayacağımızı iddia etmektedir ve mekanik sebeplerden kastı ise doğanın evrensel kuvvetlerinin amaçsız, kurallı etkileridir. Ne var ki ben burada başka bir boşluk buluyorum. Spesifik olarak Kant, bu tür bir açıklama imkânını yalnızca *organik* bedenlerin amaçlılığı ve bariz niyetliliği ile bağlantılı olarak reddetmektedir. Ancak bunun gerçekleşmediği durumlarda bile, doğanın *bir* alanındaki açıklayıcı temellerin bir diğerine devredilemeyeceğini;

---

[a] ["[Demokritos ve Epiküros], bir amaç uğruna gerçekleşen her şeyin yalnızca niyet ve kasta dayanabileceğini düşünme hatasına düştüler ve yine de doğanın ürünlerinin bu şekilde ortaya çıkmadığını belirttiler." *Aristoteles Üzerine Dersler*, Berlin basımı, s. 354.]

[b] [*die große Scheinbarkeit*]

[c] [*nach Zweckbegriffen*]

aksine, yeni bir alana adım atar atmaz bunların bizi terk edeceğini ve onların yerine eskilerini kullanarak açıklamayı asla ümit edemeyeceğimiz yeni ilkeler çıkacağını buluruz. Dolayısıyla, yerçekimi, kohezyon, katılık, akışkanlık ve elastikiyet yasaları esas mekaniklik alanında egemendirler, ki bunlar (benim tüm doğal güçleri istemenin nesneleşmesinin alt basamakları olarak açıklamamın dışında) bizatihi kendiliklerinde daha öte açıklanamayacak kuvvetlerin dışavurumları olarak var olurlar fakat sadece 633
bunlara indirgenebilir diğer bütün açıklamaların ilkelerini oluştururlar. Bu alanı terk edip kimyanın, elektriğin, manyetizmanın, kristalleşmenin tezahürlerinin alanına geçersek daha önceki ilkeler işe yaramaz olurlar; hatta daha önceki yasalar artık geçerli değildirler; önceki kuvvetlere başkaları hâkim gelmiştir; bu tıpkı ilk baştakiler gibi temel ve açıklanamaz yani daha genel olanlara indirgenemez yasalara göre olup önceki kuvvetlerle çelişen tezahürler gerçekleşmektedir. Bu nedenle, örneğin gerçek mekanik yasalara göre, bırakın kimyadaki daha karmaşık kimyasal tezahürleri, tuzun suda erimesini bile asla açıklayamayız. Bu, bu çalışmanın ikinci kitabında daha ayrıntılı olarak tarif edilmiştir. Öyle inanıyorum ki bunun gibi bir tartışma, "Teleolojik Yargı Eleştirisi"nde çok faydalı olup orada söylenenlere çok fazla ışık tutardı. Böyle bir açıklama onun şu mükemmel yorumu için özellikle lehte olurdu: Doğadaki şeyler bizatihi kendiliğinde özün tezahürleridir ve bununla kurulacak daha derin tanışıklık, hem mekanik (yasaya göre) hem de doğanın amaca göre gibi görünen etkilerinde, ikisi için daha genel bir açıklama temeli işlevi görecek bir ve aynı nihai ilkeyi tekrar bulurdu. Böylesi bir ilkeyi, istemeyi hakiki kendinde şey olarak kurarak vermiş olduğumu; buna göre de ikinci kitabımız ve bunun eklerinin[a] ve özellikle *Doğadaki İsteme Üzerine* çalışmamın, doğanın bütünündeki amaçlılık, uyum ve anlaşma görünümünün içi özüne vâkıf oluşumuzu derinleştirip netleştirmeye esasen hizmet ettiğini umuyorum. Dolayısıyla bu konuyla ilgili burada daha fazla söyleyecek hiçbir şeyim yok.

[a] [Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildinde, ikinci kitaba denk düşen bölümü kastediyor.]

Kant felsefesinin bu eleştirisi ile ilgilenen okur, *Parerga ve Paralipomena*'nın ilk cildinin ikinci bölümü olan "Kantçı Felsefeye Dair Bazı Başka Açıklamalar" başlığı ile sunulan eki de okumayı ihmal etmemelidir. Zira, her ne kadar az olsalar da, yazılarımın
634 hepsinin tek seferde değil uzun bir yaşam akışı içerisinde ve aralarında büyük zaman aralıkları ile oluşturulmuş olduğu akılda tutulmalıdır. Dolayısıyla bu konu ile ilgili yazmış olduklarımın hepsinin aynı yerde bulunması beklenmemelidir.

