

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

KANT FELSEFESİ ELEŞTİRİSİ

Toplu Eserleri – 20

KANT FELSEFESİ ELEŞTİRİSİ

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

KANT FELSEFESİ ELEŞTİRİSİ

Çeviren:
Ahmet Aydoğan



Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 20

Kant Felsefesi Eleştirisi

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Anhang:
Kritik der Kantischen Philosophie.

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 978-605-02-0875-7

Sertifika no: 10962

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Yayın koordinatörü: Sinan Köseoğlu

Baskı: Dörtel Matbaacılık

Zafer mah. 147. Sk. 9-13A

Esenyurt/İstanbul

Tel.: (0212) 565 11 66

Matbaa sertifika no: 40970

1. baskı: Say Yayınları, 2022

Say Yayınları

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

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

www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

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 satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	7
KANT FELSEFESİ ELEŞTİRİSİ	73

SUNUŞ

Schopenhauer Kitaplığının son üç kitabı daha önce bir-birini takiben yayınlanmış ikili kitapların bir bakıma hem h lasası hem de eski tabirle onların hatimesi olarak görülebilir. Bu manada hatime hitama erdirdiğini aynı zamanda daha geniş bir bakış aralığının ve daha kucaklayıcı bir görüş alanının içerisine yerleştirmeye çalışır. Böyle bir yerleştirme bir anlama çabasının bünyesindeki eksiklerin bir yandan tamamlanmasına hizmet eder diğ er yandan onun iltizamına kavuşmasına, daha önemlisi intizarına doğru serbestçe uzanışına izin verir. Bunlardan ilki kulak verildiğı takdirde adından anlaşılacağı üzere zorunlu olarak talep eder, diğ eri sadece bekler ve bu ikisi ile birlikte sürekli tekevvün içerisinde olan kemale erer. Böylece başka bir dünyada, bugünküne nazaran tamamen farklı şartlar altında kaleme alınmış bir metnin daha verimli bir okuma uğraşı ve daha doğru anlama çabası uğruna tabi tutulduğı taksim ve te rih ameliyesinden ne et ettiğı düşünülebilecek bazı mahzurların bir ölçüde telafi edildiğı söylenebilir. Dolayısıyla birbirine yabancı iki dünya arasında bir fikri alışveriş eğer gerçekten semereli olacaksa tercüme yoluyla alınan şeylerin birbirine doğrudan fakat  oğ u zaman sathi veya zahiri tekab l yle değıl en fazla sürekli telafilerle derinden ilerleyen bir temellük cehdi ile olacağı görülmüş olur. Nasıl ki bir toprağı mahsus bitki bir başka toprağı nakledilirken kök salıp sürgün verebilmesi için bir yandan dikmenin kökleri ve dalları itibariyle budama gibi bazı zaruri ameliyelere,

diğer yandan dikilen yerin onu yabancılığı içinde kabul edecek ve ondan istifade edecek bazı zenginleştirmelere tabi tutulması gerekiyorsa... Aksi halde toprağın bünyesi onu kabul etmeyeceği için kök salıp sürgün süremez sürse bile toprakla mezci imtizacı olmadığı için yozlaşır, verim veremez.

Bu bakımdan *Aklın Yolu* bu son üçün ilki olarak daha evvel yayınlanmış *Akıl Sağlığı* ve *Akıl Zayıflığı* kitaplarını, *Metafizik İhtiyacı* başlığıyla yayınlanmış olan ikincisi de daha önceki *Bilmek ve İstemek* ile *Bilim ve Bilgelik* kitaplarını tamamladığı gibi onlara aradıkları bu daha geniş mana çerçevesini sunmuş oldu denebilir. *Kitaplığın* son kitabı *Kant Felsefesi Eleştirisi* de tıpkı *Aklın Yolu* ve *Metafizik İhtiyacı* başlıklı tamamlayıcı kitaplar gibi dizinin 14 ve 15. sırasında yer alan *Felsefe Tarihinden Kesitler* ile *İdeal ve Gerçek* kitaplarını hem tamamlıyor hem de onların yerince ve gereğince anlaşılmasına katkıda bulunuyor diye düşünülebilir.

Fakat bu son kitabın diğer ikisinden farklı bir tarafı var:

Hatırlanacağı üzere düşünür *Felsefe Tarihinden Kesitler*'de kendi felsefi sisteminin nazargâhından felsefe tarihini ve onun belli başlı meselelerini ele alıp değerlendirmeyi belki ciddi bir fikri mesai değil fakat daha çok onun bir yan ürünü ve ona bir yan destek olacak şekilde kendine iş edinir. Hatta başka bir yerde kendi deyişiyle bunu bir eğlence uğraş olarak görür. Fakat az ileride değinileceği üzere hiçbir surette beyhude bir uğraş olarak değil. *İdeal ve Gerçek*'te ise felsefe tarihinin temel meselelerinden birini: kafamızdaki dünya ile dışımızdaki gerçekliğin münasebeti meselesini ve onun bütün bir düşünce tarihi boyunca seyri safahatı ile büründüğü muhtelif şekilleri takip etmenin gürleştirdiği ışık demeti altında bilhassa

yakınçağ felsefesini ve belli başlı bükümlerini kendince bir tenkide tabi tutar.

