Walter Kaufmann

İnsanı Anlamak — I

Goethe • Kant • Hegel

Çeviren
Aziz Yardımlı

idea

WALTER KAUFMANN
İNSANI ANLAMAK
I

Walter Kaufmann

İnsanı Anlamak

I

Goethe, Kant, Hegel

Çeviren
Aziz Yardımlı

idea • istanbul

İdea Yayınevi
Şarap İskelesi Sk. 2/106-107 34425 Karaköy — İstanbul
iletisim@ideayayinevi.com / www.ideayayinevi.com / www.ideasatis.com
Bu çeviri için © AZİZ YARDIMLI 2014
İnsanı Anlamak I
Goethe, Kant, Hegel
© 1980 WALTER KAUFMANN
Discovering the Mind I
BİRİNCİ BASKI 1995; ÜÇÜNCÜ BASKI 2014
Tüm hakları saklıdır. Bu yayımın hiçbir bölümü
İdea Yayınevinin ön izni olmaksızın
yeniden üretilemez.
Baskı: Umut Matbaacılık
Fatih Cad. Yüksek Sok. No 11, Merter — İstanbul
Printed in Türkiye

ISBN 978-975-397-078-5

Üçlünün İçeriği

Cilt I: GOETHE, KANT, VE HEGEL
Önsöylem
I. Goethe ve Anlığın Keşfi
II. Etkiler: Herder, Lessing, Schiller, Fichte, Schopenhauer
III. Kant: Anlığın Yapısı
IV. Kant: Özerklik, Biçem, ve Pekinlik
V. Hegel'in Üç Görüngübilim Anlayışı

CİLT II. NIETZCHE, HEIDEGGER, VE BUBER
Önsöylem
I. Kierkegaard ve Schopenhauer
II. Nietzsche: Bir Yüzey olarak Bilinç ve Erk İstenci
III. Nietzsche: Dünya Görüşleri Ruhbilimi, Ruhbilimsel-Tarih, ve Maskeler
IV. Heidegger'in İnakçı İnsanbilimi
V. Buber: Siz İçin Arayış
Sonsöylem

CİLT III. ADLER VE JUNG'A KARŞI FREUD
Önsöylem
I. Freud'un Şürsel Bilimi
II. Adler'in Freud ile Kopuşu
III. Jung'un Anlığının Keşfi
IV. Jung'un Job'a Yanıtı
V. Anlık ve Maske

İçindekiler

Önsöylem

1. *İlgilendiğim şey hem kendi anlıklarımızın hem de genel olarak insan anlığının bilgisi anlamında kendinin bilgisidir. "Anlığın" anlamı ➤ 13*
2. *Anlığın Keşfinde Niçin Böylesine Az İlerleme Yaptık? Goethe ve Kant ➤ 14*
3. *Üç Amaç ➤ 15*

I. Goethe ve Anlığın Keşfi

4. *Yirmi Birinde Goethe. "Tepeden tırnağa Özerk" ➤ 21*
5. *Goethe'nin anlığın keşfine ilk büyük katkısı yeni bir özerklik modeli sağlamış olmasıdır ➤ 22*
6. *Goethe'nin sıkışık çoğunluğa yabancılaşması ➤ 24*
7. *Karakteri yoluyla insan düşüncesi üzerinde anlamlı bir etki ➤ 26*
8. *Goethe'nin anlığın keşfi üzerindeki etkisine ilişkin ikinci nokta. "İnsan edimleridir" ➤ 27*
9. *Goethe'nin anlığın keşfine en büyük katkısı, başka herkesten çok, anlığın nasıl yalnızca gelişim terimlerinde anlaşılabileceğini göstermesiydi ➤ 29*
10. *Hem yeni eleştiri hem de analitik felsefe bu gelişimsel yaklaşıma başkaldırıyı temsil eder. Üç Mephistopheles alıntısı ➤ 34*
11. *Goethe'nin bilimi Newtoncu bilim ile eşitlemeyi yadsıması dördüncü büyük katkısını temsil eder ➤ 35*
12. *Goethe niçin öylesine duru olarak yazdı ve bilimi nasıl anlar. "Kemikleşme" ve "önsavlar" ➤ 38*
13. *Goethe matematiği değersizleştirme eğiliminde idi ➤ 41*
14. *Hegel, Nietzsche, Freud, ve Jung Goethe'nin yaşam ve yapıtlarını özümsediler ➤ 43*
15. *Özet olarak, Goethe anlığın keşfine en az dört belirleyici katkıda bulundu. Goethe'den derinden etkilenenler önlerinde açık üç yol buldular ➤ 46*

II. Etkiler: Herder, Lessing, Schiller, Fichte, Schopenhauer

16. *Herder ➤ 51*
17. *Lessing ➤ 54*
18. *Schiller ➤ 56*
19. *Fichte ➤ 58*
20. *Schopenhauer ➤ 60*

III. Kant: Anlığın Yapısı

21. *Kant'ın Arı Usun Eleştirisi'nin etkisi ➤ 67*
22. *"Kant'ın kendisi anlığın yapısını keşfettiğini duyumsadı." ➤ 73*
23. *Kant'ın 1785'te törellik üzerine yayımladığı kısa kitap. "Sözcüklere sarıl." ➤ 80*
24. *Kant'ın törellik için temel atma girişimi. ➤ 83*
25. *"Törelliğinin dinsel esini Musa'da bulunacaktır." ➤ 89*
26. *İntihar örneği ve bir düzgünün ne olduğu problemi. ➤ 96*
27. *Öteki üç örnek. ➤ 99*
28. *Tarihte ve ruhbilimde usdışı. İkilemeler. Kant'ın törelliğinde "çıkar" ➤ 103*
29. *"Bütünüyle çıkarsız" estetik yargı. ➤ 107*
30. *"Temel yanlışları özsel olarak her yerde aynıdır." Kant'ın sanata ilgisizliği. ➤ 109*

IV. Kant: Özerklik, Biçim, ve Pekinlik

31. *Kant'ın özerklik anlayışı. "Kant öğrettiği gibi yaşadı." ➤ 119*
32. *"Biçem bir anlığın aynasıdır." ➤ 123*
33. *Kant'ın anlığın keşfini engellediği beş yol. Sözde yama kuramı. ➤ 126*
34. *Arı Usun Eleştirisi nasıl yazıldı. "Hegel'in Görüngübilim'i hemen hemen aynı yolda yazıldı," ve Sartre'ın Eleştiri'si de. ➤ 128*
35. *"Kant ... kendi pekinlik, tamlık ve zorunluk üçlüsünü ardılları üzerine damgaladı." "Eğer her zaman pekinlikler ortaya koyma işi göze alınırsa ... bir duruluk yoksunluğunu anlamak çok kolaydır." Ürkeklik ve gözüpeklik. Lessing ve Goethe ile zıtlık. ➤ 136*
36. *"Duygularımı gizlememek sizin için duygularınızı ve anlığınızı keşfetmeyi kolaylaştırabilir." ➤ 142*

V. Hegel'in Üç Görüngübilim Anlayışı

37. *"Temel çatışma ... Kant ve Goethe arasındadır." ➤ 147*
38. *"Hegel başlangıçta Kant'ın öğretilerini İsa'nın ağzından verdi. "Sonra Goethe'nin insanlık imgesini Hıristiyanlığa yükledi." "Kant gibi, bilimi sağın çıkarsama, zorunluk ve tamlık ile özdeşleştirdi; ve sağın olduğunu ileri sürdüğü ölçüde okunamaz oldu, aşırı sağınlık yoksunluğunu aşırı bulanıklık arkasına gizledi." ➤ 150*
39. *Hegelci olmayan görüngübilim anlayışları. "Hegel'in ilk kitapta neyi başarmaya çalıştığı konusundaki kendi düşünceleri onu yazarken değişti ... ve alt başlık ...* [Tinin Görüngübilimi] *sonradan gelen bir düşünce idi." Çalışmanın türeyişi." Hegel ... 1817'de 'görüngübilim'i bütünüyle başka bir yolda kullandı." "Hegel'in görüngübilim anlayışına ilişkin soru ... bütün düşünce ve gelişimini incelemenin bir anahtarı olarak kullanılabilir." Yedi soru. ➤ 155*
40. *"Hegel 1807 önsözünde görüngübilim üzerine neler söyledi?" ➤ 161*
41. *"Görüngübilim'e Giriş Hegel'in anlayışını nasıl aydınlatır?" ➤ 166*
42. *Hegel Görüngübilim'inde edimsel olarak ne yaptı?" ➤ 168*
43. *"Hegel 1807 ve 1817 arasında görüngübilim konusunda ne söyledi? "Zorunluk." ➤ 171*

44. "Ansiklopedi'de hangi görüngübilim anlayışını buluruz?" ➢ *176*
45. "Tüm bunlar göz önüne alındığında, anlayışını nasıl toparlayabiliriz?" "Felsefenin çok büyük bir bölümü sağınlıktan bütünüyle yoksun olmuştur, ve canımı sıkan şey bu değil ama ... ortada olmayan yapmacık bir sağınlıktır." Austin ve Wittgenstein ➢ **179**
46. "Hegel anlığın keşfini nasıl ilerletti?" Beş nokta. ➢ *183*

Teşekkürler ➢ *191*

Kısa Bir Sözlük ve Açıklamalar ➢ *192*
Dizin ➢ *198*

Önsöylem ➤➤➤

1

➤➤➤ Çok az kişi kendi anlığını bilir. Herkes olmasa da birçokları onu bilmeyi ister. Daha da çoğu başkalarının anlığını bilmeyi ister. Ve felsefeciler ve ruhbilimciler uzun bir süredir genel olarak insan anlığının nasıl çalıştığını anlamayı düşlemişlerdir.

"Kendini bil!" buyrumu eski Yunanlılara dek gider, ve birçok Yunanlı felsefeci ona anıştırmada bulunmuştur. Ama bize ulaşan kanıt kendini bilmede çok yükseklere eriştiklerini imlemez. Antikçağda bu konudaki en derin inceleme felsefeciler tarafından değil ama Sofokles tarafından yazıldı, ve onun *Oedipus Tirannus* başlıklı trajedisi vurgulu bir dille kendini-bilmenin hemen hemen dayanılmaz bir işkence olabileceğini imler. Oedipus kim olduğunu ve ona en yakın olanlar ile gerçekte nasıl ilişkili olduğunu bulmaya karar verir, ve bulduğunda umutsuzluğa düşer.

İlgilendiğim hem kendi anlıklarımızın hem de genel olarak insan anlığının bilgisi olarak kendinin bilgisidir. Ve anlıktan söz ederken onu yürek ya da ruh ile karşıtlık içinde almıyorum — anlığı anlama yetisi ile, ve yüreği ya da ruhu ise duygu ile bağlayanların yaptıklarının tersine. "Anlığı" duygu ve anlama, us ve duygu, algı ve istenç, düşünce ve bilinçaltı için kapsayıcı bir terim olarak kullanıyorum.

En iyi sözlük ve ansiklopediler ile uyum içinde olan kullanımım beni anlığın varolduğu inancına Freud'un "ruh" terimini kullanmasının onu ruhlara duyulan bir inanca bağladığından daha çok bağlamaz. Pascal'ın "yüreğin kendi usları vardır" sözü bu usların gerçekten yürekte yerleşmiş olduğu gibi bir inancı gerektirmiyordu. "Yürek," "ruh" ve "anlık" kendi gizemli ve anlaşılmaz görünen yanlarımızdan söz etmenin yollarıdır.

2 ➤➤➤ Niçindir ki dış dünyanın bilgisini kazanmada çok daha başarılı olmuşken anlığı keşfetme uğraşında böylesine az ilerleme elde ettik? Uzak yıldızların ve bulutsuların davranışlarını denetliyor görünen yasalar bulduk; ama çok daha yakınımızda yatan ve ulaşabilmek için bir ayrıcalıktan yararlanıyor göründüğümüz insan anlığını anlamada eşit ölçüde başarılı olamadık.

En açık yanıt yakınlara dek anlığın felsefecilerin ve başka insanbilimcilerin alanı olduğu, ve insanbilimlerinin doğal bilimler, ve çok özel olarak gökbilim ve fizik ile karşılaştırıldığında kötü bir yolda olduklarıdır. 1979 Mart'ında bu kitabın tamamlanmasından hemen sonra Princeton'da Einstein'ın Yüzüncü Yılı Simpozyumuna katıldıktan ve arkasından bir tarihçinin denemesini sunduğu bir insanbilim seminerini izledikten sonra, bu yaygın duyguyu paylaşmadan edemedim. Ölçünlerdeki ayrım korkutucuydu.

İnsanbilimleri ve doğa bilimleri arasındaki korkunç eşitsizliğin yarattığı bu duygu yeni birşey değildir. Immanuel Kant 1787'de *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci yayımına önsözde yineleyerek "bir bilimin güvenilir yolu" sözlerini kullandığı ve bunları ona felsefe alanındaki çalışmaların çoğunu nitelendiriyor görünen el yordamı ile karşı karşıya getirdiği zaman, bu duyguyu paylaşıyordu. Tam olarak yirmi yıl sonra, Hegel ilk kitabına [*Tinin Görüngübilimi*] önsözünde herşeyin felsefeyi bir bilim düzeyine yükseltmeye bağlı olduğunda diretti.

Hem Kant hem de Hegel özel olarak anlığın keşfi ile ilgilendiler, ama ne yazık ki ortaya koydukları amaçlarına ulaşmayı başaramadılar. Niçin? Bunun büyük ölçüde yanlış bir bilim anlayışı ile çalışmış oldukları olgusuna bağlı olduğunu göstermeyi umuyorum. Bir sonuç olarak, hemen hemen Kant'ın yoldan temizlemiş oldukları denli zararlı modeller ürettiler. Birçok verimsiz kurguyu temizlemiş olmasından ötürü Kant'a borcumuz olağanüstü büyüktür, ve bir zamanlar genç Nietzsche'nin yayımlamayı hiç düşünmeden karalamış olduğu bir gözlem onun için de geçerlidir: "Büyük insanların yanılgıları saygıya değerdir, çünkü küçük insanların gerçekliklerinden daha verimlidir."[1] Herşeye karşın, birer yanılgı oldukları olgusu ortadan kalkmaz, ve eğer kişi bir büyük düşünürün düşüncelerini eleştiriye dayanıp dayanamayacaklarını soracak denli ciddiye almıyorsa, ona çok az saygı göstermektedir.

Erdemlerine karşın, Kant birçok bakımdan bir yıkımdı. Anlığın keşfinde yaptığımız ilerlemenin yetersizliği birçok yolda onun ölümcül etkisine bağlıdır. Büyük ve parlak bir insan olmuş olması eksiklikleri ile uzunlamasına uğraşmak için yeterli bir neden değildir. Bu tür antikacılık insanbilimlerinin bir yere ulaşmasını engelleyen ilençlerden biri

[1] *Werke*, I, s. 393.

değil midir? Uzun süre önce olmuş olanları durulaştırmak için bütünüyle gereksiz çabalar harcanır. Hemen daha olumlu bir yaklaşım ile başlamak çok daha iyi olmaz mı?

Tam olarak bunu yapacağım ve öyküme Platon ve Aristoteles'ten bu yana en büyük felsefeci olarak olmasa da yaygın olarak Almanya'nın en ünlü felsefecisi olarak görülen Kant ile değil, ama genel uylaşıma göre Almanya'nın en büyük şairi olarak bilinen Goethe ile başlayacağım. Amacım anlığın keşfini ilerletmede Goethe'nin kendisinden önceki herkesten daha çoğunu yaptığını göstermek olacak. Anlatımımda açık olacak ve onun başlıca katkıları olarak gördüğüm şeyleri ayrıntıları ile belirteceğim. Daha sonra Kant'a dönerek onu yalnızca çok uzun bir süre önce yaşamış ölü bir felsefeci olarak değil, ama tersine bugün bile oldukça diri olan düşünme yollarının olanaklı en iyi temsilcisi ve örneği olarak sunacağım.

Ona özgü olan ve şimdi özel bir önemleri olmayan hatalar üzerinde oyalanmayacağım. Üzerinde yoğunlaşacağımız başlıca eksiklikler bugün bile anlığın keşfini engellemeyi sürdürmektedir. Ve bunların tek bir anlıkta birarada nasıl varolduğunu, ve bu anlığın nasıl birçok bakımdan Goethe'nin anlığının tam karşıtı olduğunu görmek yararlıdır. Burada önümüzde iki ideal tip vardır, ve eğer edimsel olarak varolmuş olmasalardı, onlarınkinden daha çarpıcı karşıt bir anlayışlar çifti icadetmek belki de olanaksız olurdu.

Goethe ve Kant çağdaşlar idiler ve aynı dilde yazdılar. Daha tam olarak, her ikisi de Almanca'da yazmasına karşın aynı dilde yazmadılar. Kant yirmi beş yaş daha büyüktü, ama Goethe Kant'tan yıllar önce dünya çapında ün kazandı, ve çağdaşları birbirinden uzak bu iki model karşısında sıkıntıya düştüler. Daha on sekizinci yüzyıl sonlanmadan, Goethe'nin yakın dostu olduğu gibi Kant'ın felsefesinin de ateşli bir hayranı olan büyük şair Friedrich Schiller uzlaşmazları uzlaştırmaya çalıştı. Hegel'den Sartre'a başka pekçokları da değişik yollarda aynı şeyi yapmaya çalıştılar. Böylece Kant'ın yıkıcı etkisi hiçbir biçimde onun eksiksiz izleyicileri olanlara sınırlı kalmadı ve şu ya da bu yolda onunla Goethe'yi uzlaştırmaya çalışan birçok önemli düşünürün çalışmasına da zarar verdi.

Bu açıkça anlaşılır anlaşılmaz, daha sonraki düşünürlerin çalışmalarındaki pekçok bulanıklık da aydınlatılır. Son iki yüzyılın düşünce tarihinin büyük bir bölümü açısından yeni ve daha iyi bir anlayışa götürmesi bu incelemenin ikincil yararlarından biri olacaktır. Ama başından sonuna dek hedefim olan amaç anlığın keşfine katkıda bulunmaktır.

3 ➤➤➤

Çok sayıda oldukça kavrayışlı insanın henüz verimsiz yaklaşımlara yakalanması ve herhangi bir yere götürmeksizin ormanda yiten yolları izlemesi ölçüsünde, bu yaklaşımlarda belirli olarak neyin yanlış olduğunu göstermek yararlı olmalıdır. Bunların pek çok

durumda iyi işlememiş olması biçimindeki yalın olgu diretmenin herşeye karşın kazançlı çıkabileceği olanağını geçersiz kılmaz. Bu nedenle ilkede neyin yanlış olduğunu göstermek özseldir. Daha açık ve daha somut olarak koyarsak, Kant'ın izlediği yolların gerçekte modern bilimin utkularına götüren yollara nasıl bütünüyle karşıt olduğunu göstermek gerekir. Kant için bilim Newton bilimi iken, Goethe'nin kendini Newtoncu-olmayan bir bilime verdiğini söylemek belki de çok fazla düz gelebilir; ama bu zıtlığın kesinlikle herşeyi açıklamıyor olmasına karşın önemli olduğunu göreceğiz.

Yine Goethe ve Hegel tarafından ve daha sonra Nietzsche ve Freud tarafından yapılan büyük katkıları tek bir tablonun parçası olarak görmekle de anlığın keşfi ilerletilebilir. Akademisyenler öylesine özelleşmişlerdir ki, bu insanlardan biri üzerine uzman olanların seyrek olarak ötekilerini de iyi bildikleri görülür. Bu nedenle kavrayışlarının birbirini nasıl bütünlediğini göstermek yararlı olacaktır.

Son olarak, bu insanların düşünceleri kişisel kafa yapılarına bütünüyle ilgisiz değildir. Bu ilişkinin doğası nazik bir sorundur. Uzun bir süredir, felsefeciler yalnızca onu bütününde incelemeden çekinmekle kalmadılar, ama edimsel olarak ona yönelik en küçük bir ilgiyi bile bir aldatı olarak damgaladılar. Bu yolda araştırmacı anlığa sınırlar getirdiler. Bu tabuyu çiğnemeye yönelik ilk girişimlerden kimileri oldukça kaba ve aydınlıktan yoksun olmuştur; ama sorunun önemi çok büyüktür. Niçin insan anlığı üzerine çalışan öğrenciler yalnızca sinirceli ya da hasta insanlar ile, ya da sıradan insanların sıradan algıları ile ilgilensinler, ve büyük felsefecilerin, ruhbilimcilerin ve şairlerin anlıkları ile ilgilenmesinler? Kant ve C. G. Jung'un ya da Martin Heidegger ve Martin Buber'in kendi kuramları ile ilişkilerini incelememiz gerekecektir.

Tam bunu yerine getirme girişiminde, birşeyin aslında "şundan ya da bundan başka birşey olmadığını" ileri sürme tutumu olarak anladığım indirgemecilikten uzak duracağım. Bu üçlünün son bölümünde Jung'un 28 Şubat 1943 tarihinde yazdığı ve şu sözleri içeren bir mektubunu irdelemek için fırsat bulacağız: "Geleceğin eleştirel felsefesinde 'Felsefenin Psikopatolojisi' üzerine bir bölüm olacaktır." Daha sonra da istemeyi sürdürdüğü şey nasıl değişik felsefelerin onun sözleri ile sinirce belirtilerinden "başka birşey" olmadığını gösterecek indirgemeci bir bilimdi. Durum onun kendisine karşı kullanıldığı ve ruhbilimin — ve özel olarak onun ruhbiliminin — bir psikopatolojisinin eşit ölçüde ilginç olabileceği gösterildiği zaman bile, indirgemecilikten kaçınmayı umuyorum. Bir şairin oldukça bireysel duyarlık ve deneyimini anlatan bir şiir bu nedenle değersiz değildir, ve bir maskenin arkasındaki surat sıradan olsa bile maskenin kendisi bir sanat yapıtı olabilir.

Kısaca, bir keşif yolculuğuna çıkıyoruz. Ve önemli bir noktaya önceden değinmek yersiz olmayabilir: Kant'ın anlık felsefesinde saltık

pekinlikten, zorunluktan ve tamlıktan daha azı olan herhangi birşeye hoşgörü ile bakamayacağımızda diretmesi büyük bir yıkıma yol açtı. Keşifler yapmak için yanılgılar konusunda çok fazla endişeli olmamak gerekir. Kişi bir kuramı açık ve duru olarak bildirmeye, ve fizikçilerin yaptığı gibi şunu söylemeye istekli olmalıdır: Bunun üzerinde uzun bir süredir çalışıyorum, ve ortaya çıkarabildiğim bu kadar; şimdi bana, eğer varsa, neyin yanlış olduğunu söyleyin. Ve kişi daha bu noktaya gelmeden bile, genellikle kendi girişimlerinden pek çoğunu hatalı bulmuş ve bir yana atmıştır. En gerekli olan şey kesinlikle pekinlik değil, ama, Nietzsche'nin talihli deyimini aktarırsak, "kişinin kendi kanıları üzerine bir saldırı için yüreklilik"tir.[2] Eğer bu tür yürekliliğin anlığın keşfinde olduğundan daha gerekli olduğu alanlar varsa, bunlar çok azdır.

[2]*Werke*, XVI, s. 318.

BÖLÜM ➢ II

Goethe ve Anlığın Keşfi ➢➢➢

4 ➤➤➤ Elimizde henüz ün kazanmamış yirmi bir yaşındaki Goethe ile ilgili bir not vardır. Bu on bir ay sonra Goethe'nin de aşık olduğu Charlotte Buff ile evlenen Johann Christian Kestner tarafından 1772 Mayısında yazılan bir mektup taslağında bulunur. Bu evlilik ile derinden yıkılan Goethe *Genç Werther'in Acıları*'nı yazdı. Roman Werther'in intiharı ile sonlanır. Eğer bir yıl önce — 1773'te —, *Götz* yayımlandığı zaman olmasa da, bu ikinci roman çıktıktan hemen sonra yazar ile karşılaşanlarda yazıları üzerine dayanan ön düşünceler oluşmuştu. Kestner'in betimlemesinin değeri ölçülemez, çünkü yalnızca genç Goethe'nin kendisinin üzerine edindiği izlenimlere dayanır.

> Baharda buraya Frankfurt'tan Goethe adında biri geldi; söylediğine göre bir tüze doktoruydu ve 23 yaşındaydı [aslında 21], çok varsıl bir babanın tek oğluydu ve buralarda bir iş arıyordu; ama bu babasının amacıydı, kendi amacı ise dahaçok Homeros, Pindaros vb. üzerine çalışmak, dehasının, düşünme yolunun, yüreğinin onu yapmaya esinlendirdiği şeyleri yapmaktı. ...
>
> Goethe'yi ancak yakınlarda ve bir raslantı sonucunda tanıdım. ... Bilirsin ki düşünmeden yargıda bulunmam. Belli bir dehası ve diri bir imgelem gücü olduğunu buldum, ama bunu onu çok fazla değer vermek için yeterli görmedim.
>
> Yazımı sürdürmeden önce onu biraz betimlemeye çalışmam gerekiyor, çünkü daha sonraları onu oldukça yakından tanıdım.
>
> Birçok yeteneği var, gerçek bir deha ve karakterli bir insan. Olağanüstü dirilikte bir imgelemi var ve kendini çoğunlukla imgelerde ve eğretilemelerde anlatmayı sever. ...

Heyecanlarının tümü de yoğun, ama sık sık kendi üzerinde büyük ölçüde denetim gücü gösterir. Düşünme yolu soylu; önyargılardan özgür, başkalarının sevip sevmediğine, moda olup olmadığına, kişinin yaşam yolunun izin verip vermediğine bakmaksızın içinden geldiği gibi davranır. Her türlü zorlamadan nefret eder.

Çocukları sever ve onlarla olağanüstü güzel oyalanabiliyor. Bambaşka biri, ve davranış ve görünüşünün kimi özellikleri onu nahoş kılabilir; ama çocuklar, kadınlar ve başka birçoklarının onun hakkındaki düşünceleri çok iyi.

Karşı cinse çok değer verir.

İlkelerde henüz sağlam değil ve şimdilik bir dizge gibi birşey geliştirmek için didinip duruyor.

Bu konuda birşeyler söylemem gerekirse, Rousseau'ya çok değer vermesine karşın onun kör bir hayranı değil.

Ortodoks denilen biri değil. Ama gurur ya da özençten ya da bir izlenim yaratma isteğinden değil. Çok önemli belli sorunlar üzerine çok az kimse ile konuşur ve başkalarını dingin düşüncelerinde rahatsız etmeyi sevmez.

... Kiliseye gitmez, üstelik kutsamalar için bile, ayrıca seyrek olarak dua eder. Çünkü bunun için yeterince yalancı olmadığını söylüyor. ...

Onu betimlemek istedim; ama bu çok uzun olacak, çünkü hakkında söylenebilecek çok şey var. *Tek bir sözcükle, çok dikkate değer bir insan.*[1]

Tüm bunların anlığın keşfi ile ilgisi nedir? Goethe'nin arkadaşlarından biri, *Spinoza'nın Öğretisi Üzerine* kitabı (1785) büyük bir tartışma yaratan ve Alman felsefesinin gidişini değiştiren F. H. Jacobi, bir arkadaşına yazdığı 10 Ağustos 1774 tarihli mektubunda bu soruyu tek bir satırla yanıtladı: "Bu insan tepeden tırnağa özerk [*selbständig*]."[2]

5 ➤➤➤

Goethe'nin anlığın keşfine ilk büyük katkısı özerklik ya da özgürlük için yeni bir model sağlamış olmasıdır. "Özgürlük" kulağa daha az teknik gelmesine karşın daha az açıktır ve gereksiz tartışmalara yol açar; örneğin, özgür istenç ya da politika konusunda. "Özerklik" ise, sözcüğün sağın anlamıyla konuşursak, kişinin kendine yasalar vermesini ya da verdiğini, kendini yönettiğini, özsellerde kendi buyrumlarına boyun eğdiğini anlatır. Kant "özerkliği" felsefesinin özsel parçası yaptı ve terimi 1785'te törellik üzerine çalışmasında uzunlamasına tartıştı. Ama coşkulu hayranları bile onun özerklik anlayışını kabul etmediler. Goethe onu uslamlama yoluyla değil ama kendi örneği yoluyla çürüttü; ya da, daha doğru bir deyişle, Kant'tan çok fazla söz

[1] *Amelung*, # 24.
[2] *Amelung*, # 68.

etmeksizin, Kant'ın özerklik kavramının saçmalığını sergiledi. Nietzsche'nin felsefesinin ve Freud'un ruhbiliminin yüreğinde yine Goethe'nin özerklik anlayışını buluruz, Kant'ınkini değil.

Kant'ın temel niyeti insan özerkliğinin belirlenimci bir Newton evreninde nasıl olanaklı olduğunu göstermekti. Bilime olduğu gibi insan özgürlüğüne de bağlı olmasının felsefesinin olağanüstü etkisi ile büyük ilgisi vardı. Gene de, özerklik anlayışı ölü doğdu ve büyük ölçüde gözardı edildi, çünkü okurları Goethe'yi bilmekle özerk olmanın gerçekte ne demek olduğunu bildiklerini duyumsadılar.

Felsefe öğrencilerine tanıtlamaların ve çürütmelerin önemi öğretilir, ve bunların gerçekten de disiplinsiz kafaların eğitimi için ölçüsüz değeri vardır. Ama belirleyici felsefi savlar seyrek olarak tanıtlanmışlardır, ne de genellikle çürütülmekle ölürler. Kant'ın Tanrının varoluşu üzerine geleneksel üç tanıtlamaya yönelik ünlü çürütmeleri dikkate değer kuraldışılar olarak görülebilir, ama çürüttüğü şeyler sözde sağın *tanıtlamalar* idi; Tanrının varolduğu *inancını* ne çürüttü ne de çürüttüğünü ileri sürdü.

Kant'ın özerklik kavramı Bölüm IV'te tartışılacaktır; Goethe'ninki burada ve şimdi. Goethe'nin 2 Mayıs 1831'de Eckermann ile bir söyleşide belirttiği bir gözlemi irdeleyelim. Bu Eckermann tarafından 1836'ya dek yayımlanmadı, ama özsel olan nokta Goethe'nin yaşamı boyunca belirtik olmasa da örtük olarak sergilendi, ve daha kavrayışlı hayranlarının gözünden kaçmadı: "Böylece yaşamda yalnız başlarına durabilecek denli karakterli olmayan bir insanlar kitlesi de bulunur; bunlar kendilerini bir partiye atarlar, ve bu onlara daha güçlü oldukları duygusunu kazandırır ve bir kişi olmalarına izin verir."

Bu düşünce Nietzsche'nin çalışmasında özeksel oldu ve Jean-Paul Sartre'ın "Anti-semitin Portresi" ve Eric Hoffer'in *Gerçek İnanan*'ı yoluyla birçok okur tarafından tanındı. Madalyonun öteki yüzü eşit ölçüde iyi bilinir. Ibsen'in *Halkın Bir Düşmanı*'nın sonunda kahraman "büyük bir buluş" dediği şeyi yapar: "Dünyada en güçlü insan en yalnız durandır." Aynı oyunda "sıkışık çoğunluk" ile karşılaşırız. Kısa bir özyaşamöyküsünün başlarında, Sigmund Freud şunları söyler: "Yaşamda erkenden karşıtçılığın ortasında yalnız başına durma ve 'sıkışık çoğunluk' tarafından bir yasak altında tutulma yazgısı ile tanıştım. Bu belli bir yargı bağımsızlığı için temeli attı."

Ibsen "O Birey"de (1859) Kierkegaard'ın "Kalabalık gerçeklik yoksunluğudur" nakaratını kullandığını ve yalnız başına durma isteminin her ikisinin de çalışmalarının özeksel örgelerinden biri olduğunu biliyordu. Kierkegaard "birey olmak"tan söz ettiği zaman, gerçekte Kant'a karşı Goethe'nin yanında yerini aldı. Büyük bir olasılıkla Goethe'nin şunları söylediğini bilmiyordu (*Sprüche in Prosa*, # 945):

> Hiçbirşey çoğunluktan daha mide bulandırıcı değildir; çünkü birkaç güçlü kuvvetli öncüden, kendilerini onlara uyduran üç kağıtçılardan,

kendilerini onlara benzetmeye çalışan zayıf insanlardan, ve ne istediklerini hiç bilmeksizin peşlerine takınan yığınlardan oluşur.

Belirleyici düşünceyi en iyi bilinen oyunu *Wilhelm Tell*'de halksallaştıran ilkin Goethe'nin yakın dostu Schiller oldu. Kant için hayranlığına karşın, ilk perdenin üçüncü sahnesinde şunları bildirdi: *"Der Starke ist am mächtigsten allein."* ("Güçlü yalnız iken en güçlüdür.")

Kant'ın kendisi yalnız biri idi ve kimlik duygusunu herhangi bir gruba katılarak türetmedi; gene de ahlakı evrensellik ile, ve özerkliği tüm ussal varlıklar için bağlayıcı olan evrensel yasalar ile bağladı, bireysellik ile değil. Goethe kendi örneği ile özerkliğin yalnız başına yürümeyi gerektirdiğini öğretti.

6 ➤➤➤

Goethe'nin sıkışık çoğunluktan yabancılaşmasının düzeyi hem tarihsel uzaklık hem de onu en azından son yılları sırasında toplumun bir direği olarak gösteren mit tarafından bulanıklaştırılmıştır. *Götz*'ün, *Werther*'in, ve *Faust*'un ilk biçiminin genç yazarının başkaldıran bir bireyci olması üzerinde çok fazla durulacak bir nokta değildir. Ama Goethe tutkuları ile savaşmak yerine onları yaratıcı bir biçimde nasıl uygulayacağını bilen tutkulu insan olmaktan hiçbir zaman vazgeçmedi; Nietzsche'nin Kant'ı "Goethe'nin karşı kutbu" olarak adlandırdıktan sonra belirttiği gibi, her zaman "böyle bir özgürlük için doğal olmanın, güçlü olmanın bütün bir erim ve gönencini sağlamayı göze alabilecek"[1] bir insan olarak kaldı. Onun özerkliği, Kant'ın tersine, her adımda belli bir düzgü tarafından yönetilmekten ve her zaman birinin *her zaman* yaptığını yapmaktan, ve böylece tekdüzelik ve yinelemeyi bir erdem kılmaktan oluşmuyordu (Bkz. aşağıda Kesim 31). Tersine, Goethe sürekli olarak ne kendisinin ne de başka birinin daha önce yapmamış olduklarını yaparak insanları şaşırtmayı sürdürdü. Çalışmaları Kant'ınkiler gibi ilk büyük başarısından çıkarsamalar değildi, ve ne Kant gibi ilk başyapıtının biçemine öykünmeyi sürdürdü, ne de Kant gibi değişimden dehşet duydu. Tüm bu bakımlardan Goethe'nin özerkliği Kant'ın özerkliğinin karşıtıydı.

Hiç kuşkusuz bir büyük dükalıkta kabine bakanı ve birçok bakımdan büyük ölçüde saygın biri idi; ve geç yıllarında bir san kazandı ve soyluluğun bir üyesi yapıldı: Herr Geheimrat von Goethe. Ama onun için önemli olan şeylerde — sevgi ve çalışmalar — yasası kendisi idi. Kant'ın törellik üzerine büyük çalışması *Kılgısal Usun Eleştirisi*'ni yayımladığı yıl olan 1788'de, Goethe tensel aşkı kutlayan *Roma Elegileri*'ni yazdı, ve ancak 1806'da, oğulları August on yedi yaşına bastığında evlenecek

[1] *Putların Alacakaranlığı*, Kesim 49.

olduğu Christiane Vulpuis ile ilişkisine başladı. O zamana dek Goethe ve Christiane kilisenin onayı olmaksızın birlikte yaşamışlardı. Düğünün ertesi günü şair yeni Geheimrätin von Goethe'yi bir davete götürdü. Bu "gerçekte Weimar toplumunun bir üyesinin verdiği bir davet değildi, çünkü o bayanlar dirençlerini uzun bir süre daha sürdürecekler; ama Bayan Schopenhauer'ın, felsefecinin annesinin bir daveti idi."[1]

1789'de Goethe kırk yaşına bastı. Ertesi yıl başka birçok şey arasında *Torquoto Tasso*'yu ("klasisizmini" doruğuna çıkaran ve iambik beşli ölçüde yazılarak beş oyuncuya sınırlanan en iyi oyunlarından biri), *Faust: Bir Fragman*'ı (ki Alman romantizmini başlatmaya katkıda bulunmuştur), *Bitkilerde Başkalaşımı Açıklama Girişimi*'ni ve iki ciltlik *Optiğe Katkılar*'ı yazdı. Ayrıca 1790'da *Roma Elegileri*'ni bitirdi ve Hıristiyanlığa ve kurucusuna yönelik küçümsemeler ile dolu *Venedik Epigramları*'nı yazdı, ve Weimar saray tiyatrosunun yöneticiliğini üstlendi. Yayımlamış olduğu epigramları yayımlama yürekliliğini göstermiş olması yirminci yüzyıla dek gizlenmiş olanları yazmış olmasından daha şaşırtıcıdır. Yayımladığı ikisi şunlardır:

Her coşku dolan on üç yaşında haça çivi çakar!
Bir kez dünyayı iyice görünce, hilekar olur aldananlar.

Dayanabileceğim çok şey var, ve katlanması güç olanların çoğuna
dayanırım dingin bir kararla, tıpkı bir tanrı buyurmuşçasına.
Yalnızca birkaç şeyi bulurum yılanlar ve zehir denli iğrenç—
tütün dumanı, tahtakuruları, sarımsak ve haç.

Ve yayımlamadığı ikisi ise şunlardır:

Hıristiyanlar için geçerli olan Stoacılar için de doğrudur:
Özgür insanlar Hıristiyan ya da Stoacı olmayı seçemezlerdi.

Aldatır seni politikacılar, rahipler ve ahlak öğretmenleri;
ve nasıl istersin, sürü, bu yonca-yaprağına tapınmayı!
Bugün bile, yazık, düşünmeye ve söylemeye değer çok az şey var
görenekleri, devleti ve tanrıları üzülerek küçümsemeyen.[2]

Bunlardan hiç biri birçok modern okura özellikle gözüpek gelmeyebilir. Tüm bunların Goethe'nin özerkliği ile nasıl ilgili olduğunu göstermenin en iyi yolu pekala onun *Faust*'unu İngilizce'ye ilk çevirenlerin insan değerinin özü olarak görülmeye başlayan o oyuna nasıl tepki gösterdiklerini anımsamak olabilir. Bugün okurları sarsması beklenebilecek şey şu ya da bu Venedik epigramı değil ama Goethe'nin çağdaşlarının göstermelik iffet anlayışlarıdır; ve onun özerkliğini anlamak için içinde yaşadığı dünyanın belli bir anlayışını oluşturmalıyız.

[1]Friedenthal, *Goethe*, s. 263.

[2]Bu ve daha başka örnekler için, bkz. Kaufmann, *Twenty-five German Poets: A Bilingual Collection.*

İlk İngilizce çeviri, *Faustus from German*, 1821'de Londra'da çıktı. Çevirmen anonim kaldı ve başlangıçta okura verdiği uyarıya göre "İngiliz okura çirkin gelecekleri düşünülen kimi parçalar atlandı." Bu parçalar arasında "Gökyüzünde Önsöylem"in de bulunduğu açığa çıktı, çünkü "bu ülkede benimsenen görgü kavramları için oldukça itici" bulunmuştu.

İki yıl sonra, Lord Francis Leveson Gower da çevirisinde Önsöylemin çoğunu atladı, çünkü Mephisto ve Tanrı arasındaki diyalogda "her iki yanda da kutsal bir konuda çirkin olan bir tanıdıklık tonu" olduğunu gördü. Bu çevirilere önsözleri okumadan önce, Shelley'in "Gökyüzünde Önsöylem"i yalnızca olağanüstü güzel bulduğu için çevirdiğini düşünmüştüm. Ama Walpurgis Gecesini de çevirmiş olması olgusu nedenleri konusunda çok az kuşkuya yer bırakır. Özellikle belirtmeye değer ki hem Önsöylem hem de Walpurgis Gecesi Goethe tarafından 60'ına basmadan hemen önce 1808'de yayımlandı.

Seksen iki yaşında *Faust: Trajedinin İkinci Bölümü*'nü bitirdikten sonra paketleyip sonunu onu soruşturan dostları ile bile tartışmayı reddetmesi Goethe'nin özerkliğinin olduğu gibi toplumdan yabancılaşmasının da bir ölçüsüdür. Yapıt ölümünden sonra yayımlanacaktı. Herhangi birinden korktuğu için değil, çünkü korkacağı hiçbirşey yoktu. Yalnızca başkalarını ve hiçbir biçimde kamuyu hoşnut etmek için yazmıyordu. Başkalarının çalışmasına nasıl tepki gösterebileceklerini bilmekle ilgilenmiyordu. Bağımlı değil ama özerkti.

7 ➤➤➤

Bir insanın karakteri ya da kişiliği dolayısıyla insan düşüncesi üzerinde önemli bir etkisinin olabilmesi katkıların yazıların ya da kitapların terimlerinde yapılması gerektiğini düşünen birçok profesöre tuhaf gelebilir. Akademisyenlik uğruna karakterden özveride bulunmayanlar bile kişiliğin kendi yazılarında hiçbir yeri olmayan özel birşey olduğunu düşünmeye yatkındırlar. Bilimin kişilikten ayrı olduğu ve akademik çalışmanın bilimsel olması gerektiği kabul edilir.

Bu yaklaşıma pozitivist denebilir, ama gerçekte pozitivizmin doğuşunu önceler, ve başka herhangi biri gibi Kant tarafından da örneklenmiştir. Bu bakımdan da Goethe Kant'ın karşı-kutbu idi. Goethe alışılmadık ölçüde güçlü bir kişilikti, ve çalışmalarında kişisel yeteneklerini gizlemek için hiçbir çaba göstermedi. Başka birçok kişinin tutumunu tersine çevirerek, giderek artan bir biçimde kendini toplumsal görevlerin arkasında gizlemeye başladı — Herr Geheimrat von Goethe'nin maskesi arkasında —, ve bu arada karakterini yazılarında açığa serdi.

Hiç kuşkusuz, Goethe hiçbir biçimde insan düşüncesini karakteri yoluyla etkileyen ilk insan değildi. Ortaya özel sorunlar koyan dinsel

kişilikleri, İncil'deki ve Yunan trajedisindeki karakterleri — örneğin Samson, Saul ve David, ve Aeskilus'un Prometeus'u ve Sofokles'in Ödipus'u — bir yana bırakırsak, insan olmanın ne demek olduğuna ya da ne demek olabileceğine ilişkin algımızı değiştirmiş olan paradigmatik bireyler arasında Sokrates ve Sezar, Napoleon ve Lincoln, Rembrandt ve Beethoven, Nietzsche ve van Gogh da vardır.[1] Sokrates en açık örnek olabilir, ve ilgili noktalar birkaç sözcükte toparlanabilir:

> Platon ve Aristoteles'in, Kiniklerin ve Kireaniklerin, Stoacıların ve Epikürcülerin törellikleri büyük ölçüde Sokrates'in kişilik, yaşam ve ölümü tarafından esinlendirildi. Bilgelikte ve sürekli derin düşüncede varsıllıkların satın alamayacağı o kalıcı mutluluğu bulan, ve karakteri her nasılsa öz-denetimden yoksun bir despotun onunla karşılaştırma içinde bir köle gibi görüneceği bir güç taşıyan gururlu, ironik bilgenin imgesi, insan onurunun bu harika örneği tüm geç antikçağ düşünürlerini yakaladı, onların törel idealleri oldu ve yeni bir insan anlayışına götürdü. Sokrates'in ikonoklazmı korkusuzca sorgulaması ve özgürce konuşmaya son vermektense ölmeyi yeğleyen gözüpek kararı modern anlık üzerinde eşit bir etki yarattı. Karakteri ve davranışı başka herhangi bir dizgeyi olduğu gibi felsefe tarihini de etkilemiştir.[2]

Sokrates belirgin olarak Kant-karşıtı bir özerklik paradigması da sundu, ama Goethe'nin özerklik biçimi Sokrates'inkinden ayrıydı. Sokrates yazmadı, oysa Goethe herşeyden önce bir yazardı. Dahası, Goethe duygular, heyecanlar ve tutkular için sözcükler bulmada eşsiz bir şair iken, Sokrates ise, Stoacıların bir ölçüde onun etkisi altında inandıkları gibi, mutluluğun duygu ve tutkuya boyuneğdirmeyi gerektirdiğine inanan pek çok felsefeciyi esinlendirdi. Bir kez daha Nietzsche'den aktarırsak, Goethe "doğal olmanın, böyle bir özgürlük için yeterince güçlü olmanın bütün bir erim ve gönencini sağlamayı göze alabildi," çünkü "sıradan doğayı yok edecek olanı bile kendi üstünlüğü için nasıl kullanacağını"[3] biliyordu. Tutkuları onların kölesi olmaksızın yaşamak ve araştırmak, onları onların denetimine girmeksizin ya da onlara direnmeye çalışmaksızın yaratıcı olarak kullanmak Goethe'nin özerkliğinin özüydü.

8➤➤➤ Goethe'nin anlığın keşfi üzerindeki etkisi konusunda ikinci nokta kısaca belirtilebilir. Aslında iki sözcükten oluşan bir epigramda özetlenebilir: *İnsan yaptıklarıdır*. Bu formülasyon yaygın

[1]Bkz. *What is Man?* başlıklı çalışmam, Chapter V: "Ecce Homo."

[2]Bu "Goethe and the History of Ideas"ın sondan bir önceki paragrafıdır ve *From Shakespeare to Existentialism* başlıklı kitabımda Bölüm IV olarak yeniden basılıdır.

[3]*Putların Alacakaranlığı*, Kesim 49.

olarak varoluşçuluk ile ve özel olarak Sartre'ın etkili söylevi *L'Existentialism est un humanisme* ile (1946) bağlanabilir. Sartre söylevinde varoluşçuluğu sorumsuzluk suçlamasına karşı savunma girişiminde edimsel olarak geriye Kant'a döndü: "Hiçbirşey herkes için daha iyi olmadıkça bizim için daha iyi olamaz" dedi, ve "kendi için seçerken [insan] tüm insanlar için seçer." Dahası, Sartre son büyük felsefe çalışmasına Kantçı bir başlık verdi: *Critique de la raison dialectique* (1960). Bu nedenle Sartre'ı Kantçı gelenekte bir felsefeci olarak görme eğilimi doğabilir. Ama ünü felsefi ciltleri üzerine olduğu gibi oyunları, kısa öyküleri ve romanları üzerine de dayanır, ve Sartre'ın kendisinin en iyi oyunu[1] olarak gördüğü *Le Diable et le Bon Dieu*'nün (1951) kahramanı Goethe'ye ün kazandıran oyunun kahramanı olan Götz'dür. Sartre açıkça Kant ve Goethe'yi uzlaştırmaya çalışan — ve bunu başaramayan — birçok düşünürden biridir.

İnsan yaptıklarıdır düşüncesi varoluşçu bir yenilik değildir, ve insanın bir özü olduğu inancını Kant'ın ve Platon'un iki dünya öğretilerinin yanısıra yadsıyan Goethe'de bulunur. Goethe Kant'ın deneyim dünyasının ötesinde ya da arkasında yatan numenal bir 'kendi' kavramını yadsıdı. Aslında, daha da ileri giderek herhangi bir özselcilik biçimini de kabul etmedi. *Renkler Öğretisi*'ne (1810) çarpıcı önsözünde konuyu özlü olarak şöyle koydu:

> Gerçekten boş yere bir şeyin özünü anlatmaya çalışırız. Etkileri [*Wirkungen*] ayrımsarız, ve bu etkilerin tam bir tarihi şeyin özünü kavrıyor gibi görünür. Boş yere bir insan karakterini betimlemeye çalışır çabalarız; ama eylemlerini, edimlerini biraraya getirin, karşımıza karakterinin bir tablosu çıkacaktır.

Bir tiyatrocu ve romancı olarak Goethe doğallıkla bir karakteri betimleme ya da yaratma yolunun nitelikleri saymak değil ama eylemleri betimlemek ya da yaratmak olduğunu biliyordu. Ama Goethe bu pasajda bunun insanları ayırdeden şey olduğunu ileri sürmez. Tersine, şeylerden söz eder, ve tam sonraki tümcesi şöyle başlar: "Renkler ışığın edimleridir." Gerçekte, Goethe görüngülerden ayrı özlerin olduğunu yadsır.

Kant bir insanın özünü bilinemez görüyor çünkü bu tüm olanaklı deneyimi aşıyordu. Aynı görüş, Kant'a göre, enson güdülerimiz için de geçerliydi. Bu Kant'ın kendi anlığın bir anatomisini sunmasının önüne geçmedi—bir anatomi ki, deneyim üzerine değil ama insan deneyimini ve (Kant'ın bilimsel ve ahlaksal bilgi olarak aldığı şeyi de içermek üzere) insan bilgisini olanaklı kılmak için durum olması *gereken* üzerine dayanır.

Goethe örtük olarak anlığın varoluşunu sorgular. Ne "Hiçbir anlık yoktur" biçimindeki Budist öğreti ne de William James'ın "Bilinç Var

[1]Sartre'ın bu oyunu üzerine görüşü için bkz. "Sartre at Seventy," s. 14.

mıdır?" (*Essays in Radical Empiricism*'de) başlıklı denemesi onu şaşırtırdı. Faust'un anlığını bilmek için söylediğini ve yaptığını gözleriz; ve Faust'un anlığını yaratmak için, şair onun için konuşmalar ve edimler yaratır. Ama bu bir kendilik olarak anlık kavramını bir yana atabileceğimiz anlamına gelir. Anlık duygu ve anlama, us ve heyecan, algı ve istenç, düşünce ve bilinçaltı için kapsayıcı bir terim olur. Eğer şeyleri bu yolda görürsek, anlığın keşfinden söz etmenin bir anlamı olur mu? Bir tür kısaltma olarak, olur.

Bu bağıntıda Alman dilinin "anlık" için bir eşdeğerden yoksun olduğu belirtilmeye değer. Bize anlığın bir anatomisini vermeye çalışan Kant duyarlık, anlak, us, eğilimler ve yargı yetisini birer parçası olarak içermesi gereken şey için bir terimden yoksundu. Ona zaman zaman *Gemüt* dedi ki, bugün kulağa tuhaf gelir ve çok eskimiş bir şiir dilini anımsatır; ve seyrek olarak, *Seele* (ruh) dedi. Onu izleyen Alman felsefecilerinin kimileri Goethe ve Schiller'in sık sık kullandıkları bir sözcüğü kullandılar: *Geist* (tin). Freud, bir yüz yıl sonra, *Seele* sözcüğünü kullandı (Yunanca *psyche*) ve ruhçözümlemeyi geliştirdi. Hiç kuşkusuz önemli bir anlamda Freud ruhlarımızın olduğuna inanmıyordu, ama gene de çözümlediği şey için bir sözcüğe gereksiniyordu. Benzer olarak, Goethe ve Schiller tinlere inanmadılar, ama gene de bilimsel olmaktan çok şiirsel bir terim olduğuna dikkat ederek tini (*Geist*) kulandılar.

Bu terimler çokluğu tüm bu insanların anlığın keşfi olarak betimlenebilecek temel bir kaygıyı paylaştıkları yolundaki belirleyici olguyu bulanıklaştırmıştır. Ama bu terimin kullanımı herhangi bir Kartezyen anlık ve beden ikiciliğini gerektirmez. Bu insanların çoğu böyle bir ikiciliğe karşıydılar.

Kant'ın us ve yargı yetisi sözcüklerini üç "eleştiri"sinin başlığında kullanması, ve Freud'un ise, dine karşıt olmasına karşın, ruhtan söz etmeyi yeğlemesi bir raslantı olmaktan bütünüyle uzaktır. Kant başlıca anlığın ussal parçası ile ilgilenirken, buna karşı Freud anlığın usdışı ve bilinçsiz bölümü üzerinde yoğunlaşarak bize gerçekte us-olmayanın bir eleştirisini verdi. Her ikisinden de ayrı olarak, bütün anlık ile ilgileneceğiz.

9➤➤➤ Goethe'nin anlığın keşfine en büyük katkısı başka herkesten çok onun anlığın nasıl yalnızca gelişim terimlerinde anlaşılabileceğini göstermesi oldu. Kant'ın anlık anlayışında, göreceğimiz gibi, gelişimin hiç bir yeri yoktur. İnsan anlığını her zaman olduğu gibi, olmuş olduğu gibi, ve olacak olduğu gibi betimlediğini ileri sürdü. Yaşambilimsel evrim ya da kişisel yaşam süreci bir yana, tarihin sürecinde bile değişebileceği yolunda en küçük bir anıştırma yoktur.

Goethe karşıt görüşü uslamlama yoluyla tanıtlamadı, ama insanlara anlığın nasıl geliştiğini ve gelişim terimlerinde anlaşılması gerektiğini gösterdi ve görmelerini sağladı. Bir felsefeci değildi ve bir felsefeci olduğunu ileri de sürmedi. Ama birşeyi göstermenin onu tanıtlamaktan ya da arı kavramlardan çıkarsamaktan özünlü olarak daha değersiz olup olmadığı sorusu Goethe'nin kalıtının parçasıdır.

1749'da doğan Goethe *Götz*'ünün çıktığı 1773'ten başlayarak 1832'deki ölümüne dek hemen hemen altmış yıllık bir dönem boyunca çağdaşlarının dikkatini çekti. Schiller ve Fichte, Hegel, Schelling ve Schopenhauer gençliklerinde yazın sanatının bilincine varır varmaz Goethe'nin gelişimini izlemeye başladılar; ve Goethe'nin geliştiği olgusu konusunda hiçbir kuşku yoktu. Hiç kimse, Kant'ın durumunda yapılabildiği gibi, onun daha sonraki yapıtlarını erken yazılarından türetmeler olarak göremezdi. Goethe'nin biçemi değişmeyi sürdürdü, ama değişmelerin bir nedeni vardı. Goethe bir bukalemun ya da rüzgar gülü değildi, ve modaya boyun eğmezdi. Gelişimi her zaman örgensel olmanın ne demek olduğunu sergiledi, ve çağdaşları buna artan bir hayranlık içinde kendi gözleriyle tanık oldular. Almanya'nın en büyük şair ve yazarının her yeni çalışması çıkar çıkmaz okunur ve hiçbir bakımdan beklendiği gibi çıkmazdı.

İlkin Fırtına ve Gerilim denilen dönemi ve daha sonra Alman klasisizmini tamamladıktan sonra, *Faust: Bir Fragman*'ı yayımlayarak ve arkasından 1790'larda bölüm bölüm çıkan *Wilhelm Meisters Lehrjahre* [*Wilhelm Meister'in Çıraklığı*] başlıklı romanı ile Goethe aşağı yukarı Alman romantizmini yarattı. Bu roman, başlığının da belirttiği gibi, kahramanın öğrenme ya da çıraklık yılları ile ilgiliydi. O günden bu yana, Thomas Mann'ın ve Hermann Hesse'nin en iyi bilinen yapıtlarına dek büyük Alman romanlarının çoğu birer *Bildungsroman* olmuştur—bir yazınsal tür ki kahramanın gelişimini, ya da Nietzsche'nin *Ecce Homo*'sunun altbaşlığını aktarırsak, "İnsan Nasıl İnsan Olur" sorusunun içeriğini anlatır.

Özellikle vurgulanabilir ki 1790'larda tomurcuklanan Alman romantik devimi Goethe'nin 'fragmanları' için bir beğeni geliştirdi, gerçi Goethe'nin kendisi sonunda *Faust*'unu tamamlamayı başarıncaya dek doyum bulamamış olsa da. Oyunun kendisi zamanla bitimsiz çabanın bir kutlaması olarak anlaşılmaya başladı, ve Goethe'nin uyardığı şey varlıktan çok oluşa, sonuçlardan çok süreçlere yönelik direnilmez bir ilgiydi.

Goethe'nin imlediklerini bir adım ileri götürerek diyebiliriz ki hiçbir anlık yoktur, ve anlığı keşfetmenin yolu duygu ve heyecanları, düşünce ve istekleri, düş ve edimleri incelemektir. Ya da paradoksu bir yana atabilir ve anlık bir töz ya da şey değil ama tüm bu fenomenler için bir addır, ve onları kavramanın yolu zamandaki ardışıklıklarını irdelemektir diyebiliriz.

Wilhelm Meister'den ayrı olarak, Goethe bu düşünceleri çağdaşlarına başlıca üç yolda aşıladı: *Faust*'u, yaşamı, ve özyaşamöyküsü yoluyla. Goethe'nin *Faust*'unun Alman düşüncesi üzerindeki etkisinin Fransız, İngiliz ya da Amerikan yazınında bir benzeri yoktur.

Eğer Goethe ilk biçimi 1775'te yayımlamayı uygun görmüş olsaydı, etkisi direnilmez olurdu. Goethe'nin bunu yapmamak ve 790'da *Faust: Bir Fragman*'ı ve 1808'de *Trajedinin İlk Bölümü*'nü yayımlamak için nedenleri olabilecekleri denli onurluydular ve onun özerkliğini anlatırlar. Kendi ölçünlerine uygun düşmeyeni yayımlamadı. Ve kendisi geliştikçe, bundan böyle Fırtına ve Gerilim dönemine çok fazla yakın görünen başlangıçtaki çalışmanın biçeminde doyum bulamadı. Ama başlangıçta bir parçanın yayımlanmış olmasından ötürü daha o zamandan arkasının geleceği bilindiği için, ve insanları ne olursa olsun bir sonrakinin çıkacağı konusunda umutlandırdığı için, Goethe kamuyu bir yazın başyapıtını bitmiş, eksiksiz ve tam bir ürün olarak değil ama gelişmekte olan birşey olarak görmeye zorladı. Dahası, kahraman, Faust, giderek fragmanda bile değişime uğradı ve okur nasıl gelişeceğini merak etmeye götürüldü—salt henüz ona ne olabileceği açısından değil, ama ne tür bir kişi olacağı açısından.

Faust'un Alman yazınında en hayranlık verici ve en temsil edici karakter olarak kabul edilmeye başlamasının üzerinden on sekiz yıl geçtikten sonra, bütün İlk Bölüm sonunda direnilmez vargısı ile çıktı, ama gene de bu bilmeceyi çözümsüz bıraktı. Çalışma ve kahraman evrimlenmeyi sürdürüyorlar, ve Hegel 1831'de öldüğü zaman sorun henüz bu aşamada duruyordu.

Oyunun başında, Faust çalışma odasında bodur ve eksik olarak görünür, duruk bir varoluşa yapışmış, yalnızca bir akademik olarak kaldığı sürece bir insan karikatürü gibidir. Çoktandır gelişmeye son vermiştir, ve yaşamı yaşam ile alay etmektir. Goethe 1770'lerin başlarında oyunun ilk biçimini yazdığı zamanlar Kant'ı düşünüyor olabilir miydi? Kant o sıralar henüz yaygın olarak tanınmıyordu, ama gene de Königsberg'de Kant'ın öğrencilerinden biri olmuş olan Johann Gottfried Herder yetmişlerin başında Strassburg'da Goethe'ye ondan söz etmiş olabilir. Goethe'nin Faust tablosunun Herder'in anlattıkları tarafından esinlendirilmiş olması olasılığı zayıftır, çünkü Herder'in daha sonra 1760'larda Kant'a ilişkin sözleri bütünüyle başka türlüdür.[1] Ama eğer Goethe Kant'ı tanımış olsaydı, daha iyisini nasıl yapabilirdi? Faust'un ilk monoloğu Kant'ın varoluş türü üzerine bir ilenme ile başlar—gelişimsiz bir yaşam, tekdüze bir yaşam, yaşarken bir ölüm. Faust sevgi ve kadınlar konusunda hiçbirşey bilmeksizin kitaplarda ve kavramlarda yaşayan büyük bir akademiktir.

[1] *Briefe zur Beförderung der Humanität, Werke*, yay. haz. Suphan, XVIII, s. 324s. Kantzenbach (1970) s. 18s, ve Schultz (1965), s. 30'da alıntılar.

"Bu senin dünyan! Gerçekten de bir dünya!" (dize 409). Faust'un özlem duyduğu şey Kant'ın ne pahasına olursa olsun kaçınmaya çalıştığı şeydir: Değişim. Okur gelişim olmaksızın, dünyada tehlikeli olarak yaşamaksızın ve sevgiyi ve önceden görülemeyeni göze almaksızın büyük akademisyenin eğer bir insan karikatürü olmasa da en azından bir fiyasko olduğunu duyumsamaya götürülür. Kant'ın felsefi bir çürütmesine yönelik hiçbir girişim *Faust*'un etkisine yaklaşamazdı.

Oyunun tükenmez varsıllığı çok büyük bir ikincil yazın kütlesi yaratmıştır, ve daha sonraki düşünce üzerinde bir iz bırakan ve anlığın keşfine katkıda bulunan noktalar arama ve bulma işi sonu gelmeyecekmiş gibi sürdürülebilir. Herşeyden önce, Goethe'nin Mephistopheles'i kavrayışlı bir ruhbilimcidir, Nietzsche, Freud ve Gide'in bir önhabercisidir ki Faust'un sürekli kendini aldatmalarının içyüzünü görür ve öldürücü nüktesi ile onları acımasızca paramparça eder. Oyundaki işlevinin büyük bir parçası budur; sayısız okuyucu kuşağını kendini aldatma karşısında duyarlı kılmaya yardım etmiştir. Hegel daha önceden Mephistopheles'ten genellikle iyi bir yetke olarak söz eder ve onu alıntılamayı severdi. Dahası, Gökyüzünde Önsöylem'de Tanrı tarafından açıkça ortaya koyulan bir Mephistopheles anlayışı vardır:

> *Nefret etmedim senin gibilerden hiç.*
> *Reddeden tüm ruhlar arasında,*
> *Şakacıdır bana en az yük veren.*
> *Çünkü insanın kolayca tavsayabilir etkinliği,*
> *Yeğler çok geçmeden koşulsuz dinginliği;*
> *Bu nedenle ona seve seve dost kılacağım biri*
> *Kışkırtan, çalışan, ve yaratması gerekendir Şeytan gibi (dizeler 337vs.).*

Ve Faust ile ilk diyalogda, Mephistopheles kendine şöyle der:

> *Hep kötüyü isteyen, ve gene de iyiyi yaratan*
> *O kuvvetin bir parçası.*
>
> *Hep reddeden Ben'im ben. (1335vs.)*

Goethe'nin derinden karşı-Manikhean anlayışında, kötülük ve kötü insan engin bir kozmik tasarda bütünleşmişlerdir ve gelişime katkıda bulunurlar—ve bu olmaksızın küçümseme içinde dışlanan kesintisiz dinginlik olacaktır. İstenen şey gelişmedir.

Goethe Faust ile özdeşleştirilemez. Açıktır ki, o hem Faust hem de Mephistopheles'tir, ki her ikisi de olmadığını söylemekle birdir. Ne Faust ne de Mephistopheles *Faust*'u yazabilirdi. Ama gelişim için gereksinim üzerinde diretme büyük ölçüde Goethe'nindir ve yapıtı tarafından olduğu gibi yaşamı tarafından da çağdaşları ve daha sonraki kuşaklar üzerine damgasını basan odur.

Yirmi beş yaşında uluslararası ün kazanan Goethe hiçbir zaman geçmiş başarılarına öykünmedi, hiçbir zaman bir alışkanlığa takılıp kalmadı, ve her zaman gelişmeyi sürdürdü. 1790'da *Faust: Bir Fragman*'ın ve doksanların büyük *Bildungsromanı Wilhelm Meister*'ın yayımlanışı sırasında sanatsal gelişiminin kimi yüksek noktalarını belirtmiştik. Yine 1790'da *Bitkilerin Başkalaşımını Açıklama Girişimi*'nde ve onu izleyen *Optiğe Katkılar*'ında ve sonunda *Renkler Öğretisi*'nde kendi gelişim anlayışını doğal bilimlere getirmeye başladı. Ama şiirleri dışında, bu çalışmalardan hiç biri *Faust*'un etkisi ile yarışamaz. Başka hiç biri ile karşılaştırılamayacak bir düzeyde en büyük Alman şairi idi ve şiirlerinden pek çoğu olağanüstü popüler oldu. Bir şair olarak da gelişmeyi sürdürdü, ve yetmiş yaşında Pers ve başka Yakın Doğu modellerine öykünen en son şiirlerinin bir derlemi olan *Batı-Doğu Divanı*'nın yayımı ile bir kez daha Alman şiirini devrimcileştirdi, böylece kendisinin yarattığı bir terimle "dünya-yazını" dediği şeye yönelik diri ilgiye katkıda bulundu.

1823'te, yetmiş dört yaşında iken, gençliğinde sevmiş olduğu bir kadının kızına aşık oldu ve onunla evlenmek istedi. Ama ondan ayrıldı ve umutsuzluk içinde yaşlı bir erkeğin genç bir kadın için duyduğu umutsuz sevgiyi anlatan "Marienband Elegi"sini yazdı. Bir ön alıntı olarak *Tasso*'sundan iki dize kullandı:

> *Ve duyduğu acıdan dilsizleşirken insan,*
> *Bir Tanrı bana çektiklerimi söyletti.*

Ölümünden iki yıl önce, Goethe onun *Bitkilerin Başkalaşımı*'nı Fransızca'ya çeviren Cenevreli bir bilim adamı Frédéric Jacob Soret ile bir söyleşide şunları söyledi:

> Şiirimde hiçbir zaman yapmacık olmadım. Yaşamadığımı ve beni tam içimden sarsmayanı [*was mir nicht auf die Nägel brannte und zu schaffen machte* (iveğen olmayanı ve çile çektirmeyeni)] şiirde anlatmadım. Sevgi şiirlerini yalnızca sevdiğim zaman yazdım. Öyleyse nefret etmezken nasıl nefret şiirleri yazabilirdim! Ve aramızda kalsın, Fransızlardan nefret etmedim ...

Goethe'nin kimi yapıtlarının yaşam ve aşkları ile ilişkisi öylesine çarpıcıydı ki, ölümünden yüz yıl sonra bile benim gibi çocuklara sevmiş olduğu kadınların esinlendirmeye yardım etmiş oldukları yapıtların yanısıra adları da öğretilirdi. Ne de Goethe'nin kendisinin bu gelişimden sorumlu olmadığı söylenebilir. 1811'de özyaşamöyküsünü yayımlamaya başladı: *Yaşamımdan: Şiir ve Gerçeklik*. Almanca altbaşlık, genellikle ana başlık imiş gibi alıntılanan *Dictung und Wahrheit*, ikircimlidir. İkinci cilt 1812'de, üçüncü 1814'te ve en sonunda altıncı ve sonuncu cilt 1822'de çıktı. Bu yapıtın etkisi olağanüstü idi. Yalnızca Goethe üzerine değil ama ayrıca başka şair ve sanatçılar üzerine, ve sonunda her insan üzerine daha sonraki incelemeler için yol gösterdi.

10 ➤➤➤ 1899'da Otto Pniower bir kitapta Goethe'nin *Faust*'unun *Entstehungsgeschichte*sine (oluşum tarihi) ilişkin gereci toparladı ve Goethe'den dostu bir besteciye, Zelter'e, 4 Ağustos 1803 tarihli bir mektuptan bir tümceyi başlık sayfasına koyduğu bir ön alıntı olarak kullandı: "Doğa ve sanat ürünleri bittikleri zaman bilinmezler; onları belli bir düzeye dek kavramak için oluş süreçlerinde yakalamak gerekir."

Goethe'nin kendisinin Zelter ile yazışmalarını yayımlama gibi bir niyeti olmuştu, ve bu çarpıcı alıntı yalnızca özyaşamöyküsüne değil ama çalışmasının çoğuna da özünlü bir noktanın salt özellikle özlü ve, sanırım, abartılmış bir formülasyonudur. Goethe'nin büyük örneği Alman akademisyen kuşaklarını öylesine etkiledi ki, yalnızca onu ve yapıtlarını ondaki gelişimi göz önünde tutarak incelemekle kalmadılar, ama aynı yaklaşımı Platon ve Aristoteles, Michelangelo ve Rembrandt, Mozart ve Beethoven, Kant ve Hegel, Shakespeare ve Dostoyevski'yi incelemek için de kullandılar. Büyük yazarların ve sanatçıların yapıtlarının dizisi belirleninceye ve bunlar yaşam boyu süren bir gelişimin evreleri olarak incelenince dek iyice anlaşılamayacakları kanısı sorgusuzca onaylanır oldu.

"Onları oluş süreçlerinde yakalamadıkça" sanat ve doğa yapıtlarını "belli bir düzeye dek" bile anlayamayacağımız doğru mudur? Bana oluşsal ya da gelişimsel yaklaşımın anlayışımızı olağanüstü varsıllaştırabileceğinde diretmek bütünüyle yeterli gibi görünüyor. Bir şiiri ya da bir tabloyu, bir romanı, bir yontuyu, ya da bir felsefe kitabını onun sanatçının ya da yazarın gelişimindeki yaklaşık tarihini ya da yerini bilmeksizin "belli bir düzeye dek" *anlayabilirim;* ama onu zamansal bağlamında gördüğüm zaman paha biçilemez yeni perspektifler kazanırım. Bu soruna Hegel bölümünde yeniden döneceğiz.

İngiliz dilini konuşan dünyada, hem yeni eleştiri denilen şey hem de analitik felsefe bu gelişimsel yaklaşıma karşı yirminci-yüzyılın başkaldırılarını temsil eder. Bu gözardı edildiğinde her ikisi de kavranamaz. Başka bir deyişle, her ikisinin de yapıtları arkatasarlarında boğan aptalca aşırılıklara karşı protestolar olarak tarihsel bir gelişimin bağlamında anlaşılmaları gerekir. Bu başkaldırılar da kendi paylarına özellikle modern görünebilen ama edimsel olarak daha 1770'lerde Goethe'nin Mephistopheles'inin yeni bir öğrenci ile söyleşisinde alaya aldığı aşırılıklara yol açtılar.

Çözümleme ile gelir felsefeci
Ve şöyle olması gerektiğini tanıtlar:
Birinci böyleydi, ikinci şöyle,
Ve öyleyse şöyleydi üçüncü ve dördüncü,
Eğer birinci ve ikinci burada olmamış olsaydı,

Kesinlikle ortaya çıkmazda üçüncü ve dördüncü.
Budur tüm öğrencilerin inandığı,
Ve hiç öğrenmemişlerdir örmeyi.
Kim inceler ve betimlerse dirimliyi,
Başlar sürerek parçaların dışına Tini:
Tutar tüm öğeleri avucunda,
Eksik değildir hiçbirşey,
Tinin bağıntılarından başka.

Birkaç dize sonra, öğrenciye öğütler vermeyi sürdüren Mephistopheles ekler:

Evet, sarıl sözcüklere ne olursa olsun;
Hiçbir zaman daha güvenilir bir kapı olmadı
Tapınağa, Pekinliğe açılan.

Öğrenci yanıtlar:

Gene de olmalı orada belli bir düşünce.

Mephisto karşı çıkar:

Pekala. Ama tüketme kendini aşırı endişe ile,
Çünkü hiçbir düşüncenin olmadığı yerde
Uzakta değildir hiçbir zaman doğru sözcük.
Kazanılabilir sözcükler ile bir tartışma,
Örülebilir sözcükler ile bir dizge,
Duraksamadan inanılabilir sözcüklere
Ve hiçbir san alınamaz bir sözcükten.

Bu üç Mephistopheles alıntısının hangi düzeye dek Kant için geçerli olduğunu daha sonra görmemiz gerekecek. Hiç kuşkusuz eskimiş olmaktan uzaktırlar. Birçok felsefeci henüz sözcüklere sarılmayı sürdürür ve sanki felsefe ne yazık ki vezirsiz bir satranç oyunuymuş gibi "düşüncenin yolu" üzerinde "sürünür durur." Çözümleme ile gelir, şeyleri tanıtlamaya çalışır, ama gelişen ve pekinliğe meydan okuyan tini kaçırır.

Mikroskoplar yararlıdır, ama anlığın ya da tinin keşfi için değil. Ayrıntılara yakından dikkat etmeksizin yapamasak da, anlamları bağlam üzerine dayanır. Ve bağlam yalnızca uzaysal terimlerde anlaşılamaz; ayrıca zamansal ve gelişimseldir. Bu Goethe'den kendilerini onun çalışmasına veren herkeste iz bırakan bir derstir.

11

➤➤➤ Goethe'nin Newton'a karşıtçılığının değeri yeterince kabul edilmemiştir. Goethe'nin kendisinin bilimsel çalışmasını yapmış olduğu herşey denli önemli görmüş olmasına karşın,

hayranları çoğunlukla Newton'a karşı polemiklerinden sıkıntıya düşerler ve ya bunları bütünüyle gözardı eder ya da apar topar Newton'ın renkler konusunda haklı olduğunu kabul edip sonra konuyu değiştirirler. Ama Newton'ın renkler konusunda haklı olduğunu kabul etsek bile—çünkü amaçlarımız için kimin haklı olduğu önemsizdir—Goethe'nin bilimi Newtoncu bilim ile eşitlemeyi yadsıması onun anlığın keşfine dördüncü büyük katkısını temsil eder.

Kant bilimi Newton bilimi ile eşitledi, ve birçok felsefeci bugün bile bunun geç on-sekizinci yüzyılda mantıklı olduğunu kabul eder. Bu ne olursa olsun, "bilim" fizik demek olduğu sürece Kant ve ardıllarından birçoğu felsefeyi bilimsel kılmayı istediler ve kendilerini özel olarak anlığın keşfine verdiler; ve bu bilimin Newtoncu bilim ile eşitlenmesini yıkım getirici sonuçlara götürdü. Goethe'nin Newtoncu-olmayan bir bilim kavramı Hegel, Nietzsche ve Freud tarafından değişik yollarda üstlenildi.

Hegel, tıpkı Schelling ve Schopenhauer gibi, Goethe'nin karşı-Newtoncu *Renkler Öğretisi*'ne hayrandı, ve örneğin (*Tüze Felsefesi*' nde § 215'e Ek'te) şunları söyledi: "Fizikçiler Goethe'nin *Renkler Öğretisi* karşısında hırçınlık gösterdiler, çünkü Goethe loncadan biri değildi ve üstüne üstlük bir de şairdi."

Goethe'nin bilim anlayışı olağanüstü ilginçtir. Öyle görünüyor ki en iyisi Goethe'nin daha önce özler ve edimler konusunda alıntılanan *Renkler Öğretisi*'ne Önsözden uzunlamasına aktarma yapmaktır. İzleyen alıntı uzun ama güzel olduğu denli de önemlidir, ve bugün hemen hemen hiç bilinmemektedir. Dikkate değerdir, ve Goethe demek istediğini bizim kendi yorumumuz ile sunabileceğimizden çok daha iyi anlatır.

> ... Herhangi bir kuramsal bağ olmaksızın deneyimler sunmak ve dilediği herhangi bir kanıyı oluşturmayı okura, öğrenciye bırakmak hiç kuşkusuz aşırı ölçüde tuhaf bir istemdir ki, zaman zaman ileri sürülmesine karşın onu ileri sürenler tarafından bile yerine getirilmez. Çünkü yalnızca birşeye bakıp kalmak bizi bir yere götüremez. Tüm görme seyretme olur; tüm seyretme düşünmeye dalma [(*musing*) *ein Sinnen*], tüm düşünceye dalma bir bileşim [*ein Verknüpfen*] olur; ve böylece denebilir ki, dünyaya her dikkatli bakış kuramcılığı gerektirir. Ama bunu bilinçli olarak, kendinin-bilgisi ile, özgürlük ile, ve, gözüpek bir sözcük kullanırsak, ironi ile yapmak — bu beceriyi göstermek gerekir, eğer korktuğumuz soyutlama zararsız ve umduğumuz görgül sonuç dirimsel ve yararlı olacaksa.
>
> İkinci bölümde şimdiye dek renk fenomenleri üzerine özgür bir görüşü zorla ve saygınlığı ile engellemiş olan Newton kuramını sergilemek ile ilgileneceğiz; öyle bir önsava [!] karşı savaşıyoruz ki, bundan böyle yararlı bulunmamasına karşın, gene de insanlar arasında geleneksel bir saygıyı sürdürmektedir. ...

