

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



SCHOPENHAUER

---

METAFİZİK İHTİYACI

Toplu Eserleri - 19

SaY

# METAFİZİK İHTİYACI

## Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

# **METAFİZİK İHTİYACI**

Çeviren:  
Ahmet Aydoğan

**say**

## **Say Yayınları**

Schopenhauer / Toplu Eserleri 19

### **Metafizik İhtiyacı**

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 17: Vom Ueber das metaphysische Bedürfniss des Menschen.

Yayın hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılan kısa alıntılar hariç yayınevinden yazılı izin alınmaksızın alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0866-5

Sertifika no: 10962

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Yayın koordinatörü: Sinan Köseoğlu

Baskı: Akoğul Basım

Maltepe mah. Davutpaşa cad.

Güven İş Merkezi No. 83 2B 378

Zeytinburnu/İstanbul

Tel.: (0212) 501 21 44

Matbaa sertifika no: 46841

1. baskı: Say Yayınları, 2021

## **Say Yayınları**

Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

[www.sayyayincilik.com](http://www.sayyayincilik.com) • e-posta: [say@sayyayincilik.com](mailto:say@sayyayincilik.com)

[www.facebook.com/sayyayinlari](https://www.facebook.com/sayyayinlari) • [www.twitter.com/sayyayinlari](https://www.twitter.com/sayyayinlari)

[www.instagram.com/sayyayincilik](https://www.instagram.com/sayyayincilik)

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

internet satışı: [www.saykitap.com](http://www.saykitap.com) • e-posta: [dagitim@saykitap.com](mailto:dagitim@saykitap.com)

## **İÇİNDEKİLER**

|                                           |     |
|-------------------------------------------|-----|
| ÖNDEYİŞ .....                             | 7   |
| SUNUŞ .....                               | 23  |
| HAZIRLIK.....                             | 59  |
| GÖZ ÖNÜNDE OLAN                           |     |
| GÖZ ARDI EDİLEN .....                     | 61  |
| METAFİZİK İHTİYACI .....                  | 79  |
| EK.....                                   | 137 |
| SCHOPENHAUER DÜŞÜNCESİNDE METAFİZİK       |     |
| VE BİLİMLERİN YERİ                        |     |
| Marco Segala .....                        | 139 |
| METAFİZİĞİN TEMEL AYIRT EDİCİ ÖZELLİKLERİ |     |
| René Guénon .....                         | 177 |
| METAFİZİK DÜŞÜNCE KARŞISINDA FELSEFİ      |     |
| DÜŞÜNCE .....                             | 192 |
| BİLMEK VE OLMAK .....                     | 212 |



# ÖNDEYİŞ



İnsan var olanlarla ilişki kurduğu kadarıyla var olanı evveleminde onun var olduğunu, ne ve nasıl olduğunu, nasıl olabileceği ve olması gerektiğini hesaba katarak, kısaca onun varlığını göz önünde bulundurarak tasavvur eder. Bu huzurda bulunanı yeniden zihinde hazır hale getirme (tasavvur) düşünmedir... İnsan var olanları var olanlar olarak hangi tarzda tasavvur ederse etsin onları hep varlıkları açısından tasavvur eder. Bu sebepten ötürü insan daima var olanların ötesine geçer ve varlığa intikal eder. Grekçede bu 'öte' 'meta'dır. O itibarla insanın bu hüviyetiyle var olanlarla her türlü münasebeti metafizik vasfa sahiptir.

Kitaplığın bir önceki kitabı *Aklın Yolu* daha evvel yayınlanmış *Akıl Sağlığı* ve *Akıl Zayıflığı* kitaplarında irade ile tasavvur arasındaki esrarlı ilişkinin açtığı aralıktan akıl sağlığı ve bu sıhhat haline halel getiren yahut onu toptan sakatlayan şeyleri derleyip toplayarak yaşadığımız dünyada hüküm süren şartlar bakımından bir noktaya raptetmeye çalışmıştı. Bu öyle bir noktaydı ve etrafına raptedilerek topluca nazara verilen şeyler uyandırdığı fikir ve tedailer itibariyle o kadar kıymetliydi ki söz konusu şartların şartladığı şeye ve şartlayış tarzına uyanmaya katkıda bulunuşu ile benzerleriyle kıyas edildiğinde birçoğunu geride bırakıyordu. Şimdi *Aklın Yolu*'nun ardından *Metafizik İhtiyacı* başlığıyla yayınlanan bu derleme de bu defa aynı şeyi Schopenhauer Kitaplığının daha evvel neşredilmiş iki mühim kitabı: *Bilmek ve İstemek* ile *Bilim ve Bilgelik* bakımından yapmaya çalışıyor.

Hatırlanacağı üzere bu iki kitapta bilmenin bir yandan istemeyle irtibatı malum fikri sabiteler izin verdiği ölçüde derinlemesine irdelenmiş, diğer yandan istemenin dürterek harekete geçirdiği ve geri çekilerek yol verdiği kadar bilebilen bir bilim (*scientia*) bilgisi onun tahdit ve tasallutundan kurtulmuş bir bilme nazarıyla bakılabilecek bilgelik (*sapientia*) ile karşılaştırılmıştı. Bu karşılaştırma ve bilimlerin bilgisinin bilgelik karşısındaki vaziyetinin çeşitli cihetlerden yoklanması, hususiyle bu minvalde kimi yerde karşılaşılan sınırlılık, kimi yerde hissedilen yetersizlik bir metafizik ihtiyacı duyurmaya yetmişti...

Bilimlerin bilgisi ne yaşadığımız dünyayı anlamaya, ne de bu yetersiz bilgiyle başımıza açtığımız meseleleri görmeye ve mesele olarak yaklaşmaya yetiyor. Görmeye yetmiyor çünkü bu hangi meseleyse onun keyfi mütearifelerinin (*axioma*), çarpık faraziyelerinin (*hypothesis*) izin verdikleri dışında o meselenin aslına, o aslın da esasına dair hiçbir şeye vakıf olunamıyor. Böyle olunca onun bir mesele olarak ortaya çıkışına yol açan sebepler, o yolu genişleten amiller geriye doğru ibreti itibarla izlenip kökenine inilemiyor, inilemediği için hikmeti nazarla asli hüviyeti içerisinde tanınamıyor. Asli hüviyeti içerisinde tanınamayan ve talep ettiği tarzda yaklaşılamayan meseleye çözüm için getirilen teklifler ortaya yeni ve daha karmaşık meseleler çıkarmaktan başka bir işe yaramıyor. Bu ne yazık ki bugün başta beşeri bilimler çatısı altına dâhil edilenler olmak üzere günümüz dünyasında bilim adı ile anılır hale gelmiş olanların tamamı için böyledir.

Bu böyle olduğu içindir ki insanların birlikte yaşadıkları topluluğun şümülü, bunu kolaylaştırmak için kurdukları tesis ve teşkilatların çapı her ne olursa olsun temin ettiği vasatın mahiyeti cehennemi aratmaz hale gelmiş

vaziyettedir. Zira ister siyasi ister içtimai olsun bunun hudutlarını tayin etmek, esaslarını tesis etmek için sözüm ona teşri faaliyetinde bulunanların tahsilleri bu yetersiz bilimlerin beraberinde getirdiği usulsüz talimden, uyanıklığı bu yetersizliği muğalata ile kapatmak için zamanın safsatacılığı pazarlamacılık tekerlemelerinden, ufukları kâr zarar hesabından öteye nadiren geçer.<sup>1</sup> Yaşadığımız dünyada yürüdüğünü zannettiğimiz işlerin küçük bir bölümünün nasıl yürütüldüğünü düstursuz olmasa bile des-

- 
- 1 Aradan bu kadar zaman geçtiği halde bu pazarlamacılığın asli hüviyeti itibariyle ne olduğu, nereden kaynakıldığı, gelip kurulduğu yerlere nasıl yol bulduğu sorularını ve bu doğrultuda ilerlerken düşüncenin önüne çıkacak olan benzerlerini tatminkâr tarzda cevaplayan ne yurt dışında ne yurt içinde hâlâ dişe dokunur bir şey ortaya konulamamış olması hayret vericidir. Asıl önemlisi onun bu sırnaşık dilinin nasıl olup da hemen diğer bütün bilimlerin konularına yaklaşma ve ilişkili kurma tarzını esir aldığı, onda en bariz vasıf olarak göze çarpan dışarıdanlığın nelerle irtibat ve akrabalığının bulunduğu ne hazindir ki bir soru olarak olsun dikkatleri üzerine toplayamamıştır. Yaklaşık üç yıl önce tamamlanmış ancak aradan geçen bunca zamana rağmen henüz yayınlanamamış olan *Tehlikeli Zamanlar İçin Lüzumlu Hayat Dersleri* bu meseleye daha önceki teşebbüslerden farklı bir cihetten yaklaşmayı, farklı bir alaka ve münasebet bütünü (*Zusammenhang*) içerisine yerleştirmeyi denemişti. Kitap adıyla anılmaya değmez nice müsveddenin raflarında yer bulmakta hiçbir zorlukla karşılaşmadığı şu matbuat âlemi içerisinde bu garip kitap ne yapalım ki bir türlü kendisine yer bulamadı ve onun böyle bir dünya içerisinde yer bulamayışı bu karanlık günler gelip geçtikten sonra her ne hatırına telif edildiyse belki de onun indinde payesini artırmaktan başka bir şeye yaramayacaktır. Sözü edilen teşebbüslerin fevkalade yetersiz ve neredeyse bir yakınma düzeyinde kalmış olan ilki bu bin yılın başlarında ilk baskısı yapılmış olan *Kusursuzluk Çabası & Yetersizlik Duygusu*’nda, ikincisi ise aynı kitabın yeni bir Hazırlık yazısıyla genişletilmiş ve neredeyse yirmi yıl sonra yapılmış ikinci baskısındadır. Eğer bırakılsa ve hasılaya hamiyetli bir yayıncı talip olsa bir dördüncü teşebbüsü merkezine ‘kerim’ tabirini yerleştirerek muhitini de bu kelimenin irtibat ve iltizamı bulunan bilumum akraba ve taallukatı ile örerek yapmak isterdi.

tursuz tarzda kayıt altına almaya çalışan bu cümle ve bu minvalde bunu takip edecek olan diğerleri yerküre üzerinde muayyen bir devleti ve münferiden onun hudutları dâhilinde olup bitenleri kastına hedef etmek için kurulmuyor. Şu kadar ki bu işlerin tüm dünya ölçeğinde bu-  
raya nasıl geldiğine, gelirken hangi kıvrımlı yolları takip ettiğine, bu yolların nasıl açıldığına ve aralandığına, bunun ne kadarının bilmezliğin, ne kadarının bilir geçinen bilimlerin payına düştüğüne dikkat çekmeye çalışıyor.

Bu meyanda bilhassa kanun koymanın ne demek olduğuna, doğuracağı sonuçlar itibariyle ne büyük tehlikeleri içinde barındırabileceğine seziş bir tarafa kavrayış yoluyla olsun en asgari düzeyde yakınlık kurmaya mekteplerde tedris edildikleri haliyle bu bilimlerin ne talim usulleri, ne terbiye esasları kifayet eder. Onların esas ve usulden, daha önemlisi bu ikisinin karşılıklı olarak birbirini belirleyip şekillendirme meylerinden bu habersizlikleri, bidayette usûl diyerek yola çıkıldığı hatırlanacak olursa doğrudan götürülüp ne kavramlarına, ne öğretilerine bağlanabilir. Ama öğrettiklerinin hiçbir yerinde bozulma (*Entartung*) denen şeyden bahis açılmamasında, onun nereden ne surette başlayıp nasıl bir seyir izlediği inatla ıslarla izlenecekken neredeyse maksatlı denilebilecek bir sessizlikle geçirilmesinde bu öğretilerin ve onların talim için kalıba sokuldukları o tuhaf tarzların payı aranabilir. Tesis etmek için görünürde bu kadar hevesli fakat sıra tesis edilmiş olanın nasıl ayakta tutulacağına gelince gözlerden kaçmayan bu gönülsüzlük, onu içinden kemirmeye başlayan kurtların teşhisinde gösterilen hudutsuz cehalet bu başı (*arkhe*) sonu (*telos*) olmayan bilimlerin eseridir.

Dolayısıyla 'yok kanun yap kanun' hafifliğiyle bu işlere bulaşmalarının keyfiyeti çocukların tehlikeli şeylerle oynamasından farksız hale gelmiş olan bu ne yaptığını

bilmez gafiller güruhunun ellerindeki oyuncakların ne kadar tehlikeli olduğundan bahis açılabilmesinin önüne en büyük seddi yine bu kifayetsizliğin doğurup beslediği yersiz emniyet hissi çeker. Oysa eskiden hukuk mekteplerinde tedrisi en vasıfsız hocaların ellerine bırakılan<sup>2</sup> hukuk felsefesi derslerinde isimleri sırf adet yerini bulsun diye zikredilen Platon veya Aristoteles bir tarafa onların talim ve terbiyesinden artakalanların kırıntılarıyla Roma senatosunda icrayı sanat eylemiş olan hatip Cicero aracılığıyla olsun bir yakınlık kurulabilseydi böyle bir hafiflik sergilenir miydi?<sup>3</sup> Hatta bu kadarı için Almanların *höchs-*

---

2 Ve ilave edilmeli: böyle olunca bilinip belenmesine de talebeler tarafından haklı olarak angarya nazarıyla bakılan...

3 Zira o ve onun gibi eski dünyanın sırlarına az çok vakıf olanlar bu doğrultuda girişilecek herhangi bir teşebbüsün değil, böyle bir teşebbüs üzerine yapılacak müzakerenin bile 'ciddiyetle durulup düşünülmemiş, dikkatle incelenip yoklanmamış ilk ilkelerden hareket etme hatasını' işleyeceğinden korkarlardı. Bunlar müzakeresi bir tarafa işin kendisi için bile böyle bir ilke arayışında değiller ki 'dikkatle incelenip yoklanmamış ilk ilkelerden hareket etme hatasını' işleyecek olsunlar. Onlar ciddiyetle durup düşünmeme, dikkatle inceleyip yoklamama diye hülasa ettiği bu hazırlıksızlığı 'hayatta aranacak veya kaçınılacak şeyleri hazırların ve acıların kör kılavuzluğunda belirleme, dolayısıyla insanın kendisini iştihalarının kölesi, ihtiraslarının oyuncuğu, ezcümle bedeninin mahpusu yapma körlüğüne' bağlar ve o günlerde bu bir isnat veya itham olarak kalırdı. Bugün alenen ikrar ediliyor, bu ikrarın neyi tazammun edeceğinden gafil olunduğundan kimsenin yüzü kızarmıyor. Körlükleri sebebiyle böylelerinin 'söyleyeceklerinde haklılık payı olsa dahi konuşmalarını evlerinin bahçelerinde yapmalarını, hiçbir şey bilmedikleri ve hiçbir zaman bilmeyi de istemedikleri devlet işlerinin seviye veya derecesi ne olursa olsun yanına yaklaştınlmamaları' (Cicero, *De Legibus*, I, 37-39) gerektiği gibi, bu bahiste yapılacak her türlü tartışmadan da uzak tutulmaları lüzumunu ihtar eder. Bugün onların her işin içerisinde olması yetmezmiş gibi bu kifayetsizliğin doğurduğu hazin neticeler üzerine düzenlenecek celselerde onlardan başka kimsenin konuşmasına izin verilmediğini söylemeye lüzum var mı?

*tes Recht, grösstes Unrecht* meselinin de tanıklık ettiği üzere en körelmiş haliyle bile halk irfanı kâfi değil miydi? O zaman temyiz melekesi, tefrik kabiliyeti artık sapı samandan ayıramayacak kadar köreldiği ayyuka çıkmış hâkimlerin kürsülerini işgal ettiği mahkemelerden tüm dünya ölçeğinde duyulmaya başlamış olan yakınmalar bu ölçüde yaygınlaşır mıydı? O mahkemelerin körlüğü sebebiyle değil midir ki varlık sebeplerini borçlu oldukları devletlerin temel uzuvlarına değil en kılcal damarlarına kadar uğursuz tufeyliler sızıyor kimsenin ruhu duymuyor, ihtiyarları hilafına devletlere mevcudiyetlerinin sorgulanmasına yol açacak işler yaptırılıyor kimsenin kanı donmuyor?

Bu ülkenin şu son iki asırlık ve onun bütün ayırıcı özelliklerini en kamil manada bünyesinde toplamış, toplamakla kalmayıp aynı kusursuzlukla bütün terkibi unsurlarında dışa vurmuş olan son yirmi yıllık tarihi içerisinde olup bitenleri en iyi hülasa edecek bir serlevha aransa bunun için 'Ruhun duymaz!' başlığından daha uygunu bulunamaz deniyorsa sebebi budur. Fakat ilk bakışta nazara verilmiş olanların galeyana getirici dolduruşuyla kolayca söylenivermiş gibi duran bu cümleye karşı: Herkes her şeyi değil ruhuyla en duymaz tarafıyla bile duymamış olsa bunca aşikâre hıyanet bu kadar ustalıkla kılıflara sokularak nasıl yutturulabilirdi? sorusu şimdi olduğu gibi böyle ortada asılı kalmazdı: İşte bunlar ve bu kabil daha nice meselelerin, zorladıkları suallerin talep ettiği anlayış ve inceliklere bu bilimler aracılığıyla vukuf kesp edemediğimiz içindir ki metafizik ihtiyacı duyuyoruz.

Bilimlerin sözde şahlanması ve onun türlü fenlerle mahirane yaldızlanması karşısında vaktiyle yol vermek için nice bahaneler uydurduğumuz metafizik hayatımızdaki doldurulmaz boşluğunu şimdi bize işte böyle duyuruyor:

yüksek şeyleri bilmeye talip oluşumuz sebebiyle değil cehenneme dönmüş günlük hayatımızın sıradan arızalarının arkasında yatan asıl (*proprié*) sebeplere usulünce vukuf kesp edebilmek için...

Oysa ona nasıl yol verildiği hatırlardadır: Kant Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe *Prolegomena*'da sadece kendine mahsus bilme tarzıyla böyle bir bilgi dalının gelecekte var olamayacağını değil aradığı sıhhat şartlarının yerine getirildiğine dair herhangi bir emareye rastlanmadığı için geçmişte de var olduğunu büyük bir şaşa ile ilan etmişti:

(M)etafiziğin imkânının temelini oluşturan ve burada dile getirilen talepler yerine getirilmedikçe, böyle bir bilimin hiç var olmayacağından ve bunlar hiçbir zaman yerine getirilmediği için şimdiye dek metafiziğin hiç var olmadığından emin olunacaktır.

Hâlbuki yakınlarda yayınlanmış *Metafizik Derslerinde (Metaphysik Mrongovius)* aşağıdaki sözleri eden Kant'tan başkası değildi:

Metafizik felsefenin ruhudur. Şarap için şarap ruhu (*spiritus vini*) neyse metafizik de felsefe için odur. O bizim temel kavramlarımızı saflaştırır ve böylece bütün bilimleri kavramımızı mümkün kılar. Velhasıl o insanın anlayış gücünün en büyük terbiye ve irfanıdır.

Demek ki bir vakitler sadece metafiziğe duyulan ihtiyaç değil o ihtiyacın kuru ikrarı bile netameli bir şey olarak görülüyor ve o civarda eğleşmek değil kazara do-laşmak bile tehlikeli addediliyordu. Bu belki de en iyi Kant'ın dışardan sessiz gibi görünen fakat biraz daha yakından bakıldığında derinlerinde zoraki istihalelerin

gerilimlerini, gönülsüz teslim oluşların sarsıntılarını hissetmenin zor olmadığı ibretimiz hayatı tetkik edilerek anlaşılabilir sarsıcı bir gerçektir.<sup>4</sup> İşte Schopenhauer bu ihtiyacı sadece duymakla kalmadı ödeyeceği ağır bedeli selevinin başına gelenlerden yakinen bildiği halde çıkıp onu alenen ikrardan da çekinmedi...

Lakin duyulan bu ihtiyaç menşei bakımından her ne kadar belli bir birlik arz eder gibi görünüyorsa da sıra ihtiyacı hissedilen metafiziğin, Aristoteles'in deyişle *prote philosophianın* mahiyet ve muhtevasını tayine geldiğinde reylerin farklılaştığı, rivayetlerin muhtelifleştigi dikkatlerden kaçmayacaktır. Ezcümle bilimler karşısında felsefeye biçilen kıymet ve bu meyanda metafiziğe tahsis edilecek saha ve vazife, dahası bu vazifenin ifasında kullanılacak vasıtalar bahsinde muayyeniyet talep edildiğinde döneminde bu ihtiyacın duyulmasına vesile olan düşünür olarak Schopenhauer'in farklı düşündüğü bir sır değildir. Keza onun bütün hayatı boyunca bu vadi-deki düşüncelerinin seyri serüvenini hülâsa edip günün yaygın telakkileri çerçevesinde tevil etmeyi kendine iş edinen yorumcunun (M. Segala) düşünürün düşüncelerine farklı bir istikamet vermeye çalışırken bunu gizleme lüzumu duymadığı görülecektir. Döneminde bugüne nazaran nispeten daha özgür bir çerçeve içerisinde gelişimlerini sürdürmekte olan bilimler için beslediği tutkulu heyecana rağmen muasırlarından farklı olarak bir metafizik ihtiyacı duyduysa düşünürün bu duyuşunda büyük payı olan Hint tefekkür geleneğinde ise metafiziğe tamamen farklı bir nazarla bakıldığı en azından erbabının malumdur. Bütün bu farklılıkların derlemede kendisine yer bul-

---

4 Bu doğrultuda bkz., I. Kant, *Bir Bilicinin Düşleri*, Sunuş ve Hazırlık yazılan (İstanbul, 2015).

mada bir zorlukla karşılaşmaması bir terkip fikrine, temellük çabasına ve onun kitabın bütününe nüfuz etmiş olmasına bağlanabilirse doğrusu bu onun için mühim bir mazhariyet olacaktır.

Farklılıklar yer bulmada zorlukla karşılaşma sebebi olmasa da kitapta bilhassa bu sonuncusunun göreceği iş bakımından tayin edici bir yer tutacağı aşikârdır. O sebeple bunun evveleminde sahasında ehliyet ve salahiyeti tartışmasız bir kalemden verilmesi icap ederdi. Bu dünya üzerine derinlikli tetkikleri ve en netameli zamanlarda yapılan neşriyata isabetli tenkitleriyle haklı bir şöhrete sahip olan René Guénon bunun için birçok bakımdan en uygun isim olarak göründü. Ancak Hint tefekkür geleneği gibi sırf hudutsuz vüsatı sebebiyle bile olsa ihata edilmesi kolay olmayan bir dünyaya yaklaşmak için yol ararken niyet ne kadar sahih olursa olsun arayıcıyı o dünyanın eşiğine getiren saiklar ve geride kalmış olan yetişme şartlarının bu arayışa gölgesini vurmaması düşünülemezdi. Ve bu meyanda müellifin bilhassa bir yandan skolastik talim diğer yandan masonik terbiye geçmişinden kalan tortular hesaba katılacak olursa bunların beraberce şekillendireceği bir kalıbın gölgesinin umulmadık derecede uzayabileceği ve nerede neyi karartabileceği tam olarak kestirilemeyeceği için ihtiyatın elden bırakılmaması lüzumu aşikârdır.

Böylece kırılması zannedildiği kadar kolay olmayan bu kalıbın yeri geldiğinde o dünyayı bir ölümlünün vüsatı elverdiği ölçüde kucaklamaya çalışırken oluşan tasavvurlarda kolaylıkla kırılmalara sebep olabileceğine birkaç cümleyle de olsa başından işaret edilmiş oluyor. Bu vesileyle dünyanın iyice koyulaşmış olan karanlığı içerisinde gerçeğin peşinde düşe kalka ilerlerken kimseye karşı körü körüne bir hayranlık beslenmemesi gerek-

tiği gibi kimseye de sebepsiz yere husumet tevcih edilmemesi lüzumu bir kere daha ihsas edilmiş oluyor. Bu ölçüye *Kitaplığın* hem daha önceki kitaplarında hem de çeyrek asra yaklaşan yayın hayatı içerisinde neşredilmiş diğer çeviri ve derlemelerde azami derecede riayet edildiğine en azından takip edenler tanıklık edecektir. Biraz da bu saikın sevki ile ki kitapların önüne kimilerinin serzenişine kimilerinin sözlü yazılı şikâyetlerine yol açmış olan uzun sunuş ve hazırlık yazılarının konulduğunu onlar bilecektir.

Gerçi bu derlemede yer alan iki yazı belli bir teselsül ve tenasüp içerisinde birbirine yaslanarak okuru bir yandan Schopenhauer'in metnine hazırlarken diğer yandan bahis konusu ihtiyacı yaşadığımız dünyanın daha da ağırlaşmış şartları içerisinde farklı cihazlardan değişik yoklamalarla duyurmanın yollarını aramadı değil. Fakat bunu daha önceki iki denemeden alınmış olan acı dersle bu defa mümkün olduğunca ihsas sınırları içerisinde kalıp daha öteye gitmemeye itina göstererek yapmaya çalıştı. Belki biraz da bu sebeple kitabı okuma ve anlama niyetiyle eline alan okuru yer yer zorlayabilecek lügatler kullanıldı. Bunlara sırf lügat paralamak için değil hassasiyetine binaen ihsas yoluyla ifade edilmeye çalışılan meramın zorlu talebiyle müracaat edildiği için kulak verilerek takip edilmesi halinde bilhassa konuştuğu dille bağı iyice gevşemiş olan okurlar için umulmadık kazançlara vesile olabileceği ileride teslim edilecektir. Beri yandan konuluş tarzındaki fütursuzluk sebebiyle sırf ortaya konulmuş olmakla mesele vasfını kaybetmemiş olacağı ve kaybetmediğinden ötürü hâlâ düşünmeye salmaya devam edeceği için bunun meseleye de ilk başta hesaba katılmayan ayrı bir faydası olacaktır. *Akılın Yolu*'nda meselenin bırakıldığı yer hatırlanacak olursa:

Kelimeleri önce sırf muayyeniyet<sup>5</sup> iptilası sebebiyle veçhe çeşitliliğini kaybeden bir dilin şekillendirdiği dimağ bir süre sonra manaların belli bir akrabalık bağı içerisinde etrafına sükün ettiği kelimeleri tahsis ile kısırlaştırıp yerlerine yenilerini uydurmaya veya başka dillerden iktibas etmeye kalkar. İmal veya iktibas edilen kelimelerin bir yandan derinlikten yoksunluğu, diğer yandan her hususileşme meylinin doğurduğu kaçınılmaz ayrılık dimağdaki sığlaşmayı aynı ölçüde şiddetlendirirken mutata yolu üzere yaptığı birleştirip bütünleme ameliyesini daha külfetli hale getirir. Külfeti sebebiyle küllilerin peşine düşme iştiağından el çeken dimağ gittikçe cevvaliyetini kaybeder, eşyanın kesreti cüzîyatın küsufu içerisinde yolunu şaşırıp kalır. Dilin düzlüğü ve sılgılığı ile yolu aralanan ataletin zecri tabiisiyle dimağ sığlaşmasından bu ülkede en fazla Türkler zarar gördü deniyorsa bu sebepsiz değildir zira bu tehlikeli sığlaşma meyline karşı geri kalan herkesin dimağını besleyecek bir ikinci dili vardı. Bu düzlüğü sesi yükselterek kapatma arayışı, sılgılığı da yersiz sarf ile doldurma çabası bir yandan iflah olmaz illetimiz: yüksek sesli konuşma itiyadını, diğer yandan israfa dönüşmüş olan tasrifî bize zorla benimsetti. İsrafa dönüşmüş tasrifin tasrihe hayrı dokunmaz. Vuzuhsuzluk kaçınılmaz neticedir. Oysa meselelerimiz gittikçe giriftleşirken bu çetrefil meselelerin esnek ve incelikli dil talebini en kaba hatlarıyla karşılayan bir kelime dağarcığı ile yetinme zaruretinin bu ülkenin başına açtığı belaları daha yeni tecrübe ettiğimiz farkında bile değiliz. Bunlar daha iyi günlerimiz diyor ve bunu diyenlerin sayısının gittikçe daha da arttığını görüyorsak sebeplerin başta geleni budur.

---

5 Dikkat edilsin vuzuh ve sarahat değil. Tabii bu sözü edilen kaybın en masum sebebidir.

‘Bu kelimeler’ ile yeniden aşinalık kurmanın konuştuğumuz dilin eski zenginlik ve derinliğine, dimağımızın da bu suretle hiç olmazsa eski esneklik ve cevvaliyetine kavuşmasına ‘umulmadık katkılarının dokunacağı tartışmasızdır’ demeye getiriliyorsa da muhtemel itirazlara karşı dört bir tarafından sınanmış bu muhakeme zincirinin kendisi iyi niyetli olmak şartıyla her türlü tartışmaya açıktır. Hal böyle olmakla beraber bu zamana kadar yapılan itirazlar, iletilen şikâyetler ekseriyeti itibariyle ne yazık ki ezber tekrarıdan öteye nadiren geçti. İşin hazin tarafı şu ki bu ezber tekrarı belli şartlar altında kendilerine belletilmiş olanların değil de tekrar ile belletilmeden ileri gelen hassasiyeti kullanarak istedikleri neticeye ulaşma emeli içerisinde olanların yapması ve muhatapları tarafından bunun farkına varılamamış veya bu intibahı uyandırılmış olmasıdır.

Her ne hal ise, söylenecek olup da bu sınırlamalar içerisinde söylenilebilir olanlar zaten yeterince söylenmiş ve hatta takip edenler için belki de artık bıktırıcı olmaya bile başlamıştı. Dolayısıyla bu son iki kitap ve eğer bir kazaya kurban gitmezse onu takip edecek olan üçüncüsünde söylenenler kaleme alınırkenki samimiyetle takip edecek olanlar için aynı zamanda bir veda ve bir vasiyet olarak kabul edilebilir. Ağır vebali olan bu iş için aynı zamanda onlardan bir helallik dileğidir. Müştekilere gelince illa okuyacaklarsa onlar kitabı bu yazıları atlayarak okumaya başlayabilirler. Onların bu şikâyetlerini kullanma arayışı içerisinde olanlarınsa okumak gibi bir dertleri zaten yoktur. Okusalar bile bu yazıları kitabın kalanından ayıramayacak kadar meramın da muhtevanın da gafili kaldıkları için helallik dilemenin lüzumu yoktur. Peki ya dostlar? Onlar daha evvel başka bir vesileyle söylendiği gibi vaktiyle ellerinden gelenle geldiği kadar imdada koş-

malanyla bu işler için yaptıkları teşvikin bin fazlasını nice zamandır esirgedikleriyle yapıyorlar. Ne diyelim onlar da esirgedikleri ile ve esirgedikleri kadar var olsunlar.

15 Mart 2019

İnebolu



**SUNUŞ**



## I

Bilimlerin bilgisi yaşadığımız dünyayı anlamaya yetmiyor. Yaşadığımız dünyayı anlamak bir tarafa önümüze getirdikleri veya dikkatimize sunduklarıyla nasıl bir dünyada yaşadığımıza uyanmaya dahi kifayet etmiyor. Dört bir tarafında netameli doğum sancıları ayyuka çıkmış bu dünyanın hangi günlere gebe olduğunu söyleyen yok. Alametler birbiri ardına belirip söyleyeceklerini söylüyor manasını sökebilen, tevilini söyleyebilen çıkmıyor. Neredeyse dellallar çıkmış insanlara bugün yarın olacakları ihtar ediyor kulak vereni, aldırış edeni bulmak zor.

İnsanların ekseriyeti bu zamana kadar avunup oyalandıkları vaatlerin sıcak kucağında ya hâlâ uyuklamayı sürdürüyor veya bunların tahakkuk edeceği zamanın ıvecen beklentisi içerisinde hazin hayal sükûtlarıyla ziyan olup gidiyor. Kargaşa ve depreşmeleriyle farkına vardığı sancılarının nelere delalet edebileceğini az çok sezinleyen azınlık sürdükleri hayatın mutadından olmayan şeylere kulak kesilse bile dillerine aşına olmadığı için manasına nüfuz edemiyor, edemediği için de olup bitenleri anlamada ve istikamet tayin etmede aciz kalıyor. Kadim zamanlardan gelen haberlerin tahakkukuyla bildiklerine itimatları artan çok daha küçük bir azınlık ise ekseriyet ile kalan son bağları da koparıldığı için vazifeyi eda kabilinden atılan her adımın nafileliği, her çırpınışın inkisarla neticelenen

acı tecrübesi karşısında ne yapacağını, nasıl bir yol tutacağını her zamankinden fazla şaşırmış görünüyor. Dellalların delailinin hep daha azına itibarımız: delaletin<sup>1</sup> ne zımnına aldığımız var ne iltizamına kulak astığımız.

Beri yanda bilgi diye tedavüle sokulanları ve türlü ter-tiplerle tedavülde tutulanları olup bitenler tekzip ediyor gerçeğin herkesten iştahlı müşterisi olduğu iddiası ile ortalıkta arzı endam edenler bir tarafa iman ve itminanı kendilerine bile isteye haram etmiş olan şaşkın şüpheli-cilerin kılı kıpırdamıyor. Hâlbuki çokları bir tekzip veya tenakuz karşısında herkesten evvel bu sonuncuların ses-lerini yükselteceğini varsayar ve hesaplarını onların etrafı velveleye vereceği saate göre yapardı. Dahası ekseriyet onların bu işkilli haline bel bağlayarak ara ara yoklayan endişe nöbetlerini savıp savuşturur ve 'adam sen de bize gelene kadar uyanan birisi çıkar nasılsa' deyip tatlı vaat-lerin sıcak kucağında uyuklamasını sürdürürdü. Mutadını kaybetmiş bu itiyadı görüp:

'Demek ki şeylerin sabitesi olarak kabul edip bilme-nin susuzluğuyla kendisine sarıldığımız tabiatın da zan-

---

1 Burada dile getirilmeye çalışılan mana için 'delalet' kelimesinin ziyadesiyle kaba kaçtığını işarete lüzum olmadığı erbabına aşikârdır. Keza onun 'tamme' diye anılan doğrudan şeklini dışarıda bırakarak günlük dilde telmih veya kinayenin gördüğü işe ve tuttuğu yere belli bir alakası ve bu yer dolayısıyla belli bir kıyasi bağı olan dolaylı türünü tahsis ile bu kabalığın manayı örseleyiciliğinin önüne geçilemeyeceği de. Dolayısıyla tahdit ile de tahsis ile de maksadın hasıl olmadığı orta-dadır. O has tabirin ibaresini kucaklayışındaki nezaketi görüp, müşir ile müşarün ileyh (yani işaret edici şey ile işaret edilen) arasındaki irtibatın mahremiyetine mahrem olup da lafzını arayanı telaffuzdan imtina etmek, beri yandan bütün bunlarla bir yerden bir yere gelmesi beklenenin anlayışına gösterilen hürmeti, oraya gelirken seziş gücü ve kavrayış melekelerinin kaydetmesi gereken terakki için yapılan hazırlıkları, bırakılan işaretleri fark edip de hâlâ ketumiyetini muhafaza etmek: işte bu düşünülebilecek şey değildir.

nedildiği kadar zemini sağlam, ömrü uzun değilmiş' veya 'Karşısında her şeyin kırılğanlığından söz edilen tabiatın da karşı karşıya kaldığında aynı kırılğanlığı sergilediği şeyler varmış' diye kendince bir teemmül yoluna gireni (*betrachten*) yolundan çevirmek. Veya 'Şüphe hiçbir zaman kendi başına hakka vasletmeye yetmez ama her nasılsa vaslolunandan başkasının yardıma gelmesine lüzum kalmadan çözüp uzaklaştırmaya fazla bile gelir' deyip gideni alıkoymak kolay olmayacak.

Kolay olmayacak ama göze takılan tezatlar, akli zora sokan tenakuzlar bırakmıyor:

Yer katmanlarının hareketlenmesini sözüm ona vaktinde tespit eden, levhaların bir yılda nereden nereye ne kadar oynadığını güya hassas aletlerle dakik hesap eden sıra beşeri katmanların hareketlenmesine, daha da önemlisi beşerin içerisindeki katmanlardan birinin diğerlerini zapturapt altına alıp baş çekmesine yol kesmesine geldiğinde işi ya sükût ile geçiştiriyor. Veya daha da esef verici olanı cehaletini mugalata ile kapatmaya yelteniyor, gözbağcılığı yüzüne vurulunca bütün mütegalibeler gibi bu defa işi zorbalığa döküyor, ya tekebürle duymazlığa vuruyor veya tasannu ile görmezden geliyor. Kim bilir belki de bize cehalet gibi görünen asli manasıyla tecahülün ta kendisidir de bir yerlerde maksadının artık sabırsızlıkla anlaşılmasını bekleyerek bizim aymazlığımıza bizden fazla öfkeleniyordur. Bunu karanlık içerisinde belli belirsiz seçebildiğimiz karartılara doğru söylüyor ve kastın maksadını hangi isabetle bulduğundan emin olamıyoruz. Velakin mugalata denilen şeyin üstelik en gabisinin her şeyi önce aşındırıcı, sonra içini boşaltıcı ve nihayet topyekûn çürütücü zilletini asırlardır ama bilhassa şu son yirmi yıldır dünyada hiçbir milletin tatmadığı kadar tatmış ve sineye çekmiş

bir millet olarak bizim ne berikine aldırıldığımız var, ne ötekini hesaba kattığımız.

Zorbalığın kimsenin kanına dokunduğu yok. Oysa hür doğanlarda ve hür yaşayacak düzenin arayışı içinde olanlarda o son noktaya dayanıncaya kadar dokunacak başka şeyler olmalıydı demek herkesin aklına ilk gelendir: demek ki o vasatı tayin etmekle kalmamış orada o kadar mutat hale gelmiş ki etrafta bırakın başka tarafını kanına dokunacak kimse bile bırakmamış.

Keşke daha evvel uyanılmış olsaydık:

Eğer zorba kaba gücün cebriyle en aşağı iştihalarnı doyuracak ve karşısındakine galebesiyle derhal hürriyet iştihakını duyuracak bir tagallüp ile istibdat değil de her şeyin kendi mevcudiyeti içerisinde kendisi olduğu ve sonsuz bir serbesti içerisinde kendisini gerçekleştirdiği hakiki hürriyeti taklit ederek takallüp ile ifsat etme arayışında ise öyle olur.

Uyanılmadık mı?

## II

Olan biten her şeyde tahrikât ve tertibat kokusunun alındığı, her köşesi envai çeşit hile ve tuzak ile dolu bunun gibi bir dünyanın bünyesinde barındırdığı tekinsizliklere bir an evvel uyanmanın hayati önemi ortadayken bilgi diye önümüze konulanlar bizi her şeyin yolunda olduğuna emin kılmaktan başka işe yaramıyor. Hiçbir şeyin kendi haline bırakılmadığı, hayatın hemen her sahasında her ocağın başına bir gözcü dikildiği, her bucağın başına bir mekremini getirildiği halde herkesin gözü önünde olan bitenler etrafa yaydıkları onca tahrikât ve tertibat kokusuna rağmen bilgi diye itibar edilenleri tekzip ediyor bu hissiyattan bir şey eksilmiyor. Ne çare ki dünyanın bu karanlık günlerinde artık neredeyse sadece insiyaklar düzeyinde yaşanmaya başlamış olan hayat da bu hissiyat ile ve onun etrafında dönüyor.

Akıl dondurucu garipliklerine her gün her bir yanından görülmedik işitilmedik onca şey dâhil oluyor bunun gibi bir dünyada bunların mevcut ucubeliklere hangilerini ekleyeceğine, böyle bir zeminde bunların birbirine kavuşması halinde ne gibi tehlikeli sonuçlar doğurabileceğine biraz da bu yersiz eminlik hissinden ötürü ne itibar eden var ne ibret alan. Belki de onun sebebi mevcudiyeti insanın neye itibar edeceğini bilemeyecek bir şaşkınlık, neden ibret alacağını sezemeyecek bir sersemlik içeri-

sinde bırakılmasıydı. Üç dört asırdır tekrarlanıp duran bir terakki teranesine ve ucuna iliştirilmiş sahte cennet vaatlerine<sup>2</sup> inat insanlık tarihinin kaydetmediği kadar büyük tereddiler birbiri ardına tam da bu dönemde yaşanıyor. Bütün bunların geri dönüşü olmayan bir noktaya varabilmesi ve cennet diye vaat edilen artık bütün emareleriyle ortaya çıkmaya başladığı üzere cehennemin ta kendisi olduğu halde doludizgin ilerlenebilmesi için lazım olan tam da böyle bir histi.

Vasledilmesi gerekenlerin hainane kat'ı<sup>3</sup> sebebiyle buraya bu kadar zaman sonra anca vasil olabiliyoruz: Bunca olup bitenden sonra pek de öyle büyük bir dikkat teksifiyle ve şuur gerginliğiyle, olup bitenleri teselsül ve tenasübüne azami riayetle değil çoğu kere el yordamıyla, zahiri alaka ve irtibatlarına uygun olarak takip ettiğimizde varabiliyoruz. Ve bu sonuca binaen şimdi diyebiliyoruz:

İnsanlığın veya en geniş manasıyla tüm yerküre üzerindeki hayatın hayrına olabilecek en küçük bir şeyin bırakın ortaya konulabilmesini bunca tahrifat ve tahribattan her nasılsa kurtulmuş olanların ayakta duramaz hale geldiği dünyanın bu çalkantılı zamanlarında yersiz emniyet hissinin sersemleştirici gafleti yerine bize esas lazım olan yakazanın itiyada dönüştüğü tam bir teyakkuz hali olmalıydı. Öyle ki bundan iki bin beş yüz yılı aşkın

---

2 Nitekim bu terakki yolunda kaydedilen bunca ilerlemeden sonra bugün artık bu vaatlerin gerçekleşmesine ramak kaldığı söyleniyor. Dellallar çıkmış bağılıyor: bundan böyle *rabotalar* çalışacak insan yan gelip yatacak, maişeti 'işgörmezlik ödeneklerinden' geçici olarak devletlerce karşılanacak.

3 Neyin vasledileceğini—ki hiçbir surette aynı rahmin sılasına mensup olmayla sınırlandırılmaz—bize en başta öğrenmemiz icap eden okuyuşumuz söyleyecek, vasledileceği yerde nasıl kat'edildiğini ise okuduğumuz. O sebeptendir ki ilim evveli emirde kendin bilmektir ve elif dendiğinde manisini sökebilecek bir okuyuş enginliğine ermektir.

bir zaman evvel haber verildiği üzere, buz tutmuş bir nehrin üzerinden karşıya geçmeye çalışan birisinin hal ve hareketlerindeki fütursuzluk değil en küçük bir dalgınlık ve hesapsızlığın derhal bir çatlama ve çökmeye sebep olabileceği endişesiyle adımlarında itiyat edindiği temkini kendimize ihtiyat edinebilelim.

Önce kolayla alıştırmış sonra rehavetin her türüne türlü düzenlerle dadandınlararak sefahate müptela edilmiş, dolayısıyla karar ve kıvamı bozularak mukavemeti kırılmış, nihayet dimağı ve hissiyatı toptan ifsat edilmiş bu zayıf, dağınık ve dayanıksız halimizle böyle bir teyak-kuz halini nasıl itiyat edineceğimiz burada bahsi diğerdir. Fakat mizana riayet edilmediği için şeylerin içinden muvazenenin, insanın derununda izanın kalktığı, böylece içten içe her şeyin daha da kararsız ve dayanıksız hale geldiği bunun gibi bir dünyada hiç olmazsa böyle bir teyak-kuz hali içerisinde, insanlığın üzerine hangi menfez-lerden ilkesizliğin ve ölçüsüzlüğün artık ilkaat ve telkinat ile öyle gizli saklı değil açıktan açığa körüklenerek boca edildiğine dikkat kesilmeliydik. Tabii eğer dünyanın ve insanlığın şimdilerde dillere pelesenk edilen bu hazin haline gerçekten içimiz yanıyor, derinden özümüz göğün-üyor ise. Kurulan düzenin devamı için her ne olursa olsun istimal yetmediği yerde suiistimalinde bir beis görülmüyor dolayısıyla bu hazin hal de böyle bir gaddarlık içerisinde fırsatların en büyüğü olarak ganimet biliniyor-sa o başka. Değilse bu menfezlerin aralarındaki tuhaf benzerliğe nazarı itibar ve teksifi dikkat ile asıl mihraka inebilmeli, ana kökü teşhis edebilmeliydik.

Öyle ya nazarımızın değdiği hiçbir şeyde keyfiliğe tesadüf etmiyor—ki bütün sofistik faraziye ve ispat yöntemlerine rağmen her türlü bilim telakkisinin dün olduğu gibi bugün de son tahlilde varıp dayanacağı yer burası-

dır—bilakis zerreden küreye her şeyde ölçü ve ilkelerle karşılaşıyorsak ve elimizde kalan mukaddes metinlerin tamamında eşyanın nizamının kaldığı kadarıyla idamesinin bu ölçü ve ilkelere riayete şart koşulduğunu görüyorsak eksik noksan da olsa farkına varılan bunca şeyden sonra durup düşünmemiz gerekmez miydi:

İnsanları 'kendi kanunlarını koyacak kadar cesur ol' diyerek bir yola sokanlar neden daha sonra 'senin için sınırları kanunla çizilerek düzenlenecek dolayısıyla riayeti aklın icabından olduğu için meşruiyeti sorgulanmayacak saha bir zaman sonra öteki için pekâlâ arzu ve iştihanın kutsal alanı, yapılan sınırlama da tagallüp ve istibdat olarak görülebilir' diyerek başlarda yol gibi görülenin yol-suzluğun ta kendisi olduğunu açık edip asıl maksatlarını ele verdiklerinde peşinde oldukları şeye uyanmalı değil miydik?

### III

O zamanlardan bu yana sadece millet olarak bizim değil topyekûn dünya insanlığının önüne uyanmak için ne çok vesile çıktı saymakla bitmez. Lakin kimse çıkıp da iştihanın çocukları olanlar, nefsanîyet ve onun dinmez işkil ve yatışmaz<sup>4</sup> eğriliğinin örs ve çekici arasında biteviye

---

4 Daha doğrusu 'iflah olmaz'. Sıfatın tashihi ne çare ki mevsufu meramına tam olarak raptetmeye kâfi gelmiyor. Eski dilimizde bunların birine 'rayb' diğerine 'zeyg' denirdi ve bu isimlerin tesmiye ettikleri şeyin derinliklerine, o derinlik içerisindeki şaşırtıcı kıvrımlara nereden yol bulup konuştuğumuz dilin sınırlarının içerisinde nasıl soktukları kulak veren herkesin dikkatini sonra hayretini mucip olurdu. Bugün artık ne bu kelimeleri, ne onların duyurduğunu duyan, ne de duyduğu isimlendirme ihtiyacı ile farklı cihetlerden de olsa onların kapısına dayanan var. Bu iki kelime ve onların istikakları insan nefsanîyetinin, onun istemesinin kökenindeki karanlığın, dışarıya doğru kolayca bir yana meyledivericiliğin, içeride bir türlü karar bulamazlığının girift kimyasını, onun yılkavi yollarını dünya dillerinde emsaline rastlanmayan bir ışıltı ile aydınlatırdı.

İnsanın içinde zeyg olarak küçük bir kımlıtyla başlayan bir müddet sonra fısıltılarına karşı koyamayıp geri çekilen sınırlayıcı sabiteye galebe çalar ve raybe dönüşür. Bu sonuncunun işkilli hali ve işkilleriyle diğerini sürekli besleyip gürbüzleştirmesi neticesinde ilki sadece beslenerek ayakta duran bir şey olmaktan çıkar, nasıl ki cehalet gafleti gaflet de sırası geldiğinde cehaleti besler. O da bu gürbüzleşmiş haliyle berikinin işkillerini sadece beslemekle kalmaz onları törpüleyerek sıhhatli ve dengeli bir yapıya kavuşturmak isteyen güçleri baltalamak suretiyle karara varma çabalarını gittikçe daha

dövölerek zaman içerisinde safi iştiha haline gelenler nasıl olur da iştihayı dizginleyici kanunlar, tama'ı sınırlayıcı düsturlar vazedebilir diyerek karanlığın köküne taş atarak dahi olsa silkinmeye vesile olmadı. Fakat her seferinde öne sürülen türlü bahane ve iddialar üstelik perakendeci bir yaklaşımla ciddiye alınarak oyalanıldı, olmadı istikbale matuf birtakım göz alıcı gönül okşayıcı vaatlerle bu iddia ve bahaneler tahkim edilerek oyalanmayanların avunmaları sağlandı ve maalesef dünya bugünleri gördü. Ve kim bilir daha ne günler görecek.

İddia ve bahanelerin çürüklüğü temel kaziyeler daha evvel çakıldıkları yerlerden bir bir sökülmemiş olsaydı basit muhakeme usulü ile kolayca ortaya konulabilirdi. Fakat en başta böyle bir teşebbüse görünürde aynı hedefe doğru çabalar gibi yapanların kuru kalabalığıyla hiçbir zaman meydan verilmedi. Aslanı kediye boğdurmak dünyanın bu karanlık günlerinde bir mesel olarak irat edildi ise bu durduk yere olmadı. Fakat misalde mesel olarak dile gelen mana tahkik edilecek yerde ne hazindir ki derhal hüccet olarak kabul edildi.

Kuru kalabalığı kıvam ve kaviliğiyle dağıtarak her nasılsa aradan sıyrılmış olup da yoksanarak baş edilemeyeceği anlaşılmış olanların bu defa türlü yol vuruculuklarla

---

da zorlaştırır, eğrilik ve işkilliliği bir meyil olmaktan çıkarıp giderek tayin edici bir mizaç hasletine dönüştürür. Bu ikisinin el ele vererek insanın iç dünyasında üstünlüğü ele geçirmesini müteakiben kendisini güvende hissetmeyeceği için ortaya çıkma ve üstünlüğü ele geçirme arasında insanın içerisinde yaşanılanların bir benzerinin bu defa dışarıya ve dışarıya doğru yaşanmasında garipsenecek bir taraf yoktur. Onun destek arayışı içerisinde en yakınındakini varsa sükunetini yoksa kıvamını bozup kendine yoldaş etme çabasında *muzayaga* dediğimiz şeyle karşılaşırız. Bunu ancak *zeyg* sözcüğünü göz önünde bulundurarak hem sıygası hem muhtevası ile belli bir tenazur içerisinde *muvaaza*dan hareketle anlayabiliriz.

başladıkları şeyi tamamlamalarına fırsat verilmedi. Yok-sayarak insanın içindeki kuvve ve melekeleri birbirine düşürmek suretiyle içeriden çökertilemeyeceğini dışarıdan bastırarak susturma arasındaki eşğin her seferinde doğru takdirinin ne ölçüde bir simya bilgisini gerekli kılacağı kimse merak edip irdilemedi. Çünkü cevherlerin terkip ve tefessühünün, unsurların birbirini çekip itmesinin sebeplerini tetkik bilimden sayıldı ve kimya olarak mekteplerde kendisine yer buldu fakat geri planda o unsurları şekillendirenlerin birbirleriyle uyumlarının ve uyuşmazlıklarının esrarını arama ve anlama çabası huru-fattan kabul edildi.