Kant Felsefesi Eleştirisi diğer iki metinden farklı olarak böyle bir yan ürün ve ona bir yan destek olarak doğmamış, onun *Lebensprojektinin* bir *Anhangı* olarak kaleme alınmış ise de sıralamayı değiştirerek baştan sona doğru değil sondan başa doğru okunacak olursa pekâlâ bu tenkidin, hem de esaslı bir parçası olarak görülebilir. Bilindiği üzere Kant felsefesi bir yandan şüphecilik ile dogmatizm arasında gidip gelen gerilimli salınım içerisinde kendine özgü itidal arayışı ile yakınçağ, diğer yandan birini diğerine feda etmeden kafamızdaki dünya ile dışımızdaki gerçekliği yerli yerine oturtma çabası ile Alman idealist felsefe geleneği içerisinde temayüz eder. Düşünür onun bu mümtaz vasfının altında yatan meziyetlerini işin içyüzüne vâkıf birisi olarak bir bir ortaya çıkarır, dahası bunların garp düşünce tarihi içerisinde nasıl bir yere denk düştüğünü ve bu yer itibariyle önce idealist daha sonra tüm yakınçağ batı düşünce geleneği içerisindeki gerçek kıymetini tebarüz ettirir. Fakat bu kadarla yetinmez aynı zamanda 'doğruluğunun olanca parlaklığıyla ışıldamasının ve daha da sağlam şekilde ayakta durmasının önünü açmanın tek yolu' olarak onun yanlışlık ve yetersizliklerinin kayırıp gözetmeyen bir üslupla tenkit eder.

Esasen bunda garipsenecek bir taraf yoktur zira eğer tenkitten anladığımızın temel unsurlarından birini muayyen esas ve usullere göre bir şeyin gerçek kıymetini ortaya çıkarmak teşkil ediyorsa ve bunun için de evvele mirde o şeyin esaslı bir teşrih ve tahlil ameliyesine tabi tutulması icap ediyorsa başka türlü olamazdı. Gündelik hayatta basit bir şey hakkında kıymet takdiri için

bile ehil birine yani o hususta bilgisi ve görgüsü yeterli olan kimseye (*expertus*) müracaat ederiz ki o şey değerin altında elimizden çıkıp gitmesin veya iğfal ile kıymetinin çok üzerinde bir bedele mal olmasın. Bu ehliyet sayesinde onun suretiyle iddia ettiği şeyi destekleyecek muhtevaya sahip olup olmadığını, neye cevap verdiğini, emsallerine nazaran üstünlüklerini veya bir cevap olarak yetersizliklerini dolayısıyla eksik ve kusurlarını ortaya çıkarmasını umarız. Hakiki kıymeti ortaya çıkarılacak şeyin fikri vasfının yükselmesine göre o hususta aranacak ehliyetin şartlarının da ona muvazi olarak ağırlaşması tabiidir. Hatta tenkit mevkiinde olanın kıymet takdiri için önünde bekleyen eserin bilgisine herkesin bildiğinden farklı bir yol bulmasını ve buna bağlı olarak onun daha derin özüne nüfuz etmesini bekleriz. Böyle esaslı bir bilgi için onun mevzuuna özel bir yakınlık içerisinde olması, bu yakınlığın da birtakım sathi benzerliklere değil bir mizaç imtizacına, deyiş yerinde ise, bir ruh akrabalığına (*Wahlverwandschaft*) istinat etmesi evvelemirde işin tabiatı icabıdır.

Böyle bir akrabalık sayesinde o anlaşılmayı bekleyen eserin vücuda gelmesi için tarihi şartların toplandığı anı muhayyilesinde yeniden inşa eder, içinden çıktığı tarihi hadiseyi kendi içinde yeniden imal eder ve böylece o deyiş yerinde ise eseri yeniden vücuda getirir. Yine bu yakınlık sayesinde müellifin ruhi tekevvününe, zihni teşekkülüne, fikri tekemmülüne vukuf kesp eder, böyle bir vukufiyet sayesinde de muayyen bir eserin bu tekevvün ve teşekkül süreci ile irtibatını kurar, müellifin telif hayatı içerisindeki yerini belirler. Bunun imkânı müellif ve münekkidin aynı insani tabiatı fakat daha önemlisi benzer mizacı, o mizacın birbirine yakın meyil ve istidatlarını paylaşmalarına dayanır.