Ama çalışmamızın ikinci bölümü içerikte kuru ve belki de yerine getirilişinde çok fazla şiddetli ve tutkulu görünebileceği için, bu daha ciddi gereç için hazırlanmak ve bu ateşli irdelemeyi bir düzeye dek bağışlatmak için neşeli bir alegori sunmamıza izin verilebilir.

Newton'ın renk kuramını eski bir kaleye benzeteceğiz — bir kale ki başlangıçta yapıcısı tarafından gençliğe özgü bir iveğenlik ile tasarlanmasına karşın yavaş yavaş genişletildi ve zamanın ve koşulların gereksinimlerine göre donatılıp çarpışmaların ve düşmanlıkların yaşanmasıyla daha da güçlendirilerek güvenli kılındı.

Ardılları ve kalıtçıları da aynı yolda davrandılar. Yapıyı genişletmek, şuraya bir ekleme, buraya bir kanat, oraya bir eklenti yapmak zorunlu görüldü, çünkü bir zaman gereksinimler arttı, bir başka zaman dış düşmanlar baskılarını yeğinleştirdiler, ya da daha başka durumlar tarafından gerekli kılındılar.

Tüm bu yabancı parça ve eklemelerin daha sonra en tuhaf galeriler, dehlizler ya da koridorlar yoluyla birbirlerine bağlanmaları gerekti. Tüm hasar, ister düşmanlar tarafından istersc zamanın gücü tarafından ortaya çıkarılmış olsun, çarçabuk onarıldı. Gerekli görüldükçe daha derin siperler kazıldı, duvarlar daha da yükseltildi ve kuleler, çıkma pencereler ve mazgallı siperler eklendi. Bu kaygı ve bu çabalar kalenin aşırı ölçüde değerli olduğu önyargısını ürettiler ve sürdürdüler, üstelik kaleler yapma ve güçlendirme sanatının uzun bir süredir çok daha öte gelişmiş olmasına ve başka yerlerde insanların yaşamak ve dövüşmek için çok daha üstün yerler yapmayı öğrenmiş olmalarına karşın. Bununla birlikte, herşeyden önce eski kale hiçbir zaman fethedilmediği, birçok saldırıyı püskürttüğü, birçok düşmanı düş kırıklığına uğrattığı ve bekaretini koruduğu için, ona saygı duyulur olmuştur. Bu istem, bu ün henüz sürmektedir. Hiç kimse eski yapının içinde yaşanmaz bir durumda olduğunu görmez. ...

O zaman bu uzun bir kuşatma ya da kuşkulu bir çarpışma durumu değildir. Tersine dünyanın bu sekizinci harikası ile daha şimdiden terkedilmiş ve çökmek üzere olan eski bir kalıntı olarak karşılaşırız; ve böylece hiç beklemeden dosdoğru çatıdan başlayarak yıkma işine girişiriz ve gün ışığını en sonunda yaşlı farelerin ve baykuşların yuvaları üzerinde ışımaya bırakarak, yapının biçeminin nasıl bağlantısız labirentlerden oluştuğunu, nasıl dar ve yoksun, raslantısal ve yapay, bile bile uydurulmuş ve sefilcesine yamanmış olduğunu şaşkınlık içindeki gezginin gözlerinin önüne sereriz. Ama bunu göstermek için duvar üstüne duvar, tonoz üstüne tonoz düşmeli, ve molozlar olanaklı olduğunca çabuk kaldırılmalıdır.

Bunu başarmak ve eğer olanaklı ise gereci yeni bir yapı için bir kez daha kullanılabilecek bir yolda düzenlerken yeri düzeltmek—bu ikinci bölümde önümüze koyduğumuz zorlu görevdir. Eğer en son güç ve becerimizi kullanarak bu 'bastil'i yıkacak ve boş bir yer kazanmayı başaracaksak, onu yeniden örtmek ve hiç durmadan onu yeni bir yapı ile bir kez daha rahatsız etmek hiçbir biçimde amacımız değildir. Onu onda bir dizi güzel biçim sunabilmek için kullanmayı yeğleriz.

Böylece üçüncü bölüm tarihsel araştırmalara ve ön-çalışmalara ayrılır. Eğer yukarıda insanın tarihinin bize insanı gösterdiğini söylediysek, şimdi ileri sürülebilir ki bilimin tarihi bilimin kendisidir. Bizden önce başkalarının nelere iye olduklarını nasıl tanıyacağımızı öğreninceye dek kendi elimizdekilerin koşulsuz tanınmasını elde edemeyiz. Eğer geçmişin üstünlüklerinden nasıl yararlanacağımızı bilmiyorsak, kendi zamanımızın üstünlüklerinden nasıl yararlanacağımızı da gerçek anlamda ve içtenlikle bilemeyiz. Ama renk öğretisinin bir tarihini yazmak ya da giderek yalnızca zemin çalışmasını yapmak bile Newtoncu öğreti alana egemen oldukça olanaksızdı. Çünkü hiçbir aristokratik kibir aynı loncaya ait olmayanları Newtoncu okulun her zaman ondan önce ya da onun yanısıra başarılmış olan herşeyi kınarken gösterdiği hoşgörüsüz bir kendini-beğenmişlik ile küçümsemiş değildir.

12 ➤➤➤

Bu metin yakından bir çözümleme gerektirmez. Goethe'nin biçemi bulanık değildir. Kant'ın tersine, demek istediğini öylesine iyi söyler ki onu geliştirmeye çalışmak gösterişçiliğin doruğu olacaktır. Böylesine açık olarak yazmış olmasının başlıca iki nedeni vardır.

İlk olarak, Goethe Kant'tan daha duru düşünüyordu. Hakkında yazdığı şeyi somut ayrıntıda görüyor, ve gördüğünü başkalarına iletmek için sözcükler bulmayı başarıyordu. Örneklediği yaklaşımı görsel ve somut olarak adlandırabiliriz, ve Kant'ın yaklaşımını ise kavramsal ve soyut olarak. Ama benim kendi yaklaşımım görsel ve somuttur, ve sizleri iki insanda örneklenen bu iki ayrı yaklaşımı görmeye çağırıyorum.

İkinci olarak, Goethe yazmış olduğunu yeniden-okuma ve en yüksek ölçünlere ulaşıncaya dek sürekli olarak üzerinden geçme yürekliliğini gösterdi. Yazı bu ölçünlere ulaşmadığı sürece, yayımlamada iveğenlik göstermedi. Bu özerkliğinin belirleyici bir yanıydı: başkalarını hoşnut etmek için ya da konumunu yükseltmek için değil ama kendi doyumu için yazardı. *Faust*'un gücüne başka hiçbir Alman şairi tarafından hiçbir zaman erişilemeyen zindan sahnesinde doruklanan ilk bölümünün ilk biçimi 1775'te tamamlandı; ama Goethe sonunda *Faust: Bir Fragman*'ı 1790'da yayımladığı zaman bu kesimi doyurucu bulmadığı için çıkardı ve yeniden işlemede başarıya ulaştığı 1808 yılına dek yayımlamadı.

Birçokları şairlerin ve sanatçıların dürtüsel ve dayançsız olduklarını, ama felsefecilerin ise kafalarındaki her düşünceyi gerektiğince zaman kullanarak yineleye yineleye düşündüklerini ve yeniden-düşündüklerini sanır. Gerçekte, Kant bu halksal sayıltıyı yalancı çıkaran bir felsefi geleneğin kaynağıydı, ve Hegel ve Buber denli birbirlerinden ayrı düşünürler Goethe'ninkinden çok onun örneğini izlediler.

Goethe'nin ilk büyük başarısı *Götz* bile başkaldıran bir gencin coşkun bir yapıtı olarak *Ur-Götz* denilen tam bir taslağın bir yeniden işlenişidir. Aynı şey *Iphigenie* ve *Faust* için de doğruydu. İlk kez 1785'te *Spinoza'nın Öğretisi Üzerine* başlıklı kitabında Jacobi tarafından yayımlanan büyük şiir "Prometheus" Goethe'nin bitirmeyi başaramadığı bir oyunun bölümü olarak 1773'te yazılmıştı. Kant'ın yaratıcılığı ne denli zoraki ise, Goethe'ninki o denli örgenseldi; kolayca yazardı, ama tüm yazdıklarını bitmiş olarak kabul etmekten uzaktı, üstelik başka herhangi birinin Almanca'da yapmış olduklarından çok daha iyi olmalarına karşın. Gerçekte, yazdıklarını henüz sınama gereksiniminde duran önsavlar gibi ele alırdı.

Kendi çalışmasına bu perspektiften bakmakla, Newton'ın da, eğer dahi diye birşey varsa hiç kuşkusuz onlardan biri olmasına karşın, bize hiçbir biçimde tüm zamanlar için pekin olan bilgiler değil ama önsavlar sunduğunu görebildi (ve bu da yine Kant'ın göremediği bir olgudur). Dahası, Goethe bir önsavın—ve bu sözcüğü onun kullandığını belirtmek gerekir—eski bir kale gibi belirsizce "yamanabileceğini," ama bunun onun gerçekliğini tanıtlamadığını belirtti. Bir süre sonra "içinde yaşanmaz" olur.

Goethe'nin burada alıntılanan uzun pasajda söylediklerinin çoğu Thomas Kuhn'un onu *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda (1962) Goethe'yi alıntılamaksızın ama başka birçok örnek ile yeniden bildirmesinden bu yana yaygın olarak tartışılmıştır. Goethe bilimin pekinlik değil ama yalnızca önsavlar sağladığını, bütünüyle sürekli ve birikimli olmadığını, ama bir önsav içinde yaşanamaz olma noktasına dek yamandıktan sonra temelden yeni bir başlangıcı gerektirdiğini, ve bu gelişimin belirleyici tanıtlama ya da belirleyici çürütmeler içermediğini açıkça söyledi, ve açık olarak söyledi.

Bir "bütün" insan olarak, ve Kant gibi kendine karşı bölünmemiş olarak, bilimi şiire ve anlığın başka yaratılarına benzeştirdi ve onu gelişimin terimlerinde gördü. "İnsanın tarihinin bize insanı göstermesi gibi ... bilimin tarihi bilimin kendisidir." Bu baştan sona karşı-Kantçı kavram onu kendisinin bilim (*Wissenschaft*), eş deyişle felsefe dediği şeye uygulayan Hegel tarafından kabul edildi ve dizgesel olarak öğretildi.

Kişi, der Goethe daha sonra, "bizden önce başkalarının nelere iye olduklarını tanımayı öğreninceye dek" kendi iye olduklarını bilemez. Ya da *Faust*'ta belirttiği gibi:

> *Babandan kalıt aldığını,*
> *Kazan ona iye olabilmek için. (682vs.)*

Bu Hegel'in *Görüngübilimi*'ne olduğu gibi geç felsefesine de bir ön alıntı yapılabilirdi. Goethe'nin kendisinin *Farbenlehre*'ye önsözünde göz önünde tuttuğu şey hiç kuşkusuz herşeyden önce renkler öğretisinin *tarihidir* ve kitabının bir bölümü bu tarihe ayrılmıştır. Ama onu yazmak

"Newton'ın öğretisi alana egemen oldukça olanaksızdı" der kesinlikle. Goethe'nin tarihe yer açmak için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldığını eklemenin önüne geçmek güçtür, ama gerçekte tarih ile hiçbir biçimde ilgilenmedi. Dirimsel olarak *gelişim* ile ilgileniyordu ve "kemikleşme'ye (*Verknöcherung*) karşıydı. Schiller'in ona Kant'a karşı bir duygudaşlık kazandırmak için gösterdiği büyük çabadan sonra, Kant'ta sevdiği şey *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde sanat ve doğanın bir arada alınmalarıydı. Bunu kabul edilebilir buldu. Ama geriye bakarsak, Kant'ı bir kemikleşme havarisi olmuş olma suçundan bağışlamak güç gibi görünür, ve nedeni yalnızca Newton'ın öğretilerinin ilksiz-sonsuz gerçeklikler olduğunu düşünmüş olması değil ama ayrıca kendi öğretileri için de benzer istemlerde bulunmuş olmasıdır.

Goethe'nin 1829'da yazdığı ama ancak 1833'te, ölümünden sonra yayımlanan yapıtlarının 10'uncu Cildinde (*Ausgabe letzer Hand*'ın 50'nci Cildi) çıkan kısa bir deneme burada ilgilidir. *Analyse und Synthese* başlığını taşır ve şöyle başlar: "Bu yıl [1829] felsefe tarihi üzerine üçüncü dersinde M. Victor Cousin on sekizinci yüzyılı herşeyden önce bilimsel çalışmalarında analiz üzerinde yoğunlaştığı ve bu arada iveğen sentezlerden, eş deyişle önsavlardan kaçındığı için över." Goethe daha sonra şunları ekler: "Doğayı gözlemede çözümlemeci yöntemi kullanmak yeterli değildir ... bu aynı analizi insanların gerçek yöntem ile uyum içinde doğru olarak çalışmış olup olmadıklarını bulmak için yürürlükteki sentezlere de [eş deyişle, kavrayıcı hipotezlere de] uygularız." Ve biraz ileride: "Şimdi daha genel bir başka gözleme dönüyoruz. Yalnızca çözümleme üzerinde yoğunlaşan ve bir bakıma sentezlerden [eş deyişle, hipotezlerden] korkan bir yüzyıl doğru yolda değildir; çünkü ancak her ikisi birlikte, tıpkı soluk alma ve verme gibi, bilimin yaşamını oluştururlar."

Hegel çok benzer bir yolda gerçek felsefi yöntemin "aynı zamanda analitik ve sentetik"[1] olduğunu söylemiş ve analizi görgücülüğe bağlamıştı.[2] Ama en ilginç olan şey Goethe'nin bundan sonra söyledikleridir:

> Yanlış bir önsav hiçbir önsavın olmamasından daha iyidir [*eine falsche Hypothese ist besser als gar keine*]; çünkü yanlış olmasının hiçbir zararı yoktur; ama kendini sağlamlaştırdığı zaman, evrensel olarak kabul edildiği ve hiç kimsenin kuşku duyamayacağı, hiç kimsenin sorgulayamayacağı bir tür inak olduğu zaman, bu yüzyılların katlanacağı bir yıkımdır [*Unheil*].

Bundan daha karşı-Kantçı ne olabilir? Kant "bilimin güvenilir yolu" diye kabul ettiği şey tarafından büyülenmişti; felsefeyi eşit ölçüde güvenilir kılmak istiyordu; güvenlik ve pekinlik özlemi duyuyordu, ya da, tek

[1]Werke, yay. haz. Glockner, Cilt 8, s. 449.
[2]Aynı yer, s. 119.

bir sözcük ile, emin olmalıydı; ve salt önsavsal olan herşeyi felsefeden uzaklaştırmayı istiyordu. Goethe bu bağıntıda Kant'tan söz etmez, ama hemen sonraki tümcede Newton'ın öğretilerinin çelişkilerine katlananları suçlayarak şöyle sürdürür:

> Bu öğretinin yayılması ve kemikleşmesi konusunda başka herkesten çok özellikle Fransızlar kınanmalıdır. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyılda bu karışık ve kemikleşmiş [ya da donuk, ya da duruk: *erstarrten*] önsavın yeni bir analizinden yana çıkarak bu yanlışı düzeltmelidirler.

Goethe bir şair, Kant bir felsefeciydi. Bundan Goethe'nin, Kant'ın tersine, bu tür sorularda ciddiye alınmaması gerektiği sonucu çıkmaz. Ayrıca her ikisi de bilimci idi, ve Kant'ın adı bugün bile bir gökbilim kuramı ile bağlanırken, Goethe yaşambilimde bir buluş yaptı ve bitkilerin başkalaşımı üzerine hem düzyazıda hem de şiir dilinde yazılar yazdı. Goethe bilim konusunda temel olarak haklıydı ve anlığın keşfine büyük katkıları oldu.

13

➤➤➤ Quantum mekaniği üzerine çalışması ile Nobel Ödülü kazanan Werner Heisenberg "Goethe'nin Doğa İmgesi" (*Das Naturbild Goethes*) üzerine oldukça duygudaş bir deneme yazdı. Ona *Farbenlehre*'ye önsözde en çarpıcı ve en açıklayıcı gelen şey yaptığım uzun alıntının ilk paragrafındaki bir deyimdir: "korktuğumuz soyutlama." Heisenberg'in yorumu bu sözcüklerin "Goethe'nin yolunun nerede modern doğal bilimin [*der geltenden Naturwissenschaft*] yolundan uzaklaşması gerektiğini" açık kıldığı biçimindedir.

Uzaklaşma noktasını daha da sağın kılabiliriz. Newton'dan zamanımıza dek modern fiziğin utkuları matematiğin dahice kullanımına bağlıdır, ve Goethe matematiği küçük görme eğilimindeydi. Şiirde olduğu gibi bilimde de her zaman istediği *Anschauung* idi. Kant'ın bütünüyle ayrı bir anlamda kullandığı (bkz. Kesim 22) bu Almanca sözcük için sağın bir İngilizce eşdeğer yoktur. *Anschauen* eylem-sözcüğü "görmek" ya da "seyretmek" demektir. Goethe'nin olağanüstü duruluğu onun yalnızca arı kavramlar üzerine dayanmak yerine şeyleri görme alışkanlığından ayırılamazdır. Kant 'görsel' bir kişi değilken (bkz. Kesim 30), Goethe ise güzel suluboyalar yapmayı severdi ve yapmıştı da.[1] Sözel becerisi ve dilinin gücü aşılamayacak bir düzeyde olsa da, Mephistopheles'in sözcükleri alaycı küçümseyişi ile sorgulanamayacak bir biçimde anlaşma içindeydi:

[1]Bkz. Goethe (1821) ve (1806-07).

Çünkü hiçbir düşüncenin olmadığı yerde
Uzakta değildir hiçbir zaman doğru sözcük.

Goethe her zaman gördükleri ve duyumsadıkları için sözcükler bulabilirdi. Herhangi bir deneyim tarafından desteklenmeyen sözcüklere güvenmezdi. Ve matematiksel pekinliğe hiç gereksinimi yoktu. Çok büyük güvensizlik içinde olanlar sık sık ona özlem duyarken, Goethe ise onu küçümseyecek denli güçlüydü. 18 Haziran 1826'da F. von Müller ile bir söyleşide şunları söyledi:

> Matematiğin yanılmaz çıkarsamalar [*Schlüsse*] sağlama konusunda bütünüyle yanlış bir ünü vardır. Bütün pekinliği özdeşlikten başka birşey değildir. İki kere iki dört etmez, ama yalnızca iki kere ikidir, ve buna kısaltarak dört deriz. Dört hiçbir biçimde yeni birşey değildir. Ve çıkarsadıklarında durum her zaman budur [*Und so geht es immerfort bei ihren Folgerungen*], yalnızca daha yüksek formüllerde özdeşliği gözden yitiririz.

Goethe matematiğin doğal bilimler için ve özellikle fizik ve gökbilim için engin yararlığını kabul etmeyi başaramadı. Bu onun payına ciddi bir kusurdu, ve modern fiziğin gelişimi üzerine bir kitapta Goethe çok fazla dikkat çekici bulunmayabilir. Ama ilgimiz anlığın keşfi iledir, ve burada pekinlik ve matematiğin modeli için özlem duymak aşırı ölçüde zararlı olmuşken, Goethe'nin yaklaşımı ise çok verimli çıkmıştır. Gereken şey anlığın eylem ve anlatımlarına ve bunların gelişimlerinin incelenmesine dikkat etmekti. Ve böyle bir gelişime ilgileri salt kuramsal olmayan ama belli bir ölçüde bir özerklik arayışı tarafından güdülenenler için Goethe bunun da varsıl bir örneğini sundu.

Newton bilimin büyük alanlarını matematikselleştirdi. Onun etkisi altında matematiksel sağınlık ve saltık pekinlik her zaman olduğundan daha da çok bilimin asıl anlamının parçası oldu. Bu görüş hem bilimciler hem de meslekten bilimci olmayanlar arasında bugün de egemenliğini sürdürürken, aralarında bilimcilerin de bulunduğu birçokları bu gelişimden derin bir rahatsızlık duyarlar, çünkü şu ya da bu yolda sık sık ölçülemeyenin ya da niceleştirilemeyenin bir değersizleştirilmesi ile bağlanır. *Faust*'un İkinci Bölümünün dördüncü sahnesinde Şansölye ile konuşan Mephistopheles'in dediği gibi:

Hesaplayamadığını doğru olamaz sanırsın;
Tartamayacağın ağır değildir senin için.

Olgusallığın büyük bir bölümü—duygu ve heyecanlarımızı başka herşeyden çok ilgilendiren ve edimsel olarak en değerli sayılabilecek olan bölümü—ya önemsiz olarak ya da giderek bir anlamda olgusal-olmayan olarak indirime uğrar.

Ölçülemeyecek ya da tartılamayacak olanı savunmak bulanıklığı yeğleme isteği olabilir ama olması gerekmez—ve Goethe'nin durumunda değildi. Kimi insanlar us ve anlağı birer gözdağı gibi görerek güvenliği

bir kavranamazlık çığlığında ararlar. Goethe bu anlamda bir duygu havarisi değildi, ve usu ya da bilimi değersizleştirme gibi bir isteği yoktu. Tersine, Mephistopheles'in Faust ile bir anlaşma yaptığı sahneyi kapatan kısa monologda birinciye Hegel'in aktarmayı çok sevdiği şu sözleri söyletmiştir:

Yalnızca küçümseme duyarsın us ve bilim için,
Dirençle dudak bükersin insanın en soylu gücüne,
Bırakırsın kendini büyü ve yanılsamaya,
Yalanların Efendisi arttırır kafanın karışıklığını,
Ve anlaş ya da anlaşma, yakaladım seni sıkı sıkıya.

Us ve bilim ile karşıtlık içinde olmaktan uzak, Goethe tüm bilimin matematiksel olması gerektiği anlayışına karşı çıktı. Onun için şiir özsel olarak kuru ve yavan bir kek üzerindeki çikolata, gerçekte oldukları biçimiyle şeylerin üstünü örten yapmacık bir süsleme değildi. Gerçi kimi şiirler, Faust'un içini dökmelerinin kimileri gibi, bir kendini aldatma öğesi içerseler de, Goethe ne heyecanın ne de usun değerini düşürmeye istekli değildi, ve anlağın duygu olmaksızın yapamayacağını düşünüyordu. Bu noktayı vurgulamak için onun bir *şiirsel bilime* giden yolu gösterdiğini söylemekten daha iyi bir yol bulamıyorum. Çok ayrı yollarda, Hegel, Nietzsche ve Freud matematiksel olmayan şiirsel bir bilim geliştirmeye çalıştılar.

14

➤➤➤ Kendi ülkesinde en büyük şairin etkisi her zaman tüm felsefecilerin etkisini aşar. Homeros, Virgil, Dante ve Shakespeare'in felsefede bir benzerleri yoktur; ne de Goethe'nin vardır. Aralarında hiçbir zaman Kant'tan tek bir satır bile okumuş olmayan milyonlar da olmak üzere, kendi insanlarının imgelemlerini şekillendirmeye yardım etti. Gene de Goethe felsefe ve anlığın keşfi üzerindeki olağanüstü etkisi ile de başka şairlerin çoğundan ayrılır.

Bunun açık olduğu düşünülebilir, ama gene de İngilizce'de Hegel, Nietzsche ya da Freud üzerine yazanlar tarafından ayrımsanmış olduğunu söylemek güçtür. Bu bir düzeye dek Almanca bilgisindeki düşüşe bağlıdır. İngilizce konuşan dünyada giderek felsefe profesörlerinin bile seyrek olarak Goethe'yi haz duyarak okuyacak denli yeterli bir Almanca bilgileri vardır. Eğer bu etki birkaç kısa metne bağlı olmuş olsaydı, çok sayıda akademisyen için henüz onları okumak olanaklı olabilirdi. Ama göreceğimiz gibi, Schiller, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Freud ve Jung, tümü de Goethe'nin yaşam ve yapıtlarına ilgileri tarafından *soğrulmuşlardı.* Bundan böyle İngilizce konuşan dünyada Alman dili bölümlerinin dışında bu tür bir tanışıklık yoktur.

Çeviride, Goethe Kant'ın kazandığı ölçüde yitirir. Kant İngilizce'de daha duru olur. Solucan gibi tümcelerinin parçalanması gerekir, çünkü adlara birer cins yüklemeyen dillerde altgüdümlü tümceleri bir ya da iki sayfa boyunca üstüste yığmak açıkça olanaksızdır. Goethe'ye 6 Aralık 1825 tarihli bir mektupta K. F. Zelter Kant'ın öğrencilik günlerindeki eski dostlarından birinin kırk yıl sonra büyük felsefeciyi nasıl ziyaret ettiğini anlatır. Kant'ın kitaplarını okumayı hiç isteyip istemediği sorulduğunda yanıtı şu oldu: "A, evet, eğer yeterince parmağım olsaydı daha sık yapardım." Kant bu açıklamayı anlamaz ve kabul etmez: "Evet, sevgili dostum, yazıların üzerlerine gözümü dikmem gereken öylesine çok ayraç ve koşul tümceleri ile dolu ki, bir parmağımı sözcüklerden biri üzerine, sonra ikincisi, üçüncüsü ve dördüncüsü üzerine koyduğum zaman geriye sayfayı çevirecek parmağım kalmıyor."

Kant'ı çeviride okuyanlar ne denli kötü yazdığını ve ne denli bulanık olduğunu seyrek olarak anlarlar. Buna karşı, Goethe'nin en iyi şiirine özgü duruluk ve yalınlık çeviride çok şey yitirir. Rilke'nin çoğunlukla oldukça güç şiirlerini İngilizce'ye çevirmek Goethe'nin çoğu kez alışılmadık ölçüde duru dizelerini çevirmekten daha kolaydır. Goethe'yi kendi dilinde okuyamayanların onun ne denli büyük olduğunu bilmeleri hiçbir yolda olanaklı değildir.

Özelleşmenin aşırı artması durumu daha da kötüleştirmiştir. Felsefeciler ve ruhbilimciler üzerine kitaplar genellikle işlerinin Goethe gibi şairler üzerine yazmak olmadığını bilen felsefeciler ve ruhbilimciler tarafından yazılır. Bunu unutan ya da buna doğrudan doğruya aldırmayan bir felsefeciye bölüm başkanı tarafından kendisine sorulmaksızın söylenecek şey çalışmasının çok yetkin eleştirmenler tarafından kabul edilmesinin harika birşey olmasına karşın — bana bir noktada söylendiği gibi —, "Goethe üzerine çalışmasının yaramaz" olduğunu bilmesi gerektiğidir. Gerçi söz konusu bölüm başkanı insan bilimleri alanında ünlü biri ve bir felsefe tarihçisi olmuş olsa da, belki de Almanya'da en önde gelen Kant uzmanlarının Goethe üzerine geniş ölçüde yazmış olduklarını gözden kaçırmış olabilir; örneğin Ernest Cassier, Georg Simmel, Hans Vaihinger, ve Karl Vorländer.

Uzun bir süredir, İngiliz dilini konuşan felsefeciler için Hegel ya da Schopenhauer, Nietzsche ya da Freud üzerine yazmak modaya aykırıydı, ve yazanlar ise onları modaya daha uygun felsefecilere benzetmeye çalışırlardı. Bu insanlar üzerine yazan profesörlerin kendilerini onların yaptıkları gibi Goethe'ye gömmüş olmadıklarını görmek hiç kuşkusuz şaşırtıcı değildir. Gene de böyle bir gömülme tam olarak bu insanları daha iyi anlamak için gereken şeydir. Bu olmaksızın Hegel'in, Nietzsche'nin ya da Freud'un anlayışları ve söylem evrenleri için zorunlu duyguyu kazanmak olanaksızdır. Hegel 24 Nisan 1825'te Goethe'ye yazdığı zaman gerçeği salt kendi için dile getirmekle kalmadı: "Tinsel gelişimimin sürecini gözlediğim zaman, sizi her yerde ona örülü görüyor ve

kendime oğullarınızdan biri demek istiyorum; iç doğam ... sürecini tıpkı işaret ateşlerine benzeyen yaratılarınız yoluyla saptamıştır."

Hegel o sıralar ellilerinde ve meslek başarısının doruğundaydı; Goethe'den herhangi bir beklentisi yoktu, ve böylesine aşırı övgüleri düşüncesizce söylemedi. Gene de Hegel üzerine ciltler dolusu yazıda bu bildirim onu doğrulayan yeterinden öte kanıtla birlikte büyük ölçüde gözardı edilmiştir. Analitik felsefede eğitilmiş profesörler Goethe'nin Alman felsefesi üzerine etkisinin Kant'ın etkisi ile karşılaştırılabilir olduğuna inanmayı hemen hemen olanaksız bulurlar. Herşey bir yana, Kant'ın sunacak öğretileri ve uslamlamaları var iken, Goethe ise bir şairdi. Yazın ve felsefenin bütünüyle ayrı iki alan olduğu kabul edilir. Ayrı akademik bölümlerde öğretilmezler mi?

Durumu daha da kötüleştirmek üzere, Kant'tan yalnızca üç yıl daha uzun yaşamış olmasına karşın Goethe'nin yaşamı karşılaştırılmayacak denli daha varsıl ve daha ilginçtir, ve yazı ve mektuplarının kütlesi—en tam yayımda 143 cilt —, artı yayımlanmış söyleşileri öylesine geniştir ki, başka alanlardaki araştırmacılar onunla uğraşmamayı özellikle yeğlerler. Durum böyleyken, derinlemesine gömülmenin pek yararı olmayacaktır. Gereksindiğimiz şey tikel noktaların bir taslağıdır ki, bunu Goethe'nin etkisinin edimsel olarak ne denli büyük olduğunu anımsattıktan sonra toparlayacağım.

Kendi üzerine görüşleri hiç de alçakgönüllü olmayan Lord Byron 1821'de *Sardanapalus*'unu "yazınsal bir kulun soylu efendisine, varolan yazarlar arasında kendi ülkesinde yazın sanatını yaratmış olan birincisine, Ünlü Goethe'ye bağlılık andı olarak" adadı. Hegel'in kendi mektubunda yaptığı gibi, Byron bütün bir kuşağın duygularına en son anlatımını verdi.

Shelley o zamanlar Goethe'nin *Faust*'unun en sarsıcı görülen iki bölümünü İngilizce'ye çevirdi: Gökyüzünde Önsöylem (Schelley'in çağdaşlarından kimilerinin bunu ne denli küstahça bulduklarını gördük) ve Walpurgis Gecesi. Coleridge Schiller'in *Piccolomini*'sini ve *Wallenstein'ın Ölümü*'nü İngilizce'ye çevirdi, ve Schiller gibi o da bir Kant ve Goethe sentezi elde etmeye çalıştı. George Henry Lewes iki ciltlik *Goethe'nin Yaşam ve Yapıtları*'nı (1855) yazarken, onunla birlikte yaşayan George Eliot ise Hegel'in öğrencilerinden biri tarafından yazılan en önemli çalışmayı, Ludwig Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü*'nü (1854) İngilizce'ye çevirdi. Daha önce, yine Hegel'in öğrencilerinden biri olmuş olan David Friedrich Strauss'un oldukça etkili *Eleştirel Bir İrdeleme İle İsa'nın Yaşamı*'nı (üç cilt, 1846) çevirmişti. George Eliot şimdi önemli bir romancı olarak anımsanır, ama o günlerde Büyük Britanya'daki insanlar Alman felsefe ve yazın alanlarının ayrı alanlar olmadığını biliyorlardı. Thomas Carlyle ve Matthew Arnold'un 1880'lerdeki ölümlerine dek, eğitimli İngilizler bunun böyle olduğunu pek unutamadılar.

Goethe kendi ülkesinde onurlandırılmamış bir peygamber değildi. Onun 1749'da ve Kant'ın ise 1724'te doğmasına karşın, Kant 1781'de *Arı Usun Eleştirisi*'nin yayımı ile ün kazanmadan çok önce Goethe'ye en büyük Alman şairi olarak hayranlık duyuluyordu. Kant elli yedi yaşında ünlü oldu. Yirmi beş yaş daha genç olan Goethe ise yirmi beşine bastığında tüm Avrupa'da alkışlanıyordu. Fırtına ve Gerilim oyunu, *Götz von Berlichingen* (1773), onu genç kuşağın kahramanı yaptı, ve bir yıl sonra ilk romanı, *Werther*, yalnızca Almanya'da değil ama örneğin Fransa'da da bir intiharlar dalgasına yol açtı. Goethe yirmi altı yaşında iken toplu yapıtlarının üç ayrı izinsiz yayımı çıktı, ve ondan önce hiçbir Alman şairi onun kazandığı ünü kazanamadı. Ne de 1832'de seksen yaşının üzerinde öldüğü güne dek ya da o günden bu yana başka herhangi bir Alman onun ününe yaklaşabildi.

Benzersiz etkisi başlıca şiirsel dehasına, kişiliğinin gücüne, ve hemen hemen altmış yıllık bir dönem boyunca süren kesintisiz gelişimine bağlıydı. Felsefe üzerindeki ve anlığın keşfi üzerindeki etkisi bir öğretiler kütlesine bağlı olmadığı gibi uslamlamalar ile de hiçbir biçimde ilgili değildi; ama hem doğrudan doğruya hem de yapıtlarının çok renkli yansımasında çarpıcı olarak sergilenen karakter ve yaşamının bir işleviydi. İkinci Bölümün ilk sahnesinde Goethe'nin Faust'unun dediği gibi: *"Am farbigen Abglanz haben wir das Leben"* ("Yaşamı rengârenk yansımada buluruz").

15

➤➤➤ Toparlarsak, Goethe anlığın keşfine en az dört belirleyici katkıda bulundu. İlk olarak, öyle bir özerklik modeli sundu ki, bu çağdaşlarının Kant'ın özerklik anlayışını ciddiye almalarının önüne geçti. Goethe'nin modeli Sokrates'in sunduğu modelden bu yana herhangi biri gibi etkili olmuş olabilir ve yalnızca yazar ve sanatçı kuşakları üzerinde değil ama örneğin Nietzsche, Freud ve varoluşçuluk üzerinde de belirleyici bir etkisi olmuştur. (Kant'ın tersine, Goethe İsa'yı bir özerklik modeli olarak görmedi.)

İkinci olarak, Goethe anlığı ya da ruhu makinedeki bir hayalet olarak ya da fenomenal benin arkasında ya da üstünde yaşayan bir tin olarak görenlerin özselciliklerine karşı çıktı. Birçokları ondan insanın edimleri olduğunu, anlığın yaptığı olduğunu, ve anlığı keşfetme yolumuzun kavram-yapmaktan değil ama deneyimden geçtiğini öğrendi. Yaklaşımı alışılmadıktı, ve Nietzsche ve Freud bize daha iyi görmeyi öğrettikleri zaman onun adımlarını izliyorlardı.

Üçüncü olarak, anlığı ve tinsel herşeyi anlamanın biricik olmasa da en iyi yolunun onun gelişimi içinden geçtiğini gördü. Yapısalcı değil ama bir evrimci idi.

Son olarak, matematiksel-olmayan, Newtoncu-olmayan bir bilim olanağını ileri sürdü. Bu konuda ne düşünürsek düşünelim, anlığın keşfindeki en büyük ilerlemeler bu düşünceyi kabul eden insanlar tarafından yapıldı.

Goethe tarafından büyük ölçüde etkilenenler önlerinde açık üç yolun durduğunu buldular. Birincisi onun matematiği değersizleştirmesini kabul etmeyi ve doğanın anlığa bir benzeştirilmesini içeriyordu. Bu Hegel tarafından tutulan yoldu. Ama Hegel ayrıca Kant'tan da derin bir biçimde etkilendi, ve tüm çalışmalarında hiçbir biçimde matematiksel olmasa da zorunluk ve pekinliği içermesi gereken bir sağınlık görünüşü takınmak zorunda olduğunu duydu.

İkinci yol doğa ve anlık arasına keskin bir ayrım getiriyordu. Wilhelm Dilthey *Naturwissenschaften* ve *Geisteswissenschaften, Doğa Bilimleri* ve *Tin Bilimleri* arasında ayrım yaptı ve yaşamı boyunca ikinciler için bir tür yöntembilim geliştirmek için çabaladı. "Ansal/*mental* bilimler" kavramı olabileceği denli açık değildir. Hiç kuşkusuz insan-bilimlerini kucaklar, ama toplumsal bilimlerin bu ikiliğe nasıl uyacakları merak edilebilir. Gene de temel düşünce yeterince açıktı. Anlığın, ya da *'Geist'*ın, Doğanın tersine, gelişim ve tarih terimlerinde incelenmesi gerektiği anlamına geliyordu. Tarih bir baş-*Geistenswissenschaft* idi. Bir bakıma, Dilthey'in tasarı Hegel'inkinden daha ılımlıydı; Doğayı bir yana bırakmış, ama gene de tüm "ansal bilimler" için bir yöntem geliştirmeye çalışıyordu.

Üçüncü yol daha da ılımlı ve özelleşme yönünde artan eğilim ile daha uyumluydu. Bu tek bir bilim üzerinde, ruhbilim üzerinde yoğunlaşan Freud tarafından seçilen yoldu. Freud'un yeni bir bilim, yeni bir tür ruhbilim, eş deyişle ruhçözümleme yaratmaya çalıştığı da söylenebilir. Anlığın keşfini hem Hegel'den hem de Dilthey'den çok daha fazla ilerlettiği açıktır; ama her üçünün de Goethe'ye ne denli borçlu oldukları hiç kuşkusuz eşit ölçüde açık değildir.

Vargı olarak hem Kant'ın hem de Goethe'nin kendi anlık tiplerinden denli etkilenmiş olduklarını belirtebiliriz. Kant'ın nasıl birçok bakımdan olağandışı olan anlığının sonuçta anlığın zamansal-olmayan paradigması olduğunu varsaydığını daha sonra gösterebileceğimi umuyorum. Bunu onun törellik ve estetiğinde göreceğiz. Dahası, değişimden korkarak ve yaşamında kendini ondan sıkı sıkıya kollayarak, ve onu önlemek için kahramanca önlemlere başvurarak, Kant, genel olarak insan anlığı bir yana, bir bireyin anlığının bile nasıl geliştiğine dikkat etmeyi doğallıkla başaramadı. Öte yandan, Goethe gelişimi ortalama insandan daha dramatik ve daha çabuk olan bir insandı; ve kendi anlığının ve yapıtlarının gelişim terimlerinde olmanın dışında kavranamayacağını görerek, insanlara herşeyi — Anlığı olduğu gibi Doğayı da — kavramak için anahtarın gelişim olduğunu öğretti.

Eğer biri Goethe'ye yaptığının bu olduğunu göstermiş olsaydı, bu onu pek üzmezdi. Başka anlıkların en azından bu bakımdan az çok onunki gibi olduklarını, ve onun ve geri kalanların doğanın parçası olduklarını ve temel olarak ondan ayrı olmadıklarını düşünüyordu. Öte yandan, Kant kendi yolunda adımlarken bu yönü izleyemezdi. Aralarında Kant, Hegel ve Heidegger de olmak üzere kimi felsefecilerin aşırı bulanıklıkları bir düzeye dek—hiç kuşkusuz bilinçli olarak değil — birşeyi kendilerinden gizleme girişimine bağlıydı. Onları — giderek bir içgörüler varsıllığı ile dolup taşan Kierkegaard'ı bile — anlığın keşfine yapabilecekleri denli katkıda bulunmaktan alıkoyan birşeyden korkuyorlardı. Korktukları kendi anlıklarının keşfedilmesiydi.

BÖLÜM ➢ II

Etkiler

Herder, Lessing
Schiller, Fichte
Schopenhauer ➢➢➢

16

➤➤➤ Kant'ın Königsberg Üniversitesinde ders verdiği tüm yıllarda tek bir dahi öğrencisi olmuştu — Johann Gottfried Herder (1744-1803). Ama Herder 1784'te tarih felsefesi üzerine büyük çalışmasının ilk cildini yayımladığı zaman, Kant onu oldukça küçültücü bir yolda yorumladı. Ve 1799'da Herder Kant'a karşı "Arı Usun Eleştirisinin Bir Öte-Eleştirisi" başlığı altında iki-ciltlik bir saldırı yayımladı. Ertesi yıl Kant'ın estetiğine üç ciltlik bir çalışma ile saldırdı: *Kalligone*. Almanya'da Herder'in adı eğitimli insanların çoğuna tanıdık gelse de, içlerinden ancak çok azı bu polemikleri bilir, ne de Herder'in yapıtlarından herhangi biri yaygın olarak okunur. İnsanların Herder'e ilişkin olarak bilme eğiliminde oldukları şey onun halk şiirine öncü bir ilgi göstermiş ve kendi çevirilerinin bir derlemi olan "Şarkılarda Halkların Sesleri"ni (*Stimmen der Völker in Liedern*) yayımlamış olması, ve ayrıca 1770'lerin başında, kendisi yirmilerinin sonunda ve Goethe yirmilerinin başında iken, Goethe üzerinde büyük bir etki yaratmış olmasıdır.

Bunlardan hiç biri Herder'i bu kitapta irdelemeyi zorunlu kılmazdı, eğer son yıllarda, özellikle Isaiah Berlin tarafından, onun benim Goethe'nin etkisine yüklediğim değişimlerin kimilerini ortaya çıkaran tohum saçıcı bir kişilik olduğu ileri sürülmüş olmasaydı. Sir Isaiah'ın kendine özgü ince araştırmacılık tini ile yazılmış "Herder ve Aydınlanma"sını okurken, Herder'in şu ya da bu denemesinden yapılan pekçok çarpıcı alıntı ile karşılaşırız. Ama Berlin hiçbir zaman Goethe'nin durumunu irdelemez, ne de Alman romantiklerinin ya da Hegel, Schopenhauer,

Nietzsche ya da Freud'un Herder'e ya da Goethe'ye karşı tutumlarını tartışır. Bunu yapan herkes tümünün de Goethe'ye olağanüstü saygı gösterdiklerini, ama Herder'e hiç göstermediklerini bulacaktır. Denemesinin sonlarına doğru Sir Isaiah şunu kabul eder: "Herder'in öğretilerinin sonuçları kendilerini dolaysızca duyumsatmadı" (s. 212). Ve şöyle sürdürür: "Tam etki" ancak çok sonradan duyuldu; gerçekte ancak "çağdaş karşı-ussalcı devimlerin — ulusalcılık, faşizm, varoluşçuluk, duygusalcılık ve aralarından ikisi adına yapılan savaşlar ve devrimler — doğuşu ile; başka bir deyişle, bizim kendi zamanımıza dek duyulmadı, ve belki de bugün bile bütünüyle duyulmuş değildir." Faşistlerin, varoluşçuların ya da duygusalcıların edimsel olarak Herder tarafından etkilenmiş oldukları, ya da nasıl bir gücün yüz yıldan daha uzun bir süre geçtikten sonra birdenbire belli bir uzaklıktan etkide bulunabildiği gösterilmez.

Charles Taylor *Hegel* başlıklı kitabında Herder'in Hegel'i büyük ölçüde etkilediğini yineleyerek ileri sürdüğü ve bunu Hegel'in Herder'i ele aldığı az sayıda pasajdan herhangi birini eşit ölçüde irdelemeksizin yaptığı zaman, durumu daha da karıştırdı.[1] İşin aslı Hegel'in Herder'in ustası Johan Georg Hamann'a ilgi duymuş olduğu, ama büyük bir olasılıkla ondan pek etkilenmediği, ve Herder'i aynı sınıftan görmeyip küçümsediğidir. Ayrıca sık sık sözünü ettiği Fritz Jacobi ile de ilgilendi, ve onu Herder'den[2] çok daha üstün ve Berlin'in "karşı-ussalcı devimler" dediği şeyin en temsil edici adı olarak kabul etmiş gibi görünür. Herder'in Hegel'i etkilemiş olduğunun gösterilmesi gerekirdi; ama Taylor hiçbir kanıt sunmaz, ve Berlin bunu ileri bile sürmez.

Schopenhauer'ın Herder'e ilişkin bir kaç raslantısal göndermesinden yalnızca biri burada alıntılanmaya değecek denli ilginçtir:

> Gene de kişinin ilkin salt *kendi için* düşündüklerinin dışında hiçbirşeyin gerçek değeri yoktur. Çünkü düşünürleri ilkin *kendileri için* düşünenler ve doğrudan doğruya *başkaları için* düşünenler olarak bölebiliriz. Birinciler gerçek düşünürler, terimin her iki anlamında da *kendileri-düşünenlerdir;* gerçek felsefeciler onlardır. Çünkü neyin önemli olduğu konusunda yalnızca onlar ciddidir. Dahası, varoluşlarının haz ve mutluluğunu oluşturan şey düşünmedir. İkinciler *sofistlerdir:* Parlamayı isterler ve mutluluklarını bu yolda başkalarından kazanmayı umdukları şeyde ararlar: Ciddiye aldıkları şey budur. Bir kişinin hangi sınıfa ait olduğu bütün tavrından kolayca görülebilir. *Lichtenberg* birinci tip için bir modeldir; *Herder* daha başından ikinciye aittir.[3]

Nietzsche *Gezgin ve Gölgesi*'nde bir kesimi (# 118) Herder'e ayırdı. Şöyle başlar: "Herder başkalarını kendisi hakkında inanmaya götürdüğü (ve kendisinin inanmayı istediği) şeylerden hiç biri değildir: Büyük bir

[1]Bkz. ayrıca *London Times Literary Suplement*'deki yazım.
[2]Bkz. Ayrıca Hegel'in Mehmel'e mektubu, 26 Ağustos 1801.
[3]*Parerga & Paralipomena,* Cilt II, Bölüm XXII, Kesim 270.

düşünür ve buluşçu değildir ..." Ve Kesim 125'de şunları belirtti: "Daha usta ve daha güçlü kafalar (Lichtenberg gibi) için Herder'in örneğin başlıca çalışması olan *İnsanlık Tarihinin Bir Felsefesi İçin Düşünceler* çıkar çıkmaz eskimişti." Nietzsche'nin kitaplarında Herder'e yalnızca ikinci bir önemli gönderme daha vardır ve bu *Wagner'in Durumu*'nun 3'üncü kesiminde yer alır:

> Goethe'nin içten pazarlıklı, kılı kırk yaran Almanya'daki yazgısı bilinir. Almanlara her zaman küstah göründü. ... Goethe'ye karşı neyi getirdiler? "Venüs dağı"nı; ve *Venedik Epigramları*'nı yazmış olmasını. Klopstock daha şimdiden ona ahlak üzerine bir vaaz vermek için çağrıldığını duyumsuyordu; Herder'in Goethe'den her söz ettiğinde "Priapus" sözcüğünü kullanmayı sevdiği bir zaman vardı.

Hiç kuşkusuz, Herder Kant'ın etkisine karşı çıkmaya çalıştı, ama Goethe, Hegel ve Schopenhauer tümü de onun *Arı Usun Öte-Eleştirisi*'ni yüz kızartacak denli kötü buldular, ve Hegel onu çok olumsuz bir yolda Hamann'ın aynı başlığı taşıyan erken bir kısa denemesine benzetti.[1] 1799'da Herder'in çalışması çıktığı zaman, Almanya'nın önde gelen kafaları bundan böyle Kant'ta birşeylerin ters gittiğine inandırılma gereksiniminde değildiler, ve Herder'in girişiminin bütünüyle yetersiz olduğu konusunda anlaşıyorlardı.

Freud yapıtlarında Goethe'yi yüzden daha fazla alıntının ya da tartışmanın konusu yaparken, Herder'den ise bir kez bile söz etmedi. Goethe'nin Freud'un düşüncesi için belirleyici önemi bu üçlünün son cildinde ele alınacaktır.

Sonraki Alman düşünürleri üzerindeki belirleyici karşı-Kantçı etkiyi yaratmış olanın Herder değil ama Goethe olduğu sanırım yadsınamaz bir olgudur. Ama bu Goethe'nin kendisinin Herder tarafından belirleyici olarak etkilenmiş olup olmadığı sorusunu açık bırakır. Berlin hiçbir zaman bu soruyu ele almadı. 1812'de Goethe'nin kendisi özyaşamöyküsünde Strassburg'da kendisi ancak yirminin üstünde olan Herder ile karşılaşmasından ne denli derinden etkilenmiş olduğunu uzunlamasına anlattı. O günden bu yana, beş yıl daha büyük olan Herder'in Goethe'nin gözlerini Gotik mimariye ve Shakespeare'e açmış ve onu halk şarkılarını toplamaya yöneltmiş olduğu olgusu Goethe yazınında herkesin bildiği bir konu olmuştur. Bu karşılaşmanın ilk büyük meyvası, Goethe'nin hemen sonra dünyaya bir patlamanın tüm gücü ile atılan *Götz* başlıklı yapıtı Herder'i bir ebe olarak adlandırmanın ona hiç haketmediği bir san yüklemek olacağı konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmaz.

Sir Isaiah'ın büyük bir duyarlık ile belirttiği gibi, "Herder kendisinde eksikliği açıkça göze çarpan birşey için," eş deyişle, "insan kişiliğinin

[1] *Werke*, yay. haz. Glockner, Cilt XX, ss. 248s. Schopenhauer bunu "kötü bir kitap" olarak adlandırdı (*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*, Cilt I, Kesim 9).

birliği" için didiniyordu. Denebilir ki istediği Goethe'de olan ve Goethe'nin olduğu şeydi. Herder genç Goethe'yi onda olanı ve dışarı çıkmayı isteyeni görmeye götürdü: Herder'in Goethe üzerindeki etkisinin gizi buydu. Ama tarihi yapan şey Herder'in öğütlerinden çok Goethe'nin hem yaşam hem de yapıtlarında somutlaşan kişiliği oldu.

Herder'in *magnum opusu, İnsanlık Tarihinin Bir Felsefesi İçin Düşünceler*'i açısından belirtmek ilginçtir ki, "1783 Ağustosunda Herder ve Goethe yine anlaşmayı başarmışlardı, ve bu *Düşünceler* üzerine çalışma için yararlı oldu. Herder onları Goethe ile yakın işbirliği ve düşünsel yardımlaşma içinde geliştirdi, ama hiçbir zaman kendine Goethe'ye doğrudan bağımlı olma iznini vermedi."[1] Baş yapıtı dört cilt olarak yayımlandığı zaman (1784-91), aralarındaki yaş ayrımı önemsizleşmişti ve Herder bundan böyle öğretmen olmaktan çıkmış ve hemen hemen bütünüyle Goethe'nin gölgesi altına düşmüştü.

Goethe'nin büyük yaratıları baştan sona örgenseldir. Dış etkilerin izlerini taşımazlar, zorlama ya da uydurma değildirler, ama Goethe tarafından Faust'un Wagner'e sözlerinde—ki şair yirmilerinin başında iken yazılmışlardır ve daha önceden *Urfaust*'ta bulunurlar—formüle edilen duyguyu iletirler:

Duyumsamadığını kavramayacaksın sanat yoluyla,
Taşmadıkça ruhundan dışarı
Ve denetimi ele almadıkça katıksız hazla,
Zorlayarak her dinleyicinin yüreğini.
Ama otur — ve otur, ve yama ve yoğur,
Bir yahni pişir, pürelerini yeniden ısıt.
Kıvılcımlara üfle ve yaratmayı dene
Kül yığınlarından bir ateş!
Çocuklar ve maymunlar hayran kalabilirler,
Eğer dilin ondan tat alırsa;
Ama yürekten yüreğe hiçbir zaman yaratmayacaksın
Eğer yüreğinden doğmuyorsa. (dizeler 534-45)

17

➤➤➤ Gene de Goethe'nin büyük bir önceli, giderek *Faust*üzerinde belirleyici bir etki bile yaratmış olabilecek Gotthold Ephraim Lessing adında biri vardı (1729-81). Lessing'in polemiklerinden birinde, *Duplik* ("Yanıt," 1778), etkisi ölçülemeyecek ünlü bir pasaj ile karşılaşırız:

[1]Katzenbach (1970), s. 95. Goethe'nin Herder üzerindeki etkisi konusunda tam bir tartışma için bkz., Haym'ın *Herder*'i, Cilt II, ss. 197-207.

> Bir insanın değerini oluşturan şey kimilerinin iye olduğu ya da olduğunu sandığı gerçeklik değil, ama gerçekliğin arkasına ulaşmak için üstlendiği dürüst sıkıntıdır. Çünkü güçleri gerçeğe iyelik yoluyla değil ama gerçek için arayış yoluyla genişler, ve her zaman daha da artmakta olan eksiksizliği salt bundan oluşur. İyelik kişiyi dingin, tembel ve gururlu kılar.
>
> Eğer Tanrı kapalı sağ elinde tüm gerçekliği ve sol elinde yalnızca gerçeklik için hep diri kalan o itkiyi tutacak olsaydı, ve ne yazık ki her zaman ve sonsuza dek yanılmam gerektiğini ekleyerek bana Seç! deseydi, Baba, ver! diyerek alçakgönüllülükle sol elini kavrar, arı gerçeklik ne de olsa salt senin içindir! derdim.

Bu pasaj ilk kez basıldığı zaman *Urfaust* bitmişti, ama henüz Gökyüzünde Önsöylemi, Faust ve Mephistopheles arasındaki bağıtı, ya da sonunda Faust'un kurtarıldığı sahneyi içermiyordu. Lessing'in görkemli sözleri Tanrının şu sözlerinde Önsöze alınmıştır: "İnsan çabaladığı sürece yanılır"; ve meleklerin şarkı söyledikleri İkinci Bölümün son sahnesinde:

> *Her zaman tüm gücüyle çabalayanı*
> *Kurtarmamıza izin verildi.*

Dahası, dinginlik istenebilir değildir biçimindeki özeksel kavram bağıt sahnesinin yüreğidir:

> *Eğer bir kez dinginlik içinde tembellik yatağına uzansam,*
> *O zaman ve orada işim bitecektir!*

Gerçekte, Lessing'in kendisi bir Faust oyunu yazmaya başlamıştı, ve Goethe büyük bir olasılıkla daha kendi *Urfaust*'unu bitirmeden önce onun hakkında birşeyler biliyordu. Lessing'in tasarına ilişkin çağdaş bir yorum şudur:

> Sahne cehennem tinlerinin bir toplantısı ile başlar ve astlar üst şeytana yeryüzünde üstlendikleri ve yerine getirdikleri işin hesabını verirler. ... İçeriye giren ast-şeytanların sonuncusu yeryüzünde herşeye karşın ele geçirilemeyen en azından tek bir insan bulduğunu bildirir; salt bir itki, tek bir eğilim, bilim ve bilgi için doymak bilmez bir susuzluk dışında ... hiçbir tutkusu, hiçbir zayıflığı yoktur. Hah! diye bağırır üst şeytan, öyleyse o benim, sonsuza dek benim, ve eğer başka bir tutkusu olsaydı böylesine kesinlikle benim olamazdı! ... Şimdi Mephistopheles görevi ve gidip zavallı Faust'u nasıl yakalayacağı konusundaki yönergeleri alır. ... Sonra, cehennem mihmandarları görevlerini yerine getirdiklerini düşünürler; beşinci sahnede tam utku şarkıları söylerlerken, üst dünyadan bir görüntü en beklenmedik ve gene de en doğal ... yolda onları keser: "Utku sarhoşluğuna kapılmayın!" diye bağırır melek onlara; "insanlığı ve bilimi yenmiş değilsiniz; Tanrı insana tüm itkilerin en soylusunu onu sonsuza dek mutsuz kılmak için vermedi; gördüğünüz ve şimdi elinizde olduğunu sandığınız bir hayaletten başkası değildi."

Blankenburglu Yüzbaşının Leipzig, 14 Mayıs 1784 tarihli bu yazanağı *Litteratur und Völkerkunde*'nin 5'inci cildinde yayımlandı (Dessau ve Leipzig, 1784, s. 82-84), ve kendi *Faust*'unu nasıl tamamlayabileceğini düşünmekte olan Goethe'nin gözüne çarpmış olmalıdır. Lessing'in bir Faust oyunu üzerinde çalıştığı 16 Şubat 1759'da En Son Yazın Üzerine Mektuplarından on yedincisinin yayımından bu yana yaygın olarak biliniyordu. O sıralar birçok sanatçı henüz konuyu ciddi bir yazınsal konu olmaya uygunsuz görüyordu ve Lessing'e 19 Kasım 1755 tarihli bir mektupta Moses Mendelssohn seyircinin sahneden "Faustlar! Faustlar!" diye bağıran birini işittiği zaman büyük bir olasılıkla bir kahkaha koparabileceğini belirtmişti.

1784 raporu Goethe'nin tasarımı üzerinde izini bırakmış olabilir, ve özellikle belirtmeye değerdir çünkü Lessing oyunun sonunda Faust'u kurtarmayı öneren ilk büyük yazardı. Ama Lessing'i izlerken, Goethe kendi dehasını izledi. Faust'u cehenneme göndermek onun için düşünülemezdi, ve çaba, oluş ve süreç için duygu genç Goethe'nin özünden geliyordu, ve belli bir dış etkiye bağlanması gereken yabancı bir öğe değildi.

18

➤➤➤ Goethe'nin daha genç çağdaşlarının onun gelişimini en keskin ilgi ve heyecan ile izlememeleri söz konusu olamazdı. Bunlardan kimilerinin nasıl karşılık verdiklerini kısaca görelim. Kant ve Goethe'yi uzlaştırmaya çalışan ilkin Friedrich Schiller (1759-1805) oldu. Bir tiyatro yazarı ve şair olarak her zaman çok popüler olmuştur—ve eğer olanaklıysa, Goethe'den de fazla. Ayrıca Fichte'nin bir süre için ondan biraz daha küçük bir meslektaşı olarak bulunduğu Jena Üniversitesinde bir tarih profesörü idi, ve felsefi yayımları olağanüstü etkili idiler.

Yüzeysel olarak görüldüğünde, estetiğe katkıları bunlardır. Başlıklar bunu gösterir: "Sevimlilik ve Değer Üzerine," "İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar," "Saf Ve Duygusal Şiir," ve "Yüce Üzerine." Ama "estetiğin kasveti" üzerine yirminci yüzyıl yakınmaları Schiller'in çalışması için geçerli değildir. Düşüncesinde Kant'ın etkisinin büyük ölçek olmasına karşın, Schiller skolastik değildi. Estetik ile felsefenin kabul edilmiş dallarından biri olarak ilgilenmiyor, ama sanat üzerine yaşamı sanat olduğu için yazıyordu. On beşinci "mektubundaki" duygularını aktarırsak, bir insan *"ancak oynadığı yerde bütünüyle insandır."*

Özeksel kaygısı "bütünüyle insan" olmaya, özgürlüğe ve özerkliğe yönelikti, ve sanatı bu bağlamda gördü. 1789'dan 1795'e dek geçici olarak "şiir ve tiyatroyu terkettiği" zaman, bu — Julius Elias'ın *Felsefe*

Ansiklopedisi'nde (1967) Schiller üzerine yazısında belirttiği gibi—"sanatçının bu sorunlarını çözümlemek içindi—özellikle kendi çağrısını." Elias'ın bundan önce doğrudan doğruya söylediği gibi, "kendi gelişimi için en belirleyici" olan ve özellikle ivedi olarak çözülmesi gereken sorun "Goethe'nin Olimpos'a yaraşır varlığının çaba gerektirmeyen becerisi ile karşılaştırıldığında kendinde duyumsadığı derin yetersizlik" idi.

Almanya'da Schiller'in hem Kant'a göndermede bulunmayı sürdüren türde bir Kantçı olduğu, hem de estetik denemelerinde doksanlarda yakın dostu olmuş olan Goethe ile anlaşmaya çalıştığı her zaman yaygın olarak biline gelmiş bir olgudur. Eşit ölçüde açık olarak görülmemiş olan ise Schiller'in sorununun bir bakıma Schelling, Hegel ve Schopenhauer, ve, özellikle Almanya'da olmak üzere, sonraki birçok düşünür tarafından paylaşıldığıdır. Eğer felsefi sorunlar üzerine düşünüyorsak, Kant'ı gözardı edemeyiz; ama ne de sanatı, insanın çağrısını, ya da özerkliği ele almayı istiyorsak Goethe'yi gözardı edilebiliriz.

Elias yazısını Schiller'in içgörülerinin "Hegel, Nietzsche, Dilthey, James, Jung, Marx [ve başkaları] gibi birbirlerinden çok ayrı düşünürlerin felsefelerinde verimli" çıktığını söyleyerek sonlandırır. *Hegel* (1965) başlıklı çalışmamda bir düzine sayfadan daha uzun olan bütün bir 7'nci kesimi Schiller'in "İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine" çalışmasının onu çıkar çıkmaz bir başyapıt olarak nitelendiren Hegel üzerindeki oluşturucu etkisini tanıtlama girişimine ayırdım. Anlığın keşfi üzerine kapsamlı bir çalışmaya pekala Schiller üzerine bir bölüm katılabilirdi. Gene de, Hegel'den Nietzsche'ye ve Freud'a dek anahtar kişilikler her zaman haklı olarak Schiller'in büyük olduğunu, ama Goethe'nin karşılaştırılmayacak denli daha büyük olduğunu duyumsamışlardır. Ve aralarından kimileri, özellikle Hegel, Schiller'den çok şey almışken, bir kuramcı olarak önemi hiçbir biçimde Goethe'nin nasıl Kant'ın sorunlarının kimileri ile ilgili olduğunu göstermesinde yatmaz.

Goethe'ye ilk mektuplarından birinde, Schiller şunları yazdı (7 Ocak 1795): "Ama şu kadarı açıktır ki, şair biricik gerçek insandır, ve en iyi felsefeci onunla karşılaştırıldığında yalnızca bir karikatürdür." Schiller bunu yazarken kendini beğenmişlik duygusuna kapılmıyordu. Onun gözünde en eşsiz şair Goethe, ve en iyi felsefeci Kant idi. Schiller'in Goethe'ye 22 Aralık 1798 tarihli mektubunda Kant üzerine bir gözlem Schiller'e neyin itici geldiğini açıklamaya yardım edecektir: "Onda da tıpkı Luther'in durumunda olduğu gibi henüz öyle birşey var ki, hiç kuşkusuz manastırını açan ama izlerini bütünüyle yok edemeyen bir keşişi anımsatır."

Schiller Goethe'de manastıra ve Hıristiyanlığa en büyük karşıtlığı anlatan öğelere coşkuyla karşılık verdi. Schiller sık sık çok fazla ahlakçı olmakla suçlanmıştır, ama 1794'te Goethe ile bir dostluk kurar kurmaz Goethe'nin en tartışmalı şiirlerini yayımladı: 1795'te kendisi tarafından yayıma hazırlanan *Horen* dergisinde *Roma Elegileri*'ni, ve *Musenalmanach*

auf das Jahr 1796 yayımında *Venedik Epigramları*'nı. Bu derlemelerin ikisi de Goethe 1 Ocak 1791'de Carl Ludwig von Knebel'e şunları yazdığı zaman bitirilmişti: "Birincileri yayımlama konusunda isteksiz değildim. Herder yayımlamamı salık vermedi." Yaşlı Goethe yapıtlarının kapsamlı bir düzenlemesini yayımladığı zaman, 1827'de hem *Elegiler*'i hem de *Epigramlar*'ı ilk cilde kattı. O zaman yetmiş sekiz yaşında idi ve son döneminde birçoklarının inandığı gibi aşırı gururlu biri değildi.

Schiller'in "Estetik Eğitim"i üzerine bir mektupta (3 Aralık 1795'te Wilhelm von Humboldt'a) Goethe şunları yazdı: "Öylesine iyi işlenmiş düşünceleri var ki, bir kez bildirildikten sonra, başlangıçta ne denli direnç görseler de giderek artan bir kabul göreceklerdir. Korkarım kimileri ilkin ateşli bir biçimde ona karşı çıkacak ve birkaç yıl içinde ondan söz edilmeksizin ona öyküneceklerdir."

Öykünücülerini ve izlerinde gelişen bütün bir felsefi geleneği bir yana bırakırsak, Fichte, Schelling ve Hegel'den sonra, Schiller'in şiiri bize göreli olarak duru ve diri gelir. Ama ona karşı çıkanlar onu duruluk yoksunluğu ile küçümsemişlerdir. "Estetik Eğitim"in iki dilde yayımına (özgün metin ve karşı sayfada yeni bir İngilizce çeviri, ve arkadan bir yorum ve daha başka aygıtlar tarafından izlenir) uzun bir giriş yazısında E. M. Wilkinson ve L. A. Willoughby çalışmanın gördüğü "Kabul ve Tepkiler" ile uzun uzadıya ilgilenirler (s. cxxxiii vs). Oldukça tipik uzun bir eleştiride Schiller eleştirmeni her sayfada sıkıntıya düşüren bulanıklığı, uygulayımsal terimler kullanımı, ve kendi biçemini Kant'ınkine uyarlamada gösterdiği çabalar yüzünden kınandı. Sonunda eleştirmen birinin, "ister Mr. Schiller'den isterse dostu Mr. Fichte'den olsun, bir parçayı ... Almanca'ya çevirebileceği" konusunda umudunu dile getirdi.

Shakespeare bizi Coriolanus'a duygudaş kılar, ama bunu ona öyle zayıf hasımlar vererek ve bizi onu kötüleyenleri dinlediğimiz zaman hatalarının pek de hatalar olmadığına inanmaya götürerek yapar. Benzer olarak, Schiller'i kötüleyenlerin sığlıkları ve kütlükleri de Hegel'i ve daha önemsiz birçok yazarı duruluğun kalın kafalılar için olduğuna inandırmada etkili oldu. Ne yazık ki, duruluğun savunucuları Kant ya da Schiller ile aynı kampta değildiler, ve doksanlarda çizgiler yıkım getirici bir biçimde çekildi.

19

➤➤➤ Schiller'in denemesinin bu eleştirisi çıktığı zaman, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) bundan böyle "dostu" değildi. Ama bir zamanlar dost idiler, kaygıları birçok bakımdan birbirine benziyordu, ve Alman idealizminin gelişiminin Goethe'nin çalışmasının ve Schiller'in Goethe ve Kant'ı uzlaştırma girişiminin arkatasarına karşı anlaşılması gerekir.

Fichte, gerçi artık bugün çok fazla okunmuyor olsa da, uzun bir süre Kant'ın en önemli ardılı olarak görüldü. Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'i bu sıra içinde incelenmesi gereken büyük Alman "İdealistleri" olarak görmek gelenekseldi, ve 1832'de Hegel'in ölümü klasik Alman felsefesinin sonu olarak görüldü. Bu yaklaşımın zararlarından biri Hegel'i güç biçeminden ötürü olması gerekenden daha da erişilemez kılması oldu. Çünkü Fichte'nin ve Schelling'in yazıları ciltler dolusu ve hemen hemen eşit ölçüde güçtür. Sanki bu felsefecilerden her biri, Kant ile başlayarak, öncellerini aşmak zorunda olduğunu düşünmüş gibi görünür — bulanıklıkta da.

Fichte'nin felsefi biçemini Kant'ın modeli üzerine modellendirdiği yadsınamaz. Kant'ın çalışmalarından öylesine etkilenmişti ki, ustasını görmek ve ilk kitabının, *Tüm Tanrısal Bildirişin Eleştirisi İçin Bir Girişim*'in elyazmasını göstermek için Königsberg'e dek yürüdü. Kant kendi yayımcısına çalışmayı basmayı kabul ettirdi; Fichte'yi çıldırtıcasına, yayımcı yazarın adını ve önsözü atladı; ve kitap hemen Kant'ın kendi din felsefesi olarak alkışlandı. Kitabın Kant değil ama Fichte tarafından yazıldığı açıklandığı zaman, Fichte birden ün kazandı. Açıktır ki, eğer biçemi Kant'ın biçemine öylesine benzer olmasaydı, kitap neredeyse herkes tarafından Kant'a yüklenemezdi.

Üç yıl sonra, 1795'te, Fichte Schiller'e onun yayıma hazırladığı ve içinde "Estetik Eğitim"in de parça parça çıkmaya başladığı dergi için bir yazı gönderdi, ve 24 Haziran tarihli bir mektupta Schiller yalnızca kimi düşünceleri değil ama, biraz uzunlamasına, biçemi de eleştirerek yazıyı geri çevirdi. Üç gün sonra Fichte yanıtını verdi ve ilkin düşüncelerini savunarak daha sonra Schiller'in biçemine saldırdı — ve tüm bunları Schiller'e en derin saygı ile yaptı. Kendi imgeleri, diyordu, hiçbir zaman "bir kavramın *yerine* değil ama kavramdan *önce* ya da *sonra*" gelirken, buna karşı Schiller'in biçemi ona "bütünüyle yeni göründü. ... Ancak özgür olabilecek imgelemi büyülüyor ve onu düşünmeye zorlamak istiyorsunuz. O bunu yapamaz. Sanırım felsefe yazılarınızın bana dayattığı ve başka pekçok insana dayattığı tüketici çabanın nedeni budur. Yazdığınız herşeyi anlamadan önce çevirmem gerekiyor; ve başkaları da aynı şeyi yaşıyorlar." Kendi uzun ve karışık tümcelerine gelince, sorun "okuyucunun güzel konuşmanın nasıl yapılacağını bilememesidir. Eğer beni duymak istiyorsanız, tümcelerimin bir kaçını okuyunuz. ... Ama haklısınız, halkımız nasıl güzel konuşulacağını bilmez, ve Lessing'in yaptığı gibi, bunu göz önüne alarak ilerlemeyi salık vermek daha iyidir." O ve başkaları bunu yapmış olsalardı ne iyi olurdu!

Fichte'nin mektubu ona güven kazandıracak bir tondadır, ama çok sert bir karşılığa zemin hazırladı. Schiller'in yanıtı şöyle oldu:

> Gerçekten de kendime demeliydim ki, tam olarak bu tarzda yazdığınız için ve onu kendi açınızdan gördüğünüz için, bu tür bir birey olduğunuz

> için, *kaynaklarını bir birey olarak bende taşıyan* nedenlerle size ulaşmak olanaksız; çünkü insanın estetik itkisi doğasının sonucudur, ve uslamlama birkaç düşünce türünü değiştirmede başarılı olabilse de hiçbir zaman doğayı tersine çeviremez. ... Ayrı yollarda duyumsuyoruz, ayrı, aşırı ölçüde ayrı doğalarımız var, ve bu konuda ne yapılabilir bilmiyorum.

Fichte'nin Schiller'in biçemini eleştirisine, ve Fichte'nin kamunun Schiller'in felsefi yazılarını satın alıp onlara hayranlık duyarken gene de henüz "herhangi bir görüş, herhangi bir pasaj, herhangi bir sonuç" üzerine hiçbir alıntı yapmamış olduğu görüşüne Schiller'in yanıtı şu oldu:

> Şimdiki Alman kamuoyunun beğenisinden daha kaba hiçbirşey yoktur, ve bu sefil beğeniyi değiştirmeye çalışmak — modellerimi ondan türetmemek — yaşamımın ciddi tasarıdır.

Schiller'in mektubu uzundu, ama bir pasaj daha burada büyük ölçüde ilgilidir:

> ... *Sizin* önerdiğiniz başvuru yeri, Goethe, gerçekte sizi hepsinden daha az memnun edecektir. Ama Goethe gerçekte size hak ettiğinizi veremez, ve yargısı size karşı hiçbirşey tanıtlayamaz. Felsefenin topraklarına çok fazla yabancıdır ve bu nedenle size karşı yönelteceği estetik suçlamalardan vazgeçmesi beklenemez. Goethe'nin sizin yanınızı tutmaya ne denli az uygun olduğunu benden öğrenmenizin gerekmesi oldukça tuhaf.

Ve nasıl olur da, diye sürdürür Schiller, Fichte estetikte Goethe'nin giderek "kendi *elyazmalarında ve yazılarında*" bile Schiller'in yargısına uygun düştüğünü bilemezdi?

Üç yıl sonra, 1798'de, Fichte tanrıtanımazcılık ile suçlandı ve sonunda iki yayımcısından biri olduğu *Philosophische Journal*'in 8'inci Cildinin ilk sayısındaki sorumluluğundan ötürü özür dilemek yerine Jena Üniversitesinden istifa etti. İki yazı saygısız bulunmuştu ve bunlardan birincisi Fichte'nin kendisinindi. Fichte'nin yazısının vargısı burada ilgilidir. "İki değerli şair mantıklı ve iyi bir insanın bu 'inanç kabulünü' öykünülemeyecek denli güzel bir yolda anlatmıştır." Yazı Goethe'nin *Faust: Bir Fragman*'ından (1790) çok uzun bir alıntı ve Schiller'in "İnanç Sözleri"nden beş dize ile sonlanıyordu. Fichte şairlerin adını vermedi. Vermesi gerekmiyordu. Herkes kim olduklarını biliyordu.

Schiller gibi, Fichte de Kant ve Goethe'yi uzlaştırmaya çalıştı. Ve Arthur Schopenhauer de (1788-1860).

20

➤➤➤ Schopenhauer'ın Fichte üzerine görüşünün basılamayacak denli yakışıksız olduğu söylenebilirdi, eğer Schopenhauer'ın kendisi tarafından kitaplarında yineleyerek anlatılmamış olsaydı. Gerçekte Hegel için düşünceleri Fichte ve Schelling için

olduğundan çok daha kötüydü, ve Hegel üzerine yorumları zaman zaman adı çıkmış yergisi *Parerga ve Paralipomena*'sındaki (1851) "Über die Weiber" (Kadınlar Üzerine) denli grotesk ve doğrudan doğruya gülünçtür. Martin Luther gibi, Schopenhauer bir sövgü virtüözü idi. Ama öylesine kaba ve terbiyesiz değildi. Nükteli, yakıcı, ve — töre anlayışı ile zıtlık içinde — içerleme ile patlayan biriydi.

Schopenhauer Hegel'i Fichte ile başlamış ve Schelling ile daha ileri götürülmüş bir gelişimin saltık doruğu olarak gördü. 1819'da *magnum opusuna* eklediği "Kantçı Felsefenin Eleştirisi"nde Fichte için şunları söyledi: "Bütünüyle haklı olarak kötü sofistlikleri, apaçık el çabukluğunu, ve anlamsız yavanlığı tanıtlama sayan kamunun yargı eksikliği ve *niaiseriesi* [boşkafalılığı] üzerine dayandı." İkinci cildin ikinci yayıma (1844) eklenen ilk bölümünde, "Fichte yalancı-felsefenin [*Schein-Philosophie*], dürüst olmayan yöntemin babasıdır."