DİZİN

A

Âdem 415, 474, 475, 570, 571
Afrika 273
Agamemnon 264
Agrippa, Menenius 191, 368
ahlâk 28, 111, 135, 178, 379, 399, 404, 405, 484, 485, 491, 493, 494, 495, 497, 523, 524, 543, 594, 719, 720
Aias 311
Alciati 366
alegori 363-370
Alfieri, Vittorio 306, 308
Alkinous 333
alma mater 64
analoji 123, 204, 252-255, 266, 271, 311, 347, 387, 388, 389, 393, 394, 395, 399, 452, 602, 627, 628, 696, 705, 729
anatomi 252
Angelus Silenus 379
Anselmus, Canterburyli 698, 699
Antisthenes 183
Apollo Belvedere 292
Apollon 292, 350, 375, 560
a posteriori 80, 152, 196, 198, 215, 335, 345, 346, 425, 428, 442, 468, 585, 597, 624, 645, 665, 666, 670, 692
a priori 69, 73, 74, 80, 83, 97, 100, 112, 123, 134, 136, 152, 154, 155, 157, 162, 163, 166, 167, 168, 171, 196, 198, 203, 215, 224, 227, 232, 267, 286, 287, 345, 346, 347, 375, 395, 425, 435, 442, 459, 468, 491, 585, 589, 590, 597, 598, 602, 603, 604, 609, 610, 611, 614, 615, 617, 620, 621, 622, 624-628, 631, 633, 635, 642, 643, 645, 648, 654, 655, 665, 666, 668, 670, 680, 681, 683, 685, 692, 693, 702, 716, 717, 724, 726, 729
Aristarkhos 587

Aristoteles 55, 130, 163, 209, 252, 257, 301, 307, 333, 392, 431, 476, 495, 524, 599, 612, 642, 646, 647, 652, 658, 660, 675, 684, 685, 689, 702, 707, 710, 726, 729, 730
Arjuna 420, 549
ateizm 516, 704, 705
atom 106, 226, 250, 678, 685
Augustinus 231, 320, 548, 570-573, 590
Avrupa 13, 41, 57, 97, 162, 309, 494, 510, 549, 558, 591, 593, 701
Avustralyalılar 26, 35, 672
Aziz Cecilia 354
Aziz Philippo Neri 546

B

Bacchus 350
Bacon, Francis (von Verulam) 177, 205, 543, 704, 705
Batlamyus 132
Baumgarten, Alexander 726
Bayle, Pierre 565, 573
Bellori, Giovanni Pietro 366
bencillik 23, 39, 143, 298, 303, 383, 478-481, 487, 492, 493, 495, 517-520, 525, 531, 534, 536, 537, 574, 719, 720, 721
Berkeley, George 60, 70, 118, 593, 607, 608, 619
bilim 16, 17, 18, 39, 95, 104-107, 116, 119, 126, 127, 128, 130, 134, 141, 143, 149-155, 159, 160, 161, 163, 167, 170, 171, 173-176, 191, 192, 193, 224, 227, 251, 291, 300, 301, 305, 314, 345, 359, 361, 365, 444, 494, 593, 596, 602, 630, 631, 652, 665, 701, 726
birey/bireyler 19, 21, 29, 48, 144, 153, 193, 197, 202, 203, 210, 213, 215, 219, 221, 233, 237, 238, 261, 264, 265, 267, 268, 272, 273, 275, 277, 278, 282, 283, 286, 288-297, 299, 300, 302, 305, 307, 308, 311, 312, 314-316, 318, 320, 322, 325, 326, 330, 331, 349, 335, 339, 343, 344, 350, 355, 356, 360, 363, 373, 375-378, 389, 391, 394, 399, 406, 409-412, 416-419, 423, 426, 429, 440, 449, 452, 458, 466, 469, 472-479, 481, 483, 486, 487, 488, 490, 491, 492, 495, 501, 503-506, 511, 512, 513, 517, 521, 522, 524, 526-532, 536, 537, 539, 546, 550, 552, 563, 566, 568, 570, 571, 594, 670, 680, 681, 686, 693, 694, 720, 722, 725
bitki/bitkiler 93, 97, 103, 107, 135, 149, 210, 218, 220, 233, 238, 243, 244, 245, 250, 252, 255-258, 261, 265, 266, 268, 269, 270, 273, 274, 278, 297, 320, 334, 341, 342, 343, 347, 348, 362, 377, 390, 408, 411, 451, 641, 675
Bodhisattva 540
Bonaventura 544, 545
botanik 150, 175, 193
Böhme, Jakop 256, 343, 450
Brahman/Brahmanlar 26, 35, 509, 510, 579, 672
Brahmanizm 669

Bruno, Giordano 102, 420, 533, 591, 684
Buddha 540, 545, 549, 550
Budistler 26, 35, 509, 542, 579, 672
Budizm 540, 669
Burke, Edmund 726
Byron, G. Gordon 296, 308, 381

C

Cabanis, Pierre Jean Georges 706
Calderón, de la Barca 90, 385, 507
Caliban 57
Camerarius, Joachim 366
Caracci, Annibale 364, 366
Şöhret Dehası 364, 365
causa efficiens 176
causa finalis 176, 433
causes occasionelles 244
Cellini, Benvenuto 558
Cervantes, Miguel de 368
Don Quijote 368
ceza kanunu 494
Champollion, Jean-François 370
Cicero, Marcus Tullius 184, 186, 308, 442, 496, 648, 711, 712, 713, 715
cinsellik 23, 476, 481, 564
Clarke, Samuel 573, 700
Claudius, Matthias 406, 557
Colebrooke, Henry Thomas 539, 542
Coriolanus 709
cornatus 131
Corneille, Pierre 386
Correggio, Antonio Allegri da 358, 364, 579