Nitekim ekseriyetin duyarlık eşiğinin altında kalan sesleri duyan, duydukları halde iç dünyalarına inikâsı olmaksızın silinip gidenleri de çok çeşitli tedailer eşliğinde ruh ikliminde yankılanmasına kendisini serazat bırakan şair tabiatı ekseriyetten birisinin bu duymazlığıyla anlamasını bekleyemeyiz. Onun duyduklarından bu kadar zengin ve dağılmaya müsait muhtevayı aşınmış, körelmiş kelimelerle ve mahut, mutat ifade kalıplarıyla değil bir o kadar zengin tedailere açık yekpare mazmunlarla kucaklayıp cevvaliyetini kaybetmiş fikir damarlarıyla ekseriyetin karihasını aciz bırakan mecazlarla toparlayarak dile dökmeye ceht edişini takdir etmesini hele hiç bekleyemeyiz. Onu yine özünde aynı tabiattan olup onun duyduklarını duyabilen fakat ifade için neredeyse insanüstü maharetle geliştirdiği tecnis, teşbih, telmih, temsil gibi sanatlara ve bunları kullanmadaki maharet ve marifete gelince duydukları ile buldukları arasındaki tenasüpsüzlük hissinden dolayı mahcubiyetle geri duran benzer bir mizaç anlayacaktır. O duyduklarının kendisini dilsiz bırakan muhtevasının bir tenasüpsüzlüğün kısıcılığına kurban gitmesine razı olmaktansa o dilsizlik içerisinde için için yanmaya razı olduğu için mahrumiyetini en derinden duyduğu şeyin mazhariyetini: şairin ifade hünerini en iyi yine o takdir edecektir. Çünkü bir mazhariyet mahrumu olduğu şeyin hatta ona bizzat malik olandan daha iyi şuurunda olduğu için en iyi onun mahrumiyetince takdir edilir ve aslında bir başka nevide mazhariyet diyebileceğimiz bu mahrumiyet kendinde göremediğini başkalarında görüp tanımak ve takdir etmek de bizim kaderimizmiş demesini bilir.

Demek ki sahih bir tenkit ameliyesi için aranan asgari şartların başında evvelemirde kıymet takdiri için bekle-

yen eseri bilgi ve idrak ile hemen her bakımdan kucaklayabilecek ruhsat ve ehliyet, bunun için onun müessirini anlayacak veya hiç olmazsa kabiliyet ve istidat bakımından ona yabancı kalmayacak bir vüsat ve istitaat gelmektedir. Saniyen böyle bir ehliyet ve vüsatın ihrazı halinde onu maksat haricinde kullanmayacak ezcümle tenkidi kendi gizli emelleri için suiistimal etmeyecek halisane mizaç ile bunun desteklenmesi gerekmektedir. Bunlardan ilkinin insanlığın kadim bilgelik mirasından günümüze azala eksile intikal etmiş olanlardan bir vecize gayet güzel hülasa eder: *similia similibus cogniscatur*: benzer benzeri bilir. Eğer benzerlik yoksa ve benzemek de imkânsız değilse bir yolunu bulup benzer hale gelerek bilmek bu bilginin ayırıcı vasfıdır. Böyle bir bilişle, ona hizmet eden keskin bir temyiz gücü ve muhkem muhakeme kabiliyeti ile o eserin örüldüğü fikir ve kavramların öncesi ve sonrasıyla irtibatını tahkik eder, teşekkül ettiği tarihi vasatı tasvir eder ve doğurduğu akisler hakkında duyulan etraflı malumat ihtiyacını tatmin eder. Bu suretle o aynı zamanda eserin yerli yerince anlaşılmasına en mühim katkıyı yapar.

Çünkü böyle bir bilme dışında her nevi bilgi dışarıdan bilir ve ekseriya bilinen şeyin zahirinde kalır öteye gidemez. Ve bunun neticesinde hâsıl olan bilgiyle verilen hükmün çoğu istihdafına sağır kalır, isabet ettiremez, isabetsiz hükümlerle yapılan takdir indi kalır, hakiki kıymeti tebarüz ettiremez. O zaman insan müdahalesinden masun kaldığı takdirde tabiatta nazarımızı derhal celbeden yerli yerindeliği insan elinin eseri olan şeyler arasında bulamayız ve nicedir ülkemizde cereyan edene benzer bir curcunadır kopar. Kıymetinin tayininde ortaya çıkan inhiraftan ötürü bir şeyin hak ettiği yeri bulamaması neti-

cesinde kopan bu curcuna yavaş yavaş yayılır ve hemen her sahada hüküm sürmeye başlar. Öyle ki çoğu taklit eseri basmakalıp şey sarraf terazilerine vurularak şimdilerde olduğu gibi bedeli ekseriya devlet eliyle altınla ödenir. Asıl sarraf miyarına tutulması gereken emek ve alinteri mahsulü halis şeyler ise en iyi ihtimalle kantara vurulur, ne yazık ki o kadarının bile karşılığını alamaz, acından ölür derdini kimselere anlatamaz.¹ İnsan eserlerinin kıymetinin takdirinde bu şekilde başlayan indi ve keyfi tavır talim ve tedris yoluyla kısa sürede tabiata akseder ve yeter duyarlığa sahip olmayanlara bile çok şeyler öğreten yerindeliğe tasallutta bulunur. Nihayetinde tabiatta da birçok şeyin yerinden edilmesi ile neticelenen bu tasallut kısa süre içerisinde nice canlı türünün neslinin sona ermesiyle meyvesini verip de ucu bizzat insanın hayat alanının daralmasına, o da son tahlilde ruhi melekelerinin körelmesine yol açtığında insan eğer sonunda diyecek aklı kaldıysa der: 'Bize kimse değil biz kendi kendimize zulmettik'.