Pargera ve Paralipomena'nın ikinci cildinde, son olarak — kolayca uzun bir bölümü doldurabilecek olan gereci özetlemek için — iki özel eleştiri ilgi çekicidir:

> *Fichte* tarafından getirilen ve o günden bu yana yerleşiklik kazanan sinsice birşey *Ben* ya da *Egoda* [*das Ich*] bulunabilir. Burada ad ve önündeki tanımlık [= *das*] özsel olarak ve yalın olarak öznel olanı bir nesneye dönüştürür; *Ben* bilinen herşeye karşıt olarak ve bilinen herşeyin koşulu olarak bilendir. Tüm dillerin bilgeliği bunu *Beni* bir ad olarak görmemekle anlatmıştır, ve Fichte bu nedenle niyetine işlerlik verebilmek için dile zorbalık yapmak zorundaydı. Bu aynı *Fichte*'de daha da büyük bir arsızlıkla sinsice olan birşey de *'setzen'* [*'posit,' koymak*] sözcüğünü arsızca kötüye kullanmasıdır ki, bu sözcük bugüne dek onun örneğini izleyen ve sofistliklere ve aldatıcı öğretilere değişmez bir yardımcı olarak onun yetkesine dayanan tüm filo-sofistler [*Philosophastern*] arasında henüz sık sık kullanılır. *Posit, ponere* — ki *propositio* bundan türetilir — eski zamanlardan bu yana salt mantıksal bir anlatım olmuştur ve ... bir uslamlamanın ya da başka herhangi bir tartışmanın mantıksal bağlamında ilkin birşeyin varsayıldığını, kabul edildiğini ya da doğrulandığını, ona şimdilik mantıksal geçerlik ve biçimsel gerçeklik verildiğini, ama bu arada olgusallığının, özdeksel gerçekliğinin ve edimselliğinin bütünüyle dokunulmamış ve kararlaştırılmamış kaldığını anlatır. Bununla birlikte, *Fichte* bu 'koyma'ya dereceli olarak el altından olgusal ama hiç kuşkusuz bulanık ve sisli bir anlam verdi, ve ahmaklar bunu geçerli olarak kabul ettiler ve sofistler onu sürekli kullanırlar; çünkü Ben ilkin kendini ve daha sonra Ben-olmayanı 'koyduğu' için, 'koyma' yaratma, üretme, ya da kısaca nasıl olduğu bilinmeksizin dünyaya 'koyma' anlamına gelmeye başladı; ve birinin herhangi bir neden olmaksızın varolduğunu kabul etmeyi ve başkalarına iletmeyi ve dayatmayı istediği herşey yalnızca *koyulur*, ve orada durur ve vardır, bütünüyle olgusaldır. Bu sözde Kant-sonrası felsefenin henüz yürürlükte olan yöntemidir ve Fichte'nin işidir.[1]

[1]Kesim 28'in sonu.

Gerçi *Parerga ve Paralipomena* Schopenhauer'a ününü çok gecikerek sağlamlaştıran çalışma olmuş olsa da — 1848 devrimlerinin başarısızlığından önce kötümserliği aşırı ölçüde zamansız olmuş, ve gözardı edilmişti —, *koyma* konusundaki keskin eleştirisi gözardı edildi. İnsanlar "koyma"yı sürdürdüler, ve bugüne dek Fichte ve Schelling üzerine olduğu gibi Hegel üzerine de yazan ordular çoğunlukla bu aygıtın sık kullanımından rahatsızlık duymadılar.

Ben, das Ich, bugünlerde en azından felsefeci-olmayanlar tarafından Freud ile ilişkilendirilir; ama Freud'un ego ve id, ya da 1923 klasiğinin başlığını aktarırsak, *Das Ich und das Es* [*Ben ve O*] karşıtlığı Schopenhauer'ın eleştirisine açık değildir. Öte yandan, Schopenhauer'ın karşı çıktığı şey Fichte'nin bir yeniliği değildi ve geriye Kant'a dek gidiyordu. Schopenhauer Kant'a tapardı, ve gerçi Kant'ı uzun uzadıya eleştirmiş olsa da, Kant'ın birçok bakımdan nasıl bir yıkım olmuş olduğunu görmeyi kabul etmedi. Kimi bakımlardan kendisi Kant tarafından bozuldu, ve biçemi bile ondan etkilendi. Ama yakından bakıldığında büyük ölçüde aşırı bir bulanıklık üzerine dayalı bir yanılsama olduğu görülen yapay bir sağınlığı yerleştirenin Kant olduğunu kabul etmek yerine, yazgısal önemdeki ben kavramından ve yalancı-belgitlemelerin artışından Fichte'yi sorumlu tuttu.

Schopenhauer hiçbir zaman Kant'ın felsefesinin kendi başlangıç noktası olduğunu söylemekten bıkmadı. Ona göre en büyük buluşu kendinde-şeyin çok değil ama tek olduğu, ve bunun istenç olduğuydu—kör istenç. Görünüşe göre — ve yalnızca görünüşe göre değil—bu gözü pek bir insanbiçimciliktir, ilkin insanın, ve belki de yazarın kendisinin özü olarak deneyimlenen şeyin enson olgusallığına bir yansıtmadır. Sanırım bu insanlık imgesi ve kendisinin imgesi Schopenhauer'ın bir zamanlar *magnum opusunda* "büyük Goethe" ve "onun ölümsüz başyapıtı, *Faust*"[1] olarak söz ettiği şeyden etkilendi. Eğer dünya yazınında özü çabalamak olan tek bir temsil edici kişilik varsa, bu hiç kuşkusuz Goethe'nin Faust'udur. Yeri gelmişken belirtebiliriz ki, Schopenhauer Kant'ı başka her yazardan daha uzun uzadıya ve daha ayrıntılı olarak tartışırken, Goethe'den daha sık değindiği ve alıntıladığı başka hiçbir yazar yoktur, ve alıntıladığı yapıtların erimi çok çarpıcıdır. Amaçlarımız için *Parerga ve Paralipomena*'nın 2'nci Cildinden şu iki alıntı yeterli olabilir.

Birincisi Kant'ın bir eleştirisidir ve bunda Goethe'den söz edilmemesine karşın gene de karşı-model olarak alınır. Burada — ve ayrıca bu pasajdan sonra — Schopenhauer sık sık Fichte, Schelling ve Hegel'i kınamasına yol açan birşeyin kaynağını Kant'ta bulur:

> Felsefenin giderek *Kant*'ta bile bulunan tuhaf ve değersiz bir tanımı onun *salt kavramlar üzerine kurulu* bir bilim olduğudur. Herşey bir yana, kavramların bütün bir iyeliği sezgisel bilgiden [*anschaulichen*

[1] *Sämmtliche Werke*, Grossherzog Willhelm Ernst Yayımı, Cilt I, s. 515.

> *Erkenntnis*], tüm içgörünün bu gerçek ve tükenmez pınarından ödünç alındıktan ve dilenildikten sonra onda depolanmış olandan başka birşey değildir. Bu nedenle gerçek bir felsefe salt soyut kavramlardan dokunamaz, ama dışsal olduğu gibi içsel gözlem ve deneyim üzerine de kurulması gerekir.[1]

Burada Schopenhauer Kant'ın değil ama Goethe'nin izleyicisi olarak konuşur, ve söz konusu olan nokta açıktır ki birincil önemdedir. Son olarak, vurgulamak istediğim nokta, Schopenhauer'ın başka birçokları gibi gerçekte Goethe'yi ve Kant'ı uzlaştırmaya çalıştığı olgusu, 58'inci Kesimin son tümcesi tarafından açıkça örneklenir: "Kant'ın zayıf yanı Goethe'nin büyük olduğu yandır; ve evrik olarak."

[1]Kesim 9. Bkz. ayrıca "Doğadaki İstenç," Giriş: *"Kant,* kuramsal us ile iş bitirildikten sonra, salt kavramlardan çıkarsanan [*herausgeklauben*] kategorik imperativi (kesin buyrum) içerdiği saltık 'Gerek' ile birlikte *deus ex machina* olarak görünmeye bırakır."

BÖLÜM ➢ III

Kant: Anlığın Yapısı ➢➢➢

21 ➤➤➤ Kant tüm zamanların en büyük ve en etkili felsefecilerinden biri idi. Yayımlarının erimi olağanüstü genişti, ama önemli katkılarının doğası konusunda sıkıştırıldıklarında felsefecilerin çoğu onun bilgi kuramını ve törebilimini göstereceklerdir. Her ikisi de, tıpkı kavrayıcı görüş gücünün çoğu gibi, insan anlığı üzerine sunduğu modele bağlıdır. Ne yazık ki anlığa ilişkin modeli bütünüyle usaaykırıdır. Ardıllarından ve hayranlarından çok azının bunu kabul etmesine karşın, birçokları özsel olarak ruhbilimsel-olmayan ve görgül-olmayan bir anlık kuramı için gereksinimi kabul etmişlerdir.

Orta Çağlardan bu yana bir üniversite profesörü olan ilk büyük felsefeci idi, ve birçok bakımdan modern zamanları en iyi temsil eden felsefecidir. Kant'tan bu yana çok az felsefeci onun dehasına yaklaşabilmiştir; ama kusurlarından pekçoğu yaygın olarak bugün bile paylaşılır ve bunlar en azından bir düzeye dek bu onun fenomenal etkisine bağlıdır.

Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nin etkisi neredeyse inanılamayacak bir düzeyde oldu. İlk yayım 1781'de Kant'ın henüz çok yaygın olarak tanınmadığı bir sırada çıktı; geniş olarak gözden geçirilmiş ikincisi ise 1787'de, tüm sonraki yayımlar gibi ikincinin bir tıpkıbasımı olan üçüncüsü 1790'da çıktı; 1794'de bir dördüncüsü, bir yıl sonra dört ciltte izinsiz bir tıpkıbasım, ve 1799'da beşinci basım. İlk çıkışından sonra kabaca on yıl içerisinde kitap tüm Almanya'da, "Protestan üniversitelerde olduğu gibi Katolik üniversitelerde de"[1] tartışılır oldu. Çok geçmeden önemli Alman felsefecilerinin tümü de çıkış noktalarını Kant'tan

[1]Schultz (1965), s. 112.

almaya başladılar. Fichte, Schelling, Hegel, Fries ve Schopenhauer yalnızca en ünlü örneklerdir. Öylesine kötü yazılmış ve okuması öylesine güç olan bir kitabın bu başdöndürücü etkisini nasıl açıklayabiliriz?

Bir hamlede, Kant Almanca'da felsefe yaratmıştı. Ondan önce birkaç büyük Alman felsefecisi olmuş, ama onunla karşılaştırılabilecek olanlardan hiçbiri Almanca'da yazmamıştı. Leibniz (1646-1716) Fransızca ve Latince'de yazmıştı, ve yine Latince'de yazmış olan Nicolaus Cusanus'tan (1401-64) bu yana uzaktan bile olsa karşılaştırılabilecek bir düzeyde başka hiçbir Alman felsefeci olmamıştı. Thomas Aquinas'ın öğretmeni olan Albertus Magnus (1193-1280) da Latince'de yazmıştı. 1327'de ölen büyük gizemci Master Eckhart zaman zaman Almanca'da yazmıştı, ama Kant'ın ilk *Eleştiri*'si Almanca'da yazılmış sorgulanamayacak düzeyde önemli ilk felsefe kitabı idi. 1781'de çıkışı 1517'de Luther'in Reformasyonu ile karşılaştırılabilirdi ve neredeyse çıkar çıkmaz Alman kültür tarihinde yeni bir evrenin şafağı olarak kabul edildi. Tam olarak elli yıl sonra, Hegel öldüğü zaman, Almanya gururla tüm zamanların büyük felsefi geleneklerinden birine, Yunan ve İngiliz gelenekleri ile karşılaştırılabilir bir başarıma bakabiliyordu.

Ne Yunan ve İngiliz, ne de Hint ya da Çin felsefesi hiçbir zaman tek bir yazar tarafından böylesine denetim altına alındı, ne de hiç biri böylesine göze çarpar bir yolda tek bir kitabın yayımı ile başladı. Alman felsefesi geç doğdu ama açığını çabuk kapadı. Descartes *Discours de la méthode*'unu Fransızca'da 1637'de yayımlamıştı; Hobbes *Leviathan*'ını İngilizce'de 1651'de. Ama felsefe üzerine en azından her ikisi denli büyük olan Almanca bir kitap ancak 1781'de çıktı. Bu konuda anlaşma vardır; ama gene de onda neyin büyük olduğunu sormak zorundayız.

Luther gibi, Kant dünyanın geleneksel dinsel tablosunu değiştirdi ve modern insanın gereksinimlerine uyarlanmış ve olağanüstü etkisi olan yeni bir dünya görüşü yarattı. David Hume gerçekte her olayın bir nedeni olduğunu bilemeyeceğimizi ileri sürmüştü. Modern bilimi temellerinden yoksun bırakmış görünüyordu. Kant modern bilimi de içine almak üzere insan bilgisini kurtardı, ve bu arada Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük için bir yer bırakmayı başardı.

Tanrı ve ölümsüzlük konusunda gerçekte neye inandığı tartışma götürür, ve bu sorulara daha sonra geri döneceğim. Ama Kant'ın kendi duyguları ne olmuş olursa olsun, her ikisine de inanç için yer açmış olması ve aynı zamanda bilimsel dünya tablosunu kabul etmesi olgusu çalışmasının öngörülemeyecek etkisini açıklamaya yardım eder. Özgür istence gelince, yazılarından olabileceği denli açıktır ki Kant ona coşkuyla inanıyordu. Bu inanç dünya görüşünde özekseldi, ve *en temel sorununun* şu soru olduğunu ileri sürmek çok ileri gitmek olmayacaktır: *Deterministik bir Newton evreninde özerklik ve özgür istenç nasıl olanaklıdır?* Bu sorunu çözmedeki yeteneği idi ki onu kendi evren tablosunun salt bir varsayım olmadığına ama doğru olması gerektiğine en küçük bir

kuşku gölgesi olmaksızın inanmaya götürdü. Aynı zamanda bu başarısı da başkalarını inandırmada üzerine düşeni yaptı.

Kant'ın öğretisi bilim ve dini uzlaştırmak için tasarlandı. Söz konusu din Thomas Aquinas'ınki değildi, ne de usu "şeytanın gelini" ve "güzel bir fahişe" olarak adlandıran Luther'inkiydi. Luther'den üç alıntı daha şunlardır: "İnanç tüm us, anlayış ve anlağı ayaklar altında ezmeli, ve gördüğü herşeyi görüşünün dışına sürmeli, ve Tanrının sözünden başka hiçbirşeyi bilmeyi istememelidir." "İnancın başladığı noktaya ulaştığımız zaman usu köreltmeyi öğrenir, ve onu işinden ederiz." "Us aldatılmalı, köreltilmeli, ve yokedilmelidir."[1]

Kant'ın bilim ile uzlaştırmaya çalıştığı din, onun din üzerine kitabının (1793) başlığını aktarırsak, "salt us sınırları içerisinde din" idi — bir din ki us ile çelişen herşeyden temizlenmişti. *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nde (1788) Kant üç konutlama önerdi — Tanrı, özgür istenç ve ölümsüzlük üzerine. Onun etkisi altında, çok sayıda insan Tanrının varoluşunun, istenç özgürlüğünün ve ruhun ölümsüzlüğünün "dinin" en belirleyici üç ilkesi olduğuna inanmaya başladı. Budha, Jina ya da Lao-tze'nin Tanrıya inanıp inanmadıkları, Musa'nın ya da erken Yahudi peygamberlerinin ruhun ölümsüzlüğüne inanmış olup olmadıkları, ya da Luther ve Calvin'in özgür istence inanıp inanmadıkları pek sorgulanan noktalar değildir. Kant'ın öğretileri yalnızca Almanya'ya sınırlı olmamak üzere kısa bir sürede Prostestanlar arasında olağanüstü popülerlik kazandı, ve birçok bakımdan Luther'e ya da Calvin'e olmaktan çok Kant'a yakın olan liberal Protestanlığın temeli oldu. Liberal Yahudilik de Kant'a çok şey borçludur.

Kant bir Kopernik devrimi başarmış olduğunu ileri sürdü. Gerçekte ise etkisi *Arı Usun Eleştirisi*'nde Kopernik'e yönelik bir *karşı-devrim* yapmayı başarmış olduğu olgusundan ayrılamazdır. Kopernik'in insanın öz-saygısına etkili vuruşunu tersine çevirdi. Kopernik'ten önce Batı dünyası insanın evrenin özeğinde olduğuna ve güneşin dünyamızın çevresinde döndüğüne inanırdı. Kopernik'in öğretisi Freud'un insanın öz-sevgisinin bir "kozmik değersizleştirilmesi"[2] demeyi sevdiği şeyi içeriyordu. Bir kuşak önce, Nietzsche şunları söylemişti: "Kopernik'ten bu yana insan bir eğik düzleme oturmuş görünür; şimdi özekten uzağa artan bir hızla kayıyor — neye doğru? hiçliğe, *delici* bir hiçlik kavrayışına doğru mu?"[3] Kant'ın öğrencilerine onun David Hume'un kuşkuculuk ya da olguculuğuna — ya da nihilizmine — karşı çabaladığı öğretilir. Ama Kant'ın olağanüstü etkisi Kopernik'in ardından gelişmiş olan nihilizmi dengelemesindeki başarısından da ayrılamaz. İnsanı geriye yine evrenin özeğine koydu ve edimsel olarak insana Genesis Kitabının yapmış oldu-

[1]Aynı havada göndermeler ve daha fazla alıntı için bkz. Kaufmann (1958), sect. 69; Luther'in çok iyi bir açıklaması için, bkz. Marius (1974).

[2]*Werke*, XII, s. 7 (1917). Bkz. ayrıca XI, s. 204, ve XIV, s. 109.

[3]*Genealogy*, üçüncü deneme, kesim 25 (1887)

ğundan daha da büyük bir önem kazandırdı. Doğaya yasalarını verenin insan anlığı olduğunu tanıtlamaya çalıştı.[1]

Göreceğimiz gibi, bu anlayış başlangıçta göründüğü denli delice değildir. Kant'ın fenomenal dünya ile onun ötesinde yatan ve bilinemez olan bir başka dünya arasındaki ayrımına dayanır. Görüngü ve enson olgusallık olarak iki dünya anlayışı eski ve aşırı ölçüde saygın bir görüştü, ve böylece bir *ad hoc* önsavın belirtilerini taşımıyordu. Onu geriye Platon'a ve onun da ötesinde Hindistan'daki Upanishadlara dek izleyebiliriz. Platon, Upanishadların bilgeleri gibi, duyu deneyimi dünyasını *bilinebilecek* bir enson olgusallığın daha büyük şanı için değersizleştirdi. Ondan önceki Hintliler gibi, Platon insanları sırtlarını görüngüye dönmeye, onun göreli değersizliğini kabul etmeye ve olgusallığın bilgisi için çaba göstermeye yöneltti. Giderek Platon *yalnızca* tüm değişimin ve zamanın ötesinde olan öteki dünyanın bilinebileceğini ve buna karşı değişmeyi sürdüren görgüngü alanının ise bilgiye değil ama ancak sanıya izin verdiğini öğretti. Upanishadlar da zaman ve değişimin yanılsama olduğunu ileri sürmüş, ama Platon'un tersine, çokluğu bir yanılsama olarak görerek enson olgusallığın Bir olduğunda diretmişti. Platon öteki dünyayı birçok zamansal-olmayan Biçim ya da İdea ile doldurdu. Kant, Platon ve Hint düşüncesi arasındaki benzerliklere önem veren ilkin Schopenhauer oldu, ve Kant'ın koruması altında idi ki Alman bilginleri on dokuzuncu yüzyılda Hint felsefesini keşfettiler ve incelediler.

Almanya'da doğan Max Müller (1823-1900) Oxford Üniversitesinde bir profesör oldu ve Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nin ve Budist Dhammapada'nın (her ikisi de 1881'de), birinci sınıf İngilizce çevirilerini, Upanishadlar (1884) ve Vedaları (1891) yayımladı. Ayrıca öncü ve bugün bile paha biçilemez elli ciltlik İngilizce çeviriler dizisini, *The Sacred Books of the East*'ı [Doğunun Kutsal Kitapları] tasarladı ve yayımladı.

Nietzsche'nin dostu olan Paul Deussen (1845-1919) Vedanta üzerine henüz yaygın olarak okunan incelemelerin yanısıra Kant'ın kategorik imperativi üzerine de bir kitap yayımladı (1891). Çok sayıda ciltten oluşan felsefe tarihi Hint felsefesi ile başlar ve Schopenhauer ile sonlanır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında, Hint felsefecileri coşkuyla Kant'a, Hegel'e ve F. H. Bradley'in *Appearance and Reality*'sine [*Görüngü ve Olgusallık*] (1893) başvuruyorlardı.

Kant *bu* dünyayı değersizleştir*me*di ve bilim için güvenilir bir temel sağlama niyetindeydi. Aslında, ardıllarından kimilerine kendinde-şeyden çok az yararlanmış ve böylece ondan vazgeçerek pekala dört dörtlük bir idealizme dönebilirmiş gibi göründü. Ama bilinemeyecek bir başka dünyanın olması Kant'a özsel önemde görünüyor, çünkü ona göre din ve ahlak onun üzerine dayanıyordu. Dini dinadamlarına ve

[1]A 125-27 ve *Prolegomena*, 36, (Bkz. aşağıda dipnot 9).

ortodoksluğa oldukça karşıt bir dindi,[1] ama insanın özerkliği ve değeri için derin bir kaygı duyuyor ve bunların Newton evreninde değil ama ancak bir başka dünyada temellendirilebileceğini düşünüyordu.

Kant hemen hemen her beğeniye uygun birşeyler sundu, ve yalnızca felsefi İdealistler ve liberal Protestanlar gibi liberal Yahudiler ve Hindular değil, ama ayrıca örneğin Ludwig Wittgenstein ve Moritz Schlick de onun çalışmasında esin buldular. 1973'te Wittgenstein üzerine yayımlanan bir kitap Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun kimi erken yorumcuların düşünmüş oldukları kadar Kantçı olmadığını göstermeye çalışıyordu.[2] Gene de, bilimin bize pekinlik vermesine karşın, en önemli olanın onun eriminin ötesinde yattığı düşüncesinin kaynağı Kant'tan başkası değildi. *Tractatus*'un sonlarına doğru (Kesim 6.52'de) bu görüş imlenir: "Tüm *olanaklı* bilimsel sorular yanıtlandığında bile, henüz yaşamımızın sorunlarına dokunulmamış olduğunu duyarız." Paul Engelmann'ın kitabı *Bir Anı İle Ludwig Wittgenstein'dan Mektuplar*'dan (1967) Wittgenstein'ın en önemli sorunlara bilimler tarafından dokunulmadığını ne denli derinden duyumsadığını biliyoruz. Başka bir deyişle, Wittgenstein açıkça kısa önsözünün sonunda söylediğini demek istemişti. Düşünüyordu ki

> burada sunulan düşüncelerin *doğruluğu* saldırıdan bağışık ve kesindir. Böylece sorunları tüm özsel noktalarda belirleyici olarak çözdüğüm görüşündeyim. Ve eğer bu konuda yanılmıyorsam, o zaman bu çalışmanın değeri, ikinci olarak, şimdi bu sorunlar çözüldükten sonra başarılan şeyin ne denli küçük olduğunu göstermesi olgusundan oluşur.

Wittgenstein'a yakın olan ve mantıksal pozitivistlerin Viyana Çevresini kuran Moritz Schlick *Kant-Studien*'deki (1930) bir makalesinde — ki daha sonra toplu denemelerinde (1938) ilk parça olarak basılacaktı — yaşamsal deneyimi (*Erleben*) bilgi (*Erkennen*) ile karşıtlık içine koydu.

> Göreli değerleri konusunda kişi dilediği gibi düşünebilir, ve benim için kişisel olarak yaşamsal deneyimin varsıllaştırılması her zaman en yüksek görevi, aslında olabilecek en yüksek görevi oluşturur; ama gene de keskin olarak bölünmüş bu iki alanı karıştırmaktan kaçınmak gerekir: eğer derin yaşamsal deneyim daha değerli ise, bu onun daha yüksek bir bilgi biçimini imlemesi nedeniyle değildir, çünkü bilgi ile ne olursa olsun hiçbir ilgisi yoktur ... (s. 7).

Bu kuşkulu sav Kant'ın iki-dünya öğretisini anımsatır. Yine, en önemli olan şeyin bilgi alanının ötesinde yattığı savunulur.

Bununla birlikte, Kant'ın kendisi Schlick ya da Wittgenstein ile anlaşmaktan tıpkı Alman İdealizminden ya da Hinduizm'den olduğu gibi uzaktı. Bu dünyayı karalamaya ya da öteki dünyadan vazgeçmeye hazır değildi, ve özellikle en önemli sorunları herhangi bir şekilde ya da

[1]Bkz. *Salt Us Sınırları İçerisinde Din* (1793).
[2]Bartley (1973), s. 59s, 74s, 161, 170-73.

biçimde us-olmayana teslim etmeyi istemiyordu. Onun kılgısal us kavramı olabileceği denli açık değildir ve çok az yandaş kazanmıştır, ama niyeti hiçbir yanılgıya izin vermeyecek denli açıktır. Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun şu konumunu kabul *etmedi:* "Önermeler daha yüksek birşeyi anlatamaz. Açıktır ki törellik dile getirilemez [ya da: anlatılamaz] (Törellik ve estetik birdir.)"[1] *Tractatus*'un ünlü "Söylenemeyecek olan konusunda sessiz kalınmalıdır" vargısının ışığında, bu bir felsefecinin törellik konusunda söyleyecek hiçbirşeyi olmadığı ve ahlak sorunlarının usun yardımı olmaksızın çözülmeleri gerektiği anlamına geliyordu. Kant bu konumu Schlick'in insanın en yüksek görevinin uslamlamadan bütünüyle ayrılmış olduğu görüşü denli kesinlikle yadsırdı. Ne de Kant şunları söylemiştir: Görebildiğimiz kadarıyla, eylemlerimiz belirlenmiştir, ama gene de tüm görünüşe karşın inanıyorum ki istenç özgürdür. Bize haz verebilecek ya da yararlı sonuçlar getirebilecek olana inanacak bir kendini-bilmezliği savunma gibi bir amacı yoktu. Kant hiçbir zaman ussal olmaya çalışmaktan vazgeçmedi. Salt ussal yordamların bize ne yapmamız gerektiğini gösterebileceğine inanması anlamında bir ahlak ussalcısı idi, ve ayrıca usun bize determinizmden kaçmak için ve özgürlük ve özerklik elde etmek için nasıl davranmamız gerektiğini gösterebileceğini de düşünüyordu.

Ne yapmaya çalıştığı konusunda belli bir anlayışa ulaşmak için ilkin kısaca *Arı Usun Eleştirisi* ile ve daha sonra törellik üzerine kısa kitabı ile ilgileneceğiz. Estetiğinin özeksel düşüncelerinden biri de irdelenecektir çünkü Kant'ın ansal ve ruhsal yapısı ile felsefesi arasındaki ilişki üzerine ışık düşürür.

Kant üzerine yapılacak bir tartışmanın onun anlığın keşfini engelleyiş yollarını vurgulayacak olmasına karşın, açıktır ki tüm zamanların en büyük felsefecilerinden biri idi. Bu nokta üzerinde yaygın bir görüş birliği vardır. Kant hiç kuşkusuz kendisinin anlamış olduğundan çok daha tartışmalı bir yolda olsa da sık sık büyük bir içgörü ile insanlığın karşısında duran en önemli sorunlardan pek çoğunu inceledi. Tarzı genellikle "skolastik" idi ve zaman zaman akademik biçemin bir parodisine yaklaşıyordu; ama ayrıca bir bilgi kuramını olduğu gibi metafiziksel görüşleri de, estetikten az olmamak üzere törelliği, ve ayrıca din, tüze ve bilim felsefelerini de kucaklayan ayırdedici ve kavrayıcı bir görüşü vardı; insanbilim ve mantık üzerine kitaplar yayımladı; ve anlık üzerine karışık bir kuram geliştirdi. Açıkça görüşlerinin tutarlı olduğuna ve birbirlerini desteklediğine inanıyordu, ve bu gerçekte onu felsefesinin doğru olması gerektiği kanısına götüren başlıca nedenlerden biriydi. Yalnızca kalın çizgilerle görüşünün bir taslağını vermekle yetinmeyip onu en çarpıcı ayrıntıda işledi, ve hem usa dayalı bir dünya görüşü arayışında olan insanlar için hem de meslekten felsefeciler için yeterince

[1]6.42 ve 6.421.

besin sağladı — felsefeciler ki onun uslamlamalarını yoklamaktan ve kimi ilginç tutarsızlıklar olarak görünen noktaları tartışmaktan hiçbir zaman bıkmamışlardır.

Tüm bunlara ek olarak, aralarında çok sayıda yirminci yüzyıl felsefecisi de olmak üzere başka birçoklarında daha küçük bir ölçekte raslanan birçok özelliği de somutlaştırdı. Platon *Devlet*'inin (368) hemen başlarında türenin ne demek olduğunu incelemek için birey ile başlamak yerine onu bir devlette ele almanın daha yararlı olacağını ileri sürmüştü, çünkü büyük harfleri okumak daha kolaydı. Yine bu nedenle Kant ile uzunlamasına ilgilenmek de ödüllendiricidir. Fiziksel olarak çok küçük bir insan olmasına karşın, başka bakımlardan boyundan çok daha büyüktü.

22

➤➤➤ Kant'ın kendisi anlığın yapısını keşfettiğine ve bunun başarısının doruğu olduğuna inandı. Büyük çalışması *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci yayımına önsözde (s. xvi vs.) o günden bu yana onun Kopernik Devrimi olarak adlandırılagelen şeyin doğasını açıkladı:

> Burada durum öyleyse Kopernik'in ilk düşüncesi durumunda olduğu gibidir. Gök cisimlerinin devimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce, Kopernik gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dingin tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı. Metafizikte de, nesnelerin *sezgisi* açısından benzer bir yol denenebilir. Eğer sezgi kendini nesnelerin yapılarına uydurmak zorundaysa, bunlar üzerine herhangi birşeyin nasıl *a priori* bilinebileceğini anlamak güçtür; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini sezgi yetimizin yapısına uyduracaksa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim.

Kant hem Euklides geometrisinin hem de Newton biliminin bize saltık olarak pekin bilgi sunduğunu kabul ederek kendi sorununu şöyle formüle etti: "Arı matematik nasıl olanaklıdır?' Bilim nasıl olanaklıdır?"[1] Çözümü eğer bildiğimiz dünya insan anlığı tarafından oluşturulmamışsa dünyanın saltık olarak pekin bilgisinin olanaksız olduğu idi. Ama eğer bildiğimiz dünya anlığımızdan türetilmişse, o zaman anlığımızın yapısının keşfi dünyaya ilişkin apodiktik savlar getirmemize izin verecekti. *Arı Usun Eleştirisi*'nde Kant Euklides geometrisinin ve Newton biliminin pekinliğini olanaklı kılmak için *anlığın nasıl olmuş olması gerektiğini* göstermeye çalıştı.

[1]B 20. (B *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci yayımının sayfa göndermelerini belirtiyor; A ise birincininkileri.)

Zorunlu sayıltılar için bu arayışı "aşkınsal yöntem" olarak adlandırdı. Bu onun birçok talihsiz türetmelerinden biridir. "Aşkın" ve "aşkınsal" sözcüklerini sever, zaman zaman onları ayırdeder, zaman zaman ayırdetmezdi; o günden bu yana "aşkınsal" başkaları tarafından çok çeşitli anlamlarda kullanılmıştır, ve sık sık terimi kullananlar tam olarak ne demek istediklerini belirtmeyi başaramazlar.

"Aşkın" genellikle "deneyim ötesi" ya da "dünyanın dışı" demektir ve "içkin" ile karşıtlık içindedir. Kant "aşkın" ve "aşkınsal"ı ayırdederken şunları söyledi:

> Nesneler ile olmaktan çok *a priori* olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi aşkınsal olarak adlandırıyorum. ... Böyle kavramların bir dizgesi [belirtmeye değer ki "böyle kavramlar" dilbilgisi açısından havada asılıdır] *Aşkınsal Felsefe* olarak adlandırılabilir (B 25).

"Aşkınsal," der Kant *Prolegomena*'sında, sondan üçüncü dipnotta, "tüm deneyimi aşana değil ama deneyim yoluyla bilgiyi olanaklı kılmaktan başka herhangi bir işlevi olmaksızın deneyimi önceleyene (*a priori*) göndermede bulunur. Bu kavramlar bilgiyi aştıklarında, o zaman kullanımları aşkın olarak adlandırılır ..."

Kant böylesine uğraşarak yaptığı ayrımları sık sık unuturdu, ve Norman Kemp Smith *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*'da "Kant hemen hemen her bölümde açıkça kendisi ile çelişir" der; "ve onun tarafından değişik ve çatışan bir anlamlar türlülüğü içinde kullanılmayan uygulayımsal bir terim yok gibidir. Bir yazar olarak, tüm büyük düşünürler arasında en az sağın olanıdır" (s. xx).

Gerçi Norman Kemp Smith'in Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'ni çevirisi İngilizce'de başka çevirilerle karşılaştırılamayacak denli yaygın olarak kullanılıyor olsa da, yorumu okunmaktan çok saygı görmekte, ve entellektüel bir sağınlık ve doğruluk modeli olarak Kant imgesi sürmektedir. Aslında çok az felsefeci "onun tüm büyük düşünürler arasında en az sağın olanı olduğu" görüşüyle anlaşacaktır, ve İngiliz dilinde yazan kimi felsefeciler henüz tüm büyük Alman felsefecileri içinde Kant'ın, belki de Leibniz dışında, en sağın olduğunu düşünüyor gibi görünürler. Bununla birlikte, Kant'ın sağınlık eksikliği konusunda belirleyici olan nokta onun Fichte, Hegel ya da Heidegger'den daha çok ya da daha az sağın olup olmadığı değildir; ama dahaçok onun daha yakından bakıldığında salt göstermelik olduğu anlaşılan bir sağınlığı taslamak için büyük sıkıntılara girmiş olduğu (gerçi kendisi açıkça aldanmış olsa da), ve aralarında Fichte, Hegel ve Heidegger de olmak üzere ardıllarının onun örneğini izlemiş olduklarıdır. Heidegger'in *existenzial* ve *existenziell* arasındaki ayrımı Kant'ın *transzendent* ve *transzendental* arasındaki ayrımına yakın bir koşutluk gösterir: bu ayrım vurgulu olarak getirilir ve ona dikkat etmeyi başaramayanların konu dışı olduklarını ele veren

bir parola olarak hizmet eder, ve daha sonra Heidegger'in kendisi ikisini karıştırır.

Norman Kemp Smith Kant'a "tüm büyük düşünürlerin en az sağın olanı" dediği zaman, birçok felsefeci henüz Nietzsche'nin sağın olmaktan çok uzak olduğunu ve bu nedenle hiçbir biçimde bir büyük düşünür olarak görülemeyeceğini sorgusuzca kabul ediyordu. Nietzsche üzerine çalışmalarımda, çeviri ve yorumlarımda onun aslında çok büyük bir düşünür olduğunu göstermeye çalıştıktan sonra, Kant'ın yazma tarzı konusunda yanlış anlaşılmayı istemem. Sorgulanamayacak denli açıktır ki, dikkatli yorumcular kimi tutarsızlıkların nasıl yalnızca yüzeysel olduğunu ve oldukları biçimiyle hatalı olan kimi uslamlamaların nasıl iyileştirilebilecek ya da yorumlanabilecek olduğunu gösterebilirler ve göstermişlerdir. Sık sık değişik yorumcular değişik iyileştirmeler ve yorumlamalar önerirler, ama bu Kant'ın büyük bir felsefeci olmuş olamayacağını göstermeye varmaz. Gerçekte, hüm zamanların en büyük felsefecilerinden biri idi — yapmacık sağınlığına karşın. Edimsel olarak öyle değilken sağın olma konusunu öylesine vurgulamış ilk felsefeci değildi. Belki de bu hem küçük hem de büyük skolastik felsefecilerin kötü bir özelliğidir, ve bu bakımdan *Törebilim*'inde Spinoza ve birbiri ardına büyük çalışmalarında Kant birer skolastik idi. Kant'ın bu yanını vurgulamadaki amacım onun bir profesör olan ilk büyük modern felsefeci olduğu, Nietzsche'nin ise hemen hemen hiçbir zaman bir felsefe profesörü olmamış son büyük felsefeci olduğu idi (bir klasiksel felsefe profesörü olmasına karşın büyük yapıtlarını yazmadan önce kürsüsünü bıraktı) — ve modern felsefe Nietzsche'nin, Spinoza'nın, Goethe'nin ya da Platon'un değil ama Kant'ın örneğini izlemiştir. Kant'ın ortaya sermeye çalıştığı kapsamlı bir görüşü vardı; bunu adım adım yapmayı güç buldu; ve hiçbir zaman sunuşunun yetersizliklerini anlamadı. Fichte ve Schelling, Hegel ve Schopenhauer sorgulanamayacak bir biçimde Kant tarafından bozuldular, ama bizim kendi zamanımıza dek, aralarında dikkate değer hiçbir görüşleri olmayan pekçokları da olmak üzere daha önemsiz çok sayıda insan yapmacık bir sağınlık dışında Kant ile ortaklaşa hiçbir özellik göstermez. Onun yazılarında olduğu gibi bunların yazılarında da işe yaramaz sözcüklerin türetilmesi ve sayısız ayrımlara başvurular başlıca en belirleyici sorunlardan pekçoğunun geçiştirildiği olgusunu gizlemeye yarar. Bu yolda onun ayak izlerinde yürüyen birçok analitik felsefecinin eksikliklerinden Kant'ı sorumlu tutmak haksızlık olacaktır; ama böyle kusurları büyük bir düşünürde büyük bir ölçekte görmek sağlıklı olabilir — ve dolayısıyla bu konuya geri döneceğiz.

Kant, bundan başka, tanım gereği evrensel ve zorunlu olan ve deneyime dayanmayan *a priori* yargıları deneyime dayalı olan ve evrensel olarak ve zorunlu olarak doğru oldukları söylenemeyecek olan *a posteriori* yargılardan ayırdetti. Ayrıca tanım gereği doğru olan analitik yargıları (örneğin tüm çemberler yuvarlaktır) tanım gereği doğru olmayan

sentetik yargılardan (örneğin kimi evler yuvarlaktır) ayırdetti. Daha sonra matematik ve bilimin bize örneğin "beş artı yedi on iki eder" ya da "her olayın bir nedeni vardır" gibi *a priori* sentetik yargılar sunduğunu ileri sürdü, ve *"A priori* sentetik yargılar nasıl olanaklıdır" sorusunu sordu (B 19).

Bu soruya yanıt vermek için Kant "duyarlık," anlak ve usu ayırdederek ve bunlardan her birini uzunlamasına işleyerek anlığın bir anatomisini önerdi. Uzay ve zamanın şeylerin deneyimini edinmemizi ya da onları "sezmemizi" sağlayan insan "duyarlık" biçimleri olduğunu ileri sürdü.

Kant'ın [İngilizce'ye] aşağı yukarı her zaman "intuition" ["sezgi"] olarak çevrilen *yeti* için sözcüğü *Anschauung*dur ki, *anschauen* ("intuit") eylemi gibi, sözel olarak "görüş" [*view*] demektir. Ama Kant, Goethe'nin tersine, sözcükler için çok az duyarlık gösterdi, ve terimleri sık sık aldatıcıdır. Bu örnekte, görsel imge İngilizce "intuition" denli uygunsuzdur. Kant'ın demek istediği şey ne görüş ne de önsezi ama duyu deneyimi idi, ve buna yalnızca beş duyuyu değil ama içebakış gibi birşeyi anlatmak için kullandığı "iç duyu" dediği şeyi de kattı. Ama hiçbir zaman ne "iç duyu" ile ne de aşağı yukarı tüm [İng.] çevirmenleri ve yorumcuları tarafından "sensibility" [duyarlık] olarak çevrilen *Sinnlichkeit* ile ne demek isteğini tam olarak belirtme sıkıntısına girmedi.

Gerçekte kimi çok iyi Almanca-İngilizce sözlükler bile "sensibility" sözcüğünü *Sinnlichkeit*ın karşılıklarından biri olarak vermez. Almanca sözcük [İngilizce'de] ya 'sensuality [kösnü]' ya da 'sensuousness [duyusallık]' demektir, ve Kant'ı İngilizce'de okuyanların onu Almanca'da okumanın ne gibi birşey olduğu konusunda en küçük bir düşünceleri bile yoktur. Harvard'da derece çalışmamı bitirirken, Profesör C. I. Lewis'e yardımcı olduğum bir ders sırasında Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nin bölümlerinin elliden fazla haftalık özetini okumam gerekiyordu. İçlerinden yalnızca biri "sensibility" sözcüğünü tartıştı; ama yaşayan en ünlü Alman oyun-yazarının Almanya doğumlu oğlu "sensuality" sözcüğünü kullanmayı sürdürüyordu. Kağıdın kıyısına "sensibility" yazdım ve sonraki özette yanıt olarak şunların bildirildiğini gördüm: "Eğer bunu okuyan biri biraz Almanca biliyorsa, *Sinnlichkeit*ın 'sensuality' demek olduğunu bilecektir." Bu doğrudur, ama Kant'ta değil. Kant'ın demek istediği şey tüm deneyimin bize duyular yoluyla geldiği ve biçimlerinin uzay ve zaman olduğu, ama bize yalnızca iç duyu yoluyla gelenin uzayda değil ama zamanda olduğu idi. Ama Kant duyuları sıralamaz, ne de içalıcılığı ya da somut durumları tartışır.

On iki kategori — nicelik, nitelik, ilişki ve kipliğin her birinden üçer kategori — insan anlağının biçimleridir ve şeyleri onların terimlerinde anlarız. Bunlar belirli olarak şöyledir: Birlik, çokluk ve bütünlük; olgusallık, olumsuzlama ve sınırlama; töz ve ilinek, neden ve etki, etkin ve edilgin arasındaki karşılılık; ve son olarak olanak/olanaksızlık, varoluş/varolmayış, ve zorunluk/olumsallık. Goethe'nin tersine, Kant'ın

soyutlamalardan hiçbir korkusu yoktu. Tersine, kavramlar arasında rahat eder ve somut örnekler vermek bir yana herhangi birini tanımlamakla bile uğraşmazdı.

Arı Usun Eleştirisi öylesine karmaşıktır ki, bu eleştiriyi temellendirmek için biraz duracak olsak kolayca ipin ucunu kaçırabiliriz. Kant'ın törellik üzerine kısa kitabı ve estetik üzerine olağanüstü etkili gözlemleri ile bağıntı içinde üstlerine biraz daha sonra gitmek çok daha iyi olacaktır. Gerçekte, amaçlarımız için Kant'ın "kategorilerin tümdengelimi" için karışık işlemlerini gözardı edebiliriz; bu kesim ilk (A 64-130) ve ikinci (B 89-169) yayımlarda değişiktir ve büyük olasılıkla Kant üzerine İngiliz ve Amerikan seminerlerinde felsefesindeki başka herhangi bir konudan daha fazla tartışılmıştır. İnsanlar felsefeye değişik nedenlerle yönelirler, ve bu "tümdengelim" bulmaca çözmeyi seven birçok öğrenci ve profesör için sonu gelmez tılsımını korumuştur. Aşağı yukarı hiç kimse Kant'ın on iki kategori tablosunu kabul etmez, ve onun bu kategorileri "çıkarsamak" için çeşitli girişimlerinin oldukları gibi savunulamayacakları konusunda aşağı yukarı tam bir görüş birliği vardır. Gene de Kant üzerine birçok ders bu batakta takılıp kalır ve hiçbir zaman Tanrının varoluşu için geleneksel uslamlamaların çok daha zorlu çürütmelerine (A 590-642, B 618-70) ulaşamaz. H. J. Paton'un iki ciltlik bilgince ve etkileyici çalışması, *Kant's Metaphysics of Experience* [*Kant'ın Deneyim Metafiziği*] doğru bir altbaşlık taşır: *A Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft* [*Kritik der reinen Vernunft'un İlk Yarısı Üzerine Bir Yorum*]. İlk cildin 270'ten çok sayfası kategorilerin tümdengelimine ayrılır.

Eğer burada işimiz bulmaca çözme olsaydı, söz konusu "tümdengelim"in hemen arkasından gelen ve Kant'ın kuramı için belirleyici önemde olan kısa ama aldatıcı "Anlağın Arı Kavramlarının Şematizmi Üzerine" olan kesimin (A 137-47, B 176-87) incelemesi üzerinde yoğunlaşabilirdik. Ve o zaman Norman Kemp Smith'in Kant'ın tartışması konusunda şu sözlerinin doğru olup olmadığını belirlemeye çalışabilirdik: "Böyle hiçbir açıklama kabul edilemez. Çünkü eğer kategori ve duyusal sezgi gerçekten ayrışık ise, hiçbir alta-alma olanaklı olmayacaktır; ve gerçekten ayrışık değilse, Kant'ın burada sözünü ettiği türde bir sorun olmayacaktır." Ya da Paton'un Kant'ın on sayfası için altmış sayfalık savunması başarılı mıdır? Karışık çekişmeyi bir yana bırakabiliriz. Burada başlıca ilgimiz Kant'ın anlığın keşfini engelleyiş yolları iledir. Ama onu eleştirmeden önce, *Arı Usun Eleştirisi*'nde neyi başarmaya çalıştığı konusunda belli bir anlayış kazanmaya çalışmalıyız. Bunu gözden yitirmek çok kolaydır.

Kant'ın etkisi ile ilgilendiğimiz için, kendi on iki kategori tablosu üzerine sunduğu belirleyici bir yorumu göz önüne almalıyız. "Bu kategoriler tablosu tüm us bilgilerinin bilimsel biçimi açısından belki de önemli sonuçlar getirebilecek kimi ince irdelemeler [*artige Betrachtungen*] imler," diyordu geleceği önceden görür gibi ikinci yayımda (B

109); ve ince noktalarının ikincisi ise her sınıfta üç kategorinin olması ve "her durumda üçüncü kategorinin ikincinin kendi sınıfındaki birinci ile birleşmesinden doğması" idi.

Bu ipucu ardıllarında yitmedi. Hiç kuşkusuz, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne (1790) uzun önsözünün sonunda bulunan ve diyalektik üzerine birçok modern yazarın gözardı ettiği dipnotu da biliyorlardı:

> Arı felsefede bölümlemelerimin hemen her zaman üçlü olması biraz tuhaf görülmüştür. Ama bu sorunun doğasına bağlıdır. Eğer bir bölme *a priori* olacaksa, ya çelişki ilkesine göre *analitik* olmalıdır ki, bu durumda her zaman ikili olacaktır ... ya da *sentetik;* ve eğer ikinci durumda *a priori kavramlardan* türetilecekse (matematikte olduğu gibi kavrama karşılık düşen *a priori* sezgiden değil), o zaman bölme sentetik bir birliğin gerektirdiği gibi zorunlu olarak bir üçlü olmalıdır: 1. bir koşul, 2. bir koşullu, ve 3. koşullunun koşulu ile birliğinden doğan kavram.

Burada bu zor notu ayrıntılı olarak çözümlemenin bir gereği yoktur, ama Fichte, Schelling ve Hegel ve modern diyalektiğin bütün gelişimi üzerindeki etkisi göze çarpar. Kant'ın kendisi diyalektik terimini *Arı Usun Eleştirisi*'nde kendisinin öğrettiği şey için değil ama eleştirdiği şey için kullanmış olsa da, bir anlamda onun da, ondan önce Platon'un yaptığı gibi, insanları sırtlarını deneyime dönmeye ve bunun yerine kendilerini diyalektiğe vermeye götürdüğü söylenebilir.

Bu noktaya dek henüz kitabın başlığı ile hesaplaşmadık. Kant'ın "Eleştiri"sinin imlemi nedir?

Zamanı tartışmasında (A 35, B 52) Kant "zamanın görgül olgusallığını, eş deyişle duyularımıza verilebilecek tüm nesneler açısından nesnel geçerliğini" öğrettiğini belirtti, ve bu arada "zamana herhangi bir saltık olgusallık istemini yadsıyoruz" dedi. Aynı çizgide Kant'ın öğretisi görgül realizm ama aşkınsal idealizm olarak adlandırılabilirdi, ve onun için bu ikinci ad sık sık kullanılır, gerçi *Prolegomena*'da (1783)[1] "kendim kuramıma aşkınsal idealizm adını vermiş" (özellikle A 490s) olmaktan pişmanım demiş olsa da; şimdi "eleştirel" idealizmden yana onu "geri çekmeyi" yeğliyordu. Adın çok büyük bir önemi yoktur, ama söz konusu sorun belirleyici önemdedir. *Bildiğimiz şeyler olgusal olarak* uzaysal-zamansaldır; ve aritmetik, Euklides geometrisi, ve Newton bilimi bize onların saltık olarak pekin bilgisini verir. Hiçbir biçimde yarın şu ya da bu deneyimin birdenbire Euklides'i ya da Newton'ı çürüteceği gibi bir korkumuz yoktur. Daha sonra belirtileceği gibi, Kant insan anlığının herhangi bir temel yolda değişemeyeceğini örtük olarak kabul eder, ve bunu ne olursa olsun hiçbir uslamlama getirmeksizin yapar. Yalnızca ona kendi verdiği modelin doğru olduğuna inanmakla kalmaz, ama anlığın her zaman aynı olmuş olduğuna ve aynı olacağına da inanır. Gene de dünyanın insan deneyiminden ayrı olarak neye benzediğini,

[1]Kesim 13, Not 3.

ya da, kimilerinin hoşlanacağı bir deyişle, "gerçekte" neye benzediğini bilemeyeceğimizi vurgulu olarak kabul eder. Kant'ın kendinde şey (*das Ding an sich*) dediği şeye ilişkin hiçbir bilgimiz olamaz. Bildiklerimiz fenomenlerdir.

"Arı usun eleştirisi" usun bize fenomenal dünyayı aşan bilgi vermeye çalıştığı zaman nasıl kayalara çarptığını göstermeye çalışmaktan oluşur. Özel olarak, Kant ussal ruhbilim, ussal evrenbilim ve ussal tanrıbilim dediği şeyleri yıkmaya çalışır. Bize usun, bir bütün olarak dünyanın, ya da Tanrının ussal bilgisini sunmak için hiçbir girişim savunulabilir değildir.

Gözü-yakalayıcı otuzun üstünde bakışık sayfada dört "antinomi"yi açımlar — dört "sav" ve "tanıtları" sol sayfalarda, dört "karşısav" ve "tanıtları" ise öncekilere bakan sağ sayfalarda olmak üzere. Savlar şunları ileri sürer: "Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır" ve uzaysal olarak sonludur; "Evrende her bileşik töz yalın parçalardan oluşur, ve genel olarak yalın olandan ya da ondan bileşmiş olandan başka hiçbirşey yoktur"; "Doğa yasalarına göre nedensellik evrenin görüngülerinin tümünün türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir başka nedenselliği, özgürlük yoluyla nedenselliği de varsaymak gerekir"; ve son olarak "Evrene öyle birşey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, saltık olarak zorunlu bir varlıktır." Karşısavlar ise şunları ileri sürer: "Evrenin hiçbir başlangıcı, ve uzayda hiçbir sınırı yoktur," ama zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur; "Evrende hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende yalın hiçbirşey yoktur"; "Hiçbir özgürlük yoktur, ama evrende herşey bütünüyle doğa yasalarına göre olur"; Ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak saltık olarak zorunlu bir varlık vardır."

Belki de felsefenin Platon ve Nietzsche arasındaki bütün bir tarihinde bu sayfaların "Evrenbilimsel Diyalektiğin Çözümüne Anahtar olarak Aşkınsal İdealizm" (A 490) başlıklı kesimde doruklanan oyuna yaklaşan hiçbirşey yoktur. İzleyen kesimde çözüm özlü olarak toparlanır:

> Eğer evren kendinde varolan bir bütün ise, ya sonlu ya da sonsuzdur. Ama birincisi gibi ikincisi de yanlıştır (yukarıda bir yandan karşısavın ve öte yandan savın tanıtlarında gösterildiği gibi). Öyleyse evrenin (tüm görüngülerin toplamı) kendinde varolan bir bütün olduğu da yanlıştır. Bundan açıkça görüldüğü gibi genel olarak görüngüler tasarımlarımızın dışında hiçbirşeydir, ki aşkınsal ideallikleri yoluyla anlatmayı istediğimiz şey tam olarak buydu (A 507).

Antinomiler ve çözümleri izlenmesi güç bir sahne gibi görünür, ama Kant Tanrının varoluşunun geleneksel tanıtlarının yıkıcı bir eleştirisini sunmaya geçer, ve bunun kitabın etkisi ile ilgisi antinomiler denli büyük olmuştur. Gene de 1787'de ikinci yayıma Önsözde (B xxx) Kant şu açıklamayı getirdi: "İnanca yer açabilmek için bilmeyi ortadan kaldırmak

zorunda kaldım." Görüngü evreninin ötesinde, hiçbir bilgisi olanaklı olmayan o alanda Tanrı ve özgürlük için yer bırakmıştı.

Bir yıl sonra, 1788'de, *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nde Kant inandırıcılıktan oldukça uzaklaşarak kılgısal usun — ya da, diyebiliriz ki, ussal olarak gördüğü ahlak anlayışımızın — fenomenlerin ötesinde o öteki alanda Tanrının varolmasını, ruhun ölümsüz ve istencin özgür olmasını istediğini ileri sürdü. Kant'ın kendi deyimiyle bu üç "konutlama"yı destekleyen uslamlamalar hiçbir zaman yaygın bir kabul görmedi, ve ikinci *Eleştiri*'sinin etkisi hiçbir zaman birincininki ile karşılaştırılabilir olmamıştır.

23➤➤➤

Kant'ın *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nden üç yıl önce 1785'te yayımladığı törellik üzerine kısa kitabın yapıtları arasında eşsiz bir yeri vardır. Kant özerklik anlayışını ve ahlaksal ussalcılığını ilk kez onda geliştirdi. Etkisi *Arı Usun Eleştirisi*'nin etkisi ile yarışır, ve kısalık, incelik, ve okunabilirlikte tüm öteki kitaplarından önce gelir. Ayrıca Kant'ın kendi anlığının felsefesi ile ilişkisini, ve özel olarak insan anlığı üzerine etkili öğretileri ile ilişkisini de aydınlatır.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [İngilizce'ye] aralarında "Foundation," "Fundamental Principles" ve "Groundwork of the Metaphysics of Morals" başlıkları da olmak üzere değişik başlıklar altında çevrilmiştir. Almanca sözcük Kant payına bir etkinliği imler ve sözel olarak 'laying the ground' ['zemin hazırlama'] demektir. "Laying the Foundations for the Metaphysics of Morals"/"Ahlak Metafiziği İçin Temellendirme" doğru çeviri olacaktır.

Özgün Almanca yayım 150'den daha az küçük sayfa kapsarken, Lewis Beck'in ustaca çevirisi ise ancak seksen sayfadan oluşuyordu. Kant'ın büyük çalışmalarından başka hiç biri daha okunaklı değildir demek kitabın güçlükler ile örtülü olduğunu yadsımak değildir. En alt düzeyde, hemen hemen bütün bir sayfa boyunca süren tümcelerin bir bolluğu gelir. Önsözün altıncı paragrafının ortasından bir başlangıç özgün yayımda tam bir buçuk sayfa sürer ve hemen arkasından rekoruna pek yetişemeyen yarım düzine başkası tarafından izlenir. İkinci bölümün onuncu paragrafı hemen hemen iki bütün sayfayı dolduran tek bir tümceden oluşur. Bu yılankavi tümceler çoğu kez çözümlenemez, ve değişik Alman yayımcıları değişik iyileştirmeler önermişlerdir. Zaman zaman bu yolda yazan bir felsefecinin belli bir duruluk korkusu tarafından güdülenmiş olup olmadığı konusunda meraka kapılmamak güçtür. Bir başka sorun bu güçlüğe katkıda bulunur.

Kant oldukça karışık bir skolastik terminoloji kullanarak konumunu barok demesek de en azından gotik ayrıntılarda geliştirmeye çalışır.

Anahtar terimleri arasında düzgüler ve temel-ilkeler, güdüler ve itkiler, patolojik ve kılgısal çıkarlar vardır. Başlangıçta bu altı terimin her biri ile tam olarak denmek istenenin ne olduğunu açıkça ortaya koymamak için hiçbir ciddi neden yoktur. Bütün uslamlamanın duruluğu açısından doğacak kazanç olağanüstü olacaktır, ve yineleyerek sağınlık uğruna yazınsal inceliği küçümsediğini söyleyen bir profesörden daha azı beklenemez.

Örneğin *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci yayımına önsözde Kant eleştirisinin "hiçbir zaman halksal olamayacağı" konusunda hükümete bir kez daha güvence verdi, ama şöyle sürdürdü:

> Yalnızca *Eleştiri* yoluyladır ki o evrensel olarak zararlı *özdekçilik, yazgıcılık, tanrıtanımazcılık,* özgür-düşünme *inançsızlığı, düşlemsel coşkuculuk* [*Schwärmerei*] ve *boşinanç,* ve son olarak daha çok Okullar için tehlikeli ve kamuya aktarılması oldukça güç olan *idealizm* ve *kuşkuculuk* kökünden kazınabilir. Eğer hükümetler bilginlerin işine karışmayı uygun görürlerse, o zaman usun emeğinin biricik sağlam dayanağı olan böyle bir *Eleştiri*'nin özgürlüğünden yana çıkmak onların insanlık için olduğu gibi bilimler için de gösterdikleri bilgece kaygıya Okulların gülünç despotluklarını desteklemekten çok daha uygun düşecektir — Okullar ki örümcek ağlarının yokedilmesi üzerine gürültülü bir kamu tehlikesi çığlığı koparsalar da, kamu bunlara hiçbir zaman dikkat etmediği için, yitişlerini de hiçbir zaman duyamayacaktır.

Kant "kendine popülerlik adını yakıştıran bir gevezeliğin yüzeyselliğine" karşı çıkmayı sürdürdü ve kuşkuculuğa karşı olduğunda diretti: İstediği "zorunlu olarak inakçı bir yolda ve en katı dizgesel istemler ile uyum içinde, ve dolayısıyla popüler değil ama skolastik yolda [*schulgerecht*]" yapılmalıydı (xxxvi).

Girişimi için akademik özgürlük isteyerek, Kant hükümete kitabının hiçbir zaman popüler olamayacağı inancasını verdi; ama aynı zamanda popüler denilen felsefenin yüzeysel iken onun kendi felsefesinin genel kamu tarafından okunabilir olması umulamayacak denli sağınlık gösterdiğini ileri sürdü — bir tema ki çalışmasına baştan sona yayılır. Söylediğim şey Kant'ı okumayı öylesine güçleştiren ve sık sık öylesine umutsuz bir bulanıklığa götüren etmenin hiçbir biçimde örnek olacak bir sağınlık değil ama dahaçok korkunç bir sağınlık *yoksunluğu* olduğudur.

Kimi felsefeciler *Arı Usun Eleştirisi*'ne yönelik böyle bir eleştiriyi karşılamak için Kant'ın yapmaya çalıştığı şeyin çok derin olduğu için duruluğa ulaşabileceğini sanmanın dar kafalılıktan başka birşey olmadığını söylerler. Herşey bir yana, Kant bütünüyle yeni bir yönde başlangıç yapmıştı. Bununla birlikte, törellik üzerine kısa kitabı Kant'ın sağınlık yoksunluğunun derinliğe bağlı olmadığını olabildiğince açıkça gösterir. Tersine, bu yoksunluk karşısına almış olması gereken güçlükleri örter.

Kendi istencine karşı, Kant'ın sunduğu büyük örnek Alman felsefecilerine yakından bakıldığında orda olmadığı görülen boş ve yapmacık bir sağınlığı öğretti. *Grundlegung*'un verdiği duygu hiç kuşkusuz Kant'ın duruluk istemiş olduğudur — bir noktaya dek. Ve orada başlamakta olan gizeme belli bir önem yükleyerek, bu noktayı belirtir. Ama uslamlamasının bütün gücü insanların ne yapmaları gerektiği konusunda gizemli hiçbirşeyin olmadığı görüşünde yatar. Tersine, us bize açıkça söyler — öylesine açıkca söyler ki, giderek oldukça duygudaş bir okur bile ahlaksal güçlükler için hiçbir yer bırakmamasından ötürü Kant'ın kaçınılmaz olarak yanılıp yanılmadığını merak etmeye götürülür. Biçemi ne denli çıldırtıcı olursa olsun, kişi Kant'ın bulanıklık düşkünü olduğu duygusunu edinmez. Gene de, kavramlardan dokuduğu ağ havada asılı kalır ve yaşama değmekten uzaktır.

Prinzip (ilke) sözcüğü Kant tarafından bütün bir kitap boyunca hemen hemen her iki sayfada bir hiçbir zaman tanımlanmış olmaksızın kullanılır. Ama üç yıl sonra yayımlanan *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nin 1'inci kesimi *Praktische Grundsätze*nin [kılgısal 'temel-önermeler'] ve düzgülerin bir tanımı ile açılır ve 2'nci Kesim şöyle başlar: *"Alle praktishce Prinzipien ..."* Sonuçta *Grundsätze* ve *Prinzipien*i birbiri yerine kullandığı ve 1'inci Kesimdeki tanımının önceki kitabını aydınlattığı açığa çıkar.

> Kılgısal *ilkeler* çeşitli kılgısal kuralları altına alan istencin bir genel belirlenimini içeren önermelerdir. Bunlar özne yalnızca kendi istenci için geçerli koşulu düşündüğü zaman özneldir, ya da *düzgülerdir;* nesnel olarak kabul edildikleri, eş deyişle her ussal varlığın istenci için geçerli oldukları zaman nesneldirler, ya da kılgısal *yasalardırlar.*

Kant 1'inci Kesimdeki bir notta hemen şunları ekler: "Eğer arı usun istenci belirlemek için yeterli bir kılgısal zemin kapsayabildiğini kabul edersek, o zaman kılgısal yasalar vardır; eğer etmezsek, o zaman tüm kılgısal ilkeler yalnızca düzgüler olacaktır." Tüm bunlar *Grundlegung* ile tutarlıdır, ve Kant'ı anlamamıza yardım eder. *Grundlegung*'da düzgüler iki kez tanımlanır. 1'inci Bölümün ilk dipnotunda şunları söyler: *"Düzgü* istencin öznel ilkesidir." 2'nci Bölüme yedinci dipnotta: *"Düzgü* öznel davranış ilkesidir." Özgün yayımda, bu iki tanım arasına otuz altı sayfa girer, ve Kant'ın bütün uslamlamasının düzgüler ve ilkeler çevresinde döndüğünü düşünürsek birkaç düzgü örneğini vererek demek istediğini açıkça bildirmemesi neredeyse bir skandaldır.

Hiç kuşkusuz, ikinci dipnottaki tanımdan hemen sonra dört örnek vererek Kant uslamlamasını daha somut kılmaya çalışır, ama bunlar büyük bir yazın kütlesi doğurmuştur çünkü uslamlamasını saçmalaştırıyor görünürler. *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of Metaphysics of Morals*'te [*Usun Özerkliği: Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi Üzerine Bir Yorum*] (1973), Kant için hayranlık dolu olan Robert Paul Wolff gene de şunları söyler: "Örneklerden

ikisi hiçbir biçimde iyi değildir, bir üçüncüsü başarısızdır, gerçi ilginç bir yolda olsa da, ve ancak biri uygun değişikliklerle kurtarılabilir" (s. 161s). Bu hükümle bütünüyle anlaşmıyorum ve kendi görüşümü dört örneğin biraz uzunca irdeleneceği 26 ve 27'nci Kesimlerde sunacağım; ama Wolff'un aşırı özenli yorumu büyük ölçüde Kant'a duygudaştır.

Kant ahlaksal yaşamdaki somut durumlar üzerine düşünerek başlayan ve sonra onlardan en sonunda başka somut durumlara uygulanarak sınanan genellemeler kristalize eden türde bir düşünür değildi. *Soyutlamalar arasında çok rahattı, ve somut örnekler verir vermez kavramsal şemasının onlara uymadığı ortaya çıkıyordu.* Bu noktada bir bilimciden kuramlarını yeniden irdelemesi ve belki de düzeltmesi beklenir. Ama Kant hiçbir zaman şemasının kendi getirdiği durumlara bile uymadığını görmedi.

Gerçekte sorunu bu yolda koymak bile oldukça yumuşaktır: Kant sözcüklerin terimlerinde düşünüyordu, kavramların değil. Duru bir düzgü kavramından yoksundu, ve tanımları ("öznel istenç ilkesi" ve "öznel davranış ilkesi") bir duruluk eksikliğini örter ve Goethe'nin Mephistopheles'inin yukarıda 10'uncu Kesimin sonlarında alıntılanan sözlerini anımsatır:

> *Evet, ne olursa olsun sarıl sözcüklere;*
> *Hiçbir zaman daha güvenilir bir kapı olmadı*
> *Tapınağa, Pekinliğe açılan.*
> *Çünkü hiçbir düşüncenin olmadığı yerde*
> *Uzakta değildir hiçbir zaman doğru sözcük.*
> *Kazanılabilir sözcükler ile bir tartışma,*
> *Sözcükler ile örülebilir bir dizge,*
> *Duraksamadan inanılabilir sözcüklere ...*

Kant uzmanları henüz "şema"nın tam olarak ne olabileceği konusunu tartışmayı sürdürmektedir, ama burada bu arı kovanını karıştırmanın hiçbir gereği yoktur. *Arı Usun Eleştirisi*'ni sonu gelmez karmaşıklıkları ile uzmanlara bırakabilir ve Kant'ın törellik üzerine küçük kitabı üzerinde yoğunlaşabiliriz. Burada bütün uslamlama — ve aslında Kant'ın ahlak felsefesi — "düzgüler" üzerine dayanır, ama Kant'ın bir düzgünün ne olduğu konusunda çok açık bir görüşü yoktu. Bu verdiği dört örneği yokladığımız zaman açığa çıkacaktır, ama kendisi somut durumlardan başlamadığı için, ilkin onun düşünce çizgisini çözümlememiz gerekir.

24

➤➤➤ Daha önce belirttiğimiz gibi Kant'ın en temel sorunu şuydu: Özerklik ve özgür istenç deterministik bir Newton evreninde nasıl olanaklıdır? Kant'ın törelliği temellendirme girişiminin can alıcı noktası bu soruya yanıtıdır. Eylemlerimiz eğilimlerimiz tarafından güdüldükçe nedensel olarak belirlenirler ve özgür değilizdir. Ama

Kant eylemlerimiz eğilim tarafından değil de yalnızca usa saygı tarafından güdülendirildiği zaman determinizmden kaçtığımızı ileri sürdü.

Eğilimlerimizi dinlemeyi, dilediğimiz denli uyumayı, dilediğimiz denli sigara içmeyi, ve istediğimiz herşeyi yapmayı bir kural, ya da giderek bir alışkanlık yaptığımız ve yalnızca aydınlanmış öz-çıkar tarafından ya da, tek bir sözcükle, sağgörü tarafından denetlendiğimiz sürece, yaşamlarımız Kant'ın patolojik çıkar ve hipotetik imperativler dediği şey tarafından yönetilir. ("Patolojik çıkarlar" 28'inci Kesimde uzunlamasına tartışılacaktır.) Hipotetik bir imperativ dayatır: Eğer bunu istiyorsan, şunu yap. Ona boyun eğdiğim zaman, eğilimimin ya da, Kant'ın da dediği gibi, isteğimin nesnesinin kölesiyimdir. Ruhbilimsel determinizmden kaçmanın biricik yolu ne olursa olsun herhangi bir patolojik çıkar tarafından lekelenmemiş bir düzgüyü kabul etmek ve hipotetik değil ama kategorik olan bir imperative boyun eğmektir. Yalnızca bir kategorik imperativ vardır, der Kant, ama onun oldukça değişik üç formülasyonu olduğunu söylemeye geçer, ve kimi yorumcular gerçekte beş formülasyon olduğunu ileri sürer. Eğer Kant'ın verdiği sayı kabul edilecek olursa, ilk formülasyonun Kant'ın düzgüleri tanımladığı dipnot ile dört ünlü örnek arasındaki aynı sayfada sunduğu iki değişik türü olduğunu kabul etmek gerekir.

> Kategorik imperativ böylece yalnızca birdir, ve şöyledir: *Yalnızca aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını da isteyebileceğin düzgüye göre davran.* ... Böylece evrensel ödev imperativi de formüle edilebilir: Sanki eylem düzgün istencin yoluyla evrensel bir doğal yasa olacakmış gibi davran.

Kant'ın *Grundlegung*'unun birincil düşüncesi herhangi bir usdışı güdü olmaksızın yalnızca us için saygıdan davrandığım zaman özgür olduğumu anlatır. Kişinin fenomenal dünyada hiçbir güdüsü yoksa niçin ve nasıl davranacağı sorusu Kant için ikincildir, ve yineleyerek bunun kavranması olanaksız bir gizem içerdiğinde diretir, üstelik *Arı Usun Eleştirisi*'nin bunun olanaksız olmadığını göstermiş olmasına karşın. Bir bakıma, her numenal ben, geleneğe göre Tanrının yapmış olduğu gibi, tansıklar yaratır. Bununla birlikte, gizem yalnızca özgürlüğün metafiziksel yanı diyebileceğimiz şeyi ilgilendirir. Hipotetik imperative biricik almaşık olarak kategorik imperativin içeriği, Kant'a göre, olabileceği denli açıktır. Aşağıdaki örneği kendisi vermez, ama bu noktayı aydınlatmaya onun verdiği örneklerden daha çok yardım ediyor olabilir.

Matematik çalıştığım ve hiçbir yanlış yapmadığım zaman, çalışmam hiçbir biçimde usdışı doğam tarafından bozulmaz. Her ussal varlığın ulaşacağı sonuçları elde ederim.[1] Yordamım güdüsünü yalnızca us için

[1]Matematiksel buluşların burada bizi ilgilendirmesi gerekmez. Büyük Alman matematikçisi David Hilbert'in (1862-1943), bir keresinde bir romancı olmak için matematiği bırakan bir öğrenciye söyledikleri yeterlidir: "Çok iyi oldu. Yaratıcılıktan bütünüyle yoksundu."

saygıdan alır — ve özgürümdür. Ahlaksal alanda benzer olarak kendimi usdışı herşeyden sıyırmalıyımdır. Tikel nesneleri istediğim sürece, bunu yapmayı başaramamışımdır. Ama evrenselleştirilebilecek ve kişisel ya da öznel hiçbirşey kapsamayan düzgüler bulduğum zaman, onlara göre davrandığımda güdümü yalnızca us için saygıdan aldığıma, özgür olduğuma inandırılabilirim. Kant evrenselliğin ussallığın belirtisi olduğunu, buna karşı tikel ve öznel olanın usdışı olduklarını kabul eder. Kendimin olan bir istencim olduğu sürece, özgür değilimdir!

Böylece à la Kant özgürlük ve özerklik bireysellik ve öznelliğimizden esenliği gerektirir. Bu noktada Martin Luther'in *Yalın Halk İçin Eferdinin Duasının Özeti*'ne (1519) benzerlik çarpıcıdır. Luther'in "Sana verilecektir ..." üzerine kimi gözlemleri şunlardır:

> İnsanlar şöyle der: Ama Tanrı bize bir özgür istenç vermiştir. Yanıt: Gerçekten de, sana bir özgür istenç vermiştir. O zaman niçin onu özgür bırakmak yerine kendinin bir istenci yapmayı istersin? Onunla istediğini yaparsan, o özgür değil ama senin olur. Ama Tanrı ne sana ne başka birine sizin kendinizin olan bir özgür istenç vermedi; çünkü birinin kendi istenci özgür istençlerini Tanrıdan alan ve onu kendilerinin yapan şeytandan ve Adem'den gelir. Gerçekten özgür bir istenç kendinin olan hiçbirşeyi istemeyen ama yalnızca Tanrının istencini gören ve böylece ayrıca hiçbirşeye bağlanmayıp ya da sarılmayıp [*nirgend abhangen oder anklebend*] özgür kalan bir istençtir.

Ve birkaç sayfa önce Luther şunları söyler:

> İnsan kendini istencine karşı bir üst-istenç [*Überwillen*] taşımaya ve en büyük güvensizliği kendisinde birbirine karşıt iki istenç yerine tek bir istenç olduğunu duyduğu zaman duymaya eğitmeli, ve böylece kendi istencine karşı üst-istenci izlemeye alışmalıdır.[1]

İlk bakışta, Kant ve erken Luther arasındaki biricik büyük ayrım Kant'ın birinin kendisinin olan bir istençten değil ama eğilimlerden, bir üst-istençten değil ama ustan söz ediyor olması gibi görünebilir. Ama Kant Tanrı korkusunu özerklik ile bağdaşmaz olarak, ve gerçekte "özerksizliğin" birincil örneği, eş deyişle, başka biri tarafından koyulan bir yasaya boyuneğme olarak gördü. Özerklik Kant için kendime verdiğim bir yasaya boyuneğmem demektir. Bu kavram Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'sinden (1762) türetilir; ve belirtmeye değer ki Kant'ın evinde oturma odasındaki bir Rousseau portresinden başka hiçbir resim yoktu.[2]

[1] *Auslegung des Vater-Unsers für die einfältigen laien* (1519. Bkz. *Sämtliche Scriften,* yay. haz. Jolann Georg Walch, cilt 7, sütun 1132 ve 1126; St. Louis 1891 tıpkıbasımında sütun 786 ve 781. Luther'in özgür istenç üzerine daha sonraki görüşleri için bkz. *De servo arbitrio* (1526) ve *Sämtliche Werke,* yay. haz. J.K. Irmischer, vol. 58 (*Tischreden,* vol 2), s. 214-39.

[2] "Birinin kendine dayattığı yasaya boyun eğmek özgürlüktür." (Toplumsal Sözleşme, Kitap I, Bölüm VIII). Kant'ın Rousseau ile ilişkisi için bkz. Cassirer

Luther'in yukarıda alıntılanan özgürlük anlayışı büyük bir olasılıkla modern okura eğer bir tür tanrıbilimsel sofistlik olarak değilse de paradoksal ve bütünüyle usaaykırı olarak görünecektir. Dilediğimi yaptığım sürece özgür değilimdir; ancak kendi istencimi izlemediğim zamandır ki istencim özgürdür. Gene de Kant'ın konumunun ne denli benzer olduğu çok az okurun gözüne çarpar, ve birçokları onun özerklik kavramına biraz şaşkınlıkla yüklü olsa da safça bir huşu ile yaklaşır.

Bu belki de büyük ölçüde dört ünlü örneğini verdikten sonra, ve kendi özerklik açıklamasını vermeden önce, Kant'ın kategorik imperativin gerçekten de oldukça etkileyici bir başka formülasyonunu açımlamasına bağlıdır: *"Öyle bir yolda davran ki hem kendi kişinde hem de her başka kişide insanlığı hiçbir zaman salt bir araç olarak değil ama her zaman o denli de bir erek olarak gör."* Bu formülasyon Kant'ı insanlığın en büyük ahlak öğretmenlerinden biri yapar, ama genellikle yanlış alıntılanır ve iki belirleyici sözcüğün atlanması ile bir saçmalığa indirgenir: *salt* ve *o denli de.* Başkalarını çeşitli erekler için birer araç olarak kullanmanın önüne geçemeyiz, ve bunda Kant'ın kabul ettiği gibi ahlaka-aykırı hiçbirşey yoktur. Kant'ın bizi yapmamamız konusunda uyardığı şey insanları yalnızca şeyler olarak görmektir. Böylece bu bağlamdadır ki 'eder' ve 'değer' arasında bir ayrım yapmadan önce özerkliği getirir, ve vurgulanmak istenen nokta şeylerin birer pazar ederi varken insanların ise ederleri değil ama benzersiz bir değerleri olduğudur.

Tüm bunlar çok çekici ve insancadır, ve birçok okur Kant'ın her nasılsa bu törellik anlayışını tanıtladığı izlenimi ile ayrılır, üstelik uslamlamasını izlemek ya da çözümlemek güç olsa da. Gerçekte, uslamlama *çözümlenebilir,* ve herhangi bir tanıtlamanın çok uzağına düşer. Bulanıklık ve yoğunluk yoluyla göstermelik bir sağınlığın aklandığı sanısı yalnızca derinlere kök salmış bir akademik önyargıdır.