Ç

çiçek 240, 244, 265, 274, 275, 297, 298, 411, 553
Çin 102, 253
Çin felsefesi 102
Çinliler 25, 253, 399, 671

D

Danaidler 315, 462, 516
Dante, Alighieri 318, 470
Decius Mus 533
delilik 70, 98, 307-312, 358, 468, 470
Demokritos 102, 226, 227, 308, 705, 714, 730
Denner, Balthasar 142
denominatio a potiori 20, 211
Descartes, René 14, 70, 226, 250, 430, 437, 438, 591, 592, 599, 604, 699
devlet 23, 39, 116, 485, 490, 493-498, 500, 501, 502, 510, 512, 527, 528, 720, 721, 725
Diogenes Laertios 187, 219, 235
dogmatizm 110, 549, 572, 573, 590, 597, 691
doğa bilimi 105, 106, 107, 134, 170, 174, 175, 191, 192, 224, 300, 602, 652, 665
doğa kanunu 208, 239, 249, 568
doğa kuvveti 155, 174, 211, 221, 236, 238, 239, 240, 242, 243, 248, 267, 277
doğal hak 490, 497, 725
Duns Scotus 179
düzenbazlık 485, 486, 487, 489

E

Eckermann, Johann Peter 415
Elealılar 102, 129, 161, 660, 686
elektrik 106, 220, 225, 226, 227, 229, 230, 236, 238, 245, 250-253, 277, 440, 450, 731
Epiküros 102, 106, 315, 683, 705, 730
Epikürocular 186, 718
ergo 173, 431
Eski Ahit 358, 471
estetik 21, 45, 126, 135, 312, 313, 314, 318-322, 324, 328, 329, 330, 332, 334, 336, 337, 339-342, 344, 351, 387, 398, 400, 404, 473, 518, 524, 552, 611, 612, 622, 625, 626, 659, 687, 701, 708, 722, 723, 726, 728
etiyoloji 193, 194, 195, 224, 226, 227, 229, 230, 237, 242, 243, 247, 248, 249, 300
Euchel, Isaac 673
Euklides 136, 140, 151, 159-164, 166, 306, 612
Euler, Leonhard 123, 232
ex firmis principiis 176
explicite 155

F

fatuitas 310
Felipe, II. 709
Fénelon, François 547, 548
Feuerbach, Ludwig 501
Fichte, Johann Gottlieb 26, 42, 57, 84, 101, 109-112, 227, 600, 609
Fichte felsefesi 112
finis bonorum 517
fizik 150, 165, 170, 187, 193, 225, 237, 247, 248, 249, 396, 399, 652
fizyoloji 105, 170, 193, 194, 195, 207
fizyonomi 142, 269, 349, 394, 622
Floransa 342
Flourens, Marie Jean Pierre 706
forma substatialis 229

G

Galignani 258
  Messenger 258
galvanizm 242, 243, 258, 259, 450
Galyalılar 26, 35, 672
generatio aequivoca 249, 255
geometri 15, 76, 105, 136, 139, 165-168, 170, 226, 612, 672
Goethe, Johann Wolfgang von 42, 63, 95, 143, 159, 227, 254, 302, 306, 308, 312, 344, 352, 353, 368, 371, 375, 380, 386, 415, 419, 420, 432, 475, 546, 555, 559, 583, 586, 592, 600, 726
  Clavigo Kardeşler 386
  Faust 254, 302, 375, 384, 386, 555, 556, 592, 600
  Hissiyatın Zaferi 159, 368, 475
  Turquato Tasso 308
Gozzi, Carlo 299
Gracián, Balthasar 43, 368
  Criticon 368
Guion, Madame de 545, 552, 553

H

Hall, Marshall 218, 706
Hardy, Robert Spence 545
Haydn, Joseph 397
hayvan/hayvanlar 30, 31, 33, 39, 81, 92-98, 103, 107, 113, 115-120, 123, 135, 141, 149, 157, 178, 179, 180, 182, 188, 194, 205, 208, 210, 215-220, 226, 229, 231, 233, 237, 238, 239, 244, 246, 250, 252-258, 261-269, 273, 274, 275, 278, 285, 286, 292, 297, 310, 311, 320, 323, 334, 342, 343, 344, 348, 366, 372, 390, 391, 401, 409, 411, 416, 425, 436-441, 451, 452, 453, 457, 476, 480, 492, 496, 505, 509, 515, 530, 534, 537, 539, 540, 569, 613, 624, 629, 632, 650, 658, 660, 669, 670, 673, 675, 696, 711, 712, 714
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 26, 43, 53, 57, 586, 600, 610
Helvétius, Claude Adrien 346
Herakleitos 75
Hercules 350, 582
Herder, Johann Gottfried von 120, 726
Metakritik 120
Hesiodos 476
heykel 39, 303, 340, 343, 346, 350-354, 364, 365, 366, 374
heykeltıraş 329, 337, 342, 349, 350, 543
Hıristiyan/Hıristiyanlar 335, 366, 379, 406, 431, 474, 511, 542, 543, 544, 548, 549, 550, 568-575, 704, 707, 716, 719
Hıristiyanlık 63, 182, 189, 358, 370, 471, 507, 548, 549, 571, 572, 671, 673, 704, 719, 722
hiçlik 260, 284, 325, 326, 409, 413, 479, 521, 522, 536, 538, 539, 546, 557, 559, 561, 575, 576, 577, 579, 698
Hiketas 587
Hindistan 340, 409, 510, 550, 575
Hindular 343, 528, 530, 542, 682
Hintler 25, 130, 358, 407, 467, 476, 477, 504, 579, 583, 587, 671, 686, 719
Hobbes, Thomas 88, 414, 415, 444, 480, 491, 496, 501
De Principiis Geometrarum 491
Leviathan 88, 414, 415, 501
Hollandalılar 328, 329
Homeros 298, 353, 368, 371, 381, 457
homo homini lupus 257
Hooke, Robert 94
Horatius 187, 307, 362, 374, 461, 462, 598, 713, 721
Hrissipos 184, 187
hukuk 23, 495, 498, 499, 724
Humboldt, Alexander von 640
Hume, David 43, 84, 120, 157, 586, 702, 703, 726, 729
Philosophical Essays 120