Velev ki bütün bu engellemeleri aşip da derdini anla-tabilecek mevkie ulaşmış olanların tuttukları yolun sonu-nu getirme (*Schlußfolgerung*) çabası aynı umursamazlık sebebiyle her nevi müzaheret ve muavenetten mahrum kaldı. Arka çıkılmayan, imdadına koşulmayan bu gibi ça-baların bir yerden sonra birtakım göz alıcı gönül okşayı-cı vaatlerle iş her seferinde istikbalin karanlığına tevdi edilerek<sup>5</sup> baltalanıp hükümsüz bırakılmaları kolaylaşmış

---

5 Mesela Heidegger ile Cassirer arasında 1929 Baharında Davos'ta cere-yan eden münazara görünürdeki bütün istitratlarına rağmen temel seyri ve safahatı itibariyle neticesi istikbalde gerçekleşmesi beklenen şeylere talik edilerek üste çıkılmaya çalışılan bir tartışmaydı ve esası bilimlerden bir bilim olma yolunda ilerlemesinin önündeki engeller-den en büyüğü olarak görülen metafiziğin felsefeden tecrit edilerek yol verilmesine taalluk ediyordu. O vakit oralarda bu kabil meseleler tartışılıyordu. Bugün artık insanın zihni yapısının değil doğrudan hayati bünyesinin şimdiye dek yürütülen tahrifat ve tahribat faali-yetleri neticesinde oluşan 'açıklar' bulunarak 'çözülme' aşamasına gelindiğinin konuşulduğunu duyuyoruz, felsefenin adı bile geçmiyor. Ve bugün bu ülkede bunları insanların duyabilecekleri mecralardan ancak ya doğrudan konuşmasına izin verilenler veya cehaletleri sebe-biyle göz yumulanların konuşabildiğine tanık olmaktayız ki her iki durumda da netice aynı kapıya çıkar: buna dilimizin kelime hazinesi

olanı daha da kolaylaştırmaktan başka bir sonuç doğurmadı. Mugalata en pespaye kılıklar içerisinde ortalıkta dolaşüyor kimse ciddiye alıp üzerine gitmiyor hatta 'bu yutturmacalara karnımız tok' demeye bile yanaşmıyorsa dilimize yerleşen 'yersen' karşılığının da işaret ettiği üzere işin renginin anında değişecek ve zorbalık kisvesine bürünecek olmasının herkesçe biliniyor olmasındandır.

Nitekim her nasılsa bu baltalamadan da kurtulanların dinlenirlikleri her türlü tertip ve vasıtayla bu defa sezdirmeden hissettirmeden değil her ne pahasına olursa olsun engellendi. Dolayısıyla bu vaatlerin mahiyeti ve vaatkarın hüviyeti hakkında fazladan uyarıcı ikazlara ihtiyaç duyulduğu için burada muhakeme ameliyesinin takip edeceği yol diğerine nazaran hem daha çetindi, hem de bunun için tecrit ve terkip kudretinin yaslanacağı aralık bütün melekeler gibi hafızanın da zayıfladığı bu devirde hıfz ile doldurabilecek olandan daha açıktı.

Yalanların çelik zırhıyla çepeçevre etrafı sarılmış bu karanlık dünyaya sahipsiz gerçeğin bir gedik bulup sızabilmesi işte bu kadar zordu ve uyanmak için çıkan bunca vesileye rağmen yalanlarla avunup oyalanmayı kendisine zahmetsiz yaşama yolu seçmiş olanlara bu zorluk anlatılacak gibi değildir. O sebeple sözü edilen uyarıcı ikazlara farkında olmasak bile en azından bilkuvve malik olduğumuz için millet olarak bu bahiste en büyük vebal bize aittir.

## IV

Her işte tahrikât ve tertibat kokusu aldığımızı, insanın nefes alıp verdiği her yeri sunuat ve tasannu havasının bürüdüğünü söylediğimizde hayatın şu veya bu sahasında yürüyen iş, olup biten şey her neyse asla kendi oluşuna, kendi yürüyüşüne bırakılmadığı böylece bizzat onun kendiliğine, kendiliğindenliğine kastedildiği keyfiyetine parmak basmak istiyoruz demektir. Velakin işaret edilen noktanın işlerin döndüğü veya nabız atışlarının kendisini dışa vurduğu yerin uzağında kalmasından ötürü işaretin yetersizliği bir tarafa çevrilecek nazarlarda işareti takip edecek cehdin zayıflığı insanı çevreleyen gerçeğin mucibince idrak edilmek yerine soluk bir tasavvuruyla yetinilmesine veya hepten gürültüye gitmesine sebep olabilir. O sebeple işmam (*Hinweis*) yahut iphamın (*Undeutlichkeit*) künhüne vukufta her zaman fazlaya ihtiyat payı bırakılırken burada tersine ne kadar fazla bırakılsa oluşturulan tasavvurun idraki beklenen gerçeğin gerisinde kalacağı hatırdan çıkarılmamalıdır.

Zira yaygın tecrübenin dilde kendisine yer arayışının emaresi olarak zikredilen deyişlerde durulduğu intibai uyanan mananın bu şekilde sökülmesi insanın istediği her şeyi keyfine ve hevesine göre belirleyip şekillendirmek için kullanabileceği tahakküm ve tasallut vasıtalarının fevkalade sınırlı olduğu düne kadar bizi maksada

yaklaştıracabilirdi. Bugün bu vasıtalar bilimlerin sağladığı imkânlar sayesinde insanın hevesleri ile yarışacak bir genişlik ve müessiriyete eriştiği dolayısıyla her istediğine keyfince müdahale edebilecek bir sulta ile insan hevasını azdırıp şımarttığı için dönüp bu sağlayıcının sağladıklarıyla oluşan havanın yeniden yoklanması hatta başka bir nazarla tarassut edilmesi zarureti ortadadır. Açıkça göremesek bile sarahaten hissediyoruz ki bu sulta ve onun bugüne kadar tanık olunmamış müstebit saltanatı artık hayatın şu veya bu şubesini değil kendiliğin ve kendiliğindenliğin asıl kaynağı gördüğü hayatın bizzat kendisini hedefe yerleştiriyor. Zira bu kadar evhamlı bir tasallut iştihasının tamahı ancak böyle doyurulabilir, bu kadar tatminsiz bir tahakküm hırsı dinmek bilmeyen vehimlerinden ancak böyle kurtulabilirdi:

İnsanın içinden hayat çekiliyor insanın ruhu duymuyor.

Mamul müstahzarlar ile suni hastalıklar icat ediliyor ve bu çekilmenin arzu edilen seviyeye inip inmediği güya fark ettirilmeden yoklanıyor kimse aldırıyor. Ama her şeye izahat getiren, farfarayla daha da olmadı yaygarayla hiçbir şeyin insanı teemmül ve tezekkür yoluna sokmasına izin vermeyen çevrelerin bu vesileyle dünya çapında sergilediği manidar suskunluk her şeye rağmen dikkatlerden kaçmıyor. Her vaka için sebeplerden bir sebep tayin etmede, bu sebeplerin birbirine teselsülünü tespit edip silsile derinliğini ve salınım aralığını iskandil ederek herkese kaybeder gibi olduğu emniyet hissini iade etmede güçlük çekmeyenlerin bu defa susarak insanların içersine yersiz korkular salmaları çok şeyler söylüyor ama duyanlar söyleyemiyor söyleyenler duymuyor.

Beri yanda aldırma-zlıklarının aymazlıklarının bedelini hastalıkların kısılcasında çırpınarak ödeyenler deva diye

ellerine tutuşturulanlardan fayda göremeyince her nasılsa akıllarına nebatatın ve hububatın içerisinde saklı hayata geç kalmışlıklarının telaşıyla sarılmak geliyor. Lakin çekilen hayatı takviye etmek için aradıklarının onların içinden çok daha evvel çekilip alınmış olduğunu inkisarla fark ediyorlar. Ve bütün bu fark edişleri yan yana getirecek kadar olsun durup düşünmüyorlar: Eğer onların içi türlü bahanelerle çok daha önce boşaltılmamış olsaydı şimdi kendisi bu mamul amillere karşı böyle boş ve savunmasız olur muydu?<sup>6</sup>

Duyabilmesi ve durup düşünebilmesi için evveli emirde şeylerin birbirlerine olan bağlarının hunharca koparılmamış dolayısıyla hâlihazırda tecrübe etmekte olduğumuz gibi şeylerin arasının bu kadar açılmamış olması icap ederdi. Bu açıklığın bir yandan dilin bünyesinde gerek doğrudan suikastlar gerek gafilane suiistimaller yoluyla yapılan tahrifat diğer yandan insanın gittikçe za-

---

6 Mamul müstahzarlar ile icat edilen suni hastalıklar neticesinde bir yandan insanın biyolojik olarak dokusunun diğer yandan bir araya gelmesini ve bir arada sulh ve sükûnet içerisinde yaşamasını temin eden bağların çözülmesinin aynı tahrikât ve tertibat zinciri içerisinde gerçekleşmesi hem ibret verici hem de işlerin geldiği noktayı göstermesi bakımından dehşet uyandırıcıdır. Zira bu işlerin bilimiyle uğraşanlar bu hastalığın sebepler zincirini geriye doğru takip edebildikleri kadar edip hiç olmazsa diğer hastalıklarda olduğu kadar bunun da *aitiasını* teşhis edecekleri ve ona karşı vücudun mukavemetini artıracak şeyleri sayıp dökecekleri yerde hastalığın bulaşmasını engelleyecek en müessir yolu göstermekle yetinmekte: 'Artık herkes karşısındakine kuşku ile bakmayı öğrenmelidir.' Bunun yaşadığımız dünyanın temellerinin atılmasında ve onun temellerini teşkil eden tasavvurun şekillenmesinde temel amillerden biri olan Kartezyen felsefenin kuşkuyla çözerek ve çözümleyerek ilerleme 'méthode'-unun yankıları ve yansımaları olarak görülüp değerlendirilmesi için herhalde 'Herkes karşısındakine kuşku ile bakmayı öğrenmelidir' diye ilamda bulunanların açıkça ilan etmeleri bekleniyor.

yıflayan toplayıcı zihni melekelerinde bunun yol açtığı tahribat sebebiyle daha da açılacağı öngörülerek vak-tinde ferasetli tedbirlerin alınması iktiza ederdi. Bu ko-parma ve parçalama ameliyesinin insan aklını değil artık doğrudan idrakini<sup>7</sup> felç edici şimdiki müessiriyetine eriş-memesi için makinelerin işleyişini izaha mahsus bilim telakkisinin ve onun fevkalade inceliksiz ve yetersiz illi-yet tenasübünün önce tabiatta açıklama sonra beşeriyet-te anlama bahanesiyle yaklaşılan bütün sahalara teşmil edilmemiş olması gerekirdi:

Eşyaya nazardaki dağınıklık ve o nazarın keyfiyetine göre şekillenen nazariyat, bu dağınıklığın doğurduğu ve dönüp beslendiği dağıtıcılık ve neticede toplayıcı görüş yerine hâsıl olan görüp geçici körlük şeylerin bütünlü-ğünü parçalayacak, birbirlerine olan alaka ve irtibatını kaçınılmaz olarak kesip koparacaktı. Bu kaçınılmazlık mukaddes metinlerden bilindiği içindir ki nazariyattaki dağınıklığın ön ayak olması, dağıtıcılığın katlayıcı kolay-laştıracılığı sayesinde her biri eğildiği sahanın derinliği içerisinde kendisini kaybetmeye meyilli bilimler arasın-daki mesafe önce açılacak sonra ne yapılsa doldurula-maz hale gelecekti. Böylece şeylerin bütünlüğünün, bir-birleriyle irtibat ve insicamının muhafazasına insanın var olanlar arasındaki yerinin istisnailiğinden ileri gelen ih-timam ve nezaret vecibesinin arz üzerindeki bozguncu-luğun önündeki son mani olduğunun ve onun ancak bu suretle aşılabileceğinin farkına varılamamalıydı.

---

7 Yani olan biteni karşılama (telaki) ve olup bittiği haliyle alımlama (ittı-la kesp etme).

## V

Bütün bu oldubittilerin o günlerde garp dünyasında çetelesini tutmaya, birbirleriyle irtibatını tesis etmeye olan bitenlerin esrarına vakıf olmayı, hikmetine geçit aramayı kendisine gaye edinen felsefe güç yetirebilirdi. Ve sonra bunların hepsinin altına bir yekûn hattı çizerek muhasebesini yapmaya, arkasındaki maksadı bulup çıkarmaya bilimlerin üzerinde müstakil bir mevkie sahip olan hüviyetiyle yine o teşebbüs edebilirdi. Bu bilindiği içindir ki felsefe bilimler karşısındaki muhtar mevkiinden önce nezaret sonra refakat edici bir müracaat mercii vaadiyle onların arasında ama nispeten bariz bir yere indirildi. Ve bir geçiş dönemi içerisinde felsefe bilimlere kısa bir süre nezaret ettikten—ki o vakitler kendi bildiklerine bırakılmadıkları için bitki ve hayvan türlerini inceleyen bilimlerin bile bir felsefesi vardı—sonra gerek kendi canibinden suiistimaller gerekse karşı cenahtan bunları mesnet edinen ithamlar sebebiyle refakatçiliğe kaydırıldı. Bir refakatçi olarak o bilimlerin bölüp parçalayarak esbabını çözmeye çalıştıkları şeylerde, kesip biçerek intizam daha doğrusu ıttirat (*régularité*) aradıkları vakalarda kaybettiklerini bütünleyici çerçeve sunarak hatırlarına getirmeye veya nazarlarına vermeye çalıştı. Fakat göz önünde olanı görünmeksizin ayakta tutanı göz ardı ederek görüneni görüldüğü kadarıyla görüp ötesini reddeden gösterici

(*demonstrative*) telakki için bu kadarı bile fazlaydı. Ve eşyayı asli köklerinden veya nihai sebeplerinden (*arkhai*) hareketle anlamaya çalışan ve anlaşılabilen ancak ispata gelmeyenlere inkâr ile kendisini kapatmak yerine sıranazarıyla açan metafizik hedefe yerleştirildi: Felsefenin o zamana kadar *prote philosophia* olarak baş üzerinde tuttuğu ile bundan böyle yollarını ayırması istendi. Kıvam bulup mukavemet hatta yolunu bulup huruç etmek yerine görünür külfetsizliğe ram olarak çekildikçe ricat hattı muarızın keyfine bırakıldığı için tutunma hayal oldu.

Var olanlara kemmi veya kevni (göze görünür, dolayısıyla ölçülüp tartılabilir, değişebilir ve bozulabilir) yanlarıyla değil varlıkları cihetinden eğilen ve nihai ilkelerine ulaşınca kadar var olanlar hakkında elde ettiklerine bilgi nazarıyla bakmayan *prote philosophianın sophistike* olarak bir kenara bırakılmasıyla felsefenin bilimlerden bir bilim olacağı öngörülüyordu. Umulandan fazlası oldu. Fakat bilimlerin istiklalini temin edip bulguları sorgusuz sualsiz kabul edilerek bile isteye vargılarına boyun eğilecek bir vasatın tesis edilebilmesi için bu kadarı yeterli değildi. Nitekim bir müddet sonra bilimlerden bir bilim olarak kalmakla yetinip onların yol ve yöntemini benimsemedikçe bilimler karşısında safsata nazarıyla bakılmaktan kurtulamayacağı öne sürülerek bu defa felsefeden kesin bir bilim olması talep edildi. Ve ne hikmetse eş zamanlı olarak 'Avrupa insanlığı ve bilimlerin buhranından' söz edilmeye başlandı. Oysa bilimlerin çözücü uzmanlık taleplerinin baskısı altında gittikçe dağılıp saçaklanması, dağılıp saçaklandıkça mahiyet temelinden kökünün kuruması tehlikesi karşısında serdedilen münferit itirazların topluca ele alınıp daha köklü ve esaslı bir temele kavuşturulması bir ihtimal olarak her zamankinden fazla ufukta belirmişti. Bunları dışarıdan gelen telkinlere göre

eğip bükerek değil içeriden duyulanın taleplerine tam bir sadakatle ve en önemlisi marifet ve müktesebatıyla kâmilan seslendirecek simalar belirginleşmeye başlamıştı. Böyle bir birikimin ve onun besleyeceği ivmenin boşa çıkarılması gerekiyordu. Ve öyle oldu.

Belli bir mantık silsilesi içerisinde, değiş yerinde ise bir dokunun anış ve argaçlarının ilmek ve ilineklerinin çözülüşüne benzer tarzda, birbirini muntazaman takip ederek cereyan etmiş olan bütün bu oldubittiler ancak bugünden geriye doğru bakıldığında görülebilen ve bir-biri arasındaki illiyet ve irtibatları olup bittikten sonra sezilebilen şeyler cümlesinden değildir. Bakmayı bilen ve bakılacak yeri doğru seçenler bu oldubittileri vaatlerin sarhoşluğuyla oradan oraya sürüklenen ekseriyetin tersine olup biterken de görebiliyorlardı. Ve görebildikleri kadarıyla itirazlarını serdetmekten, olan bitenlerden sürgün verip gelişecek yeni oldubittilere dair endişelerini dile getirmekten geri durmuyorlardı. Şu kadar ki bu itirazların hep kısmi kalması, işin içerisine çoğu kere nefsanîyet karıştığı için gerek derinden kavrayış gerek etraflıca biliş bakımından bu kısmiliklere bazı kifayetsizliklerin eşlik etmesi her zaman müessiriyeti önündeki en büyük engeli teşkil etti. Bu aynı zamanda karşı cenahın da en büyük üstünlüğünü ve bunlar karşısındaki görünür rahatlığını, hatta güvencesini temin etti. Bütünyle görülüp derinden kavranabilmesi ve etraflıca bilinebilmesi için bunların arkasındaki maksada ve onun belli bir hesap ve tertip dâhilinde hedefe yerleştirdiklerine ağâh olunabilmesi gerekirdi. Bunun için de bu oldubittilerin her zaman birtakım akıl çelici bahaneler ve göz alıcı vaatler eşliğinde göz önüne kaydırılarak gözden kaçırılan yanlarını görecektir göz açıcı kılavuzlara ve onu bulduğu yerde yitiği kabul edip almaktan yüksünmeyecek bir açıklık ve

esnekliğe ihtiyaç vardı. Fakat daha evvel açıklığın önüne nefsanîyetin kabartılarak enfüsiliğin<sup>8</sup> tahriki ile kolayına kaldırılamayacak kadar büyük bir engel konulduğu, esneklik de tahrifatın tasannusu ile salınan zecirlerden dolayı kısıtlandığı için garp dünyasında bundan daha fazlasını beklemek safdillik olurdu.

Zira her nerede hakikati örterek gizlemeye veya iltibas ile tanınmaz hale getirmeye matuf bir tahrifat teşebbüsü varsa velev ki yürürlüğe konulduğu esnada nefislerimizde hoş görünse ve menfaat nazarıyla baktığımız şeylere görünürde ilişmese hatta faydası dokunsa bile ileride başımıza belaların en büyüğünü açacağını hatırımızdan çıkarmamalıyız. İster gerçekte ilişkilerimizi düzenleyen kaziyelerin yekûnunu ifade eden itikat (*credence*) ister fiilen ona yaklaşmamızın çerçevesini belirleyen akide (*doctrine*) düzeyinde yapılacak olsun tahrifat sadece gerçekte bağlarımızı koparmakla kalmayacak fakat aynı zamanda bu bağları onarma kabiliyetimizi de felç edecektir. Nitekim kilise içerisinde hangi cihete yönelse hareket serbestisini engelleyen bir hurafeyle karşılaştığında 'gözler yatay burun dikey' deyip esas köklerini arama cehdi içerisinde her şeyi aslına irca edebilecek bir tahkik ehlinin çıkmamış olması bunu teyit etmektedir. Ve garp dünyasında bu bilhassa yakınçağdan günümüze ister bilimler arasında bir müracaat mercii, ister bilimlere refa-

---

8 Nefsaniyet ile enfüsilik arasındaki münasebet ve insanın gerçekte ilişkisinin tahrifatında bu münasebete müracaatla ifade edilen şey garp dünyasında *subject* ile *subjective* tabirleri arasındaki münasebetin ifade ettiği ile mukayese edilerek anlaşılamaz. Zira her ne kadar ilk ikilinin ikinci tabiri ikincinin bir tercümesi olsa ve kökeni itibariyle alta yerleştirilen anlamına gelse de *subject* anlamını daha çok karşıya yerleştirilen anlamına gelen *object* ile alaka ve münasebeti içerisinde kazanır. Hâlbuki nefsanîyet bizi nefse gönderir, nefsin mahiyetine de ancak ruh ile yan yana getirmek suretiyle yakınlık sağlayabiliriz.

kat edici bir mevkide, isterse olan bitenlerin içyüzüne vakıf olmaya çalışan müstakil bir minvalde olsun felsefenin sırtındaki en büyük kamburu oluşturmayı sürdürdü.

## VI

Bir yanda garp dünyasında miladın ikinci bin yılının başlarından itibaren belli bir hesap ve tertip dâhilinde kimi zaman sesli kimi zaman sessiz devrimler eşliğinde cereyan etmeye başlayan ve daha çok insanın akli ve ruhi bütünlüğünü hedef alan hadiseler. Ki biz bugün artık bunların son perdesini yaşıyoruz ve doğrudan insanın hayat bütünlüğünün hedef alındığına tanık oluyoruz. Diğer yanda bu hadiselerin manasını sadece ibareleri üstün-körü<sup>9</sup> okuyarak değil onların zımnî ve iltizamî delaletini bu okumaya dâhil ederek sökebilecek felsefenin bilimler içerisinde uzun bir süreç sonunda geçirdiği istihaleler. Schopenhauer'ın bilimlerin eğildiği konuları bilme derecesinin keyfiyetini ve metafiziğin bilimler karşısında yerini tayin etmeye çalıştığı şu cümleler bu zaviyeden bakıldığında işte bunun için gayet mühim ve anlamlıdır:

Nasıl ki yerkürenin sadece yüzeyini biliyor ve fakat içinin büyük som kütlesi meçhulümüz kalıyorsa tecrübi olarak da şeyler ve genel olarak dünya hakkında hiçbir şey bilmiyor fakat onların sadece fenomenal görünüşlerini, yani yüzeyini biliyoruz. Bunun tam bilgisi en geniş anlamda alındığında *fiziktir*. Fakat bu yüzey peşinen bir iç

---

9 Hatta şu da ilave edilmeli ki gördüğü kadar değil gösterildiği kadanyla ve her zaman gösterilen aralığın dışına çıkmamaya azami riayetle.

kısmı gerekli kılar; o sadece yüzeyden ibaret olmayıp kübik bir muhtevaya sahiptir ve o doğasıyla ilgili sonuçlarla birlikte *metafizik*in konusudur. Şeylerin bizatihi özünü salt fenomenin yasalarıyla uyum içinde oluşturmaya çalışmak uzay geometrisine ait bir cismi safi yüzeylerden ve onların yasalarından oluşturmaya çalışmaya benzeyen bir iştir.<sup>10</sup>

Bilimlerin yaşanılan dünyayı anlamak bir tarafa o dünyada işlerin nasıl yürüdüğüne ve neyin etrafında döndüğüne uyanmaya yetersizliği bugünün meselesi değildir. Ne de bu yetersizlikten yakınma ve bunu tenkit konusu yapma yakın zamanlara mahsus bir şeydir. Elbette bu söz konusu itiraz veya tenkitlerin uluorta ve serbestçe yapılabildiği anlamına gelmez. Hâlâ herkesin hafızasındaki yeri sıcaktır ki bunların izin verilen tariklerin dışında yapılması veya göz yumulan hattın ötesine taşması eğer fazlasına lüzum görülmemişse kolayına silinmeyecek yaftalarla yaftalanmak için yetiyordu. Bunu ve daha fazlasını göze alarak söyleyeceğini söyleyebilmek, söyleyeceğini söylemekten imtina etmemek ileride bütün bu oldubittilerin daha etraflı tarihini yazacaklar için<sup>11</sup> her hâlükârda zikredilmeye değer bir haslet ve seciye olarak kalacaktır. Dolayısıyla bu itiraz bir kere yapıldıktan, tenkitlerle teşhis bir kere ortaya konulduktan sonra hattın daha ileri taşınması, hiç olmazsa bu yetersizliğin doğurabileceği muhtemel sonuçlara işaret edilmesi gerekirken

10 A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. IV: Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an Sich und Erscheinung; Türkçesi için bkz., *Bilmek ve İstemek*, (Schopenhauer Kitaplığı, 12. Kitap) s. 11.

11 ...ileride bütün bu oldubittilerin daha etraflı tarihini yazacaklar için: Dünyanın mevcut şartları ve umumi gidişatı çerçevesinde elbette bu lafın gelişidir.

nihayetinde aynı lafızlarla olmasa bile mealen benzer şeylerin tekrarı anlamına gelebilecek tespitlerin kendi başına bir kıymeti yoktur. Bütün gizleme teşebbüslerine ve özgünlük iddialarına rağmen düşüncesi Schopenhauer fikriyatının bilhassa onun *vitalismus* cihetinin geliştirilerek biraz daha ileri götürülmesinden ibaret olan Bergson *intuitionisme*inin, geçtiğimiz yüzyılın bu büyük 'ruhçusunun' aynı doğrultuda ilerleyen cümlelerinin bu sebepten ötürü teyit edici olmaktan başka kayda değer bir vasfı yoktur:

(G)örünüşteki ayrılıklarına rağmen filozofların bir şeyi bilmek konusunda derinden derine farklı olan bu iki (bilimlerin ve metafiziğin) bilme tarzını birbirinden ayırt etmekte mutabık oldukları görülür. Bunlardan birincisi bir şeyin etrafında dönüp dolaşmayı, ikincisi ise katılmayı, ona nüfuz etmeyi tazammun eder. İlki kendisinden hareketle söz konusu şeyi bilmeye vasıta teşkil eden görüş ve sembollere istinat eder, ikincisi ise hiçbir görüş ve sembole dayanmaz. Birinci bilginin nispi ve izafi olan da durakladığı, ikinci bilginin ise mümkün olduğu yerde, mutlaka vasıl olduğu söylenecektir.<sup>12</sup>

Fakat bu yakınmaların ne kadarının samimi, tenkitle- rin ne kadarının sahici olduğundan bahis açmak, daha ileri gidip bunların ardını aramak arkasını soruşturmak fakat birtakım yaftalarla yaftalanmamak veya yaftalansa bile fazladan kendini aklamak için vakit kaybetmemek: bu yakın zamanlara mahsustur. Zira şu son yirmi yıl içerisinde yaşadıklarımız ne kadar acı verici, umut kırıcı olursa olsun hiç değilse geçtiğimiz yüz yıl içerisinde olup bi-

---

12 H. Bergson, *Metafiziğe Giriş*, yukarıya aktarılan kısım ve devamı için bkz., *Bilmek ve İstemek*, s., 30.

tenlerin karanlıkta kalan yanları itibariyle çoğu bu sayede ışığa kavuştuğu, olacak olanların da hiç olmazsa hangi minvalde olup bitmesinin tasarlandığı bu sayede anlaşıldığı için yaşadıklarımızın acısına, kayıplarımızın sızısına aldırmadan böyle bir ayrıcalığa mazhar olduğumuzu söyleyebiliyoruz. O sebeple şimdi bu tenkitlerin ne kadarının doğması muhtemel olanları daha doğmadan boğmak için izin verilmiş, ne kadarının her nasılsa doğmuş olan sahiplerinin önünü kesmek ve sonuçsuz hale getirmek için düzenlenmiş düzmece şeylerden olduğunu görebiliyoruz ancak söyleyemiyoruz. Bu ülkenin kim bilir kaç yüzyıllık tarihinin, fikri cereyanlarından, dini tariklerinden, içtimai mezheplerinden, siyasi hareketlerinden kim bilir ne kadar bu düzmece şeylerin ihtilatıyla saffetini ve sıhhatini kaybetti? Böyle bir sorunun ayakları suya erdirci sarsıcılığıyla sahicilik arayışı içerisinde her çaldığı kapıdan büyük bir sukutu hayalle kan revan içerisinde kalmış olarak uyanmaya doğru belli bir mesafe kat eden birisi bu kayıpların gücü yettiğinde izini sürdükten sonra acaba sonunda diyebilecek bir yüksekliğe erişebilecek mi:

Bu gök kubbe altında ne düzenler kurulmadı, ne düzenler ile kimlerin düzeninin altı oyulmadı, ne devrimler ile kimlerin düzeninin sonu gelmedi...

Lakin yaşadığımız dünyanın temellerinin atıldığı günleri görene kadar hiçbir devirde deviren devirdiğinden daha az kınlgan olmadı. Hiçbir devirde deviren devrilenin akıbetinin şartların değiştiği ilk bükümde karşısına çıkabileceği ihtimaline karşı kendisini bu kadar emin hissetmedi. Dünyanın düzeni eskiyip köhneyenin, bozulup yozlaşan kendi tabii tagayyürü (*Entartung*) içerisinde tasfiyesini mümkün kılacak tarzda tanzim edilmişti. Böyle bir nizam sayesinde devlet devamlı belli bir zümrenin elinde dönüp durmaktan kurtuluyor, gerek insanlar ge-

rek kavimler arasında muntazaman tedavülü mümkün oluyordu. Yine bu nizam sayesinde eden buluyor, yapan çekiyor mealindeki deyiş halk ağzına yerleşerek insanları ye'sin kasvetine karşı teselli ediyordu. İşte bütün bu oldubittiler neticesinde husule gelen neyse o herhangi birinin düzenini devirmeyi değil düzenlerin deveranının tabii tahavvülünü (*Umwandlung*) düzenler düzerek hedef aldığı ve galebenin mütegalibeler arasında bir devlet olarak baki kalmasının düzenini tesis ettiği için tabiat hükmünü icra edemiyor. Zira o ne itirazın kendi tabii seyri içerisinde inkişaf edip tenkide dönüşmesine, ne tenkidin kendi tabii arayışı içerisinde ilerleyip hedefini bulmasına, ne de bulduğunu meselenin mesulü olarak çekinmeden teşhis etmesine izin veriyor. O *muzayagadan*<sup>13</sup>, *muvaazadan* başka bir şeye izin vermiyor: eğer son zamanlarda bilhassa gençlerin ağzından sıkça kulaklara çalındığı üzere 'bu hayatın heyecanı yok' diye yakınılıyorsa sebebi budur başkası değil.

---

13 Bu ikisinin birbirine rabitası o kadar derin, birbiriyle münasebeti o kadar mahremdir ki sadece bu mahremiyete ağâh olmak bile insanı derin düşünmeye salar. İnsanın iç dünyasının kıvrımlı bükümlerinin en karanlık kuytu köşelerine bu kadar nüfuz edip orada karşılaşılan en küçük karartı ve kımıldanmalar bile böylesine keskin bir şekilde resmeden bir dil ve onun keskinleştireceği dimağ karşısında günümüzün arz ettiği zihni sefaletin muharrik ve müsebbiplerinin teşhisi için acaba daha ne kadar koyulaşması gerekecek?

## VII

Fakat bilimlerin eğildikleri konuları talep ettikleri tarzda bilmedeki yetersizlikleri ile bilmedeki her nevi yetersizliğin hâsıl ettiği sözde bilginin kaçınılmaz refakatçisi olan gaflet ve onun temin ettiği körleştirici emniyet birleştiğinde ileride dünya ve insanlığın başına ne büyük gaileler açılacağını kimse düşünmeye yanaşmadı. Dahası böyle bir emniyet hissiyle bu bilimleri hayatta kendilerine mürşit edinecek olanların iş başına geçtiklerinde önlerine ne büyük rahnelerin açılacağına, yok yere ne kıymetli şeyleri tehlikeye atacaklarına kimse işaret etmedi.

Zira bu yetersizlik ve onun meyvesi olan sözde bilgi sadece gereğince bilmenin önündeki en büyük engeli teşkil etmekle kalmayacak en kestirme yoldan tarifi: bilinecek şeye ve onun talep ettiği bilme tarzına göre kendine çeki düzen vermeye aldırış etmeme diye yapılabilecek keyfince bilmenin de en büyük muharriki olacaktır. Bilme tarzında itiyat edinilen bu keyfilik, dolayısıyla önünde bulunan şeye karşı sergilenen tam gafillik ile onun meyvelerinden devşirilecek fenni vasıtaların sultasında görülen cebrilik arasında başlarda ancak erbabınca hissedilen akrabalık ileride bunların birlikte eşyaya tasallutunda hissedilir olmaktan çıkıp gözle görünür hale gelecektir. Fakat görünür hale geldikten sonra bile bu akrabalık görülemedi. Görülemediği için bu akrabalı-

ğın karibeleri arasında netameli bir şey aranmadı. Oysa keyfilik ile cebrilik veya cebredicilik arasındaki yakınlık o kadar aşikâr ve çarpıcıydı ki bu ikisinin birlikteliğinden gafillikten başkasının vücuda gelemeyeceğini bir bağırarak ilan etmediği kalmıştı. Bunların birbirini böyle çekmesinden ve birbirine böylesine kenetlenmesinden hareketle bu tasallutun ne tür bir sultanın temellerini atacağını çıkarabilirdik.

O sebeple hayıflanmaya hakkımız yok: Hiç olmazsa 'be' diyeceği daha dudaklarını büzmesinden belliydi diyecek kadar olacıklara mukarenet kesp edebilmiş olsaydık. Mukarenet karine ile olacak şey. Bizim karineyle emareyle işimiz olmadı ki. Çünkü bize vasatı tayin eden evsatın dışında kalan şeylere evham nazarıyla bakmamız tembih ve telkin edildi. Ve yaşadığımız dünyada evhamlı yaftası bir kişinin yiyebileceği en ağır damgalardandı. Sanki bu dünyanın temelleri kendisi dışında her şeyden kuşkulananarak ve böyle bir kuşkuyu kendisine kılavuz edinerek yola çıkanın çıktığı yolda önüne çıkanı devirmesiyle atılmamış gibi. Eğer deviren devirdiğinin nüvesini meyvelerin özündeki kurt gibi içerisinde taşıyacaksa ve bu mukadderse öyleyse bu firavun zorbalığı niye? Kendisi dışında her şeyden kuşkulanan kuşku kılavuz edinilerek çıkılan yolda uğranılan menzillerde bu nevi evhama karşı bir takım kabuller ile güç bela ulaşılan *certitudee* neden herkese bir deli gömleği olarak giydiriliyor?

Meşruiyetlerini son tahlilde kendilerine ilgi alanı olarak seçtikleri saha içerisinde zuhura gelen şeylerin görünür sebeplerini teşhis edip açığa kavuşturmak böylece onu tabiatüstü bir hadise olmaktan çıkarmakta bulan bu bilimler karanlığını kendilerince dağıttıklarını zannettikleri her şeyi tabii sınırları içerisinde indirmekte bir güçlkle karşılaşmadılar. Bizim yaşadığımız dünyanın bu karanlık

günlerinde bir şeyin tabiatüstü olmaktan çıkarılıp tabii-lik sınırları içerisinde hapsolması demek insanın mutad olan dikkatsizlik ve düşüncesizlik halinden silkinip kalbi hasse ve zihni melekelerinin tamamıyla onun delalet ve işaretine kulak verme beklentisini cevapsız bırakması demektir. Şeyleri zımni iltizamına aldırmadan bir yandan sürekli etrafından tecrit ile tefrit etmek diğer yandan dışansıyla tenazurunu intizarını aramadan aralıksız tahlil ve teşrih ameliyeleriyle içine doğru arsızca sokulmak onun kevnîyat ve kâinat içerisindeki yerine, o yer dolayısıyla taşıdığı manaya kör ve sağır kesilmektir. Bu körlük dolayısıyla aralıksız tahlil ve teşrih ameliyelerinden elde edilecek malumatı ait olduğu bütüne atfedememek sebebiyle manisini (tazammun) doğru okuyamamaktır.

Bu körleştirici emniyet hissi bütün dünya için yol açacağı sonuçlar itibarıyla insanın tarihi içerisinde tecrübe ettiği bütün düşüşlerin belki en büyüğü olacaktır. Eğer bunu halk efkârındaki akislerini de yabana atmayarak basiret bağlanması diye vasfedecek olursak onun beraberinde seyreden ancak onu besleyen mi ondan beslenen mi tam ayırt edilemeyen tehlikeli şeylere tehalükle atılma iptilasının bu temayülün meylini nasıl şiddetlendireceği aşikârdır. Hamurundaki acele sebebiyle acil olana düşkün olan insan çoğu şeye hayra koştüğünü zannedercesine tehalükle atılır fakat bilmez ki hayır zannederek tehalükle atıldığı şerrin ta kendisidir. Ancak acil olana bu düşkünlüğün hamurundaki acele sebebiyle isticale, aceleciliğin de artık hemen herkesin muzdaribi olduğu şu baş döndürücü sürat çılgınlığına dönüşmesi yetmezdi. Bunun için basiretin körelmesine, basiret körelmesinin de eşyaya uzanışımıza ve hadisatı karşılayışımıza hâkim vasfını veren gayba karşı haşyet duygusunu kaybetmiş cüretkâr bir tehevvue dönüşmesine ihtiyaç vardı. Beri

yandan basiret körelmesi ile gayba karşı haşyet duygusunun yitirilmesi birbirine o kadar derinden bağlı ve bir-biriyle o kadar iç içe geçmiştir ki burada da hangisinin hangisinden beslendiğini sarahaten tayin edebilmek zordur. Fakat biri bir kere diğerinin önünü açtıktan sonra nihayetinde ikisinin de birbirini beslediğini ve birbirinden beslenir halden geldiğini görmek zor değildir.

Grekler bu basiret körelmesi ile eşyaya uzanış ve hadisatı karşılayışta gayba karşı haşyet duygusunu kaybetmiş cüretkâr tehevürün başı çekmesini o kadar derinden tecrübe ettiler ki belki de iki bin beş yüz yıl sonra dünyanın üzerine karartısı çökecek olanların belli belirsiz sezişinin ağırlığıyla bu derin tecrübe onlara akraba kavimlerde emsaline rastlanmayan şiddette bir *genre: tragedi*yi ilham etti. Gayba karşı haşyet duygusunun kaybıyla oluşan sağırlık onlara o kadar sarsılmaz, o kadar kırılmaz görünmüş olmalı ki ancak *tragoida* şiddetinde bir temsil ile körelen gözlere sokulması halinde duyurulmak istenenin duyulur hale gelebileceği zehabı ağır basmıştı.

Vakar duruşta olmalıydı, duyuşta<sup>14</sup> değil. Oysa Herodotos'un nakline göre Mısırlıların da gördüğü gibi Grekler varlık neşesiyle yerlerinde duramayan *tragoslardan* farksızdı. Duyuştaki ağırlık tadacaklarının acılaşmasına münceş oldu. Tadılan acılar duyuştaki ağırlık sebebiyle terennümde şiddeti doğurdu. Fakat şiddet bir kere ifade tarzının tayin edici vasfı olarak itiyat edinildiğinde bilhassa insanın ünsiyete meyli, ünsiyetin de körelmedeki payı göz önünde bulundurulacak olursa sürdürülebilecek bir şey değildir. Nitekim olmadığını geçirdiği zincirleme tereddidlerle son soluğu nerede verdiğini göstererek anlatmış oldu: sahnedeki haliyle vahşet tiyatrosu denilen saçmalık bunun mücessem halidir. Beri yandan bilhassa

---

14 Vakr.

yakınçağ garp sanatlarının sadelikten bu kadar uzaklığını, bu kadar gürültücü ve cerbezeli oluşunu, dolayısıyla muhatabının duyuş ve anlayışına bu kadar hürmetsizliğini uzaktan belirleyerek göstermiş olması bile bu yönde bir hüküm tesisi için yeter sebep teşkil eder.

Ve işte ister fert ister cemiyet olarak ne zaman ki birisi muvazenesini kaybetmiş murakabeden nasibi kalmamış hal ve gidişatıyla bitaraf izleyicisine 'başına gelecek var' dedirtiyorsa mesellerden ve tarihi misallerinden biliyoruz ki orada muhakkak ki bir basiret bağlanması ve yaklaşmakta olan elim bir kaza vardır. Ve bizim doğacak günlerin nelere gebe olduğunu ne seçebilenin hatta ne sezinleyebilenin bulunduğu bir demde hiç olmazsa bu mukadder kazaya karşı bu kadar gafil olmamamız icap ederdi. Fakat biz kaderi dipsiz derinliği içerisinde yapıp edilenlerin yekûnu hasılasından süzülerek mukarrer hale getiren bağlarından kopardığımız gibi kazayı da mukadder kılan kaderden koparıp aksi bir tesadüf, hatta basit bir rastlaşma, düz bir çarpışma derekesine indirdik. İndirdiğimiz içindir ki büyük bir fırtına öncesi sessizliğini andıran şu günlerde bilgeliğini küçümsediğimiz hayvanların kimisi dinleyerek, kimisi soluyarak, kimisi koklayarak kapıya dayanmış felaketi önceden hissedip kendince tedbir alarak başının çaresine bakarken bir tek biz insan türü tam bir gaflet içerisinde tuttuğumuz yolda itiş kakış son sürat ilerliyoruz.

Hâlbuki asıl mükellefiyetimiz bu kadar tekinsiz hale gelmezden evvel bu dünyanın ötesine işaretler barındıran türlü görünüşlerinin ardında nasıl bir dünya olduğuna uyanmak, bu uyanış sayesinde içerisindeki yerimizi idrak ederek başta kendimize, geri kalan tüm dünya sakinlerine yerlerine ilişerek veya doğrudan yerlerinden ederek haksızlıkta bulunmaktan sakınmaktı. Bel bağladığımız

bilimlerin bilgisi ile bu uyanma vecibesini savsaklamakla kalmadık yaptığımız irili ufaklı bütün devrimlerle görünüşlerinin yanıltıcılığı ve aldaticılığı bambaşka bir vasma büründüğü için asli mahiyetine uyanma imkânından mahrum kaldığımız dünyanın bütün bu tekinsizliklerinin de kurbanı olduk. Kim bilir belki de onların sebebi vücudu bizi böyle bir yer idrakinden mahrum bırakıp her şeyin yerli yerinde olmasına özen ve çaba gösterme mükellefiyetimize mani olmaktan ibaretti. Ve işte bu idraksizlik sebebiyle şimdi bir yerindelik duygusuna sahip olmadığımız için her gün her sahada önümüze çıkan onca yersiz ve manasız şey karşı çıkanı ve karşı koyanı olmadığı için bu yaşlı dünyanın başka hiçbir devrinde görülmediği kadar birbirini süratle çoğaltıp duruyor.

Başımızın üzerinde dolaşan hava tabakalarının ne kadar süre sonra hangi cephe sistemlerini oluşturabileceğinin ve bunun ne gibi hareketlenmeleri tahrik ederek yeryüzüne nereden ne surette ineceğinin çoğu zaman tutturulan tahminlerini bu bilimlerin bilgisi güya önümüze koyuyor fakat üzerimizde dolaşan kara bulutların başımıza ne gaileler açabileceğini ne söyleyen var ne umursayan. Nitekim riayet edilmeyen mizan ve bozulan muvazene sebebiyle epeyce bir zamandan beri dünya ölçeğinde bir dengesiz ısınma halinden ve buna bağlı iklim değişikliklerinden söz edildiği duyuluyor fakat başta sözünü edenler de dâhil olmak üzere buna kimsenin itibar edip ciddiye aldığına tanık olunmuyor. Tam tersine meselenin vahameti karşısında verilişinde sergilenen hafifseyici tutum ve algılanışında verilişini aratmayan hafiflik sebebiyle bunun anında bir çekişme konusu haline getirildiğini ve böyle bir vahim vaziyetin vahametinin hemen ardından teşekkül eden manasız hiziplerin itiş kakışına kurban edildiğini görüyoruz.

Ve işte bu ve buna benzer kurban edilişler ve onların her geçen gün daha da ağırlaşan sonuçlarıyladır ki yeri geldiğinde kurban olmayı bilmedikçe yok yere kurban gitmenin kaçınılmazlığını bir gün göreceğiz. Bunu gördüğümüzde mütebariz olanın barizasına<sup>15</sup> kapılıp ötesine kör kesilmenin, bariz olanın kısır cazibesini arkamıza alıp mübarezeyle can atan muannitler haline gelmemizin bu kaçınılmazlıktaki payını kolayca çözeceğiz. O vakit neyin hakikat neyin mecaz olduğu, bir şeyin hakikatine uyanmada ısrarla neden böyle ihsaslı bir yolun seçildiği bütün körlüğümüze rağmen ve inkârına takat getiremeyeceğimiz tarzda tebeyyün edecektir.

---

15 Yani göz önünde olanın göz alıcılığına. Ve göz alıcılığın körlüğüyle her şeyi çekişme konusu haline getirişimize.



**HAZIRLIK**



## **GÖZ ÖNÜNDE OLAN GÖZ ARDI EDİLEN<sup>16</sup>**

Kadim Çin’de eski bir hikâyedir, nesilden nesle aktarılır:

Geçmiş zamanın birinde bir Çin beyi yetiştirdiği şifacılarla nam salmış bir aileye mensup olan hekimine sormuş: “Bu sanatta içinizden hanginiz daha mahir?”

Şöhreti o vakitler Çin’de tababet ilmiyle birlikte anılacak yaygınlığı erişmiş olan saray hekimi cevap vermiş:

“En büyük ağabeyim hastalığın ruhunu görür ve onu ortaya çıkmaya fırsat bulamadan kaldırır, bundan dolayı onun ismi evin dışında pek duyulmaz.”

“Ortanca ağabeyim hastalığı ortaya çıktığı anda tanır ve iyileştirir, o sebeple onun ismi bizim muhitin dışında nadiren duyulur.”

“Bana gelince: ben hastalık bütün belirtileriyle ortaya çıktıktan sonra damar delerim, yakı yaparım, şurup hazırlarım, deriyi dışarıdan ovarak tutulmaları, kasılmaları çözerim ve daha bunun gibi insanların gözüne görünen pek çok şey yaparım, onun için benim ismim çok uzaklarda duyulur ve beylerin saraylarına yol bulur.”

Şimdi ben size sorarım: “Hangimiz bu sanatta daha mahiriz?”

...

---

16’ 24 Nisan 2020’de tehlikelizamanlar.com’da yayınlanmıştır.

Bize gelince bundan on yıl öncesine kadar bu bahiste açılan hemen her sözün bir bükümünde bir şekilde kendisine yer bulan şu hikâye bizim bu konudaki hissiyatımızı dile getirir gibidir:

Köyüne kaymakam olup dönen oğluna babası serzenişte bulunur:

“Kaymakam olacağına biraz daha okuyup da ormancı olamadın mı?”

Denilebilir ki bu biraz da insanın tabiatı icabı böyledir: insan acelecidir, bir ecele bağlanmış olanı: müecceli değil muaccel olanı sever ve görüşünün kısalığı onu faydası kendisine en yakın olanı seçmeye sevk eder. Kaymakamın gölgesi köyün üzerine ormancı kadar vurmaz hatta çoğu zaman bu gölge hissedilmez bile, hissedilmediği için pek tabiidir ki kıymeti de bilinmez: ama yolu ormana düşen herkes ormancınıninkiyle her gün öyle veya böyle karşı karşıya gelir dolayısıyla ister kestiği yolla ister yaptığı kollamayla köylüye mütemadiyen kendisini hatırlatır. Ve biz kısa görüşlülüğümüz sebebiyle sakini olduğumuz gölgeyi en yakındaki gövdeye bağlar gerisini ne merak ederiz ne medyunu minnettari oluruz. Bir şeyin aslını merak etmek, o merakla onun hakikatine doğru yol bulmaya çalışmak yerine üstümüze vurduğu kadarıyla gölgesinden istifade etmek, böylece bir şeye yaklaşımda faydayı baş saik edinmek bize doğruyu aramak, üzerine titremek ve titizlenmek yerine eğrisi doğrusuna denk gel-sin yeter demeyi şiar edindirmiştir.

Hâlbuki ‘kaim makam’ bile bir makamın kayyımı olduğu kadar kaymakamdır: o da burada ismi anılmayan başka birisinin gölgesiyle gölge eder. Asıl o ismi anılmayan, gölgesini hissettirmeden gölgeleyen: işte asıl idare eden: hüküm sürdüğü sınırlar içerisinde her şeyin yerini bilerek yerli yerinde olmasına hikmetiyle hüküm vererek hükme-

den: asıl hâkim, asıl hükümdar odur.<sup>17</sup> Bunun dışında irfanıyla sınırları içerisinde her şeyin yerini bilerek, bilmiyorsa bilmeye azmederek: hükmüyle yerli yerinde olmasına ihtimam gösterip yerinde kalmasına itinayla riayet ederek hükmeden sahibi makamın dışında mevkii her ne olursa olsun makamı kaim olsa bile kendisi kayıdır.

Fakat bu hikâye her ne kadar hissiyatımızın dile gelmesine vesile olsa da bu hissiyatın neden böyle şekillendiğine, onun bu minval üzere şekillenmesine nelerin katkıda bulunmuş olabileceğine dair tatminkâr bir izah sunmaz. Sunduğu kadarıyla işin ancak bir tarafı ışığa kavuşmuş olur, diğer taraf karanlıkta kalır. Kestirip atmak için değil belki bu zamana kadar açılmamış olanların sadece yakasını açmaya vesile olması için şöyle bir kestirmede bulunulabilir: Milletçe bizim bir şeyin oluşunun künhüne ermek, onun neden öyle olduğunun esrarına vakıf olmak yani ilk sebeplerine (*proton arkhon, principium primorum*) vukuf peyda etmek gibi bir merakımız yoktur. Zira bir şey ile karşılaşmak içimizde böyle bir merakın doğmasına yetecek kadar derin bir hayret uyandırmaz. Her ne kadar Yunus bu topraklar üzerindeki maceramıza başlarken ruh halimizi belli bir ölçüde aktiren söyleyişle "Hak bir gönül verdi bana / Ha demeden hayran olur" demişse de bizim hayranlığımız ancak göz önündeki şeylere göz aldıkları kadardır. Bu göz önündeki şeylerin göz alıcılığına tutsaklıklardır ki bizim şeylerle karşılaşmamız hele şu son zamanlarda merak saiki bir tarafa, hatta edebi dairesinde istifade bile değil, dizginsiz fayda hesabının: yani hunharca vurgun kastının ötesine nadiren geçer.

17 Bu mesele daha önce *Tehlikeli Zamanlar İçin Lüzumlu Hayat Dersleri*: IV, 3'te ele alındı. Ayrıca bkz., *Göz Düşüncesi*, s. 32-33.

Beri yandan biz 'marifet iltifata tabidir' diyerek marifeti iltifata bağlamış bir milletiz. Tersini yani 'iltifat marifete tabidir' demekten itina ile imtina etmişsek temennimizi dışarıda tutup işin tabiatını gözeterek bu ikisi arasındaki bağı ya beklenmeyecek kadar derinden kavramışız ya da kendi iç bünyemizde işlerin nasıl yürüdüğünü bu vecizeye olduğu gibi yansıtarak gerçekçi davranmışız demektir. Fakat bu ikisini birbirine böyle bağlarken bunun ne kadarıyla işin kurucu tabiatından (*physis*), ne kadarıyla örfün (*ethos*) şekillendirici katkısından dolayı böyle olduğunu muhtemelen uzun boylu düşünme lüzumu hissetmemişiz. Gerçi nihayetinde tabiat kendine yakın geleni örf'e dönüştürür ve örf de itiyadın istikrarıyla tabiatın bir ölçüde şekillenmesine katkıda bulunur ve bir müddet sonra onun parçası olur. Fakat bu ikisi arasındaki sınır karşılıklı belirlemeler sebebiyle ne kadar belirsizleşirse belirsizleşsin yine de büsbütün ortadan kalkmaz. Zira tahdit eden çizdiği hudutla aynı zamanda mahiyeti tayin eder.

Beri taraftan elbette müşterisiz mal zayıdır fakat 'neden marifetin mahiyeti veya akıbeti malın müşteriden gördüğü talebe kıyas edilerek açığa kavuşturulmaya çalışılsın?' sorusu kolayına savuşturulacak sorulardan değildir. Marifetin tek derdi vardır: o bilinmek değil bilmektir. O bilmesi sayesinde bilinmezliği kendine zevk edindiği kadar marifettir.