İşte gündelik dilde ekseriya yermek, çekiştirmek, kötölemek manasına 'eleştiri' deyip geçtiğimiz zihni et-

1 Gracián bundan yaklaşık dört asır evvel kaleme aldığı *El criticón*'da bu curcunayı öyle hicvedici bir tarzda alaya alır ki hamakat hâkimiyetini ilan ettiği için aklın kahrından gönüllü sürgüne çıktığı, o sebeple bilumum soytarlık ve maskaralıkların birbirini kovaladığı bu hezl(et) amiz dünyanın arkasında yatan bütün çarpıklıklar ve sapkınlıklar olanca müstehziliğiyle görünür hale gelir. Bu bakımdan Aristophanes, Menander, Juvenalis, Molière gibi büyük hiciv ustalarıyla değilse bile hiç olmazsa Wieland (hususiyile, *Die Abderiten*), Jean Paul, Jonathan Swift, Goldoni vb. ile birlikte düşünülebilecek Gracián'ın kendi çapında bir hiciv ve hezel şaheseri olan *El criticón*'unun en müstehzi sahnelerinden birinin Schopenhauer'in *Die beiden Grundprobleme der Ethik*'inin takdiminden yapılan çevirisi için bkz., *Tehlikeli Zamanlar İçin Lüzumlu Hayat Dersleri*, Eser ve Müellifi başlıklı bölüm.

kinliğin uygun tavırla yaklaşılmaması, yeter ciddiyetle üzerinde durulmaması veya toptan savsaklanması halinde talim ve terbiye dolayısıyla devlet ve cemiyet hayatı üzerinde bu kadar derin ve mühim sonuçları olur. Fakat Kant gibi hem ele aldığı meselelerin mahiyeti hem muhtevasının çetinliği hatta çok daha azı, bu meseleleri ele aldığı eserlerin ekseriya sırf hacmi sebebiyle bile herkesin değil gereğince okumak yanına bile yaklaşamayacağı büyük düşünürler söz konusu olduğunda bunlara bir başka mahzurun daha ilave edilmesi icap eder.

Gösterilmesi gereken ihtimam itinasızlık giderek ihmalkârlık nihayet aldırılmazlık sebebiyle gösterilmediği için taayyün ettiği aynı muhafaza edemeyip tagayyüre uğrayan ve oradan da fesat bulup ifsadın önünü açan şeyleri keskin bir bakışla illetleri teşhis ederek ıslah için uğraşacak ve böylece tecdit ile ihyanın yolunu aralayacak olanlar ilmi ile amil yani hem ilim hem irfan sahibi olanlardır. Bozulup yozlaşmaya yüz tuttuğu dolayısıyla sebebi vücudunun aksine hizmet eder hale geldiği için hayatın yavaş yavaş içerisinden çekilmeye başladığı şeyleri ihya etmek salah ile kaim selim bir tabiatla her şeyi tenkit süzgecinden geçirmek, en başta da o zamana kadar doğru kabul edilen şeyleri titiz bir sorgulamaya tabi tutmakla olur. Bütün bu vasıfları haiz olup da selim bir tabiatla böyle bir sorgulamaya girişmeye ameli tahkik, bu tahkik işinin ehline de muhakkik denir.

Tahkik ehlinin işlerinin akim yani bozulmanın illetlerinin, süreci tersine çevirebilecek çarelerin gösterildiği hem kucaklayıcı hem nüfuz edici bakış: nazarın kuru bir nazariye olarak kalmaması için, teşhis edilen illetlerin ortadan kaldırılması, teklif edilen çarelerin tatbik edilebilmesi için de tenkide ihtiyaç vardır. Beri yandan

tahkik ehlinin ehli taklit ile uğraşacak ne vakti, ne sabrı, ne de mecali vardır. Fakat bir cemiyetin sıhhatinin de bu iki zümrenin içerisindeki nispetinin değişmesine, birbiri karşısındaki vaziyeti meratibinin altüst olmasına tahammülü yoktur. Bu inceliklere talimli saray soytarılarının, tembihli iktidar dalkavuklarının tezviratını aşarak devlet erkânının dikkatini çekecek dolayısıyla muhakkin emeklerinin heba olmamasına vesile olacak ise yine münekkittir.