İ

idea 21, 39, 120, 235, 238, 240, 243, 252, 254, 255, 265, 267, 269, 270, 271, 273, 277, 282,

283, 288, 289, 294, 295, 297, 298, 306, 313, 314, 330-336, 340, 342, 349, 359, 360, 361, 363, 416, 423, 474, 602, 673, 674, 678, 680, 699, 700
idealizm 25, 83, 84, 101, 607, 608, 623
iklim 238, 269, 273, 340, 371, 467, 519
ikna sanatı 131
İksion 314, 315
implicite 155
in abstracto 74, 94, 95, 100, 103, 115, 126, 138, 139, 141, 148, 149, 168, 176, 179, 180, 199, 201, 209, 212, 286, 310, 361, 367, 394, 408, 417, 435, 437, 480, 482, 494, 506, 594, 610, 635, 636, 647, 648, 664, 677, 713, 722
in concreto 126, 137, 148, 176, 178, 180, 201, 209, 398, 404, 482, 494, 542
insan 22, 24, 33, 39, 50, 51, 59, 60, 69, 73, 105, 114-119, 121, 126, 141, 149, 153, 158, 175, 177, 178, 180, 181, 182, 185, 187, 189, 201, 205, 208, 209, 210, 214, 215, 220, 228, 236, 237, 238, 246, 247, 251, 256, 257, 263, 265, 266, 269, 297, 298, 303-306, 321, 322, 323, 331, 340, 344, 345, 346, 349, 350, 354-357, 363, 368, 372, 375, 376, 377, 379, 380, 382, 383, 391, 393, 403, 404, 405, 408, 410, 413, 416, 420, 424, 425, 427, 430, 431, 436-441, 443, 445, 447, 448, 451-455, 465-468, 470, 472-476, 479, 480, 487, 490, 491, 492, 495, 503, 504, 505, 508, 510, 511, 513, 514, 517, 519, 521-524, 527-531, 534, 537, 539, 540, 542, 543, 547, 549, 551, 554, 557, 563, 566, 567, 570, 578, 581, 587, 590, 594, 604, 660, 670, 673, 676, 691, 693, 695, 698, 700, 703, 705, 707, 709, 711, 712, 714, 715, 716, 723, 724
intihar 39, 41, 181, 188, 189, 416, 439, 456, 459, 460, 469, 522, 562-565, 567
İsa 538, 540, 548, 571
İskenderiyeli Klement 475, 714
İyonyalılar 102

J

Jacobi, Friedrich Heinrich 51, 287
jeoloji 193
Johnson, Dr. Samuel 384
Jones, Sir William 70, 130, 549

K

kalıcılık 54, 79, 223, 241, 363, 417, 469, 479, 584, 621, 677
Kallisthenes 130
Kanne 544
Kant, Immanuel 9, 11, 12, 23-27, 31, 32, 35, 39, 42, 43, 48, 49, 54, 57, 58, 60, 61, 63, 70, 71, 73, 74, 75, 79, 80, 83, 88, 105-111, 118, 125, 147, 151, 153, 156, 157, 161, 162, 170, 171, 178, 182, 196, 206, 211, 214,