Oysa Çinlilerin bir millet olarak ruhunu yoğurup şekillendirmiş olan, verdiği derin bilgi sayesinde şeylerin hakikatine yol bulmalarını ve böylece başıboş bir arayış içerisinde başka bir yere konup göçmek zorunda kalmadan<sup>18</sup> asırlardır aynı topraklar üzerinde sakin olmalarını

---

18 Kastedilen kadim Çin'dir. Yakın zamanlarda Çin'in başına gelmiş

sağlayan, dönem dönem kaybettikleri sulh ve sükûneti dönüp yepyeni bir ruhla yeniden okuduklarında her seferinde imar ve ıslaha kendilerini muktedir kılan mukaddes metinleri: *Tao Te King* dikkatimizi bambaşka bir yöne çevirir:

*Faziletli kimselere iltifat etmemek insanları  
çekişmeden alıkoyar  
Kıymetli metalara itibar etmemek hırsızlığın  
önüne geçer  
İştihayı tahrik edecek şeyleri teşhir etmemek  
kalplerin kararsızlığına mani olur  
O sebeple bilgeler insanların kalplerini boş  
bırakıp kanınlarını doldurarak idare ederler.*

Aynı mana biraz daha farklı söylenecek olursa:

*Kimse marifetlilere iltifat etmezse insanlar  
birbiriyle çekişmez  
Kimse nadirattan olana paha biçmezse  
insanlar haksız kazanca göz dikmez  
İnsanlar tamah edilecek bir şey görmezse  
kalpler huzur içerisinde olur  
O sebeple bilgeler kalpleri rahatlatarak,  
kanınları pek tutarak idare ederler.*

...

Son zamanlarda dillere pelesenk olduğuna göre ortak hissiyatımızdan muhakkak bir şeyler taşınması gereken

---

olanlar diğer dünya kavimlerinin tecrübe ettiklerinden farksız hatta belki daha ağır bile olabilir, dolayısıyla bu ayrı ve uzun bir bahistir.

bir tekerleme sözün geldiği bu nazik eşikte tam yerine oturmaktadır:

‘Bir de buradan bak!’

Şeyler böyle bir derinlikten görülürse bilinen bütün tekerlemelerin bozulmak zorunda kalacağı bambaşka bir manzarayla karşılaşılabilir. O zaman nicedir bir çıkmaz olarak belleyip içinden çıkmakta zorlandığımız meselelerin birdenbire sarahate kavuştuğunu görürüz. Nitekim Grekler *sophos*ları el üstünde tuttular ve uzun sayılamayacak bir zaman dilimi içerisinde, *sophona* ne alakası ne istidadı bulunan fakat sadece gördükleri izzet ve itibara tamah edip onları iştihâ ile sureta taklit ettikleri söylenen *sophos* mukallitleri ile karşılaştılar. Grekler talihlerinin ve bir bakıma tarihlerinin de dönüm noktası olarak görülebilecek bir mahalli iktiranda (*conjuncture*) *sophist* diye anılan bir zümreyle tanıştıklarında ileriye doğru bunun kendilerine neye mal olacağını içlerinden çok az kimse gördü: oysa bütün alametler ve işaretler çoktan ortaya çıkmıştı. Ve hatta ortaya çıktığı kadarıyla birçok şeyi kendi rengine boyamış ve neye ne kadar itibar edileceği başta olmak üzere bakışı ve görüşü dikkat ve menzili itibarıyla kendisine uydurmuştu. Bu uydurma neticesinde ne Sokrates’in uyarıları fayda verdi, ne o uyarılar sebebiyle uğradığı hazin son uyanmalarına iktifa etti. İktifa etmediği için talebesi Platon ve onun talebesi Aristoteles’in hiç olmazsa illeti ortaya çıktığı anda teşhis etmeye yarayacak ve *sophisti* gerçek *philosophostan* ayırt edecek kıstasları araması fayda vermedi.<sup>19</sup> Zira onların sureti bırakıp sirete itibar ederek *sophostan sophiste* tagayyürün özünü yakalamaya muvaffak olanları kendilerini dinleyecek ku-

---

19 Bu mesele Schopenhauer Kitaplığının henüz yayınlanmamış *Aklın Yolu* başlıklı kitabının *Sunuş* ve *Hazırlık* yazılarında ele alındı.

lağı boş yere beklediler. Ve teşhis edilen her suretten kolayca sıyrılıp derhal başkasına bürünmek bu berikilerin asli hüviyetini teşkil ettiği için arkalarının kesilmesinde pek bir ilerleme kaydedilemedi.

*Tao Te King*'in bilmek ve eylemek bahsinde söylediklerinin ruhu yaklaşık on sekiz yüzyıl sonra Chung-ho chi'de şu şekilde yankılanır:

"İlim derin ilke bilgisidir, amel sağlam Tao tatbikatıdır. Derinden kavrayan ilke bilgisi görmeden bilir, Tao'nun sağlam tatbikatı çabalamadan muvaffak olur. Kapının dışına çıkmadan bilmek, pencereden bakmadan göğün vaziyetini anlamak: işte bu derin bilgidir. Tatbik ettikçe karar bulup kuvvetlenen ve her şarta, her vaziyete cevap verir hale gelen: bu sağlam ve mukarrer Tao tatbikatıdır...

Kargaşadan evvel kargaşanın farkına varmak, tehlikeyden evvel tehlikeyden haberdar olmak, tahribattan evvel tahribata vukuf kesp etmek, felaketten evvel felaketi hissetmek: işte bu derin bilgidir. Bedene yük olmadan bedende muhafaza, zihin kullanılmadan düşünceli hareket, dünyadan etkilenmeden dünyada eylemek, işlerle engellenmeden işleri yerine getirmek: bu sağlam tatbikattır.

Derin ilke bilgisiyle kargaşa düzene, tehlike selamete, harabat mamurluğa, felaket saadete dönüştürülebilir. Sağlam ve mukarrer tatbikatla beden uzun ömürlülüğe götürülebilir, zihin sırlara açılabilir, dünya sulha kavuşturulabilir, işler büyük muvaffakiyetle neticelendirilebilir...

Göğün değişimlerinin derin anlayışına sahip olunursa zamanın güçleri ve nazik anları bilinir. Bilgelerin kayıtlarını tuttuğu tahavvülatın derin anlayışına sahip olunursa tagayyürat ve onların muhtemel inkişafı bilinir. Düşün-

celerin nasıl değiştiğinin derin anlayışına sahip olunursa hayatın akışının istikameti ve gelecek günlerin nelere gebe olduğu bilinir...

Bilgelerinin kayıtlarını tuttuğu tahavvülat düşüncelerin değişimiyle anlaşılır. Gökteki değişimler bilgelerinin kayıtlarını tuttuğu tahavvülat okunarak bilinir. Zihinlerdeki değişimlerin esasına gökteki değişimler vasıtasıyla vakıf olunur.

Tesirini her yerde hissettiren bir düşünüş tarzını hissedip hâkim telakkinin farkına varan: işte o kendine malik, nefsine hâkim kişidir.”

Chung-ho chi'den iktibas edilen bu satırlar *Chuang Tzu, Lieh Tzu, Huai Nan Tzu*—ki bunların müellifleri de tıpkı üstatları gibi bilinmezliğe karılmış şahsiyetlerdir—ile mukayese edildiğinde elbette yer yer bazı daralmalar veya sığlaşmalar ile karşılaşılır. Geçen zaman içerisinde kalıplaşıp kemikleşmiş olan tevil ve telakkiler tahkik edilip icabı halinde tashih edileceğine sadece tekrarlar veya taklitle yetinildiği yerler kolayca fark edilir. Dolayısıyla aslının yeşerticiliğini ittıradı veya tegannisi sebebiyle sadasının kuruttuğu söylenebilir. Fakat yolun başıyla iz sürücü arasında iki bin yıla yaklaşan büyük zaman dilimi göz önünde bulundurulduğunda her şeye rağmen gösterilen sadakat fazla insafsız davranmamak gerektiğini ihtar eder. Dolayısıyla bu satırlarda ne kadar uzaktan da olsa her şeye rağmen o ruhun rayihası alınabilir ve bu rayiha kaynağına doğru iz sürmeye yetecek sadelik ve sahiciliktir.

Bize gelince biz tarihimizin belki şu son beş altı yüz yılı boyunca:

Sahip olduğu derin bilgiyle kargaşadan evvel kargaşanın farkına varabilecek, tehlikeden evvel tehlikeden haberdar olabilecek; nefsini teçhiz ettiği karar bulmuş ve kıvam almış tatbikatla dünyadan etkilenmeden dünyada

eyleyip işleri büyük muvaffakiyetle neticelendirilebilecek bir bilge bir tarafa Chung-ho chi kadar olsun onların yolundan izinden gidebilecek bir takipçi dahi yetiştiremedik. Yetişme cehdi içerisinde olanlara da bu topraklar üzerindeki taç taht kavgası, onun arkasındaki saltanat davası: sultasıyla öyle bir tasallutta bulundu ki tahkik yerine taklit ve takallüt onların yegâne sığınağı oldu.

Ama onların yerine bu toprakların milletçe tanık olduğumuz tarihi tereddi devirleri içerisinde başka bir zümre türedi ve bu süre zarfında nice güzel şeyler görünmez olup bir bir kayıplara karıştığı halde bu tür adamların ardı arkası bir türlü kesilmedi. Ve biz neden kesilmediğini ne sorduk ne anlamaya çalıştık:

Ne zaman ki işler içinden çıkılmaz ve içinde bulunan çıkmaz da örtbas edilemez hale gelse ahval ve şerait bir bütün olarak kuşbakışı tarassut edilip sonra hiç olmazsa mevcut tabloyu vahim ve şedit hale getiren sebepler silsilesi o bütünlük içerisinde ferasetle teşhis edilecekken keskin görüş vehmi içinde olan bazı açık gözler ataleti fırsat bilip derhal öne atıldılar. Bu vehmi onlara tablonun içerisinde esbabı bedahetten addedilebilecek kadar yüzeye yakın birkaç belirtinin basit bir müdahaleyle ortadan kaldırılabileceği zannı ve bu zannın perde gerisinden sahibi meçhul telkinlerle tekidi vermiştir: 'Maharetimle marifetimle ben çözerim.'

Hâlbuki ne mahareti ne marifeti vardır. Dahası neyin sebep neyin sonuç olduğunu sezip anlayabilecek kadar olsun ilkelerin bilgisine malik olmadığı gibi tecrübelerin dersine yani daha evvelki çözüm denemelerinin seyri serencamı hakkında bir malumata da sahip değildir. İçinden çıkmaya çalıştığı çıkmazı daha evvelki çıkış tekliflerine ve tecrübelerine ne cevaplar verdiğini merak edip öğrenecek kadar tanımaya yanaşmış olsaydı hiç olmazsa mevcut tablonun hangi amil ve saikların gölgesinde bu kadar vahim

ve şedit hale geldiği hakkında bir şeyler söyleyebilir ve belki bir ölçüde onu hafifletmeye muvaffak olabilirdi.

Oysa o geçmiş tecrübelerin encamının bu defa "da" şöyle bir yol tutalım diyecek kadar malumatına malik değildir velev ki olsa o tecrübeleri süzüp içinden mevcut tablonun vahametini hafifletecek dersi çıkarabilecek, o maharetle nefsinı teçhiz edecek kabiliyeti haiz değildir. Şeyleri köklerinden tanıyan ve böyle bir köklü tanıma sebebiyle bilenleri bildikleriyle şaşırtacak hatta aciz bırakacak kadar istediğini kolayca yapabilen marifetten zaten bütünüyle nasipsizdir. Malumatsız, maharetsiz, marifetsiz olmakla kalmaz fakat tatmadıkları için böyleleri aynı zamanda malumat, maharet veya marifet denen şeyin kıymetini de bilmez, bilmedikleri için bilenlerden istifade edebilme imkânından da mahrumdurlar. Zira cahilliklerinin ayrılmaz parçası olarak nobranlık yakalarını bırakmayacağı için böylelerinin yanına maharet veya meziyet sahibi birisi yanaşmaz yanaşsa nadanlıkları sebebiyle durmaz, marifet sahipleri ise böylelerin yakınından değil uzağından bile geçmez. Onlara kalan: en iyi haliyle bile çoğu zaman el çabukluğu ve göz bağıcılığından öteye gitmeyen çözüm taslaklarının kaçınılmaz olarak doğuracağı yeni meselelerle büsbütün içinden çıkılmaz hale gelen manzaradaki bütün bu kifayetsizlik ve ehliyetsizliklerin payını hamasetle örtmektir.<sup>20</sup> Çünkü derin bilgi çetin riyazet ister. Oysa bunların hudutsuz iştihaları ne gem tanır ne dizgin. Ama dilin kemiği, uydurup söylemenin maliyeti yoktur. Acaba gerçekten öyle midir?

...

---

20 *Hamasetin hamakatla karşılıklı ilişkisi Haşhaşilerin Esrarlı Tarihi'nin* (2018) Sunuş ve Hazırlık yazılarında, daha sonra her ikisinin *tasannu* ile irtibatı *Tehlikeli Zamanlar için Lüzumlu Hayat Dersleri*, Fasil IV'te ele alındı.

Çin ruhiyatının ve fikriyatının şekillenmesine katkıda bulunmuş diğer büyük üstat K'ung-tzu'nun büyük talebesi Meng-tzu da şöyle der:

'Bir yanda akıllarını, diğer yanda kollarını kullananlar vardır. Bu iki zümre farklı nispetlerde olmakla beraber her yerde her zaman bulunur. Akıllarını kullananlar buyurur ve buyruklarıyla düzenlerler; kollarını kullananlar buyruklara uyarlar, uydukları kadarıyla düzeni kollarlar, kolladıkları kadarıyla kollanmış olurlar. Bu bütün devleti tesis eden ve ayakta tutan bir ilkedir.'

Bu iki zümrenin birbiri karşısındaki nazik vaziyetini böyle bir derin bilgi sayesinde iyi anlayan, her biri diğerinin elindekine sahip olmadığı dolayısıyla her ikisi de yekdiğerine karşı zayıf olduğu için birbirine karşı kullanılma ve yabancılaştırılma ihtimalini böyle bir bilgi sayesinde öngörerek birbirlerine düşürölmelerinin önüne geçen milletler yurtlarında uzun zaman istikrar içerisinde özgürce yaşarlar. Onlar her şeyden evvel böyle bir derin bilgi sayesinde muhtemel kullanma (*abusus*) mecralarını ve vasıtalarını tıkayıp tesirsiz hale getirirler, böylece birbirinin zorunlu tamamlayıcısı olan bu iki zümrenin birbirine yabancılaşmasının önüne geçmiş olurlar. Bizim gibi kargaşanın nereden nasıl baş göstereceğini sezecek derin bilgiden yoksun olanlar bu iki zümre arasında teessüs etmiş nazik ve hassas dengenin nasıl muhafaza edileceğine lazım gelen itina ve ihtimamı göstermezler.<sup>21</sup> Bir taraftan sürekli ceht ve mücahede içerisinde olması gereken âkilleri işşu işret ile gaflete daldırıp içlerinde her

21 Göstermedikleri gibi gücü her ele geçiren sırf kendilerine yakın oldukları için, elinden hamallıktan başka iş gelmeyecek amele takımını bildikleri tek iş hamallık olduğu için işsiz güçsüz aylaklar olarak gördükleri bir zümrenin içerisinde: işlerin bütününe nezaret edenlerin arasına terfi ettirerek bu dengenin başka yerlerde görölmeyen tarzda bozulmasının önünü açarlar.

şeyi kucaklayacak enginlikteki rikkat ve şefkati boğarlar ve böylece bu zevku sefahat sürüp gitsin diye berikinin müşkülât ve meşakkatlerine duyarsızlaşmış olur. Diğer taraftan onların duyulmayan ve paylaşılmayan mihnet ve eziyeti de eş zamanlı olarak muhtelif tahrikât ve ter-tibat marifetiyle gitgide artarak ezilen tabakanın hınç ve lanetine dönüşür. Ve bu arada önce bir tarafın ağzına yerleştirilen ve işin kasıtlı olarak kendine bakan tarafını görüp diğer tarafına kör kesilen iddialar üzerine bina edilen davayla keyfiyetiyle teharrûke tabi tutulan nazik denge sürekli olarak birinin diğeri aleyhine fark ettirilmeden artırılan nispetiyle kemiyetiyle de bozulur. Kaldığı kadarıyla akıl baş arar fakat artık çok geçtir. Ve o zaman biz milletçe başında göstermemiz gereken basireti olanlar olduktan olana isabeti dikkatte göstererek: “başlar ayak, ayaklar baş oldu” deriz ve olmuş olanı gördüğümüz kadârına sadık kalarak ancak tasvir etmekle yetinmiş oluruz.

Şimdi gelelim bunca sözün üstelik çoğu yerde edep sınırlarını zorlayarak<sup>22</sup> ortalığa saçılıp dökülmesine sebep olan sadede:

Bizim nesil yüksek tahsilini içinde geliştirilmeye müsa-it yeteneklere ve bu gelişmeye bağlı olarak yeşerecek özelemlere göre değil ekseriyetle ebeveyninin veya etrafının kendisinden beklediklerini nazarı itibara alarak yapmak zorunda kaldı. Gerçi ‘gönlüm başka söyler telim başka hava çalar’ teranesi her nesil için az veya çok geçerlidir

---

22 Bunların en başta geleni doğu metinlerinden yapılan iktibaslardır. Her cümlesi, her kelimesi hatta her hecesi duya düşünce okunup asıl dillerinden başka bir dile büyük hazırlıklarla sakınarak nakledilmeleri lazımkən böyle fütursuzca ve acemilikle örselenmelerine gönül asla razı değildir.

fakat bizimkinin az da olsa farklı bir tarafı var ve bu fark da bizimle beraber öyle görünüyor ki kaybolup gideceği için kayda geçirilmesinde beis yok hatta ibret ile dönüp bakacaklar için faydası bile var.

Bir zamandan beri ebeveynler ekseriyetle içeriye kulak vermeyi değil dışarıya itibarı nazara aldıkları için bu beklentilerin ne olduğunu kestirmek zor değildir: 'Okusun, etrafına faydası dokunsun!' Elbette böyle bir söz ederken onların ne fayda eğrilerinden haberi vardı ne de takip ederken o eğrilerin insanı nasıl eğilip bükülme-ye zorlayacağını farkındaydılar. Onları böyle bir tembihe kılavuzlayan kulak verdikleri kadarıyla: 'çocuklarınızı kendi zamanlarında muteber olan ilimlere göre yetiştirin' sözünde geçen 'zaman'dı. Fakat bu sözü anlamak istedikleri cihetten kendisine nispet ettikleri aynı zamanda 'ilim bir noktaydı onu cahiller çoğalttı' dediği ve ilimlerin çoğalmasıyla cehaletin artması arasında bir muvazilik kurarak günün birinde ehlinin kaybolmasıyla ilimlerin de ortadan kalkacağı günlere işaretle bulunduğu halde o günün evlatlarının yaşayacağı zamana yakın olabileceğini belli ki düşünmüyorlardı. Dolayısıyla o günlerin 'muteber ilimlerinin' ilim adıyla anılmaya değmez şeylerden olabileceği akıllarının ucundan bile geçmiyordu.

Seksenlerin başında biz olanların karanlığı içerisinde okumayı söküp kitaplardan bir şeyler öğrenerek önümüzü aralamaya, ardımızdakilerle irtibatını kurmaya çabalarlarken yasak neşriyat yaftasıyla tedhiş malzemeleri içerisinde teşhir edilen kitaplar okunması, hele okunarak telkinlerin teşviklerin dışında bir yol bulunması çoktan zamanı geçmiş şeylerin içerisine karılıp gitmişti. Onun için geçmişe takılı kalıp günün telkinlerine telakkilerine ayak diremek onların nazarında en tehlikeli şeydi. Onun için bu topraklar üzerindeki bin yıllık maceramız boyunca

dönem dönem tedavüle sokulan şu söz o günlerde en yaygın haliyle bir kez daha kulaklara çalındığında bunu en son ne zaman işitmiştik diyecek kadar yadırganmamıştı: Zaman sana uymazsa sen zamana uy. Onun için çoğumuz yüksek tahsil gördüyse de azdan azımız okudu. Okuyanın da ne kadarının sadra şifa olacak şeyler okuduğu elan içinde debelendiğimiz bu bataklıktan çıkarılabilir.

Mamafih okuyanlarımız için de etrafındakilerin beklentileri hiçbir zaman kulak ardı edilebilecek şeylerden olmadı. Beklenti içerisinde olanların beklentilerini karşılamak: evine etrafına faydası dokunmak zihinlerde her zaman öncelikli bir mesele olarak yerini korudu. Ne var ki yakında olmuş olanlar ve yakınlarda olacağı beklenenlere bağlı olarak bu meselenin halle kavuşturulma şeklinde de eskiye nazaran bazı değişimler baş göstermişti. Bu topraklarda işlerin yılankavi yürüyüşünün izlediği kıvrımlı dönemeçlerle eriştiği köşe başlarında birinin birisine faydasının dokunabilmesi için onun evveli emirde nüfuz sahibi olması belli bir zamandan beri başta gelen lazımaydı. Nüfuz sahibi olabilmek için güç nerede devledip duruyorsa durduğu kadarıyla oraya yakın olmak bu lazımenin tabii neticesidir. Bunda anlaşılmayan bir taraf yoktur lakin bu defa marifet şeraitin değişmesiyle beraber buna ayak uyduran müessir vesaiti bulup çıkarmadaydı.

Bu topraklar üzerinde oynanan iktidar oyununu, oyunun oyuncularıyla: *décor figüratif persona* ile *mise en scène*i birbirinden ayırmak, hepsinden önemlisi elindeki iplerle oyununun temsilinde yer alanları kendilerine ayrılan sahnelerde maharetle oynatanı fark edip buna uygun tarzda hareket etmek: şimdi esas mesele buydu. Bunun için eskiden olduğu gibi iktidara talip olduklarını alenen ilan eden fırkalara yanaşmak, o fırkaların içinde bir hizbin peşine takılıp söz sahibi olacak bir mevki edin-

mek yetmiyordu: bu fark edişle birlikte onların bu yolda işe yarar vasıtalar olmaktan çıktığı anlaşılmıştı. Şimdi bu öyle bir şey olmalıydı ki hem müessir olacak kadar gücün deylan edip durduğu yere yakın durmalı hem de bu yakınlık tedavülüne hazırlığa mani olacak bir muayyeniyeti zaruri kılmamalıydı. Ezcümle yine tefrika esasına göre fakat şeylerin tabiatından değil onun tahrifi ile tasannu ve teharrüften ileri gelen farka istinaden teşkilatlanan lakin berikine göre aleniyeti değil mahremiyeti düstur edindiği için nüfuzda daha müessir, şartlara intibakta daha mahir olan teşkilatlar: şimdi aranıp bulunması, derece düzeni içerisinde ilerleme kaydedilmesi gereken bunlardı.

Zira böylece oyun değişse bile oyuncular değişmezdi: bu topraklarda bu sırra eskiden küçük bir azınlık malikti şimdi o azınlık tabana nüfuzda yeteri kadar başarılı olamadığı için nezaret mevkiine kaydınlarak terfi ettirildiği için münhal kadroya böyle bir tayinle oyun içerisinde daha sağlam bir yer edinilebilirdi. Fakat güçlük şuradaydı ki etrafımızdakilerin beklentilerine ulaştırması için neferleri arasına dâhil olunan teşkilatlar bizden çok daha büyük bir beklenti içerisindeydi. Zira onlar ister kabiliyet ve istidat ister onların inkişafına bağlı olarak yeşerecek tahassür ve tasavvur olsun bizden kendimize ait her şeyi inkâr edip talep edilenleri 'gassal önünde meyyit'<sup>23</sup> itaatiyle yerine getirecek bir sadakat bekliyorlardı. Üstelik ortada bu olmazsa o, o olmazsa şu denebilecek kadar çok seçenek yoktu, kaldı ki olduğu kadanyla her şey değişiyordu fakat ister sağda olsun ister solda bu 'gassal önünde meyyit'lik şartı değişmiyordu. Dolayısıyla içimizden kalan 'azdan az'ın bir kısmına bu kadar ağır geldi ve onlar her ahval

23 Cizvit tarikatı nizamnamesinde geçtiği şekliyle: 'perinde ac cadaver'. Bu mesele *Tehlikeli Zamanlar için Lüzumlu Hayat Dersleri*, III. Fasıl, *Eser ve Müellifi* başlıklı bahiste ele alınmıştır.

ve şeraitte kendi tabiatlarına sadık kalacaklarını ve onu her türlü teharrûf ve inhiraftan koruyacaklarını kendilerine söz vererek geri durmayı tercih ettiler.

Mamafih geliştirilmeye müsait yetenekleri yüz üstü bırakarak içimizdeki özlemleri boğup susturmak geri duranlar olarak bize başlangıçta zannettiğimizden ağır geldi. Onun için bu ağırlığı ve onun aksi sedalarını her duyuşumuzda kendi kendimize mırıldanarak diyorduk: Sırf bizden sonrakiler de bu cinayeti işlemek zorunda kalmasınlar diye kahrıyla dişimizi sıkacak, bizden beklenenleri kerhen yerine getireceğiz. Kerhen iş görüp kahr- la kazandıklarımızla onlara gönüllerinden geçeni gönüllerince yapabilecekleri imkân ve şartları hazırlayacağız. Ve böylece atalarımızın yüzyıllardır katlanarak kerhen tattıkları istikrahi biz bütün kerihliğiyle tav'an tadıp renk vermeyen bir şube veya meleke geliştirdik içimizde. Bizim nesil kerahetin tabiatı ikrahiyla tahrifini tecrübe etti ve böyle bir tecrübeyle yaşamayı göze aldı: bu az bir şey değildi. Göze alınan yaşamının göz alıcı bir yanı, göz alıcı olanın da göz alışkanlığı yapan bir tarafı vardı.

Onun için gönüllerinden geçeni gönüllerince yapabilecekleri imkân ve şartları hazırladığımızı söyleyerek teselli bulduğumuz nesil günü gelip de bize ne okuyup ne işleyeceklerinden sual ettiklerinde vaktiyle duyduklarımızdan farklı bir şey söylemez olduk. Fakat biz şimdi vaktiyle bize bunları söyleyenlerden farklı olarak fayda eğrileri hakkında tam bir malumata sahibiz. Üstelik 'den- gelenme süreci içinde' izlediği eğriler sebebiyle fayda peşinde koşmanın insanda eğrisi doğrusuna denk gele- cek kadar doğruya istidat ve istitaat bırakmayacağını da yaşayarak öğrenmiş vaziyetteyiz.

Ama onlar da şimdi haklı olarak soruyorlar: 'Madem biz de aynı istikraha kerhen katlanmak zorunda kala-

caktık siz niye çektiniz bunca sıkıyı kahırla diş sıkarak?’ Bütün çıkışları kapatan böyle bir sorunun çıkmazından işi pişkinliğe vurup: ‘Gençlikte duyulur böyle ağrılar ara sıra nüksetse de merak etmeyin er geç boğup susturur hayatın acılığı ağırlığıyla!’ diyerek çıkmaya çalışmanın derhal kendini ele veren tasannu sebebiyle soruyu soran üzerinde hiçbir tesiri olmaz. Karşı soruyla dinleyerek konuşma direnerek çekişmeye döner: ‘Siz demiyor muydunuz: Bizim okuyup öğrendiklerimizle, eyleyip işlediklerimizle şu memlekete nebze hayrımız, meselelerinin çözümü kavuşturulmasına zerre faydamız dokunmadı zira biz meselelerinin çözümünün bizden beklediği şeyleri okuyup öğrenmek yerine beklentileri karşılamamızı sağlayacak nafile şeylerin peşine düştük. Fakat siz bir ucunu zecri zaruretin diğer ucunu makul çarenin çektiği böyle manasız ikilemeler karşısında bir tercihte bulunma mecburiyetinde kalmayacaksınız.’

‘Şimdi siz bu duyarsızlığınızla bizi çok daha beterine zorlamıyor musunuz?’

Fakat onların böyle bir soruyla bizi bir açmazın içine sürüklemelerine fırsat vermeden biz kendimize şu soruyu bir türlü sormadık:

Neden bu topraklarda inkişafa müsait kabiliyetlere sırt çevirmeden ve onlara bağlı olarak yeşerecek özlemlere kıymadan sevilen bir iş ile severek iştigal etmenin ve aynı zamanda bununla sağına soluna hayrı dokunacak kadar mevki edinmenin: para kazanmanın yolu kapalıdır? Böyle bir soruyla ‘Eskiden kölelerin bile angaryalarının bir sınırı vardı’ diye başlayacak muhtemel sorgulama girişimini ‘Bir iş para kazandırıyorsa her türlü manasızlık hissini savuşturabilir’ sözde kaziyesinin varğı diye yutturulan ‘Para kazandıran iş mantıklıdır’ tekerlemesinin telkiniyle daha başlamadan kim boğar? Neden bu yol başka ülkelerde

hiç olmazsa bu kadar değil de bilhassa bu topraklarda bu ölçüde ve dahası her türlü sorgulama girişimine karşı böylesine kapalıdır? Mesela neden birisi kadim dilleri, sözelimi Sanskritçe, Sümerce, Babilce, Aramca, Keltçe vb. tahsil edip öğrendikleri ile aynı zamanda karnını doyuracak kadar para kazanamam? İçinde eski dillere karşı muazzam bir merak ve kabiliyet olan birisi sırf etrafının beklentilerinin tazyiki altında bu merak ve kabiliyeti bir tarafa bırakıp para kazanabilecek bir meslek sahibi olabilmek için neden abuk sabuk bir şey tahsil etmek, neden manasız bir iş ile iştigal etmek zorunda kalsın?

Fakat bu ve bunun yolunu açacağı benzer sorularla sonunda gelip: 'Neden bu topraklarda tabiat meyline bırakılmaz da zaruretin zecrine terk edilir?' sorusuna dayandığımızda bize hürriyetten başka vaadi olmayanı ve bizim karın doyurmuyor deyip sırt çevirdiğimizi hatırladığımızda hiç olmazsa kendi kendimize deriz:

Bu ve benzeri soruları sorabilmek için eğilmemiş ve eğilmemiş, bunca ikrah ve istikraha son verebilmek için manasız şeyler tahsil etmemiş ve bir ömür boş işlerle uğraşmamış olmak lazımdı. Zira boş ve manasız şeylerle uğraşmak kalp kasvetine sebep olur ve o kasvet sebebiyle insan işte böyle gözünün önündeki şeyleri görmekten aciz kalır. Böyle bir acziyet onun başına gelebilecek en kötü şeydir zira imdadına artık ne yer yetişir ne gök.

# **METAFİZİK İHTİYACI**



## *Yeter sebep ilkesinden bağımsız bir bilme<sup>24</sup>*

‘Bu dünyanın duyularımızla idrak edilen şeylerinin her ne surette olursa olsun hakiki varlığı yoktur: *Onlar mütemadiyen oluş<sup>25</sup> halindedir fakat asla var değildir*. Onların ancak izafi bir varlığı vardır ve bütünüyle ancak birbirleriyle münasebetleri içerisinde ve o münasebetler bakımından vardır. Bu sebeptendir ki onların bütün mevcudiyetlerine bir tür yokluk, bir mevcut olmayış denilebilir. Bu yüzden onlar gerçek bir bilgi (*episteme*) konusu değildirler<sup>26</sup> zira ancak kendinde ve kendisi için ve hep aynı tarzda var olanın böyle bir bilgisi olabilir, hâlbuki onlar ancak duyumdan ileri gelen bir sanının konularıdır (*doksa met’aistheos alogou*). Şu halde onları sadece duyularla idrak ettiğimiz sürece<sup>27</sup> başlarını dahi çeviremeyecek kadar sıkıca bağlanmış şekilde karanlık bir mağara içerisinde oturan adamlardan farkımız yoktur. Onlar ancak önlerindeki duvarı görebilirler ve bu duvar da onlara arkalarında yanan ateşin ışığıyla gerçek şeylerin kendileriyle ateş arasında gelip geçen suretlerini gösterir. Onlar birbirlerini veya aslı aranacak olursa kendilerini de göremezler, gördükleri duvardaki gölgelerle sınırlıdır. Bil-

---

24\* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Drittes Buch, § 31.)

25 (: *genesis*: tekevvün.)

26 (Veya: bu sebepten ötürü onlar hakiki bir bilmenin konusunu teşkil etmezler.)

27 (Veya: onlar hakkındaki bilgimiz duyuların idrakiyle sınırlı kaldığı süreç....)

gelikleri de bu gölgelerin birbirini takip edişini tahmin etmeyi tecrübeden öğrenmekten ibarettir. Buna mukabil hep var oldukları ve asla oluşa tabi olmadıkları veya var olmaktan kesilmedikleri için gerçekten var olan (*ontos on*) ismine layık olan şeyler bu gölge suretlerin gerçek timsalleridir: onlar ezeli-ebedi idealar, her şeyin ilk ve asli şekilleridir. Onlar için çokluk vaki değildir zira onların her biri özü itibariyle tektir ve bizatihi timsal yahut ilk örnektir, aynı türden ve aynı isimli gelip geçici bütün cüzi şeyler onların suretleri veya gölgeleridir. Keza *ne vücuda geliş ne mevcut olmaktan kesiliş* onlara mahsus-tur zira onlar gerçekten mevcuttur, gelip geçici suretleri gibi asla oluş veya bozuluşa tabi değildirler. (Mamafih bu iki menfi tarifte zaman, mekân ve illiyetin bu idealar için bir anlam yahut geçerliliğinin olmadığı, ideaların mevcudiyetlerinin bunlarda bulunmadığı zorunlu olarak var sayılır<sup>28</sup>.) Gerçek bilgi ancak bunlar için söz konusu olabilir zira böyle bir bilginin konusu ancak her zaman ve her bakımdan (dolayısıyla kendinde) var olan olabilir; bakışımıza göre şimdi var olan, az sonra olmayan değil.” Platon’un öğretisi budur.

...

Kant’ın söylediği de esas hatları itibariyle şudur:

“Zaman, mekân ve illiyet kendinde şeyin belirlenimleri değildir fakat sadece onun tezahürüne mahsustur zira bunlar bilmemizin suret - kalıplarından başka bir şey değildir. Çokluk ve her türlü vücuda geliş ve mevcut olmaktan kesiliş ancak zaman, mekân ve illiyet ile mümkün olduğu için bunların da hiçbir surette kendinde şeylere

---

28 (Ya da: ...bu iki menfi tayin ve tahdit içerisinde bilfarz ve bizzarure ihtiva edilir.)

değil fakat sadece tezahürlere mahsus olduğu bunun zorunlu neticesidir. Fakat bilmemiz bu suret - kalıplar tarafından belirlendiğine göre tecrübemizin bütünü kendinde şeyin değil fakat sadece tezahürün bilgisidir ve bu sebepten ötürü tecrübenin kanunlarının kendinde şey için geçerli olduğu düşünülemez. Hatta bu kendinde ne ise o olarak değil fakat ancak tezahür olarak bilebildiğimiz kendimiz için bile böyledir.”

...

Her iki öğretinin de tam olarak aynı iç anlama sahip olduğu<sup>29</sup>, ikisinin de kendisi itibariyle gerçek olmayan, anlamını ve gerçekliğini ancak kendisinde dışa vurulmuş olan şey (biri için kendinde şey, diğeri için idealar) sayesinde kazanan görünür dünyayı bir tezahür olarak izah ettiği aşikârdır ve başkaca bir delile ihtiyaç duymaz. Fakat bu gerçeklik, hakiki mevcudiyet, her iki öğretiye göre her türlü tezahüre, hatta bu tezahürün en külli ve en asli suretlerine bütünüyle yabancıdır. Kant bu suretleri mücerret ifadeleriyle doğrudan kavramak ve safi tezahürün kalıpları olarak zaman, mekân ve illiyeti kendinde şeyden cesurca tecrit etmek suretiyle reddetti. Buna mukabil Platon bu en yüksek ifadeye ulaşamadı ve bu suretleri idealarından ancak dolaylı olarak tecrit etmiş oldu ve bunu da ancak bu suretler ile mümkün olanı yani hem aynı türden şeylerin çokluğunu hem de vücuda gelme ve mevcut olmaktan kesilme sürecini ideaların dışında tutmak suretiyle yaptı. Her ne kadar zaruri değilse de bu kayda değer ve mühim uzlaşmayı ışıga kavuşturmak için bir misal vereceğim.

29 (Yani her iki öğretinin de kabuğu kınılıp özüne inildiğinde tam olarak aynı olduğu...)

Farz edelim önümüzde bir canlı hayvan duruyor. Platon diyecektir: "Bu hayvan gerçekte mevcut değil fakat sadece gerçek gibi görünüyor. O sürekli bir oluş, izafi bir mevcudiyettir ki bir var olan olduğu kadar bir var olmayan olarak da adlandırılabilir. Gerçekten var olan tek şey kendisini bu hayvanda gösteren idea veya bizatihi hayvandır (*aut to therion*). O hiçbir şeye bağlı değildir ve kendinde ve kendisi için bir varlığa sahiptir (*kathe eauto, aei osautos*), oluşa tabi olmadığı gibi vücudunun bir sonu da yoktur fakat hep aynı tarzda vardır (*aei on, kai medepote oute gignomenon, oute apollumenon*). Şimdi bu hayvanda sözü edilen ideayı tanıdığımız ölçüde bizim önümüzde olan bu hayvan olmuş veya onun binlerce yıl ötedeki atası olmuş, burada olmuş veya uzak bir ülkede olmuş, kendisini şu tarzda, şu yerde, şu harekette mi bu tarzda, bu yerde, bu harekette mi göstermiş, nihayet türünün şu ferdi mi bu ferdi mi olmuş hiçbir önemi yoktur ve hepsi birdir: bütün bunlar gerçek dışıdır ve sadece tezahürü ilgilendirir. Gerçek varlığa sahip olan sadece o hayvanın ideasıdır ve sadece o gerçek bilgi konusudur."

Kant da şunun gibi bir şey söyleyecektir:

"Bu hayvan zaman, mekân ve illiyet içerisindeki bir tezahürdür ki bilme melekemizde yer alan tecrübe imkânının *a priori* şartlarının toplamından ibarettir ve bunlar kendinde şeyin belirlenimleri değildir. Dolayısıyla bu muayyen zamanda, bu belirli yerde tecrübi tenasüp<sup>30</sup>, diğer bir ifadeyle, sebep netice zinciri içerisinde vücuda gelmiş ve zorunlu olarak geldiği gibi kaybolacak olan bir münferit şey olarak idrak ettiğimiz bu hayvan bir kendinde şey değil fakat ancak bilgimize nispetle geçerliliği bulunan bir tezahürdür. Onu bizatihi ne ise o ve zaman,

---

30 [: *Zusammenhang*: rabita.]

mekân ve illiyet içerisindeki her türlü belirlenimden bağımsız olarak bilmek için duyular ve anlayış gücü vasıtasıyla bizim için mümkün olandan farklı bir bilgi türüne ihtiyaç vardır.”

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

Bilincinin başlangıç aşamasında tabiatıyla o da kendisini doğal, olağan bir şey olarak kabul eder. Ne var ki bu uzun sürmez ve hayli erken bir dönemde, ilk düşünmeyle eş zamanlı olarak bir gün metafiziğin anası olacak olan hayret ve şaşkınlık ortaya çıkar. Nitekim Aristoteles de, aynı minval üzere, *Metafizik*'ine girişte ifade eder: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι χαίνῶν καὶ τὸ πρῶτον

ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. (*Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari.*)<sup>31</sup> Ayrıca doğrusunu söylemek gerekirse felsefeye yatkınlık veya yetenek bilhassa her gün karşılaştığımız sıradan şeylere hayret edebilmemize dayanır; bu hayret sayesinde karşılaştığımız şeyin *külli - evrensel* yanını mesele haline getirmeye zorlarız. Buna mukabil doğa bilimlerindeki araştırmacılar ancak seçme ve nadir fenomenlere şaşırırlar ve işleri de bunları daha iyi bilinen fenomenlere bağlamaktan<sup>32</sup> ibarettir.

Bir kimse zihni düzey bakımından ne kadar aşağı ise bizzat varoluş da onun için o kadar şaşırtıcılıktan uzak, esrardan o kadar arındır. Tam tersine her şey, ne ve nasıl oluşu bakımından ona gayet doğal ve olağan görünür. Bu onun zihninin saiklerin meydanı olarak iradeye hizmetkârlıktan ibaret olan başlangıçtaki kaderine sadık kalmasından ve bu sebepten ötürü onların bütünleyici parçası olarak dünya ve tabiata sıkı sıkıya bağlı olmasından ileri gelir. O nedenle onun dünyayı bütünüyle nesnel olarak kavraması, kendisini deyiş yerinde ise eşyanın bütününden kurtarıp bu bütünle karşı karşıya getirerek bir an için kendi başına var olan olarak düşünmesi zor bir iştir. Buna mukabil (böyle bir karşı karşıya gelmeden) neşet eden felsefi hayret, her ne kadar umumi manada tek şartı bu olmasa da, insanda zihin melekesinin yüksek gelişimine bağlıdır. Fakat hiç kuşkusuz dünyanın felsefi tefekkürüne ve metafizik izahatına en güçlü itici kuvveti kazandıran ölüm bilgisi ve onunla birlikte hayatın ıstırap ve sefaletinin nazarı itibara alınmasıdır. Eğer hayatımız sonsuz ve ıstıraptan azade olsaydı dünyanın neden var

31 (Çünkü insanlar hayret ve şaşkınlık sebebiyle şimdi ilk başta başladıkları gibi felsefe yapmaktadırlar.)

32 (Yani: onlarla münasebetini - bağıntılarını kurmaktan...)

olduğunu ve neden tam da olduğu gibi olduğunu sormak muhtemelen kimsenin aklına gelmez, fakat her şey tamamen doğal ve olağan kabul edilirdi. Buna muvazi olarak şunu müşahade ederiz, felsefi ve keza dini sistemlerin içimizde uyardığı ilgi her zaman en güçlü tutamağını ölümden sonrası için kabul edilen bir tür hayat (veya öte dünya) dogmasında bulur. Her ne kadar bu sonuncular tanrıların mevcudiyetini kendileri için asıl mesele yap-salar ve bunu gayretle savunsalar da aslında bunun tek sebebi ölümsüzlük öğretilerini bununla irtibatlandırmış olmalarıdır ve bunların birini diğerinden ayrılmaz olarak görürler. Ve esasen onlar için önemli olan tek şey budur. Çünkü eğer ölümsüzlük öğretilerini onlar için bir başka yönden güvence altına alabilseydik tanrılarına duydukları bu hararetli gayret ve heyecan derhal soğurdu. Buna mukabil ölümsüzlüğün mutlak imkânsızlığı ispatlanmış olsaydı gerisini tam bir kayıtsızlık ve aldırma ile karşı-larlardı. Çünkü tanrıların mevcudiyetine duyulan ilgi on-larla yakın münasebet<sup>33</sup> umuduyla kaybolacak ve geriye kala kala şimdiki hayatın hadiseleri üzerindeki mümkün tesirleri ile irtibatlı olabilecek bakiye kalacaktır. Ama eğer ölümden sonra devam eden hayatın, diyelim ki bu, var oluş tarzının asliliğini gerekli kıldığı için, tanrıların mevcudiyetiyle kabili telif olmadığı da ispat edilebilseydi çok geçmeden bu tanrıları kendi ölümsüzlükleri uğruna feda ederler ve tanrıtanımsızlığın aynı derecede ateşli taraftarları olup çıkarlardı. Gerçek anlamda maddeci ve keza mutlak kuşkucu sistemlerin genel veya kalıcı bir tesir elde edememeleri de yine aynı sebeplere dayanır.

Bütün ülkelerde ve bütün çağlarda ihtişam ve cesa-metleriyle tapınaklar ve kiliseler, pagodalar ve camiiler insanın metafizik ihtiyacına tanıklık eder. Bu ihtiyaç güç-

---

33 (: *Bekanntschaft*: muarefe, malumat, vukufiyet.)

lû ve silinmez olduğu için onun fizik ihtiyacının hemen ardından gelir. Elbette hiciv ruhuna sahip alaycı kimse bu metafizik ihtiyacının, ne kadar kıt ve yetersiz olursa olsun, önüne konanla yetinen alçak gönüllü birisi olduğunu ilave edebilir. Öyle ki kimi zaman o kendisinin kaba saba kıssalar ve saçma sapan masallarla doyurulmasına izin verir... Bu tür şeyler metafizik kabiliyetinin metafizik ihtiyacıyla at başı gitmediğini gösterir. Ancak öyle görülüyor ki yerkürenin mevcut yüzeyinin erken dönemlerinde bu işler böyle değildi ve insan soyunun başlangıcına ve uzvi tabiatın asli kökenine<sup>34</sup> bizden hatırı sayılır derecede daha yakın olanlar anlaşılan hem daha güçlü bir hadsi bilgi melekesine<sup>35</sup> hem de daha halis bir ruh haline<sup>36</sup> sahiptiler. Bu sebepten ötürü onlar tabiatın iç özünü daha saf ve daha doğrudan kavrayabiliyordu ve dolayısıyla metafizik ihtiyacını daha saygın bir tarzda doyurabilecek bir durumdaydılar. Bunun bir sonucu olarak *Vedalar*'ın *Upanişadlar*'ında kayıtlı neredeyse insanüstü fikirler Brahmanların ilk ataları, *Rişilerde*<sup>37</sup> ortaya çıktı.

---

34 (: *Urquell der organischen Natur.*)

35 (: *der intuitiven Erkenntnißkräfte*: sezgiye dayalı bilme gücü.)

36 (: *eine richtigere Stimmung des Geistes*: veya ...daha sahih bir zihni temayüle.)

37 [Epik dönemde *Rishiler* dindarlık ve bilgelikleriyle temayüz etmiş tarihi şahsiyetlerdir. Puranalar döneminde ise Brahma'nın başından doğduğu ve her bir *Manvantarada* farklı formlarda hüküm sürdüğü söylenen kadim zamanların efsanevi bilgeleridir. *Vedalar*'ın bu bilgelere ilham edildiği ve sayıların yedi olduğu kabul edilir. (*Satapatha Brahmana*'da Gotama, Bharadwaja, Viswamitra, Jamadagni, Vasishtha, Kasyapa, Atri isimleri verilir. Mahabharata ise Marichi, Atri, Angiras, Pulaha, Kratu, Pulastya, Vasishtha isimlerini verir. Farklı otoriteler Gautama, Kanwa, Valmiki, Vyasa, Manu ve Vibhandaka'yı da büyük *Rishiler* arasında kabul eder.) *Rishi* sözcüğü *Vedalar*da 'görmek' anlamına gelen eski *rish* kökünden gelir. Yedi *Rishi* gökteki büyük ayı yıldız kümesindeki yedi yıldızla temsil edilir.]

Beri yandan insanın bu metafizik ihtiyacından kendilerine maişet çıkarmaya<sup>38</sup> çalışan ve onu mümkün olduğunca sömürüp kötüye kullanan kimseler hiçbir zaman eksik olmamıştır. Bu sebepten ötürü bütün milletlerde onun inhisarcılarına ve mültezimlerine yani: rahiplere tesadüf edilir. Fakat bunların meslekleri özel bir hak (ya da ayrıcalık) temin etmeli ve bu sayede onlar her yerde insanlara onun metafizik dogmalarını çok erken yaşlarda, muhakeme kabiliyetleri sabah mahmurluğundan uyanmadan evvel dolayısıyla çocukluğun en erken çağlarında aşılabilirdiydi. Çünkü ne kadar anlamsız olursa olsun o çağlarda iyice aşılarmış her dogma bir ömür hüküm sürecektir. Eğer yargı yetisinin olgunlaşmasını bekleme-leri gerekseydi onların ayrıcalıkları devam edemezdi.

İnsanların sözü edilen bu metafizik ihtiyacından maişetini temin eden kimselerin, her ne kadar sayıca çok olmasalar da, ikinci zümresini hayatlarını *felsefeyle* idame ettirenler oluşturur. Greklerde bunlara Sofistler - Safsatacılar deniyordu, yeni dünyada ise bunların adı Felsefe Profesörleridir. Aristoteles (*Metafizik*, II, 2) Aristippos'u hiç duraksamaksızın sofistler arasında sayar. Bunun sebebini Diogenes Laertius'da (II, 65) buluruz: o felsefesi için kendisine ödeme yapılan Sokratiklerin ilkiydi ve bu yüzden Sokrates onun hediyesini geri göndermişti. Yeni dünyanın sakinleri arasında da hayatlarını *felsefeyle* sür-

---

38 (Ne yazık ki bugün dünyanın her yerinde bu iş 'maişet'i çoktan aşmış çoktan ikbal hatta imparatorluklar kurmaya varmıştır.)

dürenler vardır. Bunlar umumiyetle ve en nadir istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa, felsefe *için* yaşayanlardan sadece farklı değil fakat çoğu zaman bu sonuncuların azılı muhalifleri, gizli ve iflah olmaz hasımlarıdır. Çünkü her hakiki ve mühim felsefi başarı bunların üzerine çok büyük bir gölge bırakır ve ayrıca o bu hüviyetiyle kendisini loncanın hedeflerine ve hudutlarına uydurup uyarlayamaz.<sup>39</sup> Bu sebepten ötürü onlar her zaman böyle bir başarının teveccüh kazanmasını ve rağbet bulmasını önlemeye çalışırlar. Bu (önleme çabası)nın zamana göre ve her bir münferit haldeki şartlar muvacehesinde alışılmış vasıtaları gizleme, üzerini örtme, görmezden gelme, bilinmesini önleme, yıldırma, sindirme, susturma, inkâr etme, itibarsızlaştırma, küçümseme, itham etme, kara çalma, çarpıtma veya nihayet olmadı ihbar edip tarassut altına aldırma.<sup>40</sup> Bu sebepten ötürü birçok büyük kafa hayatını tanınmaksızın, hak ettiği saygıyı görüp ödüllendirilmeksizin kahırla tüketmek zorunda kalmıştır. Dünya onun kim olduğunu ve onu perdeleyenlerin ne yapmak istediklerini ancak o dünyayı terk ettikten sonra anlayabilmiş ve aldanıştan kurtulabilmiştir. Bu arada onlar amaçlarına ulaşmış, böyle büyük bir kafaya sahip

---

39 (Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere Schopenhauer aslında eserini verdikten sonra uyandırması beklenen akisler, kaleme alınacak takdir veya tenkit yazılan yerine derin bir şaşkınlık ve hayal kırıklığı eşliğinde karşılaştığı 'netameli sessizlik' hakkında çok şey biliyordu. Bunun günümüzdeki uzantıları için Hazırlık yazısının son kısmın ve Kitaplığın son kitabı Kant Felsefesi Eleştirisi'nin Sunuş yazısına müracaat edilmeli.)

40 (: O gün olduğu gibi bugün de bu vasıtalar aynıdır şu farkla ki o günden bu yana bunların mahremiyet içerisinde işlerini gördükleri karanlık insanların gafleti ve hamakatı sayesinde daha da koyulaştığı için o zaman gizlide yapılan bu işler bugün daha aşikâre ve hatta pervasız yapılır hale gelmiştir.)

bir adamın tanınmasının yolunu tıkararak tanınmışlardır; onlar karıları ve çocuklarıyla hayatlarını felsefeyle sürdürürlerken, o felsefe *için* hayat sürmüştür.<sup>41</sup>

Fakat o öldüğünde işler tersine döner; yeni nesil, ki her zaman biri çıkar, şimdi onun başarılarının mirasçısı olur ve onları kendi ölçülerine göre kesip biçer ve şimdi de onunla hayatlarını idame ettirirler. Mamafih Kant'ın hayatını hem felsefeyle hem felsefe *için* sürdürebilmiş olması, bir daha tahta oturmuş bir filozof, Divus Antoninus ve Divus Iulianus zamanından beri ilk defa, çok ender karşılaşılan şartlar sayesinde mümkün olmuştur. *Saf Aklın Eleştirisi* ancak böyle bir himaye sayesinde gün ışığına çıkabildi. Biz Kant'ı gördüğümüzde ölmüş bir kraldan pek de farklı değildi. Zira loncaya mensup olduğu için ikinci baskısında şaheserinin tadilata uğrayıp iğdiş edilmesinden ve tahrif edilip tanınmaz hale getirilmesinden korkuya kapılmıştı. Ancak böyle olduğu halde bile çok geçmeden yerini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kaldı. Nitekim Campe onu ailesinin özel öğretmeni olarak birlikte yaşamak üzere Braunschweig'e gelmeye davet etmişti.<sup>42</sup> (Ring, *Ansichten aus Kants Leben*, s. 68).