Kant'ın Musa'dan ve peygamberlerden türetilmiş bir törel ilkenin güzel ve özlü formülasyonunu çıkarsaması gerçekte kategorik imperativin araç/erek formülasyonundan yalnızca iki sayfa önce tam bir düzine satır tutan iki tümcede kapsanır.

> Ama, eğer *kendinde varoluşu* saltık bir değer taşıyan birşeyin, bir *kendinde erek* olarak belirli yasalara zemin olabilecek birşeyin olduğunu varsayarsak, o zaman olanaklı bir kategorik imperativin, eş deyişle kılgısal yasanın zemini bunda, ama yalnızca bunda yatacaktır.
>
> Şimdi şunu söylüyorum: İnsanlar ve hep birlikte tüm ussal varlıklar şu ya da bu istenç tarafından herhangi bir keyfi kullanım için *salt birer araç olarak değil,* ama kendilerinde erekler olarak *varolurlar,* ve ister kendilerine isterse başka ussal varlıklara yöneliḱ olsun tüm eylemlerinde *o denli de erekler olarak* görülmelidirler.

(1918), s. 92-95. Vorländer (1924), I, s. 148-51, Cassirer (1945), ve Beck (1969), s. 489-91. Portre üzerine daha öte bilgi için bkz. aşağıda kesim 30.

Açıktır ki bu bir tanıtlama değildir. Kant'ın ikinci paragrafta ileri sürdüğü şey kendi inancıdır — yetiştirilmesini belirleyen inancın bir parçası. Ve sonra kartlarını masanın üzerine açar. Eğer "*saltık değeri* olan hiçbirşey" olmamış olsaydı ve "eğer tüm değer koşullu" olmuş olsaydı, o zaman tüm imperativler hipotetik olur ve hiçbir kategorik imperativ olmazdı. Eğer koşulsuz bir imperativ olacaksa, birşeyin koşulsuz değeri olmalıdır, ve Kant insanlığın koşulsuz değeri olduğunu ya da tüm ussal varlıkların koşulsuz değerleri olduğunu söyler. Kant'ın 1785'te gerçekten de insandan başka ussal varlıkların bulunduğunu düşünüp düşünmediği kuşkuludur, ama vurgu noktası insanların saltık bir değer ve onurları olduğu ve başka herhangi bir özellikten ötürü değil ama ussal oldukları için hiçbir zaman yalnızca araçlar olarak görülmemeleri gerektiğidir.

> İnsanlığı ve genel olarak her ussal varlığı *kendinde bir erek olarak* alan bu ilke ... deneyimden türetilmemiştir; herşeyden önce evrenselliğinden ötürü, çünkü genel olarak tüm ussal varlıkları kaplar, ve hiçbir deneyim bu konuda birşey belirlemek için yeterli olamaz; ikinci olarak, çünkü insanlık burada insan için bir erek olarak (öznel olarak), eş deyişle birinin gerçekte kendi için bir erek olarak kabul ettiği bir nesne olarak değil, ama nesnel bir erek olarak tasarımlanır ki, hangi erekleri kabul etmeyi istersek isteyelim, bir yasa olarak tüm öznel ereklerin en yüksek sınırlayıcı koşulunu oluşturması gerekir, böylece arı ustan köken alıyor olmalıdır.

Kant'ın ilkesinin deneyimden türetilmediği ve ruhbilim üzerine ya da herhangi bir tür görgül genelleme üzerine dayanmadığı açıktır. İlkesi öyleyse "arı ustan köken alıyor olmalıdır" vargısını çıkarıyor görünür, üstelik bu son tümce parçasının sözdizimsel olarak havada asılı kalmasına karşın, ve değişik Kant uzmanları dilbilgisel olarak nasıl bütünleştirileceği konusunda biraz değişen görüşler önermişlerdir.[1] Ama tüm ussal varlıklar hakkında bir evrensel önerme ve kabul etmeyi isteyebileceğimiz tüm erekleri sınırlayan en yüksek bir yasa deneyim üzerine dayandırılamazken, açıktır ki bundan onlar "arı ustan köken alıyor olmalıdır" sonucu çıkmaz. Herşey bir yana, dinsel bir gelenekten türetilmiş olabilirler, ve hiçbir biçimde sağlam temellendirilmiş olmayabilirler. Gene de paragrafın sonlarında Kant bize zaman zaman kategorik imperativin üçüncü formülasyonu olarak düşünülen şeyi önerir, ama bu kez uzun ve karışık bir tümcenin sonunda ve bir imperativ biçiminde olmanın bütünüyle dışında: "Şimdi bundan istencin evrensel kılgısal us ile anlaşmasının en yüksek koşulu olarak istencin üçüncü kılgısal ilkesi doğar, *her ussal varlığın evrensel olarak yasamada bulunan bir istenç olarak istencinin* ideası."

[1]Bkz. Karl Vorländer'in *Grundlegung* yayımı (1906), s. 56. Bu küçük kitap boyunca çok sayıda iyileştirme önerisi bulunur.

Özsel olarak, Kant insanlara onların büyük bir bölümünün işitmeyi istediği şeyi söyler. Onlara doğa-üstüne tüm göndermelerden sıyrılmış ve önemli ölçüde erkinleştirilmiş bir İncil törelliği önerir, ve yordamının ussal ve sağın olduğu ve törelliğinin us üzerine dayandığı ve us tarafından istendiği izlenimini yaratmayı başarır. Gerçekte, Kant'ın yordamı hiçbir biçimde sağın değildir ve törelliği ne us üzerine kuruludur ne de onun tarafından istenir. Onun "Şimdi diyorum ki, İnsanlar ve hep birlikte tüm ussal varlıklar *salt birer araç olarak değil* ama kendilerinde erekler olarak *varolurlar*'"diye yazdığı yerde bir başka felsefeci şunları diyebilir: "Tüm *dirimli* varlıklar kendilerinde ereklerdir ve salt birer araç değildirler." Törelliği hayvanları kapsayacak ve olası ki vejeteryan olacaktı. Gene de bir başka felsefeci bir kategorik imperativin saltık değer taşıyan birşeyin olmasına bağlı olmasında Kant ile anlaşabilecek, ve bu nedenle diyecektir ki en azından bir varlığın saltık değeri olmalıdır ve — Tanrının varoluşu için beş tanıtlamasında Thomas Aquinas tarafından kullanılan sözlerde — "bunu herkes Tanrı olarak anlar." Daha bir başka felsefeci ise eğer koşulsuz bir imperativ olacaksa, birşeyin saltık değer taşıması gerektiğini kabul edebilir, ama hiçbirşeyin saltık değeri olmadığı ve öyleyse hiçbir kategorik imperativin olmadığı vargısını çıkarabilir.

Kant'ın yanıltıcı aşkınsal yöntemi her zaman saltık olarak pekin olarak kabul etmeyi istediği şey ile başlar — Euklides geometrisi, Newton bilimi, kategorik imperativ, uslarından ötürü tüm insanların eşsiz bir değerlerinin olduğu anlayışı —, ve sonra bu şeylerin saltık olarak pekin olmaları için durum ne olmalıdır diye sorar. Nietzsche *Gay Bilim*'de (Kesim 193) şunları yazarken önemli bir noktayı dile getirdi: "Kant sıradan insanı aptallaştıracak bir yolda sıradan insanın haklı olduğunu tanıtlamayı istedi." İşin özünü daha özlü koyarsak: Kant bir ussallaştırma virtüözü idi.

Onu öylesine olağandışı kılan şey 1781'de *magnum opusunu* yayımladığı zaman içinde herşeyin kendi yerini bulduğu kapsayıcı bir görüşe ulaştığını düşünmüş olmasıdır. Nietzsche'ye karşı sık sık yöneltilen bir suçlamaya, ve yoğunluk ve saydamsızlığın sağınlık belirttiği önyargısına karşı bir tür düzeltici olarak, Robert Paul Wolff'un *Grundlegung* üzerine yorumunda ileri sürdüğü düşünceye saygı duyuyorum (s. 4): "Tüm büyük felsefeciler arasında içgörüde Kant denli varsıl ve tutarsızlık tarafından onun kadar sıkıntıya düşürülmüş bir başkası daha yoktur." Gerçekte, Nietzsche içgörülerde çok daha varsıldı, ama belirtmeye değer ki, Wolff ilkin "Kant'ın Ansal Etkinlik Kuramı"nın ("Kant's Theory of Mental Activity" başlığını taşıyan bir kitapta, 1963) ve daha sonra *Grundlegung*'unun ayrıntılı bir çözümlemesini yaptıktan sonra Kant'ın özenli sağınlığı mitinde çok az doğruluk düzeyi bulmuştur. Gördüğümüz gibi, Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'ni İngilizce'ye çevirmiş olan Norman Kemp Smith kendi yorumunda bir kuşak önce aynı görüşü dile getirmişti.

Ama Kant'ı haklı olması gerektiğine inandırmayı sürdüren şey şu ya da bu sözde sıkı tanıtlama olmaktan çok ona tüm parçaların birbirine uyuyor gibi görünmeleriydi.

25 ➤➤➤

Kant'ın kafa yapısını ve ayrıca çalışmalarındaki birçok belirleyici pasajı anlamak için onun törelliğinin dinsel esininin Musa'da bulunacak olduğunu anlamalıyız. *Salt Us Sınırları İçerisinde Din*'inde (1793) Kant kendisini "katılık yanlıları/*rigorists*" arasında saydı — "bir deyim ki bir kınama olarak amaçlanır ama edimsel olarak övücüdür" (s. 9). Aynı yıl daha sonra Friedrich Schiller "Sevimlilik ve Değer Üzerine" (*Über Anmut und Würde*) dikkate değer bir deneme yayımladı ve buna "*Eleştiri*'nin ölümsüz yazarı" üzerine eklediği gözlemlerde onun sağınlık yandaşı tutumunu aşırı bulduğunu belirtti:

> Kant'ın ahlak felsefesinde *ödev* düşüncesi öylesine katılıkla sunulur ki tüm incelikler korkup kaçar ve yoksul bir anlak kolayca kasvetli bir manastır çileciliğinin yolunda ahlaksal eksiksizlik aramaya itilir. Dünyanın büyük bilgesi yanlış yorumlara karşı önlem almaya çalışmış olsa da — ki hiçbirşey onun neşeli ve özgür tini için bunlardan daha saygısız olamaz —, bana öyle görünüyor ki onu kendisi kışkırtmıştır.[1]

Daha genç çağdaşlarına Kant'ı Goethe ile uzlaştırma gereksinimini aşılamış olan Schiller Kant için kendi katılığını yumuşatmayı kolaylaştırdı. Din üzerine kitabının ikinci yayımında (1794) Kant "bir ustanın eli ile yazılmış" denemesinde "Herr. Prof. Schiller" tarafından önerilen eleştiri konusunda çok ince bir dipnot ekledi; ama Schiller'in onun için kurduğu köprü üzerinden geçmeyi reddetti. Gerçekten reddetmesi *gerekiyordu* çünkü onun görüşüne göre özgürlük bizi zorunlu olarak ruhbilimsel determinizmin ağına düşürecek her tür ruhbilimsel güdünün yokluğu üzerine bağımlıydı. Bu, söz konusu pasaj ile birlikte, bugün bile Kant'ın bir katılık yanlısı *olmadığında* diretmeyi sürdüren yorumcular tarafından gözardı edilir.

Kant'ın *nasıl* reddettiği dikkate değerdir. Yalnızca yukarıdaki metinde ve *Grundlegung*'da söylediklerini yinelemekle kalmayıp şunları da ekledi:

> Memnuniyetle itiraf ediyorum ki, *sevimliliğin* tam olarak değerinden ötürü *ödev kavramına* eşlik etmesine izin veremem. Çünkü ödev sevimlilik ile doğrudan çelişki içinde duran koşulsuz bir zorunlu-kılma öğesi kapsar. Yasanın görkemi (Sina üzerindeki yasa gibi) hürmet uyandırır ki astın komutanı için *saygısını* yaratır, ama bu durumda, komutan kendi içimizde bulunacağı için, bizi güzel herşeyden daha çok kendimizden geçiren kendi yazgımızın *yüceliğinin bir duygusunu* doğurur.

[1] "Değer" altbaşlığından önceki onuncu paragraf.

Schiller'in duyguyu tartışması Kant'ı kendi duygularına ilişkin birşeyleri açığa sermeye götürdü. İçindeki ahlaksal yasa onun için Sina üzerindeki Musa yasasının tüm görkemini taşıyor ve onu esrimeye sokuyordu. *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nin "Vargı"sının ünlü açılışını anımsıyoruz: "Üzerlerinde ne denli sık ve ne denli sürekli düşünürsek şu iki şey yüreği [*Gemüt*] her zaman yeni ve her zaman artan bir hayranlık ile doldurur: *Üstümdeki yıldızlı gökler ve içimdeki ahlaksal yasa.*"

Her ikisini de on üç yaşında iken yitirdiği annesi ile bağladığına inanmak için neden vardır.[1] Kant'ın ölümünden hemen sonra 1804'te çıkan her üç yaşamöyküsünde de annesi için derin duygularına ve üzerindeki kalıcı etkisine çok önem verilir.

"Büyük adam annesinden söz ettiği zaman yüreği sızlar, gözleri dolar ve sözlerinden her biri sımsıcak ve çocuksu bir saygıyı anlatırdı," der Jachmann, ve şöyle sürdürür: "Kant kız kardeşleri ile aynı kasabada yaşamasına karşın, yirmi beş yıl boyunca onlardan bir kez bile söz etmedi" (s. 163). Annesi kendini yetiştirmiş bir kadındı, yeterince okuyup yazması vardı — ve Wasianski'ye göre (s. 251), bu "toplumsal yeri ve çağı için aşırı ve ender bir durumdu" — ve kendi dinsel duyguları "gerçek ve hiçbir biçimde çoşkucu [*schwärmerisch*] değilken (*a.g.y.*), oğlu için istediği ise *"kutsallık"tan* daha azı değildi. Bu noktayı vurgulayan (s. 13) Borowski daha uzun bir alıntıya değer:

> Baba çalışma ve dürüstlüğü, özellikle tüm yalanlardan kaçınmayı isterdi; anne *kutsallığı* da. K. onun gözü önünde böyle büyüdü, ve tam şimdi annesi için söylediğim şey onun törellik anlayışında direnilmez bir sertliğin yerleşmesinde — bütünüyle olması gerektiği gibi —, ve kutsallık ilkesini erişilemezliğinden ötürü bizi bir başka dünyanın pekinliğine inandıracak denli yükseltmesinde etkili olmuş olabilir. Arı kılgısal usunun bu kutsal olma istemi çok küçük bir yaşta sevgili annesinin ondan istediği birşey olmuştu.

Borowski bir dipnotta şunları ekler: "K.'ın elyazmamda bu pasajda hiçbirşeyi değiştirmediğini ve üzerinde hiçbir yorum yapmadığını, ve dolayısıyla onu onayladığını vurgulamalıyım. Bu hiç kuşkusuz törellik anlayışındaki katılık üzerine hiç de önemsiz olmayan bir ışık düşürür."

Kant gerçekten de *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nde (1788) ölümsüzlük konutlamasını kılgısal usun kutsallığın başarılmasının olanaklı olmasını istediği savı üzerine dayandırmıştı. Bu yaşamda olanaklı olmadığı için, "öyleyse onunla ancak bir *progressus ad infinitumda* karşılaşılabilir," ve bu "ancak aynı ussal varlığın sonsuza dek kalıcı bir *varoluş* ve kişiliğini (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayarsak olanaklıdır" (s. 219s).

Bu uslamlama açıktır ki birçok değişik ahlaksal kişiliğin fenomenal dünyanın ötesindeki ayrı varoluşlarını, fenomenal dünyada karşılaşılan her bir kişi için ayrı bir varoluşu imler. Kant'ın burada nicelik kategorilerini

[1]Beck (1960), s. 282, bu görüşü paylaşır.

(birlik ve çokluk) fenomenal evrenin ötesinde uyguladığı, ve bunu ilk *Eleştiri*'deki kendi öğretisine karşın yaptığı yolundaki karşıçıkışa yine kendisi burada pekin bilgi değil ama yalnızca bir konutlama önerdiği, ve ilk *Eleştiri*'nin öğretisinin öte dünyada çok sayıda ahlaksal 'kendi'nin olabilmesi olanağını ortadan kaldırmadığı yanıtını verebilirdi. *Progressus ad infinitum* zamanın fenomenal dünyanın ötesindeki bir olgusallığını varsayar karşıçıkışı da aynı yolda karşılanabilirdi. Ama ölümsüz ruh hangi görüngü-ötesi eksiklikler üzerinde utku kazanmayı sürdürür ve sürdürür ve sürdürür? Kant bir de görüngü-ötesi eğilimler mi konutlamaktadır?

Bu konutlama açıktır ki ne Musa ne de İsa tarafından esinlendirilir — eğer Hıristiyanlıktaki ruhun ölümsüzlüğü inancını Musa'nın "Kutsal olacaksın" kategorik imperativine ve öte dünyaya ilişkin bilinemezciliğine olanaklı olduğu ölçüde yaklaştırmaya yönelik bir girişimi temsil ettiği söylenmezse. Kant öte dünya konusunda hiçbirşey bilemeyeceğimizi kabul eder, ve inanç yoluyla esenliğe ya da kutsamalara kesinlikle izin vermez. Kimileri buna *herhangi bir* — ya da giderek *genel olarak* — Protestan törellik diyeceklerdir. Bir sövgü ustası olan Luther böylesine küstahça bir yanlış adlandırma için sözcük bulmada güçlüğe düşerdi, ve Üçlülüğe inancı yadsıdığı için Servetus'u yaktıran Calvin Kant için daha yumuşak bir ceza ile kolay kolay doyum bulamazdı.

Kant'ın din üzerine kitabının son kesimlerinden biri "Dinsel Sabuklamaya Karşı Duran [Bir] Dinin Ahlak İlkesi" başlığını taşır ve şöyle başlar: "İlk olarak şu tümceyi hiçbir tanıtlama gerektirmeyen bir ilke olarak konutluyorum: *İnsanın Tanrıyı hoşnut kılmak için iyi bir yaşam sürmekten başka yapabileceğini sandığı herşey salt dinsel sabuklamadır ve Tanrıya karşı sapık bir hizmettir* [*perverted service/Afterdienst Gottes*]." Bu ilke büyük punto ile basılıdır ve izleyen sayfalarda uzun uzadıya işlenir. Böylece Kant üç sayfa sonra şunları söyler: "İnsan yukarıdaki düzgüden en küçük bir biçimde sapar sapmaz, Tanrıya karşı sapık hizmetin (boşinanç) bundan böyle hiçbir sınırı yoktur." Ve bir başka yarım düzine sayfa sonra:

> Bir Tungus *şamanı* ile Avrupalı bir *kilise görevlisi* arasında sabah kısaca "Bana kıyma!" diye kısa bir dua ile kafasına bir ayı postunun pençelerini geçiren bütünüyle duyusal bir *Mongol* ile *Connecticut'taki* yücelmiş *püritan* ve bağımsız [*der Independent*] arasında hiç kuşkusuz tavırlarda büyük bir ayrım vardır, ama inanma ilkesinde değil; çünkü bu açıdan tümü de, hiç biri dışlanmaksızın, bir ve aynı sınıfa aittir — Tanrıya hizmetleri kendinde daha iyi bir insan oluşturmayan şeyi (belli kurallara inanma ya da çeşitli keyfi tapınmaları yerine getirme gibi) vurgulayanlar sınıfına.

Kant'ın dinsel olarak içinde yetiştirildiği pietizm ile ne denli sık ilişkilendirildiğini dikkate alırsak, 3'üncü Kesimin son uzun dipnotunun sonunda pietizmi *"kölece* bir kafa yapısı [*Gemütsart*]" ile özdeşleştirmek için yolunun dışına çıktığı belirtilmeye değerdir. Açıktır ki Kant'ın Musa'nın Beş Kitabındaki altı yüzden fazla buyruk ve yasa ile, ya da

geleneksel Hıristiyan inaklar ve inanç ilkeleri ile, ya da Paul'ün tanrıbilimi ile, ya da İncillerdeki inanç ve kutsamalar üzerinde diretme ile hiçbir ilgisi yoktu. Micah'ın adakları değersizleştirmesinin şu sözlerde doruklanan havasına çok daha yakındı:

> *Sana söylendi neyin iyi olduğu,*
> *ve senden Tanrın ne ister*
> *doğru davranmaktan ve inceliği sevmekten*
> *ve başın eğik Tanrın ile yürümekten başka (6.8).*

Özellikle belirtmeye değer ki Kant gene de "(Sina'daki gibi) yasanın görkeminden" söz etti. Açıktır ki, onu "yasa" terimini yineleyerek kullanmaya götüren çağrışım buydu — kendi yazılarını "yasaya"karşı polemikler ile dolduran Paul ve Luther'e karşın.

Kant'ı yakından tanımış olan üç yaşamöykücü yalnızca ahlak eğitimi için annesinin önemi üzerinde anlaşmakla kalmaz, ama ayrıca annenin oğlunu Tanrının işlerine karşı huşu ile doldurmak için zaman zaman kasabanın dışına götürdüğünü de anlatırlar, ve, gerçi bunu kendileri söylemeseler de, annenin oğlunun bakışlarını yıldızlı göklere çevirmiş olması olası görünür. Kant'ın yıldızlı gökleri İbrahim ve Genesis 15.5 ile bağlamış olup olmadığını bilmiyoruz, ama kategorik imperativin arketipi hiç kuşkusuz Musa yasasındaki nakarattır: "— ceksin." Ve "Kutsal olacaksın" buyruğu anneyi ve babayı (bu sıra içinde) sayma buyruğundan hemen önce Leviticus 19'da bulunur. Aynı bölüm kesin istemler ile doludur, ve aralarında "Komşunu kendin gibi seveceksin" ve "Sende konuklayan yabancı sana aranızdan biri imiş gibi olacak, ve onu kendin gibi seveceksin" de olmak üzere On Buyruğun kimilerini içerir.

Kutsal olma buyruğu Musa'nın Yasalarında başka yerlerde de bulunur: Leviticus 11.44-45, 20.7 ve 26'da. Gospellerde bulunmaz ve gerçekte Çıkış 19'da On Buyruğu önceleyen bölümdeki "Benim için bir rahipler ülkesi ve kutsal bir halk olacaksınız" çağrısı denli seçik olarak Musa'yı anımsatır. Eski Yakın Doğuda yalnızca rahipler okur-yazar ve eğitimli idiler, ve herkesin rahipler gibi olması istemi devrimci idi.

İstenen bir dönüşümdür. Olduğumuz gibi olmaya son vermeliyiz. Daha yüksek bir duruma yükselmeye çağrılırız. Kısmetimiz ile yetinmek ya da ona razı olmak yerine, bize kendimizi birşey yapmamız söylenir. Bu Musa'nın Beş Kitabının en devrimci düşüncelerinden biridir.[1]

Gerçekte, İsa "Kutsal olacaksın" buyruğunu alıntılamış olabilir, ama Matthew (5.48) Yunanca'ya onu "Eksiksiz olacaksın," ve Luke (6.36) "Bağışlayıcı olacaksın" diye çevirmiştir.[2] Kant'ın ruhun ölümsüzlüğü

[1] Bkz . Kaufmann, *What is Man?* kesim 22-26.

[2] Sözcük İbranice'de *q'doshim*, Almanca'da *heililg*, ve iki Yunanca sözcük *teleioi* ve *oiktirmones* Almanca'da *volkommen* ve *barmherzig*dir. Strack ve Billerbeck (1922 ve 1924) İncillerdeki iki dizeyi "Kutsal olacaksın" ile ilişkilendirmezler, ve iki Yunanca sıfat için İbranice eşdeğerler vardır: *tamim* (ya da *shalem*) ve *rahum*.

konutlaması için, "eksiksiz" terimi gerçekte "kutsal"dan biraz daha uygun olurdu, ki Kant'ın Dağdaki Vaaza anıştırmada bulunmak yerine Musa'nın sözcüğünü kullanmış olmasını özellikle dikkate değer kılar. Açıktır ki geriye annesinin istemine bakar.

Musa'nın Kant üzerindeki etkisinin çoktandır yaygın olarak kabul edilmiş olmamasının iki nedeni vardır. Birincil neden Kant'ın Musa'ya ya da Yahudiliğe saygı göstermemiş olmasıdır. Zamanının büyük Almanlarının çoğu gibi — Lessing önde gelen kuraldışıdır — Kant yetiştirilmesinin ona aşılanmış olduğu önyargıları hiçbir zaman bütünüyle yenemedi. Kendisi ile çok ilginç yazışmalarda bulunduğu Moses Mendelssohn'a saygı duyardı, ve oldukça dikkate değer mektuplarla özel ilgi gösterdiği arkadaşı ise dert ortağı ve eski öğrencisi Marcus Herz idi. Gözde öğrencileri arasında kimi başka Yahudiler de vardı, ve felsefesi üzerine Solomon Maimon'un duygudaş eleştirisini okuduktan sonra Herz'e şunları yazdı (26 Mayıs 1789): "Karşıtlarımdan hiç biri beni ve ana soruyu böyle iyi anlamamıştır." Kant içtenlikle "En iyi dostlarımdan kimileri Yahudilerdir" diyebilirdi. Gene de onları Yahudiler olarak düşünmedi, üstelik Yahudi olduklarının açıkça bilinmesine karşın. Onlar aydınlanmış insanlardı ve onun içinde yetiştirildiği ve hiçbir zaman bütünüyle aşamadığı kalıba uymuyorlardı.

Tüm zamanların önde gelen Kant uzmanlarından biri olan Karl Vorländer Kant üzerine elimizdeki en iyi düşünsel yaşamöyküsü olan *Immanuel Kant* (1924) başlıklı çalışmasının ikinci cildinde Kant'ın Yahudiliğe ve Yahudilere karşı tutumuna sekiz sayfalık bir kesim ayırdı (73-80). O günlerde şöyleşilerinde yapmış olduğu söylenen bir kaç anti-Semitik yorum vardır. Vorländer'in kuşku duymak için hiçbir neden görmedikleri arasında 14 Haziran 1798'de yetmiş dört yaşına basan Kant'ın evindeki bir yemekte yaptığı çok aşağılayıcı bir yorum ve ayrıca Lessing'in büyük oyunu *Nathan der Weise* konusunda Johann Georg Hamann'ın 6 Mayıs 1779'da bir mektupta Herder'e anlattığı tuhaf bir tepki vardır. Hamann, gerçi "anti-Semitizme" eğilimli ve bu nedenle, Vorländer'e göre, bu bağlamda güvenilebilir olsa da, oyunu beğenmişken, Kant ise, Hamann'a göre, "bu halktan gelen hiçbir kahramandan hoşlanmazdı. Tüm hoşgörüsüne ve yansızlığına karşın, felsefemiz önyargılarında tanrısal olarak işte böylesine katıdır." Vorländer'in yemekte Kant'ın Yahudiler konusunda söylemiş olduğu "en güçlü" ya da "en düşmanca" şey (*Das Stärkste*) olarak alıntıladığı sözler "bütünüyle güvenilebilir" Abegg tarafından şöyle aktarıldı: "Yahudiler Yahudiler oldukları ve sünnet oldukları sürece, hiçbir zaman yurttaş toplumuna zararlı olmaktan daha yararlı olmayacaklardır. Şimdi onlar toplumdaki vampirlerdir" (s. 73s).

Vorländer bütünüyle mantıklı olarak "eğer *yazılarında* da benzer olarak olumsuz yargılar bulunmayacak olsaydı, tüm bu kişisel anlatılara değer vermememiz gerekirdi" der — üstelik ancak 1790'larda, Kant dinçlik dönemini çoktan arkada bırakmışken. Gerçekten de, ancak

1798'de yetmiş dört yaşına bastığı ve gücü artık zayıflamaya başladığı zamandır ki Kant'ın *İnsabilim*'inde uzun bir dipnotta gerçekten küçük düşürücü ve değersiz kimi gözlemlerini yayımladığını görürüz.[1]

> Aramızda yaşayan Filistinliler sürgünlerinden bu yana ... hiç de temelsiz olmayan hilekârlık ünlerini kazanmışlardır. ... Şimdi bir hileciler ulusunu düşünmek tuhaf görünür, ama herşey bir yana, çok büyük bir bölümü içinde yaşadıkları devletin tanıdığı eski bir boşinanç tarafından birarada tutulan tecimcilerden başka birşeyden oluşmayan, ve hiçbir yurttaşlık onuru aramayıp bu eksikliğin yerine onlara güvenlik sağlayan insanları ve giderek birbirlerini bile aldatmanın sağladığı üstünlüklerini geçirmeye çalışan bir ulusu düşünmek de o denli tuhaftır. Şimdi toplumun üretmeyen üyeleri olarak tecimcilerden başka birşeyden oluşmayan bütün bir ulus verildiğinde (örneğin Polonya'daki Yahudiler), bu başka türlü olamaz. ... Bu insanları hilekârlık ve dürüstlük konusunda ahlaklı kılma gibi boş bir tasar yerine, bu kendine özgü yapının (yani tecimcilerden başka birşey olmayan bir halkın) kökeni açısından kendi kanımı açıklayacağım. ... Bu nedenle dinsel ve dilsel bağları ile bütün dünya üzerine dağılmaları bu ulusa hak görülen bir *ilenç* değil ama tersine bir *kutsama* olarak görülmelidir, ve özellikle gönençleri, eğer bireyler düşünülecek olursa, büyük bir olasılıkla aynı sayıda üyesi olan her başka ulusu aştığı için.

Çağdaşlarının pekçoğu ve ondan sonraki pekçok seçkin yazar gibi, Kant yalnızca kendi zamanının birinci elden bilgisinden yoksun olduğu ve bu nedenle bir önyargı gözlüğü arkasından baktığı Yahudi halkı ile, İncil'de kendi ahlak anlayışını oluşturmuş olan yüce pasajlar ya da kişisel olarak tanıdığı ve dostlar olarak sevdiği Yahudiler arasında herhangi bir süreklilik görmeyi başaramadı. Moses Mendelssohn'un bir kaç yıl sonra Hegel üzerinde de derin bir etki yaratmış olan *Kudüs* (1783) başlıklı çalışmasında "koşulsuz duyunç özgürlüğü"nü savunmasını alkışladı, ama her ikisi de Mendelssohn'un bu konumun Yahudiliğin karakteristiği olduğu savını ciddiye almış görünmezler. Kant Yahudiliği bir "görenekler dağınıklığı" olarak gördü (din üzerine kitabında bir *Wust von Observanzen*den söz etti). Daha ılımlı konuşulursa, denebilir ki Yahudiliği yazılı yasalar ile bağladı. Voländer Kant'ın "Eski Ahit'ten hoşlanmaması"nın bir düzeye dek yetiştirilmesindeki pietizme tepkisinden doğduğunu ileri sürer. Gene de nasıl ahlak eğitiminin kimi öğelerinin Eski Ahit'ten gelmiş, üzerinde izlerini bırakmış ve ahlak felsefesinde özeksel olmuş olduklarını belirtmek önemli görünür. Bu ayrıca felsefesinin onun kendi zamanında pek çok Yahudiye, ve çok daha sonra on dokuzuncu yüzyılın son otuz yılında Kant'a ilgiyi yeniden uyandırmak için çok şey yapmış olan Hermann Cohen'e niçin öyle çekici geldiğini

[1] İlk yay. (*Warda* #195) kesim 36 sonunda; ikinci yay. (1800, *Warda* #198), kesim 43 sonunda; *Akademie* (ikinci yay. üzerine dayandığı ileri sürülür) kesim 46.

açıklamaya da yardım eder. Çünkü Mendelssohn gibi Cohen de Yahudiliğini oldukça ciddiye alan biriydi.

Eski Ahit'in Kant'ın törellik anlayışı için öneminin yeterince değerlendirilmemiş olmasının bir başka nedeni daha vardır. Onun törellik anlayışı Liberal Protestanlığın sağ duyusunun özsel bir parçası olduktan sonra, Protestan tanribilimciler Eski Ahit ahlakının bir ödüller ahlakı (*Lohnmoral*) olduğunu, buna karşı Yeni Ahit'inkinin ise, çok daha üstün olmakla, öyle olmadığını ileri sürmeye başladılar. Kant'ın sağgörüsüz törelliğinin üstünlüğüne sorgusuz inançlarından yola çıkarak, Protestan yazar kuşakları sonunda Reinhold Niebuhr'un Gospellerin ödüllere ve cezalara sürekli başvurularını gözardı ederek "İsa'nın törelliğinin tam katılık yanlısı olmasından ve sağgörüsüz karakterinden" söz etmesi ile saçmalık noktasına vardırılmış olan tema üzerine çeşitlemeler yaptılar.[1] Ama İsa Kant'a ve Kant İsa'ya benzetildiği sürece, ve bu arada Kant'ın Sina'da verilen yasaya tam anlamıyla ters düştüğü kabul edildiğinde, Kant üzerine yeterli bir anlayışa ulaşmak engellenecektir.

Herşeyden önce, Kant Paul'ün mektuplarına olduğu gibi Gospellere de yayılan özeksel eskalatojik kaygıya hiçbir biçimde aldırmadı. Dünyanın sonuna, yargı gününe, cehennem ateşine, yakarışlara ve diş gıcırdatmalara, ve cennetteki ödüllere yineleyen başvurular Kant'ın bilim dünyasının ötesinde yatan herşey konusundaki katı bilinemezciliğine bütünüyle ters düşer. Ne de Paul'ün "yasa"ya karşı uzun polemikleri Kant için kabul edilebilirdir.

Buna göre, Kant kategorik imperativ için etkileyici erekler/araçlar formülasyonunu sunar sunmaz açıkça İsa'nın "Altın Kural"ını değersizleştirmek için amaçlanmış bir dipnot ekledi.

> Hiç sanılmasın ki basmakalıp *quod tibi non vis fueri* vb. [sana olmasını istemediğini başkalarına yapma] burada bir kılavuz ya da ilke olarak hizmet edebilir. Çünkü yalnızca ondan [kategorik imperativden] türetilmiştir, üstelik çeşitli sınırlamalar ile olsa bile; evrensel bir yasa olamaz, çünkü birinin kendine karşı ödevlerinin olduğu gibi başkalarına karşı sevgi ödevlerinin zeminini de içermez (çünkü birçok insan seve seve başkalarının onlara iyilik etmemesini kabul edecektir, yeter ki onların iyilik melekleri olmaktan kurtarılabilsinler), ne de birbirimize karşı ödevlerimizin zemini olabilir; çünkü bir suçlu bu zeminlerde onu cezalandıran yargıca karşı uslamlama getirebilir, vb.

Hiç kuşkusuz, Latin özdeyiş olumsuzdur, ama buna karşı "Altın Kural" birçok Hıristiyan tarafından çok daha yüksek görülerek yüceltilmiştir, çünkü olumludur ve şunu der: "İnsanların sana yapmalarını dilediğin herşeyi onlara yap."[2] Şimdi gerçekten de olumlu biçimin olumsuz

[1]Niebuhr (1935, 1956), s. 5. Ayrıntılı bir çürütme için bkz. Kaufmann (1958), kesimler 68 ve 55.

[2]Matthew, 7.12; Luke, 6.31.

biçimden oldukça zayıf olduğu ileri sürülebilir,[1] ama burada Kant'ın sert eleştirilerinin Altın Kural için de en azından eşit ölçüde geçerli olduğunu belirtmek bütünüyle yeterlidir, ve gerçek hedefi bu olmuş gibi görünür. Kant 1793'te din üzerine kitabını yayımladıktan sonra, Prusya Kralı Friedrcih Wilhelm II ona şunları yazdı:

> Çok Yüksek Zatımız uzun bir süredir felsefenizi Kutsal Yazıların ve Hıristiyanlığın ana ve temel öğretilerinden kimilerini çarpıtmak ve değersizleştirmek için nasıl kötüye kullandığınızı, bunu özellikle *Salt Us Sınırları İçerisinde Din* başlıklı kitabınızda ve daha az olmamak üzere başka küçük denemelerinizde nasıl yapmış olduğunuzu rahatsızlıkla görmüştür.

Kral işi Kant'ı bunun bir daha olmaması için uyarma noktasına dek büyütmüştü, ve bu mektubu *Yetiler Arasında Çekişme*'sine (1798) önsözünde aktardıktan sonra, Kant ayrıca onu bir daha hiçbir zaman yapmayacağı konusunda verdiği sözü içeren yanıtını da alıntıladı. Ama artık kral ölmüş olduğu için sözün bundan böyle geçerli olmadığına inancı konusundaki nedenlerini de belirtti: Sözü "majestelerinin en sadık uyruğu olarak" verdiğini söylüyor ve "bu anlatımı bu dinsel sorunda yargımın özgürlüğünden *sonsuza dek* değil ama majesteleri yaşadığı sürece vazgeçebilmek için dikkatle seçtim" diyordu.[2]

Kant'ın son büyük çalışmasının önsözünden bu pasaj çağdaşlarından kimilerinin onu nasıl gördüklerini gösterir, ve ayrıca kafa yapısını aydınlatmaya da yarar. Kant ne kralın mektubunun ne de kendi yanıtının hiçbir zaman kamuya yansımamış olduğu olgusunun üzerinde özellikle durdu, ve eğer okuyucularına ne denli akıllı davranmış olduğunu gösterme dürtüsüne kapılmamış olsaydı, bunları kamuya açıklaması için hiçbir neden yoktu.

26

➤➤➤ Şimdi Kant'ın *Grundlegung*'daki kötü ünlü dört örneğini anlamaya hazırız. Belirleyici noktalarda onlara anahtar Musa'nın elindedir.

Kant'ın tek bir sayfada kategorik imperativin çok az ayrım gösteren iki formülasyonunu önerdiğini daha önce 24'üncü Kesimde belirttik. İkinci formülasyonu bir kez daha anımsamak yararlı olabilir: "Sanki eyleminin düzgüsü istencin yoluyla evrensel bir doğal yasa olacakmış gibi davran." Ve Kant şöyle sürdürür:

[1]Kaufmann, *The Faith of a Heretic*, s. 212.

[2]Kralın Kant'tan yirmi yaş daha genç olması olgusu karşısında bu iki kez tuhaftır. Kant gerçekten de ondan uzun yaşayacağına mı güveniyordu?

Şimdi ödevlerin kendimize karşı ve başkalarına karşı ödevler, eksiksiz olan ve olmayan ödevler olarak geleneksel bölümlenişi ile uyum içinde birkaç ödev sıralayalım.

1. Ardarda geçirilen hastalıklardan ötürü umutsuzluk noktasına gelmiş ve yaşamdan usandığını duyan biri henüz kendine yaşamına kıymanın kendine karşı ödevine aykırı olup olmayacağını sormaya yetecek denli ussal bir denetim gösterir. Şimdi eyleminin düzgüsünün evrensel bir doğal yasa olup olamayacağını sınar. Ama düzgüsü şudur: Yaşam eğer uzatılacak olursa hoş şeyler vaadetmekten çok kötü şeyler getireceği tehdidinde bulunduğu zaman onu kısaltacağım ilkesini öz-sevgiden kabul ederim. [Bu tümce özgün yapısı içinde dilbilgisine aykırıdır ve anlamı açık olmasına karşın sözel olarak çevrilemez.] Geriye kalan biricik soru bu öz-sevgi ilkesinin evrensel bir doğal yasa olup olamayacağıdır. Ama o zaman kişi çok geçmeden görür ki amacı [*purpose/Bestimmung*] yaşamın iyileştirmesine katkı olan aynı duygu aracılığıyla yaşamın kendisini yoketme yasasına bağlı bir doğa kendi kendisi ile çelişecek ve dolayısıyla doğa olarak süremeyecek, ve böylece bu düzgü evrensel bir doğal yasa olarak bir yer alamayacaktır ve dolayısıyla en yüksek ödev ilkesi ile bütünüyle geçimsizdir.

Burada bir düzgünün bir örneğini görürüz. Ama Kant'ın intiharın her zaman ahlaksız [*immoral*] olduğunu mu yoksa yalnızca bu tikel düzgünün ahlaksal olarak aklanamaz olduğunu mu göstermeye çalıştığı belirsiz kalır. Güçlü savı doğruluyor gibi görünür, üstelik gerçekte uslamlamasının zayıf savı bile doğrulamıyor olmasına karşın.

Güçlü sav, intiharın her zaman ahlaksız olduğu savı açısından, Kant intiharı düşünen bir kimsenin pekala kabul edebileceği kimi düzgüler acaba evrenselleştirilemez midir sorusunu sormak için hiçbir zaman durmaz. En azından İncil'deki ilk intihar ile, Samson'un intiharı ile başlayarak, yaşam ve yazın ilgili örnekler ile doludur. İncil onun intiharını İncil'deki tüm başka intiharlardan daha fazla kınamaz, ama şu hayranlık verici yorumu sunar: "Ölürken kıydığı ölü yaşarken kıydıklarını aştı." Hiç kuşkusuz, Kant'ın öz-sevgiyi getirmesi yersizdir, ve intiharın başkaları için sevgi tarafından güdülendiğini gösteren örnekler düşünmek güç değildir. Kişi işkence altında başkalarını ele vereceğinden korkabilir, ve bu nedenle onları korumak için kendini öldürebilir. Ya da başkaları için fiziksel, duygusal ve parasal olarak sefil bir yük olmaktansa intiharı yeğleyebilir.

Giderek Kant zayıf savı, imgelediği kişinin düzgüsünün evrenselleştirilemeyeceği savını bile tanıtlamayı başaramaz. Sözde çelişki öz-sevginin bize bir amaç (yaşamın yükseltilmesine katkı) için aşılanmış olduğu biçimindeki yersiz sayıltı üzerine dayanır. Kant'ın imgelediği intihar öz-sevgi tarafından bu amaç ile çelişen bir yolda güdülenir. Ne yaptığını anlamaksızın, Kant edimsel olarak Musa'nın "Yaşamı seç!" (Deuteronomy 30.19) kategorik isteminden türetilen varsayımsal bir

doğa-amacına başvurur. Bütün bir evrenselleştirici düzgüler düzeneği bir sis perdesidir: İntihar Musa'nın buyruğunu çiğner, en azından Kant'ın onu anladığı biçimiyle.

Daha önce Kant'ın duru bir düzgü kavramından yoksun olduğunu söylemiştim. Şimdi irdelediğimiz ilk örnek gibi Kant'ın tanımları da her davrandığımızda, ya da en azından bilerek davrandığımızda, hepimizin düzgülerinin olup olmadığı sorusunu açık bırakır. Eğer pek çok insanın ve belki de giderek insanların çoğunun herhangi bir düzgüleri olmaksızın seçimlerde bulunması, kararlar vermesi ve davranması söz konusu ise, ki söz konusu olduğunu düşünüyorum, o zaman Kant'ın törellik için temeller atma girişimi başarısızdır. Ama "düzgü" sözcüğünün tek bir anlamı üzerine, insanların çoğunun zamanın çoğunda olmasa da insanların bir bölümünün zamanın bir bölümünde düzgüsüz davrandıkları, eş deyişle, davranışlarını yöneten genel ama gene de öznel ilkelere ya da kurallara başvurmaksızın davrandıkları açık bir olgudur.

Şimdi Kant diyebilirdi ki — ki gerçekte demez — düzgüler formüle etmemiz ve bunları onun sınamasına sokmamız gerekir. Ama çok az bir beceri ile kişi sınamayı geçecek düzgüler formüle edebilir — yeter ki düzgü evrensel bir yasa olduğu zaman tüm tikeller dışarıya düşmesin. Bu durumda, kötülüklere ve hoş şeylere tüm göndermelerden daha az olmamak üzere öz-sevginin getirilmesi de bütünüyle konu dışı kalır, ve önemli olan şey yalnızca intiharın evrensel bir doğal yasa yapılamayacağı, çünkü doğanın (başka bir deyişle, Musa'nın) bize yaşamı seçmeyi buyurduğudur. Bir düzgünün ne olduğu belirsiz kalır, ve Kant'ın kavramsal tanımları somut örneklerin olabileceği gibi yardımcı olmaz. Kant akşam yemeğinde rosto yemeyi severdi ve açıktır ki kasapların *ex offico* ahlaksız olduklarını düşünmüyordu. Bir kasabın düzgüsü ne olacaktır? 'Koyunları, domuzları ve öküzleri öldür' mü? Hiç kuşkusuz, yalnızca 'Öldür!' değil. Ve giderek Kant'ın sınamasına sokularak evrenselleştirildiği zaman bile, 'Öldür!' olmazdı.

Hiç kuşkusuz, özellikle Kant'ın kendisi de aralarında olmak üzere öyle insanlar vardır ki kendilerine pek çok düzgü formüle ederler. Kant'ın yaşamöyküsüne döndüğümüz zaman (31'inci Kesimde) örneklerin kıt olmadığını bulacağız. Ve Kant açıktır ki başka insanların anlıklarının onunki gibi olduğunu varsayıyordu, üstelik gerçekte onunki pekçok bakımdan bütünüyle olağandışı olmuş olsa da. Bu alışkanlığı paylaşmayan insanlar düşündükleri bir eylemin ahlaksal olup olmadığını bulmayı istedikleri ve Kant'ı okuduktan sonra düzgülerini sınamayı diledikleri zaman, düzgülerini nasıl ortaya çıkarabilirler? İçebakış yoluyla mı? Onları gerçekte neyin güdülediğini mi bulmaya çalışmalıdırlar? Yoksa anlak bir düzgü yaratmak için ve eğer bu düzgü sınamadan geçemezse bir kez daha denemek için özgür müdür?

Bir düzgünün ne olduğunu yeterince açık olarak içeren bir anlam vardır: davranışımız için kabul ettiğimiz bir kural. Sıradan söylemde

daha büyük sağınlık için diretmek aşırı titizlik olabilir. Ama bir felsefeci iyi, duru düzyazıya dudak büktüğü ve sürekli olarak kendisinin çok sıkı olduğunda ve bu nedenle "halksallığa" herhangi bir ödün veremeyeceğinde direttiği zaman, ve bütün ahlak felsefesini düzgülerimizi evrenselleştirmemiz gerektiği istemi üzerine dayadığı zaman, o zaman belirtmeye değer ki "skolastik olarak ilerlemek" (popüler olarak değil) ve "katı" olmak çok ayrı iki şeydir.

"Sözcükler ile dokunabilir bir dizge," ve bir ruhbilimsel olgu olarak, pekinliğe ulaşmak için sözcüklere dayanmaktan daha güvenilir bir yol olmayabilir. Ama Kant'ın bayıldığı soyut adlar somut örnekler için birer eşdeğer değildir. Ve Lessing, Goethe, Heine, Nietzsche ve Freud'un duruluklarının ne konuda yazdıklarını görme yeteneklerinden ayrılamaz olması gibi, Kant'ın ve aralarında özellikle Heidegger olmak üzere kimi başka felsefecilerin alışılmadık bulanıklıkları da sözcüklere aşırı güvenmelerinden ve somut durumları ele almadaki yeteneksizliklerinden ileri gelir. Kant bu sakatlayıcı yeteneksizlik konusunda onun "en katı istemler" tarafından dayatıldığını ileri sürerek kendini ve kamuyu aldatan ne ilk ne de son felsefeci idi.

27 ➤➤➤

Kant'a hakkını vermek için, henüz öteki üç örneğini irdelememiz gerekiyor. İkincisi içlerinden en iyisidir, ama pekçok okur özünü yakalamayı başaramamış çünkü Kant sorunu karıştırmıştır. Sıkıntıda olan bir insan para borç almayı ister, onu geri ödeyemeyeceğini, ama geri ödeme sözünü vermedikçe hiç kimsenin ona borç vermeyeceğini de bilir. Bu koşullar altında söz vermenin ahlaka-aykırı olup olmayacağını merak eder.

> Gene de söz vermeye karar verdiğini varsayarsak, o zaman eylem düzgüsü şöyle olacaktır: Para gereksiniminde olduğuma inandığım zaman, para borç alacağım ve geri ödemeye söz vereceğim, üstelik hiçbir zaman geri ödemeyeceğimi bilsem bile. Şimdi bu öz-sevgi ilkesi ... belki de gelecekteki bütün iyiliğim ile bağdaşabilirdir, ama doğru olup olmadığı sorusu ortadadır. Bu nedenle, öz-sevgi istemini evrensel bir yasaya dönüştürür ve soruyu şöyle formüle ederim: Eğer düzgüm evrensel bir yasa olsaydı ne olurdu? O zaman hemen görürüm ki hiçbir zaman kendisi ile anlaşan geçerli bir evrensel yasa olamaz, ama zorunlu olarak kendisi ile çelişirdi. Çünkü sıkıntıda olduğuna inanan herkesin tutmama niyeti ile dilediği herşeye söz verebileceği [Almanca tümce bir kez daha dilbilgisine aykırı, ama anlam açık] biçimindeki bir yasanın evrenselliği söz vermeyi ve amacını olanaksız kılacaktır çünkü hiç kimse birşeye söz verilmiş olduğuna inanmayacak, tersine bu tür sözlere göstermelik olarak gülecektir.

İlk olarak, yine insanın düzgüsünün böyle mi olması *gerekirdi*, ve acaba daha iyi bir düzgü formüle edemez miydi diye merak edilebilir. İkinci olarak, öz-sevginin böyle birdenbire nereden geldiği sorulmalıdır. Kant onu ilk örneğinde de, giderek düzgünün parçası olarak getirmişti. Ama kişi tıpkı başkaları uğruna intihar edebileceği gibi, para ödünç almaya ve belki de tutulamayacağı bilinen bir sözü vermeye de karar verebilir — öz-sevgiden değil ama diyelim ki bir çocuğu ölümden kurtaracak bir ilacı satın alabilmek için. İlacı dürüstlükten sapmadan elde etmenin bütünüyle olanaksız olabileceği anlaşıldığı sürece, ayrıntılar önemli değildir.

Öz-sevgi Kant'ın vurgulamak istediği noktanın dışında görünür.[1] Onun gözünde önemli olan nokta açıktır ki verilen sözü çiğneyen bir kimsenin tutarsız olduğudur. Eylemi sözleri ile çelişir. Ve eğer içinden bu sözü tutmayacağım derken ağzından tersi çıkıyorsa, daha o zaman ve orada kendisi ile çelişmektedir. Düzgüyü evrenselleştirme düzeneği yalnızca bu çelişkiyi açığa çıkarmak için tasarlanmıştır.

Kant ahlaksızlığın özünün birinin kendinden yana kuraldışına izin vermesi olduğunu varsayar. Bir söz verdiğim zaman, sözlerin tutulduğu sayıltısı üzerine dayanırım. Bu "söz"ün tanımında içerilir. Sürekli olarak onu çiğneyeceğimi tasarladığım zaman, gerçekte şunu demiş olurum: Sözlerin tutulacağına güvenirim, ama kendim bir kuraldışıyım. Ve Kant eğer onları tutmanın gerekmediği anlaşılacak olsaydı verilen sözlerin yitecek oldukları için bu düzgünün evrenselleştirilemeyeceğini belirttiği zaman, sık sık ileri sürüldüğü gibi belirtmek istediği nokta bu sonucu verilen sözlere bayıldığı için sevmediği değildir. Sevdiklerimize, sevmediklerimize ya da eğilimlerimize başvurmuyordu.

"Yaşamı seçmeliyiz" ilkesinin evrensel olarak kabul edilmiş bir yasa olduğu varsayılmadıkça — ki Kant tarafından varsayılır — birinci örnek de bu örnek gibi geçerli değildir. O ilkeyi varsayarak, intiharı düşünen insan bir kez daha kendinden yana bir kuraldışına izin verecektir.

Üçüncü örnek birinciyi yakından andırır. Burada Kant bundan böyle herhangi bir düzgü formüle etmekle uğraşmaz, ama yetenek ve becerilerimizi geliştirmemiz gerektiğini ileri sürer. Kant

> insanın (örneğin Güney Denizlerinin yerlileri gibi) yeteneklerinin paslanmasına izin verip yalnızca dinlenme, haz duyma ve üreme üzerinde, tek bir sözcükle, keyif üzerinde yoğunlaşmasına karşın [doğanın varolabileceğini kabul eder]; gene de insan bunun evrensel bir doğa

[1] "İnsanlık Sevgisinden Ötürü İleri Sürülen Bir Yalan Söyleme Hakkı Üzerine" başlıklı kısa bir yazıda (1797) Kant hiç kuşkusuz tanıtlamaksızın şunları söyledi: "Tüm bildirimlerde *dürüst* olmak usun kutsal bir buyruğudur ki, bize koşulsuz olarak buyurur ve herhangi bir gerekçe ile sınırlanamaz." (*Akademie*, cilt 8,, s. 429). Kant özel olarak eğer bir katil [örneğin Gestapo] bana öldürme niyetinde olduğu kurbanın [örneğin Anne Frank] evimde olup olmadığını sorarsa yalan söylememem gerektiğinde diretti.

> yasası olmasını ya da bir doğa yasası olarak bize doğal bir içgüdü yoluyla aşılanmasını pek *isteyemez*. Çünkü ussal bir varlık olmakla zorunlu olarak tüm yeteneklerinin gelişmesini ister, çünkü herşey bir yana bunlar ona her tür amaç için hizmet eder [ve bu amaçlar için verilmiştir].

Bu da inandırıcı olmaktan bütünüyle uzaktır, ama belirtmek gerek ki Kant eğilimlerimize, sonuçları isteyip istemediğimize değil, ama daha-çok uğruna bize yeteneklerimizin verildiği amaca başvurur (bu parçayı tümceye yerleştirmesini parantez içine aldım çünkü ilk kez ikinci yayımda eklendi). Kant'ın Güney Denizi adalılarına göndermesi ona bile anlayışının kültürel olarak koşullu olduğunu düşündürmüş olabilir. Kimileri Protestan törellikten bu bağlamda söz ederler, ama açıktır ki Sina'dan gelir ve daha Protestanlık diye birşey yokken bile Yahudilerin özelliği idi. Ancak Reformcular izleyicilerini Eski Ahit ile tanıştırdıktan sonradır ki kutsal olma ve kendini adam etme yönünde eski çağrı Avrupa'da çok sayıda insan tarafından kabul görmeye başladı.

Kant'ın son örneği büyük bir olasılıkla dördü içinde en kötüsüdür. Başkalarına yardım etme gibi bir isteği olmayan kişiyi betimler.

> Bunun benimle ne ilgisi var? Bırakın herkes Göğün dilediği denli ya da kendisi yapabileceği gibi mutlu olsun; ondan hiçbirşey almayacak, ne de onu kıskanacağım; yalnızca, onun iyiliğine ya da sıkıntı içindeyken yardımına herhangi bir katkıda bulunmayı istemem. ... Gerçi bu düzgüye göre evrensel bir doğa yasası varolabilse de, gene de böyle bir ilke için bir doğa yasası olarak evrensel geçerlik *istemek* olanaksızdır. Çünkü buna karar veren bir istenç kendisi ile çelişecektir [eğer Kant bunu gösterebilseydi, amacına kolayca ulaşırdı], çünkü herşey bir yana öyle durumlar doğabilirdi ki başkalarının sevgi ve kaygısına gereksinir ve kökenini onun kendi istencine borçlu böyle bir doğal yasa yoluyla kendini kendi için istediği yardım açısından tüm umuttan yoksun bırakırdı.

Örneklerin sonu.

Kant'ın sunduğu dördüncü ve son durum ussallığımızdan ötürü ivedi gereksinim içinde olduğumuz zaman başkalarının bize yardım etmesini istemenin önüne geçemeyiz sayıltısı üzerine dayanır. Bir kez bu inandırıcı olmayan öncül kabul edildiğinde, bir kez daha Kant'ın onaylamadığı kararı veren kişinin kendinden yana bir kuraldışına izin verdiği sonucu çıkar. Ama meditasyonda kendini açlıktan öldüren bir Asyalı çileciyi tasarlayın! Kant baştan sona yaşamın ve kendini-geliştirmenin sürmesi gerektiğini kabul eder, ve dört örneğinden ikisinin, gerçi dolaysız bağlamlarına iyi uymasalar da, (intihara karşı) belirli olarak yaşam ile ve (yetenekleri paslanmaya bırakmaya karşı) kendini-geliştirme ile ilgili olmaları aydınlatıcıdır. Ve yaşamı seçme ve kendini adam etme kategorik buyrukları gereksinim içinde olanlara yardım etme yükümlülüğü altında olduğumuz anlayışından daha az olmamak üzere Musa'dan gelir.

Kant'ın Yeni Ahit'ten olduğu gibi Eski Ahit'ten de aldıkları konusunda çok seçici olmuş olmasında anlaşılmayacak birşey yoktur. Burada kabul *etmediği* düşüncelerin bir listesi ile sayfalar doldurmak hiçbir amaca hizmet etmeyecektir. Ama genel bir nokta vurgulamaya değer. Vorländer *Immanuel Kant*'ının[1] bir kesimine verdiği başlık ile bunu üç sözcükte anlattı: *"Geringschätzung des Geschichtlichen"* ["Tarihselin Değersizleştirilmesi"]: Kant tarihsel olana çok az değer verirdi. Dinde bunu yalnızca kendi usuna uygun davranmak yerine birşeye yetke üzerine inanma gibi bir zorlama ile bağladı. Kağıtları arasında bulunan ve ölümünden sonra yayımlanan bir notta İsa'ya "ahlaksal" ve "ruh-geliştirici" bir us dini yükledi ve onu "bu İsa'ya tapınmaktan oluşan" ve böylece "ikinci elden kabul edilen" tarihsel din ile karşıtlık içine koydu.[2] Kant'ın kitaplarında İsa'dan pek söz edilmez, ama Kant *Heiliger des Evangelii* (evangelin ya da gospelin kutsal insanı) gibi sayısız dolambaçlı sözlere başvurur. Kendi yayımlamadığı notlarda "İsa"ya raslantısal göndermeler buluruz; örneğin, "İsa'nın bir dini olduğu ve bunu öğrettiği açıktır; ama dine bir nesne olmayı istemiş olduğu değil."[3] Kant'ın karşı-tarihsel yanlılığı doğallıkla Eski Ahit'in de çoğunun ona kapalı kalmasına neden oldu, ve bütün felsefesindeki öldürücü bir çatlak olarak görülebilir.

Bu noktada sanki Kant herşeye karşın Eski Ahit'ten çok az şey almış gibi görünebilir. Kabul ettiği ana noktaları özetlemek uygun olabilir. İlk olarak, yasa kavramını "Sina"dan türetti. Ahlak onun gözünde görkemli bir yasa biçimini taşıyordu, ve Paul ve Luther'in "yasa"ya karşı polemiklerine karşın bu terimi vurgulamayı sürdürdü.

İkinci olarak, yasanın içeriği de Musa'dan türetildi. Özsel yanı insanlığın onu doğanın geri kalanının üzerine yükselten eşsiz bir değeri olduğu, ve hiçbir insanın salt bir şey olarak görülemeyeceğidir. Musa'nın Birinci Kitabı insanın Tanrının imgesinde yaratılmış ve tüm insanların tek bir çiftten gelmiş olduklarını ileri sürerken, Kant ise insanın değerinin aklanmasını onun usa iyeliğinde arar ve arada bir tüm ussal varlıklardan söz eder. 1750'lerde Kant 1752'de yayımlanan bir kitabın sayfalarını derslerinde kullanmak için kıyısal yorumlarla doldurdu, ve yorumlarından biri tüm meleklerin ussal oldukları idi.[4] Giderek ussal varlıklar kavramı bile İncil'e birşeyler borçluydu.

Üçüncü olarak, belirtmek önemlidir ki Kant için ahlaksal yasanın doğrulayıcısı yalnızca us değildi. *Grundlegung*'unun ve özellikle verdiği dört ünlü örneğin eleştirmenleri bunu gözardı ettikleri her zaman kayalara çarpmışlardır; Kant'ın örneklerinden bir anlam çıkarmayı hiçbir biçimde başaramamışlardır. Örnekler bir doğa amacına başvururlar, ve bu birdenbire şapkadan çıkarılmaz ama kitabın daha ilk

[1]Cilt II, s. 164-67.
[2]Aynı yer, s. 174; bkz. *Akademie,* cilt XV, s. 608s.
[3]Aynı yer, s. 173s.
[4]Aynı yer, s. 156.

bölümünde, tam olarak beşinci paragrafta getirilir. Burada Kant açıkça "doğa amacı"ndan söz ederek onun insanın mutluluğu olamayacağını ileri sürer, çünkü "içgüdü" onu ortaya çıkarmak için çok daha uygun olacaktır, oysa insanlık us ve istenç ile donatılıdır. Bizden iyi olanı istememiz beklenir, ve onu sevdiğimiz için ya da bize haz verdiği için değil ama yapmamız buyrulan şey ya da ödevimiz olduğu için beklenir. Yaşamı seçmek ve kutsal olmak ödevimizdir. Hem bizi aşan bir amaca başvuru hem de amacın içeriği Musa tarafından esinlendirilir.

Kant kölelikten yasa altında özgürlüğe geçiş biçimindeki eski tarihsel tiyartoyu her birimizin oynaması gereken zaman-aşırı bir ahlak oyununa çevirdi. Ama dindeki tarihsel öğeden hoşlanmadığı için, yapmakta olduğunun bu olduğunu anlamayı başaramadı, ve bilgi kuramı gibi törelliğinin ve felsefesinin geri kalanının da tarihin bir ürünü olabileceği ve kültürel koşullandırmanın izlerini taşıyabileceği hiçbir zaman aklına gelmedi. Bu felsefesine öyle bir yavanlık verir ki, kendileri de bir tarih sezgisinden yoksun ve böylece aynı suçlamalara açık olan felsefecileri rahatsız ediyor görünmez.

28

➤➤➤ Kant'ın anlık modelinde ve özerklik anlayışında eksik olan şey hiçbir biçimde yalnızca bir tarih sezgisi ve tarihteki kendi yerini ve kendi koşullandırılmasını anlamaması değildir. Eğer tarih çok usdışı olduğu için ayağına dolaşmışsa, ruhbilim için zamanı daha da azdı. Ve anlık modelinin ve özerklik anlayışının bu nedenle oldukça yavan olduklarını söylemek aşırı ölçüde kibar olacaktır.

Kant "Kozmopolitan Niyet İle Evrensel Bir Tarih İçin Bir Düşünce" başlıklı bir makale yazdı ve bunda Hegel'in ve Marx'ın tarih yorumlarını esinlendirmeye yardım eden parlak bir öneri getirdi. Kant insan tarihinin devindirici gücünün *Karşıtlık* dediği şey olduğunu ve bunun en sonunda insanları yeryüzünde barışa götüreceğini önerdi. 1784'te, *Grundlegung*'dan bir yıl önce yayımlanan deneme "doğa amacı" ile başlar ve "dördüncü belitinde" Kant şunları açıklar: "İnsan uyum ister; ama doğa insan türü için neyin iyi olduğunu daha iyi bilir; uyumsuzluk ister." Ve yedinci kesimde ayrıntıya girer:

> Doğa insanın, ve giderek büyük devletlerin ... toplumcul olmayan yanını savaşlar yoluyla, onlar için aşırıya varan ve acımasız silahlanma yoluyla, böylece her devletin sonunda duymak zorunda olduğu gereksinim yoluyla ... bir araç olarak kullanmıştır, ve giderek barışın ortasında bile, doğa ilkin eksik girişimlere ve en sonunda birçok yıkımın arkasından ... uslarının onlara acı verici pekçok deneyim olmaksızın da söyleyebilecek olduğu şeye, eş deyişle yabanılların yasasız düzeyini

> bırakarak bir Uluslar Birliğine [*Völkerband*] katılmalarını sağlamaya çabalar — bir birlik ki onda her devlet, giderek en küçük devlet bile, güvenliğini ve haklarını kendi gücünden değil ... ama yalnızca bu büyük *Uluslar Birliğinden* bekleyebilir.

Burada Hegel'in daha sonra "usun hilesi" (*die List der Vernunft*) dediği düşünce yatar. Us, ya da doğa, usdışını uzun erimde ussal amaçlar ortaya çıkarmak için kullanır. Deneme bir kez daha Kant'ın Eski Ahit kavramlarından nasıl derinden etkilenmiş olduğunu gösterir — tarihin bir amacı vardır, ve sonunda "ulus ulusa karşı kılıç kaldırmayacak, ne de bundan böyle savaşı öğreneceklerdir."[1] Bir doğa amacına inancı düşüncesinin belirleyici bir öğesi idi.

İncil'deki bir tanrısal amaç düşüncesinin mitolojik karakterinin giderilmesine sekiz yıl önce Adam Smith'in *Ulusların Gönencinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Araştırma*'sında (1776) raslanır. Birey, der Smith, Kitap IV, Bölüm II'nin dokuzuncu paragrafında,

> ne kamu çıkarına katkıda bulunmayı amaçlar, ne de ona ne denli katkıda bulunduğunu bilir. İç işleyimi desteklemeyi yabancı işleyimi desteklemeye yeğlerken salt kendi güvenliğini amaçlar; ve bu işleyimi ürününün en büyük değeri taşıyabileceği bir yolda yöneterek, salt kendi kazancını amaçlar, ve bunda da tıpkı başka birçok durumda olduğu gibi görülmez bir el tarafından niyetinin bir parçası olmayan bir ereğe katkıda bulunmaya götürülür.

Kant yalnızca aynı düşünceyi dile getirmekle kalmadı. Doğada bulduğu amaç İncil'e ve Mesih'e aittir, ve Hegel ve Marx Smith'ten çok onu izlediler.

Ruhbilimsel alanda Kant usdışı öğeye buna denk düşebilecek bir değer vermedi. Burada özgürlüğün herhangi bir eğilim tarafından güdülenmiş olmaksızın us için saygıdan davranmamıza bağımlı olduğuna inanan bir katılık yanlısı idi. "Patolojik çıkar" dediği şeyin yokluğu ona özsel görünüyordu.

Kant sık sık bütünüyle yanlış olarak en son almaşıkları temsil ettiklerini düşündüğü keskin kavramsal ikiliklerin terimlerinde düşündü. En ünlü örnek fenomenler ve numenler, ya da bize görünen şeyler ve bilinemez kendilerinde-şeyler arasındaki zıtlıktır. Açıktır ki, bu bir en son ikilik değildir. Değişik gözler ve duyu örgenleri, aralarında değişik hayvanlarınkiler de olmak üzere, aynı sahneyi ayrı yollarda algılar, ve bir perspektivist tikel bir perspektifi ya da söylem evrenini saptamaksızın sonunda birşeyin "gerçekte" nasıl olduğunu sormanın anlamlı olup olmadığı sorgulayabilir.

Kant'ın törellik anlayışı, ahlaksal anlığı modellendirmesi, ve özerklik anlayışı giderek daha da kuşkulu ikilikler üzerine dayanır. Bunlar çiftler

[1]Isaiah 2.4 ve Micah 4.3.

olarak düzenlenebilir, gerçi Kant hiçbir zaman buna dikkat etmemiş olsa da; ve o zaman Kant'ın iki dünya — bu dünya ve öteki dünya — ikiliğine karşılık düştükleri görülecektir. Söz konusu terimler sık sık skolastik bir sağınlık görünüşü altında şurada burada tanımlanır; ama Kant'ın bütünüyle açık olarak gereksindiği ayrımı daha önceden getirdiğini unutması üzerine sonradan biraz değişik bir yolda bir kez daha tanımlanırlar. Eğer dokuz terim çiftini başlangıçta getirmiş olsaydı herşey çok daha duru olurdu.

fenomenal dünya	numenal dünya
belirlenimcilik (determinizm)	özgürlük
öznel ilkeler	nesnel ilkeler
düzgüler	evrensel yasalar
[bilinçsiz] dürtüler (*Triebfedern*)	[bilinçli] güdüler (*Bewegunsgründe*)
patolojik çıkarlar	kılgısal ya da ahlaksal çıkar
eğilimler	us
hipotetik imperativler	kategorik imperativler
özerksizlik	özerklik

Bu çiftlerden her biri eleştirel irdelemeyi hak eder. Özgürlük gerçekten fenomenal dünyada hiçbir nedenleri olmayan eylemlerin yerine getirilmesinden mi oluşur? Edimlerimin fenomenal kendim, bireyselliğim ile hiçbir ilişkisi yokken özgür müyümdür?[1] Yalnızca benim için geçerli olan düzgüler ve tüm ussal varlıklara uygulanabilir yasalar arasında geniş bir uçurum bulunmaz mı? Ve bir imperativ sağgörü, haz ve öz-sevgi ile ilişkili mi yoksa kategorik mi olmalıdır?

Burada iki çift terime daha yakından bakmak yeterli olacaktır: dürtüler (*Triebfeder* sözel olarak "itici yay" demektir) ve güdüler (*Bewegungsgrund* sözel olarak 'devim-zemini' demektir), ve Kant tarafından ayırdedilen iki çıkar türü. Gerçi Kant yineleyerek güdülerden söz etse de, güdüler ile değil ama herhangi bir güdünün neden olmadığı eylemlerin olanağı ile ilgilenir. Ruhbilim ile değil ama haklarında ruhbilimin hiçbirşey söyleyemeyeceği eylemlerin olanağı ile ilgilenir. Şunları kabul eder:

> Gerçekten de, başka bakımlardan ödeve uygun olan bir eylemin düzgüsünün yalnızca ahlaksal zeminler üzerine ve kişinin kendi ödevinin tasarımı üzerine dayalı olduğu tek bir durumu deneyim aracılığıyla tam bir pekinlik ile saptamak bütünüyle olanaksızdır. Çünkü zaman zaman en keskin öz-yoklamadan sonra ahlaksal ödev dürtüsü olmaksızın bizi şu ya da bu iyi eyleme ve öylesine büyük bir özveriye götürecek denli güçlü olabilecek hiçbirşey bulamasak da, bundan istencimizin asıl belirleyici nedeni olmuş olan şeyin gerçekte yalnızca ödev ideası görünüşü altındaki gizli bir öz-sevgi itkisi [*Antrieb*] olmadığını pekinlik ile çıkarsayamayız. Yalancı bir soylu itki bahanesi ile övünmeyi severiz, ama

[1]Karşı bir görüş için bkz. örneğin F. Bergmann, *On Being Freee* (1977)

> gerçekte en sıkı yoklama bile hiçbir zaman gizli güdülerimizin arkasına ulaşamaz; çünkü söz konusu olan ahlaksal değer olduğu zaman, önemli olan gördüğümüz eylemler değil ama görmediğimiz iç ilkelerdir.

Bu *Grundlegung*'un ikinci bölümümün ikinci paragrafıdır. Ama Kant sonraki paragrafta şunları ekler:

> Hiçbir zaman böyle arı kaynaklardan doğan herhangi bir eylem olmamış olsa bile, burada önemli olan şey şunun ya da bunun olup olmadığı değil, ama usun neyin olması gerektiği konusunda kendi başına ve tüm fenomenlerden bağımsız olarak buyruk vermesidir, öyle ki belki de dünyanın henüz hiçbir örneğini vermediği ve olabilirliklerinden herşeyi deneyim üzerine dayandıran birinin çok fazla kuşku duyabileceği eylemler gene de us tarafından amansızca buyrulabilsin, örneğin dostlukta katıksız dürüstlük her insandan istenebilsin — üstelik şimdiye dek hiçbir zaman bir dürüst dost varolmamış olsa bile daha az olmamak üzere.

Ruhbilim Kant için konu dışıdır, ve güdüler arasında ayrımcılık onu ilgilendirmez. Güdüler tanım gereği "duyusal" ve usdışıdır, ve usun istemi, Kant'a göre, yalnızca ahlaksal yasa için saygıdan doğan eylemlerdir. I'inci Bölümün son uzun dipnotunda şunlar söylenir: "Gerçi saygı bir duygu olsa da, gene de belli bir etki yoluyla *kazanılan* bir duygu değil ama bir us kavramı tarafından *kendine-neden-olan* bir duygudur." Ve bu dipnot şöyle sonlanır: "Tüm ahlaksal denilen *çıkar* yalnızca yasaya *saygıdan* oluşur."

Bir düzine sayfa sonra, ikinci bölümün üçüncü dipnotunda, Kant çıkar konusuna geri döner:

> İstencin us ilkeleri üzerine bağımlılığına bir *çıkar* denir. ... Ama insan istenci bile çıkardan davranmaksızın birşeyde çıkar bulabilir .... Birincisi eylemden *kılgısal* bir çıkarı, ikincisi eylemin nesnesinden *patolojik* çıkarı imler.[1]

Bundan yaklaşık yirmi sayfa sonra, Kant çıkar kavramını bir yana atar, ve onu yeniden getirdiği zaman iki tür çıkar arasındaki ayrımı açıkça unutmuştur. Şimdi "herhangi bir çıkar karışımını ya da türünü bir güdü olarak" dışlar; "ödevden ötürü istekte bulunulduğu zaman tüm çıkarın yadsınması"ndan söz eder; ve *"hiçbir çıkarda temellendirilmemiş"* ve "ne olursa olsun hiçbir çıkar" deyimlerini birer nakarat yapar.

Bundan sonra "çıkar"a her zaman "patolojik" çıkar anlamında arada bir göndermede bulunulur, ve bu son bölümün başlarında bir kesim birdenbire "Ahlak düşüncelerine bağlanan çıkar üzerine" başlığını taşıyıncaya dek böyle sürer. Kant bir noktada şunları söyler: "Hiçbir

[1] *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci yayımında (1787) şu tanımı buluruz: "Patolojik olarak etkilenen (duyarlık nedenleri [*Bewegungnsursachen der Sinnlichkeit*] tarafından etkilenen)."

istencin beni bunu yapmaya *itmediğini* [*treibt*] kabul edeceğim, çünkü bu bir kategorik imperativ vermeyecektir; ama gene de zorunlu olarak bunda bir çıkarım *olmalıdır.*"

Yine bir düzine sayfa sonra, kitabın son dipnotunda, Kant, çıkar için verdiği önceki tanımı olduğu gibi iki tür çıkar arasındaki ayrımı da açıkça unutarak bir başka tanım sunar ve bir başka ayrım getirmek için büyük çabalara girer, ama bunu "kılgısal" ve "patolojik" terimlerini anımsamaksızın yapar. Karışıklığı arttırmak için, "kılgısal" çıkara ayrıca zaman zaman daha elverişli bir yolda "ahlaksal çıkar" olarak da değinilir.

Toparlarsak, Kant'ın törellik üzerine kısa kitabında çıkar üzerine gözlemleri "popüler" yazının karşısına çıkardığı sağınlığın çok çok gerisine düşer. Ve eğer biraz daha sağın olmuş olsaydı, daha duru da olurdu. Ama bu Kant'ın çıkar üzerine yorumlarına ilişkin olarak söylenmesi gerekenin tümü değildir. *Sağınlık ve duruluk eksikliği ondan ve okurlarından görüşlerinin kimilerinin saçmalığını gizledi.* Bunu göstermek için *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde (1790) çıkar üzerine olağanüstü etkili gözlemlerini irdelemek en iyisi olacaktır.

29 ➤➤➤

Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ikinci yayımında çıkar "bir nesnenin varoluşunun tasarımı ile bağladığımız beğenme[*approbation/Wohlgefallen*]" olarak tanımlanır. Böyle olarak, çıkar zorunlu olarak istek yetisi ile bağıntılıdır. "Güzelliğe ilişkin olarak çıkar tarafından en küçük bir biçimde etkilenmiş olan yargı büyük ölçüde yanlı bir yargıdır ve bir arı estetik yargı değildir. Kişi bir nesnenin varoluşunu en küçük bir biçimde kayırmamalı ama beğeni sorunlarında yargıç olmak için bu bakımdan bütünüyle çıkarsız olmalıdır."