222, 224, 235, 240, 251, 259, 260, 265, 268, 271, 282, 283, 285-289, 319, 325, 404, 405, 407, 426, 427, 429, 483, 495, 496, 498, 499, 509, 522, 533, 575, 576, 581-631, 633-636, 638, 641, 645, 646, 650, 651, 652, 654-657, 659, 660, 663-665, 668-671, 673-676, 679, 680, 681, 683-696, 698-706, 709, 715-724, 726-730, 732
Doğa Biliminin Metafizik Temelleri 80, 156, 618, 624, 641, 685
Pratik Aklın Eleştirisi 268, 426, 653, 694, 695, 717, 719, 720, 722, 723
Saf Aklın Eleştirisi 24, 27, 43, 60, 61, 63, 110, 151, 171, 268, 426, 576, 596, 604, 605, 607, 608, 611, 612, 614, 617, 619, 624, 625, 646, 652, 656, 674, 675, 691, 695, 704, 706, 716, 717, 721, 723, 724, 727, 728, 729
Transandantal Estetik 611
Yargı Gücünün Eleştirisi 252, 618, 653, 691, 703, 705, 725, 727, 728
Kantçı felsefe 131, 706, 732
Kantçılar 500, 623
Kant felsefesi 9, 11, 12, 23, 26, 49, 58, 60, 61, 282, 581, 583, 586, 587, 628, 664, 732
Karayipliler 26, 35, 672
kavram-temsilleri 120
kaygı/kaygılar 36, 55, 64, 114, 183, 263, 311, 324, 408, 410, 416, 437, 439, 453, 454, 455, 457, 458, 460, 461, 467, 499, 531, 552, 554, 716
Kemble 353
kendinde şey 20, 39, 71, 108-111, 175, 210, 211, 212, 215, 221, 222, 224-228, 232-235, 240, 242, 250, 253, 265, 266, 268, 271, 272, 276-279, 282, 283, 285, 286, 288, 289, 296, 299, 408, 409, 412, 417, 418, 422-427, 429, 441, 474, 478, 504, 507, 511, 527, 565, 567, 585, 595, 608, 609, 619, 620, 690-697, 706, 731
Kepler, Johannes 155, 156, 162, 205
Kiesewetter, Johann Gottlieb Christian 618
kimya 103, 105, 106, 132, 150, 175, 193, 195, 217, 225, 226, 250, 251, 254, 259, 371, 381, 582, 731
kimyasal kuvvet 226, 242, 243, 251, 254, 256, 258, 259, 450
Kleanthes 187, 701
Kleist, Ewald Christian von 368
Klettenberg, Susanna Katherina von 546
Kodros 533
komedi 148, 159, 379, 467, 477, 480, 511, 701
Kopernik, Nicolaus 587
korku 116, 187, 204, 232, 266, 279, 316, 321, 322, 351, 394, 452, 505, 531, 552, 556, 578, 703
Kosack 165
Kral Lear 311

Krishna 420
kristal 210, 220, 238, 243, 253, 254, 258, 268, 297, 391
Kronos 108, 109, 457
Ksenophon 347
kuvvet 39, 94, 131, 194, 197, 205, 208, 210, 212, 213, 220, 236, 237, 239, 242, 248, 249, 278, 279, 317, 336, 471, 483, 517

L

Lamarck, Jean-Baptiste 250
Philosophie zoologique 250
Lambert 123
Laokoon 39, 350- 354
La Rochefoucauld, François de 480
Lavater, Johann Kaspar 369
Lavoisier 95
Leibniz, Gottfried Wilhelm 117, 118, 132, 179, 287, 387, 398, 470, 573, 586, 589, 657, 658, 659, 700, 702, 715
Leonidas 533
Le Sage, George Louis 226
Lessing, Gotthold Ephraim 350, 351, 352, 594, 726
Lilliput'taki Gulliver 368
Livius 547
Llull, Ramon 557
Locke, John 117, 118, 585, 586, 623, 657, 659, 714, 715
Londra 243, 244, 318, 326, 353
Lucrèce Neutonien 226
Lucretius 226, 454, 462, 464
Luther, Martin 548, 572, 574, 719
De libertate Christiana 719

M

Machiavelli, Niccolò 709
madde 14, 17, 39, 76, 77, 78, 79, 81, 102-106, 113, 120, 193, 223, 241, 242, 243, 250, 256, 257, 259, 260, 265, 276, 335, 436, 450, 451, 563, 590, 621, 637, 638, 639, 654, 655, 675-678, 684, 685
Mahavakya 343, 508
makine/makineler 17, 96, 138, 141, 160, 242, 248, 279, 362, 616
Malebranche, Nicolas de 60, 244, 245, 569, 573, 593
Recherches de la vérité 244
malo poenae 508
malum culpae 508
mantık 39, 123, 125-131, 134, 149, 152, 158, 159, 166, 170, 442, 612, 613, 614, 616, 620, 625, 626, 629, 638, 664, 659, 664, 675, 677
Mars 205, 353, 375
matematik 14, 15, 18, 42, 74, 111, 139, 151, 152, 159, 161, 162, 163, 165, 169, 170, 191, 192, 224, 300, 305, 306, 325, 345, 375, 491, 497, 625, 646, 665
materyalizm 102, 103, 104, 106, 109, 112, 226, 704, 705
Maya 76, 89, 383, 407, 420, 476, 504, 505, 520, 527, 530, 537, 538, 562, 563, 587, 588, 682
Meckel 250
Fizyoloji Arşivi 250
medius 158

Megaralı Diodoros 648
Megaralılar 129, 130, 161, 162, 660
Meister, Johann Christian Friedrich 725
Doğal Hak 725
Meister Eckhart (Eckhart von Hochheim) 540, 548
Mekke 433
melankoli 310, 462, 560
melodi 260, 266, 319, 390-397, 399, 465
Mendelssohn, Moses 588
mentiens 131
merhamet 434, 510, 713
Mısır 243, 244, 327, 340, 357, 370, 510
Mısırlılar 26, 35, 672
mimari 12, 45, 39, 323, 332, 334, 336-340, 386, 601, 625, 627, 638, 645, 658, 671, 698, 699, 707, 723, 728
Minerva 353, 366
Missouri 258
mitoloji 24, 358, 409, 475, 508, 561, 571, 587
modalite 125, 647, 650, 652, 680
Montaigne, Michel de 512
Mont Blanc 99
morfoloji 193, 249, 300
Muhammed 384, 433
Münchausen (Baron) 103
Musa 357, 672
Müslüman/Müslümanlık 35, 497
müzik 21, 126, 141, 266, 300, 353, 354, 387, 388, 389, 392-400, 466