Üniversite felsefesine<sup>43</sup> gelince kural olarak bu hokkabazlık ve sahtekârlıktan başka bir şey değildir. Böyle bir felsefenin gerçek amacı öğrencilere, düşüncelerinin en derin temelinde, profesörlüklere atama yapan bakan-

---

41 (Ya da aynı fiilin *-ile* ve *-içinle* deyimleştirilmesini göz ardı ederek daha sade bir söyleyişle: Onlar felsefeyle geçinirken o felsefe *için* yaşamıştır.)

42 (Bu kadarı bile azdan çoğa yol bulmanın arayışı içinde olanlara aradıkları ipin ucunu sunmaya yeter, bu arayışın esrarına vakıf olanlar içinse lüzumundan fazlasını söyler. Daha fazlası için bkz., I. Kant, *Bir Bilicinin Düşleri* (İstanbul, 2014), *Sunuş* ve *Hazırlık* yazıları.)

43 (Kitaplığın *Üniversiteler ve Felsefe* başlıklı kitabına bakınız.)

lığın kendi görüşleriyle uyumlu olarak gördüğü zihni temayülü kazandırmaktır. Devlet adamının zaviyesinden bakıldığında bakanlık neticede bu noktada haklı bile olabilir. Bu kürsüdeki böyle bir felsefenin<sup>44</sup> bir *nervis alienis mobile lignum*<sup>45</sup> olması ve ciddi felsefenin yerine geçememesi fakat onun şaka nevinden bir taklidinden ibaret kalmasından ileri gelir. Ayrıca böyle bir gözetim veya yönlendirmenin samimi ve ciddi olan gerçek felsefeyi değil sadece kürsü felsefesini kapsaması her hâlükârda makuldür. Çünkü eğer dünyada arzuya değer, hem de kalın kafalı ve eğitimsiz kalabalıkların bile daha düşünceli anlarında altın ve gümüşten daha değerli bulacakları kadar arzu edilmeye değer herhangi bir şey varsa, o da mevcudiyetimizin karanlığı üzerine bir ışık huzmesinin düşmesi umududur. Bu umuttur ki bize ıstırap ve beyhudeliği dışında hiçbir şeyin açık olmadığı bu muam-malarla dolu hayatımız hakkında bir bilgi kırıntısı elde edebileceğimizi fısıldar. Fakat bu bizatihi erişilebilir bir şey olsa bile zorlama ve dayatma çözümlerle imkânsız hale getirilir.

---

44 (: *daß solche Katheder philosophie.*)

45 (Harici güçlerle hareket ettirilen ahşap kukla.)

Hal böyle olmakla beraber biz şimdi bu kadar güçlü olan bu metafizik ihtiyacını tatmin etmenin farklı yollarını genel hatlarıyla değerlendirmeye tabi tutmak zorundayız.

*Metafizik* dediğimde bununla tecrübe imkânını, dolayısıyla tabiatı ya da eşyanın verili zahiri görünüşünü aş-  
tığını iddia eden ve bu tecrübenin veya tabiatın şu veya bu anlamda bağlı olduğu, ya da halk dilindeki ifadesiyle, tabiatın arkasında saklı olan ve tabiatı mümkün kılan şey hakkında bilgi vermek<sup>46</sup> için böyle bir iddiada bulunan her türlü bilgiyi anlıyorum. Fakat anlayış güçleri ve ayrıca bunların çok fazla boş vakte ihtiyaç duyan inkişafı bakımından büyük asli farklılık insanlar arasında o kadar büyük bir çeşitliliğe yol açar ki bir millet kendisini iptidailik<sup>47</sup> durumundan kurtarır kurtarmaz hiçbir metafizik sistem bu açlığı doyurmaya yetmez olur. Dolayısıyla medeni milletler bahis konusu olduğunda genel olarak iki farklı metafizik türüyle karşılaşırız. Bunları birbirinden ayıran birinin delilini ve doğrulamasını<sup>48</sup> kendi içinde, diğerinin dışında bulmasıdır. İlk türden metafizik sistemler doğruluk ve delillerinin tanınması için tefekkür, terbiye, boş vakit ve muhakeme kabiliyetini gerekli kıldıkları için

---

46 (: *Aufschluß*: (başka anlamlarının yanı sıra) hücre kapısının açılması: dolayısıyla ...ışığa - izaha kavuşturmak için...)

47 (: *der Rohheit*.)

48 (: *die Beglaubigung*: *Glaube*; *gelouben*; *gilouppen*; Goth. *galaubjan*: tasdik etmek; *erlauben*, *lieb*, *loben*, *Urlaub* aynı *lub* (aziz tutmak) köküne aittir. İngilizcedeki *to believe* fiili de yine bu aynı kökten gelir.)

bunlar ancak çok az sayıda insanın erişim alanı içindedir. Ayrıca bunlar ancak ileri bir uygarlık seviyesinde vücut bulabilir ve mevcudiyetlerini idame ettirebilirler. Buna mukabil ikinci türden sistemler münhasıran insanların büyük çoğunluğu içindir. Bunlar düşünemeyen fakat elinden sadece inanmak gelen, delillere değil fakat sadece salahiyet sahiplerine (ve onların ağızlarından çıkana) kulak veren kalabalıklardır. Bu sebepten ötürü bu sistemler, halk şiiri ve halk bilgeliğine—ki bununla vecizeler ve meseller anlaşılır—kıyasen halk metafiziği olarak tarif edilebilir. Bu sistemler din adıyla anılır ve uygarlık bakımından en geri durumda olanlar da dışarıda bırakılmamak üzere bunlar bütün ırklar arasında bulunur. Daha önce söylediğim gibi bunların delilleri kendi dışındadır ve bu hüviyetiyle onlara vahiy denir. Vahiylerin doğruluğu ise işaretler ve mucizeler ile ispatlanır. Bunların delilleri esas itibarıyla inanmayanlara ve hatta sadece kuşku içerisinde olanlara yönelmiş ebedi bela ve aslında gelip geçici kötülük tehditleridir. *Ultima ratio theologorum*<sup>49</sup> olarak kazık yahut buna benzer şeyleri birçok kavim arasında buluruz. Eğer farklı bir doğrulama arayışı içinde olsalar veya farklı deliller kullansalar ilk türden sistemlerin hudutları içerisine girerler. O zaman yozlaşıp bu ikisinden mürekkep melez bir türe dönüşürler ve bu faydadan çok zarar getirir. Çünkü paha biçilmez kıymetteki çocuklara aşılama ayrıcalığı onlara en kesin güvenceyi, zihinleri kalıcı olarak ele geçirme güvencesini kazandırır. Ve bu suretle onların dogmaları, tıpkı aşılama ağaçtaki sürgün gibi bir tür doğuştan ikinci zihne dönüşür. Buna mukabil birinci neviden sistemler öteden beri sadece yetişkinlere hitap eder ve onlarda

---

49 (: İlahiyatçıların nihai delili.)

her zaman çoktan kanaatlerini ele geçirmiş ikinci türden bir sistemle karşılaşır. Farklılıkları kısaca kanaat öğretisi ve inanç öğretisi ifadeleriyle anlatılabilecek olan her iki metafizik nevi de birine ait her bir münferit sistemin türünün geri kalanlarının tümüyle hasmane bir ilişki içerisinde bulunması bakımından müşterek özellik sergilerler. İlk türe ait olanlar arasındaki savaş sadece sözle ve kalemle; buna mukabil ikinci türe ait olanlar arasındaki savaş ateş ve kılıçla da verilir. İkinci türe ait olanların çoğu yayılmasını kısmen bu sonraki türden mücadeleye borçludur ve zaman içerisinde bunlar yeryüzünü kendi aralarında bölüşmüşlerdir. Bu öyle tayin edici bir otoritedir ki dünya halkları da birbirinden milliyetlerine veya hükümetlerine göre değil de bunlara göre ayrılır ve ayırt edilir. Bunların her biri kendi alanında, kendi başına *hüküm sürer*. Buna mukabil ilk türden olanlar daha *hoş görülü*dür ve bunun da tek nedeni, umumiyetle bunların bağlılarının sayıca az olması da göz önünde tutularak, ateş ve kılıçla savaş zahmete değer bulunmamıştır. Hal böyle olmakla beraber gerekli görüldüğünde bu sonuçların da onlara karşı müessiriyetle kullanıldığı vakidir; ayrıca bunlar ancak istisnai hallerde başvurulacak araçlardır. Mamafih bunlara umumiyetle ancak ehlileşmiş ve boyun eğdirilmiş halde hoşgörü gösterilir çünkü ülkede baskın olan ikinci türe ait sistem bunların öğretilerinin kendisinininkine az veya çok ayak uydurmasını buyurur. Zaman zaman bu sadece onlara boyun eğmekle kalmadı fakat onları kendi amaçlarına da hizmet ettirip arabasının yedek atı olarak kullandı. Mamafih bu tehlikeli bir tecrübedir zira bu ilk türden sistemler güçten mahrum oldukları için hile ve kurnazlıkla<sup>50</sup> kendilerini koruyabileceklerini sanırlar ve hiçbir zaman gizli bir garaz ve suinyeti

---

50 (: *der List*; ve az ileride: *die Tücke*: şer, hıyanet, hile, sinsilik.)

bütününüyle bir tarafa bırakmazlar. Bu garaz zaman zaman hiç beklenmedik bir anda sahneye çıkar ve iyeleşmesi güç yaralar açar. Ayrıca bunların bünyelerinde barındırdıkları tehlike, en masum olanları bile istisna edilmeksizin, bütün doğa bilimlerinin ikinci türden sistemlere karşı gizli müttefikler olmaları ve ikincileriyle açıktan savaşa girmeksizin birdenbire ve beklenmedik bir tarzda kendi sahalarında büyük zararlar vermeleri nedeniyle daha da artar. Ayrıca ilk türden sistemlerin ikinci türden sistemler tarafından yukarıda zikredilen kullanımlarıyla hedeflenen girişim yani doğrulaması aslen dışarıdan olan bir sisteme içeriden ilave bir doğrulama kazandırma çabası tabiatı itibarıyla tehlikeli bir şeydir; çünkü eğer onlar böyle doğrulamaya güç yetirebilseydiler asla harici bir doğrulamaya ihtiyaç duymazlardı. Ve genel olarak bitmiş bir yapının altına yeni bir temel koymaya kalkmak her zaman tehlikeli bir girişimdir. Ayrıca bir din neden bir felsefenin tasvibine veya tasdikine ihtiyaç duysun? Haddizatında her şey onun yanındadır: vahiy, vesikalar, mucizeler, kehanetler, hükümet himayesi, yüksek vakar ve itibar, hakikat sayesinde, herkesin tasvibi ve hürmeti, vaazının yapıldığı ve icaplarının yerine getirildiği binlerce tapınak, yeminli rahipler ordusu ve hepsinden önemlisi, paha biçilmez kıymetteki bir imtiyaz, körpecik çağlarında çocukların zihnine öğretilerini kazıyabilme ayrıcalığı—ki bu ayrıcalık sayesinde bu öğretiler neredeyse doğuştan gelen fikirler haline gelir. Emrine amade bunca imkân ve vasıta olduğu halde hâlâ sefil filozofların tasvibini ve tasdikini aramak, veya çelişkilerini bu kadar önemsemek için iyi bir vicdanla bağdaşır görünenden daha haris ve tamahkâr veya daha korkunç olmak gerekir.

İlk ve ikinci neviden metafizik arasında yukarıda yapılmış olan ayırma şu aşağıdakinin de ilave edilmesi gerekir:

İlk tür içerisinde yer alan bir sistem yani felsefe söylediği her şeyde *sensu stricto et proprio* doğruluk iddiasında bulunur ve dolayısıyla böyle bir bağlayıcılığa sahiptir çünkü o düşünceye ve kanaate müracaat eder. Buna mukabil bir din sadece *sensu allegorico* doğru olmakla mükelleftir çünkü o sayısı belirsiz kalabalık kitleleri hedefler görünür ve kalabalıklar tetkik, tahkik ve tefekkür kabiliyetinden mahrum oldukları için *sensu proprio* en derin ve en girift hakikatleri hiçbir zaman kavrayamazlar. Hakikat kalabalıklar önünde çıplak görünemez. Dinlerin bu *mecazi* mahiyetinin bir emaresi belki de her dinde karşılaşılan sırlardır. Bunlar açık seçik tasavvur ve tefekkür edilemeyen, lafzi doğruluğu daha da az olan muayyen dogmalardır. Doğrusu, belki de bazı mutlak tutarsızlık ve çelişkilerin, bazı gerçek saçmalıkların kamil bir dinin asli unsuru - bileşeni olduğu ileri sürülebilir; çünkü tam da bunlar onun *mecazi* tabiatının damgasını taşır ve harcıalem kafaya ve talim terbiye görmemiş anlayışa kendisi için anlaşılamayacak olanı, yani dinin aslında bütünüyle farklı neviden şeylerle, bir *kendinde şeyler gibi dünyası* ile ilgili olduğunu hissettirmenin yegâne uygun yoludur. Böyle bir âlem karşısında onun konuşurken dik-kate alacağı bu zahiri dünyanın kanunları ortadan kalkar. Bu sebepten ötürü sadece çelişkili ve akıl dışı değil fakat anlaşılabilir dogmalar da aslında insanın anlayış gücü için birer mecaz ve temsilden<sup>51</sup> başka bir şey değildir. Bana öyle görünüyor ki her şeyi bayağı, basmakalıp ve donuk anlaşılabilirliğe indirgemenin yolunu arayan Pelagiusçuluktan farklı olarak Augustinus ve hatta Luther Hristiyanlığın *mysterium*larına bu ruhla bağlıydılar. Bu açıdan bakıldığında Tertullianus'un nasıl olup da olanca

51 [: *Allegorien und Akkommodationen*. Com- + modus: uygun; ad- + commodare: uygun hale getirmek, telif etmek.)

ciddiyetiyle: *Prorsus credibile est, quia ineptum est: ... certum est, quia impossibile* (De Carne Christi, c. 5)<sup>52</sup> diyebildiğini anlamak gayet kolaydır. Dinlerin bu *mecazi* mahiyeti aynı zamanda onları felsefenin yükümlü olduğu delillerden ve genel olarak tetkik ve tahkik mükellefiyetinden muaf kılar. Bunun yerine onlar iman, diğer bir deyişle, işlerin bu şekilde yürüdüğü'nün gönüllü kabulünü talep ederler. Şu halde iman davranışa kılavuzluk ettiği için ve mecaz yahut temsil, tatbikat bakımından, *sensu proprio* hakikat da nereye götürecekse tam olarak her zaman oraya götürecek tarzda şekillendiği için din haklı olarak inananlara ebedi kurtuluş vaat eder. Bu sebepten ötürü esas itibariyle ve kendilerini düşünmeye vakfedemeyecek büyük çoğunluk için dinlerin insanın ihtiyacını hissetmesi kaçınılmaz olan metafiziğin yerini genel olarak pekâlâ doldurduğunu görüyoruz. Dinler bunu kısmen onların davranışının kılavuz yıldızı olarak, Kant'ın hayranlık uyandırıcı bir tarzda ifade ettiği üzere, samimiyet ve faziletin aleni mikyası olarak ameli bir maksatla; kısmen de hayatın derin kederleri içerisinde vazgeçilmez bir teselli kaynağı olarak yaparlar. Bu bakımdan onlar nesnel olarak doğru bir metafizik sistemin tamamen yerini alırlar çünkü insanı zaman içerisinde kendisinin ve mevcudiyetinin üzerine yükseltirler ve bunu belki de böyle bir metafizik sistemin yapıp yapabileceği kadar iyi yapabilirler. Bu noktada onların büyük değeri ve hatta vazgeçilmezliği kendisini gayet açık biçimde gösterir. Zira Platon söyler ve gayet haklı olarak söyler: φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι (*vulgus philosophum esse impossibile est*)<sup>53</sup>, (Devlet, VI (494 A), s. 89 Bip.). Beri yandan

52 (Saçma olduğu için tamamen anlaşılabilir: ... imkânsız olduğu için kesin.)

53 (Kalabalıkları felsefi olarak aydınlatmak imkânsızdır.)

yegâne engel dinlerin bu mecazi tabiatlarını itirafa asla cesaret edememeleri fakat *sensu proprio* doğru oldukları iddiasında bulunmak zorunda olmalarıdır. Böyle yaparak onlar asıl metafiziğin alanına tecavüz ederler ve onun muhalefetini hatta husumetini üzerlerine çekerler. Bu sebeple metafizik zincirlere vurulmuş olmadıkça bu muhalefet her zaman dile getirilir. Günümüzde de tabiat-üstücülerle akılcılar arasında ardı arkası kesilmeksizin bütün hararetiyle süre giden bu ihtilaf dinlerin tümünün mecazi tabiatının tanınmasındaki yetersizlikten kaynaklanır. Dolayısıyla bunların her ikisi de Hristiyanlığın *sensu proprio* doğru olmasını isterler; bu anlamda tabiat-üstücüler onu dedüksiyonsuz, deyiş yerindeyse derisi ve kılılarıyla savunmak isterler. Ve bu yüzden önlerine çağın bilgisi ve genel kültürü bakımından karşı koyacak birçok şey çıkar. Buna mukabil akılcılar karakteristik bakımdan Hristiyanlığa mahsus her şeyi tevil veya tefsir yoluyla izahe kavuşturmaya çalışırlar. Buna bağlı olarak ne *sensu proprio* ne de *sensu allegorico* doğru olan fakat Yahudilikten az daha iyi olduğu söylenebilecek basmakalıp, yavan bir şeyi veya en iyi haliyle sığ bir Pelagiusçuluğu ve hepsinden daha kötüsü hakiki Hristiyanlığa tamamen yabancı olan rezil bir iyimserliği muhafaza ederler. Daha sı akla dayalı bir din kurma çabası onu kaldırıp bir başka metafizik, doğrulaması *kendi içinde* olan metafizik sınıfına, dolayısıyla yabancı bir toprağa, felsefi sistemlerin toprağına nakil eder. Bu da onu bahse konu sistemlerin kendi alanlarında birbirlerine karşı verdikleri mücadeleye götürür ve neticede kuşkuculuğun tüfek ateşine ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ağır top atışlarına maruz bırakır; fakat onun için burada böyle bir tehlikeli işe girişmek tam bir cüret olacaktır.

Her iki metafizik türü için de en hayırlı olanı her birinin diğerinden karışıklığa mahal bırakmayacak açıklıkta ayrı kalması ve sınırlarını çizerek burada kendi tabiatını kâmilten geliştirmek için kendi alanını belirlemesi olacaktır. Bunun yerine bütün Hristiyanlık dönemi boyunca birinin dogma ve kavramlarını diğerine taşıyarak bu ikisinin bir ter kibini meydana getirmek için girişimlerde bulunulmuş ve bu suretle neticede her ikisi de bundan zarar görmüş ve bozulmuştur. Günümüzde hiçbir şeye benzemez tuhaf, melez, sözde din felsefesi adı altında en aleni tarzda gerçekleştirilmekte olan budur. Bir marifet<sup>54</sup> türü olarak bu belli bir dini yorumlamaya ve *sensu allegorico* doğru olanı *sensu proprio* doğru olan bir şey vasıtasıyla iza ha kavuşturmaya çalışır. Fakat bu olmasaydı da *sensu proprio* doğru olanı zaten bilirdik ve bu durumda yorum lüzumsuz olurdu. Zira açıklama ve yeni bir yorum yoluyla önce metafizik yani *sensu proprio* doğru bulmaya çalışmak güvenilmez ve tehlikeli bir iş olacaktır. Demir ve diğer alkali metaller gibi hakikatin de saf, katışıksız olarak değil ancak alaşım halinde bulunabileceği ve bu yüzden maden cevherinden tecrit yoluyla elde edilebileceği ispat edilmiş olsaydı böyle bir yol tutmaya ancak o zaman karar verirdik.

Dinler avam için gereklidir ve onlar için tahmin edilemeyecek kadar faydalıdır. Ama eğer hakikat bilgisinde insanlığın terakkisine mani olmaya çalışırlarsa o zaman

---

54 [: *Gnosis*.]

mümkün olan en yüksek derecede sabır ve hoşgörüyü bir kenara bırakılmalıdır. Büyük bir kafanın—bir Shakespeare veya bir Goethe—herhangi bir dinin dogmalarını kati kanaati, *bona fide et sensu proprio*, haline getirmesini talep etmek bir devin bir cücenin ayakkabılarını ayaklarına geçirmesini beklemekten farksızdır.

Büyük insan kitlelerinin zihni kabiliyetleri göz önünde bulundurularak tasarlanmış olan dinler bünyelerinde doğrudan değil ancak dolaylı hakikati barındırabilirler. Onlardan doğrudan hakikat talep etmek matbu hali yerine mürettibin tertip cetveline dizilmiş hurufatı okumayı istemek gibidir. Dolayısıyla bir dinin değeri mecaz ve mesel perdesi altında bünyesinde barındırdığı hakikatin küçük veya büyük muhtevasına bağlıdır. Bunun hemen ardından hakikatin bu muhtevasının perdenin arkasından görülebildiği az veya çok açık - seçiklik dolayısıyla perdenin geçirgenliği gelir. Nasıl ki en eski diller en mükemmeli ise, neredeyse öyle bir kanaat hâsıl olur ki, burada da en mükemmeli en eski dinlerdir. Eğer hakikatin miyarı olarak kendi felsefemin sonuçlarını almak isteseydim Buda dininin diğer bütün dinler üzerindeki üstünlüğünü teslim etmem gerekirdi. Her hâlükârda kendi öğretimi yeryüzünde insanların büyük çoğunluğunun—çünkü bu sayı herhangi bir dinin takipçilerinden çok daha fazladır—kendi dinleri olarak kabul ettikleri bir din ile böyle yakın bir uzlaşma içerisinde görmek benim için memnuniyet verici bir şey olmalıdır. Mamafih böyle bir uzlaşma benim için daha fazla memnuniyet verici olmalıdır çünkü benim felsefe yapışıma bakılacak olursa hiçbir surette onun tesiri altında olduğum söylenemez. Çünkü eserimin yayınlandığı 1818'e kadar Avrupa'da Budacılık hakkında erişilebilecek malumat ve izahat çok azdı ve bunlar da neredeyse tamamen *Asiatic Researches* dergisinin eski

ciltleri içindeki birkaç denemeye sınırlı ve esas itibariyle Burma Budacılığıyla ilgili olduğu için fevkalade eksik ve yetersiz düzeydeydi.<sup>55</sup> Bu din hakkındaki daha eksiksiz malumat bize ancak bu dönemden itibaren yavaş yavaş ve esas itibariyle Petersburg Akademisinin methedilmeye değer azası, I. J. Schmidt'in Akademisinin arşivlerindeki derin ve öğretici makaleleri ve daha sonra zaman içerisinde münferit İngiliz ve Fransız bilginlerin sayesinde ulaşmıştır. Bütün bunlardan sonra ben *Ueber den Willen in der Natur* isimli kitabımda bu din hakkındaki en iyi eserlerin hayli uzun bir listesini "Sinoloji" başlığı altında verebildim. Ne yazık ki Csoma Körösi, Buda dininin dilini ve kutsal metinlerini tetkik ve tahsil etmek için Tibet'te ve hususiyle Budacıların manastırlarında birçok yıllar geçirmiş olan bu azimkâr ve sebatkâr Macar tam bizim için araştırmalarının neticelerini derleyip toparlamaya başlamışken ölümle aramızdan ayrılmıştır. Mamafih hazırlık niteliğindeki izahatında bizzat *Kahgyur*'dan alınan birkaç pasajı okurken duyduğum hazzı inkâr edemem. Mesela ölmek üzere olan Buda'nın kendisini selamlayan Brahma' ile aşağıdaki sohbeti böyledir: "Yaratma meselesine dair sohbetlerinin bir hülasası vardır—Dünyayı kim vücuda getirdi? Sakya Brahma'ya çeşitli sorular sorar—şu şu şeyleri vücuda getiren veya hâsıl eden ve onları şöyle şöyle fazilet veya hususiyetlerle teçhiz eden veya mübarek kılan mı—dünyanın helaki ve yeniden halkında muh-

55 (Koca bir din karşısında bir felsefe sisteminin sahibinin özgünlük iddiasında bulunması ve bu manasız iddiayı buralara kadar götürmesi—işte bu bir tarzı telaki olarak o döneme tamamen hakim olan batı ferdiyetçiliğinin marazi halinin bir neticesidir. Ekte yer alan *Metafizik Bilgi Karşısında Felsefi Bilgi* başlıklı bölüme bakılabileceği gibi daha icmalî bir değerlendirme için dizinin bir önceki kitabı *Aklın Yolu*'nun Hazırlık yazısına da müracaat edilebilir.)

telif deveranlara yol açmış olan mı? O hiçbir zaman bu neticeyi tevlit edecek bir şey yapmadığını beyan eder. Sonunda kendisi dünyanın nasıl—kim tarafından vücuda getirildiğini Sakya'ya sorar? Burada dünyadaki bütün değişimler canlı varlıkların ahlaki işlerine atfedilir ve dünyadaki her şeyin bir vehim, eşyanın gerçeklikten yoksun ve her şeyin boş olduğu ifade edilir. Brahma onun öğretisini talim ettikten sonra takipçisi olmaya karar verir." (*Asiatic Researches*, C. XX, s. 434.)

Umumiyetle tanık olunduğu üzere, ben bütün dinlerin *temel farklılığını* tektanrı mı, çoktanrı mı, tümtanrı mı yoksa tanrıtanımsız mı oldukları meselesine değil fakat sadece iyimser mi yoksa kötümser mi oldukları meselesine bağlarım.<sup>56</sup> Aynı mesele bir başka ifadeyle şöyle de takdim edilebilir: Bu dünyanın mevcudiyetinin meşruiyeti kendisiyle izah edilip neticede medih ve takdir konusu mu yapılmaktadır yoksa ancak bizim günahımızın sonucu olarak düşünölebilecek ve bu yüzden aslında olmaması gereken bir şey olarak mı görölmektedir? Çünkü bu sonuncu izah tarzına göre açıkça görölür ki ıstırap ve ölüm şeylerin ezeli, asli ve değişmez düzeni içerisinde bulunamaz ki her bakımdan olması gereken budur. Hristiyan dininin önce Yahudiliğin, arkasından Grek ve Roma paganlığının üstesinden geldiği güç münhasıran onun kötümserliğinde, vaziyetimizin hem aşırı derecede hazin hem de günahkâr olduğunun itirafında aranmalıdır. Hâl-

---

56 (Daha doğrusu istemenin şerrinden teslimiyet sayesinde halas olup halis ve selim olmaya ve bütün mevcudiyete selamet getirmeye... Yakınçağdan itibaren bilim adı altında yapılan bütün tarif ve tasniflerin şüpheyile karşılanıp yeri geldiğinde elin tersiyle itilerek bu gibi maksatlı olanların yerine burada olduğu gibi doğrularını ikame etmekten çekinmemek gerekir. Fakat bu talim ve telkin ile işi ezber tekrarımdan öteye gitmeyen beslemelerin değil hakikatten başka derdi olmayan özgür düşüncenin işidir.)

buki Yahudilik ve paganlık iyimserdir. Herkes tarafından derinden ve ıstırapla hissedilen bu hakikat müessir oldu ve kurtuluş ihtiyacını ortaya çıkardı.

Şimdi diğer metafizik nevinin genel değerlendirmesine dönüyorum. Hatırlanacağı üzere bu doğrulamasını kendinde bulur ve *felsefe* ismiyle anılır. Daha önce sözü edildiği üzere, onun dünyaya ve mevcudiyetimize dair bir *hayretten* neşet ettiğini hatırlatmak isterim, çünkü hem dünya hem onun içindeki mevcudiyetimiz zihnimize kendisini istese de istemese de bir muamma olarak hissettirir ve bunun çözümü aralıksız fasılasız insanlığı meşgul eder. Burada her şeyden evvel dikkati şuna çekmek isterim: Spinoza'nın sözünü ettiği anlamda ve günümüzde de tümtanrıcılık olarak çağdaş formları ve tarifleri ile bu kadar sık öne sürüldüğü üzere, dünya eğer bir "mutlak cevher" dolayısıyla *mutlak manada zorunlu bir mevcudiyet tarzı* olsaydı durum böyle olamazdı. Çünkü bu zımnen şu demeye gelir: o öyle büyük bir zorunlulukla mevcuttur ki onunla birlikte bu hüviyetiyle tasavvur edilebilir sair her türlü zorunluluk anlayış gücümüze bir tesadüf veya olabilirlik olarak görünecektir. Dolayısıyla o zaman sadece her bilkuvve değil fakat aynı zamanda her bilfiil mevcudiyeti de kucaklayan bir şey olacaktır, öyle ki esasen Spinoza'nın da ifade ettiği üzere, onun mümkün ve gerçek hali mutlak olarak bir olacaktır. Bu sebepten ötürü onun bizatihi mevcut olmayışı imkânsızlığın kendisidir ve dolayısıyla o olmayışı veya başka oluşu kaçınılmaz olarak bütünüyle tasavvur edilemez bir şey olacak ve neticede mesela zaman veya mekân kadar az düşünülebilecektir. Ve ilave olarak *biz*, herhangi bir zaman ve herhangi bir mekânda, herhangi bir anlamda var olabilecek yegâne şey olan böyle bir mutlak cevherin cüzleri, tarzları, vasıfları veya arazları olacağımız için, bi-

zim mevcudiyetimiz ve nitelikleri ile birlikte onunki, bize kendilerini şaşırtıcı, ilgi çekici, sorgulanabilir, doğrusunu söylemek gerekirse, akıl ermez ve hep huzur kaçınıcı olarak sunmaktan zorunlu olarak çok uzak olacaktır. Tam tersine her ikisi de zorunlu olarak iki kere ikinin dört etmesinden daha doğal ve daha olağan olacaktır. Çünkü biz zorunlu olarak, dünyanın var olmasından başka bir şeyi ve olduğundan başka türlü olmasını düşünemeyiz; ve bu sebepten ötürü biz gezegenimizin inanılmaz derecede hızlı hareketinin ne kadar farkındaysak *bu haliyle*, yani düşünmemiz için bir mesele olarak onun mevcudiyetinin de ancak o kadar farkında olacağız.

Ne var ki bütün bunlar kesinlikle hali aksettirmez. Dünya ve varoluş ancak düşünceden mahrum olan hayvanlara kendiliğinden anlaşılır tabii ve mutata bir şey görünür. İnsan için tam tersine bunların her ikisi de bir meseledir ve en eğitimsiz, dar kafalı kimse bile bazı daha açık, berrak anlarda bunların canlı biçimde farkında olur. Fakat şuur ne kadar parlak ve ne kadar tefekküre meyyal ise, o şuurun sahibi terbiye ve irfanla düşünce için ne kadar malzeme temin etmişse bunlar da herkesin şuurunun o kadar sarıh ve daimi bir parçası olur. Nihayet felsefe yapmaya doğal olarak yatkın zihinlerde bütün bunlar Platon'un θαυμάζειν μάλα φιλοσοφί χὸν πάθος'una (*mirari, valde philosophicus affectus*)<sup>57</sup>, yani *hayrette* yükselir. O her çağda ve her ülkede insanlığın soylu kesiminin zihnini aralıksız fasılasız meşgul eden ve ona rahat huzur vermeyen meseleyi bütün ehemmiyeti - büyüklüğü içinde kavrar. Aslına bakılırsa hiçbir zaman durmayan metafizik saatinin çalışmasını sağlayan sarkaç ya-

---

57 (Hayret, hakiki felsefi bir duygu. Yazık ki Latince *affectus*, keza bizim dilimizdeki duygu veya heyecan da Grekçe *pathos* karşılamaktan uzaktır.)

hut rakkas bu dünyanın var olmayışının en az var oluşu kadar mümkün olduğunun açık bilgisidir. Bu sebepten ötürü Spinoza'nın dünyanın var oluşunu mutlak manada zorunlu bir mevcudiyet tarzı, bir başka ifadeyle, dünyayı katiyetle ve her anlamda olması gereken ve olacak olan bir şey olarak görmesi temelden yanlıştır. Nitekim basit tanrıcılık bile kozmolojik deliliyle zımnen yoluna dünyanın daha önceki var olmayışını var oluşundan çıkararak ve buradan peşinen dünyanın mümkün bir şey olduğunu varsayarak çıkar. Hatta daha da önemlisi, çok geçmeden biz dünyayı var olmaması sadece düşünilemeyen değil fakat aslında var olmasına tercih edilebilir olan bir şey olarak kavrarız. Bu yüzden bizim ona duyduğumuz hayret kendiliğinden mevcudiyetine sebep teşkil edebilecek uğursuz - kader<sup>58</sup> üzerine kara kara düşünmeye dönüşür. Ve bunun gibi bir dünyanın vücuda getirilmesinin ve idame ettirilmesinin gerekli kıldığı türden devasa bir güç kendi fayda ve menfaatine karşı böyle bir kader sayesinde bu kadar döndürülebilir.

Bu yüzden felsefi hayret aslında cesaret kırıcı ve endişe verici bir hayrettir; felsefe tıpkı *Don Juan* uvertürü gibi küçük bir akortla başlar. Buradan felsefenin ne bir Spinozacılık ne de bir iyimserlik olabileceği sonucu çıkar. Bizi felsefe yapmaya sevk eden hayretin az önce sözü edilen daha özel karakteri aşikâr ki dünyadaki *kötülük ve habisliğin*<sup>59</sup> sunduğu manzaradan<sup>60</sup> kaynaklanır. Bunlar büyük bölümü itibariyle birbirine denk nispette olmuş ve iyi(lerin payına düşen)lerle katbekat geride bırakılmamış olsaydı bile gene de mutlak manada ve genel olarak bunların olmaması gereken şeyler oluşlarında bir

58 (: *die Fatalität*: mukadderat.)

59 (: *das Uebel und das Böse*: fenalık ve şerirlik.)

60 (: *der Anblick*: veya ... ona atfedilen nazardan.)

değişme olmazdı. Fakat hiçten hiçbir şey hasıl olmaya-  
cağı için bunların da nüvelerini dünyanın kendisinin kö-  
keninde veya çekirdeğinde bulmaları gerekir. Maddi dün-  
yanın büyüklüğüne, düzenine ve tamlığına baktığımızda  
bizim için böyle bir şeyi var saymak güçtür çünkü bize  
öyle görünür ki böyle bir dünyayı vücuda getirecek güce  
sahip olan pekâlâ *kötülük* ve *habisliği* de önleyebilme-  
liydi.<sup>61</sup> Tanrıçılık için hepsinin en gücünün bu varsayım  
(ki bunun en doğru ifadesi Hürmüz ve Ehrimen'dir) oldu-  
ğunu anlamak kolaydır. Bu yüzden *habisliği* baştan sav-  
mak - izah etmek için önce irade özgürlüğü uyduruldu.  
Ne var ki bu hiçten bir şey çıkarmanın kılık değiştirmiş  
bir halinden ibarettir çünkü o esseden ileri gelmeyen bir  
*operariyi* var sayar (bakınız, *Die beiden Grundprobleme  
der Ethik*, s. 58 et seq.; 2. bsk., s. 57 et seq.). Ardından  
maddeye atfederek veya hatta kaçınılmaz bir zorunlulu-  
ğa hamlederek *kötülükten* kurtulmanın yolu arandı ve  
gerçekte *expediens ad hoc*<sup>62</sup> olan şeytan burada istek-  
sizce bir tarafa bırakıldı. Ölüm de *kötülüğe* dâhildir; fa-  
kat *habislik* mevcut *kötülüğü* her bir durumda birinden  
bir başkasına kaydırmaktan ibarettir. Bu sebepten ötürü  
yukarıda söylendiği gibi felsefi hayreti belirleyen ve artı-  
ran *habislik*, *kötülük* ve *ölümdür*. Metafiziğin *punctum  
pruriens*<sup>63</sup> sadece dünyanın var olması değil fakat daha  
önemlisi böyle sefil ve kasvetli bir dünyanın var olma-  
sıdır. İnsanlarda ne şüphecilikle ne tenkitçilikle sükûna  
erdirilebilen huzursuzluğu uyandıran mesele budur.

---

61 (: *vermeiden*: ya da ... ondan sakınabilmeliydi.)

62 (: Bu amaç için araç.)

63 (: Rahat vermeyen, baş ağrıtan.)

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

İlk kusur her şeyi açıklayan sebep ve sonuçlar, diğer bir deyişle, birbiriyle irtibatlı, sürekli değişimler zincirinin *başlangıcına hiçbir zaman kesinlikle erişilememesi*, fakat onun tıpkı mekân ve zaman içerisindeki dünyanın sınırları gibi, fasılasız olarak ve *in infinitum* hep daha öteye gitmesidir. İkinci kusur her şeyin açıklamasının yapıldığı müessir sebeplerin her zaman bütünüyle izah edilemeyen bir şeye, yani eşyanın asli *niteliklerine* ve onlarda kendilerini gösteren *tabii güçlere* dayanmasıdır.

Bunlar bu güçler sayesinde belirli netice, mesela ağırlık, katılık, itici kuvvet, esneklik, sıcaklık, elektrik, kimyevi güçler vb. husule getirirler ve bu güçler verilen her açıklamada, diğer türlü mükemmelen çözülmüş bir cebir denklemindeki saf dışı bırakılamayan, bilinmeyen bir nicelik gibi kalırlar.

Binaenaleyh kıymeti ne kadar küçük olursa olsun tek bir balçık parçası yoktur ki bütünüyle izah edilmiş niteliklerden müteşekkil olsun. Dolayısıyla her safi fiziki yani illi açıklamadaki bu iki kaçınılmaz kusur böyle bir açıklamanın ancak izafi olarak doğru olabileceğini ve onun bütün usul ve esasının yegâne, nihai ve dolayısıyla yeterli, yani şeylerin arz ettiği muammanın tatmin edici çözümüne ve dünyanın ve hayatının doğru şekilde anlaşılmasına ulaştırabilecek bir usul ve esas olamayacağını gösterir. Bu sebepten ötürü genel olarak fiziki açıklama, bu hüviyetiyle, *metafizik* bir açıklamaya ihtiyaç duyar ve o bize onun bütün varsayımları için bir anahtar sunar fakat tam da bu sebepten ötürü onun zorunlu olarak farklı bir yol takip etmesi gerekir. Bizi buna götürecekt ilk adım bu iki açıklama ve buna bağlı olarak *fizik* ve *metafizik* arasındaki farklılığın açık seçik farkında olmak ve bunu hiç akıldan çıkarmamaktır.

Bu genel olarak Kant'ın yaptığı tezahür (- fenomen) ve *kendindeşey* arasındaki ayrıma dayanır. Kant bu sonrakinin mutlak manada bilinemez olduğunu ileri sürdüğü için ona göre metafizik olamazdı, bu durumda ancak içkin bilgi yani baştan sona sadece fenomenlerden söz eden saf *fizik* ve onunla birlikte, metafizik peşinde koşan bir akıl eleştirisi olabilirdi. Mamafih benim felsefem ile Kant'ınki arasında gerçek temas noktasını göstermek için burada ikinci kitaptan önce davranıp Kant'ın özgürlük ile zorunluluğun bağdaştırılabilirliğine dair yaptığı hoş

izahta (*Saf Aklın Eleştirisi*, ilk baskı, s. 532-554 ve *Pratik Aklın Eleştirisi*, Rosenkranz neşrinin 224-231 sayfaları) bir ve aynı eylemin bir yandan zorunlu olarak insanın karakterinden, hayat akışı içinde maruz kaldığı tesirlerden ve elan onun için mevcut olan saiklerden kaynaklandığını ama diğer yandan da bu aynı eylemin onun kendi özgür iradesinin eseri olarak görülmesi gerektiğini nasıl mükemmelen izah ettiğini vurgulayacağım. Aynı anlamda *Prolegomena* § 53'te şunları söyler: "Tabii zorunluluğun anlam dünyası içerisinde her türlü sebep sonuç münasebetine yükleneceği doğaldır ama beri taraftan (her ne kadar fenomenin temelini oluştursa da) kendisi fenomen olmayan sebebe özgürlük verilir. O itibarla tabiat ve özgürlük çelişkiye düşülmeksizin aynı şeye ama farklı bir münasebet içerisinde atfedilebilir; bir durumda bir fenomen olarak, bir başkasında bir kendinde şey olarak." Şimdi Kant'ın insan ve onun eylemlerinin fenomeni hususunda öğrettiği şeyi benim öğretim kendinde şey olarak *iradeyi* onların temelleri yaptığı için tabiattaki *bütün* fenomenlere teşmil eder. Bu usûl her şeyden evvel insanın tabiattaki varlık ve şeylerin geri kalanından bilhassa *toto genere* ve kökten farklı değil fakat ancak derece bakımından farklı olduğunun kabul edilmesi lüzumuyla doğrulanır.

Şimdi bu ileriye dönük istitraddan<sup>64</sup> eşyanın nihai açıklamasını bize vermede fiziğin yetersizliğine dair yaptığımız değerlendirmeye geri dönüyorum. Ve yakandaki izahın tabii bir sonucu olarak, her şeyin kesinlikle fiziki olduğunu ama izah edilebilir olmadığını söylüyorum. Fırlatılmış merminin hareketi gibi beynin düşünmesi için de kendi başına fiziki bir açıklama nihayetinde mümkün olmalıdır ve bu ilki için ne kadar anlaşılabilir ise ikinci-

64 [: Konu dışına çıkma.]

si için de ancak o kadar anlaşılabilir. Fakat bu kadar kusursuz anladığımızı zannettiğimiz ilki bize aslında en az ikincisi kadar karanlıktır; çünkü mekânda yayılmanın, nüfuz edilmezliğin, hareketliliğin, katılığın, esnekliğin ve çekim gücünün iç özü ne olursa olsun bizim için her türlü fiziki açıklamadan sonra en az düşünme kadar esrar içerisinde kalır. Fakat düşünce söz konusu olduğunda izah edilemez olan en dolaysız biçimde ortaya çıktığında burada derhal fizikten metafiziğe bir sıçrama yapıldı ve maddi olan her şeyden tamamen farklı türden bir cevherin varlığı kabul edildi; beyne bir ruh yerleştirildi. Ne var ki sadece bu en ilginç fenomen karşısında şaşkınlığa uğrayabilecek kadar kalın kafalı olmamış olsaydık hazmı midedeki bir ruhla, bitip büyümeyi bitkilerdeki bir ruhla, seçici cazibeyi<sup>65</sup> miyarlardaki<sup>66</sup> bir ruhla, hatta bir taşın düşüşünü taşıdaki bir ruhla açıklamak zorunda kalırdık. Çünkü her inorganik cismin niteliği en az canlı gövdedeki hayat kadar esrarlıdır. Dolayısıyla aynı şekilde fiziki açıklama her yerde metafizik açıklamayla karşılaşır ve bununla bir hiç mesabesine iner, bir başka ifadeyle, bir açıklama olmaktan çıkar.

Açık konuşmak gerekirse her türlü doğa biliminin aslında bitkibilimin yaptığından, yani türdeş olanları bir araya getirip tasnif etmekten fazlasını yapmadığı ileri sürülebilir. Şeylere dair—özelde sebeplerden genelde güçlerden—yaptığı açıklamaların gerçekten yeterli olduğunu ve dolayısıyla dünyanın iç özünü tüm teferruatı ve tafsiyatıyla tetkik ettiğini iddia eden bir fizik sistemi gerçek *doğalcılık* olurdu. Leukippos, Demokritos, Epikuros'tan *Système de la nature* ve ardından Lamarck, Cabanis'e ve oradan son birkaç yıl içerisinde tekrar ısıtılıp ortaya

---

65 (: *die Wahlverwandschaft*.)

66 (: *das Reagenz*: ayıraç.)

konulan maddeciliğe kadar *metafiziksiz bir fizik sistemi* kurmaya, bir başka ifadeyle, fenomeni kendinde şeye dönüştürecek bir öğreti ihdas etmeye dönük aynı ardı arkası kesilmez çabanın izlerini sürebiliriz. Fakat yaptıkları bütün açıklamalar asıl meseleyi sessiz sedasız var saydıklarını<sup>67</sup> açıklayıcıların kendilerinden ve başkalarından saklamaya çalışır. Onlar her türlü fenomenin hatta zihne ait olanların bile fiziki mahiyette olduğunu göstermeye çalışırlar; bunda haklı olmakla beraber göremedikleri şu ki fiziki olan her şey diğer yandan metafizik bir vasa sahiptir. Ne var ki Kant olmadan bunu görmek kolay değildi, çünkü bu peşinen fenomenin kendinde şeyden ayrılığını şart koşar.

Gerçi bu olmadan bile, Aristoteles, tecrübeye bu kadar eğilimliken ve Platon'un fiziği görmezden gelen yaklaşımından bu kadar uzak olmasına rağmen gene de kendisini bu sınırlı görüşten korumayı bilmişti: Εἰ μὲν οὖν μὴ ἐστὶ τὶς ἐτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστη χυίας, ἢ φυσικῇ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη. εἰ δὲ τὶς οὐσία ἀχίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ χαθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη. καὶ περὶ τοῦ ὅτος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι. (*Si igitur non est aliqua alia substantia praeter eas quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.*) *Metafizik*, V (VI), 1 (1026a).<sup>68</sup> Yukarıda tanımlandığı gibi, metafiziğe

67 (Yani ünlü safsata hilesi *petitio principii* - müsadere alemlatluba başvurdıkları...)

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

yer bırakmayacak olan *mutlak bir fizik sistemi natura naturatayı natura naturansa*<sup>69</sup> dönüştürecektir; ve fiziği metafiziğin tahtına oturtacaktır. Fakat bu yüksek mevkide o neredeyse Holberg'in belediye başkanı yapılmış kendini bir şey sanan seyirlik siyasetçisi gibi görünecektir.

Esasen kendi başına anlamsız ve ekseriya garazkâr olmakla beraber tanrıtanımazlık suçlamasının arkasında metafizikten mahrum böyle bir mutlak fizik sisteme dair karanlık bir fikir yatar. Bu sistem böyle bir suçlamaya anlam ve haklılık kazandırdığı gibi, ahlak için de zorunlu olarak yıkıcı olacaktır. Beri yandan tanrıcilik yanlış yere ahlak öğretisinden koparılamaz olarak görülmüştür, ama aynı şey yani *genel olarak bir metafizik sistem* için doğrudur. Diğer bir ifadeyle, tabii düzenin eşyanın yegâne ve mutlak düzeni olmadığı bilgisi ahlakın ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla şunu bütün doğru ve iyi insanlar için zorunlu *credo* haline getirebiliriz: "Ben bir metafizik sisteme inanıyorum." Bu itibarla *mutlak bir fizik sisteminin* müdafaası imkânsız özünün insana kendiliğinden ve her defasında yeniden zorla benimsetilen bir görüş olduğuna ve bunun ancak daha derin bir spekülasyonla ortadan kaldırılabileceğine ikna olmak bizim için önemli ve gereklidir; böyle bir sistem, yani *doğalcılık* için bu daha da fazla böyledir. Bu bakımdan inanç sistem ve öğretilerinin bütün türleri itibar edildikleri kadarıyla ve sürece kesinlikle böyle bir spekülasyonun yerini tutacak bir ikame işlevi de görürler.

Fakat temelli olarak yanlış olan bu görüş insanın üzerine kendiliğinden çullanır ve dolayısıyla önce onun ustalıkla ortadan kaldırılması gerekir. Bu durum zihnin köken itibarıyla bizi eşyanın tabiatı hususunda aydınlat-

---

69 (Sırasıyla: doğurulmuş doğa; doğuran doğa.)

maya değil fakat sadece irademiz bakımından bunların ilişkilerini bize göstermeye tahsis edilmiş olduğundan hareketle izah edilebilir. İkinci kitapta görüleceği üzere zihin saiklerin vasıtasından başka bir şey değildir. Şimdi dünya zihinde mutlak manada doğru olandan tamamen farklı bir eşya düzeni sunar tarzda şematize edilir, çünkü zihin bize şeylerin çekirdeğini değil fakat sadece dış kabuklarını gösterir. Ne var ki bu tesadüfen böyledir ve zihin için bir kusur veya tenkit konusu olarak kullanılamaz. Dahası zihninin kendinde bu yanlış düzeltmek imkân bulması sebebiyle bu daha da az böyledir. Böylece zihin fenomen ile şeylerin kendinde varlığı arasındaki ayrıma ulaşır. Aslında bu ayrım her zaman mevcuttu, sadece bilince çoğu zaman gayet kusurlu biçimde getiriliyor ve bu yüzden yetersiz biçimde ifade ediliyor, hatta ekseriya tuhaf bir kılık içinde ortaya çıkıyordu. Mesela Hristiyan mistikler zihne *tabii ışık* diyerek zihninin eşyanın hakiki tabiatının anlaşılması için yetersiz olduğunu ifade ediyorlardı. Zihin deyiş yerinde ise tıpkı elektrik gibi sathi bir güçtür ve şeylerin gerçek özüne nüfuz edemez.

Saf doğalcılığın yetersizliği daha önce söylendiği gibi önce bizzat tecrübe yolunda, her fiziki izahın parçayı sebebinden hareketle açıklamasında ortaya çıkar; fakat bu sebepler zinciri, *a priori* ve dolayısıyla mükemmel kesinlikle bildiğimiz üzere sonsuzluğa geri gider ve böylece mutlak manada hiçbir sebep ilk sebep olamaz. Fakat bu durumda her sebebin müessiriyeti<sup>70</sup> bir tabiat kanununa ve bu kanun da nihayetinde bir tabii güce bağlanır ve o mutlak manada izah edilemez olarak kalır. Ne var ki böylesine açık biçimde verili ve doğal olarak izah edilebilir olan bu dünyanın bütün fenomenlerini kendisine bağla-

---

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

diğimiz bu izah edilemez tam da böyle bir izahın genel tabiatının sadece şarta bağlı, deyiş yerinde ise, sadece *ex concessis* olduğunu ve hiçbir surette gerçek ve yeterli bir izah olmadığını ele verir. Bu sebepten ötürü yukarıda fiziki olarak her şey izah edilebilir ve hiçbir şey izah edilemez dedim. Bütün fenomenlere nüfuz eden bu mutlak olarak izah edilemez unsur en yukarıda yani tenasül veya üremede en çarpıcı ama en aşağıda yani mekanik fenomenlerde aynı ölçüde mevcuttur ve o fizik düzenin temelinde yatan eşyanın bütünüyle farklı neviden bir düzene işaret eder; bu tam da Kant'ın kendinde şeylerin âlemi veya düzeni<sup>71</sup> dediği şeydir ve metafiziğin hedefi de budur.