Şimdi Kant'ın, yalnızca en sonunda bile olsa, ya "kılgısal" ya da "ahlaksal" çıkara bir koşut bulmak için ya da konumunun görünürdeki saçmalığından kaçınmak için bir tür özel çıkar — diyelim ki "estetik çıkar" — getirebileceği beklenebilir. Ama vurgulu olarak güzelin beğenilmesinin *hiçbir çıkar olmaksızın — ohne alle Interesse* — yer aldığında diretir; bu nokta üzerinde sayfalarca yazar ve en sonunda 5'inci Kesim tamamlanırken bu deyimi dizgide vurgulayarak yineler. Kabul ettiği üç tür beğenme vardır: *Tüm* çıkarın yokluğu ile nitelenen güzelin beğenilmesi; "çıkar ile bağıntılı" 'hoş'un beğenilmesi, ve "çıkar ile bağıntılı" 'iyi'nin beğenilmesi. Bundan başka, 2'nci Kesimde Kant kesinlikle "şimdi adlandıracaklarımızdan daha başka hiçbir çıkar türü yoktur" der ve ardından sırayla hoş olandaki ve iyi olandaki çıkarı tartışmaya geçer, ve ikinciyi tartışmasında yalnızca patolojik çıkara değil ama ahlaksal çıkara, ahlaksal iyilikte bulduğumuz "en yüksek çıkara" da değinir.

Kitabın daha ilersinde Kant birdenbire "güzelde görgül bir çıkar" (Kesim 41) ve "güzelde anlıksal bir çıkar" (Kesim 42) dediği şeyleri kabul eder, ama gene de beğeni yargısının herhangi bir çıkar tarafından belirlenmemesi ya da etkilenmemesi gerektiğinde diretmeyi sürdürür. Ancak bir nesne güzel olarak yargılandıktan sonradır ki kişi onda görgül bir çıkar bulabilir, ve bu yalnızca patolojik olmakla kalmaz, ama ayrıca, Kant'a göre, toplumsal alana sınırlıdır. Toplumdan yalıtıldığında, hiç kimse güzelde görgül bir çıkar bulamayacaktır! Ve bu çıkarın "burada bizim için hiçbir önemi yoktur." Yalnızlık içinde serpilen güzellikte bulunan çıkar konusunda Kant'ın hiçbir bilgisi yoktu.

Güzellikte bulunan "anlıksal çıkar"ın ahlaksal çıkara hiçbir eğinimi yoktur, doğanın güzelliğine sınırlıdır, ancak bütünüyle çıkarsız beğenme duygusundan sonra gelir, ve doğal güzelliğin ahlak anlayışımızın nesnel geçerlik taşıyabileceği umudunu uzatarak onu desteklemesi olgusuna bağlıdır. Sanat yapıtlarına gelince, Kant yalnızca iki olanağı kabul eder: "Ya doğaya öyle öykünmelerdirler ki aldatıcı olmayı başarırlar ve o zaman doğal denilen güzelliğin etkisini taşırlar; ya da niyetli olarak ve göze çarpar bir biçimde beğenme duygumuzu hedefleyen sanatlardırlar. Ama sanat "kendinde hiçbir zaman çıkar/*interest* yaratamaz."

Tüm bunlar gerçekten de bütünüyle olağandışıdır. Kant'ın hoş ve güzel arasındaki ayrımı alkışlanabilir, ama güzel sanat yapıtlarının algısının genel olarak çıkardan yoksun olduğu biçimindeki küstahça savını ne yapacağız? Kimi Budha imgelerine, Rembrandt'ın kimi öz-portrelerine, ya da van Gogh'un kendi odasının tablolarına baktığım zaman gördüğüm şeye derinden ilgi duyarım, ve estetik yargılarım bu ilgi tarafından biçimlendirilir ve biçimlendirilmelidir. Ne de bu ilgi herhangi bir yolla yalnızca benim değer yargımın bir sonucu ve eğer toplumdan yalıtılacak olsaydım duymayacağım birşeydir. İlgi yalnızlıkta da her noktasında işleyebilir, ve bu ilgi yoluyla giderek artan bir biçimde onun daha öte estetik yargıları etkileyeceğini ve etkilemesi gerektiğini keşfedebilirim.

Kant ve onun izinden yürüyen estetikçiler bir sanat yapıtı ile karşılaştığımızda edimsel olarak olan şeyin ne olduğunu sormayı başaramazlar. 1821'de yazılan *Düzgüler ve Düşünceler*'inin birinde, Goethe ilgili bir yorum sundu:

> Bir sanat yapıtının onu ilk gördüğümde ona yetenekli olmadığım için beni rahatsız etmesi eskiden başıma gelirdi ve bugün de gelir. Ama belli bir değerinin olduğunu sezersem, ona erişmeye çalışırım, ve her biri çok büyük haz veren sayısız buluş yaparım: Nesnelerde yeni niteliklerin ve kendimde yeni yeteneklerin bilincine varırım.[1]

Yalnızca çocukluklarında güzel bulmaları söylenmiş olanı güzel bulanlar "beğeni sorunlarında yargıç" olma rolünü oynamaya pek uygun

[1] *Werke,* yay. haz. Beutler, Cilt 9, s. 514; *Propyläen-Ausgabe,* vol. 35, s. 109.

değildirler. Dinlemeye değer bir yargıç olmak için, kişi yalnızca bir çocukken kabul etmiş ya da özümsemiş olduğu estetik yargıları yeniden-irdelemekle kalmamalı, ama ayrıca güzel bulmaya eğitilmiş olmadıklarını ve giderek çirkin bulması öğretilmiş olanları da araştırmalıdır.

En Erken Zamanlardan Günümüze Dek Hindistan ve Seylan'da Güzel Sanatın Bir Tarihi'nde (1911) Vincent A. Smith, Goethe'nin 3'üncü sayfadaki düzgüsünü alıntıladıktan sonra, daha ileride (s. 252) ünlü bir bronzdan söz ederken şunları söyler:

> Fazladan kolların korkunç biçimsizliğinden kurtarılabilseydi, hemen hemen sınırsız bir övgüye yaraşır olurdu, ama göğüs boyunca çekilen ikinci sol kolun canavarlığı, ve hastalıklı büyümeyi çıkarmak için cerrahın bıçağına duyulan gereksinim başka bakımlardan çok ince ve hayranlık verici bir yapıt olan şeyi bozar.

Bu seçkin sanat tarihçisi Simona Martini'nin ya da Fra Angelico'nun ya da Louvre'daki "Samothrace'in Utkusu"nun meleklerinin kanatlarının birer canavarlık olduğunu, ve bu türden tablo ve yontuların cerrahın bıcağı ile kesilerek ya da "hastalıklı büyüme"nin üstü boyanarak düzeltilebileceğini hiç düşünmemiş olmalıdır. Burada önemli olan nokta fazla kolların simgesel anlamını belirleyebilecek ikonografik bir araştırmadan çok — gerçi bunun ilgisiz olması gerekmese de —, bir yontuya birçok açıdan bakmak, onu çeşitli parçalar olmaksızın imgelemek, onu başka yontular ile karşılaştırmak, onu güzel bulan insanların onda neyi sevdiklerini incelemek, ve artan ilginin bizi onu ilkin bulmuş olduğumuzdan daha çok ya da daha az güzel bulmaya götürüp götürmediğini görmektir.

30

➤➤➤ Kant açıktır ki estetikte çıkar konusunda yanılmakta, ve eşit ölçüde açıkça olmasa da, ahlaksal alanda çıkar konusunda da yanılmaktadır. *Temel yanlışları özsel olarak her yerde aynıdır.* Kant en son olduklarını kabul ettiği ikilemeler ve sınıflandırmalar üzerine dayanır; kavramlar ve ayrıntılı bir terminoloji ile oynar, ama bu arada ahlaksal ya da estetik deneyimin herhangi bir yakından yoklanışını küçümser; kendisinin büyük ölçüde olağandışı anlığını insan anlığının modeli olarak alır, ve bunu kendi anlığının ruhbilimsel olarak ya da tarihsel olarak koşullanmış olup olmadığını ve belki de birçokları arasında yalnızca biri olup olmadığını sormaksızın yapar.

Kendi anlığı Kant için ölçün oldu, ve onu insanların genellikle yetke ile donattıkları birşeyi ele aldıkları gibi aldı: Nasıl öyle olmuş olduğunu sormadı, onu almaşık modeller ile karşılaştırmadı. Hiç kuşkusuz, anlığı başka herhangi birininki gibi gelişmişti; aslında, pekçok insanın

anlığından çok daha fazla gelişmişti. Ama nasıl değişmiş olduğunu ve çocukluğundan bu yana hangi bakımlardan göreli olarak değişmeden kaldığını bilmekle ilgilenmedi. *Prolegomena*'sının başlangıcına yakın bir yerde (1783, s. 13) sık sık alıntılanmış olan şu sözleri söyledi: David Hume "yıllar önce ilk inakçı uykularımı kesintiye uğrattı ve kurgul felsefe alanındaki araştırmalarıma bütünüyle başka bir yön verdi." Bu çok açık ve unutulmayacak yorumdur ve kimi bakımlardan gelişimci bir yaklaşımın karşıtıdır. Birinin yaşamını iki bölüme ayırması gibi birşeydir: önce ve sonra. Karanlıkta idim, ama sonra ışığı gördüm; bilmiyordum, ama şimdi biliyorum. Lewis White Beck bu yoruma gerçekten hoş bir yolda karşı çıktı: " Hume tarafından uyandırıldığı inakçı uyku 1766 sonrasına dek başlamayan bir şekerleme idi'' (1969, s. 439). Kant'ın gelişiminin ayrıntılarının bizi burada ilgilendirmesi gerekmez. Önemli olan nokta anlığının nasıl öyle olduğunu, on sekizinci yüzyıl Königsbergindeki yetiştirilmesi ya da toplumsal konumu tarafından nasıl etkilenmiş olabileceğini, ya da başkalarının, söz gelimi Goethe'nin anlığından nasıl ayrıldığını bilmekle ilgilenmediğidir.

Kant'ın anlığı birçok bakımdan alışılmadık türde iken, sanata karşı aşırı duyarsızlığı ise belki de inanmak isteyeceğim denli kuraldışı değildi. İnsanların çoğu olmasa da birçoğu, aralarında birçok alandaki profesörler ve giderek estetikçiler de olmak üzere, bu duyarsızlığı paylaşır. Platon'un bile felsefecilere daha tek bir trajediyi bile irdelemeksizin trajedi konusunda yazabileceklerini öğretmiş olmasına karşın, Kant estetik üzerine yazanlara öyle bir iç rahatlığı sundu ki, bunlar hem sanatsal yapıtların yaratıcılarının hem de onlardan derinden etkilenenlerin deneyimlerini rahatça gözardı edebildiler. Bugün bile kimi estetikçiler kişiyi sanat yapıtlarını yaratmaya ya da onlara çok fazla dikkat etmeye götüren şeyin eğer belli bir çıkar değilse ne olduğu sormaksızın henüz çıkar üzerine Kant'ı yansılamayı sürdürürler.

Kant'ın estetik deneyimde çıkar yoksunluğu üzerine belirttikleri öylesine mantıksızdır ki kişi eğer herhangi bir biçimde olanaklı ise onları yeniden yorumlamaya itilebilir; ama açıktır ki söyledikleri demek istedikleri idi. Borowski 1804 anılarında şunları bildirir (s. 81):

> Çarpıcı olmuş olsalar bile, tablolara ve oyma baskılara hiçbir zaman dikkat ediyor gibi görünmezdi. Genellikle hayranlık duyulan koleksiyonların salonlarda ya da odalarda sergilendiği yerlerde bile hiçbir zaman böyle şeylere baktığını görmedim. ... Oturma odasında J. J. Rousseau'ya ait bir oyma baskı dışında, bütün evde bu türden başka birşey bulunmazdı — ve bu bile hiç kuşkusuz bir dostunun armağanıydı, ve onu saklamayı ona dayatılan bir ödev olarak dostuna borçlu olduğunu duymuş olmalıdır.

Başka bir deyişle, Kant'ın evinde tek bir resmin olması olgusu bir açıklama gerektiriyordu! Neden ahlaksal olmuş olmalıdır!

Bir dipnotta yaşamöykücü kendisine bu pasajı okuduğu birinin ona oyma baskının gerçekten de Ruffmann'dan, "tüm dostlarının henüz heyecan ve özlemle anımsadığı bu soylu ve harika insan"dan bir armağan olduğu konusunda inanca verdiğini ekler.

1764'te, Kant'ın bir profesörlüğü büyük bir umutla beklediği sıralarda, şiir kürsüsü boşaldı ve bunu isteyip istemediği sorulduğunda bunun onun için pek de doğru bir alan olmayacağını düşündüğü için geri çevirdi (s. 19). Gene de, R. B. Jachmann 1804 anılarının onuncu mektubunda Kant'ın şiir ve güzel konuşma sanatına başka her sanattan daha yakın olduğunu söylediği zaman, onunla anlaşmak olanaklıdır; herşey bir yana, kendisi ölen meslektaşları için kimi dizeler yazdı ve bunlar yerinde bir davranışla büyük *Akademie* yayımında basıldı. Bu dizeler üzerinde yorumda bulunmak gereksizdir, ama görüşleri, Jachmann tarafından kaydedildiği gibi, aktarmaya değer:

> Kolay şiirleştirme onun gözünde güzel bir şiirin şiirsel içerikten sonraki ana gereklerinden biriydi. Ne de uyaklı olmayan ya da en azından ölçülü olmayan bir şiiri şiir olarak görürdü. Uyaksız şiire çıldırmış düzyazı der ve ne olursa olsun beğenisine uygun görmezdi.

Ne var ki, on sekizinci yüzyılın en dikkate değer Alman şiirlerinin bir bölümü uyaksız yazıldılar. Yüzyılın ortalarında en ünlü Alman şairi olan ve Kant ile aynı yılda doğup ondan bir yıl önce ölen Friedrich Gottlieb Klopstock 1751 ve 1773 arasında dört ciltte çıkan uyaksız epiği *Mesiah* ile büyük ölçüde dikkat çekti. Johann Heinrich Voss'un Homeros'un *Odisseia*'sını uyaksız çevirisinin (1781) etkisi daha da büyüktü, ve uyaksız olan Yunan şiirinin kabul edilmesi on sekizinci yüzyılın son çeyreği sırasında Almanya'daki en anlamlı yazınsal gelişmeler arasındaydı.

1770'lerde Goethe en büyük Alman şairi olarak kendini gösterdi ve günümüze dek böyle görüldü. Goethe'nin her ikisi de özgür şiir dilinde yazılan şiirleri, "Prometheus" ve "Soylu olsun insan/yardımsever ve iyi ...," F. G. Jacobi'nin yazdığı ve bir tartışma fırtınası yaratarak Kant'ın dikkatini çeken *Herr Moses Mendelssohn'a Mektuplar'da Spinoza'nın Öğretisi Üzerine*'de (1785) kapsandı; bir ölçüde kendi konumunu göstermesi yönünde gelen çeşitli isteklere bir karşılık olarak Kant 1786'da "Düşünmede Kendini Yönlendirmek Ne Demektir?" başlıklı makalesini yayımladı. 1789'da Jacobi'nin kitabının genişletilmiş ikinci yayımı çıktı. İkinci şiir haklı olarak övüldü ve içeriğinden ötürü Kant'ın hoşuna gitmesi beklenebilirdi. "Prometeus"un yazarının adı verilmedi, ama ileri sürülebilir ki o zamana dek Almanya'da daha iyi bir şiir yayımlanmamıştı. Ama Kant için uyaksız şiir "çıldırmış düzyazı" idi. Çalışmalarında ya da giderek mektuplarında bile hiçbir zaman Goethe'den söz etmedi. Goethe'nin söz gelimi 1797'den başlayarak *Faust: Bir Parça*'yı da (1790) içeren yayımları ve Avrupa'da olmasa bile Almanya'da bir uçtan ötekine olağanüstü etkileri göz önüne alınacak olursa, Kant'ın tutumu kabul edilebilir değildir.

Kant'ın bir şair olarak Schiller'e karşı tutumu daha iyi değildi, gerçi gördüğümüz gibi Schiller'in sunduğu bir eleştiriye bir dipnotta karşılık vermiş olsa da. Lessing'in aydınlanmış tutumlarının Kant tarafından biraz coşku ile onaylanmasını beklemenin doğal olmasına karşın, gördüğümüz gibi Kant onun tarafından yazılan *Nathan*'ı beğenmedi. Matthias Cladius'un hiçbir zaman sözünü bile etmedi. Homeros'a çok az duygudaşlığı vardı.[1] Özet olarak, Alman yazınının en büyük dönemi sırasında yaşamasına karşın ona herhangi bir duyarlık göstermesini sağlayacak bir yetenekten yoksundu. Eklemek gerek ki Kant başka ülkelerden gelen ziyaretçileri onların kentlerini yalnızca kitaplara dayanarak kendilerinden daha iyi bilmekle şaşırtan hırslı bir okurdu.

Kant ayrıca dünya müziğinin değilse de Alman müziğinin en büyük dönemi sırasında yaşadı. Bach 1750'de, Hendel 1759'da, Mozart 1791'de öldü. Haydn Kant'tan beş yaş daha küçüktü ve ondan beş yıl sonra öldü. (Beethoven on dokuzuncu yüzyıl başlarına dek kendini göstermedi.) Gene de Kant'ın yapıtlarında ve mektuplarında hiç birinden söz edilmez. Kant estetik üzerine iki kitap yazdı, ama eğer "içinde hiçbir müzik taşımayan bir insan" vardıysa o da Kant idi. Borowski şunları yazar:

> Müziği zararsız bir duyusal haz olarak gördü. O sıralar ben on beş yaşımdayken bana ve başka birçok öğrenciye müziğe bulaşmamamız için çok yürekten öğütler verdi, çünkü herhangi bir şeyi öğrenmenin çok fazla zaman gerektirdiğini ve kabul edilebilir bir düzeye erişmenin ise daha da fazlasını gerektireceğini düşünüyordu — her zaman daha ciddi bilimler pahasına.

Ayrıca "eğer kişi bu sanata kulak verme sıkıntısına girecek olursa, en azından mutlu kılınmak ve memnun edilmekle ödüllendirilmeyi bekleyebilir" diye yazdı. Buradaki anlatım güzeldir: *"wenn man schon sein Ohr dieser Kunst hingebe* [eğer kişi kulağını bu sanata adarsa]" (s. 81). Jachmann'ın onuncu mektubundaki sözleri de oldukça benzerdir. Tüm sanatlar arasında Kant "en az duyarlığı müzik için gösterdi, gerçi arada bir büyük ustaların konserlerinde bulunmuş olsa da." *Vorländer* der ki (I, s. 388s), "Königsberg'deki insanların sık sık iyi müzik dinleme fırsatları olurdu. Kentte çok sayıda büyük virtüöz vardı." Tiyatrolar gibi operalar da temsil edilirdi. Ama Kant'a ılımlı bir haz veriyor görünen biricik müzik türü askeri marşlardı.

Kant'ın sanat için bir duyarlık gösterme yeteneğinden yoksunluğu Königsberg'de büyük yapıtlar görmek ya da dinlemek için hiçbir fırsatı olmadığı varsayılarak geçiştirilemez. Evlerine Kant'ın "en sık uğrayan ve yeğlenen konuklardan biri" olduğu Keyserlingler'in aralarında bir Rembrandt da olmak üzere büyük bir tablolar kolleksiyonu ve binin

[1]Vorländer, cilt. I, 372s. Bütün bir bölüm, s. 370-405, "Kant ve Sanat" ile ilgilidir.

üzerinde sanat yapıtının oyma baskıları vardı;[1] ve Kant'ın tanıdıklarından bir başkasının aralarında Dürer, üç Cranach ve bir Van Dyck de olmak üzere yüzlerce tablosu vardı. Bir başka tanıdığının ise 250 tablosu vardı ve bunların arasında Rembrandt'ın bir yaşlı adam tablosu ve başka birçok Hollandalı ustanın çalışmaları bulunuyordu.[2] Ne de büyük insanların da bir yerde sınırları olduğunu, ve Kant'ın görsel sanatlar, müzik ve şiir için tüm duyarlıktan yoksun olmasının salt kişisel bir kusurdan geldiğini ve bunun bir felsefeci olarak seçkinliği ile hiçbir ilgisinin olmadığını kabul etmenin bir yararı olacaktır. Kant'ın başyapıtlarından biri olarak görülen *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, giderek hayranlarından birçoğunun birinci *Eleştiri* ve töre çalışmaları ile aynı düzeye koydukları bu çalışma Kant'ın insan anlığının doğallıkla ve her zaman kendi anlığı gibi olduğu sayıltısı yoluyla varmış olduğu bütünüyle savunulamaz bir anlık modeli tarafından bozuldu.

Bu sanat, müzik ve şiir ile ilişki içinde öylesine açıktır ki, ilkin onları irdelemiş olmanın tutulacak en iyi yol olduğu düşünülebilir; ama şimdi Kant'ın patolojik çıkar ile ahlaksal yasa için saygıdan oluşan ahlaksal çıkar ikilemesi açısından da durumun özsel olarak benzer olup olmadığı sorusu doğar. Kant'ın felsefesinde hiçbir zaman düşlenmiş olmayan çıkarlar yok mudur?

Platon'un da sanata karşı pekçok bakımdan eksiklikler gösteren tutumu bu noktada bize yardım edebilir. Müzik, şiir ve görsel sanatlar açısından tüm yasaklayıcılığına karşın, güzelliği sevgi ile ve sevgiyi ölümsüzlük için bir özlem ile birleştirdi. Burada Kant'ın patolojik çıkarlar anlayışına egemen olan dar olarak hazcı öz-çıkardan ayırdetmeye değer bir çıkar vardır. Bu tür yararcıl çıkarlara karşı biricik almaşıkların ya ahlaksal çıkar olduğunu ya da ne olursa olsun hiçbir çıkar olmadığını sanmak çok kötü bir yanılgıdan başka birşey değildir.

John Dewey bir keresinde değerlemenin "belli bir gereksinim, eksiklik, ya da yoksunluk"[3]tarafından uyarıldığını belirtti. Böyle birçok gereksinim, eksiklik, ve yoksunluk Kant'ın yanısıra başka ahlakçılar ve estetikçiler tarafından da yetersiz olarak anlaşılmıştır; örneğin hastalık, yaşlılık ve ölüm deneyimlerimiz, zayıflık ve sonluluk, kozmik yalnızlık ya da yitiklik, ideallerimize ulaşamama deneyimlerimiz — ya da kısaca eksiklik duygumuz. Kant için, kutsallık bir buyruğu temsil ediyordu. Başka birçok insan için, eksiksizlik derin bir ilginin nesnesidir. Platon'un *Simpozyum*'unda (207) "sevgi ölümsüzlük için bir özlemdir" sözlerini okuruz, ama *sevgi eksiksizlik için bir özlemdir* demek daha iyi olacaktır — ve Platon bunu da demek istiyordu. Bu tanım *Simpozyum*'da Aristofanes'in sevgiyi öteki yarı için arayış olarak betimleyen büyük mitini kucaklayacaktır. Bir

[1]Vorländer, cilt I, s. 198s.
[2]Aynı yapıt, s. 387.
[3]1939, s. 34.

zamanlar bütündük ama sonra bölündük ve şimdi yine tam olmanın özlemi içindeyiz. Benim tanımım ayrıca hem iblis tarafından verilen "Tanrı gibi olacaksın" sözünü hem de Tanrının "Kutsal olacaksın" buyruğunu kapsar. Budha tarafından yaşlılık, acı çekme ve ölüm üzerine bir utku için verilen sözü kapsar. Ve sanırım hem ahlaksal deneyimimizi hem de güzellik deneyimimizi aydınlatır.

Kimi sanat yapıtlarında kendi varoluşumuzda eksik olan bir eksiksizliği duyumsarız. Bu değişik yollarda kimi Budha imgeleri için, kimi Rembrandtlar için, Bach'ın müziği ve Mozart'ınki için, Sofokles ve Shakespeare için doğrudur. (Geçerken belirtebiliriz ki Lessing Sofokles üzerine tam bir kitap yazdı; Kant ise hiçbir zaman sözünü bile etmedi.) Eksiksizlik özlemi birçok insanın *ahlaksal* deneyiminde de özekseldir, ve Kant'ın çıkarlar ikilemesi ve ayrıca törelliğin temellerine ilişkin bütün bir çözümlemesi bu tip insanlar söz konusu olduğu sürece konu dışıdır. Kant ahlakın daha sonra Hegel tarafından *Moralität* olarak adlandırılan ve *Sittlichkeit* ile karşıtlık içinde görülen yalnızca tek bir tikel tipini çözümledi.

Schopenhauer Kant'ın estetik deneyimin tüm çıkardan yoksun olduğu görüşünü onayladı ve uyarladı. Bu tuhaf yanılgının sürmesine yardım etti. Ama başka bakımlardan Kant'ın anlık modelinin işe yaramaz olduğunu Kant'ın önemli ardıllarından herhangi biri denli açıkça anladı, ve Goethe'ye başka herkesin hayran olduğu denli hayrandı.

Hiç kuşkusuz, Kant'ın gözden kaçırdığı ve örtük olarak bir yana attığı çıkarlar insan anlığı üzerine bir anlayış geliştirmek için onun anlığı us, anlak, duyarlık ve yargı olarak mantıksızca bölümlemesinden ya da kuramsal ve kılgısal us ve us ve eğilim ikilemelerinden çok daha önemlidir. Temel yanılgısı ahlaksal ya da estetik bir deneyimin araştırmasından başlamak yerine her zaman soyutlamalardan, kavramlardan, ya da daha doğrusu, gördüğümüz gibi, sözcüklerden başlamasıdır. Henüz eklenmesi gereken belirleyici bir örnek daha vardır: "Yapmam gerek yapabilirimi imler" biçimindeki kötü ünlü sav — bir sav ki Kant bundan *Hak Felsefesi*'nde "ödevlerin bir çarpışması öyleyse düşünülemezdir" biçimindeki olağandışı önesürümü çıkarsamıştır.

Deneyimi birinin sözcüklerden örebileceği bir ağdan daha fazla ciddiye alan bir felsefeci böyle inanılmaz bir vargıyı gerektiren herhangi bir savın yanlış olması gerektiği sonucunu çıkarabilir. Aslında böyle bir felsefeci, eğer yalnızca Kant'ın "aşkınsal yöntem"ine bağlılık duyuyor olsaydı, şunu sorabilirdi: İnsan anlığı yineleyerek ödevlerin çarpışmasını ya da, eğer dilerseniz, değerlerin çatışmasını yaşamak için neye benziyor olmalıdır? Hegel çarpışmalara ancak bir evreden bir başkasına dünya-tarihsel geçiş dönemlerinde yer alan seyrek kuraldışılar olarak izin vererek bu noktada da Goethe ve Kant'ı uzlaştırmaya çalıştı. Kierkegaard bile bu tür çatışmaları Tanrının tıpkı İbrahim'e yaptığı gibi

belli bir bireye doğrudan doğruya seslendiği zaman olabilen alışılmadık kuraldışılar olarak görecek denli Kant'ın tılsımı altındaydı. Nietzsche Kant'tan değerler çatışmasının insan yaşamının asıl özünden geldiğini kabul edecek denli kurtuldu.

Son olarak, belirtmeye değer ki Kant'ın insan anlığı için savunulamaz modelinde "patolojik çıkarlar"a benzeştirilmedikçe sevgi için hiçbir yer yoktur. Kant sevgi diye sözü edilen şeyin gerçekte nasıl patolojik çıkarların bir şekillenişinden daha çoğu olmadığını hiçbir zaman göstermedi. Sevgiyi irdelemeyi bütününde gözardı etti. Neden açıkça ortadadır: Kendi yetişkin yaşantısında hiçbir sevgi görmedi, ve kendi anlığının tipik olduğunu varsaydı. Ama anlığın keşfi sevgi ve sanatın belli bir anlayışını gerektirir.

BÖLÜM ➢ IV

Kant: Özerklik, Biçem ve Pekinlik ➢➢➢

31

➤➤➤ Kant'ın özerklik anlayışı George Orwell'in *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ünü anımsatır: "SAVAŞ BARIŞ, ÖZGÜRLÜK KÖLELİK, BİLGİSİZLİK GÜÇTÜR." Yapmayı istediğimi yaptığım sürece, özgür değilimdir. Kişinin eğilimlerini izlemenin özerkliğin yeterli olmasa da zorunlu bir koşulu olduğunu düşünmesi gerekir. Ama Kant'a göre bu özerklik ile bağdaşmazdır çünkü onun için özgürlük ve özerklik ruhbilimsel belirlenimcilikten kaçış demekti, ve "ahlaksal yasa" için saygının ruhbilimsel olarak koşullu olmadığını varsayıyordu.

Bu noktada tarihsel duyuş ve ruhbilimsel incelik yoksunluğu belirleyici oldu. Taşımış olduğu anlık tipinin başka herhangi biri denli tarihsel ve ruhbilimsel koşullandırmanın sonucu olduğunu düşünmek hiçbir zaman aklına gelmedi. Bunu görmenin en kolay yolu Kant'ın kendini-yorumlayışına, kendi törellik anlayışını uygulayış yoluna bakmak olacaktır.

Altıncı mektubunda, Jachmann şu tümceyi dizgide vurguladı: *"Kant öğrettiği gibi yaşadı!"* Jachmann, Vorländer'in de kabul ettiği gibi, özellikle güvenilir görünür, ve Kant'ın öğrettiği gibi yaşamayı *amaçladığı*, ve bunun onun için bir gurur ve dürüstlük sorunu olduğu bütünüyle açıktır. Bu nedenle ahlaksal yaşamı ezici ağırlıkta bir kendini-yorumlama olarak görülebilir — geçici bir sapınç olarak bir yana atılamayacak yıllarca sürdürülmüş bir kendini-yorumlama.

Jachmann'ın altıncı mektubunun sonu da ilginçtir. Kant'ın gerçeklik için olağanüstü saygısı ile bağıntı içinde şunları söyler: "Kendisi hiçbir zaman olduğundan başka türlü görünmeyi istemedi." Konuşmada her tür yapmacıktan büyük bir rahatsızlık duyardı; ve "geleneksel olan ve gençliği sırasında genellikle kabul edilen yazış biçimine sıkı sıkıya

sarıldı ve ondaki tüm göstermelik değişimleri okuyucu için gereksiz dayatmalar olarak kınadı." Ona özgü olan ve onu ele veren şey Kant'ın çocukluğunda uyması gerekmiş olan normları doğal ve haklı görmesi, herkesin onları kabul etmesi gerektiğini duyumsaması idi. Hiçbir zaman onların da tarihsel olarak koşullu ve sayısız değişimin sonucu olduklarını düşünemedi.

Yedinci mektup amaçlarımız için en önemli olanıdır, çünkü burada Jachmann Kant'ın kendi törelliğine göre yaşayan "bir düzgüler insanı" olduğunu göstermeyi amaçlar. Gerçekte, hemen önceki paragrafın vargısı bize Kant'ın nasıl kendi zamanının çocuğu olduğunu, ne denli yalıtılmış bir yaşam yaşadığını, yirminci yüzyıl gerçeklerinden ne denli uzak olduğunu göstererek sahneyi hazırlar. "Biri kapımı vurduğu zaman, rahat ve sevinçli bir yürekle her zaman 'İçeri gel!' diye bağırabilirdim — derdi eşsiz adam sık sık — çünkü dışarda bir alacaklının olmadığından emin olabilirdim." Böylece hiçbir zaman para ödünç almamakla tam güvenliği satın aldığını duyumsardı. Hiç kimseye para borcu olmayan birinin gene de bir kapı vurulması sesiyle teröre kapılabileceği hiçbir zaman aklına gelmedi. İçinde yaşadığı evren ussal yasa ve buyruk tarafından yönetilen Newton evreniydi, ve Engizisyondan ya da Kafka'nın evreninden ve Kafka'nın peygamber gibi görünmesine yol açan dehşetlerden dünyalar denli uzaktı. Kant'ın kendisi için kendi törelliği ayrıksı olmaktan bütünüyle uzaktı; o, Stoacıların söyleyebilecekleri gibi, doğa ile uyum içinde, doğanın yasallığına ve düzenliliğine yaklaşan bir yaşama yoluydu.

Hemen hemen herşey onun için "kendine bir düzgü geliştirme vesilesi" olurdu ve "bundan böyle onu en sarsılmaz bir kararlılıkla izlerdi. Bu bakımdan bütün yaşamı aşamalı olarak bir düzgüler zincirine dönmüş ve bunlar sonunda sağlam bir karakter dizgesi oluşturmuşlardı." Jachmann'ın örneklerinden ikisi bunun ne demek olduğunu göstermeye yardım eder.

Kant kronik olarak peklik çekerdi. Jachmann Kant'ın nasıl yıllarca ona bu konuda yararlı olması için her gün bir hap aldığını anlatır. Durumu kötüleştiği zaman Jachmann'ın Königsberg'de bir doktor olan kardeşi onu hapları ikiye çıkarmaya inandırdı.

> Ama bu başına geldikten hemen sonra Kant bu artışın hiçbir sonu gelmeyeceğini düşündü ve yaşadığı sürece hiçbir zaman günde ikiden fazla hap almama düzgüsünü kabul etti; ve son yıllarında, doktorunun yargısına göre, artmış bir dozajın ona çok yararlı olacağı zaman bile bu düzgüsünden sapmadı.

Burada Kant'ın özerklik anlayışını eylemde görürüz. Doktorlarının verdiği öğüt yalnızca varsayımsal buyrumlardan oluşuyor ve eğilimlerine sesleniyordu. Kişi bu tür seslenmelere kulak verdiği sürece bir neden ve etki ağına yakalanır ve özgür olmaz. Jachmann sürdürür:

> Yine aynı yolda, belki de en yüksek duyusal hazzı olan tütün içme konusunda [zavallı adam!], kendine günde tek bir dolu kil pipo içmek için bir düzgü formüle etmişti, çünkü başka türlü nerede duracağını bilmiyordu. ... Bu yolda sonunda bütün düşünme ve yaşama yolunu us kurallarına bağlamıştı ve bunlara en önemsiz durumlarda da tıpkı en önemli sorunlarda olduğu gibi bağlı kaldı. Eğilim ve itkileri üzerindeki denetimi koşulsuz olduğu için, dünyadaki hiçbirşey onu bir kez kabul ettikten sonra ödevinden ayrılmaya götüremezdi. Yapmayı istemiş olmadığı hiçbirşeyi yapmadı, ve istenci özgürdü, çünkü usunun yasasına bağımlıydı. Başkaları tarafından istencine boyun eğdirme ve onu başka türlü güdüleme yönündeki tüm girişimler boşunaydı; belli bir ussal düşünce sürecinden sonra karar vermiş olduğuna sıkıca sarılırdı, ve giderek eğilimlerin ve izin verilebilir amaçların ona başka türlü davranmasını salık verdiği zaman bile, kendine dayatmış olduğu ödevde diretirdi.

Sokrates, Platon'un *Simpozyum*'unda, içki içebilir ya da onu bırakabilirdi. Ne ona düşkünlük gösterir, ne de ikinci kadehten sonra durması için bir düzgü gerekirdi. Şarap ve herşeyden önce söyleşi iyi olduğunda, son insan kendinden geçinceye dek konuşmayı ve içmeyi sürdürür, şafakta kalkar, bir banyo alır ve günü sanki hiçbirşey olmamış gibi geçirirdi. Sokrates özerklikten söz etmemiş olsa da, sunduğu özerklik modeli Kant'ınkinden karşılaştırılmayacak denli daha usayatkındı. Kant'ın modelindeki o küçücük usayatkınlık yeterince içtikten sonra durmayı bilmeyen kişinin temsil ettiği ayyaş almaşık üzerine dayanır. Kant gerçekte yalnızca iki olanak bulunduğunu varsayar: hovarda ve kendisi.

Kant'ın simpozyumdan erken ayrılması gerekirdi, çünkü saat ondan beşe dek yatakta olmayı kendine demir bir kural yapmıştı. Gururluydu, ve sık sık hizmetçisinden odaya girip *Es ist Zeit!* (Kalkma zamanı!) diye bağırdığında hiç uyanmamazlık etmediği konusunda tanıklık etmesini isterdi. Ve onda yatağında olmayı sağlama bağlamak için her zaman erken ayrılırdı, üstelik dışarı davetli olduğu zamanlarda bile. İzlencesi geçici eğilimlere ya da ona başka insanlar tarafından sunulan varsayımlı buyrumlara bağlı değildi. Kendine dayattığı kuralları izlerdi. Ama bu tür katılığın bir özgürlük ya da özerklik belirtisi olmadığını görmek için, anal karaktere ilişkin olmak bir yana, zorlayıcı ya da saplantılı tipe ilişkin herhangi bir tikel kuramın kabul edilmesi bile gerekmez. Sokrates ile zıtlık bu duygu için güçlü bir doğrulama sağlar. Ve Kant'ın çağdaşlarının o denli geriye bakmaları gerekli değildi. Onlar özerkliği Goethe ile bağladılar, ve Kant'tan sonraki düşünce gelişimi Goethe ve etkisi göz önüne alınmaksızın çok iyi anlaşılamaz.

Kant'ın kategorik imperativinden oldukça ayrı olmasına karşın, gene de hipotetik ya da sağgörülü olmayan bir Goethe imperativinden söz etmek anlamlı olacaktır. Yaratıcı insanların yüreklerinde ya da

ruhlarında kökleşmemiş çok sayıda yükümlülük üstlenmemeleri gerekir, öyle ki yalnızca yapabileceklerini yapmak için yeterli zamanları ya da erkeleri olsun. Hiç kuşkusuz, Goethe'nin kendisi öylesine çok-yönlü idi ve öylesine değişik şeyler yapmıştı ki, bir keresinde bir Alman karikatürü bir subayı bir başkasına şunu söylerken gösteriyordu: "Von Goethe hakkında anlamadığım tek şey var: nasıl olur da bir devlet bakanı bu kadar çok şiir yazacak zaman bulabilir?" Ama bütününde Goethe yaşamını yapmayı dilediğini yaparak geçirdi. Daha da önemlisi, Kant'ın zamanının ve gücünün ne denlisini yalnızca yapabileceğini yapmaya harcadığı, ve törellik üzerine kısa kitabındaki dört örneğinden birinin nasıl yeteneklerimizi geliştirmemiz gerek düzgüsünü ilgilendirdiği belirtmeye değerdir. Gene de Kant'ın törelliğinin olağanüstü etkisinin "ödev"den ve kişisel ya da bireysel olmayandan ayırılamaz olmuş olması yalnızca tarihsel bir olgu olmakla kalmaz, ama Kant'ın kendisi törellik üzerine yazarken onu eğilim, yürek ve ruhtan koparma konusunda aşırı ölçüde uzunlamasına durmuştur. Belirleyici noktayı çok sağın olarak koymak kolay değildir. Gene de niçin Kant'ta, Kantçı törellikte ve akademik felsefenin çoğunda öylesine ölü bir yanın olduğunu, ve niçin Goethe'nin başka büyük şairler ve sanatçılar gibi dirilik yaydığını gözler önüne seren iki sözcük vardır: kendiliğindenlik ve coşku. Kendiliğindenliği ve coşkuyu yasaklamak ölü olmayı salık vermektir.

Son uzun alıntıda üç nokta ile belirtilen bölüm Kant'ın "tütün içme konusunda kendine günde tek bir dolu kil pipo içmek için bir düzgü formüle etmişti, çünkü başka türlü nerede duracağını bilmiyordu" biçimindeki esneklik göstermeyen düzgüsü ile ilgili bir tümcenin atlandığını belirtir. Genel olarak oldukça saygıdeğer Jachmann sürdürür: "Eğer çok sayıda küçük pipoya eşit olacak denli büyük bir kil pipo türü olmuş olsaydı, hiç kuşkusuz onu kullanırdı çünkü bu düzgüsü ile çatışmazdı; ama kesinlikle değişik bir pipo başı kullanmaya kandırılamazdı." Kilden yapılmış olmayan bir başlığa geçmek düzgülerini çiğnerdi! Ne kadar çok şey sağın formülasyona bağlıydı! Kant sayısız Jesuit'in, ortodoks rabbilerin, ve başka ahlak kuralcılarının dinsel anlayışına çok fazla yakındı. Kuralların herşeyden önce birinin kendisi tarafından yapılmış olması, eğer kişinin bütün yaşamı "bir düzgüler zinciri" oluyorsa, açıktır ki kişinin bir tutsak olmamasını güvence altına almaya yetmez. Kendiliğindenlik dışlandığı için, özgürlük aşamalı olarak kuralcı becerinin bir işlevi olur.

Friedrich Schiller için ve Goethe tarafından etkilenen Alman felsefecileri için Kant'ın felsefesinin bu yanı kabul edilemez bulundu. Ama Goethe'ye hiçbir değer vermeyen kimi yirminci yüzyıl felsefecileri için Kant'taki bu öğe çekicidir.

Felsefe giderek daha da skolastik oldukça ve kendiliğindenlik ve bireysellik konusunda derin bir kuşkuculuğa bürünüp becerili olmayı ödülendirir oldukça, Kant'ın törebiliminin sözde ussal yeniden-yorumları

popülerleşmiştir. Ama bugünlerde ussal bir yeniden-yorumlama denilen şey zaman zaman eski çağların skolastiklerinin tefsirci yaklaşımlarını anımsatır. Özgün yazarın kafa yapısı bir yana, tarih ve bağlam için bile yavan bir ilgisizlik ile kişi ünlü bir metne kendi düşüncelerini okur. Bu hiç de bir özerklik belirtisi değildir, ama Kant'ın özerk olmayanlara özerk olduklarını duyumsama iznini vermesi onun tılsımının özünde yatar. "ÖZGÜRLÜK KÖLELİKTİR," ve kölelik kendini özgürlük olarak sunar.

Kant hiç kuşkusuz yalnızca ondan beşe dek yatakta olmayı ya da her sabah yazmayı önemseyen bir insan değildi, üstelik kendisi bu alışkanlıkların özerkliği için özsel olduklarını duyumsamış olsa da. Onun bu bakımlardan özgürlükten yoksun bir tekdüzelik yaratığı olduğunu duyumsayan bir eleştirmen gene de Kant'ın göreli olarak özgür bir ruh *taşımış* olduğunu ve bu zorlayıcı çerçeve içerisinde *yazdıklarında* bir ölçü özerklik göstermiş olduğunu duyumsayabilir. Ruhu Goethe'ninki denli özgür ya da özerk değildi, ama açıktır ki önemli ölçüde bağımsızlık sergiledi. Ve ona büyük ölçüde hayranlık duyanlardan kimileri ondaki bu niteliğe yanıt vermişlerdir.

Kant'ın kendisi hiç kuşkusuz keskin ikilemelerin terimlerinde düşündü: ona göre, kişi ya özerktir ya da değildir. *Without Guilt and Justice: From Decidophobia to Autonomy* [*Suçun ve Türenin Dışında: Karar Verme Korkusundan Özerkliğe*] (1973) başlıklı çalışmamda geliştirilen özerklik anlayışım ayrıdır ve dereceliliği kabul eder. Tıpkı kimilerinin başkalarından daha yürekli olmaları ve kimilerinin başkalarından daha yüksek dürüstlük ölçünlerinin olması gibi, ve yalnızca yürekli olma ve olmama, dürüst olma ve olmama terimlerinde düşünmenin safça olması gibi, birinin ya özerk olduğunu ya da olmadığını sanmak da yanıltıcıdır.

32

➤➤➤ Biçem bir anlığın aynasıdır. Kant'ınki zararsız bir ayrıksılıktan başka herşeydir. Bulaşıcı bir hastalıktır ki onun için "pernisyöz anemi"den daha betimleyici bir sözcük bulmak güç olurdu. Kansızlığı açısından, dirilik ve kendiliğindenlik yoksunluğu açısından öldürücü olan şey onun kendini-aldatmanın dili olmasıdır. Saltık pekinlikten daha azı olan hiçbirşeye gereksinimi olmayan yazar olasılıklar ya da gözüpek önsavlar ile tehlike içinde yaşamanın heyecanından vazgeçer; ama pekinlik duygusu göstermeliktir ve ona açıkça görme izni vermeyen biçeminin bulanıklığı üzerine dayanır.

Kant'ın dili Lessing gibi özgür bir ruhun dili değildir — Lessing ki gerçeklik için bitimsiz kavgayı onun iyeliğine yeğlemiş ve kendinde saltık gerçeklik olmaksızın yaşayacak gücü bulmuştu.[1] Kant da yürekli

[1] Bkz. yukarıda kesim 17.

biriydi, ve 200 yıl sonra bilgiye onun yaptığı gibi sınırlar koymanın, öncellerinden kimilerinin "ussal" ruhbilim, evrenbilim ve tanrıbilimlerini ezmenin ne denli gözüpek olmayı gerektirdiğini gözden kaçırmaya yatkınızdır. Gene de ağırlıklı olarak ikircimli sözcükler üzerine dayandı. Copernicus'un insanın öz-saygısına verdiği zararı gidermeye çalışırken, kendini bir başka Copernicus olarak gösterdi. Kant bilgiyi yok etti — inanca, sözde ussal bir inanca yer açmak için; kılgısal usun onu çocukluğunda yetiştiren ortamdaki düşüncelerin gerçek olmalarını istediğini ileri sürdü. Kant'ın iletisi 'ya—ya da,' Latince'de *aut aut* değil, ama *et et,* 'hem — hem de' idi; kekinizi yiyebilirsiniz, ve de saklayabilirsiniz.

Kant kendini bırakmayı başaramadı. Dili bir tümceyi bırakmaktan korkan kabız bir kuralcının dilidir; hiç durmadan uzatır, tümcecikler ekler, çoğu kez artık yorumlanamayacakları bir noktanın ötesine geçer. Bu utanç verici biçem ciddi felsefi yazının paradigması olarak amaçlanmıştı, ve çok geçmeden amacına ulaştı. Az çok onun gibi yazılmış olmayan herşeyin ciddi felsefe olmadığı kabul edildi. Gene de Kant biraz duruluk kazanır kazanmaz — törellik üzerine kısa kitabındaki dört örnekte olduğu gibi —, onu izleme konusunda ciddi bir çaba gösteren herkes için Kant'ta hayret verici bir sağınlık yoksunluğunun bulunduğu açığa çıkar.

Kant'ın kendisi dilinin bu durumunun bilimsel olma uğruna ödediği fatura olduğunu ileri sürdü, ve buna yaygın olarak inanılmıştır, ama gerçekte bu dil bir sağınlık yoksunluğunu örter. Gerçekten de bir örtüdür, bir kavramlar perdesidir ki düşünür ile deneyim arasına girer ve onun deneyimi gözardı etmesine izin verir. Dil skolastizmin dilidir ve deneyimimizin herhangi bir betimlemesini ya da çözümlemesini küçümser, ruhbilime ve tarihe dudak büker, ve kavramlar üzerinde el çabukluğu yapar, tuhaf terimlerin yardımıyla ikilemeler ve üçlemeler kurar, ve bunları durmaksızın ya da en önemli olanın dışarda bırakılmış olup olmadığına eğilip bakmaksızın yapar. Kant'ın dili yalnızca biçemsel olarak değil ama yöntemsel olarak da bir skandaldır. Onu ve başkalarını ne yapmakta olduğunu görmekten alıkoydu.

A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason'da [*Kant'ın Kılgısal Usun Eleştirisi Üzerine Bir Yorum*] (1960) Lewis White Beck, inceliği duruluğuna eşit olan en ünlü Amerikan Kant uzmanı, Kant'ın ruhun ölümsüzlüğü konutlamasının ayrıntılı bir çözümlemesini sunar ve sonunda şunu sorar: "O zaman konutlamadan geriye ne kalır? Salt bir umut. ... Kant konutlamaya inanmak için herhangi bir iyi neden vermemiştir" (s. 270). Bu kaçınılmaz bir vargıyı bildirmenin olağanüstü kibar bir yoludur. Ve iki sayfa önce şunları söyler: "Bana biricik neden olarak görüneni ileri sürmede duraksıyorum, çünkü Kant'ın böyle bir yanlışlık yapabilmesi hemen hemen inanılmazdır." Ama her adımda bulduğumuz budur. Yasaklayıcı dil inanılmaz yanlışları gidermez; Kant'ın

olduğu gibi onu çok, çok yakından okumayan okurların da bunları keşfetmesinin önüne geçer.

Kant'ın dili çalışmasının herhangi bir parçası denli etkili olmuştur. Çok az kimse konutlamalarını kabul etmiştir, ve bu nedenle Tanrının varoluşuna ilişkin konutlamasını çözümleme sıkıntısına bile girmedim; ama Almanya'da ve felsefecilerin genellikle profesörler oldukları birçok yerde Kant model bir felsefeci olmuştur: eğer kişi onun dehasına yaklaşamıyorsa bile, en azından onun gibi yazmaya çalışabilirdi.

Kant belli bir incelikle yazmayı da biliyordu: "Yeni biçem ilk kez ana çalışmasında, *Arı Usun Eleştirisi*'nde kendini gösterir."[1] Bu noktadan öteye Kant'ın büyük çalışmalarının biçemi bir skandaldır. Gene de Kant'a duyulan hayranlık kimi yorumcuları olgular karşısında körleştirmiştir. Böylece bir felsefeci olarak büyük bir ünü olan Ernst Cassirer Kant'ın yaşamı ve öğretisi üzerine Almanca kitabında (1918) Kant'ın *Grundlegung*'undan söz ederken şunları söyledi:

> Eleştirel felsefesini açımlayan büyük çalışmalarından hiç birinde Kant'ın kişiliği böylesine dolaysızca ortada değildir, başka hiç birinde çıkarsamanın sağınlığı [!] öylesine özgür bir düşünce çevikliği ile, ve törel güç ve büyüklük ruhbilimsel ayrıntının sezgisi [!] ile, ve kavramların tanımındaki keskinlik [!] açık imgeler ve örneklerle dolu bir halksal dilin soylu apaçıklığı ile böylesine eksiksizce kaynaşmaz (s. 253s).

Cassirer'in keskin kavrayış yoksunluğu sık sık başka kitaplarında da düşkırıklığı yaratır, ve Vorländer'in Kant üzerine iki ciltlik yaşamöyküsü gereçte çok daha varsıldır; ama bu pasaj inandırıcılığı ayaklar altına alır. Çünkü Cassirer kötü ünlü dört örneğin en açık eleştiriye karşı nasıl savunulabileceğini ya da onları niçin "çok uygun" gördüğünü göstermek için hiçbir girişimde bulunmaz. Vorländer'in Kant'ın olgun biçemi konusunda söyledikleri şunlardır:

> Kant'ın başka eksikliklerini olduğu gibi biçeminin zayıflığı da beyaza boyama gibi bir isteğimiz yok. Bunlar yalnızca üç *Eleştiri*'de değil, ama "eleştirel" dönemin renklerini onlardan alan öteki yazılarında da bol bol bulunacaktır. Herşeyden önce tek bir uzun tümce içerisinde birbirlerine uydurulan üç, dört, beş, altı ve bir noktada gerçekten de yedi altgüdümlü tümcenin üstüste yığılması; ama ayrıca pleonazmlar, sözcüklerin bir duruluk yitimine yol açan yer değiştirmeleri, ağır söz kalabalığı, devrik tümceler, aynı anlatım ya da yapıyı gereksiz yere yinelemeler — örneğin *Arı Usun Eleştirisi*'nin tek bir sayfasında, 262, (Kehrbach['ın yayımı = A295s = B351s]) salt üç tümceye sıkıştırılmış en az on sekiz alt tümce buluruz, ve ikinci önsözde, s. xix vs, birbiri ardına dizili özellikle rahatsız edici olmayan beş iyelik kipi buluruz. Ve daha da kötüsü, giderek aşkınsal, öznel, nesnel vb. gibi önemli felsefi kavramları bile her zaman aynı anlamda kullanmaz. Buna içinde

[1]Vorländer, cilt II, s. 99.

> bakışıklığı andıran herhangi birşeyin seyrek olarak görüldüğü gerecin çoğu kez karışık düzenlemesini ekleyin. Yalnızca tüm Bölümleri, Kesimleri, Altbölümleri, Kitapları, Anakesimleri, Genel Notları ve Ekleri ile *Arı Usun Eleştirisi*'nin içindekiler tablosunu — Schopenhauer'ın gotik biçem dediği şeyi — okuyun. Ya da ... bir içindekiler tablosu olmaksızın basılan *Kılgısal Usun Eleştirisi* için kendinize bir içerik tablosu oluşturun ve nasıl ilk ana bölümün 168 ve ikincinin yalnızca 13 sayfa kapsadığını ve düzenlemenin geri kalanının da olanaklı olduğu ölçüde karışık ve bakışımsız olduğunu görün. Tüm bunlara son olarak sunuşundaki çoğunlukla usandırıcı söz kalabalığını, gevşekliği ve bulanıklığı ekleyin ... (s. 101s).

Sanmayın ki Kant'ın uzun tümceleri klasiksel söylevcilerin karışık tümceleri gibi özenle işlenmiş olsun. Devrik tümceler mantık ve sözdizimindeki tutarsızlıklardır — sıradan konuşmada ve bilinç akışlarında sık sık görülen birdenbire bir yapıdan bir başkasına geçişler. Ve *Arı Usun Eleştirisi*'nin anlatımı daha duru kılmak için gözden geçirilmiş ikinci yayımı da tıpkı bir yıl sonra çıkan ikinci *Eleştiri* gibi bir içindekiler tablosundan yoksundu.

Ne tuhafur ki, 1781'in birinci yayımının bir içindekiler tablosu vardı — sefil bir biçimde kısa ve inanılmaz ölçüde bakışımsız. Bu sözünü etmeye değer çünkü sanılabilir ki bütün yapı en azından Kant'ın kendi gözünde açıktı ve bu başyapıtı ayrıntılı bir anahatlar temelinde yazmıştı. Ama açıktır ki böyle yapmamıştı.

Roma rakamıyla I hemen hemen 700 sayfa kapsarken, içindekiler tablosunda yalnızca dört Ana Kesime bölünen II 150 sayfa kapsar. I iki "Kesim"den oluşan Birinci Bölüme, ve iki "Altbölüm"den oluşan İkinci Bölüme ayrılır. En küçük birimler uzunlukta sekiz sayfadan dört-yüzün üstünde sayfaya dek varırlar. Kişi Kant'ın kitabı yazmayı bitirdiği zaman geriye tam olarak elinde nelerin olduğuna ve tümünün de biraraya nasıl uyduklarına bakmak için zaman bulamamış olduğu duygusuna kapılır. Ve üçüncü yayım da, ikincisi gibi, bir içindekiler tablosu sunmuyordu.

Hiç kuşkusuz, tüm bunlar kimi okurlara ilgisiz, yalnızca dışsal, ve hiçbir özünlü ilgisi ya da önemi olmayan noktalar olarak gelebilir. Gerçekte Kant'ın sağınlığı sorusu, yöntemi ve kafa yapısı ile bir ilgileri vardır. Düşündüğünün yarısı denli bile sıkı ve bilimsel değildi, ve sunduğu model bir yıkıma neden oldu.

33➤➤➤

Kant (1) yanıltıcı bir "aşkınsal" yöntem oluşturarak, (2) savunulamaz bir anlık modeli ve ayrıca (3) grotesk bir özerklik anlayışı sunarak, (4) felsefeci kuşakları ciddi ve önemli

incelemelerin *Arı Usun Eleştirisi* gibi yazılması gerektiğine inandırarak, ve (5) anlığın felsefi çözümlemelerinde önsavların geçerli olmadığı ve pekinlik ve zorunluğun gerekli olduğu noktalarında direterek anlığın keşfini engelledi. Son iki noktanın henüz tartışılması gerekiyor, ve her ikisi de Kant'ın kendi anlığı ya da kafa yapısı ile ilişkilendirilmelidir.

Arı Usun Eleştirisi öyle bir biçemsel gaddarlıktır ki kişi — uzmanların çoktandır yapmakta oldukları gibi — nasıl öyle yazılmış olduğunu sormak zorundadır. Hiç kuşkusuz kimse bile bile kitabın böyle yazılması gerektiği kararını veremezdi! Ve gene de çarçabuk başkaları için bir model olmuştur.

En seçkin Alman Kant uzmanlarından biri, Hans Vaihinger yama-işi denilen kuramını önerdi, ve Norman Kemp Smith buna çok çok ilginç yorumunda yaygınlık kazandırdı. Kısaca, kuram Kant'ın on yıldan daha uzun bir süre boyunca kırpıntılar ve parçalar biriktirdiği ve sonra, az çok eğretileme ile konuşursak, bunları makas ve tutkal ile biraraya yamadığıdır. Bunun kitaptaki birçok tutarsızlığı ve çalışmanın kötü düzenlenişini açıkladığı düşünülür.

Bu kuram İncil'in sözde Yüksek Eleştirisi Almanya'da serpilirken gelişti. O sıralar yaygın olarak Musa'nın beş Kitabının bugün de kimi İncil uzmanlarının inanmayı sürdürdükleri gibi bir yama-işi olduğuna inanılmaya başladı. Ortodoks 'Musa'dan kalma' kuramının karşısına öyle bir 'Musa'dan kalma' kuramı çıkarıldı ki, buna göre, tam anlamıyla sözel olarak, örneğin Genesis'teki şiirler ve giderek yarı-şiirler bile güvenle şu ya da bu yazılı kaynağa yüklenebilecekti. İlk olarak Yahvist ya da Elohist ya da bir "rahip yazar" ve bir süre sonra ise daha da çok insan Y_1, Y_2, E_1, E_2, R_1, R_2'ye vb. vb. uzmanca katkılarda bulunmuştu. "Musa'dan kalma" sözcüğü üzerinde oynamak yerine, özdekçi yazınsal yaratı kuramından da söz edilebilecekti. Yazılmış en büyük kitabın, Genesis'in yalnızca yaratıcısının birbirine uydurduğu parçacıklardan oluştuğu sanılıyordu.[1]

Kant'ın *Eleştiri*'si hiç kuşkusuz Genesis'ten pekçok bakımdan ayrıdır ve kesinlikle şiirsel güzelliği hiçbir zaman aşılmamış yazınsal bir başyapıt değildir. Yama kuramı üzerine tartışmanın ayrıntıları ile ilgilenenlerin Vaihinger'i (1902), Smith'in yorumunu, H. J. Paton'u (1930 ve 1936, Cilt I, s. 38ss), ve Beck'i (1969, s. 486s.) okumaları gerekir. Yama kuramına karşı konuşan olgular arasında Kant'ın biraz sonra aktaracağımız kendi sözleri vardır. Ama tıpkı Genesis'in yazarının tek bir gelenekten daha çoğundan yararlanmış olduğunun açık olması gibi, Kant'ın da *Arı Usun Eleştirisi*'ni yazdığı zaman on yıldan daha uzun bir süre boyunca notlar biriktirmiş olduğu olgusu sorgulanamaz. Kitap bütünlüğü içinde birdenbire yokluktan varlığa gelmedi. Kant'ın kendi sözlerine ek olarak, *Grundlegung*'daki tutarsızlıklar da büyük ölçüde ilgilidir. Burada kısa bir

[1]Daha ayrıntılı bir eleştiri için, bkz. Kaufmann (1958), kesimler 87-89.

kitap vardır ki yama-işi kuramının savunucuları tarafından bir mozayık olarak açıklanmaz, ve gene de bizi aşağı yukarı aynı sorunlar ile karşı karşıya bırakır. Her iki kitap da, tıpkı *Kılgısal Usun Eleştirisi* gibi, aynı olağandışı anlığın yaratılarıdır.

34

Arı Usun Eleştirisi çıktığı zaman, Kant elli yedi yaşındaydı. Berkeley ve Hume başyapıtlarını yirmilerinde yayımladılar; Schopenhauer ise otuz birinde. Kierkegaard kırk iki yaşında öldü, Nietzsche yazmayı kırk dört yaşında bıraktı, Spinoza kırk beş yaşında öldü, ve geç çiçek açan Hegel ise ilk kitabını otuz altı ve sonuncusunu elli bir yaşında yayımladı. Ama eğer Kant elli altı yaşında ölmüş olsaydı, hemen hemen hiç kimse adını duymayacaktı. Gerçekte ilk kitabını yirmilerinde yayımlamış, birçok başka yayımla bunun arkasını getirmiş, ama bunlar ileri yaşlarındaki biçeminde yazılmamışlardı. Ama ellilerinde o güne dek yayımlamış olduğu herşeyin kafasında aşamalı olarak şekillenmekte olan "dizge"nin karşılaştıralamayacak denli altında olduklarını duyumsadı. Ve 1770'teki kısa diploma söyleminden sonra, sonunda bir profesör olduğu zaman, 1781'de *Eleştiri* çıkıncaya dek hemen hemen hiçbirşey yayımlamadı.

7 Haziran 1771 gibi erken bir tarihte Kant Herz'e "Duyarlığın ve Usun Sınırları" başlıklı bir kitap üzerinde çalışmakta olduğunu ve, tüm gereç üzerinden geçtikten ve herşeyi tartıp biraraya uydurduktan sonra bütün tasarı yakınlarda bitirmiş olduğunu yazdı. *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*[1] başlığı büyük bir olasılıkla Lessing'in *Laokoon oder über die Grenzen der Malerie und Poesie* (1766), "Laocoon ya da Resim ve Şiirin Sınırları üzerine" başlıklı çalışması tarafından esinlendirildi.[2]

Sekiz buçuk ay sonra, Kant Herz'e yazdıklarını unuttu ve ona bir başka mektupta, 21 Şubat 1772, "belki de 'Duyarlığın ve Usun Sınırları' başlığını taşıyabilecek" bir kitabı nasıl tasarlamış olduğunu anlattı. İlk bölüm "kuramsal" olacak ve "iki kesimden" oluşacaktı, "(1) genel olarak fenomenoloji, ve (2) metafizik, ama bunun yalnızca doğası ve

[1] *Sinnlichkeit* "anlaşılır" olan ya da "anlamdan yoksun" olmayan anlamında *'sense'* demek olamaz, ama P. R. Strawson'ın *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* başlıklı kitabına (1966) önsözünün okurları Kant'ın bir zamanlar bu tür bir başlığı düşündüğünü kabul etmeye götürebilir.

[2] Emil Arnoldt'un *"Arı Usun Eleştirisi'*nin dışsal doğuşu ve yazılma süreci" üzerine çok kapsamlı ve aşırı ölçüde uzun denemesinde (1894), s. 111-13, bunu çürütme girişimleri inandırıcı olmaktan uzaktır. Vaihinger'in düşüncesini kabul ediyorum, özellikle Arnoldt'un kendisi Kant'ın *Laokoon*'u bildiğini ileri sürdüğü için (k. 193s).

yöntemi ile ilgili olmak üzere. İkinci bölüm de iki kesimden oluşacaktı, (1) duygu, beğeni ve duyusal isteğin genel ilkeleri, ve (2) ahlakın ilk ilkeleri." Biraz uzunca ayrıntıya girdikten sonra, Kant "şimdi kuramsal bilginin ve ayrıca salt anlıksal olduğu ölçüde kılgısal bilginin de doğasını ele alan bir 'Arı Usun Eleştirisi'ni çıkaracak bir konumda" olduğunu, ve ilk bölümün "metafiziğin kaynakları, yöntemleri ve sınırları ile ilgili" olacağını, ve "ilk bölümü yaklaşık üç ay içerisinde [!]" yayımlayacağını bildirdi. Bu *Eleştiri*'nin yayımlanmasından tam dokuz yıl önceydi. Ama daha o zaman bile Kant biliyordu ki "bundan sonra törelliğin arı ilkelerini geliştireceğim."

Kant 1773'ün sonlarında Herz'e "henüz zaman zaman kitabı 1774 paskalyasında yayımlatmayı umuyorum" ve "Her zaman kesintilere neden olan sık rahatsızlıkları göz önüne aldığımda bile, kitabı hemen Paskalyanın arkasından hazır etme konusunda aşağı yukarı kesinlikle söz verebilirim" diye yazdığı zaman üç aydan daha uzun bir süre, aslında neredeyse iki yıl geçmişti! "Aşkınsal felsefe"sini elinden çıkarmayı çok istiyordu, çünkü ondan sonra "doğa metafiziği ve ahlak metafiziği olarak yalnızca iki bölümü olan metafiziğe" dönebilecek ve bunlardan "ilkin ikincisini" yayımlayacaktı.

Kant'ı kendini aldatmakla suçlamak çok büyük bir kabalık olmayacaktır. Çünkü hemen hemen on yıl boyunca *magnum opusunu* kabaca üç aylık zaman içinde yayımlayacağını düşünmeyi sürdürdü ve bundan öylesine emindi ki bunun için "hemen hemen kesinlikle" söz verebilirdi — ve belki de yazarken üzerindeki baskıyı arttırmak için böyle söylüyordu. Geriye baktığımızda bu beklentiler o günlerde Kant'ın *Eleştiri*'yi sonunda kazanacak olduğu yapıdan çok daha kısa bir kitap olarak tasarladığını kabul etmediğimiz sürece inanılmaz görünürler.

Paskalya sonrası için verdiği sözün ve "sık rahatsızlıklardan" yakınmasının üzerinden üç buçuk yıldan daha uzun bir süre geçtikten sonra, Kant 20 Ağustos 1777'de Herz'e hem sağlık sorunları hem de kitabı geciktiren nedenler konusunda bir mektup yazdı. Çalışmasını kesintiye uğratan kronik rahatsızlıklarından birini belirtti, çünkü bir doktor olan Herz'in bir ilaç önererek yardımcı olabileceğini umuyordu. "Gerçekte tıkanmalardan rahatsız olmasam da, gene de her sabah öylesine zorla ve genellikle öylesine yetersiz dışarı çıkıyorum ki, geride kalıp biriken dışkı anlayabildiğim denlisiyle sisli bir kafaya ve şişkinliğe neden oluyor." Kitaba gelince, "*Arı Usun Eleştirisi dediğim şey* tüm öteki çalışmaların tamamlanmasının önünde bir taş gibi duruyor ve şimdi yalnızca onun kaldırılması ile uğraşıyorum ve bu kış onu bütünüyle bitirmiş olacağımı umuyorum," ki 1778 Paskalyasında yayımlanması anlamına geliyordu. Geriye kalan tek sorun, diyordu, "ondaki herşeyi tam bir duruluk ile" sunmaktı.

Emil Arnoldt'un anlattığına göre Kant bu mektubu yazdığı sırada, ve aslında bütün 1777 boyunca, herhangi bir son biçimi hazırlamış

değildi. Sözü edilen sorunlara ek olarak, henüz "aşkınsal diyalektiğin tüm güçlüklerinin üstesinden gelmiş" de değildi, ve dahası J. N. Tetens o yıl iki ciltlik bir çalışma yayımlamış ve bu hiç kuşkusuz Kant'ın tasarını geciktirmişti. Teten'in *İnsan Doğası ve Gelişimi Üzerine Felsefi Girişimler*'i 1600'ün üzerinde sayfadan oluşuyordu ve Arnoldt (s. 147s) bunun Kant'ı çeşitli bakımlardan büyük ölçüde etkilediği konusunda Hermann Cohen ile anlaşır, üstelik Kant'ın ne *Eleştiri*'sinde ne de kitaplarından başka herhangi birinde Teten'den bir kez bile söz etmemiş olmasına karşın. Gene de Kant kitabının yayımından sonra birçok mektupta Teten'in *Eleştiri*'yi tanıtmak için hiçbirşey yapmayarak onu düşkırıklığına uğrattığından yakındı!

Kant Nisan 1778'de Herz'e o sıralar kitabının bölümlerinin matbaadan çıktığı yolunda Berlin'de dolaşan bir söylenti

> çok çabuk yayıldı [diye yazdı]. Kendime hiçbirşeyi zorla yaptırmayı istemediğim için (çünkü dünyada biraz daha uzun süre çalışmayı sürdürmek istiyorum), başka birçok tasar araya giriyor. Ama çalışma ilerliyor, ve umarım bu yaz bitmiş olacak. Uzunluğuna gelince, çok fazla tutmayacak [!] olan bir deneme için bu gecikmenin nedenlerini durumun ve tasarın kendisinin doğasını düşündüğünde bir gün kabul edeceğini umuyorum. Tetens insan doğası üzerine uzun çalışmasında çok önemli şeyler söyledi; ama, hiç kuşkum yok ki, onun tıpkı yazıldığı gibi basılmasını, ya da en azından öyle kalmasını istedi.

Kant bunların arkasında eğer yaz boyunca sağlığı dayanılacak gibi olursa o zaman "söz verilen küçük çalışmayı [*Werkchen*] kamuya sunabilmeyi" umduğunu ekledi.

Werkchen [*çalışma-cık*] için uygun bir İngilizce sözcük yoktur. Küçültme eki Latince *opusculum*u ve hem önemsiz hem de küçük bir çalışmayı imler. Gene de bütün bir felsefe tarihinde bir *Werkchen* olarak adlandırılmaya Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nden daha az uygun olabilecek çok az çalışma vardır, ve açıktır ki Kant şaka yapmıyordu. Herşey bir yana, birkaç satır yukarıda çalışmanın çok fazla uzun olmayacağını (*die an Bogenzahl nicht viel austragen wird*) söylemişti, ki 1778 gibi geç bir tarihte Kant'ın *Eleştiri*'sine ilişkin bütün bir tasarının sonunda 1781'de yayımladığı hemen hemen 900 sayfalık çalışmaya henüz hiçbir biçimde benzemediğini olabildiğince açık olarak gösterir.

Kitabın gerçek yazılış sürecinin gizler ile örtülü kaldığını biliyoruz. Emil Arnoldt'un onun üzerine uzun araştırması zaman zaman Kant'ın ve Tetonik bilgeliğin bir parodisi gibi görünür. Yaklaşık doksan sayfa sürer, 462 sayfalık bir "Ek" tarafından izlenir, ve bu da altı bölüme ayrılmıştır ve bunlardan "No. 4 & No. 5" 3.c.delta başlığına dek giden altbölümler ile bir bölüm oluştururken, No. 6 ise İçindekiler Tablosunda " Ekin duyurusu yapılan No. 6'sının burada sunulan tartışma dizisinden dışlanması üzerine açıklama" olarak betimlenen tek bir sayfayı kapsar.

Eleştiri'nin edimsel yazılışı konusunda sayfa 169'da şunları okuruz: "Bu nedenle, inanıyorum ki, belki de ... şu *önesürüm* hemen hemen göze alınabilir: 1778 Aralığının ortalarında Kant baskı için *Arı Usun Eleştirisi*'ni ya da bunun bir ön-biçimini kağıda geçirme işine girişmişti." Yine İngilizce Almanca'nın havasını veremez: *die oder eine Niederschrift der Kritik der reinen Vernunft für den Druck in Angriff genommen.* Ama "önesürüm" dizgide vurgulanmışken, bu sav ancak "hemen hemen" göze alınabilirdi. Ve Hamann'ın Herder'e 17 Mayıs 1779 tarihli mektubundaki şu sözlere ne denli ağırlık verilmesi gerektiği sorusu vardır: *Kant arbeitet frisch darauf los an seiner Moral der reinen Vernunft,* ki "Kant dipdiri Arı Usun Ahlakı [!] üzerine çalışıyor" demektir.

Arnoldt Kant'ın *Eleştiri*'sinin kitabı yaklaşık 1779 Aralığından 1780 Kasımına dek baskıya hazırlarken dışarıda bıraktığı pek çok somut örnek ve açımlamayı da kapsayan ayrıntılı bir taslağını 1779 Nisan ya da Mayısı ile Ağustos ya da Eylülü arasında yazdığını düşünür. Ama bu belli ki kuşkuludur ve Kant'ın 7 Ağustos 1783'te Christian Garve'ye ve 16 Ağustos 1783'te Moses Mendelssohn'a çok etkileyici mektuplarındaki dürüstlüğünü sorguluyor gibi görünür.

> En azından on iki yıllık bir döneme yayılan düşüncenin ürününü bir bakıma kaçarcasına [!] dört ya da beş ayda ayağa kaldırdım [*zu Stande gebracht*], hiç kuşkusuz içeriğe en büyük dikkati vererek, ama sunuş ve okur tarafından anlaşılmasını kolaylaştırma açısından daha az çalışarak — bir karar ki onu almış olmaktan bugün bile pişman değilim çünkü bu olmasaydı ve halksallığı sağlamak uğruna gecikme daha da uzasaydı, çalışma büyük bir olasılıkla hiç bitmezdi çünkü bir kez ürün kaba bir biçimde ortaya koyulduktan sonra bu son kusur adım adım giderilebilirdi.

Kant burada kitabın görünürde Mendelssohn'u niçin hoşnut etmediğini açıklamaya çalışmaktadır, ve bağlamdaki imlem bellidir ki açımlamanın daha da geliştirilebilecek olduğudur — ki Kant'ın 1787'de ikinci yayımda edimsel olarak başarmaya çalıştığı şey budur. Söylediği hiç kuşkusuz geniş bir kamu açısından işleri daha da kolaylaştırmak için tasarlanmış birçok örneği de kapsayan bir ilk taslağı yazmanın dört ya da beş ay kadar sürdüğü, ve daha sonra taslağı yeniden ele almadan ve baskıya hazırlamak için gözden geçirme amacıyla hemen hemen bir yıl daha harcamadan önce üç ay beklemeye bıraktığı *değildir.*

Hamann'ın "Arı Usun Ahlakı" sözlerine fazla önem verilmemesi gerektiği kanısındayım, ama Kant'ın *Eleştiri*'nin edimsel yazılışı konusundaki kendi açıklamasını şaşırtıcı buluyorum, çünkü bu kabul edilen Kant imgesi ile büsbütün çelişki içindedir. Kim kitabın geriye dönüp te yazmış olduğuna bir kez bakmak için bile zaman bulamayan bir yazar tarafından "bir bakıma kaçarcasına" yazılmış olduğunu düşünecektir?

Önyargılar olgulardan ne denli uzaktır! Birçok profesör Nietzsche'nin

bu yolda yazdığını, ve ölümünden sonra yayımlanan notları ile kitaplarındaki belitlemeleri arasında sözü edilecek hiçbir ayrımın olmadığını düşünür. Ama 8 Aralık 1888'de, son bunalımından bir aydan daha az bir süre önce, Nietzsche Heinrich Köselitz'e (Peter Gast diye bilinir) *Ecce Homo*'nun elyazmasını "sonunda duyuncumu dinginliğe kavuşturmak için bir kez daha ilk sözcükten son sözcüğe dek altın cetveller üzerine serdikten sonra" baskıya vermiş olduğunu yazdı. Nietzsche'nin biçeminin güzelliği hiç de küçümsenmeyecek bir ölçüde genellikle her sözcüğü tartması olgusuna bağlıdır. Kötü yazan profesörler sık sık iyi yazılmış ciddi kitapların büyük bir rahatlıkla ve çok az özenle yazılmış olmaları gerektiğini ve bu nedenle gerçekten ciddi olmadıklarını düşünürler. Kant'ın biçemi ciddi felsefenin modeli oldu. Gerçekte, iyi yazı genellikle sıkı öz-eleştirinin ve yinelenen yeniden-yazmanın sonucudur, ve ileri sürülebilir ki böyle öz-eleştirinin yokluğu bilimselliğe büyük ölçüde aykırıdır.

Kant Christian Garve'ye şunları yazdı:

> ... onu dört ya da beş ayda ayağa diktim, çünkü böyle karışık bir işin eğer onu biraz daha geciktirecek olursam sonunda benim için ve ilerleyen yıllarım için (daha şimdiden altmışlarımdayım) bir yük olacağından ve sonunda onu benim için olanaksız kılabileceğinden korktum, üstelik tam şimdi bütün dizge kafamda iken.

Böyle uzun bir tıkanmadan sonra Kant'ın daha fazla beklemekten korktuğu ve tek bir olağanüstü patlamada tümünü birden yayıma vermekten başka hiçbir çözüm göremediği izlenimine kapılabiliriz. Ve eğer Mendelssohn ve Garve'ye gerçeği söylemişse, *Eleştiri*'sini bütünüyle sözel olarak *hemen hemen birinin onu kağıda çekebileceği denli hızlı* yazmış olmalıdır.