N

Nautilus 273
nefret 135, 298, 327, 416, 458, 469, 536, 541, 547, 556, 578
Nemesis 366, 530
nervus argumentationis 681
nesne 12, 16, 17, 19, 30, 39, 69, 71, 72, 73, 80, 81, 83-87, 90, 91-95, 97, 99-102, 106, 110-113, 122, 145, 146, 192, 198, 200, 202, 207, 210, 211, 213, 222, 223, 233, 262, 265, 271, 276, 281, 288-291, 293, 294, 295, 301, 303, 317, 322, 329, 331, 334, 344, 413, 414, 423, 433, 539, 577, 578, 590, 606, 607, 609, 612, 613, 616, 617, 619, 625, 629, 644, 670, 671, 673, 688, 692, 721
Newton, Isaac 94, 132, 173, 227, 232, 251
nihil privatum 575
Nirvana 509, 579
Numenius 672
nunc stans 289

O

Ocellus Lucanus 686
Olympos 103, 298, 591
Ophelia 311, 386
organizma 12, 46, 106, 207, 220, 229, 251, 254, 255, 256, 259, 263, 268, 270, 361, 632, 650
Ortaçağ 130, 674, 698
Ortodoksluk 525
Osiander, F. B. 219
Ossian 298, 381
Owen, Sir Richard 705

Ö

ölüm 23, 39, 106, 115, 116, 181, 188, 219, 256, 394, 408-420, 451, 453, 455, 458, 466, 467, 469, 470, 473, 474, 475, 477, 479, 504, 507, 509, 512, 522, 526, 530, 533, 535, 536, 541, 550, 553-558, 560-565, 567, 570, 574, 591, 593, 708
özdeşlik felsefesi 101
özgürlük 13, 23, 39, 215, 268, 421, 423-427, 429, 430, 436, 437, 440, 441, 449, 471, 489, 495, 500, 546, 553, 558, 567, 569, 572, 575, 653, 680, 690, 693, 694, 697, 718, 724, 725
özne 16, 17, 29, 48, 69, 70, 72, 80, 83, 84, 86, 87, 90, 91, 92, 100, 101, 102, 104, 106, 109-114, 192, 197, 200, 202, 210, 213, 222, 223, 227, 233, 249, 276, 281, 288, 289, 290, 293, 294, 295, 300, 302, 314, 317, 326, 334, 380, 412, 413, 414, 417, 423, 539, 577, 578, 579, 590, 606, 607, 617, 624, 636, 637, 653, 661, 662, 663, 668, 675, 679, 692

P

Paine, Thomas 293
Pan 350
Paris (mitoloji) 366
Parmenides 209, 476
Pascal, Blaise 528
Patagonyalılar 26, 35, 672
paucorum hominum 50
per impossibile 234
Peripatetikler 186, 710, 718
perpetuum mobile 642
Persephone 368
petitio principii 103, 597, 684, 687
Petrarca, Francesco 63, 67, 535, 559, 560
Pfeiffer, Franz 540, 548
Philolaos 587
Platon 11, 36, 39, 42, 49, 55, 75, 89, 109, 130, 151, 162, 171, 177, 182, 211, 234, 235, 281-290, 296, 301, 307, 308, 333, 334, 335, 359, 368, 392, 404, 407, 422, 459, 476, 493, 501, 510, 522, 558, 576, 583, 586, 587, 588, 592, 608, 660, 672, 673, 674, 676, 715, 718, 719, 722
Devlet 307, 333, 334, 368, 459, 493, 587, 715, 719
Phaidros 308, 676
Protagoras 501
Sofist 576, 577
Platonik idea 21, 120, 265, 267, 281, 294, 314, 318, 389, 552, 629
Plinius 45
Ploucquet, Gottfried 123
Plutarkhos, Mestrius 183, 547, 673
politik sözleşme 493
Poussin, Nicolas 364
Dört Mevsim 364
pratik akıl 26, 35, 178, 181, 672, 707, 711, 716, 719
Prenses Isabel 709
Priestley, Joseph 426, 685

Doctrine of Philosophical Necessity 426
primum mobile 55
principium individuationis 20, 27, 214, 232, 233, 261, 335, 383, 389, 441, 474, 478, 479, 480, 491, 492, 504, 505, 506, 511, 517, 520, 521, 527530, 532, 536, 537, 538, 554, 556, 561, 562, 568, 574
Proklos 162
Pufendorf, Samuel von 501
De officio hominis et civis 501
*Purāṇa*lar 89, 549, 587, 682
Pyrrhon 162, 660
Pythagoras 154, 160, 164, 399, 476, 510