Fakat buna ilave olarak, saf doğalcılığın yetersizliği bu kitabın ilk yarısında tafsilatıyla ele alıp değerlendirdiğimiz ve aynı zamanda *Saf Aklın Eleştirisi*'nin de teması olan temel felsefi hakikatten de bellidir. Vakıa bu her nesnenin genel olarak nesnel varoluşuna ve aynı zamanda bu varoluşun tarz ve keyfiyetine (formuna) göre baştan sona bilen özneye bağlı ve dolayısıyla kendinde şey değil fakat safi fenomen olduğunu öngörür. Bu mesele ilk cildin § 7'sinde izah edilmişti. Nesnel olanı körü körüne tek veya mutlak verili şey olarak almak ve bunu da öznel olanı kale almaksızın her şeyi nesnel olandan türetmek için yapmak: bütün maddecilerin takip ettiği yol budur ve bundan daha beceriksiz bir şey olamayacağı burada gösterilmektedir. Nesnel olan, bu öznel unsur sayesinde ve aslında sadece onda var olur. Bu usulün örnekleri günümüzün revaç bulan maddeciliği ile uzun boylu aramaya hacet kalmaksızın her yerde karşımıza çıkar ve böylelikle o berber ve eczacı çıraqları için ger-

---

71 [: *die Ordnung der Dinge an sich.*]

çek bir felsefe haline gelir. Çünkü çocuksu masumiyeti ile tereddütsüz mutlak gerçek olarak aldığı madde onun için kendinde şeydir ve müteharrik güç bir kendinde şeyin yegâne niteliği yahut melekesidir çünkü diğer bütün nitelikler ancak onun fenomeni veya tezahürü olabilir.

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

Fakat fiziğin (eskilerin kastettikleri geniş anlamda anlaşıldığında) kaydettiği ilerlemeler ne kadar büyük olursa olsun bu yolda *metafizik*e doğru en küçük bir adım atılmayacaktır, nitekim vüsatı ne kadar genişletilirse genişletilsin bir satıh küpün hacmine asla ulaşamaz. Çünkü kaydedildiği söylenen bu tür ilerlemeler her zaman sadece *fenomenin* bilgisine katkıda bulunacaktır, oysa *metafizik* fenomenal tezahürün ötesine geçmeye, böyle tezahür eden şeyin kendisine ulaşmaya çalışır. Ayrıca şu da ilave edilmeli ki tam ve eksiksiz bir tecrübeye sahip olsaydık bile esas mesele bakımından bunun bize hiçbir faydası dokunmazdı. Aslında bir kimse bütün sabit yıldızların gezegenlerinin tümünü tek tek gezip dolaşmış olsaydı dahi metafizikte tek bir adım ilerleme bile kaydetmiş olmazdı. Tam tersine *fizikte* kaydedilecek en büyük ilerlemeler sadece bir *metafizik*

sistem ihtiyacını daha fazla hissettirecektir. Çünkü tas-hih edilerek, şümulü genişletilmiş daha bütünlüklü bir tabiat bilgisi bir yandan o zamana kadar geçerli olmuş metafizik varsayımları her zaman zayıflatır ve sonunda hükümsüz kılar.

Diğer yandan metafizik meselesinin kendisini daha belirgin, daha doğru ve tam olarak ortaya koyan ve onu salt fiziki olan her şeyden daha açık biçimde ayıran da yine böyle bir bilgidir. İlave olarak münferit şeylerin tabii özü ne kadar tam ve doğru olarak bilinirse bütün ve külli olanın izahını o ölçüde ivedi ve ısrarlı talep eder ve o tecrübi bakımdan ne kadar tam, doğru ve eksiksiz olarak bilinirse bu bütün de kendisini ancak daha şaşırtıcı ve esrarlı bir tarzda ortaya koyar. Elbette müstakil bir fizik dalında kendi başına basit bir tabiat araştırmacısı bütün bunların hemen farkına varmaz; tersine o Odysseus'un evinde Penelope'ye dair bütün düşünceleri zihninden kovarak seçtiği nedime ile rahat yatağında uyur.<sup>72</sup> Dolayısıyla günümüzde tabiatın kabuğunun en doğru ve teferuatlı biçimde araştırıldığını görüyoruz, bağırsak kurtları, haşarat ve parazitler en ince tafsilatına kadar biliniyor. Fakat birisi, mesela benim gibisi, çıksa ve *tabiatın çekir-değinden* söz etse onu dinlemezler; bunun meseleyle ilgili bir yanı yok diye düşünüp ellerindeki kabukları eleyip eşelemeye devam ederler. İnsanın böylelerine yani bu

---

72 (: *qui aiebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere.* ((Plutarkhos (*De Puerorum Educatione*, c. 10)' göre filozof Bion, nasıl ki talipleri Penelope'nin kendisiyle birlikte olamadıkları için nedimeleriyle düşüp kalktırsa, felsefeyi kavrayamayanların da güçlerini kuvvetlerini bilginin daha aşağı başka dallarında tükettiklerini gayet zarif ve nükteli bir şekilde ifade ediyordu).)

haddi aşmış mikroskopik ve mikrobiyolojik tabiat araştırmacılarına tabiatın davetsiz misafirleri<sup>73</sup> diyeceği geliyor.

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

Diğer taraftan mümkün olan en eksiksiz tabiat bilgisinin metafizik *meselesinin* tashih edilmiş *beyanı* olduğunu kaydetmek gerekir. Dolayısıyla daha önce doğa biliminin bütün dallarına dair sadece genel olsa bile yine de tam, açık ve irtibatlı bir bilgi elde etmiş olmadıkça bu işe cesaret edip girişmemelidir. Çünkü mesele çözümünden

---

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

önce gelmelidir; fakat o zaman araştırmacı bakışını içe çevirmelidir, çünkü mesela canlı manyetizması madeni manyetizmadan kıyas kabul etmez derecede ne kadar önemli bir fenomen ise zihni ve ahlaki fenomenler fiziki olandan aynı derecede daha önemlidir. İnsan bu nihai temel sınırdan kendi içinde taşır ve bu ona en dolaysız tarzda açıktır. Bu yüzden o dünya muammasında bir anahtar bulmayı ve her şeyin iç özünü bir ipucu elde etmeyi ancak burada umut edebilir. Dolayısıyla metafiziğin gerçek özel alanı hiç kuşku yok zihin felsefesi denilen şeyde yatar.<sup>74</sup>

“Du führst die Reihen der Lebendigen  
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder  
Im stillen Busch, in Lust und Wasser kenen:

Dan führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst  
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust  
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.”<sup>75</sup>

---

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

75 (Meal:

Havadaki, sudaki ve sessiz ormandaki kardeşlerimi  
Tanımayı öğreterek bana  
Canlı varlıkları getirirsin önüme bölük bölük:

...

Sonra güvenli mağaraya getirirsin beni,  
Ardından gösterip bana benliğimi, göğsümde  
Açarsın derin, esrarlı mucizeleri.)

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

Buna mukabil metafiziğin üzerine inşa edilebileceği zannedilen öz, varlık, cevher, mükemmeliyet, zorunluluk, gerçeklik, sınırlı, sınırsız, mutlak, temel, sebep ve benzeri gibi kavramlar bu üstünlüğe sahip değildir. Çünkü bu kavramlar sanki gökten düşmüş veya hatta doğuştan getirilmiş gibi hiçbir surette asli - esasi değildir.

Bilakis bunlar da diğer bütün kavramlar gibi sezîşe dayalı algılardan çıkarılmışlardır ve bunlar içlerinde matematiğin kavramlarından farklı olarak sadece algının şekli kısmını değil daha fazlasını barındırdıkları için temellerinde tecrübi algılar yatar. Dolayısıyla onlardan tecrübi algının da ihtiva etmediği, yani bir tecrübe konusu olmayan hiçbir şey çıkarılamaz; diğer bir ifadeyle bunlar çok büyük soyutlamalar oldukları için tecrübeden çok daha büyük bir kesinlikle ve ilk elden elde edilecek hiçbir şey bu kavramlarda bulunamaz. Çünkü hiçbir zaman kavramlardan çıkarıldıkları algılarda ihtiva edilenden fazlası çıkarılamaz. Eğer saf kavramlar, diğer bir deyişle, tecrübi kökenleri olmayan kavramlar istiyorsak o zaman ancak mekân ve zaman ile ilgili olanlar, yani algının salt şekli kısmı, dolayısıyla yalnızca matematik kavramlar veya en fazla illiyet kavramı üretilebilir. Bu kavramın tecrübeden çıkmadığı doğrudur, fakat yine de bilince ancak tecrübe vasıtaıyla (önce duyu algısında) gelir. Dolayısıyla tecrübe aslında ancak illiyet kavramıyla mümkündür fakat bu kavram da ancak tecrübe alanında geçerlidir. Bu sebepten ötürü Kant onun tecrübeye sadece ardışıklık ve süreklilik kazandırmaya yaradığını fakat bunun ötesine geçmeye herhangi bir katkısının dokunmadığını, o nedenle metafizik değil sadece fizik geçerliliğinden söz edilebileceğini<sup>76</sup> göstermiştir.

Elbette herhangi bir bilgiye apodeiktik (müsellem) kesinliği ancak onun *a priori* kökeni verebilir; fakat bizzat bu köken de onu genel olarak tecrübenin safi *formu*yla / *kalıbı*yla sınırlar çünkü o tecrübenin zihnî öznel doğasına bağlı olduğunu gösterir. Şu halde böyle bir bilginin bizi tecrübenin ötesine geçirmesi bir tarafa tecrübenin

---

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

ancak tek bir *parçasını*, yani baştan sona ona ait olan ve dolayısıyla evrensel ve bu sebepten ötürü de muhtevadan yoksun safi form olan şekli kısmını verir. Şimdi metafizik en başta bununla sınırlı olamayacağı için onun da tecrübi bilgi kaynaklarının olması gerekir; dolayısıyla saf *a priori* bulunacak bir metafizik sistemine dair peşin fikir zorunlu olarak boş ve verimsizdir. Metafiziğin temel kavram ve ilkelerini tecrübeden çıkaramayacağı aslında Kant'ın *Prolegomena*'nın § 1'inde en açık biçimde ifade ettiği bir *petitio principii*dir. Burada sadece her türlü tecrübeden önce bildiğimiz şeyin mümkün tecrübenin ötesini kapsayabileceği peşinen var sayılır. Nitekim bunun desteğiyle Kant çıkar ve bu nevi her bilginin zihnin tecrübe için formundan başka bir şey olmadığını ve bu sebepten ötürü tecrübenin ötesine geçemeyeceğini gösterir ve bundan da haklı olarak her türlü metafiziğin imkânsızlığını çıkarır.

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

Esasen insan bilgisinin bir kısmının *a priori* özü dahi verili bir *gerçek* olarak kavranılır ve o bundan bu kısmın öznel kökenini çıkarır. Ancak bu *a priori* özün bilinci ona eşlik ettiği kadarıyla Kant bunu *aşkından*<sup>77</sup> farklı olarak *transandantal* diye adlandırır; bu onun "her türlü tecrübe imkânının ötesine geçtiği"ne işaret eder ve bunun tam karşısında *içkin*<sup>78</sup> vardır ki, bu onun bu imkânın sınırları içinde kaldığı anlamına gelir. Kant'ın kullandığı bu tabirlerin ilk anlamını hatırlatmak istiyorum çünkü *kategori* ve birçok diğerlerinin de başına geldiği üzere felsefe maymunları günümüzde oyunlarını bunlarla sürdürmektedirler. İlave etmek gerekir ki metafizik bilginin kaynağı sadece *harici* tecrübe değildir, buna *deruni* tecrübe de dâhildir.

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

Metafiziğin tecrübî bilgi kaynaklarında burada ortaya konulan ve kolay kolay inkâr edilemeyecek kökeni ancak *a priori* bilgi ile mümkün olan apodeiktik kesinlik türünden muhakkak ki onu mahrum bırakır. Bu mantık ve matematiğin uhdesinde kalır fakat bu bilimler gerçekte sadece, her ne kadar açık seçik olmasa da, herkesin zaten bildiği şeyi öğretir. En fazla doğa biliminin temel unsurları *a priori* bilgiden çıkarılabilir. Bu kabulle metafizik sadece eski bir iddiayı terk eder. Yukarıda söy-

---

77 (: *transzendent*: muteal.)

78 (: *immanent*.)

lenenlerden de anlaşılmış olacağı üzere bu iddia yanlış anlamaya dayanır. Metafizik sistemlerin büyük çeşitliliği ve değişebilir mahiyeti ve ayrıca hiç peşini bırakmayan kuşkuculuk bakımından yapılan sınamada mihenk noktası her zaman bu iddia olmuştur. Ne var ki bu değişebilir mahiyet genel olarak metafiziğin mümküniyetine karşı ileri sürülemez, çünkü bu metafiziği ne kadar etkilerse doğa bilimini, kimya, fizik, yerbilim, hayvanbilim ve benzerini de o ölçüde etkiler; hatta tarihin bile bundan muaf kaldığı söylenemez. Fakat insan zihninin sınırları elverdiği ölçüde doğru bir metafizik sistem bir kez kurulduğunda *a priori* bilinen bir bilimin değişmezliği de aslında ona ait olacaktır, çünkü onun kuruluşu muayyen münferit tecrübelerde değil ancak *genel olarak tecrübede* olabilir. Buna karşılık bunlarla doğa bilimleri her zaman değişikliğe uğrar ve tarih için de sürekli yeni malzeme tedarik edilir. Çünkü tecrübe bir bütün olarak ve genelde karakterini yeni bir tecrübe için asla değiştirmez.

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

Fakat metafiziğe başka yollar vardır. Tecrübenin bütünü şifreli yazı yazan bir alete benzer ve felsefe(nin yaptığı iş) de onun şifresini çözüp anlaşılır hale getirmeden ibarettir; yapılan bu işin doğruluğu her yerde görülen süreklilik ve irtibatla teyit edilir. Bu bütün yeterli derinlikte kavranılsa ve deruni tecrübenin harici tecrübe ile irtibatı kurulsa bu kadarı onun kendiliğinden *yorumlanabilir, açıklanabilir* olmasına yetecektir. Kant bize genel olarak tecrübenin iki unsurdan, bilgi formlarından ve şeylerin iç özünden ileri geldiğini ve bu ikisinin tecrübeye *a priori* bilincinde olduğumuz ve ona *a posteriori* ilave edilen olarak birbirinden ayrılabilceğini çürütülemez biçimde ispat ettiği için hiç olmazsa genel olarak, tecrübeye verili olanın (ki aslında safi fenomendir) bu fenomenin zihin tarafından koşullandırılan *formuna* ait olduğu ve bu çıkarıldıktan sonra *kendinde şey* için geri kalan olduğunu söylemek mümkündür. Ve her ne kadar algı formlarının örtüsü altında kimse kendinde şeyi tanıyamazsa da beri yandan herkes onu kendi içinde taşır, hatta bizzat odur; bu yüzden öz bilinçte, her ne kadar hala kayıt ve şarta bağlı olarak da olsa, ona bir şekilde ulaşmak mümkün olmalıdır.

Dolayısıyla *metafiziğin* tecrübenin ötesine geçirdiği köprü tecrübenin fenomen ile kendinde şeye ayrıştırılmasından başka bir şey değildir ve ben bunda en büyük payın Kant'a ait olduğunu söylüyorum. Çünkü o fenomenin kendisinden farklı olarak fenomenin çekirdeğinin delilini kendi içinde taşır. Bu çekirdek aslında fenomenden asla bütünüyle ayrılamaz ve asla kendi başına bir *ens extramundanum* olarak görülemez; fakat her zaman ancak fenomenin kendisiyle olan ilişki ve irtibatları içinde bilinir. Ne var ki iç çekirdeğiyle ilişkisi bakımından fenomenin yorum ve izahı bize onun hakkında başka türlü

bilince gelmeyen bir bilgi verebilir. Dolayısıyla bu anlamda metafizik fenomenin yani tabiatın ötesine geçer ve onda veya onun ötesinde (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν) saklı olana ulaşır, mamafih her zaman onu bütün fenomenlerden bağımsız olarak değil fakat sadece fenomende kendisini gösteren şey olarak görür. Bu yüzden metafizik içkin kalır ve aşkın olmaz; çünkü kendisini hiçbir zaman bütünüyle tecrübeden koparmaz fakat sadece onun yorum ve izahı olarak kalır, zira kendinde şeyden başka türlü değil ancak fenomenle ilişkisi içerisinde söz eder.

Metafizik meselesini, genel olarak insan bilgisinin Kant tarafından ortaya konulmuş sınırlarını göz önünde bulundurarak çözmeye çalıştığım çerçeve en azından budur. Dolayısıyla onun *Prolegomena*'sını her metafizik sistem için olduğu gibi benimki için de geçerli buluyor ve kabul ediyorum. Binaenaleyh bu asla tecrübenin ötesine geçmez fakat sadece tecrübeye önümüzde uzanan dünyanın doğru anlaşılmasını bize açar. Kant tarafından da tekrarlanan metafizik tanımına göre o ne safi kavramlardan müteşekkil bir bilim ne de *a priori* ilkelerden bir çıkarım ve dedüksiyonlar<sup>79</sup> sistemidir; Kant metafiziğin peşinde olduğu şey için bunun faydasızlığını göstermiştir. Tam tersine o dışımızdaki gerçek dünyanın algısından ve öz bilincin en mahrem gerçeğinin bize onunla ilgili olarak sunduğu, açık seçik kavramlarda toplanmış malumattan çıkarılan akli bir bilgidir. Dolayısıyla o tecrübî bir bilimdir; fakat onun konusu ve kaynağı münferit tecrübeler değil fakat her türlü tecrübenin bütünü ve genelidir.

Kant'ın tecrübi dünyanın safi fenomen olduğu ve *a priori* bilginin ancak bununla ilgili bir geçerliliğe sahip bulunduğu öğretisini bütünüyle kabul ediyorum; fakat

---

79 (: istintaç ve taliller.)

buna onun tam da fenomenal görünüş olarak görünen şeyin tezahürü olduğunu ilave ediyorum ve onunla birlikte buna kendinde şey diyorum. Dolayısıyla bu kendi tabiatını ve karakterini tecrübî dünyada açığa vurmalıdır; o itibarla bunları ondan ve esasen tecrübenin safi formundan değil muhtevasından hareketle yorumlamak mümkün olmalıdır. Binaenaleyh felsefe bizatihi tecrübenin doğru ve külli idrakinden, mana ve muhtevasının doğru tefsirinden başka bir şey değildir. Düşünce karşısında sözler ne ise bu da metafizik olan, diğer bir deyişle, sadece fenomene bürünmüş ve onun formlarıyla örtülmüş olan için odur.

Dünyanın kendisini onda açan şey bakımından bu şekilde şifresinin çözülmesi teyidini bizzat kendisinden almalıdır. Bu da dünyanın çok çeşitli fenomenlerini birbiriyle telif ederek yerleştirdiği uyuşma<sup>80</sup> ile olacaktır ve biz bu uyuşmayı o olmadan algılayamayız. Eğer elimize yazısını bilmediğimiz bir belge geçse harflerin anlamıyla ilgili bir varsayım bulup isabet ettirinceye kadar onu yorumlamaya çalışmaya devam ederiz. Bu varsayım harfleri anlaşılabilir sözcüklere ve birbiriyle irtibatlı cümlelere dönüştürür. O zaman yazının sökülmesinde tutulan yolun doğruluğu hususunda hiçbir şüphe kalmaz çünkü uyuşma ve tutarlığın tesadüften ibaret olması mümkün değildir, zira bu yazının bütün işaretleri bu açıklamayla yerini bulmuştur. Harflere bütününüyle farklı bir değer vererek sözcükleri ve cümleleri bu yeni düzen içerisinde tanımamız da mümkün değildir.

Dünyanın şifresinin çözülmesi de benzer şekilde doğrulamasını bütününüyle kendinden çıkarmalıdır. O da dünyanın bütün fenomenlerine tek bir ışık tutmalı ve birbirini en tutmaz şeylerin bile birbiriyle uyuşmasını sağlamalıdır, böylece birbirine en zıt şeyler arasındaki çelişki ortadan kalkabilir. Bu kendinden doğrulama onun sahilliğinin kendine özgü damgasıdır; çünkü her yanlış çözüm her ne kadar bazı fenomenlere uysa bile geri kalanları daha da beter bir belirginlikle nakzedecektir. Nitekim mesela Leibniz'in iyimserliği hayatın her sahasında göze

---

80 [: *die Uebereinstimmung*.]

çarpan sefalet ve ıstırap ile çelişir. Spinoza'nın dünyanın yegâne mümkün ve mutlak zorunlu cevher olduğu öğretisi onun varoluşu ve tabiatı karşısındaki şaşkınlığımızla telif edilemez. Wolff'ün insanın *existentia* ve *essentiasını* kendisine yabancı bir iradeden aldığı öğretisi fiillerden ötürü nefsimize terettüp eden ahlaki sorumluluğa ters düşer, çünkü bunlar saiklerle çatışma içinde esneme-yen bir zorunlulukla onun *existentia* ve *essentiasından* kaynaklanır. Sık sık tekrar edilen insanın hep daha mü-kemmele doğru ilerleyerek geliştiği öğretisi veya genel olarak dünyanın deveranıyla birlikte (açılıp gelişmeyi ön-gören) herhangi bir oluş - gelişim türü nazariyesi bizzat kendisiyle çelişir. Zira muayyen bir zaman dilimine kadar sınırsız bir zamanın zaten geçtiği ve dolayısıyla zamanla geleceği varsayılan her şeyin zaten gelmiş olması gerektiği yolundaki *a priori* görüşe terstir. Bu suretle dogma-tik varsayımların şeylerin verili gerçekliğiyle çelişkilerine dair sonu gelmez bir liste hazırlanabilir.

Fakat benim felsefemin herhangi bir öğretisinin dü-rüslük sınırları dâhilinde kalınarak böyle bir listeye ila-ve edilebileceğini reddedeceğim, çünkü onların her biri algılanan gerçekliği hesaba katarak düşünülmüştür ve hiçbirinin kökü sadece soyut kavramlarda değildir. Ma-mafih onda dünyanın bütün fenomenleri için anahtar olarak kullanılabilecek temel bir fikir vardır; fakat bu fik-rin doğru alfabe olduğu uygulanmasıyla bütün sözcükler ve cümleler yerlerini ve anlamlarını bulduklarında ortaya çıkar. Bir bilmece için bulunan cevap bilmede söyle-nenlerin tümünün ona uygun olmasıyla kendisini doğru cevap olarak gösterir. Benzer şekilde benim öğretim de bu dünyanın birbiriyle zıt fenomenlerinin karmaşasına uyuşma ve tutarlılık getirir ve başka hangi görüş nok-tasından bakılırsa ortaya çıkacak olan sayısız çelişkiyi

çözer. Dolayısıyla o bu ölçüde aritmetik işlemin sonunda ortaya çıkan bir toplama benzetilebilir; ama elbette bu çözülecek problem, cevaplanmamış mümkün soru bırakmadığı anlamına gelmez. Bu tür bir iddiada bulunmak genel olarak insan bilgisinin sınırlarının küstahça inkâr olacaktır.

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

Gerçek dünya düşünülüp değerlendirilerek bütün doğrularının birbirinden bağımsız olarak bulunmuş olmasını benim felsefemin büyük bir meziyeti olarak görüyorum; fakat bunların tasa etmediğim birlik ve uzlaşması hep

daha sonra kendiliklerinden ortaya çıktı. Bu sebepten ötürü de zengindir ve soyut doğruların bütün gıdasının neşet ettiği algılanan gerçekliğin toprağında köklerini geniş bir alana yaymıştır. Yine bu sebepten ötürü yorucu ve usandırıcı değildir: son elli yılın felsefi yazıları değerlendirilecek olursa felsefe için bunun hemen yanı başında bitiveren bir nitelik olduğu görülecektir.

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

Eğer metafizik sık sık yapıldığı gibi geçen bunca asır içerisinde bu kadar az ilerleme kaydettiği için suçlanacak olursa sürekli baskı ve boyunduruk altında başka hiçbir bilimin onun kadar gelişme göstermediği, her ülkenin dini ile hep yapılageldiği üzere dışarıdan bu kadar engellenip kösteklendiği (halde bu kadarının bile başarı sayılması gerektiği) de hatırdan çıkarılmamalıdır. Her yerde metafizik bilgi tekeli elinde tutan din metafiziği yanı başında gelişen yabani bir bitki, ruhsatsız çalışan işçi, bir çingene sürüsü olarak görür. Umumiyetle o metafiziğe

ancak kendisine boyun eğip ardı sıra gitmeyi kabul etmesi<sup>81</sup> halinde müsamaha gösterir. Zira gerçek düşünce özgürlüğü şimdiye dek nerede görüldü? Çoğu zaman bu övünme konusu yapılarak taraflar kendilerine bundan pay çıkarmaya çalışmıştır. Fakat ne zaman ki bazı tali dogmalarla ilgili ülkenin dininden farklı bir yol tutmaktan fazlası yapılmaya çalışıldı müsamahanın bayraktarlığını yapanları kutsal bir ürperti yakaladı ve dediler: "Orada kal, bir adım daha ilerleme!" Böyle bir baskı altında metafizikte ilerleme nasıl mümkün olurdu?

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

---

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

bulunmuyorlardı çünkü bu düşünceler çocukların akıllarına alenen ve resmen kazınmıyordu ve genel olarak bu kadar ciddiye alınmıyordu. Dolayısıyla eskiler metafizikte bizim hâlâ öğretmenlerimizdir.

Metafizik ne zaman yavaş ilerlemesi ve bu türden sürekli çabalara rağmen hâlâ hedefine ulaşmamış olması sebebiyle suçlanacak olsa yapılan değerlendirmede şu husus da hesaba dâhil edilmelidir. Bu süreç içerisinde imtiyazlı metafiziğin sonu gelmez iddialarını sınırlayarak ve aynı zamanda bizzat onun karşı konulmaz bir tepki olarak doğurduğu doğalcılığa ve maddeciliğe de karşı çıkarak (düşüncenin ilerlemesine) paha biçilmez bir hizmette bulunan odur. Eğer öğretilerine inanç gerçekte istedikleri kadar sarsılmaz ve şuursuz olsaydı her dinin ruhban sınıfının kibri ve küstahlığı nereleri bulurdu bir düşünün. Geriye dönüp sekizinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Avrupa'daki savaşımlara, huzursuzluklara, isyanlara, devrimlere de bakın; eğer bunların özünde bir sebep veya bahane olarak milletleri birbirine karşı kıskırtma vesilesi haline gelmiş olan inançlar, dolayısıyla metafizik bir mesele ile ilgili bir tartışma olmamış olsaydı sayıları kim bilir ne kadar az olacaktı. Bütün bu bin yıllık dönem, kâh savaş meydanlarında, kâh darağaçlarında, kâh sokaklarda, aslında sürekli bir katliam ve cinayet dönemidir ve bunların hepsinin temelinde de metafizik meseleler vardır! Keşke elimde terazinin diğer kefesine koyabilmek için Hristiyanlığın gerçekten önlediği suçların tümünün ve gerçekleştirilmesinde bilfiil pay sahibi olduğu iyi işlerin tamamının güvenilir bir listesi olsaydı.

Son olarak metafiziğin *yükümlülükleri* konusuna değinmek gerekirse, belirtmek gerekir ki onun tek bir yükümlülüğü vardır, o da *doğru* olma yükümlülüğüdür; çünkü bu beraberinde başkasının olmasına müsamaha

göstermeyen bir vecibedir. Eğer ona bu tek yükümlülüğün yanında ruhiyatçı, iyimser, tektanrı, hatta sadece ahlaki olmak gibi başka vecibeler de yüklemek istesek, bunun ilk yükümlülüğün yerine getirilmesine ters düşüp düşmeyeceğini peşinen bilmemiz mümkün değildir. Zira şurası aşikâr ki bu ilk vecibe olmaksızın onun diğer bütün başarıları zorunlu olarak değersiz olacaktır. O nedenle belli bir felsefenin kıymetine dair doğruluktan başka bir ölçüt yoktur. Bunun dışında felsefe esasen bir *dünya bilgeliği*dir; onun meselesi dünyadır. O sadece bununla uğraşacaktır, ve tanrıları huzur içinde bırakır, fakat bunun karşılığı olarak o da onların kendisini serbest bırakmasını bekler.



**EK**



## SCHOPENHAUER DÜŞÜNCESİNDE METAFİZİK VE BİLİMLERİN YERİ

Marco Segala

Schopenhauer *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk baskısına (1819) yazdığı Önsözde felsefesinin 'arkitektonik bir bütünlük ve tutarlılığa' muhtaç bir 'düşünceler sistemi'nin (*ein System von Gedanken*) ifadesi değil fakat daha çok 'tek bir düşünce'nin (*ein einziger Gedanke*) mücessem hali olduğunu açıkça beyan etmişti. Böyle tek bir düşüncenin yine de ifade ve nakil müşkülüyle karşılaştığı ve basılı bir eserin muhtelif cüzlerin ('her bir cüz bütünde muhtevi olduğu kadar bütünü ihtiva etmeli') terkibine ihtiyaç duyduğu bu açıklamanın içerisinde yer alıyordu. Zira zorunlu olarak onun 'bir ilk ve son satır olacak ve bu ölçüde o her zaman bir canlı organizmadan farklı olacaktır'.<sup>82</sup>

Eğer bu satırları ciddiye alacak olursak bu cildin dördüncü ve son kitabının –kötümserlik üzerine odaklanır ve hayat tragedyasından kurtuluşun yegâne yolu olarak *noluntas*<sup>83</sup> tabirini ortaya atar– felsefesinin kavuşma

---

82 WWR I, 5. 'Arkitektonik' sıfatı Kant'a ve onun üçlü 'Eleştiri' sisteminin suni karmaşıklığına zımni veya kinayeli bir atıftı. 'Tek' düşünce muhakemenin basitliğini, tabilliğini ve saflığını akla getirmek istiyordu.

83 <sup>8</sup> (: *donec voluntas fiat noluntas*: isteme istememe oluncaya kadar. L. *voluntas*: isteme, arzu etme; dolayısıyla bu sözcük onun uydurma nefyini ifade eder.)

veya muvasalat noktası olmadığı sonucuna varmamız gerekir. *Kötümserlik* ve *noluntas* dördüncü kitabın temel unsurlarıdır fakat kendi başlarına bütün cildi tarif ve tayin etmekten uzaktırlar. Önceki üç kitabın ana meseleleri (bilgi teorisi, metafizik ve bilimler arasındaki ilişki ve sanatların felsefesi) bu dördüncü kitabın muhtevası kadar mühimdir. O halde Schopenhauer'in mirası neden 'kötümserlik' damgasını yer ve iradenin 'imha ve nefyi ile kurtuluş' öğretisi olarak anılır?

Haddizatında Schopenhauer sisteminin ahlak felsefesi dışında kalan veçhelerini tetkik ve tahlil eden bilginler dehşet verici bir yer olarak dünya ve bir lanet olarak hayat tasavvuru üzerinde ısrar etmezler. Mesela Schopenhauer'in sanatlar felsefesi sanat güzelliğinden hoşlanan ve ölümsüz ideaları bilen buna rağmen dünyanın ne kadar kötü bir yer olduğunu göz ardı edip içindekilerin hayatının kıymetini takdir eden sanatkârdan ve sanat dünyası dışında kalan sıradan kimseden söz eder. Doğru, bu nevi bir tecrübe sadece gelip geçicidir ve hayat zor ve acı vericidir; hal böyle olmakla beraber 'ferdiyetimizi ve irademizi teskin etmek ve unutmak ve sadece saf özne, nesnenin berrak aynası olarak yaşamayı sürdürmek' (WWR I, §34, 201) için yine de korunaklı bir yer vardır.

Peki ya insan hayatını geçici neşe, sükûnet, huzur, merak, (zihni) haz ile doldurmaya muvaffak olursa? Hayatı kimi zaman güzelliği temaşa ederek, kimi zaman kendimizi başka zihni meşgalelerle oyalayarak başı sonu olmayan bir ıstırap çemberinden ziyade talim ve terbiyenin tabiatın gaddarlığını hafiflettiği bir tekâmül (fakat zorunlu olarak terakki edici olmayan inkişaf) süreci olarak tasavvur edebilir miyiz? Aslı aranacak olursa bu sorunun cevabı müspettir, bilhassa bilginin insanı iradenin tahakkümüne karşı müdafaa kabiliyetini haiz bir unsur oldu-

ğu göz önünde tutulacak olursa: 'eğer sadece isteyen ve bilmeyen varlıklar olsaydık ebedi bir lanet ve helake terk edilmiş olurduk. Bu yüzden bizler *bilen* varlıklar olduğumuz kadarıyla hayat nimettir...' (MR, 1, §274, 182).

Burada savunmak istediğim iddia 'kötümserliğin' Schopenhauer'in gerçeklik görüşünü anlamada anahatar bir mevkide bulunmadığı ve iradenin 'imha ve nefyi ile kurtuluş'un hayatın sefaletinin üstesinden gelmenin yegâne yolu olmadığıdır. Bir yandan Schopenhauer'in hayat anlayışı bünyesinde genel olarak anlaşıldığından daha fazla ince farkları barındırır ve kötümserlik fikriyle tam ve doğru bir şekilde ifade edilemez. Diğer yandan iradenin imhası veya ortadan kaldırılması beraberinde kaçınılmaz olarak yüksek bir bedeli: duygusuz ve neşesiz, yaşanmamış bir hayatı getirir. Bunun yerine Schopenhauer bilim ve felsefe bilgisinin, talim ve terbiyenin ve bilumum sanatların bu mihnet ve musibetten geçici bile olsa, daha farklı ve renkli kaçış imkânlarını sunduğunu hatırlatır.

Schopenhauer sisteminde estetik tecrübenin faydaları üzerine çok şey yazılıp çizilmiştir. Buna mukabil bilim ve muhakeme bilgisinin daha iyi bir hayata katkısı ve üzerimizdeki kötümser kasvetli kubbenin kaldırılmasındaki mühim yeri ve işlevi hususunda çok az şey söylenmiştir. Burada sözü edilen bu boşluk Schopenhauer'in bilimlere duyduğu alakanın ne kadar derin olduğu, araştırma ve bilimlerin geliştirilmesinin ıstırapın hafifletilmesine ne ölçüde katkıda bulunabileceği gösterilerek doldurulmaya çalışılacaktır. Sonuç olarak bu doğrultuda serdedilen düşünceler hem Schopenhauer'in *opusunun* on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl arasında teşekkül eden kültür iklimi içerisindeki muazzam şöhretinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacak, hem de felsefesinin tazeliğini bugün

de koruduğu ve yüzyıl öncesine nazaran daha yaygın bir okunurluğa sahip olduğu görüşünü destekleyecektir.

### **Bilimlerin Bilgisi**

Bilgi *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* temel konusudur. Birinci kitap yaşadığımız dünyayı idrakten kavramlaştırmaya doğru nasıl ve ne ölçüde bildiğimizi açığa kavuşturur. Bu yeter sebep ilkesiyle kurulan ve mekân, zaman ve illiyet kalıplarına uygun tanzim edilen tasavvur olarak dünyadır. İkinci kitap kendinde şeyi (irade) nasıl ve ne ölçüde bilebileceğimizi, bu bilgiyi iradenin nesneleşmeleri olarak dünyevi şeyler fikrine dönüştürerek ne ölçüde kavramlaştırebileceğimizi tasvir eder. Üçüncü kitap Platonik ideaları 'saf, istemesiz bilme öznesinin' (WWR I, §38, 219) nesneleri olarak müstesna bilme kabiliyetimizi izah ve ifade eder. Dördüncü kitap fiil ve hareketlerimiz aracılığıyla ve diğer insanlar ve hayvanlarla münasebette bulunarak irade bilgisine erişme imkânlarını açıklar.

Öyle görünüyor ki bilgi insanın ardı arkası kesilmeyen istemeye, karşı konulmaz iradeye karşı mücadelesinin mihver unsurudur. İrade hayat ve ölümün aynı paranın iki yüzü olduğu bir sonsuz akış içerisinde her şeyi yer ve tüketir. Bilgi istemeyi durdurabilir, iradenin menfi yanını tersine çevirebilir ve kendimize ilişilmeden zaviyesinden seyir ve müşahedede bulunabileceğimiz bir sığınak oluşturarak koruma sağlayabilir. Her ne kadar bilginin 'bizim için ilgi çekici olduğunu söylemek irade ve istememizle irtibatlı olduğu anlamına geliyorsa' da Schopenhauer 'bu hüviyetiyle bilginin—gerek yeter sebep ilkesi içerisinde gerek ondan bağımsız olarak—aslında bu sebeple ilginç olmadığını' kabul eder. Nihayetinde 'biz kendimizi deyiş yerindeyse bütünüyle bilgiye terk ettiğimizde hayat sekteye uğrar ve sükûnete erer' (MR, I, §467, 336).

Peki, iradeden bir sığınak olarak bilginin inşasında bilim ne tür bir işlev görür? *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'dan birçok pasaj bilimin yeter sebep ilkesinden neşet ettiğini, 'dünyanın görünüşleri arasındaki' ilişkileri açıkladığını fakat 'bilmemiz bu ilkeye tabi olmadığı için kendinde şeyi peçesini kaldırarak çıplak haliyle' (WWR I, §15, 106–107) göremeyeceğini açıkça ifade eder. Bilim bilgisi yeter sebep ilkesinin koyduğu sınırların ötesine geçemez: 'bu aslında felsefenin işleri bir kez daha devralıp kendi zaviyesinden düşünüp tarttığı noktadır ki bilimlerinkinden tamamen farklıdır' (*ibid.*). Bilim her zaman açıklanmamış bir şey bırakır:

Mesela matematikte bu mekân ve zamandır; mekanik, fizik ve kimyada madde, nitelikler, asli güçler ve tabii kanunlardır; bitki ve hayvan biliminde türlerin çeşitliliği ve hayatın kendisidir; tarihte bilumum düşünme ve isteme özellikleriyle insan ırkıdır. (WWR I, §15, 107)

Felsefe bilim için mesele teşkil eden şeye: 'sadece tezahürler arasındaki ilişkilere değil fakat aynı zamanda tezahürlerin kendisine, hatta yeter sebep ilkesinin kendisine' de cevap vererek 'tam da bilimlerin durduğu yerde başlar'. Bilimler 'Niçin' ile ilgili meseleleri çözmeye uğraşırken felsefe 'Ne' sorusunun peşine düşer. O 'dünya nereden çıktı? veya ne için var? ile değil fakat sadece o nedir? sorusu ile ilgilenir. Burada niçin ne sorusuna boyun eğmez zira ilk soru zaten dünyaya aittir' (WWR I, §15, 108).

Bilimin felsefe karşısındaki bu tali ve tabi konumuna rağmen Schopenhauer'in bilim ve felsefe tetkikleri arasında bir süreklilik tesis ettiği ve şekil bakımından ortaklıklarının: soyut ve kavrama dayalı yapılarının altını çizdiği kaydedilebilir. Bilim gibi 'felsefe de soyutlama-

dan yararlanmalı ve cüzi her şeyi külli açıdan düşünmeli, bunların farklılıklarını da külli açıdan yeniden düşünmelidir' (WWR I, §15, 109). Bilim cüzi her şeyi küllilerde (güçler, tabiat kanunları, türler) birbirine bağlar; her bir disiplinin ilkelerine göre felsefe 'dünyanın deyiş yerinde ise soyut kavramlarla eksiksiz bir yeniden hülasası, bir yansı/düşünümüdür' '(ibid.).<sup>84</sup>

Bilimlere dair bu görüşlerinin Schopenhauer'in üniversite eğitimi ve ilmi faaliyetleri esnasında teşekkül ettiğinin akıldan çıkarılmaması gerekir. Schopenhauer Göttingen'de tıp (1809–1811), Berlin'de bir felsefe talebesi (1811–1813) olarak fizyoloji, genel anatomi, nöroanatomi, kimya, bitki ve hayvan bilim, tecrübi fizik ve gökbilim sahasında sağlam bir bilim tahsili –Blumenbach, Stromeyer, Klaproth, Erman, Bode gibi seçkin bilim adamlarıyla– edinmişti.<sup>85</sup> Kasım 1813 ila Mayıs 1814 arasında Weimar'da Goethe'nin tilmizi ve çalışma arkadaşı

---

84 Schopenhauer görüşünün destekleyicisi olarak Francis Bacon'ı iktibas eder: "Bacon Verulam 'Sadece bu felsefe gerçek felsefedir. O dünya tanıklığını en doğru şekliyle yeniden üretir ve deyiş yerinde ise dünyanın imlasının suretini çıkarır, ve o dünyanın suret ve aksinden başka bir şey değildir ve kendinden bir şey ilave etmez fakat sadece yankılar ve tekrarlar' dediğinde bunu felsefenin önüne zaten bir vazife olarak koymuştu (*On the Dignity and Advancement of Learning*, Kitap 2, Bölüm 13). Mamafih biz onun söylediğini o zaman düşünmüş olabileceğinden çok daha geniş bir anlamda alıyoruz" (WWR I, §15, 108).

85 Schopenhauer'in bilim tahsiline genel bir bakış Hübscher'in *Introduction to MR*, 2'de bulunur. Daha tafsilatlı bir açıklama ve değerlendirme M. Segala, "Auf den Schultern eines Riesen. Arthur Schopenhauers als Student Johann Friedrich Blumenbachs," "... die Kunst zu sehn"de verilir: *Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811), mit einer Einführung von Marco Segala*, ed. J. Stollberg & W. Böker (Göttingen: Göttingen, Universitätsverlag, 2013), 13–40.

olarak Schopenhauer ışık ve görme üzerine tecrübi araştırma yürütmüştü. Dresden’de bu deneylerini yapmayı en azından *Görme ve Renkler üzerine* incelemesinin el yazmasını tamamladığı 1815 Haziran’ına kadar sürdürmüştü.<sup>86</sup> Sebatla sürdürülen bu bilim araştırmaları hiçbir zaman sona ermedi: Schopenhauer bütün hayatı boyunca ilmi literatürü okuyarak zamanını geçirdi: bu yayınlanmış eserlerinden anlaşılabilceği gibi el yazmalarında da yeterli kayıtları vardır.<sup>87</sup>

### Tabiat Felsefesi

Schopenhauer’in tabiat felsefesi *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya’nın* ikinci Kitabında tafsilatıyla sergilendiği üzere böyle bir uzmanlığın ürünü ve felsefe ile bilimler arasındaki sürekliliğin eseridir. Hareket noktası ‘formların tasviriyle uğraşan bilimleri’ bir araya getiren morfoloji (şekil bilgisi, şekillerin tasviri) ile etiyojoloji (sebepler bilgisi, değişimin izahı)<sup>88</sup> arasındaki ayrımdır. Bunların alanları ‘değişen madde ve onun bir şekilden diğere geçişine hükmeden kanunları açıklayan bilimler’dir (WWR I, §17, 121). Tarih ve onun disiplinleri (hayvan, bitki ve maden bilim) morfolojik bilimlerdir ve tasnif sistemleri sunarlar ve bunlar sayesinde bizim için ‘bütün tabiata dair genel bir bakış ve kavrayış mümkün hale gelir’ (*ibid.*). Ayrıca bunlar anlamlı olduğu kadar şaşırtıcı olan tabii şekiller arasında ‘her yerde rastlanan, sınırsız derecede ince

86 *Ueber das Sehn und die Farben, eine Abhandlung* (Leipzig: Hartknoch, 1816).

87 Yazık ki Hübscher’in MR 4’teki el yazmaları seçmelerinden hareketle değerlendirilmesi kolay değildir: el yazmalarının bilimle ilgili çok sayıda sayfası yayınlanmamıştır.

88 ‘İlki sürekli veya değişmez şekilleri, ikincisi bir halden diğere geçişinin kanunlarına göre değişen maddeyi ele alıp inceler.)

damarlı bir kıyas-ı temsili<sup>89</sup>’ mevcudiyetini gözlerimizin önüne serer (WWRI, §17, 121). “Sebeup bilgileri” ‘öncelikle sebep ve sonucun bilgisine eğilen’ ve ‘muayyen muhteviyatı tecrübeyle verilen ancak genel şekil ve zorunluluğuna tecrübeden bağımsız olarak muttali olduğumuz’ (*ibid.*) tabiat kanunlarını keşfeden bilimlerdir.

Bütün bu disiplinler bilimin kendisiyle izah edilemeyecek fikir ve kavramlar barındırır: hayat, türlerin değişiklik ve benzerliği, kutupluluk, tabii güçler vb. Bu noktada etraflı ve vüsatli anlayış metafiziğin müdahalesini talep eder ve tabiat felsefesinin yardımına ihtiyaç duyar. İrade metafizik bir kavramdır ve bilimin tökezleyip duraksadığı yerde muammaların gerçek ve doğru izahını o sunabilir: hayat, analogi, kutupluluk ve bizatihi tabiat güçleri iradedir. Fakat aynı şeyin kendisini bu kadar çok çeşitli ve farklı formda dışa vurabilmesi nasıl mümkün olabilir? Tabiat felsefesi bu soruyu cevaplandırır ve bilimi metafiziğe kavuşturan ve sonuncusunu öncekinin hedef noktası yapan bir köprü kurar.

Schopenhauer’ın tabiat felsefesi kavramının ilk örneği ve ilham kaynağı Friedrich Wilhelm Joseph Schelling’in *Naturphilosophie*’sidir. Bunun ikna edici delilleri 1797–1799 arasındaki dönemin eserlerinde mevcuttur<sup>90</sup>. Schopenhauer’ın elyazmalarında yer alan tevsiki mahiyetteki delil ve atıflar felsefi çiraklığının daha başında yani 1810 kışı ila 1811 arasında Schelling’in eserlerini

---

89 (: *analogie*: benzeşim.)

90 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1799); *Von der Weltseele, eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (Hamburg: Perthes, 1798); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen* (Jena & Leipzig: Gabler, 1799).

okuduğunu teyit eder.<sup>91</sup> Bu inceleme Schopenhauer'e metafizik ile bilimler arasındaki ilişkiyle ilgili meselelere eğilmek için takip edilecek yolu gösterdi. Bu meseleler Kant'ı bilhassa *Tabiat Biliminin Metafizik Temelleri* (1786) ile *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni (1790) okurken de aynı ölçüde kendisini hissettirmişti. Fakat Kant'ın yaklaşımı matematik ve mekaniğin temellerini temin etse bile fizik (sıcaklık, elektrik akımı ve manyetizma), kimya ve hayat bilimlerinin temellerini sağlamada yetersiz kaldığı için ona ziyadesiyle dar görünmüştü. Schopenhauer daha çok Schelling'in *Naturphilosophie*'sindeki tabiatın asli birliğini aksettiren bilginin birliği görüşüne doğrudan meyleder. Daha sonra kendi tabiat felsefesi tarifini Goethe'nin tecrübe öğretisiyle ve birbirine zıt asli tezahürlerin dönüşümü ve dinamik kutupluluğu olarak tabiat yaklaşımı ile tamamlar.

Schopenhauer Kant tenkidi, Goethe rehberliği ve Schelling okuması ile bir tabiat felsefesinin önemini, belirleyici özelliklerini ve hedeflerini anladı: kendinde şey ile tabii şekiller arasındaki münasebeti açığa kavuşturma, metafizik kavrayış ile bilimlerin sahası içerisinde yer alan bilgi arasındaki bağlantıyı tespit etme. Felsefi sistemin beklenen uzvi birliğini 'tek bir düşünce' (WWR I, 5) olarak açıklayabilmek için Schopenhauer Schelling'in *Naturphilosophie*'sine benzer bir şeyin gerekli olduğunu kabul etti.

1812'ye gelindiğinde Schopenhauer *Naturphilosophie* içerisindeki bazı çatlakları zaten teşhis etmişti. El yazma-

---

91 Krş., HN II, XXIX and Appendix 1. A. Hübscher, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern - heute - morgen* (Bonn: Bouvier, 1973), 112. Schopenhauer'in Schelling'in eserlerini okumasının tahlil ve zaman dizimi Segala, "Schopenhauer è antischellinghiano?" *Rivista di Filosofia*, XCII, n. 2 (2001): 235-265'de bulunur.

larında Schelling'in *Naturphilosophie*'sine müteallik yorumlarında şu satırlarla karşılaşırız: "eğer tabiat felsefesi 'umumi tecrübeye dair muayyen bir sistem olacaksa' o zaman *felsefe* ismi, her zaman tecrübi olmayanın bilimini tasrih etmiş olan bir isim ile kastedilen nedir?" (MR, 2: 355).<sup>92</sup> Schelling'in *Naturphilosophie*'sini Lavoisier öncesi kimyasının *philogistonu*<sup>93</sup> gibi artık bilim alanında geçerliliği kalmamış kavramlar üzerine oturtması daha da rahatsız ediciydi. Schopenhauer sağlam bir tabiat felsefesinin zamanı geçmiş bilim telakkileriyle hükümsüz kalabileceğini kabul ederek bilim ile metafizik arasındaki ilişkinin karmaşık ve kaygan olduğu fikrine varmıştı: ilkinin değişkenliği ikincisinin değişmezliğine tezat teşkil ettiği için bunların ikisi tabiat felsefesinin içerisinde titizlikle ölçülüp tartılarak dengelenmeli ve bu ikisinin terkihi bilim araştırmasının sınırlarının ötesinde yer alanı ve metafizik kavrayışın yeteri ölçüde tafsilatlandıramadığını açıklamalıydı.

## Tabiat ve İnsanlık

*İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci kitabında tafsilatlandırıldığı üzere Schopenhauer'in tabiat felsefesinin temel konuları, eleştiri süzgecinden geçirilerek Schelling'den alınmış kavramlar olan benzeşme<sup>94</sup> ve çatışma (*Streit*), her şeye rağmen indirgemeciliğin her türünü reddeden inorganik ve organik tabiatın nihai özdeşliği<sup>95</sup>, ve

---

92 Schopenhauer burada Schelling'in eserinin ikinci baskısına yazdığı önsözden bir pasaja atıfta bulunur (Landshut: Krüll, 1803), v.

93 '[Gr. 'yanar, parlar' anlamına gelen *philogistosun* çekimsiz hali: Simyacılarda yanmanın esası olarak kabul ettikleri uçucu madde.]

94 '[*analogie*: müşabehet, mümaselet.]

95 Schopenhauer'in indirgemeci olmayan görüşlerinin mecazi bir ifadesi MR, 1: §328, 225-226'da bulunur: 'İnsan organizması özneye en

iradenin birbirini takip eden bir dereceli safhalar dizisi içerisinde 'nesneleşmeleri' olarak tabii şekiller görüşüdür (*Stufenfolge* ve *Steigerung*<sup>96</sup>, bunların her ikisi de Schelling'in *Naturphilosophiesinden* alınmıştır). Bu kavramlar sayesinde tabiat felsefesi dünyanın neden, nasıl var olduğunu, ve neden olduğu gibi olduğunu açıklayabilir.

Çatışma kavramı zamanında adı (kötüye) çıkmış kuttupluluk tabirini yeni bir yoruma tabi tutar. Hatırlanacağı üzere tabir Schelling tarafından geliştirilmiş ve daha sonra takipçileri, *Naturphilosophen* tarafından istismar edilmişti.<sup>97</sup> Çatışma bizatihi şeylerin kökeninde yer alır ve tabiatta meydana gelen her bir dönüşümü sevk ve idare eder: o irade için temel ve asli olan iç kınılma veya yarılmının tezahürü (*Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst*) olarak kendine has tabiatını iradeden—sebepsiz ve hedefsiz bir sürekli istemeden—alır.<sup>98</sup> İradenin bu kabil iç dinamikleri iradenin kendisinden farklı hale gelen bir şey üretir: o tasavvur olarak dünyadır. İradeden tasavvura geçişe nesneleşme denir ve dünyadaki her şey 'iradenin nesne halidir'.<sup>99</sup>

---

yakın maddedir, diğerleri çok daha uzak, deyiş yerinde ise daha az duyulabilir, ve en cansız madde öznenen en uzakta bulunan maddedir; onun ancak en sönük bir yankısı özneye erişir." Ayrıca bkz., WWR I, §27, 166–167.

96 ^(: tedric ve tevali.)