I

Mademki burada bir düşünürün böyle bir yakınlığa istinaden bir başka düşünürü anlamasını, eserini talep ettiği tefrik gücü ve muhakeme kabiliyeti ile takdir, bunlara bağlı ehliyet ve ruhsat ile tenkit etmesini mevzu ediniyoruz böyle bir mihenge vurulduğunda Schopenhauer'ın bir münekkit olarak bunun icaplarını ne ölçüde karşıladığını kısa da olsa gözden geçirmek konu dışı addedilmese gerektir. Bir münekkidin adesesinden bakıldığında Kant ve eseriyle ilgili olarak öncelikle karşımıza şuna benzer sorular çıkar: Kant'ın eserinin ortaya çıkışıyla Alman idealist düşünce geleneğinde giderek bütün bir yakınçağ garp felsefesi tarihinde ne olmuştur? Bu olan şey tam olarak neye tekabül eder? Ne ile nasıl bir alaka kurulduğunda, ne ile hangi cihetten bir münasebet tesis edildiğinde bu olan şey tam ifadesine kavuşmuş olur? Bir ortaya çıkış olarak bunun keyfiyeti bir fışkırmayı mı, yarılıp çıkmayı mı, yoksa bir patlamayı mı andırır? Ne surette idrak edilip nasıl bir mikyas ile kıyas edildiğinde onun hakiki kıymeti ortaya çıkmış olur?

Şimdi Kant'ın eserini felsefe tarihi içerisinde hak ettiği yere yerleştirmeye çalışan, beri yandan garp tefekkür hayatına aksinin çapını belirleyerek kadrini takdire yol arayan bu sorulara Schopenhauer'ın nasıl yaklaştığını,

ne tür bir ölçek arayışı içerisinde olduğunu, bu tartım ve takdirde ne ölçüde isabetli olduğunu görelim:

(Kant'inkiyle) aynı şey hemen aynı noktada vaktiyle: büyük bir devrim yer kürenin yüzeyini dönüştürdüğünde, kara ve deniz yerlerini değiştirdiğinde ve zemin yeni bir yaratmayı kabul edecek şekilde dümdüz edildiğinde tabiatla da vuku bulmuş olmalıdır. Tabiatın hem kendisiyle hem birbirleriyle uyum içerisinde olan yeni bir kalıcı formlar dizisi vücuda getirmesinden uzun zaman önceydi: Kendileriyle veya kendi dışındakilerle uyumlu olmayan ve bu bakımdan varlıklarını sürdüremeyen tuhaf ve şekilsiz uzviyetler ortaya çıktı. Fakat bunların kalıntıları hâlâ mevcuttur ve tabiatın kendisini yeniden şekillendirmesinin mütereddit ve muvakkat (usulünün) hatırasını bize ulaştıran bilhassa bunlardır.

Kant felsefede hepimizin bildiği üzere, buna hayli benzer bir buhran ve bir şekilsiz erken doğumlar çağı başlattı...

Kant bunu *skolastik*ten kendi dönemine kadar değişe dönüşe gelen, değişip dönüşürken yanlışları da kaçınılmaz olarak büyüyen düşünce geleneğinin bu bakımdan can alıcı noktasını tespit ederek dolayısıyla bütün yanlışların kendisinden neşet ettiğini düşündüğü temel yanlışları teşhis ederek yapar:

(B)unun için öncelikle dünya muammasının cevabına esas teşkil edecek malzemenin muhtemelen dünyanın kendisinin içinde bulunamayacağı fakat bunun ancak onun dışında, ancak *a priori* bilincinde olduğumuz formların kılavuzluğu tahtında erişebileceğimiz bir şeyde aranması gerektiği açıkça ortaya koyulmalıydı. Hâlbuki bu ortaya koyulmadığı sürece bilginin bütün kaynakla-

nnın en zenginini (yani deruni ve harici tecrübeyi) dışarıda bırakmak ve tam da bütün vazifelerin en mühimi ve müşkülüyle karşılaştığımızda kendimizi muhtevassız formlarla sınırlamak için ortada yeterli sebep yoktur...

O tam da kendisine *bu türden her dogmatik yapının temeli* olarak hizmet eden *veritates æternæyi*² mesele edinir, *onların kökenini araştırır ve onu insan zihninde bulur. Bunlar aslında insan zihnine ait olan formlardan neşet eder ve zihin bu formları nesnel bir dünyayı algılayıp kavramak için taşır. Dolayısıyla bu mağrur, dogmatik yapının malzemesini tedarik eden taş ocağı burada beyindedir.*³ Bu neticeyi elde etmek için eleştirel felsefe o zamana kadar her türlü dogmatik felsefenin istinat ettiği *veritates æternænin* dışına ve ötesine geçmek zorundaydı ve bunu her şeyden evvel, onların bizzat kendilerini sorgulama konusu haline getirmek için yaptı ki bu sebepten ötürü aşkın felsefe oldu.

Kuşkusuz Kant'ın tefekkürünün bu nirengi noktası ve buna bağlı olarak onun hakiki kıymeti meslekten felsefe tarihçisi tarafından da tayin ve takdir edilebilirdi. Dolayısıyla garp tefekkür tarihine kuş bakışı atfı nazar edildiğinde onun aslında 'felsefede bütünüyle yeni üçüncü bir dünya çılgırı başlatmak için en büyük devrimin yolunu açtığı ve skolastiğin yukarıda sözü edilen anlamda on dört yüzyıl sürmüş olan hükümranlığının sonunu hazırladığı' hatta daha fazlası tespit edilebilirdi. Bu bakımdan onun

2 Burada bunu başlangıçta doğru olsa bile bir taraftan zaman içerisinde geçirdiği tahavvülat diğer taraftan buna bağlı olarak değişen şartları kucaklama kabiliyetindeki aşınma veya körelme sebebiyle 'doğruluğu' zayıflamış hatta bütünüyle ortadan kalkmış dolayısıyla sebebi hikmetine değil tam tersine hizmet eder hale gelmiş olan *veritatesi tahkik* olarak anlamak gerekir.