Q

qualitas occulta 164, 174, 237, 248

R

Racine, Jean 306
Iphigenia 306
Raffaello 354, 358, 402, 578
Rajalar 89, 549, 587, 682
Rameau, Jean-Philippe 126
Rancé, Abbé 557, 558
realizm 60, 83, 84, 582, 593, 660
Regulus 533
Reil, Johann Christian 208, 226
Reiz, Johann Heinrich 544
resim 35, 39, 142, 145, 173, 316, 334, 335, 341-344, 350, 355-358, 364, 373, 375, 377, 382, 396, 452, 523
Richard, III. 385
Robespierre, Maximilien 519
Roma 326, 340, 341, 354, 368, 406
Romalılar 26, 35, 358, 409, 431, 432, 467, 475, 499, 511, 540, 570, 672, 709
Rosenkranz, Johann Carl Friedrich 24, 25, 268, 604, 607, 608, 614, 694, 695, 719, 720, 721, 722
Rossini, Gioanchino Antonio 395
Rousseau, Jean-Jacques 69, 308, 399, 709, 710
Ruisdael, Jakop van 316
rüya/rüyalar 75, 87-90, 135, 196, 316, 456, 466, 521, 552, 587, 588, 595

S

Salenche 99
sanat 20, 21, 39, 113, 126, 143, 300-304, 306, 309, 312, 313, 328, 332, 334, 336, 339, 340, 341, 346, 347, 351, 352, 359, 360-365, 367, 372, 378, 387, 389, 393, 401, 407, 424, 444, 469, 533, 722, 723, 725, 726
Sanskrit 49, 70, 343, 542, 548, 549
satirical rogue 369
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 57, 101, 102, 252, 253, 600, 610, 690
Schiller, Johann Christoph Friedrich 147, 352, 376, 384, 386, 669, 722
Messinalı Gelin 384, 385
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 42, 136

Etik Eleştirisi 136
Schopenhauer, Arthur
Doğadaki İsteme Üzerine 43, 44, 209, 222, 261, 273, 703, 705, 731
Etiğin Temel Problemleri 74, 178, 206, 219
Etik 94
Parerga und Paralipomena 68
Yeterli Temel İlkesi 33, 72, 74, 77, 82, 83, 84, 94, 98, 118, 120, 159, 175, 198, 200, 230, 269, 380, 413, 514, 604, 613, 616, 621, 626, 630, 635, 637, 641, 644, 646, 650, 654, 655, 670
Schulze, Gottlob Ernst 608, 611, 638, 656
Seneca, Lucius Annaeus 77, 143, 307, 432, 433, 439, 501, 722
De Clementia 143
sevgi 36, 342, 455, 496, 512, 523, 528, 530-537, 547, 549, 550, 554, 556, 562, 574, 625, 638, 719, 721, 722
Shakespeare, William 89, 347, 384, 558
Romeo ve Juliet 385
Venedik Taciri 385
signatura rerum 142, 343
Silenus 350, 379
Skolastikler 25, 102, 111, 214, 229, 247, 252, 264, 332, 396, 413, 414, 433, 591, 605, 635, 660, 671, 669, 674, 700, 707
Sofistler 56, 61, 129, 162
sofizm 61, 203, 420, 681, 685, 696
Sokrates 158, 276, 333, 347, 399, 533, 663, 681
Sophokles 89, 353, 385
Aias 89
Spinoza, Baruch 14, 75, 102, 168, 176, 179, 183, 230, 231, 293, 420, 430, 437, 438, 523, 534, 543, 545, 591, 595, 659, 693
Stahl 132
Stern, Sigismund 664
Stoa 182, 183, 187
Stoacı/Stoacılar 182, 183, 185-189, 354, 433, 458, 461, 648, 713, 718
Stoacı Khrysippos 648
Stobaeus 182, 184, 186, 187, 347, 431, 503, 554, 683, 710
Suárez, Francisco 150, 214, 229, 264, 591, 674

Ş

şefkat 26, 36, 39, 143, 469, 533, 534, 535, 536, 722
şiddet 39, 433, 438, 445, 485, 486, 487, 488, 489, 523, 530, 555, 556, 565, 651, 653
Şiva 409, 410, 477

T

Tahitililer 26, 35, 672
Tantalus 315
Tauler, Johannes 548, 550
teizm 672, 701, 704, 705, 706
Tenneman, Wilhelm Gottlieb 136
Felsefe Tarihi 136
terminus major 158
terminus minor 158

Tersteegen, Gerhard 544
Thales 102, 276
Thyestes 530
Tischbein, Johann Heinrich Wilhelm 452
tiyatro 159, 180, 353, 357
toprak 69, 166, 205, 238, 266, 269, 273, 274, 368, 467, 550, 553
toto genere 112, 119, 201, 202, 210, 222, 276, 609, 692, 696, 697
trajedi 39, 357, 379, 383-387, 466, 467, 477, 511, 555
Türkler 525

U

unitas ante rem 361
unitas post rem 361
Upanishadlar 11, 42, 49, 50, 296, 326, 508
Upham, Edward 669
Doctrine of Buddhaism 669
uzay 233, 259, 260