97 *Naturphilosophene* dair misal teşkil edici menfi yargı 28 Nisan 1841 'de Karl August Varnhagen von Ense'ye çılgın *Naturphilosophenin* Saturnalia'sına karşı çürütücü haşinliğinden bahis açan Alexander von Humboldt'tan gelir: bkz., *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858* (II Aufl., Leipzig: Brockhaus, 1860), 90.

98 WWR I, §27, 172. Bkz., E. May, "Schopenhauers Lehre von der Selbstentzweiung des Willens," *Schopenhauer-Jahrbuch*, 33 (1949–1950): 1–9.

99 WWR I, §21, 135: 'Sadece irade kendinde şeydir: bu hüviyetiyle irade

Nesneleşme süreci iradenin tabii şekillerin yükselen dizisi içerisinde tezahürüdür. En aşağı seviyede 'her bir külli asli tabiat gücünü' sayabiliriz ki bu Platon'un 'ölümsüz idea' dediği şeye—değişmez, zaman ve mekânın ilişmediği, üçüncü kitapta açıklandığı haliyle, özel tasavvur türünün saf nesnesine (WWR I, §26, 159) karşılık gelir.<sup>100</sup> Her bir güç madde üzerinde müessir olduğunda nesneleşme süreci tamamlanır ve mutat tecrübe dünyasındaki gerçekliğe ulaşılır. Bu gerçeklik yeter sebep ilkesiyle düzenlenir, mekân, zaman ve illiyet ile anlaşılır hale gelir, şeyler ve cüzler olarak tabii şekillerin sınırsız çeşitliliğinin birbiriyle daimi etkileşimini sergiler. Fakat bu maddeyi ele geçirme süreci en aşağı güçler arasında mühim ve kalıcı sonuçları olan bir çatışma doğurur: 'daha yüksek bir ideanın tezahürü bu çatışmadan neşet eder ve o daha önce mevcut olan daha az mükemmel nitelikteki idealara boyun eğdirir' (WWR I, §27, 169). Bu 'madde-nin kaydettiği bir ilerleme'dir (*Steigerung der Materie*): Bu bildiğimiz haliyle dünyayı doğuran gittikçe daha yüksek nesneleşme için çabalama suretiyle gerçekleşir ve neticede dünyayı cansız maddeden bitki ve hayvanlara

---

hiçbir surette tasavvur değildir o tür bakımından tasavvurdan tamamen farklıdır: her türlü tasavvur, her nevi nesne iradenin görünüşü, görünür tezahürü, nesneleşmesidir.'

100 WWR I, §26, 161 tasrih eder: 'gücün kendisi iradenin görünüşü / tezahürü olmadığı gibi bu hüviyetiyle yeter sebep ilkesinin formlarına tabi değildir yani temelsizdir. O her türlü zamanın dışında yer alır, her yerde mevcuttur ve o noktaya kadar hükmetmiş olan güçleri geriletip baskı altına alabileceği ve bir adım daha adım atıp muayyen bir madde miktarı üzerinde denetimi ele geçirebileceği şartlar için sürekli bir bekleyiş hali içerisinde görünür. WWR I, §27, 169 bir kez daha bir gücün diğerine indirgenemezliğini ifade eder: 'asla kimyevi çekimi veya elektrik akımını (mesela) iç benzeşmelerine rağmen yer çekimine indirgemeye kalkışmamalıyız (...). Nihayetinde fizyolojik işlevler de asla kimyevi veya fiziki süreçlere indirgenebilir değildir.'

doğru giderek daha karmaşık tabii şekiller ile doldurur (MR, 1: §565, 420).<sup>101</sup>

Schopenhauer ideaların *Stufenfolgesinin* geçici bir süreç olmadığını açıklar zira idealar mekân ve zamana karşı kayıtsızdır: 'onlar zamanın dışında yer alır' (WWR I, §26, 155); 'zaman, mekân, çokluk ve illi muayyeniyet veya sebebe bağlı belirlenme ne iradeye ne idealara aittir' (WWR I, §26, 157); 'zamana bağlı her türlü ilişkiyi (ondan) tecrit etmemiz gerekir zira bu ideanın kendisini değil fakat sadece ideanın görünüşünü ilgilendirir' (WWR I, §28, 184). İdeaların nesneleşme süreci irade içerisinde cereyan eden çatışmanın doğrudan neticesidir ve ideaların metafizik mevcudiyetinin veya vücuda gelişinin bir tarihi yoktur. Zaman oku, önce ve sonra, inkişaf edici tabiat idealar kendilerini fenomenlerde dışa vururken zaman ve illiyetin ortaya çıkışıyla çizilen perspektiflerdir: 'idea kendisini mekân ve zaman içerisinde sayısız tezahürde sınırsızca çoğaltır: fakat ideaların bu çokluk kalıplarında ortaya çıkış düzeni illiyet kanunuyla sıkı sıkıya belirlenir: bu deyiş yerinde ise farklı ideaların tezahürlerinin sınır noktaları için kanundur ve o mekân, zaman ve maddenin bunlar arasında nasıl dağıtılacağını düzenler' (WWR I, §26, 159). Bu tasavvur olarak dünyanın özne cihetinden görünüşünün tabiat felsefesinin nesnel diline tercümesidir.

*İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* §27'si ikinci Kipta merkezi bir yer tutar ve dünyanın kökeni ile mev-

---

101 WWR I, §27, 170 bu fikri biraz daha sarahate kavuşturur: 'Daha mükemmel idea bazı daha aşağı idealar veya iradenin nesneleşmeleri üzerindeki böyle bir zaferin neticesidir; ve boyun eğdirdiği ideaların her birinden benzeri mahiyette daha yüksek bir gücün çekilip hazmedilmesiyle o şimdi bütünüyle yeni bir hüviyet kazanacaktır: irade yeni ve daha açık bir tarzda nesneleşir.'

cut vaziyetini açıklar. Burada irade içerisindeki esas çatışmanın nesneleşme sürecinin ilk muharriki olduğu ve tasavvur dünyasında mücadeleyi zorunlu hale getirdiği vurgulanır. Bu birkaç sayfa (WWR I, §27, 170–177) canlı varlıklar arasındaki daimi mücadelenin gök, doğa ve kimya bilimlerinin incelediği fenomenlerin temelini teşkil eden inorganik cevherler ve cisimler arasındaki çarpışmanın bir benzeri olduğunu titizlikle tafsilatlandırır. Nihayetinde insan türünün—akılla teçhiz edilerek ve bilgi, ahlak ve gaye gütmeye muktedir kılınarak—akıl ve ahlak dışı, hedef ve gaye gözetmez iradenin en yüksek ve nihai nesneleşmesi haline geldiği misallendirilerek açıklanır.

Schopenhauer'ın insanın dünyadaki mevcudiyetini izah tarzı insanda tabiat ile talim terbiyenin, hayvani sevki tabii ile aklın, vahşilik ve makullüğün eş zamanlı mevcudiyetini aydınlatır. Türümüz 'kendi başına ve tecrit edilmiş olarak vücut bulamaz fakat ona inorganik âleme kadar her türlü hayvan formuna, nebat dünyasına tedrici bir inişle eşlik edilmesi gerekir: bunların tümü birlikte alındığında iradenin nesneleşmesini tamamlarlar' (WWR I, §28, 178). Bizler bir maksada binaen belirlenmiş olmayan bir tabiat içerisindeki hayvanlarız fakat aklımız dolayısıyla aynı zamanda tamamen farklı bir hayvan türüüz. İradenin nesne hallerinden herhangi biri olarak biz kuşkusuz ona tabiyiz fakat akıl ondan özgürlük ve 'dünyadan kurtuluş' (WWR I, §27, 177) sunarak böyle bir tabiliğe veya boyunduruğa karşı mücadele edebilir ve nihayetinden ondan kurtulabilir. Bizler tabiattaki köken ve yerinin şuuruna varabilecek olabilen tek türüz.

Bu imalı ve güçlü olduğu kadar yenilikçi bir insanlık tasavvurudur: biz tabiat piramidinin zirvesi, 'en berrak ve en kusursuz nesneleşmeyiz' (WWR I, §27, 178) fakat bu bizim mevcudiyetin hedef ve gayesi olduğumuz

anlamına gelmez. Biz tabiatta önceden tasarlanmamış bir istisna haliyiz: kazara teşekkül etmişiz ve bu kazara mevcudiyetimiz kendisini akılda dışa vurur. Akıl rastlantıdan hoşlanmaz ve teşekkülümüze vesile olan unutkan iradenin en şedit düşmanı haline gelir. Schopenhauer'in insanlık tasavvurunda belli ölçüde tatmin edici bir taraf bulabiliriz: bu kendisini metafizik bakımdan sefil bir maddeciliğe kaptırmadan teolojik izah tarzını nefyeden kasıtsız bir paradokstur. Bilgi ile talim ve terbiyeyi bağrından çıkararak tabiattır ve o bir yaratıcıya müracaat etmez ve dünya sahnesinde—güçlü bir trajik karakter olarak—kendi başına durur. Böyle yenilikçi bir insanlık tasavvuru bilim adamları, sanatkârlar ve filozoflar tarafından takip eden on yıllar boyunca görmezden gelinmeyecek ve Schopenhauer'in muazzam şöhretinin sebeplerinden biri haline gelecektir.

### **Gayelilik ve Zamana Bağlılık**

Yeni zamanların ikna edici insanlık görüşü tabiatta müşahade ettiğimiz başka önemli niteliklere dair aynı ölçüde tatminkâr bir yorumla birlikte gelişti. Schopenhauer 'tabiatın bütün vücuda getirdikleri arasında ilginç, yanlış anlaşılmaz bir benzerlikten', kendinde şey olarak 'aynı irade üzerinde çeşitlemeler olarak görülebilecek ailevi benzerlikten' söz ettiğinde (WWR I, §28, 179) tabiat felsefesinin açıklayıcı gücünü göstermişti. O Schelling'in tabii güçler arasındaki benzeşim dediği, Goethe'nin bitki biçimlerinin çeşitliliği içerisindeki başkalaşım veya şekil değişimi (*metamorphosis*) olarak teşhis ettiği şeyi izahe kavuşturdu. Her şeyden evvel Schopenhauer gururla Kant'ın öğretisine dair bir metafizik açıklama sundu. Hatırlanacağı üzere bu öğretinin 'organik olanın amaçlılığı gibi inorganik olanın kanunluluğu kavramını da tabiata kendi

anlayış gücümüz tarafından sokulduğunu ileri sürüyordu' (WWR I, §28, 182).

Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'inde tabiatla gayelik meselesine yaklaşımının önemi ve doğurduğu sorunlar Kant sonrası düşünürler arasında neredeyse itirazsız kabul edildi. Schopenhauer kendi getirdiği çözümün inkâr edilemez bir üstünlüğe sahip olduğunu düşünüyordu zira onu bütünüyle kendi metafiziğinden çıkarmıştı. 'Dünyadaki bütün parçalar arasındaki temel bağlantı' ile 'bunların tedricen tevalisinin zorunluluğu', her ikisinin de kökleri iradede bulunduğu için, 'bize organik tabiatın bütün ürünlerinin inkâr edilemez amaçlılığının iç esası ve anlamına dair hakiki ve uygun bir kavrayış sunar. Ki bu onlar hakkında düşünüp yargıda bulunduğumuz zaman hatta *a priori* olarak farz olunan bir amaçlılıktır' (WWR I, §28, 179).

Tıpkı kendinden evvel Kant gibi Schopenhauer de bir organizmanın iç amaçlılığını tabiatın dış amaçlılığından ayırt eder: ilki 'münferit bir organizmanın bütün parçaları arasındaki bir uygunluktur ve organizmanın hem kendisinin hem türünün devamını mümkün kılacak dolayısıyla kendisini düzenlemenin hedefi olarak sunacak tarzda düzenlenmiştir'. İkincisi ise 'inorganik tabiatın genel olarak organik tabiatla veya organik tabiatın münferit parçalarının birbiriyle bir ilişkisidir ki organik tabiatın bütünü'nün idamesini mümkün kılar' (WWR I, §28, 179). Ne var ki benzerlik burada sona erer. Schopenhauer'in teleoloji kavrayışı daha geniştir<sup>102</sup> ve *Stufenfolge* ile iradenin nesneleşmesi olarak tabiat görüşünden çıkarılır. Schopenhauer hatırlatır: inorganik tabiatla bir idea iradeyi 'tam

---

102 Bu tecrübi ve düşünülür karakter üzerine bir irdeleme ve tartışmayı gerekli kılar ve ardından ahlak ile bir köprü tesis eder: WWR I, §28, 179-181 ve 183-184.

ve her zaman özdeş bir ifade içerisinde' dışa vurur (WWR I, §28, 180) 'inorganik tabiatın kanunluluğunun sebebi budur' (WWR I, §28, 182) ve fenomenlerin anlaşılması için gerekli ve yeterli sebeplilik buradan ileri gelir. Organik tabiatla işler çok daha karmaşıktır: 'buna mukabil her türlü organizma farklı ve birlikte mevcut olan parçaların bir çeşitliliği ile belirlenen müteakip gelişmelerin bir ardışıklığı sayesinde idealarını gösterdikleri için' (WWR I, §28, 181) zihnimiz fenomenlerin arkasındaki asli birliği sadece sebep ve sonuç birliği ile kavrayamaz fakat fazladan araç ve amaç kavramlarına ihtiyaç duyar. İç amaçlılık bizim organizmaları anlama tarzımızdır, dış amaçlılık da benzer şekilde organik alanı ve onun inorganik olanla irtibatını anlama tarzımızdır.

Schopenhauer irade kendisini farklı idealarda nesneleştirdikçe 'tek bir iradenin bütün bu tezahürleri arasında külli ve karşılıklı bir intibak ve mutabakat' olması gerektiğini ifade eder: her ne kadar bu mutabakat zaman içerisindeki her türlü belirlenimden bağımsız ise de (...) zira idea zamanın dışında yer alır' (WWR I, §28, 184). İdealar içerisindeki böyle bir intibak fenomenler dünyasına da akseder: 'her tezahür dâhil olduğu çevreyle uyum içerisinde olmalıdır fakat çevrenin de tezahür ile bağdaşması gerekir hatta bu onun zaman içerisinde çok daha sonraki bir mevkii işgal etmesi halinde bile böyledir' (*ibid.*). Zaman boyutu fenomenler arasında mühim bir yer tutsa bile idealar arasında bunun bir önemi yoktur. Dolayısıyla bu intibak geçmişe dönük olarak da kullanılabilir, onun için bizim her bir türün kendisini belli şartlara uyarladığını değil fakat zaman bakımından bu önceki şartların da vücuda gelecek varlığı göz önünde bulundurduğunu varsaymamız gerekir' (*ibid.*).

Tabiatla maksat yoktur fakat müşterek metafizik tabiat sebebiyle sadece karşılıklı intibak yahut mutabakat

vardır. Hatta 'sevkitabii bile bir maksat kavramını takip eden bir hareket gibi görünür hâlbuki o her nevi maksattan tamamen mahrumdur' (WWR I, §28, 186). 'Tabiatın hem iç hem dış gayeliliğinde zorunlu olarak araç ve amaç olarak düşündüğümüz şey her yerde bilme tarzımız için mekân ve zaman içerisinde kısılmış bir, iç bütünlüklü iradenin birliğinin görünüşünden ibaret olduğu için' (*ibid.*) zihnimiz maksatlılık görür.

Tabiat felsefesinin içerisinde teleoloji ve onun izah tarzının önemi Schopenhauer'ın hem indirgeycilik hem dirimcilikten uzak durmaya çalışırken –Kant'ın 1786'da yaptığı gibi, sadece mekaniğin değil– her türlü tabiat biliminin metafizik temellerini tespit etme ihtiyacı içerisinde kendisini gösterdi.<sup>103</sup> Yazık ki böyle bir metafizik temel hayat bilimlerindeki son gelişmeleri bünyesine dâhil etmiş görünmez oysa paleontolojinin bulguları çerçevesinde şekillenen yeni bir anlayış tabiattaki *Stufenfolgen*in zamana bağlı olduğu intibahını uyandırır.<sup>104</sup> Bu Carl Friedrich Kiemeyer'in görüşüydü ve onun 1793 tarihli *Organik Güçler Arasındaki İlişkiler Üzerine* takriri Schelling'in ve hayat bilimleri alanında Darwin'e kadar Alman araştırmacıların görüşlerinin şekillenmesinde mühim bir yere sahipti—ve Schopenhauer'ın canlılar meselesine bakışının ve biyoloji felsefesinin kaynaklarından biriydi.<sup>105</sup>

---

103 Schopenhauer'ın böyle bir bakış açısını bir miras olarak Schelling'in *Naturphilosophie*'sinden devraldığını hatırlamak önemlidir. Schelling hem esrarlı ve keşfedilemez bir hayat gücünü işin içerisine katmayı, hem de mekanik olmayan (organik alanda ve sıcaklık, elektrik, manyetizma ve kimya ile ilgili fenomenlerde müessir) güçleri mekaniğe indirgemeyi reddederek Kant'ın ötesine geçmişti.

104 Bkz., Phillip R. Sloan, "Buffon, German biology, and the historical interpretation of biological species," *The British Journal for History of Science*, 12 (1979): 109–153.

105 Kiemeyer, *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter*

Zamana bağlılığın ideaların *Stufenfolgesinin* bir vasfı veya yüklemi değil fakat fenomenler dünyasındaki bir tezahürden ibaret olduğunu savunmak suretiyle Schopenhauer bilimin araştırmasının itibarına gölge düşürmüş oluyordu. Bu sadece bilimin tezahürlerin ötesindeki özü kavramada yetersiz kaldığını değil fakat tabiat hakkında yanlış şeyler söylediğini akla getirecek çağrışımlar da ihtiva ediyordu. Eğer muhtevasını bilimin temin ettiği bir tabiat felsefesi maksadı karşılamaktan uzak kalmışsa ne tür bir tabiat felsefesi bekleniyordu? Epistemolojik<sup>106</sup> ve metafizik noktayı nazardan zamana bağlılığın sade-

---

*einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse. Eine Rede der 11ten Februar 1793 am Geburtstage des regierenden Herzogs Carl von Württemberg, im großem akademischen Hörsale gehalten, Neuer unveränderter Abdruck* (Tübingen: Osiander, 1814). Schopenhauer bu yayının bir suretini edinmişti. Kiemeyer ile ilgili olarak bkz., Ingrid Schumacher, "Karl Friedrich Kiemeyer, ein Wegbereiter neuer Ideen. Der Einfluß seiner Methode des Vergleichens auf die Biologie der Zeit" *Medizinhistorisches Journal*, 14 (1979): 81-99; William Coleman, "Limits of the recapitulation theory. Carl Friedrich Kiemeyer's critique of the presumed parallelism of earth history, ontogeny, and the present order of organismus," *Isis*, 64 (1973): 341-350; Thomas Bach, *Biologie und Philosophie bei C. F. Kiemeyer und F.W.J. Schelling* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2001).

106 Bilgi felsefesi açısından tabii şekillerin zamana bağlılığı ve vücud gelişimi birinci Kitap §7'de ele alınıp çözümlenmiştir, burada Schopenhauer bilme melekemizin antinomisini irdeleyip tartışır: 'Dolayısıyla biryandan bütün dünyanın mevcudiyetinin zorunlu olarak ne kadar kusurlu olursa olsun biliş ve kavrayış gücüyle mücehhez ilk varlığa dayandığını görebiliriz; fakat diğer yandan aynı zorunlulukla biliş ve kavrayış gücüyle mücehhez bu ilk varlığın kendisine takaddüm eden uzun bir sebep sonuç zincirine dayandığını ve aslı aranacak olursa bu zincir içerisinde küçük bir halkadan başka bir şey olmadığını görürüz' (WWR I, §7, 53).

ce tasavvur dünyasında cari olduğu doğrudu fakat asıl işi bilim bilgisiyle metafizik hakikati birbirine bağlamak olan tabiat felsefesinin zaviyesinden değildi. Kayalarda ve fosillerde müşahade edildiği haliyle zamana bağlı *Stufenfolge* ile ideaların zamandan bağımsız *Stufenfolge* sini birbiriyle telif etmek nasıl mümkün olacaktı? Eğer zaman bir tezahürden başka bir şey değilse fenomenler dünyasıyla ilgili her nevi bilgi metafizik noktayı nazardan hiçbir öneme sahip değildir. Geçen yıllar içerisinde Schopenhauer tabiat felsefesini 1819 neşriyatının can sıkıcı muhteviyatına farklı seçenekler ve düzeltici veya geliştirici yollar arayarak daha kucaklayıcı bir değerlendirmeye tabi tuttu. Müteakip yıllar içerisindeki neşri, *Tabiatta İrade Üzerine* (1836), felsefe ile bilimler arasındaki ilişkilere yeni bir yaklaşım getirme arayışına tahsis edilmiştir.

### **Tabiat Felsefesine Yeni Bir Yaklaşım**

*İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ikinci Kitabı Schopenhauer metafiziğinin esas özüne iner ve bunu iradeyi çifte bilme yoluyla bedenın özü olarak<sup>107</sup> teşhis ederek ve ardından adım adım gelişme süreci içerisinde iradenin nesneleşmesi olarak bir tabiat kavramı geliştirerek yapar. Tartışmalı pasajların her ikisi de güçlü deliller olarak sunulur fakat Schopenhauer içerdığı bazı güçlüklerin farkında değildir. Bedenimizin ikili bilinişi kıyasa dayalı bir sonuca varma yoluyla 'bir bütün olarak tabiatın iç özünün bilgisi için anahtar' (WWR I, §21, 134) olarak takdim edilir: bedenimiz tasavvur ve irade olduğu için tasavvur olan her şey aynı zamanda iradedir. *Tabiatta İrade Üzerine*'de iradenin öz olduğu ispatlaması ciddi bir

---

107 WWR I, §§19–20. Bkz., Sandro Barbera, "La théorie de la «double connaissance du corps» chez Schopenhauer: genèse de l'écriture, genèse du système," *Genesis*, 22 (2003): 53–68.

tashihe tabi tutulur. Kıyas yerine *Stufenfolge* kavramının geri getirildiği görülür: irade tabiatın yüksek formlarında kolaylıkla tanınır, hâlbuki daha aşağı formlarda—basit canlılarda, bitkilerde ve inorganik cisimlerde onun yerini illiyet almış görünür. Buna mukabil derin düşünme illiyetin çekirdeğinde hâlâ iradenin mevcut olduğunu gösterir ki bu, 'bilişsiz vuku bulan her türlü tabii sürecin iç yanını kavrayış için anahtar' sunar (WN, 397).<sup>108</sup> Hep yapılageldiği gibi irade ile illiyeti karşı karşıya getirmek yerine Schopenhauer metafizik hakikatin şu noktada saklı olduğu sonucuna varır: 'illiyetin olduğu her yerde irade de mevcuttur ve irade asla illeyetsiz hareket etmez' (WN, 399).<sup>109</sup>

*Tabiatta İrade Üzerine*'de tam olarak ne olduğunu tespit etmek mühimdir: *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın tabiat felsefesinin merkezi mahiyetteki iki delili (nesneleşme ve *Stufenfolge*) yeni bir ispatlamayı, iradenin dünyanın özü olduğu fikrini destekler. 1819'da söz konusu özün peçesinin sıyrılmasını müteakiben tabiat felsefesi takdim edilirken, 1836'da tabiat felsefesinin iki temel kavramı metafizik açıklamayı temellendirir. Tabiatta irade ve illiyeti aynı paranın iki yüzü olarak anlayabiliriz zira böyle temel bir kavramı bilim bilgisinden metafizik anlam çıkaran ve teşhir eden tabiat felsefesi aydınlatır.

Bir kez daha bilimlerin Schopenhauer felsefesi içerisindeki yerini ve önemini değerlendirebiliriz. Hal böyle olmakla beraber düşünürün *Stufenfolge*yle nesneleşme kavramı ile ilgili olarak ortaya attığı madde üzerinde tahavvülât veya cevheri çeşitleme fikrini gözden kaçırmamalıyız: *Tabiatta İrade Üzerine* ölümsüz idealar alanın-

108 WN'ye yapılan atıflar eserin elektronik kitap baskısıdır.

109 Bu temellendirme Fizik Astronomi ile ilgili bölümde sunulur.

da zamana bağlı olmayan tedrici nesneleşme sürecine herhangi bir atıf ihtiva etmez. Çoğu zaman parantez içerisinde 'Platonik' sıfatıyla tavsif edilen idealar burada 'türlerin'eş anlamlısı olarak sadece iki kez zikredilir<sup>110</sup> fakat iradenin ilk nesneleşmeleri olarak daha önceki hüviyetlerine herhangi bir atıfta bulunulmaz. Nesneleşme süreci şimdi iradeden doğrudan 'tabiatın eserlerine' gi-diş olarak tasvir edilir, diğer bir deyişle tabiatın eserleri 'iradenin doğrudan tezahürleridir' (WN, 369).

*Tabiatta İrade Üzerine* tabiat felsefesinde idealar metafiziğinin kendine özgü güçlükleri kabul edildikten sonra bilimler üzerine uzun bir düşünme ve araştırma sürecinin sonucuydu. En aşikâr netice tasdik veya 'doğrulama' (*Bestätigung*) kavramıydı ki bu 1836 tarihli neşrin alt başlığı olarak ortaya çıkar: *Müellifin felsefesine neşrinden bu yana tecrübi bilimlerden gelen doğrulamaların bir incelemesi*<sup>111</sup>. Bu metafizik ile bilimler arasındaki ilişkilerin—ilk kez 1821 neşrinin el yazmasının kimi sayfalarında geçen—yeniden ele alınıp incelenmesi anlamına geliyordu ve dört unsurun: alelittlak felsefe (*Philosophie schlechthin*), tabiat felsefesi, tabiat bilimi felsefesi ile bilimin karşılıklı etkileşimi ile anlatılmıştı.<sup>112</sup> Çiftlerden ilk ikisi metafizik dünya anlayışı ile ilgili muhtevayı ele alırken son ikisi fenomenler dünyasına dair bilim bilgisi ve onun ilk felsefi genellemesi üzerine eğiliyordu. Bilimin vardığı sonuçlar ile tabiat felsefesi arasında bilim felsefesinin tavassutu burada bilim bilgisinin külli kavramlara dönüşümünü

110 WN, Bölüm Mukayeseli Anatomi, 352 ve 369: "(Platonik) idea."

111 Schopenhauer felsefesinde *Bestätigung* kavramının yeri ve *Tabiatta İrade Üzerine*'nin önemi ile ilgili olarak bkz., Marco Segala, "Schopenhauer and the empirical confirmations of philosophy," *Idealistic Studies*, 40, n. 1–2 (2010): 27–41.

112 MR, 3: 95–97: Folyo, §37.

temin eden yenilikti ve bu dönüşüm tabiat felsefesinin muhtevasını ve müşahhaslığını sağlamaya kâfi geliyordu.

O halde bu iki çift arasındaki ilişki nedir? Schopenhauer bunların karşılıklı olarak birbirinden bağımsız olduğunu açıklar fakat bilim bilgisinin muhtevasının felsefi ittisal veya irtibatının metafizik hakikatle telif edilmesi kaçınılmazdır. Ayrıca metafiziğin bilim felsefesinin refakatinde bilim tarafından yürütülen araştırmaların sonuçlarıyla doğrulanması (*bestätigt*) gerekir 'zira en külli hakikat daha hususi'<sup>113</sup> olanla zaten irtibatlıdır ve onun tarafından açığa kavuşturulur' (MR, 3: 96). Doğrulama metafiziğin ve bilimin alanları arasındaki müstesna mümkün ilişkiyi tayin eder ve 1819'da karşılaşılan sorunların üstesinden gelmeye çalışır. Ayrıca Schopenhauer bilim felsefesinin münferit her bir bilim dalıyla ayrı ayrı etkileşim içerisinde olduğunu açıklar<sup>114</sup>: bunun da tabiat felsefesi kavramı üzerinde esaslı ve kalıcı tesiri olur. Bundan böyle bilimin vardığı sonuçların metafizik tarafından ele alınıp işlenmesine özel bir yer ayrılmaz. İlliyet, çatışma, güç, teleoloji gibi genel kavramlar için fikri çerçeve temel nesneleşme ve tedrici süreç kavramlarına göre verilir fakat artık tabii dinamiklere dair genel bir görüş geliştirilmeye çalışılmaz. Tabiatın işleyiş tarzı veya tabii ameliyelere dair gerçek felsefi çözümleme ve araştırma her bilimin felsefesine tahsis edilmiş bir konudur: fizyoloji felsefesi iç amaçlılığı veya deruni gâiliği inceleyecek, kimya felsefesi kimyevi tepkimedeki çatışma ve onun ayrışmasını çözümleyecektir ve benzeri.

<sup>113</sup> '(: 'cüzi' (: *particular*, oysa *special* ile karşılanmıştır) olması, veya diğerinin 'külli' (*universal*) yerine 'umumi' (*general*) ile karşılanması gerekirdi.)

<sup>114</sup> MR, 3: 95: 'bir bilimin felsefesi, mesela bitkibilim, tarih, hukuk, madenbilim vb. felsefesi gibi.'

1819'un birleştirilip bütünlenmiş felsefi dünya resminin bünyesinde barındırdığı güçlülere verilen cevap yeni *Bestätigung* kavramının kılavuzluğunda düzenlenen çok yönlü felsefi perspektiflerin oluşturulmasıydı. *Tabiatta İrade Üzerine* farklı bilim dallarına tahsis edilmiş bölümlerdeki malzemenin düzenlenip işlenmesinin talep ettiği bir yenilik sergiler.<sup>115</sup> Bu *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* tabiat felsefesinin karşılaştığı büyük meselelere Schopenhauer'in cevabıydı: bilim alanındaki yeni keşiflerin bolluğu ve daha da önemlisi on sekizinci yüzyıl bilgi birliğinin sonu. On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren bilim araştırmalarında artan ihtisaslaşma ve meslekileşme disiplinler arasındaki uçurumu daha da derinleştirdi: bütünleyici tekil bir kavram olarak bilim çoğul 'bilimler' lehine süratle geriledi. Sonuç olarak—Schelling'in on sekizinci yüzyıl modeli üzerine oturan—her şeyi kucaklayıcı bir tabiat felsefesi hevesi boğulup alt edilmiş oldu. Fakat Schopenhauer metafizik bilgi ile bilim bilgisi arasında terkibi bir yol bulma tasarısını terk etmedi: bu *Bestätigung* kavramı gibi *a posteriori* ve bilimler gibi çoğul olacaktı fakat buna rağmen bilim bilgisinde izah edilemez olarak kalan şeyi izah etmek için felsefenin hâlâ gerekli olduğunu savundu.

### Bilimlerin Felsefeleri

1821'de geliştirildiği şekliyle bilim felsefesi nazariyatı 1844'te *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ikinci cildi olarak neşredilen *Zeyiller*'in 12. Bölümünde ('Bilim Öğretisi Üzerine') aşikâr hale gelir; burada da *Bestätigung* kavramı nazariyata eşlik eder.<sup>116</sup> Schopenhauer Önsöz-

115 Fizyoloji ve patoloji, Mukayeseli anatomi, Bitki fizyolojisi, Fiziki gökbilim.

116 WWR II, 128: 'Felsefe münferit bilimlerin felsefeleri ile doğrulanabilir ve açıklanabilir olmalıdır.'

de *Zeyiller*'den düşünme ve araştırma ile geçen uzun bir çalışma sürecinin mahsulü olarak söz eder. Bunlar 'sistemin sayısız olgu ile sınıanıp misallerle açıklanmasına, çok değişik mahiyette delillerle desteklenmesine, üzerine dört bir yandan ışık tutulmasına, birbirine taban tabana zıt ve farklı bakış açıları içerisinde yerleştirilmesine, çok çeşitli malzemelerin açık şekilde birbirinden ayrılıp sistematik bir düzen içerisinde takdim edilmesine' imkân sağlayacaktır (WWR II, xxii).

Bilim—bilimler—ile felsefe arasındaki ilişkiler sadece tabiat felsefesinin muhtelif şubelerinde değil bilim alanında da çok sayıda yenilik, düzeltme ve eklemelerin ilave edilmesiyle desteklenen mühim bir meseleydi. 17. Bölüm ('İnsanın Metafizik İhtiyacı Üzerine') etkileyici bir misal sunar: bölüm metafizik üzerine odaklanır fakat fiziğin metafiziğe katkılarını değerlendirir ve 'zamanımızda tabiat bilimlerinin eriştiği yüksekliğin daha önceki yüzyılları tamamen gölgede bıraktığını ve bunun insanlık tarafından ilk kez erişilen zirve olduğunu' vurgular (WWR II, 177). Ayrıca hem maddecilerin hem metafizikçilerin dünyayı felsefe ve bilimleri göz ardı ederek anlama had bilmezliğini tenkit eder. Bilim alanındaki keşiflerin metafizik meselelerin anlaşılmasına ve aydınlatılmasına katkıda bulunmayacağı doğru olsa bile 'mümkün olan en eksiksiz tabiat bilgisinin metafiziğin meselesinin doğrulanmış ifadesi olduğu kaydedilmelidir. Bu sebeple kimse daha önce bütün bu dallara dair bilgi edinmeden bu sahada at koşturmaya kalkışmamalıdır' (WWR II, 178). Benzer şekilde 31. Bölüm ('Deha Üzerine'), 43. Bölüm ('Niteliklerin İrsi Karakteri') ve 44. Bölüm ('Cinsi Aşkın Metafiziği') felsefi muhtevaları ile hayat bilimleri arasında verimli bir muhavere tesis eder.

1819'dan itibaren Schopenhauer metafiziğinde bilimlerin giderek daha önemli bir yer tutmaya başladığı aşikardır. *Tabiatta İrade Üzerine* ile görüldüğü üzere bilimler tabiat felsefesinin merkezi kavramını—iradenin nesneleşmesini açıkça göstermek ve ikna edici surette ispat etmek için son derece uygundur. Tabiat felsefesi metafizik hakikati akli muhakeme ve müzakere yoluyla ifade eder, bilimlerin felsefeleri de iradeyi (bilimin keşifleriyle sübuta erdiği üzere) 'tabiatta' vücuda gelişiyile açıklar. *Tabiatta İrade Üzerine* gibi *Zeyiller* de bilim bilgisini disiplinler ve onların sahalarına göre ele alır: organik ve inorganik tabiat (20 ve 23'üncü Bölümler), zihnin işlevleri ve beynin fizyolojisi (22. Bölüm), madde ve fizik felsefesi (24. Bölüm), teleoloji (26. Bölüm), ve sevkita-bi (27. Bölüm). Ve *Tabiatta İrade Üzerine* gibi *Zeyiller* de Platonik ideayı artık temel olarak görmez:<sup>117</sup> hatta ilk ciltte bu kavramın üzerine oturtulan teleolojiden bahis açmaktan bile çekinildiği görülür.

*Zeyiller*'in *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın bazı kısımları gözden geçirilmiş ilk neşriyle birlikte yayınlandığı düşünülecek olursa iki cilt arasında mukayese kaçınılmaz hale gelir. Schopenhauer bunun farkındadır ve eseri tenkidi bakışla okuyan okuru uyarır:

eğer bu sebepten ötürü eserimin ilk yarısı ancak gençlik ateşi ve ilk kavrayışın gücü ile mazhar olunabilecek şey bakımından ikinci yarısını gölgede bırakırsa o vakit ikinci yarı da ilkinin ancak uzun bir hayatın meyvesi ve onun dikkat ve sabırlı çalışmasına mahsus olan fikirlerin olgunluğu ve mükemmelen işlenişi bakımından geride bırakır. (WWR II, xxii)

---

117 Bölüm 22 (Zihne Dair Nesnel Görüş) ile 28'de (Yaşama İradesinin Tarif ve Tasviri) gelişigüzel iki bahis vardır ki burada ideadan 'tür' (WWR II, XXII, 291) ve 'kalıcı form' olarak (WWR II, 351) söz edilir.

Neredeyse özür beyan edici olarak kabul edilebilecek böyle bir ifadeye rağmen nesneleşme ve çatışma gibi merkezi mahiyetteki fikirler bir kenara bırakılacak olursa tabiat felsefesi ile ilgili unsurların esaslı bir gözden geçirme ve düzeltmeye tabi tutulduğu aşikârdır: temellendirmenin merkezi unsuru artık bilim felsefesidir; tabiat metafiziği Platonik idea kavramını terk etmiştir; *Stufenfolge* tezahürlere ve zamana hasredilerek yeniden ele alınmış ve dolayısıyla bilimin bilgisiyle tutarlı hale getirilmiştir. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* iki cildi yan yana getirildiğinde farklı yorum çabalarına cevap vermek ister gibidir: ilki bilimler için izah edilemez olarak kalanı izah eden birlikli, metafizik bir tabiat tasavvuruna dair ilk ve asli araştırma, ikincisi, bilimlerin giderek artan ihtisaslaşmasının ve felsefeden bağımsızlıklarını ilan edişlerinin arkadan gelen kabulü. Onlar ne uzlaştırılmaz ne de kolayına bağdaştırılabilir bir bünyeye sahiptirler: iki cilt temel ve kalıcı bir güçlüğü zarif ve zekice bir çözüm arayışı içerisindedir. İlki tabiatın metafizik bir yorumu üzerinde ısrar eder; ikincisi bilime daha çok yaslanan—ve buna bağlı olarak Platonik ideaları terk edip yeryüzünde farklı türlerin zaman içerisinde birbirini takip ettiği fikrini benimseyen felsefi bir görüş sunma arayışındadır.<sup>118</sup>

---

118 WWR II, 352 müstesna bir pasaja yer verir ki burada Platonik idealardan *Zeyillerin* çerçevesinin 'dışında kaldığından' bile söz edilir, zaman içerisindeki *Stufenfolge* ise buna uygun bir şekilde korunarak işlenir:

'Dolayısıyla münhasıran nesnel açıdan bakıldığında ve bizim için harici olarak olsa bile, sürecin tamamı tabiat sadece bütün Platonik idealardan, yani kalıcı formlardan birinin bile kaybolmamasına ihtimam gösteriyormuş gibi görünür. Dolayısıyla sanki öyle görünür ki tabiat bu ideaların uğurlu icadı ve kaynaşması ile tamamen tatmin olmuştur (zira yer yüzeyinin bundan önce üç kez hayvan nüfusuyla dolup boşalması sanki bunun için bir hazırlık aşaması gibidir) ve

*Parerga und Paralipomena*'da (1851) bir araya getirilmiş denemelerde yeni bir terkip çabası ile karşılaşırız. Burada muhteva Schopenhauer'in felsefi görüşü içerisinde bilimin mühim yerini bir kez daha beyan ve tasdik eder. 'Genel ve Bütün Cihetlerden Zihin Üzerine Düşünceler' başlıklı deneme bilim ve felsefe arasındaki tamamlayıcılık fikrini tekrarlar ve bunların hakikate farklı yaklaşımlarını bir zenginlik vesilesi olarak tarif eder (PP II, §42). Fakat Schopenhauer'in bilim girişimi ve onun ilerleyici yoluna dönük derin takdirine hiçbir şey beşeri tarih içerisinde bilimin yeri ve önemini değerlendiren aşağıdaki iktibastan daha iyi misal teşkil edemez:

İmdi geçerliliklerini birkaç yüzyıl öncesine kadar sürdürmüş olan bu nevi yanılgıların derinden tuzağına düşmüş, her şeye rağmen Aristoteles'in sahip olduğu gibi büyük ve gerçekten hayret uyandırıcı bir zihin gördüğümüzde insanlığın Copernicus, Kepler, Galileo, Bacon, Robert Hooke ve Newton'a ne kadar çok şey borçlu olduğu evleviyetle aşikâr hale gelir. (PP I, 50)

Schopenhauer'a beklediği şöhret getirmiş olan eserde bilimlerin önemini daha iyi değerlendirmek için *Parerga und Paralipomena*'nın kendine özgü özelliğini göz önünde bulundurmamız gerekir. Başlığın kendisi dikkatin kendine çevrilmesini fazlasıyla hak eder: eski Grekçeden Almancaya aktarılmış olan kelimeler 'ilaveler ve ihmaller'<sup>119</sup> anlamına gelir ve daha önceki neşriyata ilave edilmiş ve derç edilmemiş olan malzemenin hacimli

---

şimdi onun yegâne endişesi bu hoş hayallerin hiçbirinin kaybolması, diğer bir ifadeyle, bu formlardan hiçbirinin zaman ve teselsül halkasından kaybolup gitmemesidir.'

119 ' (Daha doğrusu 'zühuller'.)

iki cilde telif ve taksimini ima eder.<sup>120</sup> Dolayısıyla sistemi hem genişleten hem de daha evvel şu veya bu sebeple neşre dahil edilmemiş olan malzemeyi yeniden gözden geçirip düzelten bu tasarı için bilim sisteme en fazla katkısı dokunan saha olarak görünür ve Schopenhauer burada metafiziği işe yarar şekilde tamamlama tasarsını yeniden ele alma fırsatı bulur. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci kitabında tabiat felsefesinin nazari temellerini attıktan iki yılı aşkın bir zaman sonra Schopenhauer disiplinli bir araştırma olarak bilimin ilerlemesini hesaba katarak hâlâ felsefe ile bilimler arasında diyaloga dayalı kucaklayıcı bir tabiat anlayışının peşinde koşuyordu. 'Ruh Görme üzerine Deneme' (PP I, 227–309) irade metafiziği ile bilim arasında tasavvur edilen bu terkinin en başarılı tahakkuku olarak görülebilir. Bu terkip ve buradaki beyin fizyolojisi Friedrich Christian Rosenthal'ın insan beyninin anatomisi üzerine Berlin üniversitesindeki (1812–1813 kış yarıyılı) dersleri, Johann Christian Reil'in beyin ve sinir sistemi anatomisi ve fizyolojisi üzerine denemeleri ve Mesmer'in canlı manyetizmasına dair şaşırtıcı nazariyesinin uyarması ile başlamıştı.<sup>121</sup> Schopenhauer ilk başta 1815'te canlılar manyetizmasına dair araştırma mahiyetinde bir açıklama kaleme almış (HN I, §502), daha sonra *Tabiatta İrade Üzerine*'de 'Canlı Manyetizması ve Büyü' başlıklı bir bölüm tahsis etmişti. 'Ruh

---

120 Bkz., Marco Segala, "Additions and Omissions: the Genesis of Parerga und Paralipomena from Schopenhauer's Manuscripts," *Schopenhauer-Jahrbuch*, 94 (2012): 157–168.

121 Reil'in denemeleri 1807 ila 1812 arasında *Archiv für die Physiologie*'de yayınlanmıştı. Mesmerism üzerine başvuru mahiyetinde bir eser: *Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus*, Beiträge zum Internationalen Wissenschaftlichen Symposium anlässlich des 250. Geburtstages von Mesmer, 10. bis 13. Mai 1984, ed. Heinz Schott (Meersburg, Stuttgart: Steiner, 1985).

Görme Üzerine Deneme' ile irade metafiziği ile kaynaştırılmış nörofizyolojik bir nazariye teklif edilir ve bunun tabiatüstü fenomenlerin tüketici izahatını sunması beklenir.<sup>122</sup>

İrade felsefesiyle alakalı bilim bilgisine daha genel bir yaklaşım 'Felsefe ve Tabiat Bilimi Üzerine' başlıklı denemede sergilenir (PP II, 103–176). Farklı bilim dallarındaki araştırma sonuçları metafizik noktayı nazardan ele alınıp değerlendirilir ve güneş sisteminin menşeiinden canlı formların ve insan türünün ortaya çıkışına kadar iradenin nesnelleşmesinin bir tarihi tespit edilir. Tabiat felsefesinin 1836 ve 1844 safahatıyla uyum içerisinde olarak burada Platonik idealardan bahis açılmaz fakat §85'te iradenin zamana bağlı olmayan nesneleşme süreci ile bilimlerce yapılan zamana bağlı tasvir arasındaki ilişki meselesiyle karşılaşmaktan da geri durulmadığı görülür. Schopenhauer temel tasavvur kavramını ve fenomenler dünyasının bir özneye muhtaç olduğu fikrini elden bırakmaz; ancak bilimin akıllı varlıkların ortaya çıkışından çok evvel gerçekleşmiş olan hadiselerden söz edebileceğini kabul eder: 'eğer bu kadim zamanlarda bir şuur teşekkül etmişse o zaman onda bu tür hadiseler ortaya çıkmış olacaktır' (PP II, 140, dipnot). Bu bilgi bir öznenin mevcudiyetine tabi olsa bile bilim bir kere geçerliliğini sağladıktan sonra ondan bağımsız hale gelir demenin bir başka yoludur. Bilimlerin zamana bağlılığı iradenin etkinliğinin metafizik zaman dışılığını nakzeden menfi bir yük değildir: bu metafizikle ilgili farklı bir görüştür fakat buna rağmen diğeriyle telif edilebilecek tutarlı bir görüştür.

---

122 Schopenhauer'in tabiatüstü hadiseler ve onun çerçevesine alakasının yeniden ele alınıp yorumlanması için bkz., Marco Segala, *I fantasmi, il cervello, l'anima. Schopenhauer, l'occulto e la scienza* (Firenze: Olschki, 2008).

Böyle bir temellendirme Schopenhauer'in tabiat felsefesinin esaslı gelişimine katkıda bulunur: o gerçekten bilim ile metafiziğin karşılıklı olarak birbirini etkileyebileceği ve her birinin bu etkileşimden fayda sağlayabileceği bir fikri açık alan haline gelir. 1819'da tabiat felsefesi idealarla sağlanan metafizik açıklama lehine bilimlerin zamana bağlı perspektifini reddediyordu. 1844'te iki cilt arasındaki ayrılık ilk iddiasından vazgeçmeksizin onun bilimin açıklamasının geçerliliğini desteklemesine imkân sağladı. Nihayet 1851 tarihli *Parerga* denemesi zamana bağlı olamayan nesneleşme fikri ile bilimin zaman içerisindeki kavrayışını nazarı dikkate alan işe yarar bir terkip önerdi. *Tabiatta İrade Üzerine*'deki fikirlere üstü örtülü atıfta bulunarak Schopenhauer bilim ve metafiziğin çakışmadığını ve çarpışamayacağı veya birbirinin işine karışamayacağını, bunun yerine bir keşif birliği—yani tabiat felsefesi—içerisinde birbirini tamamladığını sarahate kavuşturur. Bu hem Schelling'in bilim verileri üzerine metafizik bir yorum ve inşa olarak tabiat felsefesi modelini aştıktan hem de metafiziğin pozitivist reddini bir kenara bıraktıktan sonra iki bilgi türü arasındaki gerilime hayli 'çağdaş' bir çözüm sunar. Schopenhauer iradenin zamana bağlı olamayan tabiatı ile dünyanın bilim tarafından sunulan zamana bağlı tasvirinde birbirine nakzeder bir taraf bulunmadığını kabul ettiğinde metafizik ve bilimin birlikte fakat kendi yollarında ilerlemesi gerektiğini ileri sürdü ve biz bugün hâlâ bu fikre bağlıyız. Onun gibi biz de bilimin dünya tasavvuru daima değişecek olsa da dünyanın nihai tabiatının mahdut ve muayyen olduğunu—bilinemez olsa bile—farz ediyoruz: bilimlerin değişken ve muvakkat bilgisiyle diyalog kurabilen sağlam ve istikralı bir metafizik. Bu Schopenhauer'in aklındaki tabiat felsefesi tasavvuruydu: bunu 1819'dan sonra başardı ve 1851'de gayet açık bir şekilde hülasa etti.

Daha önemlisi 'Felsefe ve Tabiat Bilimi üzerine' başlıklı *Parerga* denemesi tedrici bir süreç içerisinde iradenin nesneleşmesi olarak tabiat kavramını yeni bir yoruma açtı. Tabiat felsefesi içerisinde yer tutan Platonik idealar ile birlikte *Stufenfolge* Greklerden beri filozofların tabiat görüşüne eşlik etmiş olan ananevi kademeli, durağan varlık zincirinden fazla bir mana ihtiva edemedi. Bilimlerin zamana bağlı tasvirinin kabulü ve ideaların terk edilmesi nesneleşme kavramının arkasında saklı evrim düşüncesini gözler önüne sermiş oldu.

### **Evrım, Kötümserlik ve Bilimler**

1911'de Arthur Lovejoy bir makale yayınladı ve 'Felsefe Ve Tabiat Bilimi üzerine' *Parerga* denemesinin nesneleşme süreci görüşünü yeniden ifade kalıbına büründürdüğünü ileri sürdü: buna göre süreç 'bütünüyle evrimci şartlar içerisinde' ve dolayısıyla 'zorunlu olarak terakki ve teraküm edici' şekilde gerçekleşiyordu. Dolayısıyla böyle bir değişiklik Schopenhauer'ın bir kötümser olarak tavsif ve takdimini sorgulanır hale getirmiş oldu: 'kendisinin de değiştiğini gördüğümüz gibi felsefesi de evrimciliğe doğru tagayyüre uğradığında artık kötümserlik vasfının üzerinden sökülüp alınması için de zaman çoktan gelmişti'.<sup>123</sup>

Schopenhauer'ın öğretisinde Darwin'in nazariyesine benzer tarafların bulunduğu iddiası yeni değildir. Bu fi-

---

123 Arthur O. Lovejoy, "Schopenhauer as an evolutionist," *The Monist*, 21, n. 2 (1911): 195-222. İktibaslar s. 213, 217 ile 222'dendir. Evrimci Schopenhauer aynı tarihte bunun dışında iki deneme tarafından daha zikredilir: August Dietrich, *Préface*, A. Schopenhauer, *Philosophie et science de la nature* (Paris: Alcan, 1911) içinde, 1-27; Ferruccio Zambonini, *Schopenhauer e la scienza moderna*, in *Annuario della Reale Università degli Studi di Sassari*, (Dessi: Sassari, 1911), I-LXIX.

lozofun ilk talebelerinden—David Asher, Hans Herrig ve Julius Frauenstädt gibi—bazıları tarafından zaten seslendirilmiş ve yüzyılın sonlarına doğru Schopenhauer araştırmacıları ve takipçileri arasında alelade bir şey haline gelmişti. Fakat Alman filozof Ludwig Noiré Schopenhauer’i muasır tekçi düşüncenin kurucusu olarak yorumladığında evrimcilik ile kötümser olmayış arasındaki münasebet açıkça ortaya çıkmış oldu. *Der monistische Gedanke. Eine Concordanz der Philosophie Schopenhauer’s, Darwin’s, Mayer’s und L. Geiger’s* (1875) isimli çalışmasında Noiré Schopenhauer felsefesinin kötümser olmayan tarzda etkileyici bir okuma tarzını ortaya koydu. Bu okuma düşünürün felsefesinin doğal dünyanın zenginlik ve çeşitliliğinin derin kavrayışa dayalı evrimci tasvirini ön plana çıkarıyordu. Noiré Darwin ile bağdaşan tarafların altını çizip tekçiliğin (*monism*) ince bir şeklinin kurucusu olarak bir Schopenhauer değerlendirmesini teşvik ediyordu: indirgemeci, maddeci, kötümser olmayan, felsefe ile bilim bilgisinin güçlü bir terkibi, Darwin düşüncesinin felsefi muadili. Bu pozitivizm çağında birçok düşünüre ilham kaynağı olmuş ve bazı bilginleri Schopenhauer felsefesi üzerinde iyice yerleşip pekişmiş kötümserlik yaftasını yeniden ele almaya sevk etmiş olan bir tasavvurdu.<sup>124</sup>

Açıklık ve dakiklik hatırına Schopenhauer’in evrim görüşünün ne Darwin ne Lamarck ile bir alakasının bulunmadığını başından belirtmek gerekir, her ne kadar Darwin’in ayakta kalma mücadelesi kavramı ve Lamarck’ın tagayyür (*mutation*) fikrinin bazı yönleri Schopenhauer’in yazdıklarıyla açık benzerlikler taşıyorsa da bu

124 Evrimci ve tekçi Schopenhauer yorumu hakkında bkz., Marco Segala, “Schopenhauer and Monism,” *Jahrbuch für Europäische Wissenskulturr*, 3 (2007): 165–175. Burada Lovejoys’un makalesinin *The Monist*’te yayınlandığı zikre değer bir husustur.

böyledir. *Stufenfolgen*in evrimci bir yoruma doğru kaymasının önünü hatırlanacağı üzere 1819'da tabiat felsefesinin ilk halinin gözden geçirilmesi esnasında hissedilen köklü gerilim açmıştı. Tabiat metafiziği ile bilimler arasında beklenen uzaklaşma tatmin edici olmaktan uzaktı ve 1821'den sonra tabiat felsefesinde yapılan yeniliklerin ana saikını oluşturdu. Muhtelif bilim dallarının aralıksız tetkiki düşünürü Lamarck ve Chambers'ın evrim kitaplarıyla karşılaşmasının da tesiriyle evrimciliğe doğru itmiş olmalıdır.<sup>125</sup> Türlerin sabitliğini temin eden Platonik ideaların bir kenara bırakılması ve iradenin *Wille zum Leben*<sup>126</sup> olarak tarifinde ısrar edilmesi tabii bilimlerin gözlem ve bulgularıyla uyumlu metafizik bir tabiat görüşünü ortaya çıkardı. Zaman içerisindeki *Stufenfolge* 'mümkün olan en yüksek dereceye' (*zur möglichsten Steigerung*) (WWR II, 350) metafizik nesneleşme sürecinin meşru ifadesi haline geldi: zaman içerisinde irade hayatı insan türüne ulaşınca kadar gittikçe daha karmaşık formlara büründürür; bu noktada bütünüyle beklenmeyen, hatta kendi akıl dışı tabiatıyla bağdaşmayan yeni bir şey vuku bulur: kendisini beyin ve beyin işlevlerinde nesneleştiren 'bilme iradesi' (*Erkennen-wollen*) (WWR II, 259). Bu hüviyetiyle süreç burada durmaz: evrimci olduğu için o tamamlanmaz ve asla tamamlanmayacaktır.