3 İtalikler sonradan ilave edilmiştir.

en büyük meziyetinin *tezahür ile kendinde şey arasın-da yaptığı ayrıma dayandığı* teşhis edilebilirdi. Ve onun bu noktaya *'zihninin her zaman bizimle şeyler arasında durduğunu ve bu sebepten ötürü şeyleri kendilerinde nasılsalar o haliyle asla bilemeyeceğimizi ispat ederek'* ulaştığı teslim edilebilirdi. Keza meziyetleri takdir edildiği gibi nakisaları da yine dışarıdan, okuyarak irdeleyerek inceleyerek tenkit edilebilirdi.

Fakat sıra bu nakisaların yol açtığı yanlışlara, onların temeline inip asıl kökü teşhis etmeye, o kökenden nasıl ortadan çıktıklarını göstermeye ve en önemlisi temelin-den ortadan kaldırmaya geldiğinde bu alelade bilgiyle, üstünkörü okumayla, hâsılı dışarıdan inceleme ve irdelemeyle olacak şey değildir.

(Ç)oğu kez söylendiği gibi bir yanlış ancak kökeni psikolojik olarak teşhis ve tespit edildiği takdirde tam olarak çürütülür. Bunu yukarıdaki tartışmada Kant'ın kategoriler ve onların şemaları ile ilgili öğretisi bakımından gerçekteştirdiğimi zannediyorum.

'Bir yanlış ancak kökeni psikolojik olarak teşhis ve tespit edildiği takdirde' dendiğine göre evvelemirde bunu onun teşekkül tarzının ruhi yakınlık kurularak anlaşılması lüzumuna işaret edilmiş olmalıdır diye düşünmek icap eder. Ve bunu tersine çevirip söyleyecek olursak teşekkül tarzı müthiş bir tefekkür kudreti ve muazzam bir tasavvur çabasıyla ruhi yakınlık kurularak teşhis ve tespit edilemediği takdirde o yanlış kökünden halledilemez. Halledilmiş görünür hâlbuki sadece suret değiştirir yeni bir kılık altında kendisine benzer hatta daha beter yanlışlıklara kuluçka olmaya, yeni eğrilikler ve çarpıklar doğurmaya devam eder.

Millet olarak bunu en iyi bizim anlamamız iktiza eder. Dört yüzyılı aşan tereddi tarihimizin ifsat ocakları vak-tinde ihmal ve gaflet sebebiyle tespit edilmediği, geçen zaman ile uğradığı tagayyürün altında gayınlarnn şecere-si takip edilerek işin aynına inilmediği dolayısıyla köken böyle bir yakınlıkla teşhis edilemediği içindir ki biz bu-gün tarıfsız bir acıyla artık onun tedenni hatta tezellül saf-hasını tadıyoruz. Bu kadarı geçerken birçok şeyi bildik-leri veya bilir geçindikleri halde sırf meskeneti mesken edinen miskinlikleri sebebiyle ‘teşhis edilse ne olacak, bugüne, yaşadıklarımıza ne hayrı dokunacak?’ diyen na-danlara cevap olsun.

Ne var ki yukarıda ifade edildiği üzere böyle bir ruhi yakınlık kurabilmek, ister temessül ister tasavvur yoluyla olsun, göz önüne getirme veya zihinde canlandırma için keyfiyet bakımından bir akrabalığı, büyüklük bakımından bir denkliği gerekli kılar. Büyük bir komutanının ordusunu sevk ve idarede aldığı hayati bir kararın yanlış-lığını o nazik bükümde anlayabilmek, gerek o kararı alır-ken ruhunu nasıl bir fırtınanın kasıp kavurduğunu gerek-se kararın sonuçlarını tadarken o hezimetin içerisinde ruhunun nasıl muazzep olduğunu tasavvur edebilmek sıradan bir neferin yapacağı iş değildir. Nitekim düşünür de bir meziyetin büyüklüğünün layıkı veçhiyle (*entspre-chend*) takdir edilebilmesi için tenkit mevkiinde buluna-nın ona hiç olmazsa seçip tanıyacak *kadar* kadir olması gerektiğini bir başka vesileyle şu şekilde ifade eder:

Kant’ın meziyetinin büyüklüğü ancak bu kavramların on yedinci ve on sekizinci yüzyıl yazarlarının tümünün hatta onların en iyisinin felsefesi üzerinde olduğu kadar doğa bilimi üzerindeki mahvedici tesirini gözlemleme imkânı bulmuş olan birisi tarafından değerlendirilebilir...