Wasianski'nin 1804 anısından ve hepsinden önce Jachmann'ın on beşinci mektubundan Kant'ın üretken yılları sırasında en küçük bir biçimde bile değişmiş görünmeyen gündelik izlencesini biliyoruz. Beşte kalktıktan sonra, Kant iki bardak çok hafif çaydan ve bir pipodan oluşan kahvaltısını eder, sonra yediye dek vereceği dersler üzerinde çalışırdı. Yediden ona dek ders verir, ve bornoz ve terlikleriyle ve bir de gecetakkesi giyerek dokuzdan 12:45'e dek yazardı. Birçok profesör ardarda iki dersten sonra tükendiğini duyar, ve çok azı beşte kalkar. Ama Kant her gün yazılarını iki saat ders verdikten sonra yazar, bu göreve üç saat kırkbeş dakika ayırırdı. (Wasianski'nin anlattığına göre [s. 239] Kant saatini öyle severdi ki "arada bir en büyük sıkıntıda bile olsa, onun satacağı son şey olduğunu söylerdi.")

Bu noktada kısaca Kant'ın gününün geri kalanını nasıl düzenlediğini görmek için biraz konu dışına çıkmak ilginç olacaktır. Birden dörde dek öğle-yemeğini atıştırır, ve konukları kalabalık olduğu zamanlar bu altıya dek sürerdi. Günde yalnızca bir kez yer ve öğle yemeğinden sonra

hiçbir zaman birşey yemez ya da sudan başka birşey içmezdi. Kahvenin kokusunu sever ve toplantılarda onu içmeyi canı çeker ama kesinlikle içmez çünkü yağı zararlı görürdü. Öğle yemeğinin böyle uzun sürmesinin nedeni Kant'ın söyleşiye bayılmasıydı. Bu gerçekte Jachmann'ın Kant öğrettiği gibi yaşadı deyiminin bir örneğidir. 1798'de Kant'ın kendisi insanbilim üzerine derslerini yayımladı ve bunlar onun ne denli incelikle yazıp ders verebildiğini gösterirler; ve Birinci Bölümün son kesiminde (78) başka birçok şey arasında uzunlamasına yemekleri de ele aldı:

> *Yalnız başına* yeme (*solipsimus convictorii*) *felsefe yapan* bir bilgin için sağlıksızdır ve dinçleşme değil ama (özellikle yalnız başına *oburluk* noktasına vardığı zaman) bir tükenme, yıpratıcı bir iştir, düşüncelerin diriltici bir oyunu değil. ... Bir ziyafet masasında, yemek bölümlerinin çokluğu yalnızca konukları uzun bir süre birarada tutmak için tasarlanmışsa (*coenam ducere*), söyleşi genellikle üç evre boyunca ilerler: 1. *anlatma*, 2. *tartışma*, ve 3. *şakalaşma*. — A. Günün haberleri, ilkin iç ve sonra da özel mektuplar ve gazeteler yoluyla gelmiş olan dış haberler. — B. Bu ilk iştah doyurulduktan sonra, topluluk daha diri olur; çünkü uslamlamanın gidişi içinde açılan bir ve aynı konu üzerine yargıdaki ayrımlardan kaçınmak güçtür, ve hiç kimse kendi görüşünün en kötüsü olduğunu düşünmez; ve bu asıl yemek ve içki için iştahı uyaran bir tartışmaya neden olur, ve tartışmanın ve ona katılmanın yeğinliğine göre, sindirime de yardım eder. — C. Ama uslamlama her zaman bir tür iş olduğu ve ... bu sonunda yorucu olduğu için, söyleşi doğallıkla yalnızca şakalaşmalara geçer, bir yandan ayrıca bulunan kadını memnun edebilmek için ... ve böylece yemek *kahkaha* ile sona erer.

1, 2, 3'ten A, B, C'ye geçiş tipik bir tutarsızlıktır, ama daha da çarpıcı olan şey gündelik söyleşide bile kendiliğindenliğin olmamasıdır.

Kant'ın evinde ilk kap içine biraz et ve genellikle biraz da şehriye katılmış çorba, ve ikincisi kurutulmuş meyva ya da balıktı — morina Kant'ın en sevdiği balık olmak üzere. Üçüncü kap Kant'ın hardallı yediği rosto idi; etin suyunu emer ve sonra arta kalanı tabağına geri koyardı. Herkes önünde bir çeyrek şişe şarap bulurdu, genellikle Médoc, ve ikinciler olmazdı. Dördüncü basamak ekmek ve peynirdi ve Kant bunları bol tereyağı sürerek yerdi; ve çok sayıda konuk olduğunda yemek kek ile sonlanırdı. Daha sonra Kant uyuyup kalmasın diye oturmaz, ve çok geçmeden en az bir saat için, ve hava iyi olduğunda biraz daha uzun bir süre için yürüyüşe çıkardı. Yalnız başına, terlememek için ağır ağır yürür, ve notlar alırdı. Eve döndüğünde ya okur ya da konuklarını kabul eder, ama yazmaz, ve onda yatakta olurdu.

Eleştiri'ye geri dönersek, eğer onu haftada beş gün çalışarak dört ayda yazdıysa, günlük ortalamasının on basılı sayfa olması gerekir; eğer beş ay sürdüyse ve haftada altı gün çalıştıysa, bir günde ortalama altı buçuk basılı sayfanın biraz üzerinde yazmış olması gerekecektir. Ortalamasının

sekiz olmuş olması mantıklı görünür. Ve bir daktilocunun ya da bir sekreterin yardımı olmaksızın baskı için temiz bir eşlem üretmek zorundaydı. Başka bir deyişle, *Arı Usun Eleştirisi* öylesine hızlı yazıldı ki, sözcükleri tartmak ya da uzun ve karışık tümceleri ya da uslamlamaları yeniden irdelemek için zaman yoktu.

Bu Kant'ın ikinci yayıma önsözünün sonunda başka bir durumda şaşırtıcı gelebilecek bir deyimi açıklar:

> Tekil bölümleri bağlamlarından koparıp birbirleri ile karşılaştırarak görünürde çelişkiler yakalamak oldukça kolaydır, özellikle özgür anlatım biçimiyle yazılmış bir çalışma durumunda; ve başkalarının yargılarına güvenenlerin gözünde bu tür çelişkiler çalışmayı duygudaş olmayan bir ışık altına düşürürler; ama bunlar bütündeki düşünceyi yakalamış olanlar tarafından kolayca çözülürler.

Hiç kuşkusuz, tam olarak ikincil kaynaklar üzerine dayanmayan ama metnin kendisi ile uğraşan yorumcular ve uzmanlar Kant'ın sık çelişkilerinden rahatsızlık duyanlardır. Bir zamanlar Lewis Beck'in dediği gibi (1969, s. 468), "Bir okurun yaşadığı güçlükler yaptığı okumaların sayısı ile artma eğilimindedir." Ama ilk bakışta hemen hemen kavranması olanaksız görünen şey Kant'ın kitabının biçeminin özgür konuşma biçemi olduğunu söylemesidir (*vornehmlich als freye Rede forgehenden Schrift* [başlıca özgür konuşma olarak ilerleyen yazı]). Karşı çıkılabilir: Hiç kuşkusuz, Kant'ın yazdığı gibi konuşan biri ile hiç karşılaşmadık! Gene de Kant kağıda döktüğü ve özenle gözden geçirmek için zaman ayıramadığı şeyin kendi bilinç akışı olduğunu biliyordu. Ve çözümlenemeyen birçok tümce bir banttan yazıya geçirilen metinle bir karşılaştırmayı kabul eder. Kant kitap "bir bakıma kaçarcasına, dört ya da beş ayda ayağa dikildi" derken söz kalabalı yapmıyordu.

Kant 1740'larda tek bir kitap ve ellilerde ve altmışlara birçok kitap yayımlamışken, yetmişlerde ise hemen hemen hiçbirşey yayımlamadı. Bununla birlikte, *magnum opusunun* yayımlanışı ile sanki bir baraj yıkılmıştı. İki yıl sonra 1783'te Kant *Prolegomena*'sını, içinde *Eleştiri*'sinin düşüncelerini daha anlaşılır bir yolda sunmaya çalıştığı 200 sayfanın üzerinde bir kitabı yayımladı. İkinci bir iki yıl daha geçtikten sonra, törellik üzerine kısa kitabını, yine "bir bakıma kaçarcasına" yazılmış olma izlenimini veren *Grundlegung*'u yayımladı. Ertesi yıl *Doğal Bilimin Metafiziksel İlk İlkeleri*'ni, ve 1787'de *Arı Usun Eleştirisi*'nin çok geniş olarak gözden geçirilmiş ve şimdi 900 sayfanın oldukça üzerine çıkmış olan ikinci yayımını çıkardı. 1788'de *Kılgısal Usun Eleştirisi*, 1790'da *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 1793'te *Salt Us Sınırları İçerisinde Din*, 1795'de "Ilksiz-Sonsuz Barış Üzerine" denemesi, bir başka iki yıl sonra *Töre Metafiziği* başlığını taşıyan iki ciltlik bir çalışma, ve 1798'de *İnsanbilim*'i çıktı. Bunlar çok sayıda başka kitabı ve ayrıca birçok deneme ve makaleyi de içeren geniş bir üretkenliğin yalnızca göze çarpan örnekleridir.

Kant arada bir neredeyse belli incelikle yazdı, ama büyük çalışmaları, ve özellikle ikinci ve üçüncü *Eleştiriler* birinci *Eleştiri* üzerine modellendirildi. *Eleştiriler* sıkı Alman felsefesinin benzersiz modelleri oldular. Kişi arada bir daha halksal bir biçemde denemeler yazabilirdi, ama Kant'ın üç *Eleştiri*'sinin önemine özlem duyan çalışmaların o biçemde yazılmaları daha iyi idi!

Bu bir abartma gibi gelebilir, ama daha önce Fichte'nin ilk kitabının biçemsel olarak da gerçekte Kant'ın kendisinin sanılacak denli ona yakın olduğunu görmüştük. Fichte arada bir daha halksal bir havada yazmaya çalıştı, ama bu çabalar yalnızca gerçekten önemli "bilimsel" çalışmaların Kant'ın *Eleştiri*'sinin biçeminde ya da en azında sıradan olmayan bir Almanca'da yazılmaları gerektiği kanısının yaygınlık kazanmasına yardım ettiler. Kant'ın biçeminde birşeyin aşırı ölçüde tuhaf olduğu yaygın olarak duyumsandı; ama Kant her nasılsa Almanları *felsefenin özel bir dil gerektirdiğine* inandırmaya başardı.

Zamanla Hegel ve arkasından kabaca yüz yıl sonra Heidegger amaçlı olarak böyle bir dil yaratmaya çalıştı. Descartes Fransız felsefecileri için, ve Bacon ve Hobbes ise İngiliz felsefecileri için çok değişik bir model sunmuştu. Gene de, kimi yirminci-yüzyıl Fransız felsefecileri Kant'ın, Hegel'in ya da Heidegger'in terimlerini Fransızca'ya çevirme noktasına dek Kant, Hegel ve Heidegger'in ölümcül örneğine yenik düştüler.

Daha sonra Hegel'in *Görüngübilim*'inin nasıl büyük ölçüde Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* ile aynı yolda yazıldığını göreceğiz. Sartre'ın sık sık güzel yazılmış yazınsal yapıtları sürekli gözden geçirmelerin ürünleridir; ama "felsefi elyazmaları ise elyazısı ile, hemen hiçbir karalama ya da silme olmaksızın yazılmıştır" — ve bu bakımdan daha da kötüsü — felsefi *magnum opusu* olarak gördüğü *Critique de la raison dialectique*'i ise tıpkı Kant'ın *Eleştiri*'si gibi yazarın yazabileceği denli hızla yazıldı. "Corydrane ["Hız"] alarak üzerinde günde on saat çalışıyor — sonunda bir günde yirmi hap alıyor — ve gerçekten de bu kitabın bitirilmesi gerektiğini duyuyordum. Amfetaminler bana normal tempomun en azından üç katı bir düşünme ve yazma hızı verdi, ve hızlı gitmek istiyordum." Sartre'ın süreçte neredeyse kendini öldürmek üzere olduğunu yalnızca Simone de Beauvoir yaşamöyküsünde (1963) anlatmakla kalmamış, ama Sartre'ın kendisi de nasıl "yazıdan çok okunması olanaksız bir karalama" noktasına ulaştığını anlatmıştır; "Simone de Beauvoir'ı korkutan saltık olarak anlamdan yoksun, oyun ile [*Altona*] ilgisiz tümceler yazdım."[1] Oyun durumunda Sartre hiç kuşkusuz kendini yakaladı çünkü yazınsal yaratıları üzerinden yineleyerek geçmeyi sürdürüyordu. Ama aynı dönem sırasında *Eleştiri*'sinin yazılışı başka bir sorundu, çünkü burada

[1]"Sartre at Seventy: An Interview [with Michel Contat]", bkz. *New York Review*, Aug. 7. Küçük biçemsel ayrımlar ile Sartre, *Life/Situations*'da yeniden basıldı (1977), s. 7, 18s.

sonuç Kant'ın *Eleştiri*'sini andıracaksa ve hemen hemen okunamaz olacaksa, açıktır ki bu bir erdemdi.

Büyük Alman felsefecileri arasında Schopenhauer açıkça Goethe'den olduğu gibi Kant'tan da etkilenmişken — ki bu biçeminde bile böyledir —, Nietzsche ise Kant'ın örneğini izlemeyi kararlılıkla yadsıyan tek büyük ad idi. Bunun için ödemesi gerekmiş olan fatura kimi felsefe profesörlerinin bir süre için onun gerçekte ciddi bir felsefeci olamayacağını düşünmüş olmalarıdır. Aslında, yalnızca Kant'ın olanaksız biçemi ile değil ama onun aldatıcı yöntemi, savunulamaz anlık modeli ve kaba özerklik anlayışı ile de bozuştu.[1] Ve başka hiçbir felsefeci anlığın keşfine Nietzsche'den daha büyük bir katkıda bulunmamıştır.

35

➤➤➤ *Arı Usun Eleştirisi*'nin birinci yayımına önsözünde Kant şunları söyledi:

> *Pekinlik* ile ilgili olarak benim için geçerli olan yargı bu araştırma türünde hiçbir yolda *sanılara* izin verilemeyeceği, ve burada bir varsayım ile herhangi bir benzerliği görülen herşeyin en küçük ederle bile satışa çıkarılamayacak yasak mal olduğu ve bulunur bulunmaz el koyulması gerektiğidir. (A ix)

Hiç kuşkusuz, Newton'ın *Principia*'ya Genel Nottaki ünlü ilkesini anımsıyordu: *Hypotheses non fingo* (Önsavlar uydurmam). Ama Goethe'nin Newtonculara karşı polemiklerini de anımsamalıyız: "Yanlış bir önsav hiçbir önsav olmamasından daha iyidir." (Yukarıda Kesim 12).

Saltık pekinliğe ek olarak Kant ayrıca "tamlık" ve zorunluk da ister ve bunlara erişmiş olduğunu ileri sürer. Edimsel olarak söyledikleri şunlardır:

> Bu tür bilgilerin tamamlanmış birliği, ve dahası yalnızca arı kavramlardan elde edilmiş olmaları ve böylece deneyimden ya da herhangi bir belirli deneyime götürebilecek salt *tikel* sezgiden gelebilecek birşeyin etkisi altında genişletilmiş ya da arttırılmış olmamaları olgusu bu koşulsuz tamamlanmışlığı yalnızca yerine getirilebilir değil ama zorunlu da kılar. (A xx).

Hiç kuşkusuz, saltık pekinlik düşü Kant'tan daha eskidir ve geriye Descartes, Platon ve giderek Parmenides'e dek götürülebilir, ama özellikle Almanya'da ardılları üzerine bu pekinlik, tamlık ve zorunluk üçlüsünü dayatan Kant oldu.

[1]Wilcox (1974), bölüm IVA, "Kant, the Thing-in-itself, and Nietzsche's Scepticism," nasıl Nietzsche'nin bile Kant'tan biraz etkilenmiş olduğunu gösterdi.

Pekinlik için öylesine derin bir gereksinim duyan ve ayrıca pekinliğe erişmiş olduğu kanısını ve ününü de taşımış olan bir felsefeci olarak Kant'ın temel düşüncelerinin çoğu olmasa da bir bölümü açısından gerçekte böylesine ele gelmez olması hayrete düşürücüdür. Yoksa hayrete düşürücü müdür? Bir tahmin açık olarak formüle edilebilir: Bir önsavın, eğer duru olarak bildirilmiş değilse, hiçbir yararı yoktur; ama eğer kişi gözüpek bir tutumla hiç durmadan pekinlikler ortaya koyuyor ve bunu daha öte gelişimin — üstelik bu kişinin kendi gelişimi bile olsa — ışığında düşüncesini değiştirebilecek olması olanağını bile kabul etmeksizin yapıyorsa, bir duruluk yoksunluğu gereğinden öte açıktır.

Kant'ın kendinde-şey öğretisini alalım. Bu bütün dizgenin köşe taşı ve Fichte, Schelling, Hegel ve Schopenhauer'ın ustanın felsefesini gözden geçirme girişiminde bulundukları noktadır. Burada bu öğretiye ilişkin tüm tartışmaları incelemenin gereği yoktur; hemen hemen her Kant öğrencisinin görmek zorunda olduğu temel sorundan söz etmek yeterli olacaktır. Kant geleneksel metafizikçilerin on iki kategoriyi tüm olanaklı deneyimin ötesinde yatana uygulama gibi inanılmaz bir yanlışlık yapmış olduklarında diretir. Ama "Sayısız pasajda Kant kategorileri (örneğin birlik, çokluk, olgusallık, nedensellik, varoluş) kendilerinde şeylere uygular" ve sık sık "Benimizin kendilerinde şeyler tarafından etkilendiğini ileri sürer, böylece onları tasarımlarımızın enson nedenlerine çevirir; bu sığada kendilerinde şeyler 'eleştirel' dizgede bütünüyle vazgeçilmezdir."[1]

Burada kaygımız herşeyden önce anlığın keşfi iledir, ve tam şimdi sözü edilen bu sorunun Kant'ın anlık anlayışı ile doğrudan ilgisi vardır. Anlığın ya da tinin, 'kendi'nin ya da ruhun konumu nedir? Bir fenomen midir yoksa değil mi? Az önce kendisinden alıntı yaptığım en büyük Alman Kant uzmanlarından biri olan Erich Adickes'in vargısı şudur: Kant'a göre "bir ve aynı Ben bir yandan kendinde ve kendi için zamansız ve bu nedenle bilinemezken, öte yandan benim tarafımdan deneyimlenir ve bilinir, ki benim görgül bilincimde zaman biçiminde ve böylece bir görüngü olarak kendisi tarafından deneyimlenir ve bilinir demektir" (s. 156s). Kant'ın ruhun ölümsüzlüğü konutlamasını tartışmamızda Kant'ın kişi başına tek bir ruhun ölümsüzlüğünü konutladığını, kategorileri bu ruhlara uyguladığını, ve konutlamadaki özsel noktanın her bir ruhun bengilik içinde her zaman daha da kutsal olmayı sürdürecek olduğunu gördük — ki görünürde her birinin öte-fenomenal eğilimler üzerinde giderek artan bir biçimde üstünlük kazanması anlamına gelir.

Kant'ın bilinemezciliği, ruh konusunda ne olursa olsun hiçbirşey *bilemeyeceğimiz* üzerinde diretmesi hiç kuşkusuz anlaması ve duygudaş olunması yeterince kolay bir noktadır; ama bilgiyi yok etmenin anlamının inanç için yer açmak olduğunu ileri sürdüğü zaman, ve söz

[1]Adickes (1924), s. 157.

konusu inancın usdışı değil ama tersine usun istediği şey olduğunu söylediği zaman, usun tam olarak ne istediğini sorgulamak mantıksız görünmeyecektir.

1790'larda Kant'ın kitaplarını yayımlamış olan Friedrich Nicolovius 1798'de Kant'ın son kitaplarının "birçok Kantçıyı" "Kant'ın kendi kendisi ile anlaşmadığını düşünmeye" götürdüğünü belirtti. Königsberg'deki öğrencileri gerçekte ölümsüzlüğe inanmadığını düşündüler. Sık sık Kant ile birlikte yemekte bulunmuş olan Johann Brahl şunları söyledi: "Bir Tanrıyı konutlamasına karşın, kendisi ona inanmaz, ve sürekli bir varoluş sağlayabilmesinin ötesinde geleceğe hiç önem vermez."[1] Güvenilirliği sorgulamanın ötesinde olan ve Kant'ın kendisinin zorunlu gereçleri sağlayacağı sözünü vererek yaşamöyküsünü yazmasını istediği Jachmann güzel anılarının on birinci mektubunda Kant'ın ona ölümsüzlük konusunda söylediklerini anlatır. Kant ona

> ussal bir kişiye ... yaşam sona ermeden önce gökten bir melek ... görünür ve ... ona tüm bengilik boyunca varolmayı mı yoksa yaşam sona erdiği zaman bütünüyle yokolmayı mı istediği biçimindeki geri alınamaz seçimi sunarsa neyi seçmesi gerekir [diye sorarak başlar]. Ve [Kant] sonsuza dek sürecek bütünüyle bilinmeyen bir durumu seçmenin ve böylece belirsiz bir yargıya özgürce teslim olmanın büyük bir aptallık olacağı görüşünde idi — bir yazgı ki kişinin kendi seçiminden duyduğu tüm pişmanlığa karşın, sonu gelmez tekdüzelik için tüm isteksizliğe karşın, ve bir değişim için tüm özleme karşın, gene de direnilemez ve ilksiz-sonsuz olacaktı.

Jachmann bu gözlemlerin Kant'ın konutlaması ile çelişmediğini belirtmeye geçer, çünkü Kant kılgısal usun eğilimlerimizin bakış açısından hiç de istenebilir olmayan birşeyi istemiş olduğuna inanabilirdi. Eklenebilir ki konutladığı ölümsüzlük sonu gelmez kendini-geliştirme tarafından karakterize ediyordu — olağanüstü ağır bir tekdüzelik türü.

Burada birincil kaygım ruhun ölümsüzlüğü ile değil ama Kant'ın bilimsel felsefe anlayışı iledir. Eğer ya yalnızca hiçbir zaman bilemeyeceğimiz çok şeyin olduğu çizgisini, ya da dürüst bir insanın zaman zaman kabul etmesi gerektiği gibi — ve Sokrates'in *Savunma*'nın sonunda yaptığı gibi — birden daha çok önsavın önümüzde bulunduğu ve hangisinin en iyisi olduğunu saptamak için hiçbir yolumuzun olmadığı çizgisini seçmiş olsaydı, bu benim için doyurucu olurdu. Ama Kant "eleştirel" felsefesinden yalnızca birer varsayım olan herşeyi dışlamada diretti; pekinliği amaçladı ve sağlayacağını ileri sürdü, ve *kendi pekinsizliklerini, karışıklıklarını, ve görüş değiştirmelerini saçma bir yazış yolunun arkasına gizledi* — ve biçeminden daha az olmamak üzere bu uygulamaya yaygın olarak öykünüldü ve bu henüz bugün bile böyledir.

1778'de Kant'ın henüz *Arı Usun Eleştirisi*'ni nasıl bir *Werkchen* olarak

[1]Vorländer, cilt II, s. 181.

düşündüğünü gördük — küçük bir çalışma ki, "uzunlukta fazla tutmayacaktı"; bunlar üç yıl sonra yayımlanacak olan hemen hemen 900 sayfalık kitaptaki uslamlamaların çoğunun Kant tarafından kitap edimsel olarak "bir bakıma kaçarcasına" yazılırken olmasa da az çok son kıpıda düşünülmüş olması gerektiği anlamına gelir. Aynı yolda, *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nin tartışmalarının bir bölümünü Kant'ın ancak kitabı yazarken düşünmüş olduğu gösterilebilir. Bu çalışma üzerine yorumunda (s. 267) Lewis Beck kısa bir süre önce yazılan bir pasajı alıntılayarak şunları söyler:

> Bu birkaç ay sonra gelecek bir ahlaksal uslamlamaya bir anıştırma olarak görünüyor; ama daha çok bir *obiter dictum*dur ki onda daha sonraki uslamlamaların bulanık bir tohumundan daha çoğunu görmek doğru olmayabilir.

Ve bunda yanlış olan nedir diye sorulabilir. Kesinlikle hiçbirşey. Ama düşünce ve uslamlamaları aklına geldikçe yayımlayan bir yazar onları geçici olarak girişimler, öneriler ya da önsavlar olarak sunmalıdır. Kant'ın pekinliği üzerinde diretmesinin bulanıklığı ile yakından bağıntılı olduğu savını ileri sürmeyi göze alıyorum. Duru olarak ve özlü olarak bildirilen şey karşıçıkışlara ve almaşık önsavlara açık kapı bırakır. Her ikisini de önlemek için, Kant duru ve özlü olmaktan kaçınır.[1] Bile bile mi? Hiç kuşkusuz değil. Burada iş başında olan şey ilk olarak pekinlik isteyen aynı ürkekliktir.

Almanca'da pekinlik ya da güvenlik demek olabilen tek bir sözcük vardır: *Sicherheit. Sicher* sıfatı ile *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci yayımında Kant'ın *den sicheren Gang einer Wissenschaft*'tan [bir bilimin güvenilir yolu] söz ettiği en ilk tümcesinde karşılaşmak aydınlatıcıdır, ve bu aynı deyim önsözünde bir düzine yerde yinelenir. Deyim İngilizce'ye "the secure stride of a science" ["bir bilimin güvenilir adımlayışı"] olarak çevrilmiştir, ve Kant'ın kendisi onu el yordamı ile ilerlemeden ayırdeder. Kant emin olmayı ister ve güvensizlikten olduğu gibi pekinsizlikten de korkar.

1769'da Kant henüz Königsberg'de bir kürsü için beklemekte iken ona Erlangen'den bir profesörlük teklif edildiğinde bunu geri çevirdi. Kimi yazarlar bunu taşınmanın *Arı Usun Eleştirisi* üzerine çalışmasını kesintiye uğratacağı için yaptığını düşünürler, ama gördüğümüz gibi, onu yazmaya ancak on yıl sonra başlayacaktı. Ama Kant'ın Erlangen'e mektubu büyük ürkekliğini, "başkalarına önemsiz gelecek olan değişimlerden" korkusunu dile getirir. Bu ürkeklik geleneksel metafizik ve tanrıbilim üzerine ataklarındaki gözüpeklik ile çatışır, ama bu gözüpekliğin bile ciddi sınırları vardı, ve Kant'ın güvenliği nasıl bulanıklık ve ikircimli sözcüklerde aradığını göstermeye çalıştmıştım.

[1]Bkz. Kaufmann (1958), kesim 51: "The ambiguity of dogma."

Kant'ın gözüpekliği ve ürkekliği paradoksu şu yolda koyulabilir: Kant kendi yürekliliğini kabul etmekten korkuyordu. Bir asker nasıl hiçbir seçeneği olmadığını ve yalnızca ödevini yaptığını duyumsayarak yaşamını riske atarsa, Kant da gözüpek önsavlarının korkusuz imgeleminin yaratıları olduğunu değil ama güvenilir bilgi parçaları olduğunu duyumsuyordu. Kendine yanılma riskinde olduğunu düşünme iznini vermedi, ve kendine ve okurlarına sürekli olarak "bir bilimin güvenilir ilerleyişine" eriştiği inancasını vererek kendi yürekliliğini kendinden gizledi. Tüm zamanların en gözüpek düşünürlerinden biri kendini kendi atılganlığı konusunda aldatmayı sürdürdü — tıpkı ondan sonra Hegel'in yaptığı gibi. Kant her iki yandaki uçurumlardan bütünüyle habersiz, tam anlamıyla güvenlikte olduğu duygusu içinde bir tepenin sırtında yürüyen bir insan gibiydi.

Kant'ın hayranları sık sık gerçeklik ve dürüstlük için saygısının büyüklüğünü vurgulamışlardır, ve Kant, sorgulanamayacak bir biçimde, bir cinayeti önleme amacıyla önerilen "yalan söyleme hakkını" yadsımak için kahramanca aşırılıklara dek vardı (bkz. yukarıda s. 100, dipnot). Gene de bir yıl sonra, 1798'de, Prusya Kralını nasıl atlattığı konusunda ne denli övündüğünü gördük (s. 96 ve dipnot). 8 Nisan 1766'da Mendelssohn'a bir mektupta Kant şunları söyledi: "Hiç kuşkusuz, olanaklı en açık kanı ile düşündüğüm ve ne sevindiricidir ki hiçbir zaman söyleme yürekliliğini gösteremeyeceğim çok şey var; ama hiçbir zaman düşünmediğim birşeyi söylemeyeceğim." Otuz yıl sonra, yaşamının son on yılı sırasında, bundan böyle gerçekten inanmadığı şeyleri yayımlamamamış olduğundan öğrencilerinin emin olmadıklarını görmüştük. Ve öğrencilerinin kuşkuları *opus postumum* tarafından desteklenir. Burada Kant'ı şunları söylerken buluruz: "Tanrı *dışımdaki bir varlık* değil ama yalnızca *içimdeki bir düşüncedir.*"[1]

Kant hiçbir zaman mektubundaki bildirimden sapmamış olsaydı bile, yalnızca bu — yanıltıcı bir söz vererek Prusya Kralını nasıl alttettiği konusunda söyledikleri ile birlikte — bizi Kant'ın zaman zaman demek istiyor göründüğünü demek istemediğini beklemeye götürürdü. Ayrıca Kant'ın söyleme yürekliliğini gösteremediğinin ne tür bir şey olduğunu da sormalıyız ve — bu tür sessizliğin bütün dizgeyi zehirleyip zehirlemediğini.[2]

Kant'ın 1804 yaşamöykücülerinden başlayarak Karl Jaspers'e dek hayranları yineleyerek Kant'ın felsefeden çok felsefeciliği, ya da, güncel deyimle, felsefe *yapmayı* öğretmeyi amaçladığını vurgulamışlardır. Bu bakımdan Kant'ın bir yıkım olduğunu göstermeye çalışmıştım. Öte yandan, çağdaşlarından biri Kant'ın okurlarını, özellikle çok sayıda tanrıbilimsel ya da karşı-tanrıbilimsel polemiklerinde olmak üzere,

[1]Vorländer, cilt II, s. 293.

[2]Bkz. Solzhenitsyn, *Cancer Ward,* the chapter "Idols of the Market Place."

çoğu kez kendi görüşlerini bildirmediğini düşünmeye götürmek için gerçekten de güçlü bir girişimde bulundu. Birçok insanın Lessing'in görüşleri konusunda emin olmamaları nedeniyleydi ki F. H. Jacobi'nin Spinoza'nın öğretisi üzerine yukarıda sözü edilen kitabı (1785) çok fazla ilgi gördü ve büyük bir olay yarattı, çünkü Jacobi Lessing'in bir Spinozacı olduğunu bildirmişti ve bir Spinozacı o zamanlar yaygın olarak bir tanrıtanımazcı anlamına geliyordu. Ama Lessing'in durumunda onu kendi kanılarını bildirmekten alıkoyan şey ürkeklik değildi; açıkça bunları bildirmenin okurlarını önemli sorunlar konusunda ciddi bir düşünme çabasına götürmek olan birincil amacına hizmet etmeyeceğini düşünüyordu. 1778'de yayımladığı klasik bildirimi anımsamaya değerdir çünkü Kant'ın "eleştirel felsefe"si ile tam bir karşıtlık içinde durur:

> Bir insanın değerini oluşturan şey kimilerinin iye olduğu ya da olduğunu sandığı gerçeklik değil, ama gerçekliğin arkasına ulaşmak için üstlendiği dürüst sıkıntıdır.
>
> Eğer Tanrı kapalı sağ elinde tüm gerçekliği ve sol elinde yalnızca gerçeklik için hep diri kalan itkiyi tutacak olsaydı, ve ne yazık ki her zaman ve sonsuza dek yanılmam gerektiğini ekleyerek bana Seç! deseydi, Baba, ver! diyerek alçakgönüllülükle sol elini kavrar, arı gerçeklik ne de olsa salt senin içindir! derdim.[1]

Kant ne denli değişimden korktuysa, Lessing o denli gelişimi kucakladı, ve Kant'ın tersine insan anlığının değişmez olduğunu kabul etmedi. Giderek insanın anlığının değişebileceği teması üzerine kısa bir deneme bile yazdı: "İnsan İçin Beş Duyudan Daha Çoğunun Olabilmesi." Onun için değişim dirilticiydi.

Lessing'in 1781'de zamansız ölümü Alman yazın ve düşüncesinin başına gelebilecek en büyük talihsizliklerden biriydi. Kant'ın "eleştirel felsefe"sine tepkilerini yayımlamak için birkaç yıl daha uzun yaşamış olsaydı! Ama en azından kalıtı gözardı edilmedi. Goethe onu yalnızca *Faust*'ta değil ama Newton bilimine karşı polemiklerinde de geliştirdi.

Kierkegaard'ın *Bir Varga Olarak Bilimsel-Olmayan Son Not*'u Lessing'in söylediği birşey üzerine düşüncelerle başlar, ve eğer varoluşçulukta Lessing'in kalıtının felsefi anlatım kazanmış olduğu ileri sürülebilirse bu güzel birşey olacaktır. Ama Kierkegaard, Jaspers ve Heidegger hiçbir zaman kendilerini Kant'tan kurtarmayı başaramadılar. Giderek hiçbir zaman Kant'ın önemli yollarda Lessing'in karşısavı olduğunu anlamayı bile başaramadılar. Ve varoluşçuluğun Hegel'e karşı bir başkaldırıyı temsil ettiği görüşü zamanla bir klişe oldu. Felsefenin Kant'tan sonraki bütün bir gelişimini değişik bir ışıkta görmek önemlidir, ve bu amaçla Kant'ı daha önce görülmediği gibi görerek bir başlangıç yapmak zorunluydu. Gerçekte, Kant'ı burada görüldüğü gibi gören kısa bir pasaj,

[1]Bkz. yukarıda kesim 17.

Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nın (1889) sonlarına doğru birkaç söz vardır. Kesim 49 *Goethe* başlığını taşır:

> ... Yaşamdan çekilmedi, tersine kendini onun tam ortasına attı; yüreksiz değildi, tersine olanaklı olduğu kadarını üstüne, üzerine, içerisine aldı. İstediği *bütünlük* idi; usun, duyuların, duygunun ve istencin (ki Goethe'nin karşıt kutbu tarafından, *Kant* tarafından en iğrenç skolastizm ile övüldü) karşılıklı dışsallığı ile döğüştü; kendini bütünlük için disiplin altına aldı, kendini *yarattı*.
>
> ... Goethe güçlü, çok iyi eğitimli, tüm bedensel işlerde yetenekli, özdenetimli, kendine karşı saygılı, ve doğal olmanın, böyle bir özgürlük için yeterince güçlü olmanın bütün bir erim ve gönencini göze alabilecek bir insan tasarladı. ...

Nietzsche Goethe'yi bu yolda gören ilk insan değildi. Schiller ve Hegel'in Goethe imgeleri benzer olmuştu, ve on dokuzuncu yüzyıl Alman felsefesi Goethe olmaksızın Kant olmasızın anlaşılabileceğinden daha fazla anlaşılamaz. Ve Kant, tüm erdemlerine karşın, birçok bakımdan bir yıkımdı.

36➤➤➤

Geriye Kant üzerine yorumuma baktığımda, Lessing'in *Duplik*'inin, Tanrının iki elinin imgesine ilişkin polemiğin vargısından alıntı yapıyormuşum gibi geliyor:

> Okuru bu yargı için kendi başına nedenler toplamaya bırakmayı amaçlamıştım, ama gene de sık sık sözel olarak yargıyı kendim bildirdim. Ne yapacağım? Özür mü dilemeliyim? Beceriksiz bir ikiyüzlünün budalaca tavrı ile bağışlanmayı mı isteyeyim? Bundan sonra daha dikkatli olacağım konusunda söz mü vereyim?
>
> Bunu yapabilir miyim? Söz verebilir miyim? Evet, evet söz veriyorum — üstelik hiçbir zaman belli sorunlar karşısında soğuk ve ilgisiz kalma *kararını vermemeye* söz veriyorum. Eğer bir insana usun ve yazıların kötüye kullanıldığını açıkça anladığı zaman kızışmaya ve yan tutmaya izin verilmezse, ne zaman ve nerede verilecektir?

Goethe'yi ve Kant'ı yanyana koyarken duygularımı daha iyi gizleyebilmek için zaman ve çaba harcayabilirdim, ama bunu yapmama kararını verdim, ve yalnızca Lessing tarafından bildirilen nedenlerle değil. Birçok ölü yazarın anlıklarını keşfetmeye çalışırken bu arada kendi anlığını keşfetmemek için didinmek sapıkça olurdu. Goethe, Kant, Hegel, ve Nietzsche, Heidegger ve Buber, Freud ve Jung'a karşı *duygusal olarak* nasıl tepki gösterdiğimizi görerek, kendimize ilişkin pekçok şeyi ortaya

çıkarabiliriz. Bu insanları tartışmamı onlar üzerine yazma sürecinde kendime ilişkin olarak yapmış olduğum keşiflerle ağırlaştırmak için hiçbir gerek görmezken, kendi duygularımı gizlememenin sizin duygularınızı ve anlığınızı keşfetmenizi kolaylaştıracabileceğine inanıyorum.

Onaylamama hiç kuşkusuz düşünsel kaygılar üzerine dayandırılabilir, ama kendimiz ve başkaları üzerine biraz gözlemde bulunmak hemen ona eşlik eden duygunun her zaman nedenlerimizle orantılı olmadığını gösterir. Durum ne zaman böyleyse, niçin şu değil de bu hatalar konusunda öylesine güçlü duygular taşıdığımız sorusu doğar. Her zaman olmasa da genellikle güçlü olumsuz duygular aynı hataları kendimizde görmüş ve onlara teslim olmamak için belli bir sıkıntıyı göze almış olduğumuzun bir belirtisidir. Durum böyle olmadığında, genellikle bu hataları, belki de çok geçerli nedenlerle, hiç hoşlanmadığımız başka birine ya da bir küme insana bağlarız.

Kant'tan nefret etmekten çok uzağım ve eğer, Manikheizme açıkça bildirilen karşıtçılığıma aykırı olarak, yazarları iyi ve kötü insanlar diye ayıracak olsaydım, hiç kuşkusuz Kant'ı iyilerin arasına katardım. O zaman niçin şurada burada ona karşı belli bir nefret kendini gösteriyor? Ve niçin önemli bakımlardan bir yıkım olduğunu düşünürken onu böylesine uzun uzadıya tartışma sıkıntısına giriyorum?

Felsefeyi severim ve yaşamımın çoğunu ona verdim, ama bana sağlığı çok kötü görünüyor, ve bu göstermeye çalıştığım gibi hiç de önemsiz olmayan bir ölçüde Kant'a bağlıdır — Kant ki en iyi niyetlerle onu yerle bir etmenin çok yakınına geldi. Sağlığını yeniden kazandırmak için, neyin ters gittiği anlamamız gerekir.

Gerçekte, yürürlükteki felsefenin anlığın keşfinde pek fazla yardımcı olacak denli güçlü olacağından kuşkuluyum. Ne de, derinlemesine düşünüldüğünde, Kant ortaya çıkmadan önce yeterince güçlü olduğunu söyleyebilirim. Birçok bakımdan Kant felsefede nelerin yanlış gittiğini gösteren büyük ölçek bir örnektir, ama ayrıca olağanüstü bir etkisi de oldu, ve bu olağanüstülük olgusunun kendisi kişiyi eğer Kant felsefeyi ayrı bir yönde itmiş olsaydı neler olabilecek olduğu konusunda meraka düşürür. Varsayalım ki pekinlik, zorunluk ve tamlık üzerinde diretmemiş olsun! Bu, bana öyle görünüyor ki, en öldürücü yanılgısıydı, ve bulanık biçemi bunun salt bir yan ürünü olarak görülebilir. Varsayalım ki daha çok Lessing'e benzemiş olsun! Böyle sorular açıktır ki yanıtlanamazlar. Eğer bir şey değişik olmuş olsaydı, başka pekçokları da değişik olabilirdi; örneğin, Kant'a balığın suya bayılması gibi bayılan tüm felsefe profesörleri o durumda Kant'ı çok daha az çekici bulurlardı. En azından bu bakımdan onun örneğini izlemeyebilirlerdi. Bu noktayı değerlendirmek için yalnızca Nietzsche üzerine yazılanları Nietzsche ile ya da Kierkegaard üzerine yazılanları Kierkegaard ile karşılaştırmak yeterlidir.

Eğer Kant başka türlü davranmış olsaydı olabilecek olanlar konusunda düşünmek öylesine boş görülebilir ki, Hegel'i okumanın böyle soruları hemen hemen kaçınılamaz kılması olgusu olmasaydı, bunların sözünü etmeye bile değmezdi. Çünkü Hegel'in felsefesinin yadırgatıcı yanı büyük ölçüde onun Goethe ve Kant'ı uzlaştırmak için yanlış girişimine bağlıdır, ve bu iki yanı ayırmak ve Kantçı öğeler ortadan kaldırıldığı zaman geriye neyin kaldığını görmek verimlidir.

BÖLÜM ➢ V

Hegel'in Üç Görüngübilim Anlayışı ➢➢➢

37 ➤➤➤

Belki de zamanının Hegel'den sonra en büyük felsefecisi olan Schopenhauer Hegel'i "tinin bu Caliban'ı"[1] olarak adlandırdı. Ayrıca "Hegel'in (3/4'ü boş ve 1/4'ü delice kavramlarda [evet]) saltık saçmalık felsefesi"[2] diye birşeyden söz etti. *Aberwirtzig* (deli) sözzcüğü de tıpkı Hegel'in hiçbir *Geist*ı olmadığı inancası gibi Schopenhauer'ın Hegel konusundaki sözlerinde sık sık yinelenir. Schopenhauer'ın saldırıları büyük ölçüde yinelemelerden oluşur, ve tek bir uzun tümce bunların havası konusunda iyi bir fikir verir:

> Schelling'in arkasından bakanlık tarafından yaratılan ve bir hata ile de çarpıtılmış politik bir niyetle yukarıdan büyük felsefeci damgasını da alan Hegel geldi — yavan, ruhsuz, iğrenç ve mide bulandırıcı bilgisiz bir şarlatan ki, benzeri görülmemiş bir küstahlık ile satılık yandaşları tarafından ölümsüz bilgelik diye borazanla karşılanan ve kalın kafalılar tarafından tam olarak öyle alınan, ve daha önce görülmemiş bir hayranlar korosu yaratan bir delilik ve saçmalığı çalakalem yazmayı sürdürdü.[3]

[1] *Diesen geistigen Kaliban,* "bkz. *Die Welt als Wille und Vorstellung,* ikinci yayıma önsöz.

[2] *Über den Willen in der Natur*'e Giriş te.

[3] Bu inanılmaz pasaj özgünününden alıntılanmaya da değer: *"Auf Schelling folgte jetzt schon eine philosophische Ministerkreatur, der in politischer, obendrein mit einem Fehlbegriff bedienter Absicht von oben herunter zum großen Philosophen gestempelte Hegel, ein platter, geistloser, ekelhaft-widerlicher, unwissender Scharlatan, der mit beispielloser Frechheit Aberwitz und Unsinn zusammenschmierte, welche von seinen feilen Anhängern als unsterbliche Weisheit ausposaunt und von Dummköpfen richtig dafür genommen wurden, wodurch ein so vollständiger Chorus der Bewunderung enstand, wie man ihn nie zuvor vernommen hatte." Pararga und Paralpomena* (1851), cilt I, kesim 13, s. 91s.

Hegel'in karalayıcıları arasında çok azı böylesine ileri gitmiştir, ama Kant'a ilişkin olarak saygısızca konuşmak yaygın olarak kötü sayılırken, Hegel'e saygısızlık bugün bile doğru davranıştır. Birçok yazar ve öğretmen Hegel'e karşı ağıza alınamayacak sözler kullanmayı sürdürürken, başkaları ise — ve zaman zaman gerçekte aynı insanlar — onun düşüncelerini ona saygı göstermeksizin kullanırlar. Bununla birlikte, Hegel uzmanlarının çoğu bu olguları gözardı eder ve ustanın üzerine onun önemli yanlışlar yapmış olabileceği olanağını göz önüne almaksızın yazarlar. Kitaplarında bir kavramdan ya da evreden bir başkasına geçişin bulanık bir yolda zorunlu olduğu varsayılır, ve kendini göstermeyeni keşfetmek için çok uzun zamanlar harcanır. Bunun bir sonucu olarak, Hegel üzerine incelemelerin çoğu Schopenhauer'ın Hegel'in dehasını kavramadaki tam başarısızlığı denli kafasızlık olarak görünür. Sanki Hegel üzerine incelemelerin dünyasına girer girmez anlağımızı bir yana bırakmamız ve, Hegel'in eğretilemelerinden birini ödünç alırsak, bir kez de kafamız üzerinde yürümemiz istenir.

II. Dünya Savaşından sonra Hegel'e yeniden sağlığını kazandırma ve felsefesine ilgiyi yeniden uyandırma konusundaki çabalarımdan sonra, Schopenhauer'dan alıntıyı onunla anlaştığımı göstermek için yapmadım. Ama bana öyle görünüyor ki Hegel'e yaklaşırken kitaplarında yadırgatıcı ve hemen hemen inanılmaz birşey olduğu olgusunu karşımıza alarak başlamamız gerekir. Bu batıcı niteliğin büyük ölçüde onun Kant ve Goethe'yi uzlaştırma girişimine bağlı olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Özel olarak, Hegel'in *Anlığın* — ya da *Tinin* — *Görüngübilimi,* eğer Kant'ın yıkıcı etkisi olmamış olsaydı, anlığın keşfine yapılmış en büyük katkılardan biri olabilirdi. Birçok bakımdan gözüpek, hemen hemen çılgıncasına atak bir kitaptır, ve temelinde yatan anlayış Goethe tarafından esinlendirilmiş bir dehanın işi idi. Ama Hegel büyük bir felsefi inceleme üretme kararındaydı ve bunu yapmanın biricik yolunun Kant'ın ayak izlerinde yürümek olduğuna inandı.

Kitabın büyük ölçüde kendi ile geçimsiz olduğu ve yazarın sürekli olarak değişik yönlerde sürüklendiği olgusu 1857 gibi erken bir tarihte Rudolf Haym tarafından belirtildi: "Doğrusunu söylemek gerekirse, *Görüngübilim* tarih tarafından bir karışıklığa ve düzensizliğe indirgenmiş ruhbilim, ve ruhbilim tarafından bozulmuş tarihtir" (s. 243). 1965'te Hegel'in nasıl "yalnızca tarih ve ruhbilimi karıştırmak yerine, müzikten başka çok az şeyi dışarda bırakarak, bize Richard Wagner'in daha sonra bir *Gesamtskuntswerk* diyecek olduğu şeyi" sunduğunu göstermeye çalıştım (Kesim 30). Gene de, Haym temelde yatan bir ikilemeyi sezmede haklı iken, temel ikiliğin tarih ve ruhbilim ikiliği olduğunu kabul etmede haksızdı. Temel çatışma Kant ve Goethe arasındadır.

Bu çatışma Hegel'in anlığında sürdü, ve kafa yapısını ondan ayrı olarak anlamaya başlayamayız. Ama çatışma görüngü dünyasının ötesinde, Hegel'in düşünce ve kitaplarının arkasında içine girilemez bir alanda

sürmedi. Hegel'in anlığını çalışmalarında keşfetmeyi amaçlıyorum ve kafa yapısını anlamayı başaramadığımız ölçüde kitaplarının ve düşüncesinin nasıl yanlış yorumlanacağını göstermeyi umuyorum. Bu tanıtlama bu bölümün başlıca yükü olacaktır, ve *Hegel'in anlığın keşfine büyük katkıları yalnızca son kesimde irdelenecektir.*

Kant ve Goethe arasındaki çatışma Hegel'in en erken felsefi elyazmalarına, *Theologische Jugendschriften*'e, 1790'larda yirmilerinde iken yazdığı tanrıbilimsel, ya da daha doğrusu, karşı-tanrıbilimsel parçalara dek götürülebilir. Bunlar ancak 1907'de Wilhelm Dilthey'in öğrencilerinden biri olan Herman Nohl tarafından Dilthey'in kendisi bir yıl önce bu gereç üzerine önemli bir çalışmayı, "Hegel'in Gençliğinin Öyküsü"nü yayımladıktan sonra yayımlandılar. *Görüngübilim*'in Kant ve Goethe'yi uzlaştırma yönünde bir girişimi temsil ettiği savı bir zorlama gibi göründüğü için, ilkin birbirinden ayrılan bu iki etkinin erken elyazmalarında nasıl işlediklerini çok kısaca göstermeye çalışacağım.

Goethe, gördüğümüz gibi, "Doğa ve sanat yapıtları bitirildikleri zaman bilinmez; onları belli bir düzeye dek anlayabilmek için doğuşlarında yakalamak gerekir" demişti; ve 1899'da Otto Pniower bu epigramı Goethe'nin *Faust*'u üzerine yazdığı kitabının başlık sayfasına aldı. Dilthey de onu yedi yıl sonra *Jugendgeschichte Hegels*'inin başlık sayfasına katabilirdi.

1938'de, II. Dünya Savaşının arifesinde, Theodor Haering Hegel'in gelişiminin tarihi üzerine çalışmasının ikinci ve son cildini yayımladı; bunda Hegel'in ilk kitabına, *Görüngübilim*'e ulaşmak için 1300 sayfayı gerekli gördü ve ona birkaç sayfa ayırdıktan sonra kitabı bitirdi. İki yıl sonra, Hegel'in çalışmalarının yaygın olarak kullanılan yirmi ciltlik bir yayımının düzenleyicisi olan Hermann Glockner, Hegel üzerine ek çalışmasının aynı ciltler arasında ve set ile birlikte olmak üzere tasarlanmış ikinci ve son cildini yayımladı; ve *Görüngübilim*'in sonuna dek ulaşabilmek için 1000 sayfa yazdı, ve Hegel'in daha sonraki yazılarına ancak birkaç sayfa ayırdı. Savaştan bu yana Hegel'in erken yazıları çevresinde, yalnızca 1790'ların değil ama hemen izleyen yılların çok sayıda elyazması çevresinde de, adına yaraşır bir denemeler işleyimi gelişmiştir. Kişi zaman zaman bu Alman araştırmacılarının Goethe'nin buyruğunu saçmalık noktasına vardırmaya kararlı olup olmadıklarını merak eder. Ama bunlar çoktandır onun tininden uzaklaşmışlardır ve büyük bölümü bundan böyle bütün Hegel fenomenini onun kendi gelişimi yoluyla anlamakla ilgilenmezler; aralarından birçoğu, Nietzsche'nin *Zarahustra*'nın Dördüncü Bölümünde alaya aldığı bilgine katılarak, çalışkanlıklarının belgisinin "Yarım yamalak çok şey bilmektense hiçbirşey bilme!" olduğunu söyleyebilirdi. Zerdüşt bu adama amacının "sülüğü en son zeminine dek izlemek" olup olmadığını sorar, ve şu haykırma gelir: "Bu muazzam birşey; bu kadarını nasıl üstlenebilirim! Ustası ve uzmanı olduğum şey sülüğün *beynidir:* bu *benim* dünyamdır. Gerçerten de o da bir

dünya." Burada Nietzsche Goethe'nin alayını yankılar: "Senin dünyan bu! Gerçekten de ne dünya!" (*Faust*, 409).

Goethe'nin oluşum ve gelişim üzerine küçük öğüdü beklenenden de öte bir istek ile üstlenilmiştir; ama skolastikler herşeye karşın skolastiklerdir, ve hangi belgi ile başlarsa başlasınlar er geç mikroskopçular olurlar. Bu nedenle hiçbir büyük felsefeci Goethe'nin önerisinden Hegel kadar sıkıntı çekmemiştir demek haklı olmayacaktır. Hiç kuşkusuz, Hegel'in çalışmaları sık sık oluşumlarına yönelik güçlü ilgi ve erken elyazmaları üzerine incelemeler dolayısıyla unutulmuştur, ama yanlış olan şey gelişime yönelik kaygı değildir; bu dahaçok Goethe'nin tinine hiç uymayan bir miyopluktur ki, göreli olarak önemsiz ayrıntılara saplanarak gelişimin kendisini gözden yitirir.

Hegel'in kendisi yalnızca dört çalışma yayımlamayı uygun buldu: *Görüngübilim* (1807), üç ciltte çıkan *Mantık Bilimi* (1812, 1813 ve 1816), *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* (1817) ve *Tüze Felsefesi* (1821). Yaşamının son on yılı sırasında bir başka kitap yayımlamadı ama *Ansiklopedi*'yi baştan sona gözden geçirdi (ikinci yayım, 1827; üçüncü 1830). Her dört çalışma da oldukça ilgi çekicidir, ama ilk ikisi hiç kuşkusuz Hegel'in başyapıtlarıdır, ve anlığın keşfi ile bağıntı için yalnızca *Görüngübilim*'in uzunlamasına irdelenmesi gerekir. Hegel'in bütün dizgesini anahat biçiminde kapsayan *Ansiklopedi Görüngübilim* ile aynı zeminin birazını ama çok kısaca kaplar, ve bu bölümünün dikkate alınması gerekir.

Ayrıca Hegel'in tarih felsefesi üzerine giriş derslerinden birkaç pasaj da sunacağım, ama burada bütün dizge ile uğraşmaya kalkmanın hiçbir gereği yoktur. Hem anlığın keşfinde Hegel'in rolünü hem de Hegel'in kendi kafa yapısını ve böylece bir bütün olarak felsefesini aydınlatmak başlıca tek bir soru üzerinde yoğunlaşarak olanaklı görünür: Hegel'in görüngübilim tasarı neydi?

38

➤➤➤ Böyle olsa da, ilkin çok kısaca Hegel'in felsefi düşüncelerinin başlangıç noktası ile ilgilenmekle birşeyler kazanılacaktır, çünkü bu birçoklarının bugün bile sandıklarından başka türlü idi. Konu önemlidir, ama onu başka bir yerde ayrıntılı olarak ele aldım.[1] Burada en belirleyici noktalar üzerinde yoğunlaşabiliriz.

Belirtilmiştir ki her felsefeci felsefeye ya bilimden ya da dinden gelir; ama birçokları felsefeye aynı zamanda her iki yönden de, ya da daha doğrusu, Kant gibi, din ve bilim çatışmasından geldiği için bu yanlış görünür. Ama "bilim" sözcüğünün tüm kitaplarının başlıklarında

[1]Kaufmann (1954); büyük ölçüde genişletilmiş biçim için bkz. Kaufmann (1959), bölüm 8; yeniden basım için bkz. MacIntyre (1972), bölüm 3. Tam bir portre için ayrıca bkz. *Hegel* başlıklı çalışmam.

bulunmasına karşın,[1] Hegel felsefeye dinden geldi ve tüm yaşamı boyunca dinin yerine geçecek birşey, ya da kendisinin diyebileceği gibi, dini aşan, daha da yüksek olan, ve ondan sonra gelen birşey aradı. II. Dünya Savaşından sonra birçok felsefeci bilgikuramı ya da dil felsefesi ile daha çok ilgilenir olmuştur, ve Hegel ile ilgilendikleri zaman, ona kendi kaygılarını yansıtmaya yatkındırlar. Başkaları aynı şeyi kendi ilgileri ile politikada ve toplumsal sorunlarda yaparlar. Gene de Hegel'in doksanlardaki yazıları, onlara ister tanrıbilimsel isterse karşı-tanrıbilimsel diyelim, ilk kaygısının din ve ahlak ile olduğu konusunda en küçük bir kuşkuya bile yer bırakmaz.

Hegel'in Kant'tan başlamış olduğu genellikle kabul edilen bir olgudur, ve doğrudur. Ama eklemek gerek ki, *Arı Usun Eleştirisi*'nden başlamamıştı. Başlangıç noktası Kant'ın *Salt Us Sınırları İçerisinde Din*'i (1793) ve bunun yanısıra törebilimi idi. Bu Hegel'in o sıralar *Tübinger Stift*'te tanrıbilim okuyan bir öğrenci olduğu düşünülecek olursa bütünüyle doğaldı. Ne de Schiller'in "estetik eğitim" üzerine 1795'te yayımlanan ve Hegel'in özeksel sorunlarından kimilerini ele alan düşüncelerinin Hegel'in düşüncesi üzerinde kalıcı bir iz bırakmış olması şaşırtıcıdır.[2]

Schiller gibi, Hegel de Kant'ın din üzerine kitabından doyum bulamamıştı. Bu onu dinin usa karşı duran birşeyler kapsıyor olması gerektiğine inandırmıştı, ama Kant'ın salt ussal dininden daha dinç ve diri birşey istiyordu. İmgelemi Yunanlılar, Lessing, Goethe ve Schiller tarafından beslendi, ve ahlakın bir insanlık sorunu, insanlaşma sorunu olduğuna, ve duygudan, sanattan ve yazından ayrılamayacağına inandı.

En erken yazı parçaları usu çiğneyen hiçbirşey kapsamayacak bir halk dininin olanağı ile uğraşır. Goethe'nin ve Schiller'in klasisizminin ve Yunanlılar için kendi coşkusunun etkisi altında, Hegel esin için eski Yunanistan'a bakıyordu. Sonraki deneyi ve ilk tam denemesi 'İsa'nın yaşamı' biçimini aldı; bunda tansıksal ve doğaüstü herşey uzaklaştırılmıştır ve İsa Kant'ın ahlakını vaaz eder. Bu onun halk dini için bir metin yazma girişiminin sürdürülmesiydi. Havasını göstermek için iki kısa alıntı yeterlidir. Örneğin, İsa şunları söyler:

> İnsanlar arasında geçerli evrensel bir yasa olmasını isteyebildiğin şeyin kendine karşı da geçerli olduğu düzgüsüne göre davran; bu törelliğin temel yasası, tüm halkların tüm yasamasının ve tüm kutsal kitaplarının içeriğidir.
>
> Öğrettiğimi düşüncelerim ya da özelliğim olarak sunmuyorum. Hiç kimsenin onu yetkem üzerine kabul etmesini istemem. ... Onu evrensel usun yargısının önüne sunuyorum.[3]

[1] *Görüngübilim* aşağıda ele alınıyor. *Tüze Felsefesi*'nin birbirine bakan iki başlık sayfası vardı ve birincide şunlar bulunuyordu: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss.*

[2] Kaufmann (1965), sec. 7.

[3] *Hegel* (1907), ss. 87, 89.

Bu biraz groteskdir; anımsamalıyız ki Hegel'in kendisi erken elyazmalarını yayımlamadı; ve T. M. Knox Hegel'in *Early Theological Writings*'inin [*Erken Tanrıbilimsel Yazılar*] İngilizce yayımında "İsa'nın Yaşamı"nı atladı. Ama belli bir grotesk hava Hegel'in yazılarının çoğuna ve *Görüngübilim*'ine çok fazla bulaşmışsa, bunun sık sık Kant'ı izleme yönündeki düşüncesiz girişimine bağlı olup olmadığını sormamız gerekir. Hiç kuşkusuz, Hegel yayımladığı kitaplarda aralarında ahlak felsefesi de olmak üzere Kant'ın öğretilerini eleştirdi, ve Kant'ın etkisi bundan böyle çok açık değildir.

Hegel, yine 1795'te, bu *tour de force*u tamamladıktan hemen sonra "Hıristiyan Dininin Olumluluğu"nu yazdı. Bu özgünlükte dikkate değer bir denemedir, ve Hıristiyanlıktaki çatlaklardan bir bölümünün, özellikle yetkeciliğin İsa'nın kendisine dek gittiğinde diretmesinde zamanının yüz yıl önündedir. "Kim Soyut Olarak Düşünür?"[1] başlıklı kısa bir nükteli makale dışında, başka tüm çalışmalarından çok olumluluk üstüne denemesi bize Hegel'in diri, güçlü ve alaycı yazma konusundaki doğuştan yeteneğini gösterir. O zaman niçin bu yolda yazmayı durdurdu? Açıktır ki, ciddi felsefenin Kant'ın tarzında yazılması gerektiğine inandığı için.

Olumluluk üzerine denemedeki temel felsefi tutum henüz Kantçıdır, ama Nohl'un yayımcı olarak "Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı" başlığını verdiği sonraki büyük çalışmasında Hegel Kant'a karşı dönerek onun katı ahlaksal yasasından duyduğu hoşnutsuzluğu İsa'nın kendi zamanının katı Yahudi yasasından duyduğu ileri sürülen doyumsuzluğuna yansıttı. Kant'ın ahlak öğretilerini dile getirmek yerine, İsa şimdi Goethe'nin insanlık imgesi ile özdeşleştirilir. Yeni Ahit zamanındaki Yahudilik tinini Hıristiyan anti-Semitizme batırılmış bir fırça ile en karanlık renklerde betimledikten sonra, Hegel Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'ndaki formülasyonlarının yakınına gelen sözlerle şunları söyler:

> İnsana yeniden bütünlüğünü kazandırmak isteyen biri büyük bir olasılıkla insanın kendine karşı bölünmesine yalnızca katı bir kendini beğenmişlik ekleyen bir yolu [Kant'ınki gibi] seçemezdi. Yasaların tininde davranmak onun için ödev için saygıdan ve eğilimlerle çelişki içinde davranmak anlamına gelemezdi; çünkü o durumda tinin her iki parçası da (anlığın kendine karşı bu bölünmesinden başka türlü söz edilemez) bundan böyle yasaların tinine *uygun olarak* değil ama ona karşı davranırdı ...

İki sayfa sonra (s. 268) Hegel 'Dağdaki Vaaz'ı tartışmasında şunları söyler: "Eğilimin yasa ile anlaşması öyle bir doğadadır ki yasa ve eğilim bundan böyle ayrı değildir; ve 'eğilim ve yasanın anlaşması' anlatımı bu nedenle bütünüyle uygunsuz olur."

Kant'a karşı dönüş bütünüyle belirgindir, ve uyum ve bütünleşme için

[1]Tam olarak kapsandığı yer, Kaufmann (1965).

istek te. Ama bu noktada Hegel'in gerçek Hıristiyanlığı ya da Hıristiyanlığın kökensel ve lekelenmemiş tinini keşfettiği düşünülebilir. Bununla birlikte, edimsel olarak Kant'ın insanı kendisine karşı bölmesi de, tıpkı insan doğasının "kökten kötülüğü"ne inancı gibi, Yeni Ahit'ten türetildi. Romalılara şunları (7.15vs) yazan Paul idi: "İstediğimi yapmam, ama nefret ettiğimi yaparım. ... Bilirim ki içimde, tenimde, iyi hiçbirşey yaşamaz. ... Çünkü istediğim iyiliği yapmam, ama yaptığım istemediğim kötülüktür." Ve Gospellere göre İsa şunları söylemişti: "Tin isteklidir, ama ten zayıf."[1] Bu kendine karşı bölünmüş insan anlayışı geriye Platon'a ve onun ötesinde Orfeusculara dek götürülebilir; bu Kant'ın yeniden diriltiği iki dünya kavramının özüne aittir. Ten ve eğilimler dünyası tinin alanı ile karşı karşıya getirilir. Genellikle istenen *bu* dünya ve ten üzerinde, eğilimler üzerinde bir utkudur.

Paul'de inanç yoluyla erişilen bir uyum kavramı vardır, ama *bu* dünyayı değersizleştirmesi vurguludur ve bunun açıklaması, hiç kuşkusuz doğru olarak, genellikle bu dünyanın bir sona gelmek üzere olduğu düşüncesinin, ya da Düzeltilmiş Ölçün Çeviri'de belirtildiği gibi, "bu dünyanın biçimi yitip gitmektedir"[2] kanısının terimlerinde yapılır. Hıristiyanlığın tini üzerine denemesinde Hegel inançtan söz eder ve inanç anlayışı Paul'ün anlayışına, ve Roma Katolik geleneğine olduğu gibi Lutherci ve Kalvinist geleneklere de bütünüyle karşıttır. Genç Hegel'e göre İsa inançlı olanlarda "yakın tinleri tanıdı"; çünkü "bir başka insana böylesine tam güvenle, ona böylesine bağlılıkla, böylesine hiçbirşeyi esirgemeyen sevgi ile, ancak arı ya da arınmış bir ruh kendini eşit ölçüde arı bir ruhun kollarına atabilir. ... İnanç tinin tini tanımasıdır; ve yalnızca eşit tinler birbirlerini tanıyıp anlayabilir."

Bu aşkınlık olmaksızın inançtır, bir başka dünya olmaksızın inançtır, yalnızca Tanrı iyi ve herşeye-gücü-yeten iken ben ise güçsüz bir pisliğim biçimindeki bir kavramı önleyen inançtır. Hegel'in burada inanç dediği şey özsel eşitliklerine inanmış özgür tinler arasındaki sevgi ve güvendir. 1954'de göstermeye çalıştığım gibi, Hegel'i bu noktada esinlendiren Goethe'nin *Iphigenia*'sı (1787) idi.

Hıristiyanlığın tini üzerine denemesinin son bölümünde Hegel oldukça örtülü bir biçimde yazgıyı ve sevgi yoluyla uzlaştırılmasını ele aldı, ve daha sonra yazdığı *Görüngübilim*'inin kimi bölümlerine çarpıcı bir benzerlik gösteren bu sayfalar kulağa Goethe'nin daha sonra oyununa kattığı belgi üzerine düşünceler gibi gelir:

> *İnsana özgü her kusuru*
> *arı insanlık kefaret eder.*

Goethe'nin oyununun özeksel konusu Orestes'in yazgı ile barışmasının ve furilerden kurtulmasının herhangi bir tanrısal karışma

[1]Mark 14.38; Matthew 26.41.
[2]I. Korintliler 7.31.

olmaksızın ancak kız kardeşinin, Iphigenia'nın insanlığı yoluyla olanaklı olabileceğidir.

Görüngübilim'deki erkek kardeş ve kız kardeş üzerine inandırıcı olmaktan uzak tartışmanın Sofokles'in *Antigone*'sine dayandığı Hegel uzmanları arasında çok iyi bilinen bir noktadır, ve anıştırmalar aslında yanlış da değildir; ama pekçok uzman Hegel'in böylesine ölçüsüz genellemeleri tek bir oyun üzerine dayandırması olgusu karşısında göstermeleri gereken tepkiyi göstermemişlerdir. Hegel'in ayrıca açıkça Goethe'nin *Iphingenia*'sı ile ve hiç evlenmemiş olan ve daha sonra ağabeyinin ölümü üzerinden üç ay geçmeden intihar eden kendi kız kardeşi ile ilişkisini de göz önünde tutmuş olması bu ayıbı pek hafifletmese de açıklamaya yardım eder. Goethe'nin kız kardeşini, "istencine karşı baskı altında" evlenmiş ve ikinci çocuğunu doğururken yirmi altı yaşında ölmüş olan Cornelia'yı da düşünmüş olabilir; çünkü "Erkek kardeşine duyduğu sevginin ona kısmet olan biricik sevgi"[1] olduğu bir giz değildi.

J. H. Stirling 1865'te *Hegel'in Gizi* başlığı altında iki ciltlik geniş bir çalışma yayımladı. Çok geçmeden gizi korumayı başarmış olduğu görüldü. Bununla birlikte, Hegel'in yaşam deneyiminden, gördüklerinden ve Goethe'nin *Anschauung* diyebilecek olduğu şeyden yararlanmış olduğu uzmanlar arasında henüz iyi saklanan bir gizdir. Birçok uzman henüz sanki Hegel'in *Görüngübilim*'i arı kavramlardan geliştirilmişmiş gibi davranmayı sürdürür, gerçi bu yüzyılın ilk onyılında kimi yazarlar dipnotlarda *Antigone* gibi *metinlere* anıştırmaları göstermeye başlamış olsalar da. Ama Hegel'in kendisinin bir kızkardeşi olmuş olduğu olgusuna dikkati çekmek oldukça kaba ve felsefi olmaktan uzak görülecekti. Niçin Hegel uzmanları erkek kardeş ve kız kardeş ilişkisi üzerine ayrımsızca yapılan genellemeleri tek bir eski oyun üzerine dayandırmanın onları en azından *iki* oyun ve biraz da kişisel deneyim üzerine dayandırmaktan daha iyi olduğunu düşünürler?

Din üzerine erken elyazmaları konusunda iki noktanın gözden kaçırılmaması gerekir. İlk olarak, Marxizmin bir din gibi işlev gördüğü sık sık belirtilmiştir. Marx'ın bilinçsiz olarak Hegel'in başarısızlık ile sonuçlanan girişimini yaşama geçirdiği belirtilmemiştir. En erken elyazmalarında Hegel Hıristiyanlığın yerini alabilecek bir halk dini geliştirmeye çalıştı. Olgun çalışmasında sıradan halka ulaşma yönündeki tüm umutlardan vaz geçmesine karşın, kendisine dinin yerine hizmet edebilecek bir felsefe geliştirmeye çalışmayı hiçbir zaman bırakmadı.

İkinci olarak, Hegel kendini daha baştan Kant ve Goethe arasında bir yerlerde buldu. Başlangıçta, Kant'ın öğretilerini İsa'nın sözlerine aktardı ve bunun ne denli saçma sapan olduğunu ayrımsamış olmalıdır. Sonra Goethe'nin insanlık imgesini Hıristiyanlığa yansıttı, ve bu çok grotesk görünmedi. Ama Kant gibi profesyonel bir felsefeci olunca, erken

[1]Friedenthal, s. 27s.

yıllarının diri biçemine sırtını döndü ve adım adım yalnızca Kant'ın olanaksız biçemine değil ama onun görünüşte sıkı diline de öykünmeye başladı. Çünkü bilim tarihinin bilimin kendisi olduğu konusunda Goethe ile anlaşmasına karşın, felsefenin bilime erişmesi gerektiği ve bunun olası önsavlar ya da gözüpek tahminler formüle etmenin ve daha sonra bunları almaşıklara karşı tartmanın önüne geçtiği konusunda Kant ile anlaştı. Kant gibi, bilimi sıkı çıkarsama, zorunluk, pekinlik ve tamlık ile birleştirdi; ve sıkı olma savında direttiği ölçüde okunabilir olmaktan uzaklaştı, çünkü ezici sağınlık yoksunluğunu aşırı bulanıklık arkasında perdeledi.

39 ➤➤➤

Şimdi Hegel'in görüngübilim tasarı konusunda soru sormaya hazırız. Bugün terim yalnızca Hegel'i değil ama Edmund Husserl ve izleyicilerini de çağrıştırır, ve Hegel'in anlayışının yirminci yüzyıl görüngübilimine ne denli benzer olduğuna şaşırmamak elden gelmez. Erken Husserl erken Hegel'in *Görüngübilim*'e önsözünde anlatıldığı gibi felsefeyi sıkı bir bilim yapma kararlılığını paylaşıyordu. Gene de benzerlik hemen hemen burada sonlanır, ve eğer Hegel'in *Görüngübilim*'i o sıralar daha iyi tanınıyor olsaydı, Husserl'in kendi izlencesini ve okulunu belirtmek için bu sözcüğü kullanmış olmayacağını ileri sürmek göze alınabilir. Çünkü Hegel'in *Görüngübilim*'i bilimsel olmanın dışında herşeydir ve Husserl'in kafasında olana hiç de yakın değildir.

Gerçekte, "fenomenoloji" terimi Hegel'den önce J. H. Lambert, Kant, Herder, Fichte ve Novalis tarafından kullanılmıştı; ve ondan sonra, ve onunkinden ayrı bir anlamda, Husserl'den önce Sir William Hamilton, Moritz Lazarus ve Ernst Mach tarafından kullanıldı.[1] Ama burada ona verilmiş tüm değişik anlamları ayırdetmenin hiçbir gereği yoktur. Terimi bir kitabın başlığında — daha doğrusu altbaşlığında — kullanan ilkin Hegel oldu. Özgün başlık sayfasında çalışma büyük punto ile *System der Wissenschaft* (bilim dizgesi) olarak bildirilir, onu yazarın adı izler; arkadan Hegel'i tanıtan üç satır gelir, ve ancak tüm bunların altında şu sözcükler küçük punto olarak basılıdır: "Birinci Bölüm: Tinin" ya da "Anlığın Görüngübilimi" — *die Phänomenologie des Geistes*. Kitaptan genellikle Hegel'in *Görüngübilim*'i olarak söz edilir ve bu uygulamayı izleyeceğim.

Hegel'in öncellerinden hiç biri terim için tek bir duru anlam

[1]Bkz. J. Hoffmeister'in Hegel'in *Phänomenologie* (1952) yayımına kendi sunuş yazısı, ss. vii-xxviii; ayrıca Hoffmeister (1955), ss. 463-65, R. Eisler (1913), s. 486, ve H. Spielelberg (1971), cilt I, ss. 7-19.

saptamamıştı. Hegel, göstermeyi umduğum gibi, en azından üç ayrı görüngübilim anlayışı arasında gidi geldi; dahası, *Görüngübilim*'i on dokuzuncu yüzyıl sırasında dikkatleri göreli olarak çok az çekti, ve ondan sonra terimi kullanan yazarların çoğu terimi onunla bağlamadı. Moritz Lazarus'un duru tanımı bunu ilk bakışta gösterir, ve anlığın keşfi üzerine bir kitapta en azından Lazarus ve H. Steinthal'dan *Völkerpsychologie*, halkların ruhbilimi dedikleri şeyin eş-kurucuları olarak söz edilmelidir. Lazarus'un tanımı *Das Leben der Seele* (1857: *Ruhun Yaşamı*) başlıklı kitabının ikinci cildinde verilir, s. 219: "Görüngübilim ruhun yaşamının (*Seelenlebens*) görüngülerinin betimleyici bir tablosu [*eine darstellende Schilderung*], ruhbilim ise çözümleyici bir açıklamasıdır." Lazarus'a göre görüngübilim "olguları arar," ruhbilim ise "neden ve koşullarını." Husserl'in geç kullanımı Hegel'e olmaktan çok daha fazla Lazarus'a yakındır.

Yüzyıl sırasında Hegel'in *Görüngübilim*'i hemen hemen bütünüyle unutulmuşken — ve göreceğimiz gibi bir düzeye dek kendisi bundan sorumluydu — Eduard von Hartmann kendi felsefesinde Hegel ve Schopenhauer'ın bir bireşimini yaratmaya çalıştı ve kitaplarından birine *Phänomenologie des sittlichen Bewusstsein* (1879: *Törel Bilincin Görüngübilimi*) adını verdi. Ama bütününde on dokuzuncu yüzyılda Hegel ile ilgilenenler yalnızca geç Hegel'e dikkat ettiler, ilk kitabına değil.

Gene de Hegel'in görüngübilim tasarı konusundaki sorunun Husserl terimi felsefeye kendi verdiği yeni yön için kullanmaya başlar başlamaz doğmuş olması gerektiği sanılabilir. Ama başlangıçta Husserl'in bütün girişimi Hegel'in girişimi ile öylesine açık bir karşıtlık içinde göründü ki, insanlar ikisinden ya biri ya da öteki ile ilgilendiler, ama her ikisi ile değil. Husserl matematikten gelmişti, ve "Sıkı Bir Bilim Olarak Felsefe" anlayışı (1910'da *Philosophie als strenge Wissenschaft* başlığı ile önemli bir deneme yayımladı) metafiziğe olduğu gibi felsefeyi ruhbilim ya da tarihe, din ya da yazına, ya da bir kültür çözümlemesine yaklaştırmaya yönelik herhangi bir girişime de olabildiğince karşı çıkıyordu. Kant gibi, ve hemen hemen Goethe'den hiç etkilenmeksizin, Husserl apodiktik pekinlik özlemi duyuyordu. (Başlangıçta görüngübilimi "betimlemeci bir ruhbilim" olarak düşünmüştü, ama 1910'da görüngübilimi ruhbilimden ayırdı, üstelik salt betimlemeci olma konusunda diretmeyi sürdürmüş olsa da; zaman-ötesi özleri betimlemeyi umuyordu.) Eğer Husserl Hegel'in *Görüngübilim*'ini tanımış olsaydı, kendi felsefesi için bu terimi seçmeyebilirdi. "Aşkınsal ben" üzerine tartışmaları hiç kuşkusuz Kant'ı anımsatmak için amaçlanmışlardı.