1819'un var olan haliyle tabiatı olması gereken haliyle tabiatla özdeşleştiren ve bu yüzden kötümserliği dünyanın zorunlu vasfı olarak ortaya çıkaran zaman dışı

---

125 Jean Baptiste de Lamarck, *Philosophie zoologique* (Paris: Dentu, 1809). Robert Chambers, *Vestiges of the natural history of creation* (London: John Churchill, 1844). Wilhelm Brauns, "Schopenhauer und die *Vestiges*," *Schopenhauer-Jahrbuch*, 40 (1959): 53-55.

126 Tabir genellikle 'yaşam-a-iradesi' diye çevrilir fakat Schopenhauer tarafından kullanılan 'Lebensdrang'ın ('yaşama tutkusu') da gösterdiği gibi lafzen 'yaşama arzusu' anlamına gelir.

nesneleşme sürecinden farklı olarak Schopenhauer'ın evrimci görüşü dünyayı gittikçe genişleyen ve zenginleşen gerçeklik olarak görür. Bu gerçeklik içerisinde yenilik aralıksız devam eder ve hayat durdurulması mümkün olmayan icat ve yenilenme sürecidir.<sup>127</sup> Mevcut gerçekliğin menfi tarzda tasvirine rağmen evrim süreci farklı bir gelecek getirebilecektir.

Schopenhauer'ı tabiat felsefesinde değişiklik yapmaya ve sistemine farklı, gözle görülür derecede kötümser olmayan nihai bir hüviyet kazandırmaya sevk eden bilim bilgisiyle sahici bir uzlaşma arayışı, dolayısıyla bilim literatürünü aralıksız takip etme ve inceleme çabasıydı. Bu müşahade bizi bu makalenin başında ileri sürülmüş olan temel iddiaya götürür: bilim Schopenhauer felsefesinde ana unsurdu. Bu tabiat felsefesinin teşkilinin çehresini değiştirmiş ve neticede evrimci bir dünya yorumuna doğru yelken açmış, bu da kötümserliğe alternatif teşkil edebilecek bir görüş sunmuştur.

Bundan başka bilim felsefe ile birlikte insan olarak hayatımızı ıslah etmeye katkısı dokunabilecek bir namzet çift olarak görülebilir. Fenomenlerin arkasındaki hakikatle ancak metafizik ve sanatlar karşılıklı tesir ve münasebet içerisinde olabilir: metafizik dünyanın özü olarak iradeye işaret eder ve tabiat felsefesi irade ile fenomenler dünyasının ilişki ve irtibatını izah eder. Sanat ise iradenin dolaysız nesnel halleri—gerek *Zeyiller* gerekse *Parerga*'da estetik ve sanatlara tahsis edilmiş sayfalar da muhafaza edilmiş bir kavram olan—Platonik idealar

---

<sup>127</sup> Bu türden kötümser olmayan Schopenhauer yorumu 1900'lere doğru İtalyan kültürü ve edebiyatında kötümserliğin yerini ele alırken Paolo Rossi tarafından kaydedildi: bkz., Paolo Rossi, "Introduzione," in Antonio Fogazzaro, *Ascensioni umane* (Milano: Longanesi, 1977), 7-44.

ile ince seziş mahsulü bir münasebet tesis eder.<sup>128</sup> Buna mukabil bilim fenomenler dünyası içerisindeki hakikatle fakat tabiat felsefesi noktayı nazarından ilgilenir: o metafizik hakikati destekler ve hatta metafizik tabiat kavrayışının—evrim görüşü örneğinde görüldüğü üzere—yönünü dahi tayin edebilir.

Schopenhauer'e göre bilim ve felsefe derin ve koparılamaz şekilde iç içe geçmiştir. Dolayısıyla filozof olmak eğer bu zor hayatı yaşamanın en iyi yolu ise bir bilim adamı olmanın da benzer üstünlüklerinin olup olmadığını merak edebiliriz. Bu yorumun arkasında yatan varsayım hakikatin insanı kaçınılmaz isteme ve ahmakça çabalama olarak hayat içerisindeki trajik mahpusluktan kurtarabileceğidir. Böyle bir kurtuluşun zorunlu olarak iradenin kati imhasını veya mekân, zaman ve illiyet sınırlarının ötesine çıkmayı gerektireceği yaygın olarak kabul edilir. Fakat Schopenhauer'in bütün felsefi girişimi hakikate dair kavram bilgisinin hayatın sıkıntı ve galelerinden kısmi bir kurtuluşa kâfi geldiğini doğrular. Filozof hasmı bilir; onu alt edemez fakat her gün onunla savaşıyor ve kısmi bir huzur ve sükûnet elde eder zira 'ilahi felsefe' 'hayat kılavuzu, karanlığa karşı ışık, ıstıraba karşı tesellidir'.<sup>129</sup>

Berlin Üniversitesi'nde daha henüz bir talebeyken felsefi düşünmesinin başlarında sanat bilgisini dünyadaki

---

128 Schopenhauer sanat felsefesi içerisinde Platonik idealarn muhafaza edilmesini bir mesele olarak görmez: haddizatında bunlar kolaylıkla idealize edilmiş tasavvurlar olarak düşünülebilir ve diğer bilgi alanlarıyla çatışmazlar. Schopenhauer yazdıklarının hiçbir yerinde estetik Platonculuğu ile ilgilendiği intibainı vermez.

129 Bunlar Schopenhauer'in 5 Nisan 1820'de Berlin Üniversitendeki herkese açık felsefe dersinin *Declamatio in laudem philosophiae* takririnde dile getirilmiş olan son satırlardır: "Schopenhauers *Declamatio in laudem philosophiae*, mitgeteilt von Arthur Hübscher," *Schopenhauer-Jahrbuch*, 32 (1945–1948): 3–14.

kötülük ve ıstıraba karşı geçici bir sığınak olarak teşhis ve tarif etmişti. 1813'de kaydedilmiş uzun bir metin (MR, 1: §86) sanat hakkındaki bu mülahazalara bilim bilgisi hakkında bazı düşünceler ilave eder. Niçin, diye sorar Schopenhauer, bilim fenomenlere dair nesnel kavrayışına rağmen bir türlü öznelliği aşamaz? Cevap bilimin 'sebepler zincirini kıramaması ve mekân ve zaman şartlarını aşamamasıdır': zira bunun için 'bütünüyle nesnel tefekkür ve temaşa' gereklidir; ayrıca bilimde anlayış gücü '*faaldir* ve bu sebepten ötürü safi temaşaya dönük değildir' (MR, 1: §86, 52). Bu görüş yayınlanmış bütün eserlerde birçok vesileyle tekrar edilir fakat bir zeyil özel dikkati hak eder:

Ne var ki anlayış gücünün böyle tek yanlı kullanımı da düşünceli duyarlı insan tekinin safi öznel merakının önünde engel teşkil eder ve şeylerin birbirleriyle münasebetlerinin düşünülüp değerlendirilmesi insanı nesnelerin münasebetinin tamamen öznel mülahazasından öznenin saadet ve felaketine çevirir ki her türlü kötülüğün kökeni budur. (*ibid.*)

Neticede bilim 'sakin ve neşeli bir mizaç üretir' ve buradan şu sonuca varılır: 'bilimlerle meşguliyet bize verilmiş olan zamanı kullanmanın en yoludur' (*ibid.*).

Bu görüş 1814 tarihli bir metinde yeniden ele alınır ve burada kavramlara dayalı bilgi 'mücerret olanda bir ikinci hayat' olarak zikredilir, o 'insanın mücadele edeceği, ıstırap çekeceği ve öleceği' gündelik hayatın 'kavramlarla sükûnet içerisinde tefekkürü'dür (MR, 1: §295, 199). Nihayet *Tabiatta İrade Üzerine* yeni bir unsuru açığa çıkarır: tabiat kanunlarının veya güçlerinin keşfini takip eden bilim adamının merakı ve felsefi temayülü—bu tabiatın sınırsız karmaşıklığını ve dinamik unsurlarını hülasa eden ve metafizik araştırmanın bekleme odası olan kavrama

dayalı, geniş, şümullü bir görüştür (WN, 326). Bilimlerle kurtuluş yoktur: *noluntas* ve sanatlar anlamında değil fakat hiç değilse daha iyi ve daha anlamlı bir hayat vaadi vardır. Sanatlarda hakikati keşfeden deha için 'gündelik hayattan memnuniyet' diye bir şey yoktur (WWR I, 209), bilim adamı için araştırma ve keşif zevki vardır.

Ölümünü takip eden on yıllar içerisinde Schopenhauer'in bilim felsefesi bilim adamları için bir nesilden fazla bir zaman çoğu durumda örnek teşkil etmeyi sürdürdü. Metafizik ile bilimler arasındaki ilişkiye dair fikirlerinden bazıları böylesine temel bir meseleye dair standart görüşün tarif edilmesine katkıda bulundu. Zamanımız Schopenhauer'in görüşlerinin şekillendiği çerçeveden hayli uzak ve farklı olsa bile büyüğü bozulmuş (zorunlu olarak kötümser olmayan) varoluş görüşüyle birlikte akıl ve bilimin rolü üzerine vurgusu eserlerinin toplumumuzda hâlâ zirvedeki yerini korumasına katkıda bulunmaktadır.

**METAFİZİĞİN TEMEL AYIRT EDİCİ  
ÖZELLİKLERİ<sup>130</sup>  
René Guénon**

Bir önceki bölümün meseleyi getirip bıraktığı noktada Metafizik karşısında Din ve Felsefenin nerede durduğunun tayin ve tespiti lüzumu kendisini olanca açıklığıyla hissettirmeye başlamış olmalıdır. Bu lüzuma binaen çok geçmeden sorulmayı bekleyen soruların birbiri ardına sıralandığı görülmüştür: Acaba bütün bunlar son tahlilde bir ve aynı şeyin zaman veya mekân içerisindeki değişik tezahürlerinin farklı isimler ile anılır olmuş halinden mi ibarettir? Birbirine yakın gibi duran bu üçlünün değişik isimlerle anılmasının arkasında yatan tek sebep ortaya çıktıkları iklimlerin farklılığı dolaşısıyla aynı manayı terennümün yolunu arayan dillerin değişik söyleyişi midir? Yoksa insan topluluklarının kabiliyet ve istidat bakımından arz ettiği farklılıkların bunda bir payını aramak gerekli midir? Veya aynı şeyi insan ırklarının değişik boylarında değil de zamanın değişik çağlarında aramak mı daha doğrudur? Fizik dünyanın ötesinde 'külli âlemin ilkelinin bilgisi' olarak metafizik uzunca bir zamandan beri felsefenin yaygın olarak anlaşıldığı gibi acaba sadece bilmekten mi ibarettir? Yoksa felsefe diye tabir olunan şey *filosofia* olarak tesmiye edilmezden evvel yani sadece *sofon* olarak telaffuz edilirken bilme ve olmanın her ikisi de onun

---

130 *Hindu Öğretlerinin İncelenmesine Giriş*, Bölüm, VI.

bünyesinde mündemiç miydi? Nihayetinde insan tabiatında aynı şubeye kök salmış gibi görünen bu üçü arasında bida-yette olmasa bile daha sonra teşekkül etmiş farklılıkların ve buna binaen teessüs etmiş sınırların daha sarîh bir tarzda çizilmesi ve bu üçünün birbirleri karşısında sınırlandırılma-ları bir ihtiyaç olarak ortada duruyor. Bu sınırlandırmanın bilhassa maksat ve muhtevaları bakımından birbirleriyle mukayese yoluyla yapılmasının meselenin anlaşılması bakı-mından sağlayacağı katkı da aynı ölçüde aşikârdır.

Dini bakış açısı kaçınılmaz olarak hissi seviyeye ait bir unsurun karışmasını tazammun eder, hâlbuki metafizik bakış açısı münhasıran akli-kalbidir. Ne var ki biz kendi adımıza böyle bir kaydı yeterince açık buluyor isek de birçok kimse metafizik bakış açısı tabirini yetersiz veya yersiz bulabilir. Nitekim bu tabir Batılılara tamamen yabancıdır. O sebeple fazladan birkaç açıklama konu dışına çıkmak olmayacaktır. Batı dünyasında karşılaşıldığı haliyle ilim ve felsefe de aslına bakılırsa benzer bir aklilik<sup>131</sup> iddiasında bulunur. Eğer bu iddiaların sağlam temelleri olduğunu kabul etmiyor ve bu nevi bütün spekülasyonlar ile metafiziğin arasında derin bir uçurum olduğunu ileri sürüyorsak bunun sebebi bizim anladığımız şekliyle saf aklilik ile bu ad altında ortalıkta dolaşan müphem fikirlerin birbirinden gayet farklı şeyler olduğudur.

Öncelikle şurası vuzuha kavuşturulmalıdır ki metafizik tabirini benimseyip kullanırken sözcüğün bazı kuşku-kulanı davet eden tarihi kökeni üzerinde çok fazla durmuyoruz. Ve eğer bu doğrultudaki görüş kabul edilecek olursa (sözcüğün türeyişi itibariyle) tamamen tesadüfi bir hüviyete sahip olduğunu teslim etmek zorunda ka-

---

131 (İ: *intellectuelite*: *intellectus*, *intelligere*: *lectus*, *legere*, *legein*. Dağılıp saçılanı derleyip toplayıcılık, bir yere bağlayıcılık, bir temele oturtuculuk doğu geleneklerinin hemen hemen tamamında kalbe atfedilir, esasen bu geriye doğru gidildiğinde batı düşünce geleneğinde de böyleydi. Dolayısıyla akletmenin uzvu yakın zamanların sığ anlayışının tersine beyin değil kalpti. Tafsilat için Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'ine bakılabilir.)

lırdık. O sebeple sözcüğün ilk kez Aristoteles'in toplu eserlerinde 'fizikten sonra' geleni ifade etmek maksadıyla kullanıldığı görüşü kanaatimizce katıyetle ihtimal dışıdır. Benzer şekilde bunun dışında kalan bazı zoraki yorumlar üzerinde durmayı da zait addediyoruz, nitekim farklı zamanlarda bazı müellifler böyle yorumları bu sözcüğe yüklemenin veya onunla irtibatlandırmanın uygun olduğunu düşündüler. Ne var ki bunlar bu sözcüğü kullanmaktan vazgeçmenin sebebi değildir zira sözcük bu haliyle kastedilen manayı ifade etmeye gayet uygundur, en azından batı dillerinde bulunabilecek herhangi bir tabirin uygunluğuyla kıyas edildiğinde bu böyledir. Esasen en tabii manasında hatta kökeni itibariyle dahi alındığında sözcük 'fiziğin ötesinde' yer alanı ifade eder. 'Fizik' sözcüğü ise burada bir bütün olarak görüldüğünde tabii bilimleri ifade maksadına matuftur ve eskilerin hep itiyat edindikleri üzere gayet umumi<sup>132</sup> bir tarzda düşünülür. O sebeple (burada fizik) hassaten bu bilimlerden birini işaret edecek tarzda, günümüzde revaçta olan sınırlı kabule uygun olarak kullanılmaz. Dolayısıyla 'metafizik' tabirini bu yorumu esas alacak tarzda kullanıyoruz ve bir kez daha ve nihai olarak ifade edelim ki eğer bu tabiri kullanmakta ısrar ediyorsak bunun tek sebebi şimdi verilen mülahazadır. Ve buna ilave olarak mutlak manada bir zaruret hali bahis konusu olmadıkça yeni sözcük uydurma yoluna gitmenin hiçbir zaman arzu edilen bir şey olmadığını düşünüyor olmamızdır.

Bu minval üzere anlaşıldığında şimdi metafizik sözcüğünün esas itibariyle 'Küllinin bilgisi', veya daha açık bir söyleyişle, külli âlemin ilkelerinin bilgisi olduğu ifade

---

132 (Zittı olan 'hususî'liği aynı kökten 'ihtisaslaşma' ile birlikte düşünmek gerekir.)

edilebilir. İlkeler adıyla anılma hakkına meşru olarak yalnızca bu saha yani Külli sahiptir. Fakat böyle bir ifadeyle aslında bir metafizik tarifi önermeye çalışmıyoruz. Zira böyle bir şey bizatihi ayırt edici özellikleri arasında en barizi olarak gördüğümüz küllilik sebebiyle tam bir imkânsızlıkla maluldür ki geri kalanların tamamı bu külliliğin kendisinden türer. Esasen ancak sınırlı olan bir şey açık ve kesin olarak kabili tariftir, metafizik ise tam tersine tabiatı icabı mutlak manada sınırsızdır. Ve bu açıkça bizim onu az çok dar bir tarif yani açık ve kesin ifade içerisinde hapsedmemize mani olur. Böyle bir durumda bir tarif ne kadar tam ve kati olması için çalışılırsa o kadar eksik ve muğlak olacaktır.

Mamafih burada bilimden değil bilgiden söz ettiğimize dikkat çekilmesi mühimdir. Bunu yaparken güttüğümüz maksat bir taraftan metafizik diğer taraftan sözcüğün uygun anlamında muhtelif bilimler ile yani münferit şeylerin şu veya bu muayyen veçhesini incelemeye yönelmiş bütün cüzi ve hususi - ihtisaslaşmış bilimler arasında yapılması gereken köklü ve esaslı ayrımı vurgulamaktır. Aslında bu ayrım külli ile cüzi âlemler arasında olan ayırmadan başka bir şey değildir. Mamafih bu bir karşıtlık olarak görülmemesi gereken bir ayırmadır zira bu iki tabir arasında müşterek bir ölçü veya mümkün bir tenazur ilişkisi yahut bağlantısı olamaz. Haddizatında metafizik ile bilimler arasında hangi türden olursa olsun bir zıtlık veya çatışma bilhassa her birine ait saha yekdiğerinden bu kadar geniş ölçüde ayrı olduğu için düşünülemez. Ve tam olarak aynı şey metafizik ile din arasındaki ilişki için de geçerlidir. Hal böyle olmakla beraber bahis konusu ayrımın şeylerin kendilerini görüldükleri bakış açıları kadar etkilemediği akıldan çıkarılmamalıdır. Ve bu daha sonra Hindu öğretisinin farklı dalları ve bunların birbiriyle iç

ilişkilerinin hususi tabiatı hakkında ileride söyleyeceklerimiz muvacehesinde kaydedilmesi hususiyle önem arz eden bir husustur. Aynı konunun farklı bilimlerce muhtelif veçheleri itibariyle incelenebilmesi kolaylıkla anlaşılabilir. Benzer şekilde cüzi bir noktayı nazardan incelenebilecek bir şey uygun bir takdim ve tehirle<sup>133</sup> pekâlâ külli noktayı nazardan (ki bu hususi bir bakış açısı olarak addedilemez) da ele alınabilir. Ve aynı şey hangi türden olursa olsun cüzi bir noktayı nazardan ele alınamayan şeyler bahis konusu olduğunda da geçerlidir. Bu suretle metafiziğin sahasının her şeyi kucakladığı söylenebilir ki bu onun zorunlu olarak olması gerektiği gibi gerçek manada külli oluşunun vazgeçilmez şartıdır. Fakat farklı bilimlerin her birinin kendine ait saha metafiziğin sahasından yine de ayrı kalır. Zira metafizik ihtisaslaşmış bilimlerin sahalarıyla aynı sahayı işgal etmediği için hiçbir surette onlarla aynı hüviyete sahip değildir. Dolayısıyla birininkiyle diğerlerinin ulaştığı sonuçlar arasında mukayese yapmak için bir vesile yahut münasebet asla ortaya çıkamaz.

Beri yandan metafiziğin sahası kesinlikle muhtelif bilimlerin sırf mevcut gelişme düzeylerinin az çok yetersiz olması sebebiyle bilgi sahibi olamadıkları şeylerden müteşekkil değildir. Oysa burada bahse konu olanın ne olduğu hakkında bir fikre sahip olduklarını sanmadığımız kimi filozofların kanaatleri bu yöndedir. Metafiziğin sahası bizatihi tabiatı icabı bu bilimlerin alanının dışında yer alır ve onların meşru olarak ihtiva ettikleri iddiasında bulunabilecekleri her şeyi alan olarak kat kat aşar. Her bilimin sahası muhtelif tarz ve usullerinden biri veya

---

133 (: *transposition*: yer değiştirme, işaretini değiştirerek bir değeri bir denklemin bir tarafından diğer tarafına geçirme.)

diğeri içerisinde her zaman tecrübeye dayanır. Hâlbuki metafiziğin sahası esas itibariyle hakkında harici hiçbir araştırmanın mümkün olmadığı şey tarafından kurulur: 'fiziğin ötesinde' olarak biz aynı zamanda bizatihi bu vakıa dolayısıyla tecrübenin de ötesindeyizdir. Dolayısıyla her münferit bilimin sahası eğer bunun için müsaitse metafiziğin sahasıyla en küçük bir temas noktası bulmaksızın belirsizce genişletilebilir.

Yukarıdaki mülahazalar dikkatle takip edildiğinde metafiziğin konusundan bahsedildiği zaman bunun şu veya bu bilime mahsus bir konuyla mukayese edilebilir bir şey olarak nazarı itibara alınamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Keza sözü edilen konunun her zaman mutlak manada aynı olması gerektiği ve hiçbir surette değişken veya zaman ve mekânın tesirlerine maruz bir şey olamayacağı da anlaşılır. Mümkün, arızı ve değişken şey esas itibariyle cüzi sahaya aittir. Bunlar münferit şeyleri bu hüviyetiyle zorunlu olarak belirleyen veya daha açık bir söyleyişle türlü tarzları içerisinde şeylerin cüzi veçhesini muayyen hale getiren ayırt edici özelliklerdir. Metafizik bahis konusu olduğunda zaman ve mekânla değişebilen her şey bir yandan ifade tarzı yani metafiziğin bürünebileceği ve sonu belirsizce değişebilen az çok harici suretler diğer yandan onun hakkında insanlar arasında karşılaşılan bilgi veya cehalet derecesidir. Fakat kendisi itibariyle metafizik her zaman temel ve değişmez olarak aynı kalır zira onun konusu özü itibariyle bir veya Hinduların söylediği gibi tam ifadesiyle 'ikiliksiz'dir. Ve bu konu yine bizatihi 'tabiatın ötesinde' yer almasıyla aynı zamanda her türlü değişimin de ötesindedir. Araplar bunu 'Vahdet öğretisi tevhitir' diyerek ifade ederler.

Aynı istidlal silsilesini takip ederek bunlara metafizikte 'keşifler' yapmanın mutlak manada imkânsız olduğu

nu ilave edebiliriz. Zira hiçbir uzmanlaşmış veya harici bir araştırma imkânının kullanımına ihtiyaç duymayan bir bilgi türünde bilinebilir olan her şey belli kimselerce herhangi ve her dönemde bilinmiş olabilir. Ve bu aslında ananevi metafizik öğretilerin derinlemesine tetkikinden açık olarak çıkar. Ayrıca evrim ve ilerleme fikirlerinin, her ne kadar ispat edilebilir olmaktan çok uzaksa da, biyoloji ve sosyolojide belli bir izafi değerinin olabileceği kabul edilse bile bunların metafizikte hiçbir yerinin olmayacağı kesindir. Bundan başka bu tür fikirler doğullara bütünüyle yabancıdır, tıpkı on sekizinci yüzyılın sonuna kadar Batılılara da yabancı olduğu gibi, oysa şimdi batıda insanlar bunların insan düşüncesi için temel ve esasi olduklarını müdellel - doğrulanmış kabul ediyorlar. Kaydedilmelidir ki bu aynı zamanda metafizik âleme 'tarihi usulün' tatbikine dönük her nevi teşebbüsün şekli mahkûmiyetini de tazammun eder. Esasen metafizik bakış açısı tarihi bakış açısına veya bu adla ortada dolaşan şeye taban tabana zıttır ve bu zıtlık sadece bir usul meselesine değil fakat çok daha önemli olan, hakiki bir ilke meselesine denk gelecek şekilde görülecektir. Zira asli değişmezliğiyle metafizik bakış açısı bizatihi evrim ve ilerleme fikirlerinin reddi ve nefyidir. Esasen metafiziğin ancak metafizik olarak incelenebileceği söylenebilir. Münferit cüzi tesirler gibi mümkünattan<sup>134</sup> kabul edilen şeyler kale alınmamalıdır zira bunlar metafiziğin bakış açısından kesinlikle yoktur ve öğretiyi hiçbir surette etkilemezler. Öğreti külli âleme ait olduğu için bu hüviyetiyle esasen cüziyattan kabul edilen şeylerin üzerindedir ve zorunlu olarak bu tesirlerden etkilenmemiş olarak kalır. Hatta tekrar edelim ki zaman ve mekâna mahsus şartlar

---

134 (: *contingence*.)

bile öğretinin özünü değil ancak zahiri ifadesini etkileyebilir. Ayrıca burada izafi ve mümkün âlemde olduğu gibi, hususiyle az veya çok kuşkuyla açık oldukları için az veya çok değişken olan ve değişen 'inançlar' veya 'kanaatler' bahis konusu olamaz. Metafizik bilgi esas itibariyle daimi ve değişmez kesinliği tazammun eder.

Gerçekten bilimlerin izafiliğini hiçbir surette paylaşmamasından dolayı metafizik asli ayırt edici özelliklerinden biri olarak mutlak kesinliği ihtiva etmekle mukayyettir ve bu sadece bizatihi kesinlik olan konusu sebebiyle değil fakat takip ettiği yol ve usul itibariyle de böyledir. Tabii eğer usul tabiri burada ve bu çerçeve içerisinde hâlâ kullanılabilir ise çünkü aksi halde bu usul veya bunun için uygun bulunacak tabir her neyse konusu ile örtüşür ve onu karşılar olmayacaktır. Bu sebeple metafizik farazi karaktere sahip her kavram ve kavrayışı zorunlu olarak dışarıda bırakır. Bu demektir ki metafizik hakikatler kendileri itibariyle karşı çıkılabilir ve tartışılabilir değildir. Dolayısıyla zaman zaman karşı çıkmak ve tartışmak için bazı sebepler ortaya çıkıyorsa bu ancak bu hakikatlerin ortaya koyulmasındaki bir kusurun veya doğru anlaşılamamasının bir sonucu olarak gerçekleşir. Ayrıca bu durumda mümkün her ortaya koyma - ifadeye büründürme zorunlu olarak eksik ve kusurludur zira metafizik kavramlar küllilikleri sebebiyle asla tam ve eksiksiz olarak ifade edilemeyecekleri gibi hatta tasavvur dahi edilemezler. Çünkü onların özüne ancak saf ve 'şekilsiz' akıl (kalp) ile ulaşılabilir. Onlar her mümkün şekli bilhassa dilin onları içine hapsetmeye çalıştığı tarifleri veya açık ve kesin ifadeleri kat kat aşarlar. O sebeptendir ki tarifler her zaman eksik ve kusurludur ve onların alanlarını sınırlamaya ve dolayısıyla çarpıtıp saptırmaya meyyaldir. Bu tarif yahut açık ve kesin ifadeler tıpkı bütün

remiz ve işaretler gibi ancak bir hareket noktası, tabiri caizse bir 'istinatgâh' olarak hizmet edebilirler. Ve bu hüviyetleri ile kendi başına ifade edilemez olarak kalını anlamak için bir yardım işlevi görürler. Herkesin kendi akli melekeleri çerçevesinde onu kavrayıp anlamaya çalışması, bu yoldaki başarısı nispetinde şekli ve sınırlı ifadenin kaçınılmaz kusurlarını düzeltmesi her bir insanın kendi sorumluluğundadır. Ayrıca şurası da aşikârdır ki bu eksiklik ve kusurlar sözü edilen şekli ifade (mecburiyete binaen) Avrupa ve bilhassa köksüz zamane dilleri gibi bazı lisanlar aracılığıyla aktarıldığı takdirde en üst seviyeye çıkacaktır. Çünkü bu diller metafizik hakikatlerin ortaya koyulup aktarılması için bilhassa uyumsuz ve yetersiz görünmektedir. Evvelce çeviri ve uyarlama güçlükleri münasebetiyle işaret ettiğimiz üzere metafizik bir sınırsız imkânlar dehlizine açık olduğu için haddizatında onun özünü teşkil eden ifade edilemez olanı asla gözden kaçırmamaya azami dikkat göstermelidir.

Külli âleme mahsus bilgi zorunlu olarak, münferit şeylerin bilgisini tayin eden her türlü ayırımın ötesindedir. Bunlar arasında özne ile nesne arasındaki ayırım umumi ve temel hüviyettedir. Ayrıca bunun ucu metafiziğin konusunun hangi neviden olursa olsun başka hiçbir münferit bilgi konusuyla hiçbir surette mukayese edilebilir olmadığını göstermeye de dokunur. Ve haddizatında ondan ancak ve münhasıran kıyaslama yoluyla bir konu olarak söz edilebilir zira ondan herhalde söz edebilmek için ona şu veya bu ismi izafe etmeye, şöyle veya böyle bir adlandırmada bulunmaya zorlanılır. Benzer şekilde metafizik bilgiye erişme imkânından söz edildiğinde böyle bir imkânın ancak bilginin kendisiyle bir ve aynı şey olabileceği ve onda özne ile nesnenin esas itibariyle birleştiği aşikârdır. Bu söz konusu imkânın eğer onu

bu sözcükle vasıflandırmaya cevaz var ise beşeri mantık ve muhakeme gibi istidlali bir melekenin kullanımından hiçbir iz veya eser taşımayacağını söylemeye varır. Daha evvel söylediğimiz gibi burada fert üstü dolayısıyla mantık ve muhakeme üstü olan fakat (bu hüviyetiyle) hiçbir surette akıl dışı anlamına gelmeyen bir âlem ile temas ve münasebette bulunuyoruz: Metafizik mantık ve muhakeme ile çelişemez fakat mantık ve muhakemenin üzerinde durur. Bu sonuncusunun alanının ötesinde ve dışında yer alan hakikatlerin tarifi ve zahiri ifadesi için tali bir imkân olarak olmadıkça burada yeri yoktur. Metafizik hakikatler ancak cüzi âleme ait olmayan ve çalışma tarzının dolaysız tabiatı sebebiyle keşfi (hadsî)<sup>135</sup> denilebilecek olan bir melekenin kullanımıyla anlaşılabilir. Fakat bir yanlış anlamaya mahal vermemek için şu sıkı kayıt ilave edilmelidir: Sözü edilen bu melekenin bazı muasır filozofların sezgi diye adlandırdıkları, tamamıyla insiyaki ve hayat için gerekli bir melekeyle müşterek hiçbir tarafı yoktur. Esasen bu iddia edildiği gibi mantık ve muhakemenin üstünde değil fakat altındadır. Daha dikkatli bir ifadeyle şimdi sözünü ettiğimiz bu meleke çağdaş felsefenin gerçekliğini mütemadiyen inkâr ettiği ve ne zaman görmezden gelmeyip yok saymakla yetinmese gerçek tabiatını kavramakta yetersiz kaldığı akli keşif veya mükaşefedir. Bu melekeye Aristoteles ve Skolastik takipçilerinin tatbikatını takip ederek saf akıl da denilebilir. Zira onlara göre akıl aslında doğrudan ilkeler bilgisine sahip olan melekedir. Aristoteles açıkça 'aklın bilimden daha

135 (Eğer aklın ağır, derece derece ve zamana bağlı olan inceden inceye düşünme seyrine 'fikir' denirse bunun karşısında 'hads' veya 'keşf' aklın bir şimşek parıltısını andırır tarzda bir anda, bir hamlede hedefine ulaşabilecek derecede hızlı olan ani seyrini tasrih edebilir.)

hakiki' olduğunu ilan eder<sup>136</sup> ki bu onun bilimlerin temelini teşkil eden mantık ve muhakemeden daha hakiki olduğunu söylemeye varır. Aristoteles ayrıca 'hiçbir şeyin akıldan daha hakiki olmadığını' da söyler zira o çalışma tarzının dolaysız olması sebebiyle ve aslında konusundan ayrı olmayıp hakikatin kendisiyle ayniyet içerisinde olduğu için zorunlu olarak yanılmazdır.

Metafizik kesinliğin asli temeli böyledir. Yanlış ve yanlışlığının işin içerisine ancak mantık ve muhakemenin kullanımıyla buradan, yani aklın düşündüğü hakikatlerin bir surete ve ifadeye büründürülmesi esnasında girebileceği anlaşılabilir. Bu mantık ve muhakemenin istidlali (bir ispattan diğerine sıçrayarak giden) doğrudan olmayan karakteri dolayısıyla açık biçimde yanılabilir olması buradan ileri gelir. Ayrıca her türlü ifade ve suret mutlaka kusurlu ve sınırlı olacağı için yanlış muhtevası itibariyle olmasa bile suret veya ifadesi itibariyle kaçınılmazdır. Mamafih ifadenin tam olması için ne kadar çalışılırsa çalışılsın dışarıda kalan her zaman içe alınandan çok daha büyüktür. Fakat ifadedeki bu kaçınılmaz yanlış bu hüviyetiyle kati ve müspet bir şey içermez ve ancak daha küçük bir hakikate denk gelir zira o sadece bütün hakikatin kısmi ve eksik ifadesinde bulunur.

Şimdi metafizik bilgi ile bilim bilgisi arasındaki ayrımın derin anlamını anlamak mümkün hale gelmektedir: ilki saf akıldan neşet eder ve sahası Küllidir, ikincisi mantık ve muhakemeden neşet eder ve sahası geneldir (*âmm*). Aristoteles'in alenen söylediği gibi 'genelinki dışında bilim diye bir şey yoktur'. Batılı mantıkçılar arasında sık sık yapıldığı gibi, Külli ile umumi hiçbir surette birbirine karıştırılmamalıdır. Kaldı ki onlar ona yanlışlık-

---

136 *İkinci Analitikler*, II. Kitap.

la külli ismini verdiklerinde bile aslında genelin ötesine hiçbir zaman geçemezler. Daha evvel gösterdiğimiz gibi bilimlerin bakış açısı münferit şeylerin sahasına aittir, genel ferdi olana değil fakat sadece cüzi olana karşıdır zira bu sonuncusu aslında münferit olanın genişlemesinden başka bir şey değildir. Ayrıca münferit olan tabiatında hiçbir değişime uğramaksızın ve tanımlayıcı sınırlayıcı şartlarından kurtulmaksızın sonu belirsiz bir genişleme kabul edebilir. Bu sebeptedir ki bilimin asla metafizik ile birleşmeksizin sonu belirsizce yayılıp genişleyebileceğini söyleriz. Metafizik bilimlerin bu yayılması ve genişlemesi karşısında her zamanki kadar ayrı ve müstakil kalır ve hep öyle kalacaktır zira Küllinin bilgisini kucaklayan sadece odur.

Şimdi metafiziğin tabiatını yeteri kadar ele alıp incelediğimizi zannediyoruz ve öğretti ortaya konulup etraf-  
lı izahatına geçilinceye kadar daha fazlası kolay kolay söylenemez ki bunun yeri burası değildir. Ne var ki bu mülhaza ve mütalaalar takip eden bölümlerde bilhassa metafizik ile çağdaş batıda genellikle felsefe adıyla anılan şey arasındaki farkı ele alıp tartışmaya geçtiğimizde genişletilecektir. Buraya kadar söylediklerimizin tamamı herhangi bir kayıt ve sınıra hacet kalmaksızın doğunun ananevi öğretilerinin her biri için tatbik kabiliyetine sahiptir. Ve şekil veya suret bakımından aralarındaki büyük farklılıklara rağmen bu böyledir ve bu fark onların temel ayniyetlerini dikkatsiz bir gözlemcinin gözlerinden saklayabilir. Bu metafizik anlayışı hem Tao hem Hindu öğretisi için, hem de İslam'ın batını ve zahiri-dini veçhesi bakımından aynı derecede doğrudur. Şimdi batı dünyasında bu türden herhangi bir şey var mıdır? Eğer sadece hâlihazırda gerçekten var olan şey göz önünde bulundurulacak olsaydı bu soruya menfi bir cevaptan başka

bir karşılık vermek kesinlikle mümkün olmazdı. Çağdaş felsefi düşünce zaman zaman onu metafizik olarak vasıflandırmaktan memnuniyet duysa da yukarıda ortaya konulan anlayış ile onun hiçbir alakası yoktur. Mamafih bu meseleye az ileride tekrar döneceğiz.

Hal böyle olmakla beraber Aristoteles ve Skolastik öğreti hakkında söylediklerimiz en azından metafiziğin batı dünyasında eksik de olsa belli bir ölçüde gerçekten mevcut olduğunu gösterir. Ve bu zorunlu ihtirazi kayda rağmen burada batı zihniyeti içinde en küçük bir muadili olmayan ve onun anlayış kabiliyetinin bütünüyle ötesinde görünen bir şeyin bahis konusu olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan yukarıdaki kaydı ihtirazi eğer kaçınılmaz ise daha evvel söylediğimiz gibi bunun sebebi batı akliliğinin<sup>137</sup> tamamının tabiatının, en azından Greklerin klasik çağından bu yana, bir parçası gibi görünen belli sınırlamaların olduğudur. Bu bakımdan daha evvel Greklerin bir Sonsuzluk fikrine sahip olmadıklarını söylemiştik. Buna ilave olarak neden biz çağdaş batılılar Sonsuzluğu düşündüğümüzü zannettiğimiz vakit onu her zaman ancak sonu belirsiz olabilen bir mekân olarak tasavvur ederiz? Ve bu nevi yanlış anlamalara doğulular arasında rastlanmazken esas itibariyle 'zamansız'da, eğer böyle bir ifadeye cevaz veriliyorsa, sabit olan ebediliği zamanın sonu belirsiz bir uzamasından başka bir şey olmayan daimilik ile karıştırmakta neden sebat ederiz? Gerçek şu ki batı kafası neredeyse münhasıran duyulur şeylerin incelenmesine meyyal olduğu için mütemadiyen tefekkürü tasavvur veya tahayyül ile karıştırmaya sürüklenir. Bu duyulur temsil veya tasavvura müsait olmayan her

---

137 (Bahis konusu olan hatırlanacağı üzere *rationalisme* değil *intellectualité*dir.)

şey ona sırf bu sebepten ötürü fiilen tefekkür edilemez görüldüğü ölçüde böyledir. Hatta Grekler arasında bile muhayyilevi melekeler daha baskındı. Bu aşikâr ki saf düşüncenin tam zıddıdır. Bu şartlar altında batı dünyasında sözcüğün gerçek anlamında bir aklilik, dolayısıyla bir metafizik olamaz. Buna bir diğer yaygın karıştırma, mantıki ve akli olan arasındaki karışıklık eklenecek olursa bu sözde batı akliliğinin aslında, bilhassa biz asri zamanların batılıları arasında, münhasıran ferdi ve suri mantık ve muhayyile melekelerinin kullanımından fazla bir şey etmediği anlaşılır hale gelir. O zaman onu en derin kökleri Külli ve gayrı suri olanda bulunan bilgi dışında gerçek veya değerli bilgi tanımayan doğu akliliğinden ne büyük bir uçurumun ayırdığı anlaşılabilir.

## METAFİZİK DÜŞÜNCE KARŞISINDA FELSEFİ DÜŞÜNCE<sup>138</sup>

Metafiziğin sadece bilimden değil fakat bilhassa asri zamanlarınkiler olmak üzere Batılıların felsefe ismiyle sözünü ettikleri her şeyden derinlemesine farklı olduğunu açıkça ifade ettik. Kaldı ki bu isim altında birbirini tutmaz hatta birbiriyle hiç alakası olmayan bir sürü şey bir araya getirilmiştir. Greklerin başlangıçta felsefe tabirinin içerisine hangi fikir yahut kavramları dâhil etmeyi düşünmüş olabileceklerini hesaba katmanın burada pek bir önemi yoktur. İlk bakışta anlaşıldığı kadarıyla onlar için felsefe hayli belirsiz bir tarzda, tasavvur edebildikleri sınırlar içerisinde beşeri bilginin tamamını ihtiva ediyordu. Biz sadece günümüzde fiilen bu tabir altında toplanan veya bahsi geçen neyse onunla ilgilenip o kadarını göz önünde bulundurmayı teklif ediyoruz. Mamafih her şeyden evvel kaydedilmelidir ki batıda ne zaman hakiki metafizik ortaya çıkar gibi olmuşsa insanlar her zaman onu mümkünat âlemine mahsus şeylerin özel bakış açısıyla bağlı olan meselelerle irtibatlandırmaya çalışmışlardır. Bu yolu tutarken metafiziği felsefe adını verdikleri bu meselelerle aynı bütünün içerisine dâhil etmeyi hedeflediler. Bu metafiziğin geri kalan her bilgi türünden ayırt edilmesini mümkün kılan temel özelliklerinin batıda hiçbir zaman

---

<sup>138</sup> *Hindu Öğretilerinin İncelenmesine Giriş*, Bölüm, VIII.

yeteri kadar sarahatle ortaya çıkmadığını ispata yetişir. Hatta bir adım daha ileri gidip söylenebilir: ister onu izafi bilimlerden herhangi biriyle aynı seviyeye indirmek hatta isterse Aristoteles'in yaptığı gibi 'ilk felsefe' diye vassetmek suretiyle olsun metafiziği felsefenin bir dalı olarak kabul etmek onun gerçek sahası ve külli karakteri hakkında derin ve esaslı bir yanlış anlamayı tazammun eder. Mutlak bütün ne herhangi bir şeyin bir parçasını teşkil edebilir ne de hangi türden olursa olsun başka bir şey Külliye kucaklayabilir hatta onu ihtiva edebilir. O halde kendi başına bu batı metafiziğinin yetersizliğinin aşikâr delilidir. Kaldı ki o neresinden ve hangi maksatla bakılırsa bakılsın Aristoteles ile Skolastiklerin öğretisiyle sınırlıdır. Zira batı dünyasında şuraya buraya dağınık birkaç parça ve belli bir kesinlik düzeyinde konuşmaya yetecek kadar bilgi sahibi olunmayan bazı şeyler dışarıda tutulacak olursa gerçek metafizik hüviyete sahip başka bir öğreti ile karşılaşılmaz. En azından bu klasik Grek çağından bu yana böyledir hatta ilim, ilahiyat ve mümkinat âlemine ait sair unsurların karışmasına izin verilse bile sonuç değişmez. Mamafih bunu söylerken elbette doğu tesirlerinin doğrudan işin içerisine karıştığı İskenderiyelileri dışarıda bırakıyoruz.

Eğer çağdaş felsefe bir bütün olarak nazarı itibara alınacak olursa gayet genel bir çerçeve içerisinde bakış açısının esas itibariyle bilimlerin bakış açısından farklı bir yanı olmadığı söylenebilir. Zira her iki durumda da bakış açısı mantıki bakış açısidir en azından öyle olduğu iddia edilir. Mantık ve muhakeme sahasıyla sınırlı her nevi bilgi buna ister felsefi denilsin ister denilmesin aslı aranacak olursa bilim bilgisinden ibarettir. Eğer o başka bir şey olmaya heves ederse bu defa meşru olarak kendisine ait olmayan bir saha ve mana üzerinde hak id-

dia etmeye kalkarak her türlü kıymetini hatta izafi türde olanını da kaybeder. Nitekim bu sözde metafizik tabiri altında zikredebileceğimiz şeyler için tam da böyledir. Ayrıca felsefe ile bilimlerin söz sahibi oldukları alanlar arasındaki ayrım ilkinin çok sayıdaki bileşenleri arasında diğerleri ile aynı ölçüde özel ve sınırlı olan belli bilimlerini ihtiva etmesi sebebiyle daha da savunulamaz hale gelir. Sözü edilen bilimler kendilerini mümtaz ve ayrıcalıklı bir konuma taşımaya yetecek ölçüde ayırt edici vasıflara sahip değildir: mesela psikoloji, sosyoloji vb. gibi bu sınıfa dâhil edebileceğimiz bilimler hiçbir mantıklı delile dayanmayan bir itiyat sonucu olarak felsefi diye adlandırılır. Sözün kısası felsefe ancak tamamen farazi, eğer isteniyorsa, tarihi bir birliğe sahiptir ve aynı itiyadı sürdürüp diğer münferit bilimlerin eskiden olduğu gibi şimdi de neden onun içerisine dâhil edilmediğini izah etmek güçtür. Beri yandan bir vakitler felsefi olarak tasnif edilen bazı bilimlerin günümüzde artık böyle bir hüviyete sahip oldukları düşünülmez. Bu bilimlerin büyük bir gelişme kaydetmiş olmaları kendilerini yanlış tanımlanmış bu topluluğun içerisinden çekip koparmak için yeter sebep teşkil etmiştir. Hâlbuki tabiatları içyapısı itibariyle en ufak bir değişime uğramamıştı. Eğer bugün hâlâ bazı bilimlerin adı felsefe başlığı altında geçiyor ise bunda Greklerin bidayette felsefeye yükledikleri ve bu sayede bütün bilimlerini içinde toplayan genişlemiş anlamın bir kalıntısından fazlası görülmemelidir.

Söylediklerimizden gerçek metafiziğin psikolojiyle fizik veya fizyoloji ile olduğundan ne daha yakın ne daha uzak hiçbir irtibatının olamayacağı anlaşılmış olmalıdır. Bunların hepsi tabii bilimler, sözcüğün ilk ve genel anlamıyla fizik<sup>139</sup> bilimlerdir. Keza metafiziğin bu nevi her-

---

139 [Grk.: *physika*, *physikos*, *physis*, *phyein*.]

hangi özel bir bilime herhangi bir tarzda bağlı olabileceğini düşünmek daha da az mümkündür. Bazı filozofların önermeye çalıştıkları gibi ona psikolojik bir temel kazandırmaya kalkmak böyle bir tavrın metafiziğin gerçekte ne olduğu hakkında sergilemiş oldukları katıksız cehaletten başka bir mazereti olamayacağı için külliye cüzi olana, ilkeyi az çok uzak veya dolaylı neticelerine dayandırmaya çalışmaktan farkı yoktur. Ayrıca böyle bir tavır kaçınılmaz olarak sonunda kendisini insan biçimci ve bundan dolayı aşikâr tarzda metafiziğe zıt bir anlayış içerisinde bulur. Metafizik zorunlu olarak kendine yeter olmalıdır zira o gerçekte yegâne doğrudan bilgi türüdür ve çeşitli bilimlerin inceleme konuları da dâhil sair her şeyin kendisinden türediği külli ilkelerin bilgisinden müteşekkil olması sebebiyle o kendi dışında başka bir şeye dayanamaz. Yukarıda sözü edilen bilimler inceleme konularını kendilerine mahsus bakış açılarından ele almak için bu ilkelerden kopardıkları takdirde böyle bir usul kendi açılarından kesinlikle meşrudur zira tersini yapsalardı ve kendi konularını külli ilkelere havale veya hamletselerdi kendi hususi sahalarının dışına çıkmaktan başka bir şey yapmamış olurlardı. Bu son müşahede de gösterir ki bu bilimleri doğrudan metafiziğe dayandırmak gibi bir mesele söz konusu olamaz. Onların temsil ettikleri bakış açılarının izafiliği kendilerine belli bir muhtariyet temin eder ve bunu yanlış anlamak sadece lüzumsuz çatışmalara sebebiyet verir. Bütün çağdaş felsefenin sırtına ağır bir yük olarak oturan bu yanlış ilk başta, metafiziği gerçekte bir sözde metafizikten başka bir şey olmayan Descartes tarafından işlendi. O metafizikle başka bir sebep değil sadece fiziğine bir giriş teşkil etsin diye ilgilendi zira bu suretle ona daha sağlam bir temel kazandıracığını düşünüyordu.

Şimdi mantığa dönecek olursak onun buraya kadar ele aldığımız bilimlerle tam olarak aynı mevkide olmadığını görürüz. Bu sonuncuların tamamına tecrübi bilimler denilebilir zira bunların hepsi müşahade sonuçlarına dayanır. Mantık da özel bir bilimdir ve esas itibariyle hassaten insan anlayışına mahsus şartların bir incelemesidir. Fakat onun metafizik ile irtibatı mantıki ilkeler diye anılan şeylerin külli âleme ait olan hakiki ilkelerin muayyen bir saha içerisinde tatbikat ve tahsisatından ibaret olmaları anlamında daha doğrudandır. Bu onların açısından ilahiyattan söz ederken mümkün olduğuna işaret ettiğimize benzer bir tarzda sonuçlanan bir takdim ve tehiri mümkün kılar. Benzer mülahazalar matematik bahis konusu olduğunda da aynı ölçüde geçerlidir. Her ne kadar münhasıran nicelik alanıyla mahdud olduğu için sahası itibariyle zorunlu olarak sınırlıysa da bu bilim kendine mahsus özel alan içerisinde belli izafi ilkeleri tatbik eder. Bu ilkeler bazı külli ilkelerin doğrudan cüziyat alanına uyarlanması olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla bilim alanı bir bütün olarak alındığında mantık ve matematiğin metafizikle daha gerçek bir yakınlığa sahip iki bilim olduğu söylenebilir. Fakat bunlar bilimlik bilginin genel tarifi içerisine dâhil oldukları, dolayısıyla mantık ve muhakemenin sınırları ve cüzi kavramlar kategorisi içerisinde kaldıkları için bu onların hâlâ saf metafizikten tamamen ayrı oldukları sonucunu doğurur. Çağdaş felsefede bu kadar belirgin bir yere sahip olan 'bilgi nazariyeleri' gibi az veya çok bir mantık ve metafizik halitası olarak takdim edilen bakış açılarına muteber bir değer atfedilmesine mani olan da bu ayırmadır. Meşru unsurları olarak kabul edilebilecek bileşenlerine indirgendiğinde bu nazariyeler saf ve basit mantıktan ibarettir ve mantığın ötesine geçtiklerini iddia ettikleri ölçüde bunlar cevher-

den yoksun sözde metafizik kuruntulardan başka bir şey değildir. Ananevi bir öğretilerde mantık daha fazlasını değil ancak tali ve bağımlı bir bilgi dalının yerini işgal eder ve aslında hem Çin’de hem Hint’te o tam bu hüviyetiyle görülür. Orta çağda batıda olduğu gibi doğuda da inceleme konusu yapılmış fakat çağdaş felsefe tarafından ihmal edilmiş olan evrenbilim gibi, daha önce gördüğümüz üzere, o aslında metafizik ilkelerin özel bir bakış açısına ve muayyen bir sahaya tatbikatından ibarettir. Mamafih bu konuya daha sonra, Hindu öğretilerini ele alırken geri döneceğiz.