Kant'ın bu meziyeti daha önceki eski, orta ve yakın çağ dönemlerinin bütün felsefelerinin baştan sona tezahürün kanunlarına körü körüne bağlılığın, bu kanunları ezeli hakikatler mertebesine yükseltme ve dolayısıyla gelip geçici tezahürü dünyanın hakiki özüne dönüştürme (çabasının) tahakkümü altında kalmış olmasıyla irtibatlıdır.

Beri yandan Kant'ın ele aldığı meseleleri, bu meselelerin hem kendi düşünce geleneği hem garp fikriyatının bütün serencamı bakımından büyüklüğünü ve önemini meslekten felsefe tarihçisi teşhis ve tespit edebilirse de bunların ele alınış tarzını, takdim ve takrir keyfiyetini, emsallerine nazaran bunların has seciyesini takdir ve tenkit edebilmesi kolay değildir. Mesela Kant'ın takdim ve takrir tarzına dikkat çekerken Schopenhauer'in yaptığı tenkit bu bakımdan ziyadesiyle çarpıcıdır:

Kant'ın ruhunun bütünüyle kendine mahsus özelliği rengârenk bir çokluğu alıp onu düzene kavuşturmayı ve bu düzeni de alt düzenlerde tekrarlamayı ve tıpkı Gotik kiliselerde olduğu gibi bunu sonu belirsiz şekilde devam ettirmeyi seven tuhaf bir *tenazur* zevkidir.

Bunu 'zevk' hem de tenazur gibi zararsız bir zevk de-yip geçmemek gerekir. Zira bu masum zevk bir çokluğu alıp onu düzene kavuşturduktan sonra çoğu yerde 'bir tablo çıkarıp tenazurunu her yerde tekrarlayabilmek için zorlamaya başvurmaktan çekinmeyecek, safsataya tenezzül etmekten yüksünmeyecek' bir iptila derecesinde ise sonunun neye varacağı iyi hesap edilmelidir:

Kant'ın yolunu başka bir şey düşünmeksizin tenazurunu kılavuz kabul ederek ve her şeyi ona göre tertip ve tan-

zim ederek fakat bu tarzda ele alınan konulardan hiçbirisini kendi başına düşünüp değerlendirmeyerek takip etmesi şaşırtıcıdır.

Kant'ın (eseri) sırf mimari tenazur hevesini tatmin etmek için zaman zaman işlemek cüretini gösterdiği hakikati zorlama, olmadı hiçe sayma (cürümlerinin) çarpıcı örnekleri (ile doludur).

Kant'ın takdim ve takririnin sadece tarzı olarak kalmayıp eserinin muhtevası üzerinde derin tesiri olan bu masumane zevk eğer onun münekkiddinin nazarına takılıp vaktinde ifadesine kavuşmamış olsaydı bu çapta bir düşünürün eserinin mizacıyla imtizaç eden bu hasleti zarafetinden çok şey kaybetmiş olarak en fazla Hegel'de yankılandığı ile kalırdı. Burada bu zevkin de kökenine inip nereden kaynaklandığı, nasıl bir varlık tasavvuruna tekabül ettiği veya tabiata karşı ne tür tavrın, nasıl bir bakışın sözü edilen ruh hali veya mizaç hasletine eşlik ettiği veya tersi üzerinde durulmamış olması esef vericidir.

Diğer taraftan kıymet takdiri için münekkiddin önünde bekleyen eserin mahsus seciyesi teşhis edilerek has kıymeti yukanda sözü edilen yakınlıkla keşfedildikten sonra bunun muhatabına mümkün olduğu ölçüde kayıpsız aktarılması, bunun için uygun mikyasin bulunması tenkit ameliyesini bekleyen en zor vecibelerdendir. Münekkit bunun için neticeye en kestirme ve aynı zamanda nispeten en zahmetsiz eriştiren yollardan birine: kıyas ve mukayese usulüne başvurur. O ilk bakışta fark edilmeyip gözden kaçan ancak derinlemesine bakıldığında anlamlı olduğu kadar şaşırtıcı olan benzerliği ele veren şeyler arasında 'sınırsız derecede ince damarlı bir kıyas-ı temsili' gözlerimizin önüne serer. Fakat burada bilme ve tanımanın konusu bir iken ikiye çıkmış bunun için aranan

yeterlik ve şartları da ona göre katlanmış olacaktır. Yani hem kıymeti takdir edilecek eser gerek bizatihi muhtevası gerek tarihi tazammunları itibariyle iyi bilinecek ve müessiri sadece kuru bilgiyle değil ehli dışındakilerin kolayına anlayamayacakları bir akrabalık yoluyla tanınacaktır. Hem de takdir edilen kıymetin muhatabına kayıpsız aktarılabilmesi için kendisine kıyas edilecek yakın ruh ve onun eserlerine hiç olmazsa böyle bir mukayeseyi sakil veya aksak bırakmayacak kadar aşına olunacaktır:

Kant'ın üslubu baştan sona yüksek bir ruhun, halis, sağlam bir ferdiyetin ve fevkalade düşünce gücünün damgasını taşır. Onun ayırt edici özelliği belki *parlak bir kuruluk* olarak uygun şekilde tarif edilebilir. Bu sayede o kavramları sağlam şekilde kavrayıp büyük bir kesinlikle seçebiliyor ve ardından da onları okuru şaşkınlık içerisinde bırakarak büyük bir özgürlükle şuraya buraya dağıtıyordu. Her ne kadar çok daha basit olsa da aynı kuruluğu Aristoteles'in üslubunda da bulurum.