Sartre 1943'te ilk büyük felsefi çalışmasının uzun bir kesimine "Husserl, Hegel, Heidegger" başlığını verdiği zaman yeni bir perspektif yarattı. Her üçü tarafından da derinden etkilenmişti ve böylece Husserl tarafından kurulmuş olan görüngübilim deviminin öğrencileri için Hegel'e dikkat etmeyi zorunlu kıldı çünkü Fransız görüngübilimcileri

Hegel'e gönderme olmaksızın anlaşılamazlardı.[1] Heidegger'in "Hegel'in Deneyim Kavramı" başlığını taşıyan ve Hegel'in *Görüngübilim*'inin başlangıcını ele alan denemesinin karşılaştırılabilir bir önemi yoktur ve herşey bir yana yedi yıl sonraya, 1950'ye dek yayımlanmış da değildi.

Şimdi gene de varsayılabilir ki Hegel bir kez Husserl'in okulunun bağlamında irdelenir irdelenmez, uzmanlar hiç kuşkusuz onun görüngübilim anlayışını ele almış olmalıdırlar. Ama Hegel'in kendisinin bir genellikci/*generalist* — eğer böyle birisi varsa — olmasına karşın, genellikcilik giderek Hegel incelemecileri arasında bile gözden düşmüştür, ve Hegel üzerine yazan profesörler genellikle ayrıntıya ilişkin soruları yeğlerler. *Görüngübilim*'in şu ya da bu kesimi üzerine tartışmayı sürdürür ve şu ya da bu uslamlamayı inceden inceye ele alırlar, ama kitabın özünün ne olduğunu ya da Hegel'in görüngübilim ile ne demek istediğini seyrek olarak sorgularlar.

Durumu daha da kötüleştiren bir başka nokta da Hegel'in ilk kitabında neyi başarmaya çalıştığı konusunda kendi düşüncelerinin onu yazarken değişime uğramış olmasıdır; o sıralar görüngübilim konusunda herhangi bir duru anlayışı yoktu; ve kitabın altbaşlığı sonradan gelen bir düşünceydi. İlk yayımın 1'inci sayfasındaki üst başlık henüz şöyledir: "Birinci Bölüm. Bilincin Deneyiminin Bilimi." Kitabın ilginç ve önemli Giriş bölümü henüz *bu* altbaşlığa uyarlanmıştı ve görüngübilimden hiç söz etmiyordu. Ne de bu sözcük "genel olarak" ya da "bu" *Tinin Görüngübilimi*'ne yaklaşık üç göndermenin dışında kitapta herhangi bir yerde söz konusu edilir ya da açıklanır. Bu deyim kitabın son dört sayfasına (ilk yayımın 762. sayfasında), ve daha sonra Hegel'in Ekimde bitmiş olan kitabın Ocak 1807'de çoğu basılmışken yazdığı doksan bir sayfalık Önsözdeki iki sayfaya (xxxii ve xliv) çok gecikmiş olma görünüşünü verir. Herşey bittikten sonra eklenen altı sayfalık İçindekiler Tablosunda Önsöz metinde görünmeyen çeşitli başlıklar altında on dokuz numarasız kesime bölünür, ve burada *"Tinin Görüngübilimi"* iki kez yer alır. Ama bu tablo açıktır ki hantal metne Hegel'in onu yazarken kafasında olmayan bir düzeni getirme girişimini temsil eder.

Goethe'nin ilkesine göre, çalışmayı daha iyi (ya da, dediği gibi, "belli bir düzeye dek") kavrayabilmek için onun oluş sürecini irdelemeliyiz, ve kitabın yazılış öyküsü gerçekten de hayrete düşürücüdür. Ama Hearing'in ve Hoffmeister'in daha uzun irdelemelerinden yararlanarak bunu başka bir yerde anlattım.[2] Burada belirtilecek en önemli nokta çalışmanın Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* ile büyük ölçüde benzer bir yolda, yazarın yazmakta olduğunu yeniden okuması için yeterince zaman olmaksızın "bir bakıma kaçarcasına" yazılmış olduğudur.

[1]Bkz. Spielberg.

[2]Kaufmann (1965), sec. 22-23. aynı zamanda başka yazarlara daha öte göndermeler de kapsar.

Birinin ilk kitabını otuz altısında yazmasının yaşamda oldukça geç olduğunu düşünmeyebiliriz, ama Hegel böyle düşündü. Arkadaşı Schelling ondan beş yaş küçük olmasına karşın daha şimdiden on kitap yayımlamış ve felsefe tarihinde bir yer kazanmıştı; Hegel'in erken yılları sırasındaki en yakın arkadaşı Hölderlin delirmiş ve yaşamının çalışması bitmişti; Hegel ise, düşünceler ile dolu olmasına karşın, yalnızca gerçekte katkılarının neler olabileceği konusunda herhangi bir ipucu vermeye başlamayan birkaç makale yayımlamıştı. 1805/06 kışında bir yayımcı ile bir sözleşme imzaladı, ve kitabın ilk yarısının 1806 Paskalyasına dek basılması konusunda anlaşıldı.

Kant'a benzerlikler çarpıcıdır. Yine başlangıçta çok daha kısa bir kitap düşünüldü, ve *Görüngübilim*'in edimsel olarak Hegel'in birkaç haftada yazmayı üstlendiği ilk yarı olması amaçlandı. Ama Paskalya yaklaşırken Hegel henüz yayımcıya gönderecek bir elyazması tamamlamış değildi, ve herşeyden önce çalışmayı yayımlama konusunda hiç de çok istekli olmayan yayımcı bu konuda neler düşündüğünü çok açık bir dille bildirdi. Çok büyük bir baskı altında, Hegel sonunda 8 Ekim'de ona Jena'dan *Görüngübilim*'in ilk yarısını postaladı. O sıralar, Hegel'in en sadık arkadaşı olan F. I. Niethammer — ki sekiz yıl önce Fichte'nin dergisinin eş-yayımcısı olmuştu — eğer Hegel 18 Ekime dek elyazmasının bütününü hazırlamayacak olursa basılı bütün bölüm için gerekli ödemeyi yapacağı konusunda bir belge imzaladı. Hegel anlaşma tarihinden on gün ve Napoleon'un Jena'ya girerek 800'de Charlemagne tarafından kurulmuş olan Kutsal Roma İmparatorluğu'na son vermesinden beş gün önce hiç olmazsa birkaç yüz sayfayı elinden çıkarmayı ucu ucuna başardı. Ayın on sekizi yaklaşırken Hegel Niethammer'e ona "bu tür durumlar tüm yükümlülükleri bir yana bıraktırır" öğüdünün verilmesine karşın posta yeniden işlemeye başlar başlamaz elyazmasının kalanını göndereceğini yazdı; ve gönderdi. Uzun Önsöz Ocakta eklendi. 5 Şubatta Hegel'in en küçük bir sevgi duymadığı bir kadın ondan evlilik dışı çocuğunu doğurdu ve bebek Hegel'in yaşamını daha da güçleştirdi. Özet olarak, kitap yeğin bir gerilim altında yazıldı; Hegel birinin onu kağıda çekebileceği denli hızla yazdı; ve kitabın tasarımı Hegel'in yazma süreci sırasında bütünüyle değişti.

Açıktır ki, bu Hegel'in görüngübilim tasarı konusundaki soru ile ve ayrıca Hegel'in uslamlamalarına ilişkin daha ayrıntılı sorunlar ile ilgilidir. Dikkatle yazılan ve birçok kez yeniden irdelenen birşey öz-eleştiri için hiç zaman kalmadan çalakalem yazılan birşeyden çok daha değişik bir okumayı gerektirir. Ve belirtmeye değer ki bilime denk düşme savında olan ve okurlarına pekinlikten daha azı konusunda söz vermeyen Kant ve Hegel bu son yolda yazdılar.

Bununla birlikte, felsefeciler bütününde bu kitapların nasıl yazılmış olduğu konusundaki bilgileri yalnızca yaşamöyküsü sorunu olarak küçümsemeyi ve açıkça felsefi olmadıklarını düşünmeyi sürdürürler. Ve

genellikle bu tür bilgilerin ele alınış yolu ne yazık ki bu zararlı ve miyobik önyargıyı doğrular. *Hegel Studien*'in iki yayımcısından biri olan Otto Pöggeler *Görüngübilim*'in yazılışı üzerine altmış sayfadan daha uzun bir bilgilendirici makale yazdı ve bunun sorunun özü ile büyük ilgisi vardır.[1] Şunları söyler:

> Filolojik araştırmadan bağımsız olarak, büyük çalışmalar üzerine dolaysız bir anlamanın [!], filolojinin parçalayıcı [!] tinini küçümsemede haksız olmayan bir anlamanın yer aldığı da yadsınamaz (bu tür bir anlayış yoluyladır ki Marx ve Heidegger gibi düşünürler *Görüngübilim*'in düşüncesini yaratıcı bir yolda özümsemişlerdir [!]).

Gerçekte, Hegel'in *Görüngübilim*'i, daha sonraki çalışmaları gibi, dolaysız anlamanın, tıpkı 'tahtadan demir' gibi, bir tür *oxymoron* olduğu gösterme yönünde sürekli bir girişimi temsil ederler. Hegel anlağın sezgisel olamayacağı ama doğasından ötürü "meditasyon," inceleme ve kavramlar içerdiğinde diretti. Pöggeler ayracını bir sorular çağlayanı — Heidegger'den ödünç alınan bir diluzluğu aygıtı — ile sürdürür ve bunlardan biri şöyledir: "Parçalamayan bir filoloji de olamaz mı" — *die nicht zersetzt*, yokedici olmayan? (s. 338).

Dolaysız bir anlama ve yokedici bir filoloji ikilemesi göstermeliktir ve ilk bakışta hiçbir anlama gelmez. Bu bütün Heidegger hermeneutiğinin tanrıbilimsel kökenli olduğunu — bir nokta ki Heidegger ve Buber üzerine bölümlerde ele alınacaktır —, ve bu göstermelik ikilemin her iki boynuzunun da İncil'in yorumundan türetilmiş olduğunu anımsamak gerekir. Bu bağlamda yaygın olarak filolojinin yokedici olduğu çünkü inancı yokettiği ve sözde Yüksek Eleştirmenler tarafından uygulandığı biçimiyle metinleri değişik kaynaklardan toparlanmış bir mozayığa çözündürdüğü düşünülüyordu. Bu nedenle aralarında Kierkegaard bile olmak üzere birçok dindar her tür filolojik yaklaşımı kınayarak metni bilginliğin ya da giderek İncil'i özgününde okuyabilmenin yararları olmaksızın dolaysızca anladıklarını ileri sürdüler. Martin Buber hiç kuşkusuz Yahudi İncilini Almanca'ya çevirmişti ve bir bilgindi, ama *Ben ve Sen* başlıklı çalışması bir tür dolaysız anlamanın en popüler ve etkili kutlaması olabilecek şeyleri sunar. Böyle bir düşünceler karmaşasının bütününü ayrıntılı olarak tartışmayı Buber'e gelinceye dek ertelemek mantıklı görünüyor.

Hegel'in ilk kitabının yazılışı konusundaki uzun sorgulamaların tehlikesi hiç kuşkusuz bunların birşeyleri yok etmesi değildir. Tersine, öyle bir ince ayrıntı varsıllığında takılıp kalırlar ki Hegel'in görüngübilim anlayışı ile ilgilenenler neredeyse bunları ilgisiz diye bir yana atmak zorunda kalırlar, ve bu özellikle böyledir çünkü Pöggeler, bir başka Heideggerci sorular geçitinden sonra, kulağa istemsiz bir Heidegger

[1]Pöggeler (1966), tıpkıbasım için bkz. Fulda ve Heinrich (1973), ss. 329-90.

parodisi olarak gelen sözlerde son sayfada çok ılımlı olarak şunları söyler: "Böylece en çoğundan *Görüngübilim*'in yazılışı ile ilgili soruya bağlı birkaç ön soruyu daha açıklamış olduk." Filolojistler henüz her türden önemsiz ön sorular üzerinde tartışırken, onları gözardı ederek dolaysız anlamayı aramanın en iyisi olduğunu düşündükleri için felsefecileri kınamak pek kolay olmayacaktır. Ama bu boş düşlere dalmaktır. Goethe ve Hegel bir çalışmanın oluş sürecinin ve yazarın gelişimindeki yerinin bize onu anlamada yardımcı olduğu görüşünde haklıydılar, yeter ki ayrıntılara saplanıp bağlayıcı ilkeyi, tini kaçırmayalım.

Hegel'in dikkate değer bir mimari beceri sergileyen usta bir yapımcı olmakla ünlü olmasına karşın, birçok uzmanın *Görüngübilim*'in İçindekiler Tablosuna ne denli az dikkat etmiş olduklarını görmek ilginçtir. *Görüngübilim* her biri bir Roma rakamı ve bir başlık ile başlayan sekiz bölüme ayrılır, ve "I. Duyu Pekinliği; ya da Bu ve Sanı" ile başlayıp "VIII. Saltık Bilgi" ile sonlanır. Ama İçindekiler Tablosu, metnin tersine, I, II ve III'ü birarada "(A) Bilinç" altına yığar, sonra IV'ten önce "(B) Özbilinç"i araya sokar, ve son olarak son dört bölümü herhangi bir başlık olmaksızın "(C)" altında toparlar. Bu son bölüm bir başlık olmaksızın 162 — 765 arasındaki sayfaları kapsar! Hiç de iyi olmayan bir nedenle, "(AA) Us," "(BB) Tin," "(CC) Din" ve "(DD) Saltık Bilgi" altbölümlerine ayrılır — bütünüyle anlamsız ve gereksiz bir başlıklar dizisi, çünkü yalnızca sırasıyla "V: Pekinlik ve Usun Gerçekliği," "VI. Tin," "VII. Din," ve "VIII. Saltık Bilgi" olarak araya yerleştirilir. Dahası, bu dört başlık açıktır ki birbirleri ile ya da önceki dört başlık ile orantılı değildir. Sanat yalnızca Yunanlıların dini ile ilgili olan "(CC) Din," "VII. Din," "B: Sanat Dini" altında görünür, ve bu hiç kuşkusuz sanatı ele almanın ayrıksı bir yoludur — ya da daha doğrusu sanat ile çok fazla ilgilenmemenin. Ne de *Tinin Görüngübilimi*'nin sekiz bölümünden birinin öteki yedisinden "Tin" başlığı ile ayırdedilmesi konusunda herhangi bir açıklama sunulur.

İçindekiler Tablosu açıktır ki bir acelenin ürünüydü ve yazarın saltık bilgiden daha azı olmayan birşeye ulaştığı savı üzerine biraz kuşku düşürür. İç kanıt güçlü bir biçimde yazarın kitabı bir kafa karışıklığı içinde bitirmiş olduğunu, kendi girişimine ilişkin tasarının yazma sürecinde ve daha sonra yine başlık sayfası, İçindekiler ve Önsöz dışında bütün elyazmasının baskıya gönderilmesinin ardından önemli ölçüde değiştiğini düşündürür. "Görüngübilim" terimini kullanma düşüncesi Hegel'in ancak kitap hemen hemen bittiği ve çoğu baskıda olduğu zaman arkadan bulduğu bir düşünce idi.

Karışıklığı arttıracak bir yolda, Hegel dizgesini 1817'de anahatlar biçiminde *Ansiklopedi*'de yayımladığı zaman "görüngübilim"i bütünüyle değişik bir yolda kullandı, üstelik ilk kitabını hiçbir zaman yadsımamış olmasına karşın. *Ansiklopedi*'in ikinci ve üçüncü yayımlarında, 1817'de olanın tersine, *"Tinin Görüngübilim."* giderek dizgenin çok

küçük altparçalarından biri olarak İçindekiler Tablosunda bile görünür. Gene de Hegel 1831'de öldüğü zaman, ilk kitabının yeni bir yayımı üzerinde çalışıyordu ve geldiği noktaya dek herhangi bir tözsel değişiklik yapmadı.[1]

Böylece Hegel'in görüngübilim tasarına ilişkin sorunun bütün düşünce ve gelişiminin incelemesine bir anahtar olarak kullanılabilecek büyük ve yeterince karmaşık bir soru olduğu açığa çıkar. Ama amaçlarımız için şu yedi soru ile kısaca ilgilenmek bütünüyle yeterli olacaktır.

1. Hegel 1807 Önsözünde görüngübilim konusunda ne dedi?
2. Kitaba Giriş onun tasarını nasıl aydınlatır?
3. Hegel gerçekte *Görüngübilim*'inde ne yaptı?
4. Hegel 1807 ve 1817 arasında görüngübilim konusunda neler dedi?
5. *Ansiklopedi*'de hangi görüngübilim tasarını buluruz?
6. Tüm bunları göz önünde tutarak, tasarını nasıl toparlayabiliriz?
7. Hegel anlığın keşfini nasıl ilerletti?

Kimi uzmanlar bu sorulardan her birinin bir monograf gerektirdiğini düşünebilirler. Gene de bu tür monograflar her zaman bize Hegel'in görüngübilim tasarının gerçekte ne olduğunu söylemede yetersiz kalmak zorundadır. Hegel skolastiklerinin Hegel'in tininden ne denli uzak olduklarını, ve felsefi olarak verimli olan şeyin bir dizi sorunu birlikte görmek olduğunu ondan ne denli az öğrenmiş olduklarını görmek şaşırtıcıdır.

40 ➤➤➤ Hegel 1807 Önsözünde görüngübilim

konusunda ne dedi? Daha önce belirtildiği gibi, İçindekiler Tablosunda Önsöz altbaşlıkları olan on dokuz numarasız kesime bölünür. Her biri bir sayfa numarası tarafından izlenir, ama bunlar paragraf verilmeksizin gider. Yedinciye "Bilginin Öğesi" denir, sekizinciye "Buna Yükseliş Tinin Görüngübilimidir," ve on birinciye "Tinin Görüngübilimi Hangi Yolda Olumsuzdur ya da Yanlışı Kapsar." Metinde terim 8'inci kesimin ilk tümcesinde getirilir.[2]

Sık sık Hegel'in ünlü 1821 formülasyonunun, "Ussal olan edimseldir; ve edimsel olan ussaldır,"[3] açıkça Prusya Kralını memnun etmek için

[1]En az önemsiz değişiklikler (tümü de mikroskopiktir) için bkz. Kaufmann (1965).

[2]Başlıkların listesi için bkz. Kaufmann (1965), s. 367'de ve aynı zamanda metinde uygun yerlere yerleştirilmiş olarak.

[3]*Tüze Felsefesi,* Önsöz.

tasarlandığı ileri sürülmüştür. Gene de bu düşünce 1807 Önsözünde özekseldir, ve bu önsöz Hegel'in Prusya'ya yönelik herhangi bir ilgi duymasından çok önce, ve üstelik bir mektupta Napoleon'dan "bu dünya ruhu"[1] olarak söz etmesinden sonra yazılmıştır. 6 ve 7'nci kesimlerde Hegel şunları ileri sürer:

> Yalnızca tinsel olan edimsel olandır. ... Böyle kendini tin olarak bilecek denli gelişmiş tin bilimdir. ... Saltık başkalıkta arı kendini-bilme ... bilimin zemini ve toprağı ya da genel olarak bilgidir. Felsefenin başlangıcı bilincin kendisinin bu öğede bulunması varsayımında ya da isteminde bulunur. Ama bu alanın kendisi eksiksizlik ve saydamlığını ancak oluş devimi yoluyla kazanır.

Hegel'in ileri sürdüğü şey felsefenin gerçekte ancak İkinci Bölüm ile başladığı, oysa *Tinin Görüngübilimi*'nin *Bilim Dizgesinin* yalnızca Birinci Bölümü olduğu ve "onun oluş sürecinin deviminden" ya da bir bakıma ona götüren gelişimden daha çoğu olmadığıdır. Gene de — ve son aktarılan tümce Hegel'in Goethe'nin Zelter'e mektupta belirtmiş olduğu noktayı vurgulama yoludur — ancak oluş sürecini ya da gelişimi inceleyerektir ki sonucu kavrayabiliriz.

Kesim 8 şöyle başlar: "Genel olarak bilimin ya da bilginin bu oluş sürecidir ki bu *Tinin Görüngübilimi* tarafından aynı şeyin ... birinci bölümü olarak betimlenir," ve bu açıktır ki *Görüngübilim*'in *Bilim Dizgesinin* Birinci Bölümü olarak yayımlandığı olgusuna göndermede bulunur. Hegel ikinci yayımı hazırlarken "aynı şeyin ilk bölümü olarak" sözlerini sildi, açıktır ki İkinci Bölüm hiçbir zaman çıkmamış olduğu için.

Bir yandan, Hegel yineleyerek felsefenin başlangıcının ancak *Görüngübilim*'in sonunda erişilen bakış açısını öngerektirdiğinde diretmeyi sürdürür; öte yandan, *Görüngübilim*'e kendisi bilimsel olarak ve *Bilim Dizgesi* için Birinci Bölüm olarak bakmamızı ister, salt bir giriş olarak değil. Bir giriş olarak *Görüngübilim* tasarı 7'nci Kesimdeki unutulmaz bir imgede açıkça bildirilir: Bilim (eş deyişle, Hegel'in felsefesi) "özbilinçten kendini bu ethere yükseltmiş olmasını" isterken — ve bununla anlatılmak istenen "saltık başkalıkta kendini-tanıma," ya da başka bir deyişle, edimsel herşeyin tin olduğunu tanımadır —, öte yandan "birey bilimin en azından ona bu bakış açısına götüren merdiveni sağlamasını isteme hakkını taşır." *Görüngübilim* böylece bir merdiven olarak sunulur ki onunla okuyucu en kaba "duyu pekinliği"nden "saltık bilgi"nin "ether"ine çıkabilecektir. Gene de Georg Lasson 1907'de çok büyük bir özenle yayımladığı kitabın okurlarını yüz sayfalık harika Giriş yazısı ile uyararak " *Görüngübilim*'de felsefe için bir propedeutik gibi birşey görmek tam bir yanlış anlamadır" dedi (s. xcvii).

Açıktır ki kitap bütün felsefe tarihinde en güç ve en şaşırtıcı

[1]Niethammer'e, 13 Ekim 1806. Bkz. Kaufmann (1965), chap. 7.

çalışmalardan biri olmakla bir giriş ya da bir propedeutik işlevinde başarısızdır, ve kişi Hegel'in kitabı bir giriş olarak tasarladığını, ama daha sonra yazdıkça kararını değiştirerek ona yavaş yavaş felsefesini tıka basa yerleştirdiğini düşünmeye itilebilir. Açıktır ki olan budur, ama 10'uncu Kesimde Hegel *Görüngübilim*'in kendisini yalnızca bir giriş olarak değil ama bilimin bir bölümü olarak görmek için bir neden sunar. Bu pasaj önemlidir ve görüngübilim üzerine üç tasar arasında *bilimsel tasar* demeyi önerdiğim birini temsil eder: "Bilgi Kavramına götüren yol bu devim nedeniyle benzer olarak zorunlu ve tam bir oluş süreci olur, ve böylece bu hazırlık yolu raslantısal bir felsefecilik olmaya son verir ..."[1]

Görüngübilim'i bilimsel kılması ve bilimin ilk bölümü yapması gereken şey ilk evreden son evreye götüren adımların ileri sürülen *zorunluğudur*, ve dahası açıklamanın *tam* olduğu söylenir. Eğer bu iki nokta olmamış olsaydı, *Görüngübilim* Hegel'in kendisi için "raslantısal bir felsefecilik"ten ve uygunsuz bir propedeutikten daha çoğu olmazdı. Önsözün ilk kesimi "Bilimsel Bilgi Üzerine" başlığını taşır, ve ikinci kesim şöyle başlar:

> İçinde gerçekliğin varolduğu gerçek şekil ancak onun bilimsel dizgesi olabilir. Felsefeyi bilim biçimine, onun bilme sevgisi [gerçekte "felsefe" *bilgelik* sevgisi demektir] adını bir yana bırakarak edimsel bilme olabileceği hedefe yakınlaştırmaya katkıda bulunmak — işte önüme koyduğum amaç budur.

Ne yazık ki, Hegel her zaman bilimi (Almanca'da *Wissenschaft*) bilgi (*Wissen*) ile, ve dizge ve tamamlanmışlık ile olduğu gibi pekinlik ve zorunluk ile de birleştirdi. Latince *scientia* (bilim) sözcüğünün de "bilmek" anlamına gelen bir eylem sözcüğünden türetilmiş olması hiçbir biçimde Hegel'den yana ileri sürülebilecek en önemli nokta değildir. Önsöz bütün felsefe tarihindeki en büyük denemelerden biridir (ve bütününün kendi yaptığım çevirisini karşı sayfalardaki bir yorum ile sunmuştum); ve Rudolf Haym, Hermann Glockner, Herbert Marcuse, J. N. Findlay ve G. E. Müller, tüm ayrımlarına karşın, bu konuda anlaşıyor görünürler. Onu böylesine ilginç kılan şeyler arasında Hegel'in bir sezgiler, beyin-fırtınaları, belitler, parçalar sorunu olarak, tek bir sözcükle, "olumsal" (*zufällig*) olarak romantik felsefe kavramlarına karşı polemiği vardır. Hegel'in polemiği yer yer parlaktır, ve eskiden holizm olarak adlandırılmış olan ve şimdi dizge yaklaşımı denilen şey için çağrısı her zaman olmuş olduğu gibi irdelemeye değerdir. Bu sayısız analitik felsefecinin mikroskopçuluğuna da karşıttır, tıpkı Hegel'in zamanının romantiklerine, Kierkegaard'a, ve birçok sözde varoluşçuya olduğu gibi. Ne de Hegel'in Önsözünde bulunanın tümü budur.

Kapsadığı öteki ana tema gelişimin başlangıçta ilk kesimde de dile

[1]Kaufmann (1965), s. 410 = (1966), ss. 52-54.

getirilmiş olan belirleyici önemidir: "Çünkü olgu amacında değil ama ortaya çıkarılışında tüketilir; salt sonuç değil ama oluş süreci ile birlikteki sonuç edimsel bütündür."

Birkaç tümce önce, Hegel felsefeler arasındaki ayrımın "gerçeğin ilerleyi açınımının terimlerinde" kavranması gerektiğini ileri sürmüş, ve büyük ölçüde Goethe'nin tininde, bitkibilimsel bir eğretileme ya da daha doğrusu örnek kullanmıştır. Tomurcuk yerini çiçeğe bırakır, ve çiçek meyvaya, ve gene de bitki salt sonuç ile özdeşleştirilmez; o "oluşu ile birlikteki sonuç," ya da, başka bir deyişle, bütün gelişimdir. Hegel'in sözleriyle, tomurcuk, çiçek ve meyva — ve değişik felsefi dizgeler — "örgensel bir birliğin öğeleridir ki, bunda yalnızca çatışmamakla kalmazlar, tersine biri öteki denli zorunludur, ve ancak bu eşit zorunluk bütünün yaşamını oluşturur."

Özsel anlam Goethe'nin üç yıl sonra 1810'da yayımlanan "bilimin tarihi bilimin kendisidir" ilkesine çok yakındır. Burada etkilenme sorununu çözümleyemeyiz, ama Goethe'nin sık sık yazdıklarını yıllar geçtikten sonra yayımladığı, söyleşilerde düşüncelerini açıklamada çok özgür olduğu, ve her zaman en iyi formülasyonları tarihlerine bakmaksızın alıntılamaya çalıştığım anımsanmalıdır. Dahası, onun unutulmaz formülasyonları sık sık daha önce salt yazılarında değil ama yaşamında da uzunlamasına tanıtlamış olduklarını bir epigramda toparlama yollarıdır.

Aralarında Hegel de olmak üzere Goethe'nin çağdaşları Fırtına ve Gerilimin, klasisizmin ve romantizmin yalnızca almaşık biçemler değil ama dahaçok tomurcuk, çiçek ve meyva gibi, bir gelişimdeki evreler olduğunu Goethe'den öğrendiler, ve eğer Goethe'yi bilmek isteseydiniz yalnızca başyapıtlarından birini okumak hiçbir zaman işe yaramazdı, çünkü bu size şairi yalnızca gelişiminin bir evresinde gösterirdi; Goethe'yi bilmek için, bütün gelişimin incelenmesi gerekirdi.

Goethe'den çok Kant'tan türetilen şey Hegel'in zorunluk ve pekinlik üzerinde diretmesidir ("saltık bilgi," daha azı değil!); ve *Görüngübilim*'in kendisinin niçin bilimsel olduğunu açıklarken tamlık savını büyük ölçüde dikkate aldı, çünkü yalnızca onun özel ilgisini çeken evrelerle "raslantısal olarak" ilgilenmek yerine, gelişimdeki *tüm* evreleri ele aldığını ve bunların zorunlu ardışıklığını tanıtladığını düşünüyordu. Bunlar bilimsel görüngübilim tasarını tanımlayan savlardır; eğer desteklenemezlerse, o zaman bilimsel tasar desteklenemezdir; ve birinciler savunulabilirdir, öyleyse ikincisi de.

Hegel'in *Görüngübilim* için hafifletici nedenlere başvurmak ve edimsel olarak nasıl ortaya çıkmak zorunda kaldığını açıklamak yerine, bu kitaba Önsözde zorunluk, saltık pekinlik ve tamlık konusundaki o üç savı ileri sürebilmiş olması şaşırtıcıdır, üstelik bu Önsözü yazmakta olduğu sırada henüz yürürlükte olan olumsuz koşulları dikkate alsak bile. Hegel yürekli bir görünüş takındı, ya da Nietzsche'nin gözde eğretilemelerinden birini kullanırsak, bir maske taktı; ve bu güne dek onu

okuyanların ve okumayanların birçoğunun henüz maskeyi onun gerçek yüzü diye almayı sürdürmeleri ve yazarın yavaş yavaş ve inceden inceye bir evreden bir başkasına zorunlu geçişleri ardarda çıkarsadığını düşünmeleri hayret vericidir. Hegel'i savunmak için ancak Önsözde gerçekte başarmış olduklarından çok ona göre yapılması gerekmiş olanlardan söz ettiğini söylenebilir.

Bu yorum savlarını biraz daha az grotesk kılar, ama gene de onları desteklenemez olarak bırakır. Goethe'nin gelişiminin tam bir açıklaması olanaklı olabilir, ama eğer yaşamöykücü kendini Hegel'in *Görüngübilim*'i kadar uzun tek bir cilde sınırlarsa seçici olmak ve pekçok şeyi atlamak zorunda kalır. Gerçekten de, tüm kavrama seçiciliğe ve ayırdediciliğe dayanır. Goethe'nin durumunda, *Urfaust, Faust: Bir Parça, Faust: Trajedinin İlk Parçası* ve son olarak Bölüm İki atlanamaz; ne de *Götz* ve *Werther, Iphigenia* ve *Tasso* ve yukarıda sözü edilen öteki büyük yapıtlar atlanabilir. Ama 800 sayfalık bir ciltte bile yazılarının 143 ciltlik yayımındaki gerecin çoğunu dışarda bırakmak gerekecektir; ve eğer kişi Hegel'in eğilimini paylaşıyorsa, geriye bakıldığında amaçlı görünen tek bir gelişimin izlenimini verecek bir evreler dizisi *kuracaktır*. Ama konu bundan böyle Goethe değil ama *Geist* olduğu ve kişi insan tininin *Bildungsroman*ını yazmaya çalıştığı zaman, tamlık kavramı grotesktir.

Hegel'in zamanında Batıda eğitimli bir kişinin henüz insan tarihini az çok insanlığın Yakın Doğudaki başlangıçlarından (Mısır, Mezopotamya ve Eski Ahit) Yunanlılara, Romalılara ve Napoleon'un Hegel'in kitabı bitirdiği gün yendiği Alman Ulusunun Kutsal Roma İmparatorluğuna götüren tekil bir öykü olarak düşünmüş olması gerektiği anlaşılabilir birşeydir. Yine o zamanın bir insanı için hafifletici nedenlere başvurabiliriz, gerçi o öyküyü 800 sayfalık bir açıklamaya indirgeme gibi bir girişimin gözüpek bir yapılaştırmayı ve ayrıca tamlık savını saçmalaştıran acımasız bir seçiciliği gerektirdiği apaçık olsa da. Ve bugün insan tarihini bu tür tekil bir öyküye indirgeme kavramının kendisi bundan böyle anlamlı değildir. Bu tür bir yapılaştırma ya da yorumlama gene de belli bir bağlamda verimli olabilir, ama sağduyulu hiç kimse onu tamlık savı ile öne sürmeyi düşünmeyecektir. Örneğin Asya, Afrika, ve Kristof Kolomb öncesi Amerika ne olacaktır?

Aynı düşünceler zorunluk ve pekinlik için de geçerlidir. İkincisi ile başlarsak, bu tür bir yapılaştırmanın pekin olması beklenemez; en iyisinden verimli, düşündürücü ve aydınlatıcı olacaktır. Yeni içgörülere, yeni araştırma çizgilerine, ve ilginç karşılaştırmalara götürebilir. Ama pekinlikle gerçek olma savında bulunamaz. Burada Hegel Kant'ı izledi (ve hiç kuşkusuz Spinoza ve Descartes'ı, Aristoteles ve Platon'u).

Bilimsel olanın zorunlu olması gerektiği, ve felsefenin işinin zorunlu olanla olduğu anlayışını Hegel'e aşılayan da belki de başka herkesten çok Kant oldu. Yine hafifletici nedenlere başvurulabilir. Hegel hiçbir biçimde Kant'tan sonra "zorunlu"yu gevşek bir yolda "özençli" ya da

"raslantısal" ya da "keyfi"nin kapsayıcı bir karşı-anlamlısı olarak kullanacak biricik yazar değildi. Bu kötü alışkanlık Almanlar arasında derinden kök salmıştır. Bu Hegel'in bir olayın zorunlu olduğunu tanıtlama ile yalnızca onun bütünüyle raslantısal olmadığını imleyen bir açıklama sunma arasındaki ayrımı yöntemli olarak gözardı etmiş olduğunu anlamayı daha az önemli kılmaz.[1]

Hegel'in belirtik ve dışrak görüngübilim tasarı onun bilimsel tasarı dediğim şeydi, ve bu savunulamazdır. Bu Hegel'in anlığı keşfini engellemiş, çünkü ona yapabileceği denli katkıda bulunmasını önlemiştir. Eğer Kant'ı izlememiş olsaydı, Hegel kendini talihsiz bir felsefi gelenekten kurtarabilirdi. Felsefeyi yapmış olduğundan daha çok devrimcileştirebilirdi. İpucunu Lessing ve Goethe'den alarak ve onların kalıtına felsefedeki sağlam eğitimini getirerek felsefeyi yeniden-diriltebilirdi. Hiç kuşkusuz bu tür "yapabilirdi" ya da "edebilirdi" sözleri gülünç olma eğilimini taşırlar: eğer ay mavi peynirden yapılmış olsaydı, herşey başka türlü olurdu. Ama Hegel'in yazılarında iki geleneğin nasıl birbirleriyle savaştıklarını ve onun nasıl uzlaşmazları — özellikle Kant ve Goethe'yi — uzlaştırma çabasından vazgeçmediğini görmek aydınlatıcıdır. Hegel'in yeri geldiğinde irdelenecek olan birçok parlak düşüncesi vardı, ama ancak Freud *Düşlerin Yorumu*'nu yayımladıktan çok sonradır ki Hegel'in *Görüngübilim*'i belirgin olarak dikkatleri çekmeye başladı, ve Hegel o zaman treni kaçırmıştı. İnsanlar kitabı bir yandan açıkça yadırgatıcı olduğu için gözardı etmişlerdi, ve hayranlarının çoğunun bugün çalışmanın bu grotesk yanını görmeyi başaramamaları tuhaftır. Onu ilkin 1942'de zorunlu olarak kendi başıma incelediğim zaman, Birleşik Devletlerde onunla ilgilendiği söylenen tek bir profesör vardı (J. Loewenberg). Şimdi moda olduğu için, *Görüngübilim*'in bu yanına karşı çıkmak modaya oldukça ters düşer, üstelik gözü gerçekten yakalamasına karşın.

Bunun nedenleri açıktır. Büyük bir felsefeciyi inandırıcılıktan çok uzak bulanlar seyrek olarak onu derinlemesine inceleme sıkıntısına girerler, ve onun çalışmasında özelleşenler ise hemen hemen bir kural olarak önemli bakımlardan gerçekten inandırıcılıktan uzak olduğunu yadsırlar. Bunlar zaman, enerji ve çaba yatırımlarını korumakla ilgilenirler.

41 ➤➤➤ *Görüngübilim*'e Giriş

Hegel'in tasarını nasıl aydınlatır? Burada "görüngübilim" sözcüğünden söz edilmez çünkü Hegel Girişi yazdığı zaman bu etiketi henüz düşünmemişti. Ama kitabın altbaşlığını bulduğunda onu niçin beğendiğini anlamamıza yardım eden birkaç şey söyledi.

[1]Bkz. Kaufmann (1960), s. 158s, ve sec. 17 ve s. 371.

Oldukça şiirsel bir pasajda şunları yazdı: Bu "gerçek bilgiye doğru ilerleyen doğal bilincin yolu olarak, ya da ruhun yolu olarak alınabilir — ruh ki şekillerinin dizisi içinden sanki bunlar ona doğasının verdiği duraklarmış gibi geçer, öyle ki kendini tine arıtabilsin ve bu arada kendini tümüyle deneyimleyerek kendinde ne olduğunun bilgisine varabilsin."[1]

Bu kitaptaki en güzel imgelerden biridir; ruhun-göçü eğretilemesi hayranlık verici denli uygundur; dereceli bir arınma ve öz-bilginin artması usayatkın görünür. Ruhun tin olması düşüncesi bir düzeye dek *"kendinde* ne olduğunun bilgisi"ni kazanması anlatımı yoluyla açıklanır — bir bilgi ki örtük olarak ne olduğunun bilgisi demektir, ilkin henüz *kendi için* ya da kendi bilinci için ne olduğunun değil. Ancak gelişimin sonundadır ki ruh her zaman ne olmuş olduğunu kavrar.

Hegel şöyle sürdürür:

> Doğal bilinç kendini yalnızca bilginin Kavramı olarak ya da olgusal olmayan bilgi olarak gösterecektir. Ama, kendisini doğrudan doğruya olgusal bilgi olarak gördüğünden, bu yol onun için olumsuz bir imlem taşır, ve Kavramın olgusallaşması olan şey [ya da son bilgiye doğru ileri bir adım] ise [gerçekte] onun için kendisinin yitişi olarak geçerlidir; çünkü bu yolda gerçekliğini yitirir [ya da olgusal bilgi diye aldığının olgusal bilgi olmadığı görür]. Bu nedenle bu yol kuşku [*Zweifel*] yolu olarak, ya da daha doğrusu umutsuzluk [*Verzweiflung*] yolu olarak görülebilir.

İlk evrede yer alan ve Hegel'in bu pasajda anıştırmada bulunduğu şey yineleyerek yer alır, ya da daha doğrusu, eğer Hegel ruhun beklediği doyumu kazanamayacağını çünkü kendini şu ya da bu yolda aldattığını ve bu nedenle ileriye bir sonraki evreye doğru götürüldüğünü göstermede her zaman başarılı olsaydı, her evrede yer alırdı. Çeviriye kafa tutan sözcük oyunu yineleyen düşkırıklığının salt kuramsal (kuşku) olmadığını ama bütün insanı ilgilendirdiğini (umutsuzluk) düşündürür. Birkaç satır sonra Hegel şunları ekler: "Bilincin bu yolda içlerinden geçtiği şekillerin [*Gestaltungen*] dizisi gerçekte bilincin kendisinin Bilime eğitiminin [*Bildung*] ayrıntılı tarihidir." Yazmayı önerdiği şey gerçekte insan tininin *Bildungromanı* idi — Goethe'nin *Faust*'u ile karşılaştırmayı hak eden görkemli bir şiirsel tasar. Bu karşılaştırma burada uzunlamasına ortaya koymaya değecek denli çarpıcıdır, ama konu üzerine daha önce *Hegel*[2] başlıklı çalışmamda bütün bir kesim ayırdığımı söylemem gerekir. Burada *Hegel'in ikinci görüngübilim tasarı* ile karşı karşıya olduğumuzu söylemek yeterlidir ve buna *şiirsel* tasar diyeceğim. Bilimsel tasarın Kant'tan türetilmesi gibi, şiirsel tasar da Goethe tarafından esinlendirildi.

[1](1807), s. 9, paragraf 5'in sonu.
2(1965), bkz. 28.

Giriş bölümünün sonlarına doğru Hegel bir kez daha şunları söyler: "Bu zorunluk nedeniyle bilimin bu yolu kendinde daha şimdiden bilimdir [uzunlamasına tartıştığımız bir nokta], ve içeriği açısından bilincin deneyiminin bilimidir." Anımsıyoruz ki bu Hegel'in o sıralar henüz çalışmasının bu bölümüne vermeyi tasarladığı addı, ve ilk yayımda Girişi hemen önceleyen yarı başlık şöyledir: "Bilincin Deneyiminin Bilimi."

Şimdi, bu başlık ve "Tinin Görüngübilimi" anlamdaş değildir. Birincisi bilincin her evredeki içeriğinin bir incelemesini imlerken, ikincisi ise tinin belirişlerinin bir incelemesini imler. Sonunda ulaşılan görüş noktasından her iki etiket de uygundur, ama "Tinin Görüngübilimi"nin aklanması ancak sonunda bilinç edimsel olan herşeyin tin olduğunu anlamaya başladığı zaman açığa çıkar. Hegel başlığı, daha doğrusu altbaşlığı niçin son anda değiştirdi? Onu yalnızca kitabın sonuna geldiği zaman değiştirdiği için, şimdi üçüncü sorumuza dönmeliyiz.

42 ➤➤➤

Hegel *Görüngübilim*'inde edimsel olarak ne yaptı? İlk yayımda, Bölüm I yaklaşık on beş, Bölüm II yirmi, ve Bölüm III kırk sayfa kapsar. Kitabın İçindekiler Tablosunun "Bilinç" başlığı altına aldığı bu parçasında Hegel'in yaklaşımı geleneksel bilgi kuramını anımsatır ve sürekli olarak geriye Platon ve Aristoteles'e bakar.[1] İçindekiler Tablosunun "Özbilinç" başlığı altına aldığı Bölüm IV altmış sayfa sürer ve bütünüyle başka bir havadadır. İlk parçada Hegel'in efendi ve köle üzerine ünlü ve etkili düşünceleri ile karşılaşırız, ve ikinci parça (B) sırasıyla Stoacılık, kuşkuculuk ve Hegel'in mutsuz bilinç dediği şeyi ele alır. Bunlardan hiç birinin önceki felsefe kitaplarına çok benzer olduğu söylenemez. Efendi ve köle üzerine verilen taslak çok yoğun ve sıkıştırılmıştır, ama Hegel'in örnekleri tıpkı bir romancının ya da tiyatro yazarının karakterleri gibi kendilerine özgü birer yaşam kazandıkları için, sunuşu giderek bir söz kalabalığı ile örtülür, ve çok geçmeden Hegel ortaçağ Hıristiyanlığının mutsuz olduğu ileri sürülen tinselliğine sürekli anıştırmalarına öylesine soğrulur ki kişi ipin ucunu yitirip yitirmediğini merak etmeye başlar.

Kitap incelendiğinde her bölümün bir öncekinden daha uzun olduğu (on beş, yirmi, kırk, altmış sayfa) gözden kaçmayacaktır. Eğer bölümler ortalama yirmişer sayfa olmuş olsalardı, o zaman dizgenin bütün bir ilk ana-parçası, üstelik sekiz bölüm kapsamış olsaydı bile — ki *Görüngübilim* sonunda sekiz bölümden oluşmuştur —, Hegel'in kitabı yazmaya başladığı zaman tasarlamış olduğu gibi kolayca ikinci ana-parça ile aynı

[1] W. Purpus (1908) Hegel'in burada Platon ve Aristoteles'e borçları ile uzunlamasına ilgilenmiştir.

cilt içerisine sığdırılabilirdi. Ama Bölüm V'te bütünüyle açıklara sürüklendi ve "Usun pekinlik ve gerçekliği" için 210'u aşkın sayfa kullandı — aralarında söz gelimi frenoloji üzerine yirmi sekiz sayfa da olmak üzere. Kişi okumayı sürdürdükçe Hegel'in bilimsel sağınlık ve zorunluk savları giderek daha da şaşırtıcı olmaya başlar. Yazar böylesine sürprizler dolu, böylesine önceden bilinemez olduğu için, imgelem gücü böylesine varsıl ve anlatılamayacak denli *geistreich* ya da dahice olduğu için kutlanabilir, ama Önsöze göre üzerlerine herşeyin dayandığı niteliklerden ötürü değil.

Kimi uzmanlar V. ve VI. Bölümler arasındaki kopukluğu IV ve V arasındaki kopukluktan bile büyük bulurlar. Bölüm VI, "Tin," yaklaşık 250 sayfa sürer ve Yunan törel kavramlarını uzunlamasına ele alır ve bunu büyük ölçüde *Antigone*'ye renkli anıştırmaların terimlerinde, ama o oyunun ya da Platon ya da Aristoteles törebiliminin herhangi bir çözümlemesine girişmeksizin yapar. Modern yaşamda içerilen yabancılaşmayı, Aydınlanmayı ve Fransız Devriminin "saltık özgürlüğünü ve terörünü" daha uzunlamasına ele alır ve bunların arkasından sonunda modern *Moralität*in ve özel olarak Kant'ın töre anlayışının bir eleştirisine geçer.

Hegel bu noktaya ulaştığı zaman (s. 624), tüm bunların yalnızca tek ciltlik bir dizgenin ilk yarısı olabileceği ve bu dizgede Bilincin Deneyiminin Biliminin Hegel'in Mantığı tarafından izleneceği gibi bir anlayış saçmalaşmıştı. Aslında, geri kalan iki bölüm açıkça V ve VI denli uzun olamadı, ya da en azından Birinci Ana-Parçayı Mantık olmaksızın tek bir ciltte yayımlama düşüncesinin terkedilmesi gerekti. Hegel'in yayımcısının tepkilerini düşündüğü zaman duyduğu terör göz önüne getirilebilir. Bölüm VII'yi 115 sayfada tutmayı başardı, ve son bölüm, "Saltık Bilgi," zaman kalmadığı için, yirmibeş sayfadan biraz az tutar. Ama kitap bir sızlanma ile değil bir patlama ile sonlanır.

"Hedefe, saltık bilgiye, ya da kendini tin olarak bilen tine kendilerinde oldukları gibi tinlerin anısı yoluyla erişilir ..." Hegel daha sonra konusu ilinekseli içeren tarihi kendi "bilimi" ile karşılaştırır ve vargısı şudur: "Her ikisi birlikte, kavranmış tarih, saltık tinin belleğini ve Golgothasını [*Schädelstätte*] oluşturur — onun tahtının edimsellik, gerçeklik ve pekinliğini ki, onsuz [saltık tin] dirimsiz ve yalnız birşey olurdu; yalnızca

> *bu tinler ülkesinin kadehinden*
> *köpürür onun için sonsuzluğu.*

Geriye bakıldığında, tinin birer enkaza dönmüş biçimlerinin tümü birdenbire kafatasları saltık tinin tahtını oluşturan ölü tinlerin bir çokluğu gibi görünür. Ama daha sonra bu tanrıtanırcı imge tersine çevrilir; saltık tinin bağımsız bir varoluşu yoktur ve bu tinler olmaksızın dirimsiz olurdu; yaşamları onun elindeki tüm yaşamdır, ve ancak sonlu denilen tinler alanındadır ki saltık tin kendi sonsuzluğunu kazanır. Rahatça denebilirdi ki kitap şiirsel bir görüş ile sonlanır, üstelik son iki dize

Schiller'in erken şiiri "Dostluk"un (*Die Freundschaft*) bir uyarlaması olmamış olsaydı bile.

Gerçekte, Schiller bu şiiri şiirlerinin kendisi tarafından yapılan iki ciltlik derlemine (1800-03) katmamıştı, ama ikinci cilde kısa sunuş yazısı bütün *Görüngübilim* tasarının ona, Goethe'ye, ve her ikisinin bütün düşünme yollarına ne denli borçlu olduğunu gösterir. Böylece Schiller şunları söyledi:

> Hatalı olan bile hiç olmazsa şairin tininin eğitimindeki bir evreyi [*eine Stufe in der Geistesbildung*] imler. Bu şiirlerin yazarı, tüm başka sanatçılar gibi, kendini ulusun gözleri önünde ve ulus ile birlikte biçimlendirmiştir, ve başladığı zaman eksiksiz olan herhangi birini tanımaz. Böylece kendini kamuya daha önceden *parça parça* onun önünde göründüğü biçim altında *tümünü birden* sunma gibi kuruntuları yoktur.

Şiir de Hegel'in atalarını yalnızca başka felsefecilere götürmenin ne denli yanlış olduğunu gösteren imgeler ve deyimler ile doludur. Ama Hegel'in alıntısının önüne yerleştirdiği güçlü "yalnızca" sözcüğü Hegel'in kendisinindi, alıntının doğrudan bir parçası değil. Schiller'in dostluğu kutlamasının son kıtası, eğer uyaklarını (a,a,b,c,c,b) ve ölçüsünü sıyırabilirsek, şöyledir:

> *Dostsuz idi büyük efendisi evrenlerin,*
> *Bir yoksunluk duydu — ve böylece yarattı tinleri,*
> *Kutluluğunun kutlu aynalarını!*
> *Hiçbir eşit bulmasa da en yüksek varlık,*
> *Bütün bir ruhlar alanının kadehinden*
> *Köpürür onun için sonsuzluk.*

Saltık tinin yaşamını *yalnızca* tinler alanında bulması Hegel tarafından getirilen bir noktadır. Schiller burada bir *ruhlar* alanından söz ederken, ikinci dizede "tinler"i ve ilk kıtada "tinler alanı"nı kullandı. Aslında tinlerden bu şiirde yineleyerek söz edilir, ve *Geist* ve *Geister* Goethe, Schiller ve Hölderlin tarafından sürekli olarak kullanılan sözcüklerdi. Goethe hiç kuşkusuz en eskisi ve ilkiydi.

"Görüngübilim" terimi Hegel'in kitabında yalnızca "tinin görüngübilimi" deyiminin parçası olarak geçtiği için, ve deyim bu bitişten yalnızca üç sayfa önce getirildiği için, başlığın "Bilincin Deneyiminin Bilimi"nden "Tinin Görüngübilimi"ne değişmesinin Kant'tan Goethe'ye ve Schiller'e bir geçiş olduğunu söylemede duraksamamız gerekmez. "Bilim," "deneyim" ve "bilinç" Kant'ı anımsatan terimler iken, *Geist* ise birini herhangi bir dine bağlamayan dinsel imlemler ile şiirsel bir sözcüktür, ve "görüngübilim"in kurtarıcı bir belirsizliği vardır, özellikle eğer kişi Hegel gibi onu tanımlamamaya dikkat ederse.

"*Anlığın* görüngübilimi"nden söz etmem bu kitaptaki temama daha uygun düşerdi, ve anlatım J. B. Baillie'nin İngilizce çevirisinin de başlığı

olduğu için bunu hiçbir sakınca görmeden kolayca yapabilirdim. Ama Hegel üzerine 1951'deki ilk yazımdan bu yana — aslında, Nietzsche üzerine bir yıl önceki kitabımdan bu yana — en iyi çevirinin "tin" olduğunda diretmiştim, çünkü dinsel ve şiirsel imlemler Hegel'de çok güçlüdür, ve birçok pasajda giderek Baillie bile "tin"e başvurmak zorunda kalmıştır. "Tinin Görüngübilimi" tinin görünüşlerinin ya da belirişlerinin incelemesidir — ve böylece Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'ne olmaktan çok Goethe'nin *Faust*'una yakındır.

43

➤➤➤ Hegel 1807 ve 1817 arasında görüngübilim üzerine neler söyledi? Kişi Hegel'i onun kendini anladığından daha iyi anladığını ileri sürmeden önce, Hegel'in kendisinin ilk kitabına onu bitirdikten ve basılı gördükten sonra nasıl baktığını irdelemelidir.

Provaları okurken, 16 Ocak 1807'de Niethammer'e şunları yazdı: "Hiç kuşkusuz sıksık tekneyi daha çevik kılabilmek için şurada burada ağırlıktan temizlemeyi istedim. — *Yakında* çıkacak olan ikinci yayımda — *si diis placet?!* — herşey daha iyi olacak; kendime ve başkalarına bu rahatlığı sağlayacağım."Ama bu tanrıları hoşnut etmedi, ve Hegel sonunda iki düzine yıl sonra ölümünden kısa bir süre önce ikinci bir yayımı hazırlamaya başladığı zaman, yaptığı düzeltmelerin tümü de mikroskopik idi ve birçok durumda iyileştirmelerden başka herşeye benziyorlardı.

Bir hafta sonra, Hegel eski bir öğrencisi C. G. Zellmann'a şunları yazdı:

> ... Yalnızca bilim teodezidir: hem kişinin olaylara hayvan şaşkınlığı ile bakmasının ya da onları daha akıllıca geçici raslantılara ya da tek bir bireyin yeteneklerine yüklemesinin önüne geçer — sanki imparatorlukların yazgıları ele geçirilen ya da geçirilmeyen bir tepeye bağlıymış gibi —, hem de haksızlığın yengisini ve hakkın yenilgisini önler.

Hegel'in çalışmasında belli bir *zorunluğu* tanıtlama üzerinde diretmesi yalnızca kuşkulu bir sağınlık anlayışı tarafından esinlendirilmiş değildi; derin bir acıdan da doğdu.[1] Felsefeyi bir bilimin konumuna yükseltmekten söz ederken düşündüğü şey ne olursa olsun hiçbir biçimde dinin yerine geçecek birşey ya da, mektubunda belirttiği gibi, bir teodezi değildi. Düşündüğü sözel olarak Tanrıyı, en azından dünyanın üstünde yaşayan aşkınsal bir tanrıyı aklama sorunu değildi; Hegel'in felsefede ve *Görüngübilim*'inde aradığı şey bir görüş, bir tanıtlama idi ki çekilen tüm acıların boşuna olmadığını göstererek onu insanlığın sefilliği ile barıştıracaktı. Daha sonra tarih felsefesi üzerine giriş derslerinde dediği gibi:

[1]Bkz. Kaufmann (1965), kesimler 12 ve 60-62.

> Ama tarihi üzerinde halkların mutluluklarının, devletlerin bilgeliğinin ve bireylerin erdeminin kurban edildiği bu adak taşı olarak görsek bile, düşüncelerimiz bu müthiş kurbanlar *kimin için, hangi son amaç için* verildi sorusundan kaçamaz.[1]

Görüngübilim'den altı yıl önce yazılan bir elyazması da ilgilidir. 1800'de Hegel Hıristiyan dininin olumluluğu üzerine denemesini yeniden yazma girişiminde bulunmuş ama yeni bir önsöz taslağından öteye gidememişti. Burada Hıristiyanlıktaki olumlu ya da yetkeci öğretileri ve buyrukları izleyen daha önceki taslağındaki tanıtlamaları "can sıkıcı olmaya başlamış ve ilgisini bütünüyle yitirmiş korkunç boşboğazlık" olarak kınadı; bu "öyle bir düzeydedir ki, zamanımızın gereksinimi dahaçok tam tersinin bir tanıtlamasını işitmektir. Hiç kuşkusuz, karşıtın tanıtlaması eski inakçılığın ilke ve yöntemleri ile yerine getirilmemelidir. Ve şöyle sürdürür:

> Tersine, artık reddedilen bu inağın şimdi insan doğasının gereksinimleri olarak gördüğümüz şeyden çıkarsanması ve böylece doğallık ve zorunluğunun gösterilmesi gerekecektir [daha o zaman bile Hegel bütünüyle raslantısal ile zorunlu olan arasındaki yalancı ikilemenin terimlerinde yazıyordu!]. Böyle bir girişim birçok yüzyılın kanılarının, bu yüzyıllar boyunca onlarla yaşayan ve onlar için ölen milyonların ödev ve kutsal gerçeklik saydıkları bu kanıların salt birer saçmalık ya da ahlaksızlık olmadığı inancını öngerektirecektir.[2]

Hegel hiçbir zaman diyalektik ile demek istediği konusunda çok açık olmadı. Bu terimi pekçoklarının sandığı denli sık kullanmadı, ve eytişimsel bir yönteminin olduğunu ileri sürmedi.[3] "Eytişimsel" sıfatını kullandığı zaman, bu genellikle "devim" sözcüğü tarafından izlenirdi. Kabaca, eytişimsel bir devim bir uçtan bir başkasına ya da, sorunun genellikle koyulduğu gibi, bir şeyden karşıtına götürür. (Hegel sav, karşısav ve bireşim terimlerinde neyi yaptığını bir kez bile açımlamadı, ama zaman zaman "karşıt"tan söz etti.) Burada kendi gelişiminde bir konumdan karşıtına geçmesinin belirleyici bir örneğini görürüz, ve ilgili devimin göstermelik bir ikileme olduğu göze çarpar. Açıktır ki, birşey "salt saçmalık ya da ahlaksızlık" olmayabileceği gibi zorunlu da olmayabilir.

Göstermeye çalıştığım şey Hegel'in görüşlerinin salt saçmalık olmadığı, duygudaş bir anlama çabasının başarılı olabileceği, neye ulaşmaya çalıştığının ve kafasında hangi etkilerin iş başında olduğunun saptanabileceğidir; ama bundan görüşlerinin "doğallık ve zorunluğunu" tanıtlama gibi bir isteğim olduğu sonucu çıkmaz. Bunu hiç kimse yapamadı! Hiç kuşkusuz, Kant ve Goethe tarafından etkilenmiş bir insanın

[1]Hoffmeister yayım (1955), s. 79s; Kaufmann (1965), s. 256.
[2]Nohl'un yayımı, s. 143; Kaufmann (1960), s. 158.
[3]Kaufmann (1965), kesim 37.

Hegel'de bulduğumuz şey ile ortaya çıkmasının "yalnızca doğal olduğu" ya da "mantıklı olduğu," ya da Hıristiyanlığı eleştiren uzun bir elyazması üretmiş bir insanın bundan sıkılarak şimdi gerçekten gereksinilenin bunun tam karşıtı, Hıristiyanlığın bir yeniden-yorumu olduğunu düşüneceği gösterilmeye çalışılabilirdi. Berlin'de *is'ja logisch*, "mantıklıdır," anlatımı "it figures" gibi bir deyimdir. Ama felsefi bir çözümlemede bunun bir abartma olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Hiçbir zorunluk yoktur. Hegel'in zorunluk konusundaki kafa karışıklığı ruhbilimsel bir kafa karışıklığında, sıkıntılı ve karışık bir ansal durumda, eski öğrencisine mektubunda bir teodezi dediği şey için gereksiniminde köklenmiştir.

Burada Hegel'in "zorunluk" anlatımını karışık kullanım yoluna yaygın başvuruyu açıklamaya yardım eden bir başka ruhbilimsel etmen vardır. Niçin, diye sormamız gerekir, bu yalın yanılgı böylesine güçlü bir etki yaratır? Niçin Hegel uzmanlarının çoğu Hegel'in yanılgısını kabul etme ve onu giderme konusunda böylesine gönülsüzdür? Ve bu yanılgı niçin Karl Marx yoluyla milyonları yakalamıştır? Başka bir yerde (1973) insanların ölümcül kararlardan *karar-fobisi* [*decidofobia*] deyimi ile anlattığım korkularının çözümlemesini vermiş, ve aralarında ahlaksal ussalcılık ve geleceğin dalgası üzerine binme inancı da olmak üzere on tipik strateji ayırdetmiştim. Hegel raslantısalın ve ilinekselin kavramı tarafından endişe ile doldurulmuş insanın tipik bir örneğini verir. Daha ussal olduğu zamanlarda, göstermeyi umabileceğinin en çoğundan çeşitli gelişimlerin bütünüyle özençli olmadıkları, onlar için belli nedenlerin bulunduğu, ve örgensel olarak *yorumlanabilecekleri* olgusu olduğunu anladı. Ama özeksel konumu çok daha fazlasını istiyordu. "Yalnızca bilim teodezidir!" Zorunluktan daha azı yetmez. En sonunda, Hegel'in kendisinin hiçbir biçimde örneklemeyi başaramadığı bir sağınlık üzerinde diretmesi, ve açıkça başarmanın yakınına bile gelemediği çıkarsamaların göstermelik havaları karar-fobisinde köklenmişlerdi. Kant gibi, Hegel de belirsizlik ve güvensizlikten (*Unsicherheit*) korkuyordu.

Görüngübilim'in herhangi bir incelemesi kitabın grotesk olduğunun ve İsa'nın sözlerine Kant'ın formüllerini yerleştiren bir İsa yaşamı yazabilen bir yazarın grotesk için bir yatkınlık taşıdığının ama doğal yeteneklerini geliştirmek için gereken yüreklilikten yoksun olduğunun ve kendini uygun olmayan bir kalıba sığdırmaya zorladığının bir kabulü ile başlamalıdır. Hegel'in felsefi çalışmalarındaki göstermelik biçeminin onun için belki de kendinden korkmaktan doğan bir savunma düzeneği, bir maske, bir aygıt olarak işlev görmenin dışında ne doğal ne de zorunlu olduğunu anlamak için yapılması gereken tek şey olumluluk üzerine denemesini ve "Kim Soyut Olarak Düşünür"ü okumaktır.

Bir maske? Bu sanki içerik ve biçim bütünüyle ayrıymış da biçem kaldırılabilecek bir örtüymüş anlamına mı gelir? Hayır, insanların kullandıkları maskeler bütünüyle inorganik değildir ve kolayca başka maskeler

ile değiştirilemez. Maske kavramı anlığın keşfi için öylesine önemlidir ki ilkin ona felsefesinde özeksel bir yer veren yazar ile, Nietzsche ile bağıntı içinde uzunlamasına irdelenmesi gerekecektir. Burada bir başka maske ile Hegel'in bildiğimiz Hegel olmayacağını belirtmek yeterlidir. Bu benim payıma herhangi bir geri çekilmeyi gerektirmez: kendinden korkmaktan kurtulmuş Hegel bildiğimiz Hegel olmayacaktı. Yalnızca daha iyi yazmakla kalmayacak, ama başka türlü de düşünecekti!

Hegel uzmanlarına bu bir günah gibi gelebilir, ve başka felsefeciler de böyle bir yaklaşım konusunda kuşkulu olmaya yatkındır. Bu onları nereye götürürdü? Ama Hegel'in ve Hölderlin'in arkadaşlarından biri, Isaak von Sinclair (ki soyadını Hermann Hesse ilkin 1919'da *Demian*'ı yayımladığı zaman bir takma-ad olarak kullandı), Hegel'e açık sözlülükle *Görüngübilim*'i okumaya çalışırken Bölüm IV'te kendini yitirdiğini yazdı. "Bana çok fazla tarihsel ve üstelik, eğer başka türlü anlatabilirsem, çok fazla patolojik bir bakış açısına sapmışsın gibi göründü, öyle ki orada başlangıca egemen olan dingin gözlem tarafından olmaktan çok bileştirme yeteneğin tarafından güdülmüşsün."[1] Bu hiç kuşkusuz sorunu belirtmenin çok nazik ve çok ince bir yoludur. Hegel 1 Mayıs 1807'de Schelling'e kitap konusunda özürler dolu bir mektup yazdı ve "bütün yayım ve basım sürecini ve giderek bir düzeye dek yazma işinin kendisini etkileyen talihsiz kafa karışıklığından" söz etti. "Ayrıntılara girmek sanırım bütünün özlü yapısına zarar verdi" diyerek aynı çizgide daha başka gözlemlerde bulundu.

28 Ekim 1807'de Hegel'in kendi tanıtım yazısı *Jena*'nın kültürel ek bölümünde çıktı. Böyle bir *Selbstanzeigen* genellikle kitaptan önce çıkardı, ama Hegel'in *Görüngübilim*'ini bir sayfalık betimlemesi gecikmişti.

> *Tinin Görüngübilimi* bilginin temellendirilmesi üzerine ruhbilimsel açıklamaların [Hegel bu konuda görüşünü değiştirecekti] ve ayrıca daha soyut tartışmaların [Kant ve Fichte anlatılmak istiyor olabilir] yerini alacaktır. Bilim için hazırlığı onu yeni, ilginç ve ilk felsefe bilimi yapan bir bakış açısından irdeler. Tinin değişik şekillerini onun arı bilgi ya da saltık tin oluş yolundaki *duraklar* olarak kapsar. ... Tinin görüngülerinin ilk bakışta kendini bir kaos olarak sunan varsıllığı, onları zorunluklarına göre sunan bilimsel bir düzen içerisine getirilir. ... Bir ikinci cilt kurgul felsefe olarak Mantık dizgesini ve felsefenin geri kalan iki bölümünü, *doğa* ve *tin* bilimlerini kapsayacaktır[2]

Her ileri Hegel öğrencisi ikinci cildin hiçbir zaman çıkmadığını ve yalnızca sonunda 1812, 1813 ve 1817'de yayımlanan *Mantık Bilimi*'nin üç ciltten oluştuğunu bilir. Gene de 1817'de yayımlanan *Ansiklopedi*'nin 2'nci Cildin betimlemesine nasıl uyduğu ve nasıl kolayca o

[1]Pöggeler (1966), s. 336s.
[2]Tam çeviri için bkz. Kaufmann (1965), s. 366

yolda sunulabilmiş olduğu belirtmeye değer bir olgudur. Hegel'in bunu yapmamayı seçmiş olması olgusu bundan böyle *Görüngübilim* ile pek rahat edemediğini gösterir, ve gerçekten de *Ansiklopedi*'nin küçük bir bölümünü "görüngübilim" olarak adlandırarak onu ruhbilimin üstüne değil ama altına yerleştirmiştir; açıktır ki bundan sonra birincinin ikincinin "yerini alması" gibi bir niyet söz konusu değildir.

Hegel'in "zorunlu" olmaları gereken dizilerde sık sık yaptığı değişiklikler onu okumanın en yaygın yolunu gülünçleştirir. *Görüngübilim*'in *Tüze Felsefesi* ile ya da *Mantık Bilimi*'nin *Ansiklopedi*'nin karşılık düşen bölümü ile ya da giderek *Mantık Bilimi*'nin I'inci Cildinin ikinci yayımının ilk yayımı ile karşılaştırmaları ya da, son olarak, *Ansiklopedi*'nin üç yayımının karşılaştırmaları Hegel'in sıralamalarını nasıl değiştirmeyi sürdürdüğünü gösterir. Hiç kuşkusuz, buna en küçük bir biçimde karşı çıkılamaz. Tersine, düşüncelerini yayımladıktan sonra üzerlerine düşünmeyi sürdürmesi ve çalışması ile hiçbir zaman doyum bulmuş olamaması ona duyulan güveni arttırır. Ama her sıralama onun tarafından sanki zorunluymuş gibi sunuldu, ve sıralamayı niçin değiştirmiş olduğunu açıklamayı zorunlu *görmedi.* Açıktır ki, zorunluğa ilişkin tüm konuşma ciddiye alınamaz, ve Hegel'in gerçekten her keresinde sunmaya çalıştığının tümü özellikle usayatkın bir yapı/*construction* idi. Tabloda pekinlik ve zorunluk yoktu, ne de sunduğu şeyin çok sıkı olması söz konusudur. Bu dahaçok bir dizi düşünce deneyleri gibi birşeydi, ama ne yazık ki tahminlerin ve yapıların, önsavların ve deneylerin onun bilim anlayışında hiçbir yeri yoktu.

Hegel'i 1807 ve 1817 arasında görüngübilim tasarını yeniden gözden geçirmeye götüren şey gerçekte çok ilginç bir deneydi. 1808'de bir erkek lisesinin (*Gymnasium*) başöğretmeni olmak üzere Nürnberg'e yerleşmiş, ve çocuklara biraz felsefe öğretmeye karar vermişti. Oradaki ilk yılı sırasında "felsefeye bir tür giriş olarak mantık ile birlikte pneumatoloji ya da tin öğretisi öğretmeyi istedi; bu pneumatalojiyi ... görüngübilim ve ruhbilim olarak ayırdı. Elimize geçen bir izlence başlangıçta bütün *Görüngübilim*'ini sunmayı amaçladığını, ama daha sonra Us üzerine olan bölümde belli bir noktada bunu bıraktığını gösterir — açıktır ki [sürpriz!] öğrenciler onu izleyemedikleri için. Sonraki yıllarda Görüngübilimi sekiz bölümün ilk beşine[1] sınırladı, ve Us ile bitirerek Din ve Saltık Bilgi gibi Tin üzerine olan bölümleri de atladı.

Açıktır ki *Görüngübilim*'in lise çağındaki çocuklar için uygunsuzluğunun Hegel'in kitap konusundaki düşüncelerini değiştirmesi gerekmez. Ama bu gerçekte bir dönüş noktası oldu ve 1817'deki *Ansiklopedi*'de karşılaştığımız üçüncü görüngübilim tasarının doğuşunu hızlandırdı.

[1]Pöggeler (1960), s. 330s. "ilk üç bölümden" söz ederken bir dil sürçmesi yapar. Üçlülerin Hegel'in yorumcularının anlıkları üzerindeki etkisi böylesine güçlüdür.

44 ➤➤➤ *Ansiklopedi*'de hangi görüngübilim tasarını buluruz?

Ansiklopedi, gerçi Hegel'in kendisi tarafından yayımlanmış olsa da, *Görüngübilim* ve *Mantık Bilimi* ile aynı anlamda tamamlanmış bir kitap değildir. *Tüze Felsefesi* gibi, özsel olarak eğitim bakanlığının her dersin bir ders kitabı üzerine dayandırılması yolundaki isteğini karşılamak için amaçlanmış karmaşık bir özetlemedir. Doğal olarak, Hegel başka biri tarafından yazılmış bir metni kullanmayı istemedi. Bu nedenle sonunda Heidelberg'de bir profesörlük elde ettiği zaman vereceği derslerde kullanabileceği bir metin olarak kısa bir süre içinde *Ansiklopedi*'yi yazdı. Yapıt sıkışık olmayan 288 sayfada ardarda numaralı 477 kesimde düzenlenmiş anahatlar biçiminde bütün dizgesini kapsadı. Birçok kesim kısa bir bildirim ile başlar ve bu daha sonra uzunlukta açılış bildirimini oldukça aşan girik bir paragrafta geliştirilir. Bütün çalışma başlık sayfasında — ayrıca ikinci ve üçüncü yayımların başlık sayfalarında da — açık ama pek ince olmayan bir yolda belirtildiği gibi,"Derslerinde Kullanımı İçin" (*Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*) tasarlandı. *Tüze Felsefesi*'nin başlık sayfasında da benzer bir anlatım vardır. Amaç öğrencilerinin bu yolda Hegel'in neye yöneleceği konusunda genel bir düşünce, en azından aralarından bir bölümünün kendilerini ayrıntılarda yitirmelerinin önüne geçecek bir genel görüş kazanabilmeleri, ve bu arada Hegel'in kendisinin öğrencilerinden şu ya da bu kesime dönmelerini ve sonra onu uzunlamasına tartışmalarını isteyerek kitabı kullanabilmesi idi.

Hegel *Ansiklopedi*'yi bu yolda on yıl kullandı, daha sonra 1827'de kökten gözden geçirilmiş ve 534 sayfa üzerinde 574 kesim kapsayan yeni bir yayımı, ve ölümünden bir yıl önce 1830'da yine kökten gözden geçirilmiş üçüncü bir yayımı çıkardı. Dizgesini gözden geçirmeyi sürdürmesi ve yapmış olduğu birçok değişimi yapmış olması Hegel'in güvenilirliğini arttırır. Ayrıca, dizgesini anahatlar biçiminde bir kez yayımladıktan sonra, ona belli bir bağlılık duymuş ve bu nedenle daha çok değişiklik yapmamış ve değişiklikleri destekleyecek uslamlamalar üreterek onlara dikkati çekmemiş olması da anlaşılabilir birşeydir. Hegel uzmanları çoğunlukla oğlunun onun tarih felsefesi üzerine derslerinin ölümünden sonraki ikinci yayımını hazırlarken söylediği şeyleri gözardı etmişlerdir. "Düşünce sağınlığını biçimsel bir şematizm ile özdeşleştirenler"i azarlayarak, Karl Hegel *"Hegel bir zamanlar yapmış olduğu altbölümlere öyle az sarılırdı ki ne zaman bir ders verecek olsa onları değiştirirdi"*[1] diyordu. Hiç kuşkusuz, bu övülen sağınlığın nerede bulunacağı, ve bir altbölümden sonrakine geçişler açıkça zorunlu olmadığı zaman tam olarak neyin zorunlu olması gerektiği sorusunu ortada bırakır.

Hegel'in dizgesinde görüngübilimin yeni yeri için nedenler açıkça

1Kaufmann (1965), kesim 53. Alıntılar için bkz. s. 234. İtalikler eklendi.

pragmatikti. *Görüngübilim* dizgeye bir giriş olarak ve Mantığın incelenmesi için bir bakış açısına tırmanmayı sağlayacak bir merdiven olarak amaçlanmıştı; ama liseli öğrencilere ders verirken Hegel onun bir giriş olarak çok iyi işlemediğini gördü. Hiç kuşkusuz gene de daha ileri öğrenciler için iyi bir giriş olabilirdi, ama Hegel görünürde artık böyle olmadığını düşünüyordu. Eğer *Ansiklopedi*'yi Bölüm İki olarak adlandırmış olsaydı, ilkin *Görüngübilim* okununcaya dek onunla verimli bir yolda uğraşılamayacağını imlemiş olacaktı. Öte yandan, Hegel *Görüngübilim*'in ilk bölümlerinin parçalarını öğretmeye değer buldu ve bu nedenle bunları anahatlar biçiminde özetlemesine katmayı istedi ve bu nedenle onlar için bir yer bulmak zorunda kaldı. Ama en mantıksal yer demesek de en iyi yer başlangıçta, Mantığın kısa anahatlarından önce değildi, ne de onu izleyen Doğa Felsefesinde idi; son bölümde, Tin Felsefesinde bir yerlerde olmalıydı.

Bir kaç altbaşlığı atlarsak, Hegel'in 1817 yayımında Tin Felsefesine verdiği altbölümler şunlardır:

Birinci Bölüm. *Öznel tin.*
- A. *Ruh*
- B. *Bilinç*
  - a. Genel olarak bilinç
  - b. Özbilinç
  - c. Us
- C. *Tin*
  - a. *Kuramsal* tin
  - b. *Kulgısal* tin

İkinci Bölüm. *Nesnel tin*
- A. *Hak* [ya da Tüze: *Das Recht*]
- B. *Ahlak* [à la Kant: *Die Moralität*]
- C. *Törellik* [à la Goethe ve Schiller: *Die Sittlichkeit*]

Üçüncü Bölüm. *Saltık tin*
- a. Sanat dini [Yunan dini; sanatın atlanması sürmektedir!]
- b. Bildirilmiş din
- c. Felsefe

Simetri gereği büyük harflerin istendiği son bölümde böyle *a, b* ve *c* küçük harflerinin kullanımı gibi küçük uyumsuzluklar yalnızca metinde olduğu gibi birinci İçindekiler Tablosunda da bulunmakla kalmaz, ama Hegel tarafından üçüncü yayımda bile hiçbir zaman yakalanmış değildir. Ama ikinci yayımdan sonra *'a'*nın başlık ve içeriğini Sanat olarak değiştirdi, ve Hegel'in dizgesinin bu parçası, özellikle estetik üzerine verdiği dersler biçiminde, henüz yaygın olarak en güçlü yanlarından biri olarak görülür. *Sittlichkeit*ın *a, b* ve *c* tarafından öncelenmesi gereken altbölümleri son yayımda *AA, BB* ve *CC* tarafından öncelenir ki,

Hegel'in bütün üzerine eksiksiz olarak duru bir görüş olmaksızın değişik düzenlemeleri denemeyi sürdürdüğünü imler.