Mantık ve metafizik arasındaki ilişki hususunda az evvel söylenmiş olanlar mantığı hangi saha ya da âlem hakkında olursa olsun kanunlarına sıkı sıkıya mutabık olmadıkça serdedilen hiçbir fikir veya nazariyenin geçerliğinin olamayacağı için bir anlamda mümkün her türlü bilgiye hükmeder konumunda görmeye alışmış olanlara belki şaşırtıcı gelmiş olabilir. Hal böyle olmakla beraber şurası gayet açıktır ki metafizik mantığa başka herhangi bir bilime olduğundan daha fazla bağımlı olamaz ve bu her zaman onun külli karakteri sebebiyle böyledir. Buradaki yanılmanın sebebi bilginin münhasıran mantık sahası içerisinde yer aldığından düşünülmesinden kaynaklanır. O sebeple bu noktada saf akli kavrayış olarak metafiziğin kendisi ile onun şekli ifadesi arasında bir ayırım yapılması gerekir. İlki ferdi sınırlamalardan dolayıyla mantık ve muhakemenin tahditlerinden bütünüyle bağımsız iken sonuncusu, mümkün olduğu ölçüde, olsa olsa metafizik hakikatlerin bir tür mantıki ve istidlali şekle büründürülmesine denk gelir. Mantık tıpkı matematik gibi münhasıran makul bir bilimdir; metafizik açıklama ancak şekli veya sureti itibariyle fakat sadece bu yönüyle benzer bir veçhete bürünebilir. Ve bu noktaya gelindi-

ğinde eğer onun mantık kanunlarıyla karşılaşması ve onlarla uyuşması icap ederse bunun sebebi bu kanunların kendilerinin esas itibariyle metafizik bir temel üzerine oturmasıdır ki böyle bir temel olmaksızın onların zaten geçerlilikleri olamazdı. Mamafih aynı zamanda bu açıklamanın hakiki manada metafizik bir vasfı veya dayanağı olacaksa daha evvel gösterdiğimiz gibi onun her zaman metafizik alanın kendisi kadar sınırsız kavrayış imkânlarını açık bırakacak tarzda ifadeye büründürülmesi gerekir.

Ahlaka veya şimdilerde söylendiği şekliyle 'etik'e gelince dinin terkiibinde yer alan unsurların incelenmesi esnasında zımnen ifade edilenleri daha evvel kısmen izah etmiştik fakat şimdi onun dini kavrayıştan açık şekilde ayrıldığı kadarıyla hususi anlamda felsefi kavrayışından söz etmemiz gerekiyor. Bütün felsefe alanında ahlaktan daha izafi ve arızı bir şey yoktur, hatta o hedef ve sahası ancak bütünüyle ameli - tatbiki olabilen az çok tutarlı mülahazalar yığını olarak artık sınırlı bir âlemin bilgisini bile temsil etmez, buna rağmen bu konuya dair oldukça yaygın kuruntular beslenir. Esasen ahlak insanın tavır ve tarzı yahut hal ve hareketi için tatbiki kabil kuralları kalıba dökme meselesinden ibarettir. Bunu yapma ihtiyacını duyuran şey münhasıran içtimai sahaya aittir zira insan teklerinin az çok teşkilatlı zümreler halinde toplu halde yaşaması bir vakıa olmamış olsaydı bu kuralların hiçbir anlamı olmazdı. Ayrıca bu kurallar doğulular için bahis konusu olduğu gibi münhasıran içtimai noktayı nazardan görülmek yerine insanlığın daha büyük bölümü için yabancı olan hususiyle ahlaki bakış açısıyla uyum içinde ifade kalıbına dökülmektedir. İçtimai düzenin hissi türden tesirlere maruz bir öğretiyile bağını tesis ederek bu bakış açısının dini kavrayışlar içerisinde kendisine bir yer bulmasının hangi surette mümkün olduğunu gördük.

Fakat bu münferit hal dışında bunun meşruiyetinin neredede yattığını anlamak kolay değildir.

Ahlaka meşru bir anlam kazandıran dini bakış açısı dışında şeylerin bu düzeniyle irtibatlı olan her şey mantıki cihetten münhasıran içtimai hayatı mümkün ve tahammül edilebilir hale getirme maksadıyla ihdas ve itaat edilen bir âdet ve itiyatlar manzumesine irca edilmelidir. Ama eğer ahlakın bu örfi karakteri dürüstçe kabul edilip buna uygun hareket edilmiş olsaydı bundan böyle ahlak felsefesi gibi bir mesele kalmazdı. Burada bir kez daha işin içerisine karışan ve kendi hususi ihtiyaçlarının tatminine malzeme temin etmek için bu adetleri alıp onları gerçekte olduklarından başka bir şey olarak kabul etmeye zorlayan hissiyattır. Bir kısmı hem muhtevası hem sureti itibariyle hissi hüviyetini açıkça belli eden diğerleri az veya çok mantıki bir görünüm altında gizlenmiş olan bir yığın farklı ahlak nazariyesinin ortaya çıkmasının arkasında yatan sebep budur. Ayrıca ahlak içtimai sahaya mahsus mümkünatla irtibatı bulunan sair her şey gibi zaman ve mekânın şartlarına göre büyük ölçüde değişim gösterse bile belli bir cemiyet içerisinde ortaya çıkan ahlak nazariyeleri her ne kadar zahiren birbiriyle çatışır gibi görünüyorsa da hepsi benzer tarzda aynı ameli - tatbiki kaidelere meşruiyet kazandırmaya yönelir. Bunlar bahis konusu cemiyette yaygın kabul gören ve o ölçüde riayet edilen kaidelerdir. Kendi başına bu sözü edilen nazariyelerin gerçek değerden yoksun olduğunu göstermeye kâfi gelmelidir. Bu nazariyelerin temelleri her bir münferit filozof tarafından atılıp geliştirilmiştir ve onun ve hemcinslerinin—veya hiç olmazsa kendisi ile aynı hissiyatı paylaşanların—hal ve hareket tarzı için kendi görüşleri ve her şeyden evvel kendi hissiyatı doğrultusunda geç kalmış bir meşrulaştırma veya mazur gösterme olarak (anlaşılmalıdır).

Bu tür ahlak nazariyelerinin daha çok akli çöküş dönemleri esnasında ortaya çıkıyor olması dikkat çekicidir. Kuşkusuz bunun sebebi bu çöküş veya tereddidin biza-tihi hissiyatçılık denilen şeyin yaygınlaşmasıyla irtibatlı veya onun neticesi olmasıdır. Ve bu suretle aldatıcı nazariyelerin içine dalarak tefekkürün belli belirsiz bir suretinin muhafaza ediliyor olmasının da belki bunda payı olabilir. Nitekim bu sıra dışı hadise aklın hâkimiyetinin gerileyip çökmesiyle birlikte Grekler arasında hâsıl edebildiği son katkı olarak Aristoteles ile ortaya çıktı. Epikürosçuluk ve Stoacılık gibi daha sonraki felsefi okullarda her şey ahlaki bakış açısına boyun eğmiştir ve daha yüksek cinsten her türlü nazari çerçeve ve fikri mütalaaya erişmede güçlkle karşılaşan Romalılar arasında yayılmada gösterdikleri başarıyı buna borçludurlar. Nitekim bu aynı sıra dışı hadise ile 'ahlakçılık' diye tabir edebileceğimiz bakış açısının görülmedik derecede yaygınlaştığı gönümüzde fakat bu defa Protestanlık örneğinde açıkça görüldüğü gibi öncelikle dini düşüncenin yozlaşmasıyla yeniden karşılaşyoruz. Kaldı ki zihni yapıları bütünüyle ameli karaktere, medeniyet tasavvurları bütünüyle maddi hüviyete sahip olan bu insanların hissi özlemlerini en çarpıcı dışavurumlarından birini felsefi ahlakta bulan sahte bir batınilikle tatmin etmeyi aramalarında şaşılacak bir taraf yoktur.

Böylece açıkça belirlenmiş bir karaktere sahip olan bütün felsefi dalları veya şubeleri gözden geçirmiş bulunuyoruz. Fakat felsefi düşünce sahası bu başlıklardan birine veya diğerine uygun şekilde dâhil edilemeyecek ve kendi tabiatlarında mündemiç ayırt edici özellikler sayesinde bir arada tutulamayacak bir yığın az veya çok belirsiz unsurlar da ihtiva eder. Bunlar ancak aynı sistemleştirici bakış, aynı terkibi kavrayış içerisinde öbeklenmeleri

sebebiyle birlikte anılırlar. Bu sebepten ötürü metafiziği sözde felsefi bilimlerden bütünüyle ayırıp farklı bir yere koyduktan sonra birçok felsefi sistemden de aynı derecede kökten ayırt etme ihtiyacını duyuyoruz. Daha evvel gördüğümüz gibi bunlar umumiyetle zihni özgünlük arayışının neticeleridir. Böyle bir iddia ve arayışın dışavurumu olan ferdiyetçilik ananevi ruha aşikâr şekilde zıttır ve hakiki manada metafizik âleme dair her türlü kavramla da bağdaşmazlık ve uyuşmazlık içerisindedir.

Saf metafizik zorunlu olarak her türlü sistemleştirme çabasını dışarıda bırakır zira bütünü içerisinde az çok dar biçimde belirlenmiş sınırlar ihtiva eden ve bu hüviyetiyle metafiziğin külli hüviyeti ve alemşümullüğüyle hiçbir surette bağdaşmayan kapalı ve sınırlı bir kavrayış olarak bir sistemden uzak durmak mümkün değildir. Buna ilave olarak bir felsefi sistem her zaman belli bir kimsenin sistemidir, bu demektir ki kıymeti bakımından o ferdin sınırlarının dışına çıkamayan, münhasıran ona ait olan bir inşadır. Ayrıca her sistem zorunlu olarak hususi ve izafi bir temel üzerine inşa edilir ki bu aslında bir faraziyenin geliştirilmesinden başka bir şey değildir. Hâlbuki metafizik mutlak kesinlik karakterine sahip olduğu için farazi hiçbir şeyi kabul edemez. Bu demek değildir ki bir sistem şu veya bu münferit husus bakımından belli bir hakikat unsuru içeremez. Bilakis bir sistem olduğu kadarıyla ve sistematik şekli içerisinde bir bütün olarak alındığında kavrayışın temelden yanlışlığının tabiatı icabı olduğunu söylemek doğru değildir. Leibniz 'her sistem doğruladığı şey bakımından doğru, yadsıdığı şey bakımından yanlıştır' derken haklıydı. Bu aslında onun yanlışlığı daha dar şekilde sınırlandırıldığı veya diğer bir ifadeyle sistemleştirildiği nispette daha büyüktür demeye varır. Zira bu tür bir kavrayış insanı kaçınılmaz olarak

alanı dışında yer alan her şeyi yadsımaya götürür. Hakkanîyet ölçüleri içerisinde bu diğer filozoflar için ne ölçüde geçerliyse felsefesi sistematik bir hüviyete büründüğü kadarıyla Leibniz'in kendisi için de aynen geçerlidir. Ayrıca ihtiva ettiği gerçek metafizik Skolastiklerden alınmadır hatta bu kadarını bile doğru anlayamadığı için çoğu zaman onu çarpıtmıştır. Bir sistem doğruladığı şey bakımından doğrudur ifadesine gelince bu bir tür seçmeciliğin<sup>140</sup> dışavurumu olarak kabul edilmemelidir. Bu sadece bir sistemin biraz daha genişçe sınırlanmış kavrayış imkânları için açık kapı bıraktığı ölçüde doğru olduğu anlamına gelir. Esasen bu ifadenin kapalı bir yanı yoktur fakat bilhassa sistem olarak bir sistemin mahkûmiyetini tazammun eder. Buna mukabil metafizik hepsi de ferdi âleme ait olan izafi şeylerin dışında ve ötesinde yer aldığı için sırf bu sebepten ötürü her türlü sistemleştirme çabasını bertaraf eder, nitekim bu aynı sebepten ötürü o hiçbir kalıba dökülemez, hiçbir surete büründürülemez.

Sözde metafizik tabiriyle kastettiğimiz şey şimdi açık hale gelmiş olmalıdır: o metafizik bir vasfa sahip olduğunu iddia eden bir felsefi sistem içerisindeki her şeyi ihtiva eder ki bizatihi sistematik formu sebebiyle bu yöndeki herhangi bir iddia bütünüyle temelsiz ve mesnetsizdir. Bu nevi her nazariyeyi her türlü gerçek değerden yoksun bırakmaya yeten de bu sistematik biçimdir. Haddizatında felsefi düşüncenin dikkatini çoğu zaman meşgul eden meselelerden kimisi sadece ehemmiyetten değil manadan da yoksun görünür. Bazen bir müphemiyet veya muğlaklıktan kaynaklanan bazen sırf bakış açılarının birbirine karıştırılmasından ileri gelen bir yığın mesele ortaya çıkar. Bunlar aslında kötü ifade edildik-

---

140 [: *éclectisme*.]

leri için var olan ve normal şartlarda ortaya çıkmayacak meselelerdir. Dolayısıyla çoğu durumda ortadan kaldırılmasını sağlamak için bu meseleleri doğru tarzda ortaya koymak yeterlidir tabii felsefenin bunların canlı tutulmasından bir menfaati olmamış olsaydı, zira o büyük ölçüde müphemiyet ve muğlaklardan beslenir ve kendisine açık alan temin eder. Mamafih birbirinden büyük ölçüde farklı fikirler sahasına ait başka çok sayıda meseleler de vardır ve bunların ortaya çıkışlarını mazur gösteren sebepleri olabilir fakat bunların tam ve kesin şekilde ifade edilmeleri neredeyse doğrudan bir çözüme götürecektir dolayısıyla ortaya çıkan güçlükler hakiki olmaktan çok şifahidir denilebilir. Bu meseleler arasında bazılarının bünyesinde metafiziğe belli bir irtibat veya alaka barındırabilecek bir mahiyete sahip olduğu görülürse bunlar böyle bir sisteme dâhil edilmeleriyle birlikte bu hüviyetlerini bütünüyle kaybederler. Bir meselenin metafizik bir hüviyete sahip olması yeterli değildir buna ilave olarak o bu hüviyetiyle kabul edildikten sonra metafizik açıdan düşünülmesi ve metafizik bakımdan ele alınmalıdır. Esasen şurası gayet açıktır ki bir ve aynı mesele aynı zamanda hem metafizik zaviyeden hem de bir yığın başka açıdan ele alınabilir. Filozofların çoğunluğunun hayatlarını adanmayı uygun buldukları meseleler alakaya değer görülsün görülmesin bunların metafizik bir tarafının olmadığı tartışmasızdır. Şurası en azından esef edilecek bir husustur ki çağdaş batı düşüncesinin bu denli ayırt edici vasfı olan ve fikirlerin kendilerinde olduğu kadar ifadelerinde de ilk bakışta göze çarpan bu vuzuh eksikliği hiçbir şeyi çözüme kavuşturduğu görülmemiş belirsiz ve gelişigüzel tartışmalara davetiye çıkararak bir yığın faraziyeyle açık kapı bırakır. Bu faraziyelere felsefi denilmesinde hiçbir sakınca yoktur ama gerçek metafizikle kesinlikle müsterek bir taraflarının olmadığı bilinmelidir.

Bu çerçeve içerisinde ayrıca deyiş yerindeyse kazaen ortaya çıkan ve çağdaş felsefe tarihinde karşılaşanların pek çoğu gibi ancak geçici ve hususi bir alakayı cezbeden meselelerin bu sebeple her nevi metafizik hüviyetten veya başka bir ifadeyle küllilik vasfından açıkça yoksun olduğuna genel bir ifadeyle işaret edilebilir. Kaldı ki bu tür meseleler umumiyetle kökleri tamamen suni bir mevcudiyete uzanan meseleler kümesine dâhildir. Bir kez daha ifade edelim ki gerçek metafizik (meseleler) mutlak olarak sabit, kalıcı, her nevi mümkünattan ve bilhassa tarihi olanlardan bağımsız (meseleler) olabilir. Metafizik olan münhasıran değişmez olandır: metafiziğin esasi birliğini teşkil eden onun bu külliliği ve alemşümüllüğüdür ve bu vasfıyla o felsefi sistemlerin ve dini dogmaların çokluğunu dışarıda bırakır. Ona derin değişmezliğini bahşeden budur.

Ayrıca bütün bu söylenenlerden hepsi de batı felsefi düşüncesinin sistematik hüviyetini derinlerine kazınmış bir damga olarak üzerinde taşıyan idealizm, tümtanrıçılık, ruhçuluk, maddecilik gibi kavramlarla metafiziğin hiçbir alaka ve irtibatının olmadığı kendiliğinden anlaşılır. Bu hususun burada kaydedilmesi şarkiyatçıların doğu düşüncesini ne pahasına olursa olsun asla kendisi için hazırlanmamış bu dar çerçevelerin içerisine sığdırma takıntısından müştereken mustarip olmaları sebebiyle bir kat daha önemlidir. Daha sonra bu boş kalıpların veya hiç olmazsa bunlardan bazılarının bu suretle kötüye kullanılmalarına özel olarak dikkat çekme fırsatı bulacağız. Şimdilik burada üzerinde ısrar edilmesi gereken tek bir hususa işaret etmekle yetinelim: Descartes'in zamanından beri neredeyse her felsefi düşüncenin etrafında dönüp durduğu ruhçuluk ve maddecilik arasındaki kavganın saf metafizikle hiçbir alakası yoktur. Esasen

burada evvelce sözünü ettiğimiz bütünyle gelip geçici mahiyetteki meselelerden birine ait bir örnekle karşı karşıyayız. Aslı aranacak olursa 'ruh-madde' ikiliği bu Kartezyen kavramdan önce mutlak ve bağdaşmaz bir ikilik olarak asla ileri sürülmüş bir şey değildir. Haddizatında sözcüğün çağdaş düşüncede kullanılan anlamında madde kavramı Grekler de dâhil kadim kavimlere bütünyle yabancıydı ve doğuluların çoğuna bugün de hâlâ aynı ölçüde yabancıdır. Nitekim Sanskritçede bu sözcüğü hatta uzaktan bile karşılayan bir sözcük bulunmaz. Bu tür bir ikilik fikri ve kavramı eğer şeyleri dışarıdan görünüşüne bir ölçüde uygun gelen tarzda tasarlayanın matah bir tarafı varsa sadece bunun meziyetine sahiptir. Fakat görünüşün dışına çıkıldığında bunun hiçbir hükmü kalmadığı için bütünyle sathi kalır ve özel, bütünyle ferdi bir bakış açısına dayandığı için iki tabirinin indirgenemezliği ileri sürülerek mutlak bir değer atfetmeye kalkıldığında doğrudan her türlü metafiziğin yadsınmasına götürür. Sözcüğün tam ve gerçek anlamında ikiliği teşkil eden şey tam da bu iki (ruh ve madde) tabirin indirgenemezliği iddiasıdır. Kaldı ki ruh ile madde arasındaki zıtlık sadece ikiliğin münferit örneklerinden birini temsil eder. Zira bu zıtlığın iki tabiri bu iki izafi ilkedен pekâlâ başka bir şey olabilirdi ve benzer tarzda az veya çok hususileştirilmiş başka belirlemeler bakımından bunun yanı sıra birbiriyle karşılıklı olarak irtibatlı sonu belirsiz bir çiftler dizisi tasavvur etmek aynı derecede mümkün olurdu.

Gayet genel bir çerçeve içerisinde ifade edildiğinde ikicilik az veya çok mahsus ve muayyen iki tabir arasındaki zıtlıkta takılıp kalmayla tanınır ve tanımlanır. Bu zıtlık hiç kuşkusuz belli bir bakış açısından gerçekten vardır ve bu ikiciliğin ihtiva ettiği hakikat unsuru da burada bulunacaktır. Fakat bu zıtlığı aslında tamamen izafi ve

mümkün olduğu halde bağdaştırılamaz ve mutlak zıtlık olarak ele almakla birbiriyle karşı karşıya getirilmiş bu iki tabirin ötesine geçme imkânı ortadan kaldırılmış olur. Böylece ikicilik kendi sistematik mahiyetiyle sınırlanmış görülür. Eğer bu sınırlama kabul edilmez ve ikiciliğin bu kadar inat ve ısrarla bağlandığı zıtlığı çözme arzusu izhar edilecek olursa birbirinden farklı çözüm önerileri ortaya koymak mümkündür. Ve ortak bircilik yahut tekçilik<sup>141</sup> başlığı altında bir araya getirilebilecek felsefi sistemlerde aslında iki çözüm tarzı ortaya çıkar. Denilebilir ki tekçilik esas itibariyle bir mutlak indirgenemezliğin mevcudiyetini kabule yanaşmama ve görünür ikiliği aşip geçme arzusuyla tanınır ve bu neticeyi bu iki tabirden birini diğerine indirgeyerek elde etme teşebbüsüne götürür. O sebeple ruh ve madde arasındaki bu özel zıtlık halinde bir yanda maddeyi ruha indirgediği iddiasında bulunan ruhçu tekçilik diğer yanda tam tersine ruhu maddeye indirgediğini iddia eden maddeci tekçilik ile karşılaşırız. Hangi türden olursa olsun tekçilik mutlak zıtlık yoktur iddiasında bulunurken haklıdır zira bu bakımdan o ikicilikten az daha darca sınırlanmıştır ve eşyanın derinliğine daha fazla nüfuz etme çabasını temsil eder. Fakat bu nüfuz çabası neredeyse kaçınılmaz olarak bir başka yanılsa düşerek son bulur ve sadece görünüşte olsa bile yine de bu hüviyetiyle tanınmayı hak eden bahis konusu zıtlığı bütünüyle inkâr değilse bile tamamen ihmal eder. Burada bir kez daha sistemin en başta gelen kusurunun sorumlusu olan dışlayıcılığı<sup>142</sup> ile karşı karşıya kalırız. Beri yandan bu iki tabirin birini doğrudan diğerine indirgeme isteğiyle ikiciliğin önerdiği seçenekten bütünüyle kurtulmak müm-

---

141 (: *monisme.*)

142 (: *exclusivité.*)

kün değildir. Zira temel ilkeler olarak kabul edilen bu iki tabirin dışında hiçbir şey düşünülmez. Ve bu iki tabirin karşılıklı olarak birbiriyle irtibatlı olduğunu hatırlatarak ikisinin de diğerinden ayrı ve müstakilen var olma hakkına mı sahip yoksa birini geri çekerek diğerini muhafaza etmenin daha mantıklı mı olduğu sorulabilir. Haddizatında burada kendimizi aslında birbirinin muadili olmaya satıhta göründüklerinden çok daha yakın olan iki çözüm tarzının karşısında buluruz. Ruhçu tekçiliğin her şeyin ruh olduğunu ileri sürmesi karşısında maddeci tekçiliğin tam tersine her şeyin madde olduğunu iddia etmesinin burada aslında çok fazla bir önemi yoktur. Bu bilhassa her birinin kendisini muhafaza ettiği ilkeye ortadan kaldırdığının en temel özelliklerini atfetmeye mecbur hissetmesi sebebiyle böyledir. Şurası aşikâr ki ruhçular ile maddeciler arasında bu temel üzerinde sürdürülen tartışmanın süratle yozlaşıp safi sözcüklerden ibaret bir savaş haline gelmesi kaçınılmazdır. Bu birbirine zıt tekçi çözümler gerçekte bir çifte çözümün iki yanından başka bir şeyi temsil etmez.

Burada farklı bir çözüm tarzı ortaya konulmalıdır: fakat ikicilik ve tekçilik ile tamamıyla felsefi alana ait iki farklı sistemleştirici düşünce tarzı ile uğraştık. Hâlbuki şimdi bütününü metafizik bir vasfa sahip olduğu için tam tersine bakış açısı batı felsefesinde herhangi bir isimle anılmayan dolayısıyla ancak görmezden gelinen bir öğretiyi ele alacağız. Avrupa dillerinde muadili bilinmeyen Sanskritçe *advaita-veda* tabirini mümkün olduğunca eksiksiz tercüme edebilmek için bu öğreتيye 'ikici-olmayan' veya daha iyisi 'ikili olmayan öğreti' diyebiliriz. Bu iki ifadeden ilki diğerinden daha sarıh olma üstünlüğüne sahiptir ve bu sebepten ötürü onu benimsemeye gayet yakın ve hazırız. Mamafih bunun sonunun felsefe dilin-

de ekseriya sistem isimlerine eklenen -ci ekiyle bitmesi gibi bir mahzurunun olduğu doğrudur. Fakat nefiy yahut değıllemenin kelimenin sonu da dâhil 'iki-ci' sözcüğü ile ilgili olduğu haklı olarak ileri sürülebilir ve zımnem nefyin sistematik bir düşünce olduğu kadarıyla açıkça ikiciliğı kucakladığı ifade edilebilir. İkici olmayan öğreti tekçilikten daha fazla mutlak bir indirgenemezlik kabul etmezken zıtlığın iki tabirinden birinin bu sebepten ötürü diğesine kolayca ve bütünüyle indirgenebilir olduğunu ileri sürmemesi bakımından bu sonuncusundan derinden ayrılır. Her iki tabir de eş zamanlı olarak müşterek fakat daha külli bir ilkenin birliğı içinde düşünülür. Bu ilkede onların ikisi de aynı ölçüde göz önünde bulundurulur ve artık sözcüğün mutat anlamında zıtlar olarak değil fakat birbirlerinin tamamlayıcıları olarak düşünülürler. Ve bu sözü edilen ortak ilkenin temel birliğini hiçbir surette etkilemeyen bir kutuplaştırma ile yapılır.

Dolayısıyla metafiziğin bakış açısının işin içerisine dâhil edilmesi bu görünür zıtlığın derhal çözülmesi neticesini doğurur ve ayrıca felsefenin bakış açısının bunu yapmakta yetersiz kaldığını gösterdiği noktada bu sonucu elde etmeyi temin edecek olan sadece ve sadece odur. Ve ruh ile madde arasındaki ayrım için geçerli olan aynı ölçüde sayı bakımından sonu belirsiz olan diğer bütün ayrımlar için de doğrudur. Varlığın az veya çok özel çeşitli veçheleri arasında benzer tarzda bu ayrımların tesis edilmesine dönük tercihte bulunulabilir. Ayrıca hepsi kendi bakış açılarından doğru ve meşru olan bu tür ayrımların sonu belirsiz dizisini eş zamanlı olarak göz önünde bulundurmak eğer mümkünse bunun sebebi bizim artık geri kalan hepsini dışarıda bırakacak şekilde bu ayrımlardan biriyle sınırlı bir sistemleştirme çabası ile kayıtlı olmamamızdır. Dolayısıyla 'ikici olmayan' öğ-

reti metafiziğin külli ve âlemşümül vassına karşılık gelen yegâne öğretimidir. Genel olarak şu veya bu bakımdan muhtelif felsefi sistemlere ikicilik veya tekçilik sıfatları yakıştırılabilir fakat ilkesi bakımından tarif ettiğimiz şekliyle ikici olmayan bu öğreti her türlü felsefi düşüncenin alanını sonsuzca aşabilir zira esası bakımından sahih ve müstesna tarzda metafizik olan sadece ve sadece odur. Veya başka bir ifadeyle o bizzat metafiziğin en esasi ve temel karakterinin bir dışavurumudur.

Eğer bu meseleleri böyle uzun uzadıya ele alıp geliştirmek bizim için zaruri görünüyorsa bu batıda hakiki metafizikle alakalı her şey konusunda var olan alışılmış cehalet sebebiyle böyledir. Bunun bir diğer sebebi bazı kimseler ne düşünürse düşünsün bu tür mütalaaların konumuzla doğrudan alakalı olmasıdır. Zira metafizik doğru öğretilerinin tümünün tam kalbinde yer tutar dolayısıyla metafizik hakkında hiç olmazsa mümkün her türlü karmaşayı dağıtıp uzaklaştırmaya yetecek ölçüde bir fikre sahip olmaksızın hangisi olursa olsun onların hiçbirinden herhangi bir şey anlamak mümkün değildir. Metafizik düşünceyi felsefi düşünceden ayıran büyük farklılığı izlerken felsefenin klasik meselelerinin hatta en genel olarak gördüklerinin dahi saf metafiziğin içerisinde hiçbir surette yerinin olmadığını göstermiş olduk. Bazı hakikatlerin derin anlamına ışık tutma gibi bir etkisi de olan bir bakış açısından diğerine yapılacak nakil<sup>143</sup> bu sözde meselelerin kendiliğinden ortadan kalkmasına sebebiyet verir. Esasen bu onların derin bir öneme ve anlama sahip olmadıklarının açık bir işaretidir. Beri yandan bu izahat bize 'ikili olmayan'ın anlamını ortaya çıkarma fırsatını sundu. Onun anlaşılması her türlü metafizik için temel ve elzem olduğu gibi bilhassa Hindu öğretilerinin yorum-

143 (: *transposition*.)

lanması bakımından vazgeçilmez bir yere sahiptir. Tabiatıyla bu sözü edilen öğretilerin özü itibariyle tamamen metafizik bir hüviyete sahip olmasından kaynaklanır.

Geriye işaret edilmesi gereken tek bir husus kalıyor ki bu önem bakımından bütün diğerlerini geride bırakır. Metafiziği sadece varlığın birbirini tamamlayıcı veçhelerinden müteşekkil herhangi bir ikiliği—bu ister ruh ve madde gibi hususi veçheler isterse tam tersine ‘esas’ ve ‘suret’ tabirleriyle temsil edilenler gibi olabildiğince külli vasfa sahip olan veçheler meselesi olsun—göz önünde bulundurarak sınırlamak imkânsız değildir fakat o bütün külliliği içerisinde saf varlık düşüncesiyle de herhangi bir tahdide tabi tutulamaz. Zira o hangi türden olursa olsun hiçbir şeyle sınırlanmamalıdır. O sebeple metafizik Aristoteles’in yaptığı gibi münhasıran ‘varlık bilgisi’ olarak tanımlanamaz. Açık konuşmak gerekirse bu sadece ‘ontologia’ veya varlıkbilim denilen şeydir: kuşkusuz bu metafiziğin sahası içerisine girer ne var ki kendi başına metafiziğin tamamını teşkil etmez. Ve batı metafiziği ileride işaret edilecek bir diğer cihetten olduğu gibi bu bakımdan da her zaman eksik ve yetersiz kalmıştır. Varlık aslında bütün ilkelerin en küllisi değildir, oysa varlıkbilimle bağdaştırılmaya çalışılan metafizik için bunun böyle olması icap ederdi. Zira varlık bütün mümkün taayyünlerin en ilki ve aslisi olsa bile nihayetinde yine açık bir taayyündür ve her taayyün metafizik bakış açısının takılıp kalamayacağı bir tahdittir. Bir ilke aşikâr ki taayyün derecesi ne kadar büyükse o nispette daha az külliliğe sahiptir ve beraberinde buna karşılık gelen bir izafiyet derecesi kabul eder. Matematiğin dilini kullanmak gerekirse bir belirleyici ‘ziyade’ veya artı metafizik bir ‘naki-se’ veya ‘eksiye’ karşılık gelir.

En külli ve bu sebepten ötürü bütün diğerlerinden önce göz önünde bulundurulması gereken ilkelerin bu mutlak la-taayyün veya belirlenme kabul etmez hali, belki buna alışkın olmayanlar için istisnaen böyle olsa bile, düşünölmeleri bakımından değil fakat bunlarla ilgili metafizik öğretilerin açıklanması bakımından hatırı sayılır bir güçlük sebebidir. Bu sebepledir ki ekseriya bu nevi açıklamalar harici suretleri bakımından bütünöyle menfi bir hüviyete sahip olan ifadelere başvurmaya zaruri hale getirir. Mesela Sonsuzluk fikri (hiçbir şeyle sınırlanmadığı ve hiçbir şeyi kendi dışında bırakmadığı için aslında bütün tasavvurların en müspeti olmasına rağmen) şekli itibariyle ancak menfi bir tabirle ifade edilebilir. Zira konuştuğumuz dilde her doğrudan tasdik zorunlu olarak bir şeyin tasdikidir yani o mahsus<sup>144</sup> ve muayyen bir tasdiktir. Fakat bir taayyün veya tahdidin nefyi<sup>145</sup> bir nefyin nefyidir dolayısıyla gerçek bir tasdiktir. Dolayısıyla her türlü taayyünün nefyi aslında külli ve mutlak tasdiğe denktir. Sonsuzluk hakkında söylediğimiz şeyler metafizik bakımdan fevkalade mühim başka birçok kavram için de aynı ölçüde geçerlidir fakat hâlihazırda üzerinde durduğumuz şeyler açısından şimdilik bu misal yeterli olsun. Mamafih şurası asla unutulmamalıdır ki saf metafizik az veya çok kusurlu her türlü terminolojiden mutlak manada bağımsızdır. Onu bu gibi eksikli ıstılahlarla insan idraki için daha anlaşılır hale getirme maksadıyla donatmaya çalışıyoruz.

144 (: tahsis edilmiş, bir şeye has kılınmış.)

145 (: *négation*.)

## BİLMEK VE OLMAK<sup>146</sup>

Metafiziğin temel özelliklerini tarif ederken onun mantık ve muhakeme sahasına ait istidlali ve dolaylı bilgiden farklı olarak keşfi veya bir başka ifadeyle dolaysız bir bilgi teşkil ettiğini söylemiştik. Akli keşif yahut seziş hissi sezişten çok daha dolaysızdır zira o diğerinin mevcudiyeti için zorunlu olarak kabul ettiği özne nesne ayrımının ötesindedir. O aynı zamanda hem bilgi vasıtası hem de bilginin kendisidir ve onda özne ve nesne birbiriyle özdeşleşir. Haddizatında hiçbir bilgi böyle bir özdeşleşmeyi hâsıl etme neticesi doğurmadığı sürece aslında bilgi adıyla anılmayı hak etmez. Hal böyle olmakla beraber akli keşif yahut seziş hali dışında kalan bütün durumlarda bu özdeşleşme her zaman eksik ve kusurlu kalır. Diğer bir deyişle yüksek veya üstün bilgi diyebileceğimiz saf akli bilginin tabiatına az ya da çok iştirak eden haller hariç ortada gerçek bir bilgi yoktur. Onun dışında kalan her nevi bilginin eğer bir kıymeti varsa tamamen remzi veya temsili bir mahiyettedir, bunun böyle olması bunların az veya çok dolaylı bir karaktere sahip olmalarından dolayıdır. Sözü edilmeye değer yegâne hakiki ve halis bilgi bizim şeylerin tabiatına nüfuz etmemize izin veren bilgidir ve eğer bilginin daha aşağı derecelerinde böyle bir nüfuz belli bir ölçüde sağlanabiliyorsa bu tam olarak ve bütünüyle ancak metafizik bilgide gerçekleşebilir.

---

146 *Hindu Öğretilerinin İncelenmesine Giriş*, Bölüm, X.

Bunun dolaysız neticesi bilmenin ve olmanın esas itibariyle bir ve aynı şey olmasıdır. Bilmek ve olmak deyiş yerindeyse tek bir gerçekliğin birbirinden ayrılmaz iki veçhesidir. Onlar her şeyin 'ikiliksiz' olduğu bu sahada artık birbirinden ayırt edilemezler. Bu bile metafizik iddiasıyla ortalıkta dolaşan bütün bu 'bilgi nazariyelerinin' ne kadar manasız ve maksatsız olduğunu kendi başına göstermeye yeter. Bu nazariyeler çağdaş batı felsefesinde fevkalade önemli bir yer işgal eder ve hatta kimi zaman mesela Kant'ın durumunda olduğu gibi sair her şeyi massedecek veya en azından hükümranlılığı altına alacak kadar ileri gider. Bu tür nazariyelerin mevcudiyetinin yegâne sebebi neredeyse bütün çağdaş filozoflar tarafından paylaşılan ve kökeni Kartezyen ikicilikte bulunan bir ruh halinden veya zihni tavırdan neşet eder. Bu düşünme tarzı bilme ve olmanın suni olarak karşı karşıya getirilmesinden ibarettir. Bu her türlü hakiki metafiziğin ret ve inkârı manasına gelen bir karşı karşıya getirmedi. Çağdaş felsefe böylece bilginin kendisinin yerine bilgi nazariyesini koymaya kalkışarak sona erer ki bu kendi adına açık bir yetersizlik itirafından başka bir şey değildir. Bu bakımdan hiçbir şey Kant'ın aşağıdaki bildirisi kadar bariz ve çarpıcı bir vasfa sahip değildir: 'Bütün saf akıl felsefesinin başlıca ve belki de yegâne faydası nihayetinde münhasıran menfi bir karaktere sahiptir zira o bilgiyi genişletmek için bir vasıta değil fakat onu sınırlamak için bir disiplindir.'<sup>147</sup> Bu sözler filozofların kendi anlayışlarının dar sınırlarını herkese dayatmaya kalkmaktan başka bir şey yapmadıklarını açık itirafı dışında ne ifade eder? Burada sistemleştirici bakışın kaçınılmaz sonucunu bir kere daha görürüz ve bir kez daha tekrar edelim ki bu en üst derecede metafiziğe zıttır.

---

147 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Hartenstein, s. 256.

Metafizik bilme ve olmanın temel ayniyetini beyan ve tasdik eder. Bu özdeşlik en temel metafizik ilkelerin cahili olanların dışında kimse tarafından sorgulanmaz. Ve bu özdeşlik esas itibariyle akli keşif yahut sezişin biza-tihi tabiatı icabı olduğu için metafizik tarafından sadece teyit edilmez fakat aynı zamanda tahakkuk ettirilir. Bu en azından bütüncül metafizik için doğrudur fakat batıda var olmuş olan haliyle metafiziğin bu bakımdan her zaman eksik ve noksan kaldığı ilave edilmelidir. Hal böyle olmakla beraber Aristoteles hiçbir yanlış anlamaya mahal bırakmayacak sarahatte 'ruh bildiğinden ibarettir'<sup>148</sup> derken bilgiyle özdeşleşme ilkesini açıkça ifade etmiştir. Fakat ne kendisinin ne takipçilerinin bu beyana tam anlamını kazandırma veya içerisinde mündemiç olan sonuçların tamamını çıkarma bakımından yaptıkları hiçbir zaman yeterli olmadı dolayısıyla onlar için bilgi her zaman bütünüyle nazari bir şey olarak kaldı. Kuşkusuz bu kadarı bile hiç yoktan iyidir fakat bunun fevkalade yetersiz olduğu akıldan çıkarılmamalıdır dolayısıyla batı metafiziği çift taraflı olarak eksik ve yetersiz görünür. Daha önce açıklandığı üzere nazari bakımdan zaten öyledir zira o bu haliyle varlığın ötesine geçemez. Diğer yandan o düşündüğü kadarıyla sadece şeyleri bütünüyle nazari açıdan göz önünde bulundurur. Nazariye sanki bir bakıma kendi kendine yeterliymiş, kendinde bir gayeymiş gibi görülür. Hâlbuki mutat şartlar altında o bir hazırlıktan daha fazla bir şey olarak kabul edilmemelidir, bu hüviyetiyle elbette vaz geçilmezdir ve mukabil bir tahakkuka götürür.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> *De anima*.

<sup>149</sup> (...Küllü ilkeleri doğrudan kavramak için aşkın aklın kendisinin külli karakterde olması gerekir; o artık ferdi bir meleke değildir ve kendi sınırlarının ötesine geçmek ve onu fert olarak sınırlayan şartları

Bu noktada yeri gelmişken ‘nazariye’ sözcüğünü kullanış tarzımız hakkında şu birkaç şeyin ilavesi zorunludur. Kökeni itibariyle nazariye sözcüğünün<sup>150</sup> asli anlamı ‘tefekkür - temaşa’dır ve bu anlamıyla alındığında metafiziğin zımnen içinde barındırdığı tahakkuk<sup>151</sup> da dâhil bütünü itibariyle en kâmil manada nazariye olduğu söylenebilir. Fakat kullanım sözcüğe hayli farklı ve hepsinden önemlisi çok daha dar bir anlam kazandırmıştır. Öncelikle nazariye ve ameliyeyi<sup>152</sup> karşı karşıya getirmek mutad hale gelmiştir. Asli anlamında bu zıtlık düşünme ve eyleme zıtlığı anlamına gelir ve burada bunun hâlâ

---

geride bırakmak ferdin gücü dâhilinde bulunmadığı için onu böyle düşünmek çelişkili olacaktır. Akıl insana mahsus bir melekedir; fakat aklın ötesinde yer alan şey aslında “beşeri değildir”. Metafizik bilgiyi mümkün hale getiren işte budur ve bu bilgi, bir kez daha vurgulamak gerekirse, beşeri bir bilgi değildir. Bir başka ifadeyle insan bu bilgiye insan olarak erişemez fakat veçhelerinden biri itibariyle insan olan bu varlık aynı zamanda bir insandan başka ve daha fazla bir şeydir ve bu sayede o bilgiye erişebilir. Metafiziğin veya daha doğrusu bizatihi metafizik bilginin gerçek gayesi fert üstü hallerin / durumların bilfiil bilincine erişmektir. Burada en hayati noktalardan birine gelmiş oluyoruz ve eğer fert tam bir varlık olsaydı, tıpkı Leibniz’in monadı gibi, kapalı bir sistem oluştursaydı, metafiziğin mümkün olamayacağını tekrarlamak gerekir; çaresizce kendi içinde sınırlanmış olan bu varlık kendi varoluşunun tarzının / keyfiyetinin dışında yer alan herhangi bir şey bilme imkânına sahip olmazdı. Fakat durum böyle değildir; gerçekte ferdiyet gerçek varlığın geçici ve mümkün tezahüründen başka bir şeyi temsil etmez. O aynı varlığın başka durumlarının sayısız çokluğu içinde özel bir durumdan ibarettir; ve bu varlık zatı itibariyle bütün tezahürlerinden mutlak olarak bağımsızdır... Devamı için bkz., *Doğu Bilgeliği - Kılavuz Kitap* (İstanbul, 2014).)

150 (: *theoria*: theorein, theoros: thea + horan. Kelimenin kökeninde uygun yerden ‘bakış’ ve o bakıştan alınan ‘görüş’ vardır. Bizim uydurma ‘kuram’ sözcüğüyle yakıştırmaya kalktığımız gibi kelimenin kökeni itibariyle ‘kurmakla’ hiçbir alakası yoktur.)

151 (: *Saddhana*: *réalisation*.)

152 (: *theoria e praktikos*.)

haklı sebepleri mevcuttur. Zira metafizik esas itibariyle, mümkünata ait münferit şeylerin alanı olan eylem alanının ötesindedir. Fakat batı zihniyeti neredeyse tamamen eyleme dönük olduğu ve eylem alanının dışında herhangi bir tahakkuk (imkânı) düşünemediği için genel anlamda nazariye ve tahakkuku karşı karşıya getirmeye kalkmıştır. Bu sebepten ötürü aslında ortak kullanımdan sapmamak ve bir karışıklığa meydan vermemek için kabul edeceğimiz bu son zıtlıktır. Bu karışıklık tabirleri doğru veya yanlış ekseriya kendilerine yakıştırılan anlamdan ayırmanın güçlüğü sebebiyle ortaya çıkabilir. Ne var ki metafizik tahakkuku 'amelî' diye vasıflandıracak kadar ileri gitmeyeceğiz zira günlük dilde bu sözcük köken itibariyle ifade ettiği fakat burada hiçbir surette tatbiki medar bir yeri olmayan eylem kavramından koparılmaz olarak kalır.

Doğuya has olanlar gibi metafizik bakımdan eksiksiz olan bütün öğretilerde nazariye her zaman fiili bir tahakkuk ile birlikte gider veya ona öncülük eder zira nazariye onun için sadece zorunlu temeli sağlar. Yeterli bir nazari hazırlık olmaksızın hiçbir tahakkuk gerçekleşemez fakat nazariye gaye için vasıta olarak bütünüyle bu tahakkuk göz önünde bulundurularak tesis edilir. Ve bu bakış açısı öğretinin hatta zahiri ifadesinde öngörülür veya en azından zımnen ihtiva edilir. Beri yandan bu nazari temel ve onu takip eden hazırlığa ilave olarak gayet farklı neviden başka verimli tahakkuk vasıtaları oyuna dâhil olabilir. Fakat bu vasıtalar da sadece bir istinatgâh veya bir hareket noktası sağlamaya mahsustur ve fiili tatbikatta ne kadar mühim bir yer işgal ederse etsin ancak 'yardım' işlevini görürler. Daha evvel sözünü ettiğimiz hakiki manada metafizik vasfa ve manaya sahip merasimlerin mevcudiyeti haddizatında bu maksadı tahakkuka mebnidir. Ne var ki

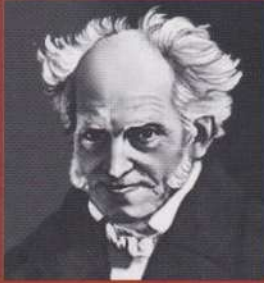
nazari hazırlıktan farklı olarak bu merasimler asla vazgeçilmez vasıtalar olarak görülmez zira bunlar esasa müteallik değil muavenete matuftur. Bunların yine de önemli bir yer işgal ettiği Hindu metafizik geleneği bu bakımdan gayet açıktır. Burada bu merasimler istenen sonucu sağlayabilme kabiliyetleri sayesinde metafizik tahakkuku buna rağmen bariz şekilde kolaylaştırma, yani bu bilkuvve bilgiyi, ki nazariyenin ifade edebileceklerinin tamamı budur, bilfiil bilgiye dönüştürme imkânına sahiptir.

Kuşkusuz bu mülahazalar bu tür bir şeyin imkân dâhilinde olabileceğini asla düşünmemiş olan batılılara gayet tuhaf ve garip görünecektir. Lakin yine de insafı elden bırakmamak gerekir, metafizik tahakkuka uzaktan da olsa kısmi bir benzerlik gösteren bir şey vardır ve bu batıda mistik tahakkuk denebilecek şeydir. Bahsettiğimiz şey mistik hallerde, mistik sözcüğünü yaygın anlamıyla kullandığımızda, müessir bir unsurun mevcut olduğu ve bunun sözü edilen bu halleri saf nazari bilgiden daha fazla bir şey yaptığıdır. Her ne kadar bu mahiyette bir tahakkuk her zaman kaçınılmaz olarak sınırlı da olsa (sonuç değişmez). Bu nevi bir tahakkukun tamamen dini bir vasfa sahip olması da bunun bütünüyle ferdi saha ile sınırlı olduğunu gösterir. Mistik haller hiçbir surette fert üstü değildir zira bunlar bilkuvve olarak içlerinde safi ferdi imkânların az çok sonu belirsizce genişlemesini barındırırlar. Hal böyle olmakla beraber bu imkânlar yaygın olarak zannedilenden kıyas kabul etmez derecede daha geniştir ve bilhassa psikologların 'bilinçaltı' kavramının içerisine boca etmeye çalıştıkları onca şeye rağmen tasavvur edebilecekleri şeylerin çok ötesine geçerler. Bu nevi bir tahakkuk külli veya metafizik bir hüviyete sahip olamaz ve her zaman, başta hissi âleme ait, ferdi unsurların tesirine açık kalır. Haddizatında bu dini bakış açısı

sının temel ayırt edici vasfıdır, sadece burada her yerde olduğundan daha fazla baskındır. Ve ayrıca işaret edilmelidir ki akli ve hissi âlemlerin birbirine karışması muhtemeldir ki sık görülen bir yanılsama kaynağını ortaya çıkarır. Keza şu da kaydedilmelidir ki her zaman bölük pörçük bir yapıya sahip olan ve seyrek olarak denetim altına alınabilen bu tahakkuk önceden nazari bir hazırlığı şart koşturur. Dini merasim ve ayinler başka bir yerde metafizik merasimlerin 'yardım' veya 'destek' olarak tuttuğu yeri ve gördüğü işlevi kesinlikle burada doldurur ve görür. Bununla beraber belli bir ilahiyat bilgisine sahip olan mistikler sahip olmayan başkalarının işlediği hata ve yanlışların çoğundan uzak durabilirler. Ayrıca bunlar hayal güçlerini ve hassasiyetlerini belli bir ölçüde dizginleyip denetim altına alabilirler. Mevcut haliyle mistik veya dini tahakkuk esasından kaynaklanan sınırlamalarla batıda halen bilinen yegâne tahakkuk tarzıdır. Daha evvel söylediğimiz gibi bu hiçbir surette ihmal edilemez, her ne kadar hâlâ hakiki metafizik tahakkuktan fersah fersah uzak olsa da.

Bütün doğu düşüncesi için asli ve evvelce sözünü ettiğimiz üç büyük medeniyet için müşterek bir vasfa sahip olduğundan ötürü metafizik tahakkukun bakış açısı hakkında tasviri mahiyette birkaç şey söylemek elzemdi. Bununla beraber zorunlu olarak oldukça temel düzeyde kalan bu eserde bu meselenin üzerinde çok fazla durmayı arzu etmiyoruz. Bu sebeple burada başka bir hareket tarzı kalmadığı için onu ancak Hindu öğretilerine biraz daha derinlemesine eğilirken ele alıp değerlendirmekle yetineceğiz. Zira batılı kavimlerin büyük çoğunluğu için bu bakış açısını anlamak muhtemelen diğerlerinden daha güçtür. Ayrıca eğer nazariye her zaman, en azından gerçekte ifade edilemez olan ile karşılaşınca ka-

dar, kaydıihtiyat olmaksızın açıklanabiliyorsa aynı şeyin tahakkuk ile ilgili meseleler için söylenemeyeceği ilave edilmelidir.



“Bir kimse zihni düzey bakımından ne kadar aşağı ise bizzat varoluş da onun için o kadar şaşırtıcılıktan uzak, esrardan o kadar arınıktır. Tam tersine her şey, ne ve nasıl oluşu bakımından ona gayet doğal ve olağan görünür. Bu onun zihninin saiklerin meydana olarak iradeye hizmetkârlıktan ibaret olan başlangıçtaki kaderine sadık kal-

masından ve bu sebepten ötürü onların bütünleyici parçası olarak dünya ve tabiata sıkı sıkıya bağlı olmasından ileri gelir. O nedenle onun dünyayı bütünüyle nesnel olarak kavraması, kendisini deyiş yerinde ise eşyanın bütününden kurtarıp bu bütünü karşı karşıya getirerek bir an için kendi başına var olan olarak düşünmesi zor bir iştir.”

“Çünkü eğer dünyada arzuya değer, hem de kalın kafalı ve eğitimsiz kalabalıkların bile daha düşünceli anlarında altın ve gümüşten daha değerli bulacakları kadar arzu edilmeye değer herhangi bir şey varsa, o da mevcudiyetimizin karanlığı üzerine bir ışık huzmesinin düşmesi umududur. Bu umuttur ki bize ıstırap ve beyhudeliği dışında hiçbir şeyin açık olmadığı bu muammalarla dolu hayatımız hakkında bir bilgi kırıntısı elde edebileceğimizi fısıldar.”



internet satış  
saykitap.com

30 TL

ISBN 978-605-02-0866-5



9 786050 208665

SAY YAYINLARI

sayyayincilik.com  
facebook.com/sayyayinlari  
twitter.com/sayyayinlari  
instagram.com/sayyayincilik