V

varoluş 39, 73, 179, 296, 383, 401, 404, 416, 462, 472, 503, 517, 562, 564, 703
Vatikan 292, 342
Vedalar 11, 49, 76, 89, 182, 296, 326, 508, 509, 539, 549, 587, 682
velatus 131
Venedik 342, 385
Vergilius 351, 353, 363
veritas aeterna 102, 110, 111
vicdan azabı 39, 147, 436, 482, 490, 520, 521, 523
vita propria 345
Voltaire 384, 385, 581, 730
Tancrède 385
vox faucibus haesit 352

W

Werft, Adrian van der 142
Wieland, Christoph Martin 307
Winckelmann, Johann Joachim 348, 349, 351, 354, 367, 375, 726
Winkelried, Arnold von 533, 708
Wirklichkeit 34, 77, 85, 650, 655
Wolff, Christian 25, 132, 179, 586, 646, 665, 671, 676, 700
Cosmologia 665, 700

Y

Yahudiler 357, 358, 672, 673
Yang 253
yargı gücü 98, 153, 156, 185, 247, 681, 728
Yeni Ahit 358, 471, 548, 572
yerçekimi 80, 94, 155, 156, 174, 195, 210, 225, 226, 229, 231, 232, 236, 238, 242, 256, 260, 277, 278, 297, 332, 450, 640, 731
Yin 253
Yunanistan 340
Yunanlar 25, 26, 35, 137, 347, 358, 409, 431, 477, 671, 672

Z

zaman 10, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 27, 28, 30, 31, 33, 37, 39, 48, 55-59, 61, 65, 69, 70, 72-79, 81, 84-87, 90, 92, 99, 100, 102, 104, 105, 107, 108, 110, 113, 114, 118, 120-124, 127, 129, 131, 134, 137, 139, 140, 141, 145, 146, 147, 149, 153, 156, 158, 159, 160, 162-166, 168, 172, 173, 175, 177, 185, 192, 194, 195, 196, 202, 203, 204, 206, 208, 213, 214, 217, 220, 222-228, 230, 232-236, 239-244, 247, 248, 249, 253, 254, 257, 259-262, 267-271, 273-279, 282-287, 290, 291, 292, 296, 298-302, 304, 305, 310, 311, 315, 316, 317, 322, 324, 325, 331, 333, 336, 338, 341, 347, 349, 350, 352, 356, 360, 361, 362, 363, 366, 369, 370, 372, 376, 386, 387, 388, 392, 394, 399, 400, 403, 407, 409, 410, 412-415, 417, 418, 422, 425, 426, 429, 435, 436, 437, 439, 441, 442, 443, 446, 447, 453, 455, 456, 458, 462-467, 469, 470, 472, 473, 474, 477, 478, 479, 487, 496, 497, 501, 504, 506, 507, 514, 518, 520-523, 526, 528, 529, 530, 535, 537, 539, 542, 543, 545, 555, 560, 563, 564, 566, 568, 573, 576, 577, 578, 581-585, 588, 590, 592, 593, 595, 596, 600, 603-607, 610, 612, 616, 618-623, 626, 629, 630, 637, 639, 641-646, 648, 649, 650, 652-655, 657, 659, 664-668, 670, 673, 674, 676, 678, 682, 684, 688-692, 695, 702, 712, 720, 727, 730, 732

Zenon 186, 187, 431

zooloji 150, 175, 193, 252



Schopenhauer'ın Einstein'dan Schrödinger'e, Nietzsche'den Wittgenstein'a, Wagner'den Mahler'e, Tolstoy'dan Beckett'a günümüz kültür dünyasını şekillendiren pek çok kişiyi etkileyen ve felsefe tarihinin başyapıtlarından biri olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'sı, birinci basımının ardından iki yüzyıl sonra nihayet ilk kez tam metin çevirisiyle Türkçede yeniden doğuyor.

Görkemli bir manzaraya şahit olmak için insanın tırmanmayı göze aldığı yücelikler vardır. Bu yolculukta yükseklere çıktıkça havanın gitgide daha ince bir hal alarak keskinleşip serinlemesi kişiyi canlandırır ve manzara da ona yavaş yavaş açılmaya başlar. Artık aşağılarda kalan çarşı pazarların ve hesap çıkarların dünyasının gürültüsü buraya ulaşamaz; zirvede ise -sükûnet, huzur ve anlayışı da beraberinde getiren- tanrısal bir gözden manzaraya şahit olunur. Schopenhauer felsefesinin merkezindeki *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'yı okumak da aynen bu şekilde dört ara aşamalı bir tırmanış güzergâhında olmak gibidir. Her adımda dünyayı deneyimin ve bilimin nesnesi olarak idrak ediş, aklın başarabileceklerinin sınırları, beden ve dünya bağı, dünyaya arzu temelli bağların sanatta ve varlığa bütüncül bakış yoluyla çözülme imkânı açılır ve kitabın şahikasına da son cümleye varmakla ulaşılır.

Tüm bunların yanında Kant felsefesinin tamamının en kapsamlı eleştirisi de mevcuttur.

A. Onur Aktaş, not düştüğü açıklamalarıyla ve çeviride seçtiği her kavram için hesap verişiyle okuru Schopenhauer'ın gerçek felsefesiyle buluşturmaktadır.

ISBN: 978-625-7030-13-7
9 786257 030137
FELSEFE