1807'nin *Görüngübilim*'i hiç kuşkusuz bütün Tin Felsefesini kapsamak için bir girişimi temsil etmişti. Bununla birlikte, 1817 dizgesinde "A. Ruh"u önceleyen "Öznel tin"in açılış paragrafları görüngübilimin dizgeye nasıl uydurulabileceğini imler:

> Öznel tin a) dolaysız tin ya da *doğanın tinidir* — genellikle *insanbilim* denilen şeyin konusu ya da *ruh;* b) kendi içine ya da başkası içine özdeş yansıma olarak tin, *ilişki* ya da özgülleşme; *bilinç,* tinin *görüngübiliminin* konusu; c) *kendi için olan tin* ya da *özne* olarak tin; genellikle *ruhbilim* denilen şeyin konusu.

Hegel'i bu kesim (307) üzerine ders verirken, onu öğrencilerine açıklamaya çalışırken imgelemek kolaydır; ama herşeye karşın ürkütücü bir karışım olarak kalır. Ruhun incelemesine genellikle insanbilim denirken, özne olarak tinin incelemesine ise genellikle ruhbilim dendiğine, ve tinin görüngübiliminin bilinç ile ilgilendiğine inanmamız istenir. Tinin görüngübilimi üzerine bütün bir kitap yazmış olduğuna göre, Hegel'in niçin o konuda görüşünü değiştirdiğini ve şimdi bu terimi kullanırken önceden olduğundan bütünüyle başka birşeyi demek istediğini en azından kısaca açıklaması beklenebilirdi. Ama Hegel görüşünü değiştirmeyi sürdürecek denli açık görüşlü kalmışken, saltık bilgi maskesini taktı ve düşüncesini niçin değiştirdiğini açıklamak bir yana, değiştirmiş olduğu olgusundan söz etmeyi bile yadsıdı. Ve öğrencileri açıktır ki büyük çelişkiler gibi görünen şeylerden söz etmek bir yana, ona giderek en önemsiz dil sürçmelerini göstermeyi bile göze alamadılar.

Efendi ve köle üzerine gözlemlere dek, 1817 *Ansiklopedi*'sindeki Bilinç üzerine oldukça yoğun paragraflar 1807 *Görüngübilim*'i ile belli bir ilişki içinde durur; ama Stoacılık, kuşkuculuk ve mutsuz bilinçten bundan böyle söz edilmez ve Hegel'in 1807'de hemen hemen 250 sayfa — birlikte alınan ilk dört bölüme ayrılan yerden hemen hemen iki kat büyük bir yer — ayırdığı Us şimdi yarım sayfada işlenir. Dahası, Us böylece ruhbilimden önce ve bir bakıma aşağıda ele alınır!

Bir ikinci on yıl sonra, 1827'nin ikinci yayımında, *Ansiklopedi*'de çok şey değişmiştir. Ama yukarıda verilen anahatlarda Hegel yalnızca iki değişiklik yaptı. Sanat Dini yerine Sanatı geçirdi, ve Öznel Tinin üç bölümü şimdi A. İnsanbilim, B. Görüngübilim, ve C. Ruhbilimdir. 1830'da üçüncü yayımda bir başka değişiklik daha yaptı. İkinci yayımda henüz iki altbölümü olan ruhbilim kuramsal ve kılgısal tinden sonra c. Özgür tinin eklenmesi ile sonunda Tin Felsefesinin tüm öteki altbaşlıkları ile eşitliğe yükseltildi.

Böylece Hegel'in son görüngübilim tasarının hem bilimsel hem de şiirsel tasardan ayırdedilmesi gerekir. Buna *kısıtlı* tasar ya da *Ansiklopedi* tasarı denebilir, ama korkunç bir doruk-sonrasını temsil eder ve güvenle

gözardı edilebilir, ve aslında edilmiştir. Buna biraz uzunca bir yolda dikkati çekmedeki nedenim bu noktanın anlığın keşfine hiçbir katkıda bulunmazken, Hegel'in anlığını aydınlatmada büyük ölçüde yardımcı olmasıdır, ve bu incelemenin özeksel temalarından biri burada irdelediğimiz büyük adların anlıklarını keşfetme girişimidir. Hegel'in anlığı genellikle kabul edilmiş olandan açıkça çok değişikti.

45➤➤➤ Tüm bunlar karşısında, Hegel'in tasarını nasıl toparlayabiliriz? Eğer Hegel gerçekten de genellikle sanıldığı gibi dizgesel bir felsefeci olmuş olsaydı, görüngübilimi dizgesine uyarlama yolunun açıktır ki 1807'nin kitabı üzerinde bir önceliğinin olması gerekirdi. Gene de bugün hiç kimse bunun mantıklı bir öneri olduğunu düşünmeyecektir. Çünkü üzerinde çok uzun süre düşünmüş olduğu görüngübilim açıktır ki pragmatik terimlerde açıklama gerektiren ve herhangi bir kavramsal zorunluğun terimlerinde aklanamayan düşüncesiz ve keyfi bir yolda dizgesine katıldı.

Kısaca, yalnızca Hegel *tarafından* ilk kitabında ileri sürülen bilimsel görüngübilim tasarı değil, ama Hegel'e *üzerine* henüz popüler olan bilimsel anlayış da savunulabilir olmaktan bütünüyle uzaktır. 1951'de "Hegel Miti ve Yöntemi" başlıklı ve genel olarak Hegel'i karalayanlara ve özel olarak Karl Popper'ın Hegel karikatürüne saldıran bir makale yayımladım. Bu saldırı çok az başarı kazandı, ve Hegel üzerine sonraki çalışmam ile birlikte, şimdi zaman zaman Amerikan Hegel rönesansı denilen şeyi ortaya çıkarmaya katkıda bulundu. J. N. Findlay'ın 1958'de İngiltere'de yayımlanan *Hegel*'i de bu gelişmede önemli bir rol oynadı. Ama çok daha önemli olduğunu gösteren olgu Marx'a ilginin patlaması ve Marx'taki felsefi gereç yoksunluğu idi — bir patlama ki, felsefi ilgileri olanları Marx'ın henüz Hegel ile yoğun olarak uğraşırken yazmış olduğu ve felsefecileri felsefi olarak doyuracak denli varsıl olmayan erken elyazmaları üzerinde yoğunlaşmaya zorladı. Şimdi Hegel'e yönelik ilgi uluslararası bir fenomendir ve Marx'a ilgi tarafından beslenmeyi sürdürmektedir.

Burada saldırım gerçekte bir başka Hegel mitine, onun sağın ve bilimsel bir felsefeci olduğu anlayışına yöneliktir. Bu bölüm Hegel üzerine kitabım ile bütünlük içindedir, ama söz konusu kitap belli bir savı tanıtlamak ya da çürütmek için yazılmış değildi. Şimdi kimi çarpıcı vargıları vurgulamaya çalışacağım.

Bunlardan ilki Hegel üzerine araştırmacılığın büyük bir alanını ilgilendirir. Hegel'in ölümünden sonra öğrencileri ders notlarından seçmeleri *Ansiklopedi*'nin üçüncü yayımında kesim aralarına yerleştirerek

onu çok az kimsenin baştan sona okuması beklenebilecek üç ciltlik bir çalışmaya dönüştürdüler. Daha yakınlarda çok bilgili bir İngilizce çevirmen *Ansiklopedi*'nin üç büyük parçasından ikinci ve en kısa olan Doğa Felsefesini — ilk yayımda seksen sayfadan daha az ve üçüncü yayımda 160 — almış ve notlar ve yorumlar ekleyerek salt bu parçayı üç cilde çıkarmıştır. Böyle bir bağlılığı ve bilgimize yapılan katkıları saygıyla karşılamak kolaydır; ama Hegel'in düşüncesinin akıcılığını anımsamak ve düşüncelerini onun izlediği gibi izlemek giderek daha da güçleşmiş ve bu nedenle alışıldığın dışına çıkılmıştır.

Yakınlardaki araştırma ve yayımlama çalışmalarının çoğu açısından sorun, Pöggeler'in ileri sürdüğü gibi, böyle çalışmanın yokedici olması ve bütün olanı çözündürmesi değil, ama dahaçok akışkan olanı dondurmasıdır. Büyük bir kafanın içinde dolaşan ve gün ışığında yeniden irdelemek üzere kağıda geçirilen uçucu düşünceler ve kuşkulu kavramlar (Nietzsche'nin durumu), ya da bir derste anlatılan ve belki de konuşmacının daha sonra anımsamadığı sözcükler ya da giderek yanlış işitilen deyimler bile onları hiçbir biçimde dikkatle irdelenmiş düşüncelerden ayrı göstermeyen ciltlere karışır.

Bu süreç Hegel'in kendisi ile başladı. *Görüngübilim*'ini ve daha sonra ayrıca *Ansiklopedi*'sini sözcüklerin yeterince tartılmasına ya da bütün pasajların ve giderek genel düzenlemenin yeniden yoklanmasına izin vermeyen koşullar ve baskılar altında yazdı, ve özellikle ilk kitabını öylesine hızlı yazmaya girişti ki, uçuşan düşünceleri ve kuşkulu kavramları kağıda geçirdi ve sonra yazmış oldukları üzerine yeniden düşünmek için herhangi bir fırsatı olmaksızın onları baskıya vermek zorunda kaldı.

Bu bilimsel görüngübilim tasarını saçma bir ışık altına düşürür. Karşı çıkılabilir ki, Hegel'in kitabının bilimselliğin gerisinde kalmasına karşın, tasar edimsel olarak yazmış olduğu kitap karşısında soylu kalır ve üstünlüğünü sürdürür. Ama böyle bir sav kişinin duyusal pekinlikten saltık bilgiye götüren *herhangi bir* tekil evreler dizisinin tam ve zorunlu olduğunu *gösterebilme* yeteneğine dayanır. Böyle hiçbir dizinin niçin zorunlu ve tam olamayacağını göstermeye çalışmıştım.

Bu bize geriye yalnızca şiirsel tasarı bırakır. Bu tasara karşı çıkanlar onun yeterince "felsefi" ve sağın olmadığı görüşüne başvurabilirler.[1] Buna kendi yanıtımı sunmadan önce, Friedrich Engels'in görüşüm ile oldukça anlaşan parlak bir formülasyon sunduğunu belirtmek ilginç olabilir. Onunla anlaşmanın haklı olduğumu gösterebileceği gibi bir yanılsama altında değilim, ama sorunu öylesine iyi koyar ki formülasyonlarını gözardı etmek yazık olacaktır.

İlkin William Thomson'un bir Fransız matematikçisi tarafından yazılan bir kitaba matematiksel bir şiir dediğini okuduktan sonra, Engels kağıda İngilizce'de şunları geçti: "Hegel a dialectical poem" ["Hegel,

[1]Bkz. örneğin Klaus Hartmann (1972), s. 399.

eytişimsel bir şiir]."[1] Başka bir deyişle, "bilim" şiirsel olabilir (Goethe'nin izleri) — ve karşı sayfada Engels Newton'ı kötüledi. Engels'in Conrad Schmidt'e mektuplarından üçü de ilgilidir. Hegel'in eleştirmenlerinden birinden söz ederek şunları yazar:

> Hegel'in, başka herhangi bir dizgesel düşünür gibi, dizgesini yapılaştırmak için kullanması gereken yanlış sıçramalardan birini yakaladığı zaman H'i eleştirdiğini sanmak! H'in zaman zaman aykırı ve çelişik karşıtlığı karıştırdığı biçimindeki muazzam buluş! Eğer sıkıntıya değer olsalardı ona çok daha kötü hileler gösterebilirdim! Bu eleştirmen, Rhineland'da dediğimiz gibi, kuru üzüm dışkılayan biridir; herşeyi önemsiz ayrıntılara çevirir; ve bu alışkanlığın hakkından gelmedikçe, Hegel ile birlikte konuşursak, "hiçlikten hiçlik yoluyla hiçliğe varacaktır."[2]

1 Kasım 1982 tarihli ikinci mektupta da benzer sözler vardır:

> Hiçbir koşul altında Hegel'i Herr Barth'ın onu okuduğu gibi, daha açık olarak, ona yapı kaldıraçları olarak hizmet eden bozukvargıları ve berbat hileleri bulabilmek için okumamalısın. Bu iş okul çocukları içindir. Çok daha önemli olan şey doğru olmayan biçim altında ve yapay bağlam içerisinde neyin doğru olduğunu ve bir dehanın damgasını taşıdığını bulmaktır. Böylece bir kategoriden ya da bir karşıttan sonrakine geçişler hemen hemen her zaman keyfidir — ve sık sık bir şaka yoluyla yerine getirilir, örneğin Hegel'in *Grund* [zemin] kategorisine ulaşmasını sağlamak için kesim 120'de olumlu ve olumsuz *zugrunde gehn* [yıkıldığı, yokolduğu (sözel olarak: zemine/dibe gittiği)] zaman olduğu gibi. Bu konuda ayrıntılara girmek zamanı boşa harcamaktır.

4 Şubat 1892 tarihli üçüncü mektup aşağı yukarı aynı noktaya değinir ve vargısı şudur: "Her dilde bunun değişik bir yolda yapılması gerekecektir. Yalnızca Öz Öğretisindeki sırayı bir başka dile çevirmeye çalış, geçişlerin çoğu olanaksızlaşır."

Tüm bunlar gerçekten de bir skandaldır, ve Hegel'in herşeye karşın sağın olduğu ileri sürülerek önemsizleştirilemez. Hiç kuşkusuz, ilk bakışta şiirsel tasar daha sert bilimsel tasar ile karşılaştırıldığında yumuşak görünür. Bugünlerde yaygın olarak bir felsefecinin sağlam uslamlamalardan daha azı ile yetinmemesi gerektiğine inanılır. Ama *Antigone* ya da *Sittlichkeit* konusunda sağın bir uslamlamanın neye benzeyeceğini bilen biri *Görüngübilim*'in hiçbir "bilimsel" yorumunun sağın olamayacağı yolunda karşı çıkmalıdır. Tersine, böyle bir okuma oldukça zayıf bir "bilim," sağınlık ve uslamlama tasarı üzerine dayanmak zorundadır. Kitabın bilimsellikten bütünüyle uzak ve sağınlıkta eksik olduğunu kabul etmekten kaçınabilmek için kişinin yalnızca gözlerini kapaması ve kendini dikkatle seçilmiş ayrıntılara gömmesi gerekir.

[1] *Werke*, vol. 20, s. 477 (*Dialektik der Natur: Notizen und Fragmente*).

[2] Temmuz 1, 1891, *Werke*, vol 38, s. 129. Rhence sözcük *Korintthenscheisser*'dir.

Bundan kitabın bu nedenle felsefi olmadığı sonucu çıkmaz. Sağınlık ve sağlam uslamlamalar konusunda katı bir anlayışım vardır, ama felsefe konusunda değil. Felsefenin büyük bir bölümü sağınlıktan bütünüyle yoksundur, ve canımı sıkan şey bu değil ama aralarında Kant ve Hegel de olmak üzere felsefecilerin yaygın olarak bunu anlamayı başaramamış ve göstermelik ve yapmacık bir sağınlık üzerinde diretmiş olmalarıdır.

Analitik felsefenin neredeyse koruyucu azizleri denebilecek çok dikkate değer iki yeni felsefeci için büyük bir sevgi ve hayranlık tarafından esinlendirilmiş üç anıyı irdeleyelim. George Pitcher Wittgenstein üzerine olan ilk kitabını kendisine adadığı J. L. Austin ile ilgili anılarında şunları söyler:

> Onu aya dek izlemeye hazırdım. Eşit ölçüde istekli başkaları da vardı. İdeal olarak, belki de bu etkinin ezici felsefi uslamlamalar tarafından ortaya çıkarılmış olması gerekirdi, ama gerçekte böyle değildi, çünkü Austin hiçbir felsefi uslamlama üretmedi. Gerçekten de, Austin'den açık, eski-moda felsefi bir *uslamlama* kaspayan herhangi birşeyi ne duydum ne de okudum. ... Açıktır ki ... konuşurken gizemli bir biçimde tüm eleştirel kuşkuları yatıştırıyor görünen şey bütünüyle olağandışı bir yetke olmasaydı ... gösterdiğimiz tepkiyi göstermezdik ...[1]

Wittgenstein'ın *Tractatus*'u göstermelik bir sağınlığın çarpıcı bir örneğidir. Simgelerin varsıllığı ve önermelerin sağın ağırlıklarını belirtecek bir yolda numaralanması dikkatsiz okura herşeyin kuşkunun ötesinde tanıtlanmış olduğu izlenimini verir, gerçi gerçekte bize sunulan çoğu kez başına buyruk bir belitler dizisi olsa da. Wittgenstein'ın dürüstlük için olağanüstü ününe karşın, onun ve Austin'in "tüm eleştirel kuşkuları yatıştırmak" için kişiliklerinin olağanüstü yetkelerini ve çok güçlü anlaklarını kullanmış oldukları vargısından kaçınmak güçtür. Kişi karşı çıkmayı göze alamaz, çünkü yıldırılırdı. Austin'in tarzı Wittgenstein'ınkine benzemiyordu, ve ikisi de çeşitli Alman profesör tiplerinden çok ayrı idiler, ama birçok Alman profesör ile ortaklaşa taşıdıkları şey belli soruların — aralarında çok önemli eleştirel sorular da olmak üzere — hiçbir biçimde sorulamayacakları kanısı idi.

Geç Wittgenstein'ı tanıyan Norman Malcolm güzel anısında şunları söyler: "Ne yapmakta olduğunun *herhangi bir* kavrayışını kazanmaya başlamadan önce [derslerine] uzunca bir süre, diyebilirim ki hiç olmazsa üç yarıyıl katılmak gerekirdi."[2] Hiç kuşkusuz bu Wittgenstein'ın bildirilen öncüllerden vargıların türetilmesine izin veren sağın uslamlamalar sunmadığını söylemenin bir yoludur. Ve aynı kitapta çıkan "Yaşamöyküsü Taslağı"nda, Wittgenstein'ın yazılarını yayımlayanlardan biri olan Georg Henrick von Wright onun için şunları söyler: "Bir kez

[1] *Essays on J. L. Austin*, Sir Isaiah Berlin ve başkaları tarafından (Oxford, 1973), s. 20s.

[2] (1958), s. 28.

sanki bugünün insanlarından bütünüyle ayrı bir yolda düşünen, ayrı bir yaşam havasını soluyan insanlar için yazıyormuş gibi bir duyguya kapıldığını söyledi."[1]

Hegel o çizgiler boyunca düşünmedi. Kantçı bir felsefe anlayışı ile çalıştı ve açıkça sağın olmayı başaramadığı bir yolda sağın olması gerektiğini düşündü. Ama herşeye karşın büyük ölçüde Goethe'ye borçlu olan yeni bir düşünme yolunu geliştiriyordu. Bunu herhangi bir ölçüne göre çok iyi yapmış olduğu söylenemez — hiç kuşkusuz kendi ölçünleri dışında; ama bu eşit ölçüde çaba gösteren felsefeciler için genel olarak doğru olabilir.

46 ➤➤➤ Hegel anlığın keşfini nasıl ilerletti?

Goethe ile bağıntı içinde tartışılan tüm dört noktayı da (bunlar az sonra yeniden belirtilecektir) kabul ederek ve onları çok verimli bir yolda geliştirerek. Bu harika bir başarımdı, ve eğer bir de Kant ile bağıntı içinde tartışılan beş noktadan üçünü kabul etmemiş olsaydı, karşımıza olmuş olduğundan çok daha büyük bir insan olarak çıkacaktı. Gerçi Hegel Kant'ın anlık modelini ve onun yadırgatıcı özerklik kavramını yadsımış olsa da, Kant'ın olanaksız biçemi, aldatıcı yöntemi, ve pekinlik, tamlık ve zorunluk üzerinde diretmesi tarafından bozuldu. Yıkıcı sonuçları gördük.

Hegel'in tek modelinin Kant olmadığını, *Görüngübilim*'i yazmadan önce Spinoza'nın güvenilir bir yayımını hazırlamada H. E. G. Paulus'a yardım ettiğini, aralarında *Parmenides* ve *Sofist* gibi geç diyaloglar da olmak üzere Platon ve hepsinden önce Aristoteles konusunda çok bilgili olduğunu eklemek yalnızca doğru olacaktır. Ama ciddi felsefe için özel bir Alman markası yaratma girişimini başlatan Kant oldu. Hegel *Görüngübilim*'i yazmadan kısa bir süre önce Mayıs 1805'te büyük çevirmen J. H. Voss'a şunları yazdı:

> Luther İncil'i Almanca konuşturdu; sen Homeros için, bir ulusa verilebilecek en büyük armağan için aynı şeyi yaptın; bense felsefeye Almanca konuşmayı öğretmeye çalışma özlemimi dile getirmek istiyorum. Bu bir kez başarılınca, sığlığa derin konuşma görünüşünü vermek sonsuz ölçüde güç olacaktır.

Hegel bu mektup üzerinde çok çalıştı. Mektubun kendisinin yitmesine karşın üç taslak saklanmış, ve bu alıntı son taslaktan yapılmıştır. Ama son tümce hiç kuşkusuz bir gaftır. Hegel'in yanıltıcı başarımı hiç kuşkusuz sığ insanlar için derinlik görünüşü taslamayı *kolaylaştırmış*,

[1]Aynı yer, s. 2.

ve Heidegger'in benzer girişimlerinin daha da kötü sonuçları olmuştur. Ayrıntılarda Hegel, tıpkı ondan sonra gelen Heidegger gibi, sık sık büyük kaynağı Aristoteles olmak üzere Yunanca'dan çeviriyordu; ama felsefenin özel bir Alman markası istediği düşüncesi Kant'tan geldi.

Buna karşın Hegel Goethe'nin özerklik modelini de kabul etti; insanı insan yapanın onun edimleri olduğu ve edimlerin bir tarihinin bize özü verdiği düşüncesini; anlığın ancak gelişim terimlerinde anlaşılabileceği biçimindeki herşeyden önemli noktayı; Newton bilimine karşıtçılık ve "bilimin tarihi bilimin kendisidir" biçimindeki gözüpek kavrayışı; ve son olarak ayrıca *Görüngübilim*'e Önsözde görüldüğü gibi matematiksel pekinliğin değersizleştirilmesini. Kimi durumlarda Goethe'nin aktardığım formülasyonları 1807'den sonra yayımlandı, ama her iki insana ilişkin birşeyler bilerek, ve Goethe'nin Hegel dört yaşında iken dünya çapında ün kazandığı olgusunu göz önüne alarak, Goethe'nin bu düşünceleri Hegel'den almadığını kabul ediyorum. Eğer almışsa, hiç kuşkum yok ki Hegel tarih felsefesi üzerine derslerinde şunları söylediği zaman yaptığı gibi büyük bir gururla buna dikkati çekerdi: "Bir uşak için kahramanlar yoktur, der ünlü bir özdeyiş. Şunu [*Görüngübilim*'de][1] ekledim — ve iki yıl sonra Goethe [*Seçici Eğinimler*'de Ottilie'nin günlüğünde] yineledi — onlar kahramanlar olmadıkları için değil, ama uşak bir uşak olduğu için."[2]

Goethe'nin Hegel üzerindeki etkisinin olağanüstü olmuş olduğuna inanmama karşın, eğer bir noktada etkiden çok seçmeci bir eğinimden söz etmek çok daha uygun olursa bunun çok büyük bir önemi olmayacaktır. Herşeye karşın, ilgilenmekte olduğumuz şey dört bağımsız nokta değil ama örgensel bir sendromdur, ve dikkate değer olan şey bu düşüncelerin birlikte Hegel'de nasıl işlev gördüğüdür.

Yine beş nokta üzerinde yoğunlaşacağım, ama tümü de özetle verilebilir, ve daha şimdiden gösterilmiş olanların ışığında uzunlamasına ayrıntıya girmeyi hiçbir biçimde gerektirmezler. Hegel'e karşı yöneltilen suçlamalardan sonra, katkısının onu uzun uzadıya tartışmamızı aklayacak denli büyük olması gerektiği düşünülebilir, ve kısaca böyle olduğunu göstermenin zamanı gelmiştir.

İlk olarak, gerçi Hegel'in dizgeler yaklaşımı Kierkegaard ile başlayarak büyük ölçüde gülünçleştirilmiş olsa da, bir dahilik yaratısı idi. Hegel görüşlerin ve konumların bir bütün olarak görülmesi gerektiğini, kuramsalın ve ahlaksalın tek bir duruş noktasının yanları olarak birarada durduğunu, ve gerçekte atomizmin ve mikroskopizmin herşeyi birarada tutan tini kaçırdığını ileri sürdü.

Çağdaş felsefeciler henüz bu bakımdan Hegel'den çok şey öğrenebilirler. Kolej ve üniversitelerimizde öğretilen felsefe tarihi çoğu kez yalnızca epistemoloji tarihidir; ve törebilim, politik felsefe, estetik ve din

[1]Bölüm VI: Tin bölümünden beş sayfa kadar önce

[2]Hoffmeister yayımı, s. 102s.

felsefesi en çoğundan gerekli görüldüğünde çeşitli dizgesel derslerde ele alınmak üzere dışarda bırakılır. Kant üzerine dersler söz konusu olduğunda, Kant'ın başka çalışmaları bir yana, *Arı Usun Eleştirisi*'nin yaklaşık olarak ortalarına gelmek ve Tanrının varoluşunun geleneksel tanıtlarının çürütülmesinden önce işi bırakmak hiç de seyrek görülen bir durum değildir. Çoğunlukla vurgulanan şey oldukları biçimiyle savunulabilir görünmeyen ama bir dizi yolda yorumlanabilecek tekil uslamlamaların tartışmasıdır. Bu noktada *felsefe satranca benzer olur;* eğer bu hamleyi yaparsak, o zaman on hamle sonra başımıza şu ya da bu yolda iş açılacaktır; öyleyse daha iyi bir hamle bulmaya çalışmalıyız; ve bu da işlemediği zaman, bir başka girişimde daha bulunmalıyız. Birçok çağdaş felsefeciye göre, metnin okunamayacak ve bulmaca gibi çözülmesini gerektirecek bir yolda sayılar ve harflerle doldurulması (örneğin *F* ve *a* ve *y*) "felsefe yapma"nın yoludur. Mephistopheles'in yeni gelen öğrenciye dediği gibi, "hiçbirşey eksik değildir, tinin bağıntılarından başka" (bkz. yukarıda 10'uncu kesim). Hegel herşeyin üstünde "tinin bağıntıları" ile ya da, *bizim* diyebileceğimiz gibi, Kant'ın bilgi kuramının, törebiliminin, estetiğinin, ve din felsefesinin birarada durma ve aynı anlığın ürünü olma yolları ile ilgilendi.

Açıktır ki, Hegel'in kendisi bu bağıntıları ya da Kant'ın anlığını bu kitapta denenen yola benzer bir yolda araştırmadı. Ama ilkede sanırım doğru iz üzerindeydi ve henüz ondan birşeyler öğrenmemiz olanaklıdır.

İkinci olarak, Hegel *Görüngübilim*'inde her bir görüşün nasıl onu savunan kişi ile ilişki içinde görülmesi gerektiğini göstermeye çalıştı. Göz önünde tuttuğu şey hiç kuşkusuz indirgemeci bir ruhbilim değil, ama dahaçok özne ve nesne arasındaki ayrılığı aşmanın bir yoluydu. Yalnızca felsefecilerin çoğunun henüz yaptığı gibi ya görüşler ve konumlar üzerinde ya da bu konumları savunan insan üzerinde yoğunlaşmak yerine, Hegel, en azından ilkede, her evrede özneyi ve nesneyi, düşüneni ve düşünceyi içeren bir bütünü görmeye çalıştı.

Burada Hegel yalnızca ruhbilimsel kavrayış yoksunluğu tarafından değil ama dizgesinde ruhbilimin yeri konusunda herhangi bir duruluğa ulaşmayı başaramaması tarafından da engellendi. Gördüğümüz gibi, *Görüngübilim* için kendi tanıtma yazısında onun "ruhbilimsel açıklamaların yerine geçmek" için amaçlandığını söyledi, ama daha sonra *Ansiklopedi*'sinde ruhbilimi görüngübilimin üstüne koydu. Her görüşün ya da konumun onu savunan kişi ile birlikte görülmesi gerektiği biçimindeki parlak düşüncesi hayranlık verici bir öneri ya da izlence düzeyinde kalır, ama hiçbir zaman ayrıntıda iyice geliştirilmez.

Üçüncü olarak, Hegel her konumun bir gelişimdeki — anlığın ya da tinin gelişimindeki — bir evre olarak görülmesi gerektiğini öne sürdü. Bu herşeyden önce bu konumu ileri süren bireyin anlığının gelişimi demek olmalıydı, ve burada bir kez daha Hegel'in durumu özellikle iyi olmaktan uzaktı. Ama bu o denli de insan tininin ya da anlığının tarih

içinde gelişimi demektir. Her konumun yalnızca bir bütün olarak değil ama ayrıca daha da büyük bir bütünün bir parçası olarak görülmesi gerekir — ondan önce ve ondan sonra gelen ile ilişki içinde. Bunun gerisinde, anlamını tam olarak anlamayız ve henüz miyopluk tarafından köreltilmekteyizdir. Bir konum anlamını bir ölçüde gelişimsel bağlamından türetir.

Hegel onun izinde yürüyenlere bu dersi anlatmada oldukça dikkate değer bir başarı kazandı, ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca bu düşünce aşamalı olarak felsefe ve din, yazın ve sanat incelemesine egemen olmaya başladı — öyle bir düzeye dek ki "yeni eleştiri" ve "analitik felsefe" denilen şey çalışmaları ya da düşünceleri gelişimsel bağlamlarında boğan akademisyenlerin gösterdiği aşırılıklara karşı ayaklanmalar değilse de başkaldırılar olarak görülebilir. Bu yaklaşım bu ayaklanmaların bir düzeye dek aklandıklarını kabul ederken, gene de özsel olarak Hegelcidir: "yeni eleştiri" ve "analitik felsefe" bir gelişimdeki evreler olarak anlaşılmalıdır.

Dördüncü olarak, bir konumun yalnızca onun güdüsünü değil ama her iki yanın yanlılık ve yetersizliklerini de görmemize yardım eden karşıt görüşler ile ilişki içinde görülmesi gerekir. Bu içgörü bir ölçüde "diyalektiğin" daha sonraki savunucularında silinmişken, felsefi okulların üyelerinin çoğu hiçbir zaman bütün dersi özümsememişlerdir. Okul felsefecileri, ister Tomistler isterse Marxistler, ister görüngübilimciler isterse analitik felsefeciler olsunlar, sorgulanmayan uylaşım üzerine dayanarak ve göreli olarak önemsiz ayrıntılar üzerinde yoğunlaşarak, genellikle becerilerini kendi okullarının başka üyelerine karşı ölçerler.

Hegel'in felsefesi, Schiller'in "Kant ve Yorumcuları" üzerine dizeleri ile uyum içinde, kendi payına düşen skolastizmi yarattı:

> *Besler varsıllar açlıktan ölen*
> *dilenciler ordusunu.*
> *Bir saray yaparken krallar,*
> *başından aşar işleri arabacıların.*

Gene de Hegel'in kendisi gerçekte dört dörtlük bir anti-skolastik idi. En önemli olanın aynı okula ait olan insanlar arasında anlaşmazlık yaratan ayrıntılar değil ama temel olarak ayrı konumların birbiri ile ilişkileri olduğunu açıkça kavradı. Belki de Hegel'de anlığın keşfine katkıda bulunmak için daha şimdiden katmış olduğundan daha çoğu vardır.

Beşinci ve son olarak, kendisi bu içgörüleri yalnızca *Görüngübilim*'inde değil ama tarih felsefesi, estetik, din ve felsefe tarihi üzerine yaygın olarak etkili olan derslerinde de uyguladı. Bu dersler ölümünden sonra öğrencileri tarafından kendi tuttukları ders notları temelinde yayımlandı, ve bunların yayıma hazırlanış yollarına yönelik karşıçıkışların sonu gelmez; gene de Hegel tüm bu alanlarda yürütülen incelemeyi devrimcileştirdi. En önemli katkısı bu alanların tümü açısından aynı

idi. İnsanlara tarihi ve sanat tarihini ve ayrıca din ve felsefe tarihlerini insan anlığını ya da tinini, ya da tek bir sözcükle, insanı keşfetmemizi sağlayan bilim dalları olarak görmeyi öğretti.

Burada Hegel bütün bir on dokuzuncu yüzyıl üzerine damgasını bastı, ve hiçbir biçimde yalnızca *Alman* bilginliği ya da yalnızca *bilginler* üzerine değil, ama ayrıca eğitimli insanların genel olarak düşünmeye başlama yolları üzerine de. Gerçekte, zamanımıza dek tüm bu bilim dalları üzerinde kalıcı bir iz bıraktı. Karşı-Hegelcilerin kıtlığı diye birşey olmamıştır, ve Kierkegaard ve Marx'tan yeni eleştiriciliğe ve analitik felsefeye dek (ki öncüsü olan G. E. Moore tarafından Hegelciliğe karşı bir ayaklanma olarak görülmüştü), Hegel'den bu yana düşünce tarihinin çoğunu ona karşı ayaklanmaların bir dizisi olarak görmek verimlidir. Hegel'in eleştirmenlerinden pekçoğu onu yadsıdıkları denli de özümsediler, ve ayaklanmaların sürekli yinelemeleri etkisinin diriliğine tanıklık eder.

Hiç kuşkusuz, hayranları gibi eleştirmenlerinin de ondan aldıkları hiçbir biçimde her zaman onda en iyi olan yanlar değildi. Tüm büyük tinlerin başına gelen şey onlardaki en kötü niteliklerin öykünülmesi en kolay nitelikler olması ve bu nedenle maymun öykünmeciliğinin en sık bunlara dönmesidir. Her tür biçemciliğe öykünülebilir, ve Hegel'in durumunda bu onun olağanüstü bulanık biçemi ve göstermelik çıkarsamaları için de geçerlidir, ama birçok izleyici ustalarının büyük katkılarına bütünüyle kördür, ve ancak çok azı ondaki özgünlüğe yaklaşır ya da kendilerine özgü derin içgörüler taşır.

Özet olarak, Hegel tarihsel incelemeler yoluyla genel olarak insan anlığının keşfini ilerletmede bireysel insan anlığının keşfini ilerletmede olduğundan çok daha başarılı oldu. *Görüngübilim*'de yapmış olabileceği gibi, harika içgörülerini bireye uygulamayı başaramadı, çünkü her adımda Kantçı kalıtı tarafından geri çekildi. Büyük bir felsefi çalışmanın nasıl yazılması gerektiğini bildiğini düşündü, ve öyle bir yolda bilimsel olması gerektiğine inandı ki, pekinlik, zorunluk ve tamlığa özlem duymakla, gerçekte saçmaydı. Bir evreden bir başkasına her geçişte bir çıkarsamaya yaklaşmaya çalıştı, ama çıkarsamaları mantıksal olarak inandırıcı değildi. Hayranları sık sık onları "eytişimsel" olarak nitelendirmiştir. Hegel'in kendisi bunların *ne* oldukları konusunda hiçbir zaman açık değildi, ne de "diyalektiğin" duru bir açıklamasını verdi — hemen hemen terimi o günden bu yana kullanan herkesin paylaştığı bir eksiklik. "Diyalektik" henüz, ya da bir kez daha, moda bir sözcüktür ve demek istediklerini tam olarak anlatmaları istenmeyen her tür insan tarafından kullanılır. Hegel'i savunmak için belirtmek gerek ki, kendisi diyalektikten çok sık söz etmedi. Terimi kapsayan göreli olarak az sayıda pasajın çoğunda Hegel "eytişimsel" sıfatını kullandı ve uslamlamalardan değil ama dahaçok bir "eytişimsel devim"den söz etti. Ama o da bununla ne demek istediğini tam olarak bildirmeyi zorunlu görmedi.

Bununla birlikte, Hegel'in büyük bir olasılıkla en popüler ve belki de en etkili çalışması olan tarih felsefesi üzerine derslerinin, ve estetik, din felsefesi, ve felsefe tarihi üzerine derslerinin okunmasının kendisinin yayımladığı kitaplarından çok daha kolay olduğu konusunda geniş bir görüş birliği olduğunu anımsamak bu bağlamda çok daha önemlidir. Dahası, Hegel'in yazılarının en iyilerinin bir bölümü bu derslerde ve *Ansiklopedi* ve *Tüze Felsefesi*'nin paragraflarına öğrencilerinin ders notlarından derleyerek bu kitapların onun ölümünden sonraki yayımlarına kattıkları "Ekler"de bulunur. Bu niçin böyle olsun? Kant ya da Schopenhauer, Nietzsche ya da büyük Fransız ya da İngiliz felsefecilerinden hiç biri için böyle birşey geçerli değildir. Bunu daha önce soran olmuş mudur? Bir kez sorar sormaz, yanıt yeterince açıkça görünür.

Kitaplarını yazdığı zaman, Hegel Kant'ın kalıtı tarafından engellendi, Kant'ın yazmış olduğu gibi yazdı, ve pekinlik, tamlık ve zorunluğa özlem duydu. Bir sağınlık havası yaratıyordu ki göstermelikti. Ama ders verirken bu kalıttan uzaklaşmayı başardı, ve sık sık içgörülerini gerçekte ona çok daha uygun olan yollarda geliştirdi.

Hegel yük arabacılarına henüz büyük ölçüde iş çıkarmayı sürdürür, ve 1960'lardan bu yana her zaman olduğundan daha çok araştırmacı onun üzerine yazılar ve kitaplar üretmektedir. Ama Hegel'in henüz geliştirilmeyi ve uygulamayı bekleyen içgörüleri de vardı. Tarih felsefesi üzerine derslerinden bir alıntı açıktan açığa Freudcudur: "Anlık arkada bırakmış göründüğü evreleri şimdiki derinliğinde de kapsar. Nasıl tarihte evreleri içinden geçmesi gerekli ise, onların içinden şimdide de geçmesi gerekir ..."[1]

Bir skolastik kendi buluşlarını ya da daha sonraki düşünürlerin buluşlarını Hegel'e yansıtabilir ve onun ötesine gitmiyor gibi görünebilir, üstelik o gittiği zaman bile. Ama Nietzsche ve Freud'un Hegel'in çok ötelerine gittiklerini ve anlığın keşfine onun düşünde bile görmediği katkılarda bulunduklarını kabul etmek çok daha yerinde olacaktır. Nietzsche bu üçlünün ikinci cildinde Heidegger ve Buber ile birlikte irdelenecektir; Freud sonuncuda Adler ve Jung ile birlikte.

Goethe ve Hegel anlığın keşfini olağanüstü ölçüde ilerlettiler, ve gene de 1831 ve 1832'de öldükleri zaman ruhbilim henüz doğmamıştı. Hegel Kant'tan kalıt aldığı şey tarafından durduruldu, ve *Görüngübilim*'i pekçok noktada İsa'ya Kant'ın törebiliminden deyişler söyleten erken denemesi denli groteskdir. Gerekli olan şey Goethe'nin kalıtını Kant'ınki ile uzlaştırmaya çalışmaksızın geliştirecek bir düşünürdü. Bu Nietzsche'nin ve ondan sonra Freud'un yaptığı şeydir.

Öyle görünebilir ki, eğer bu böyleyse, *İnsanı Anlama* ya da *Anlığı Keşfetme* sürecine pekala Nietzsche ile başlanabilir ve Goethe, Kant ve Hegel atlanabilirdi. Ama eğer Goethe ve Hegel anlığa ilişkin olanı kavramak

[1]Hoffmeister yayımı, s. 183.

için onu doğuşunda yakalamak gerektiği konusunda direttikleri zaman haklı idiyseler, o zaman başlangıçlara gitmenin anlamı vardır. Ve eğer Hegel bir konumun karşıt görüşler ile ilişki içinde görülmesi gerektiği konusunda haklı idiyse, o zaman Goethe ve Kant'ı yanyana koymamızın anlamı vardır, ve Kant'ta bulduğum hatalarla anlık üzerine çağdaş düşüncelerde yineleyerek karşılaşıldığı için bu bir kez daha anlamlıdır.

Son olarak, çok dikkate değer üç bireyin anlıklarını anlamayı ilerletmiş olabiliriz. Kant ve Hegel birer profesör olan ve akademik olmaktan ve popülerlik uğruna değil da daha çok meslektaşları için yazmaktan gurur duyan modern felsefeci imgesini ve modelini yaratmak için başka herkesten çok daha fazlasını yaptılar. Gene de çalışmalarının nasıl insan öznelliğinin yaratıları olduğunu ve dehalarından az olmamak üzere karakterlerini de yansıttığını gördük. Başkalarının üstünde durmaktan ve insan anlığını tanrıların bakış açısından görmekten uzak, kitaplarında kendi kişisel sorunlarını çözdüler. Ve Goethe'nin gelişimin belirleyici önemi üzerinde diretmesinden ve bilim anlayışından bugün de birşeyler öğrenebiliriz. Bir bilimci olduğu denli de bir şair olarak, şiir ve bilimin bütünüyle ayrı olmadıklarını ama aynı anlığın yaratıları olduğunu biliyordu. Anlığı keşfedecek olanların şiir ve sanatı gözardı etmeye güçleri yetmez.

Teşekkürler➤➤➤

Bu düşüncelerden bir bölümü 1974 sonbaharında Avusturalya Ulusal Üniversitesi, Toplumsa Bilimler Araştırma Okulu'nda geliştirildi ve sunuldu. Beni oraya davet eden Eugene Kamenka'ya, ve seminerlerime giren ve tartışmalara katılanlara minnettarım. Hegel bölümünün kısa bir ön biçimi Edo Pivcevic tarafından yayıma hazırlanan *Phenomenology and Philosophical Understanding*'de çıktı (Cambridge University Press, 1975). Bütün üçlünün ilk taslağı 1976'da tamamlandı ama *Man's Lot* başlıklı çalışmamı tamamlayabilmem için bir yana bırakıldı. Geniş değişiklikler içeren bu taslağı yayım için yeniden ele alma işine geri döndüğüm zaman birçok dostun ayrıntılı yorumlarından yararlandım. Jill Anderson Goethe bölümü üzerine, Moshe Barasch ve Lewis Beck Kant bölümü üzerine, David Hoy Hegel bölümü üzerine, Jo Kaufmann Önsöylem ve Goethe bölümü üzerine, ve Alexandros Nehemas bütün elyazması üzerine yorumlarda bulundu. Profesör Nehemas'ın yorumları özellikle kapsamlı, ve uzun tartışmalarımız tam birer keyiftiler.

Lewis Beck'in Kant'ı ele alışıma tepkisi ona özel olarak teşekkür etmemi gerektiriyor. Elyazmamı ona postaladığımda, kendi kendime eğer biri bana Nietzsche'nin nasıl "bir yıkım" olduğunu göstermeye çalışan böyle uzun bir deneme gönderseydi neler duyabileceğimi sordum. Kişi yaşamının çoğunu bir insanın çalışmalarını çevirmeye ve incelemeler ve yorumlar yazmaya verdiği zaman, ondan böyle bir çabaya çok duygudaş olması pek beklenemez. Ama birçok bakımlardan çıplak olan akademik sahnenin güzelliklerinden biri başkalarının çalışmalarına yönelik sevecen eleştirinin gelişmesini beslemesidir, ve böyle eleştiri gerçekten dostça olduğu zaman insan ilişkilerinin en nefis biçimlerinden birini oluşturur. Bu kendilerine olan borcumu belirttiğim herkes için geçerlidir, ama Lewis Beck'in durumunda bekleyebileceğimi çok çok aştı. Gerçekte çok kibar yorumları böyle uzun bir aradan sonra benim için ilginçliğini yitiren bir kitaba inancımı yeniden güçlendirmeme yardım etti. Hiç kimse önde gelen Amerikan Kant uzmanı tarafından böylesine yüreklendirilmeyi umudemezdi.

Bir kez daha, bana araştırmalarım ve yazılarımı sürdürmek için izin verip çalışma koşulları sağlayan Princeton Universitesi için minnettarlığımı anlatmak benim için bir zevktir.

Kısa Bir Sözlük ve Açıklamalar

A

ad hoc (Lat. 'buna') salt bu özel bir amaç için; başka olgulara gönderme ile tanıtlanabilir olmayan

ahlak morality

ahlaksız immoral

ahlaksal moral

aldatı fallacy

almaşık alternative

Altın Kural İsa'nın formüle ettiği davranış kuralı: Başkalarının sana yapmalarını istediğini sen de onlara yap.

alta-alma subsumption

anal karakter *Ruhçözümlemede:* Cimrilik, düzenlilik ve zorlayıcı davranış ile belirlenen karakter.

anlak (zekâ) *understanding, intellect.*

anlık *mind*

anlıksal intellectual

Anschauung bkz. **sezgi**.

apodiktik Aristoteles'in zorunlu olanı anlatmak için kullandığı sözcük; yine sağınlık, pekinlik, tamlık vb. ile çağrışımlı skolastik bir anlatım. *AUE*'de Kant tarafından kullanılır.

arketip ilk örnek

aşkın, aşkınsal transcendent, transcendental

aydınlanmış öz-çıkar enlightened self-interest. Kamu yararına olan sonunda bireyin de yararınadır anlayışı üzerine davranış

ayrıksı eccentric

ayrışık heterogenous

B

bağıt pact

bakışım symmetry

bakışımsız assymetrical

'bastil' Bastille

beğeni taste

beğenme approbation (Wohlgefallen)

belirlenim vocation (yazgı); determination

belirlenimcilik determinism

belirtik explicit

belit axiom

belitleme aphorism

benzeş(tir)mek assimilate

Bildungsroman kahramanın kültürel/eğitsel gelişimi üzerine kurulu roman

birikimli cumulative

Budha (Sanskritçe: Uyanmış) Kuzey Hindistan'da Budizmin kurucusu bir aristokrat ve din öğretmeni olan Gautama Siddhartha'ya (İÖ 563-483) verilen san.

bulutsu galaxy

buyrum imperative

C

Caliban Shakespeare'in "Tempest" adlı oyunundaki çirkin ve hayvana benzeyen köle

Calvin, John (Jean Caulvin). 1509-64, Fransız tanrıbilimci; Fransa ve İsviçre'de Protestan Reformasyonun bir önderi. Anahatları yazgıcılık, kayranın gücü, ve inanç yoluyla aklanma olan tanrıbilimsel dizgesini *Hıristiyan Dinin Kurumları* (1536) adlı kitabında anlattı.

Congregationalism Her dinsel topluluğun kendini yönetmesini ve başka benzer yerel topluluklarla inanç bağı içinde olmasını kabul eden Protestan öğreti (*der Independent = Congregationalist*)

Coriolanus İÖ 6/5. yüzyıllarda yaşayan efsanevi Roma kahramanı. Shakespeare'in *Coriolanus* başlıklı oyununun konusu

Ç

Çıkış Exodus. Eski Ahit: Musevilerin

Mısır'dan çıkışı
çilecilik ascetism
çözümleme analysis
D
Dağdaki Vaaz Yeni Ahit: İsa'nın ilk büyük söylemi. Matta 5-7.
Dante Aligheri (1265-1321) *Tanrısal Komedya*'nın yazarı İtalyan şair.
değer vakar, dignity, Würde
değerleme valuation
deneyim experience/Erfahrung.
der Independent bkz. ***Congregationalism***
deus ex machina (Lat.) Eski Yunan tiyatrosunda konuyu çözüme getirmek için oyuna katılan bir tanrı (Yun. *theos ek mekhanes* = makineden tanrı).
Deuteronomy Eski Ahit'in beşinci kitabı. Musa Yasalarının ikinci bir bildirimini kapsar (Yun. *deuto* = ikinci(l), *nomia* = yasa)
Dictung und Wahrheit şiir ve gerçeklik
dizge system
duyarlık sensuousness. "Sinnlichkeit"
duyunç vicdan conscience
duygusalcılık emotivism
dürtü impulse
düzgü maxim
E
edim deed
edimsel (fiili) actual
eğinim affinity
elegi mersiye elegy
Eliot, George (Mary Ann Evans'ın kalem adı. 1819-80. Yerel Victorian toplumu çözümlemesi ile ünlü.
Elohist Eski Ahit. Pentateuch'un metninin dört ana parçasından birinin yazarı ya da yazarları. Bu bölümlerde Tanrı için YHVH (Yahuvah) yerine Elohim'in kullanımı yoluyla saptanır.
epigram nükteli deyiş, şiir, yazı
erek end
eskalatoji ölüm, yargı, cennet ve cehennem öğretisi
Eski Ahit Hıristiyan İncil'in ilk bölümünde Yahudilerin kutsal yazılarını toplayan kitaplar
evangel Hıristiyanlığın İncil'i; Yeni Ahit'in dört kitabından her biri; vaaz veren
ex offico görev gereği
F
Farbenlehre "Renkler Öğretisi" (Goethe)
Faust (Faustus, ya da Doktor Faustus) bir Alman efsanesinde bilgi ve erk için ruhunu şeytana satan simyacı ve büyücü. Sonsuza dek mahkum olur.
Fırtına ve Gerilim *Sturm und Drung*. Geç 18 yüzyıl Alman yazın akımı. Doğa, duygu, ve bireyi yüceltterek Rousseau ve Hamann'ın etkisi altında Aydınlanma ussalcılığına karşı çıktı. Goethe ve Schiller başlangıçta devimle yakından ilgiliydiler. Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları* (1774) ve Schiller'in *Hırsızlar*'ı (1781) devimin temsil edici yapıtlarıdırlar. Devim kısa sürede söndü ve Goethe ve Schiller bağımsız çalışmalarına döndüler.
filoloji yazınsal metin araştırmacılığı (Yun: "dil/logos sevgisi")
frenoloji "kafatasıbilimi." Beyinde işlevlerin yerinin saptanmasıyla ilgilenirdi.
Furi (Erini, Eumenides) Yunan mitolojisinde üç tanrıçası
G
gay bilim şiirsel bilim (Nietzsche)
geçek course
Geheimrat özel danışman; Geheimrätin: danışmanın eşi
Geist tin, anlık
Geisteswissenschaften insan bilimleri (ansal/tinsel bilimler)
Genesis Kitabı Eski Ahit'in ilk kitabı. Evrenin yaratılışından İbranilerin Mısır'da kalışlarına dek geçen olayları anlatır.
gerçek/gerçeklik true/truth. **gerilim** stress (gerginlik= tension)
Gesamtskuntswerk bütün(sel)/toplu sanat yapıtı (Wagner)
girik indented
Golgotha/Calvary, Schädelstätte. Kudüs'te kent duvarlarının hemen dışında İsa'nın çarmıha gerildiği yer

Gospel Yeni Ahit'in dört kitabından her biri

görenek observance

görgü propriety

Grundsätze ilkeler (sözel olarak "zemin-tümceler")

grotesk grotesque tuhaf ya da inanılmayacak bir yolda çarpık, uyumsuz, yersiz. 16 yüzyıl başlarında eski Roma evlerinin ortaya çıkarılması sırasında duvarlarında insan, hayvan ve bitki biçimlerinin karışımından oluşan düşlemsel süslemelerin bulunduğu grotto ları (mağara) anlatan İtalyanca grottesci den türetildi.

güdü motive (Triebsfedern)

H

Hamann, Johan Georg (1730-1788) Alman protestan düşünür, Aydınlanmayı eleştiren fideist/inanççı. Kant'ın sürekli dostu. Usa güvensizliği zemininde Tanrı inancının felsefe sorunlarını çözebileceği görüşüne ulaştı.

Heisenberg, Werner Karl 1901-76. Alman fizikçi. 1932 Nobel fizik ödülünü kazandı. enerji ve zamanın, ya da konum ve devinirliğin aynı zamanda doğru olarak saptanamayacaklarını anlatan "belirsizlik ilkesi"ni formüle etti.

Herder, Johann Gottfried von (1774-1803). Alman felsefeci, şair ve eleştirmen, Sturm und Drang deviminde önde gelen ad.

hermeneutik yorumbilim

Hesse, Hermann (1877-1962) Alman romancı, kısa öykü yazarı ve şairi. 1946'da Nobel yazın ödülünü aldı.

Hinduizm Hindistan'ın kast dizgesini de belirleyen çoktanrılı törel/dinsel inanç yapısı.

holizm holism bütünün parçalarının toplamından büyük olduğu düşüncesi (ayrıca Gestalt ruhbiliminde)

Humboldt, Wilhelm von (1767-1835) Alman filolojist ve eğitim reformcusu

İ

iambik birincisi kısa ikincisi uzun iki heceli sözcüklerden oluşan dizelerle yazılan şiir

İbrahim Abraham Eski Ahit'te: Patriklerin ilki, Isaac'ın babası, İbrani halkının kurucusu.

Ibsen, Henrik (1828-1906) Norveçli tiyatro yazarı ve şair. İlk oyunları arasında: *Brand* (1866) ve *Peer Gynt* (1867) *Bir Bebek Evi* (1879), *Hayaletler* (1881), *Halkın Düşmanı* (1882), *Yaban Ördeği* (1886). Geç oyunları arasında: *Hedda Gabler* (1890), ve *Usta Yapıcı* (1892).

içebakış introspection

içgörü insight

ikilik , ikileme dichotomy

ikonografik , ikonografi: simgelere uylaşımsal anlamlar yüklemek

ikonoklazm ikon deviricilik . Yunan Ortodoks Kilisesi içinde İS 752'den 842'ye dek ikonların ve dinsel imgelerin yokedilmesini amaçlayan heretik devim

ilenç, ilenme curse , lanet

ilke principle

imgelem imagination

inanca assurance

inanç kabulü confession of faith : Dinsel inançların kamu önünde resmi olarak benimsenmesi

insanbiçimcilik anthropomorphism

inanca teminat assurance

işleyim industry

itki drive

iveğenlik, ivecenlik, acelecilik haste

J

Jesuit Bir Roma Katolik dinsel düzeninin (İsa Toplumu) üyesi. Düzen 1534'de papalığı ve Katolikliği Reformasyona karşı savunmak ve misyonerlik görevlerini örgütlemek için kuruldu.

Jina (Yenen) Bir Hint dininde yaşamın yeniden-doğuşlar ırmağını geçerek başkalarının da izleyebilecekleri bir yol açmayı başaran kurtarıcı

K

kategorik imperativ categorical imperative

Kierkegaard , Sören (1813-55) Danimarkalı felsefeci ve tanrıbilimci, varoluşçu sorunları önceledi. Çalışmaları: Ya — Ya Da (1843), ve Korku Kavramı (1844), Ölümüne Hastalık (1849).

kılgısal practical

kıpı moment

klasiksel classical. "Klasik"ten ayrı olarak Yunan/Roma kültürü ile ilgili

konutlama postulate

Kopernik, Nikolaj (Lat. Nicolaus Copernicus) (1473-1543) Polonyalı gökbilimci. Ptolemi'nin tanıtlamalarında kullandığı aynı gözlem ve hesaplamaları kullanarak evrenin özeğinin dünya değil ama güneş olduğunu tanıtladı.

kuralcı casuist . Ahlaksal ikilemleri dinsel kuralları uygulayarak çözmeye çalışan

kuşkuculuk scepticism

kutsama sacrament Katoliklikte ve Ortodokslukta: vaftiz, kefaret, kiliseye kabul, vb.; Protestanlıkta: Efendinin Çorbası ve vaftiz

L

Lao-tze İÖ 604-531. Çin felsefecisi. Taoizmin kurucusu

Luke Yeni Ahit'te üçüncü Gospel'in yazarı.

Luther, Martin (1483-1546) Protestan Reformasyonun Alman önderi. İncil'i Almancaya çevirdi.

M

magnum opus baş yapıt

Manikheizm Manichaeism İS 3. yüzyılda Pers peygamberi Mani tarafından getirilen köktenci ikici dinsel öğretiler dizgesi. Aydınlık ve Karanlık , İyilik ve Kötülük arasındaki ilksel bir çatışma üzerine kuruldu. Gnostizm, Zerdüştlük, Hıristiyanlık, Budizm'den vb. öğeler kapsar.

Mann, Thomas (1875-1955) Alman romancı. 1929 Nobel yazın ödülünü aldı.

Matthew (Matta) Yeni Ahit'te birinci Gospel'in yazarı.

meditasyon usu tüm yabancı/dışsal etkilerden yalıtarak kavramsal düşünme

Mephistopheles ortaçağ mitolojisinde şeytan. Faust kendi adıyla anılan efsanede ruhunu ona satar.

Micah Eski Ahit. İÖ 8. yüzyılda bir İbrani peygamber

monograf tek bir konu ile ilgilenen yazı, deneme

Moralität ahlak

N

Naturwissenschaften doğa bilimleri

nice quantum (= how much)

nice düzenekbilimi quantum mechanics . Gerçekte denmek istenen şey "parçacık" mekaniği ya da düzenekselliğidir, ve özdeğin salt niceliğe indirgenememesi ölçüsünde, quantum/nice sözcüğü bu "fiziksel" bağlama ancak dil mantığına karşı yapılan bir barbarlık yoluyla girer.

Nietzsche, Friedrich Willhelm (1844-1900) Alman felsefecisi, şairi ve eleştirmeni.

O

obiter dictum raslantısal söz

olağandışı (alışılmadık, sıradışı, kuraldışı) unusual

olağanüstü extraordinary, exceptional

olgu fact

olgusal real

olgusallık reality **olguculuk** positivism *olumsallık* contingency (Zufälligkeit)

oxymoron çelişkili/uyumsuz terimlerin birlikte kullanılmasıyla yaratılan bir etki, "güzel tiran," "acımasız bir incelik" "korkunç güzel" gibi. (Yun. oxus : keskin; moros : kör; oxymoron sözcüğünün kendisi bir oxymorondur.)

Ö

ölçün standard, norm

ön-öğreti propaedeutic

önsav hypothesis

önsöylem prologue

örge motif

örtük implicit

özek merkez center

özerk autonomous (selbständig)

özerklik autonomy
özerksizlik heteronomy
özenç caprice, Wilkür
özgür(lük) free(doom)
öznellik subjectivity

P

paradigma örnek
parodi birçok sanat dalında iğneleyici, alaycı öykünme uygulayımı
Paul, aziz (Havari Paul) Roma'da 'Şehit' olarak ölümü İS 67(?). Hıristiyan oluncaya dek Hıristiyanlara zulmetti. Yeni Ahit'teki Mektuplar'ın birçoğunun yazarı.
pekinlik certainty . Gerçeklik için saltık güvence duygusu
Pentateuch Eski Ahit, Yasa Kitapları.
pernisyöz anemi öldürücü kansızlık
pietizm 17 ve 18 yüzyıllarda Alman Lutherci Kiliselerinde bir yeniden biçimlenme devimi
pleonazm gerekenden öte sözcük kullanımı, örneğin "kulakla işitmek," "ardılını öncelemek"
pragmatik kuramsal kaygıyı , ilkeyi vb. gözardı etme tutumu
praktische, practical kılgın, kılgısal
Priapus klasik antikçağda erkek üreme tanrısı ve bahçe ve bağların bekçisi; penis simgesi
progressus ad infinitum sonsuza dek ilerleme

R

rabbi Sinagogun baş dinsel görevlisi; Yahudi topluluğunun tinsel önderi

S

sabuklama delusion
sağgörü prudence
saplantı obsession . **Sartre, Jean-Paul** (1905-1980) Fransız felsefeci, romancı ve tiyatro yazarı
Schiller, Friedrich (1759-1807). Alman şair, tiyatro yazarı, tarihçi ve eleştirmen. Yapıtları arasında: *Die Räuber/ Hırsızlar* (1781) *Wallenstein Üçlüsü* (1800), *Maria Stuart* (1801), *Wilhelm Tell* (1804). "Über die Äestetische Erziehung der Menschen in einer Reihe von Briefen" ("Bir Dizi Mektupta İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine").
Shakespeare , William (1564-1616) İngiliz tiyatro yazarı ve şair
sayıltı assumption
Schwärmerei kendinden geçme; coşku; esrime
Selbstanzeige yazarın kendi tanıtım yazısı
sevimlilik charm, Anmut (ayrıca: zerafet, incelik; charm: tılsım).
sezgi intuition/Anschauung
sıkı, katı rigorous Alm. Strenge.
sağınlık rigor katılık; Püritan davranış ve öğreti katılığı
sıkışık compact
si diis placet tanrılar hoşnut olursa
sicher güvenli
Sicherheit güvenlik
Sina Dağı Kuzey Batı Mısır'da bir dağ. Musa Tanrıdan Yasaları orada alır.
sinirce neurosis
Sittlichkeit törellik, ahlak
sonsöylem epilogue
Sofokles . İÖ 496-406 (Atina). Yunan tiyatro yazarı. 123 yapıtından 7'si günümüze ulaşmıştır. Yaklaşık tarihleri ile: *Ajax* (450), *Antigone* (442), Kral *Ödipus* (*Oedipus Rex* , *Oedipus Tyrannus*, 430), *Trakhiniai* (420-10), *Elektra* (425), *Filokretes* (409), *Oedipus Kolonus'ta* (sahnelenmesi 401).
Sturm und Drung bkz. **Fırtına ve Gerilim**

T

tamlık completeness
tanımlık article
tanıt, tanıtlama proof, demonstration
tasar plan, conception
teodezi theodicy Tanrı kavramının felsefi irdelemesi üzerine Leibniz'in terimi
Tetonik Teutonic Alman kültürüne özgü
tour de force parlak başarı
törel ethical
törellik , törebilim ethics
Tungus Doğu Sibirya'da bir Mongol halkı
türe adalet justice
tüze hukuk right

U

Upanishad Hinduizm. Sanskrit kutsal kitaplara verilen ad. İÖ 200-400 arasında yazıldıkları düşünülür ve eski Hint felsefesinin gizemli ve içrek öğretilerini kapsarlar

Ur-Götz kökensel-Götz, yapıtın ilk biçimi

uygulayımsal teknik

V

Veda Hinduizmin en eski kutsal yazıları, (Rig-Veda, Yajur-Veda, Sama-Veda, ve Atharva-Veda)

Vedanta Hinduizm'in altı ana felsefi okulundan biri. Veda'da örtük olduğu düşünülen Birciliği açımlar. Yalnızca Brahma'nın olgusallığı olduğunu ve tüm görüngü dünyasının yanılsama olduğunu öğretir.

Venüs dağı Venusberg Güney Batı Alm.'da bir dağ; ortaçağ efsanesine göre içinde tanrıça Venüs'ün sarayının bulunduğu mağaraları vardır

Virgil (Latince adı: Publius Vergilius Maro, 70-19. Romalı şair. Başyapıtı *Aeneid* Truva'nın düşüşünden sonra Aenas'ın başına gelenleri anlatan bir epik şiirdir.

Wust von Observanzen görenekler dağınıklığı

Yahwist Jahvist (Yahweh: Tanrının Horeb dağında Musa'ya açıklanan kişisel adı — Yahuva) Pentateuch'u oluşturan dört kaynaktan en eskisinin yazarı ya da yazarları

Yeni Ahit Hıristiyan İncil. İsa'nın ölümünden sonra derlenen ve Eski Ahit'e eklenen bölüm

yeni eleştiri yazınsal eleştiriye metnin yakından çözümlemesi yoluyla bir yaklaşım (10)

yetke authority

yordam procedure

yöntembilim methodology

Yüksek Eleştiri Higher Criticism İncil'in kitaplarının kaynaklarını saptamak için yazınsal değerlendirme uygulayımlarının kullanımı

Z

zorlayıcı kişilik compulsive personality Aşırı ölçüde düzenli, katı ve ayrıntıcı kişilik

zorlayıcı-saplantılı sinirce bkz. saplantı

Dizin

A

Aeskilus 27
Albertus Magnus 68
Alman romantik devimi 30
Alman romantizmi (*Faust:* Bir Fragman) 25
amfetamin (Sartre) 135
analitik felsefe 186
analitik felsefeciler 75
anlıksal çıkar (Kant; güzellik) 108
Anschauung (Kant; sezgi) 76
Antigone (Sofokles) 154
a priori sentetik yargılar (Kant) 76
Aquinas 68, 69, 88
Aristofanes 113
Aristoteles 27, 34, 183
Arı Usun Eleştirisi 14, 70, 72, 77, 78
askeri marşlar (Kant) 112
Aşkınsal Felsefe (Kant) 74
aşkınsal yöntem (Kant) 74
"aşkın" ve "aşkınsal" sözcükleri (Kant) 74
Austin, J.L. (Wittgenstein) 182

B

Bach 112
Beethoven 27, 34, 112
Berlin, Isaiah 51
Bildungsroman 30
Bilimsel Devrimlerin Yapısı (Kuhn) 39
Bin Dokuz Yüz Seksen Dört (Orwell; Kant) 119
Bitkilerde Başkalaşımı Açıklama Girişimi (Goethe) 25
Bradley, F.H. (Appearance and Reality") 70
Buber, Martin 159
Buff, Charlotte 21

C

Calvin 69; (Kant) 91
Cassirer, Ernst 44; (kavrayış yoksunluğu) 125
Cohen, Hermann 94
Coleridge 45
Critique de la raison dialectique (Sartre) 28, 135

D

Dante 43
Das Ich und das Es 62
Descartes 68
Deussen, Paul 70
Dhammapada (Budhist) 70
Dictung und Wahrheit (Goethe) 33
Dilthey 47, 57
Ding an sich (Kant) 79
Discours de la méthode, Descartes 68
diyalektik (Hegel) 172; (Kant) 78
doğal bilinç (Hegel) 167
Dostoyevski 34
düzgü (Kant) 98

E

Early Theological Writings (Hegel) 152
Eckermann 23
Elias, Julius 56
Eliot, George 45
Engelmann, Paul 71
Engels (Hegel) 180
Eski Ahit (Kant) 94, 95

F

Farbenlehre (Goethe) 39, 41
Faust 31, 39
Faust: Bir Fragman (Goethe) 25
Feuerbach, Ludwig 45
Fichte 30, 56, 61
Fırtına ve Gerilim 30
Freud 36, 44; (ruh) 13

G

Genç Werther'in Acıları (Goethe) 21
Genesis Kitabı 69
Glockner, Hermann (Hegel) 149
Götz (Goethe) 21
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Kant) 80
güzelde görgül ve anlıksal çıkar (Kant) 108
güzellik (Kant) 108

H

Hamann, Johan Georg 52, 93
Haydn 112
Haym, Rudolf 148
Hegel (ilk kitabı, *Tinin Görüngübilimi*) 14
Heidegger (*existenzial* ve *existenziell* arasındaki ayrım) 74; (hermeneutiği tanrıbilimsel kökenli) 159
Heisenberg, Werner 41
Hendel 112
Herder, Johann Gottfried 31, 51, 93
Herr Geheimrat von Goethe 24
Herz, Marcus 93
Hesse, Hermann 30
Hıristiyanlar 25
Hoffer, Eric 23
Homeros 43; (Kant) 112
Humboldt, Wilhelm von 58
Hume, David 68, 69

İ

Ibsen (*Halkın Bir Düşmanı*) 23
İdea (Platon) 70
inanç ve bilme (Kant) 79
İncil törelliği (Kant) 88

insandan başka ussal varlıklar (Kant) 87
İnsanlık Tarihinin Bir Felsefesi İçin Düşünceler, Herder 53, 54
intihar (Kant; İncil) 97
Iphigenie (Goethe) 39
İsa 91; 151; ; (Kant) 95

J
Jacobi, Fritz 52, 111
James, William 28
Jaspers 140, 141
Jena (Napoleon) 158
Jena Üniversitesi 60
Jung, C.G. 16, 43, 57

K
Kafka 120
kahramanlar ve uşak (Hegel) 184
Kant (ahlaksızlığın özü) 100; (*Arı Usun Eleştirisi*) 14; (biçemi çözümleniyor) 125; (bilgiyi yok etme) 124, 137; (Eski Ahit) 94; (Kopernik devrimi) 69; (Prusya Kralı Friedrcih Wilhelm II) 96; (Tanrıya inanmıyor) 138; (üç konutlama) 69
kategorik imperativ (Kant) 84, 86, 96
kategoriler (Kant; on iki) 76s
kendilerinde şeyler (Kant kendisi çürütüyor) 70, 137
Kestner, Johann Christian 21
Kierkegaard 23, 141
Kinikler 27
Kireanikler 27
Kılgısal Usun Eleştirisi (Kant) 24, 69, 82, 90
Klapstock, Friedrich Gottlieb 111
Knebel, Carl Ludwig von 58
Kopernik Devrimi (Kant) 73
Kuhn, Thomas 39

L
Leibniz 68
Lessing, Gotthold Ephraim 54-56, 141; (saltık gerçeklik) 123
Leviathan 68
Lewes, George Henry 45
L'Existentialism est un humanisme (Sartre) 28
Lincoln 27
Lord Byron 45
Luther 57, 61, 69, 85
Luther'in Reformasyonu 68

M
Mann, Thomas 30
Master Eckhart 68
Mendelssohn, Moses 56, 94; (Kant) 93
Mephistopheles 32, 35
Michelangelo 34
Moralität (Hegel) 114
Mozart 34, 112
Müller, Max 70
Musa 86, 89, 91; (Kant) 92

N
Napoleon 27, 158
Nathan der Weise (Lessing) 93
Newton 35, 36; (renk kuramı) 37
Nicolaus Cusanus 68
Norman Kemp Smith 74, 75, 77, 88, 127

O
Oedipus 13
Oedipus Tirannus (Sofokles) 13
On Buyruk (Kant) 92
Optiğe Katkılar (Goethe) 25
Orwell, George (Kant) 119

Ö
özerklik (Kant) 80, 85; (özgürlük; Kant, Goethe) 22
özgür istenç 83; (Kant) 69
öznel tin (kıpıları) 178

P
Parerga ve Paralipomena, Schelling 61
Parmenides (pekinlik) 136
Pascal ("yüreğin kendi usları vardır") 13
Paton, J.H. 77
Platon 27, 34, 70, 78, 183; ("Devlet) 73; (sanat) 113
Pniower, Otto 34
Popper, Karl 179
Prolegomena (Kant) 74
Prostestanlar (Kant) 69
Prusya Kralı Friedrcih Wilhelm II (Kant) 96
Prusya Kralı (Kant) 140

Q
quantum mekaniği 41

R
Rembrandt 27, 34
Renkler Öğretisi (Goethe) 36
Rilke 44
Roma Elegileri, Goethe, 24s
Rousseau (Goethe) 22; (Kant, tablo) 85, 110; (*Toplumsal Sözleşme;* özgürlük) 85
ruhun ölümsüzlüğü (Kant) 91

S
Salt Us Sınırları İçerisinde Din 69, 89, 96
sanat (Kant) 108
Sartre, Jean-Paul 23, 28, 156; (yazma tarzı) 135
savaş (Kant) 103
Schelling 30, 36, 61
Schiller 15, 30, 40, 45, 56s, 58, 60, 89, 170; (Fichte) 60; (Kant) 112; (*Wilhelm Tell*) 24
Schlick, Moritz 71s
Schopenhauer 30, 36, 44, 60-63; (annesi) 25; (Kant) 114
Sezar 27
Shakespeare 34, 43

Shelley 45; (Goethe çevirileri) 26
Simmel, Georg 44
Simpozyum (Platon) 113, 121
Sinnlichkeit (Kant) 76; (Hegel) 114
Smith, Adam 104
Sofokles 13, 154
Sokrates 27, 121
Soret, Frédéric Jacob 33
Spinoza 75
Stimmen der Vōlker in Liedern, Herder 51
Stoacılar 25
Strauss, David Friedrich 45

Ş

şaman 91
Şiir ve Gerçeklik (Goethe) 33

T

Tanrı (Kant inanmıyor) 138; (varoluşu, Kant) 23
tarih (Kant; kūçūmseme) 102
Taylor, Charles (*Hegel*) 52
Theologische Jugendschriften (Hegel) 149
The Sacred Books of the East [*Doğunun Kutsal Kitapları*] (Mūller) 70
Tin Felsefesi (Hegel) 178
Torquoto Tasso (Goethe) 25
Tractatus (Wittgenstein) 71
transzendent ve transzendental arasındaki ayrım (Kant'ta gōstermelik) 74
Tübinger Stift 151

U

Ulusların Gönenci (A. Smith) 104
Upanishadlar 70
Urfaust (Goethe) 55
Ur-Götz (Goethe) 39
ussal olan edimseldir; ve edimsel olan ussal (Hegel) 161
usun hilesi (die List der Vernunft, Hegel) 104

V

Vaihinger, Hans 44; (Kant, yama-işi) 127
van Gogh 27
Venedik Epigramları (Goethe) 25
Virgil 43
Viyana Çevresi 71
Vorländer 44, 93; (Kant'ın biçemi) 125; 93
Voss, Johann Heinrich 111
Vulpuis, Christiane 25

W

Weimar saray tiyatrosunun yōneticiliği (Goethe) 25
Wilhelm Meisters Lehrjahre (Goethe) 30
Wilhelm Tell (Schiller) 24
Wilkinson, E.M. 58
Willoughby, L.A. 58
Wittgenstein 71, 182
Wolff, Robert Paul 82

Y

Yahudilik (Kant) 93s
"ya—ya da" (Kant) 124
Yunan trajedisindeki karakterler 27

Z

Zelter, K.F. 34, 44

Felsefe isteyen ve kişisel bir söylem yerine tanıtlama ve kavramsal sağınlık bekleyen okur Kaufmann'da *tam tersini* bulacak, kişisel-kültürel eleştirinin felsefe üzerine uygulanmasının enteresan bir örneği ile karşılaşacaktır. Kaufmann'ın çözmeyi üstlendiği problem "anlığın keşfi"nden daha azı değildir, ve gene de Kaufmann bu iş için *tanıtlama* gibi bir istemin bütünüyle gereksiz olduğunu, aslında böyle bir istemin insan usunun gelişiminin önüne bir "engel" çıkardığını düşünür. Buna göre Hegel'in felsefi çabayı yeniden diriltebilmek ve modern dünya için sağlığına yeniden kavuşturabilmek için önemini öylesine vurguladığı kurgul-kavramsal yöntemin sözü bile edilmez, *Mantık Bilimi* bütünüyle bir yana bırakılır, ve bunun yerine Hegel'in kendisinin bir "gençlik yapıtı" olarak gördüğü *Görüngübilim* neredeyse felsefesinin bütünü olarak alınır. Bilimsel görgücüler ve mantıksal pozitivistler, giderek nihilistler, materyalistler ve postmodernistler bile "felsefe" yaparken ve kendi *kişisel* olgusallık tablolarını çizerken, niçin yazınsal eleştirmenler böyle bir doyumdan yoksun kalsınlar? Kaufmann'ın çalışması hiç kuşkusuz Goethe, Kant ve Hegel üzerine yazılabilecek en az özsel, en az derin açımlamalar arasındadır. Ama eğer kültürel bir inceleme için aşırı olacak felsefi ölçütlerden vazgeçersek, çalışma yaratıcı bir hermeneutik ustasının ürünüdür ve bu niteliği ile açıkça pekçok felsefecinin hermeneutik uyuşukluğuna ciddi katkılarda bulunacak bir girişimdir.

— Aziz Yardımlı



iDEA 38/3 YORUM-KÜLTÜR
ISBN 978 975 397 078 5



idea