Gerçi burada bu iki büyük düşünür daha çok meseleleri ele alış tarzı yani takrir ve takdimde takip ettikleri usul bakımından birbirine kıyas edilmiş gibi görünür ve bu kadarını meslekten felsefe tarihçisi de yapabiliirdi gibi bir sonuca varılabilir. Fakat daha yakından bakıldığında böyle bir mukarenet ve mukayese için kuru üslup özelliklerinin yeterli olmayacağı kolaylıkla anlaşılır. Zira dikkatlerinin dakikliği ve tenevvü(s)ü, temkin ve ihtiyatı, sükûnet ve itidaliyle, daha da önemlisi vazettiklerini her şeyden evvel nefsine yedirme çabası ile Kant gibi bir düşünür için yakınçağ garp felsefe tarihi içerisinde kıyaslanabilecek bir mikyasa bulmak kolay değildir. Eğer bu kıyaslama benzer birkaç hasletin yan yana getirilmesiyle

satıhta kalmayacak, mizaçların imtizacını arayan esaslı bir mukayese olacaksa Kant'ın ruhen olmasa bile zihnen ve fikren ait olduğu dünyanın dışına çıkıp böyle bir mikyası orada aramak icap ederdi ki bu kabul edilmeli, cesaret hatta cüret isteyen bir iştir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğu takdirde teslim etmek zorunda kalırız:

Her ne kadar aralarında varlık tasavvuru, tabiat tefekkürü ve hadisatın tefsiri gibi başka bakımlardan büyük bir uçurum olsa bile en başta itidal hissiyle, muvazene hissi geçirdiği sarsıntı sebebiyle duyulamayacak gibi olsa kaybına tahammül edemeyen tabiatının sürekli itidali arayışı ile Kant için Aristoteles'ten daha yerinde bir akran (*Entsprechung*), dolayısıyla daha uygun bir mukarenet (*Zusammenhang*) bulunamazdı. Şu halde denilebilir ki bir felsefe tarihçisi bu iki büyük düşünürü belki yan yana getirebilirdi fakat üslup özelliklerinden kalkarak onun arkasında yatan veya onu destekleyen mizaç hasletleri arasındaki benzerlikle bu iki büyük düşünürü birbiriyle kıyaslamak ancak 'Üslup zihninin ilmi simasıdır dolayısıyla her yerde olduğu gibi burada da takdim ve takrir ona vücut veren düşünmenin mührünü taşır' diyen ve o büyüklükten bir şeyleri nefsinde tecrübe edebilen bir düşünüre düşerdi.

II

Şimdi geelim sahih bir tenkit ameliyesi için aranan sıhat şartının ikincisine. Buna göre ilkinde aranan yetkinlik ve yeterliğin bu defa yerinde ve yerince kullanılıp kullanılmadığı tahkik edilecektir. Eğer kullanılmadıysa arkasında ne tür saikların bulunduğu, kendi şartları içerisinde mazur gösterebilecek bir hüviyete sahip olup olmadığı araştırılacaktır. Ardından böyle bir saikin eserin esasına nüfuza yol vermeyen perdeleyici kesafeti, kıymetini takdire mani olacak kadar tenkit ameliyesine yabancı olup olmadığı ortaya çıkarılacaktır. O halde sübutu kısaca gözden geçirilen takdir ehliyeti ve tenkit ruhsatının maksadı haricinde kullanılıp kullanılmadığını şimdi yine aynı kısalıkla ve metinden seçilen misallerle yoklayalım. Belki şu tespitin burada değil daha başından ifade edilmesi icap ederdi:

Tenkit hem erbabı hem muhatabı bakımından ziyadesiyle nazik ve netameli bir iştir zira ortada insan elinden çıkma bir eserin kıymetinin takdiri, dolayısıyla nihayetinde beşeri miras içerisindeki yerinin tayini bahis konusudur. Bir yandan eser insan elinden çıktığı yani onun emeğinin mahsulü olduğu için bu insanda ona karşı ister istemez bir bağlılık, bir düşkünlük oluşturur ve onun başka herhangi bir şey gibi takdire, onun temelini teşkil eden muhakemeye konu teşkil etmesine kolayına katla-

namaz. Beri yandan bu takdirin temelini teşkil eden teşhis ve tespitler muhakemeye, muhakeme de hükümlerle yürüdüğü ve insan bir hüküm verirken verdiği hükme konu şeyi en azından insan olarak kaldığı sürece kendisiyle ilişkilendirmeden edemediği için hükmün içerisine şu veya bu şekilde nefsanîyet mutlaka sızar. Biraz durup kendimizi yoklayacak olursak bu nefsanîyetin şu dolaylarda gezindiği ve arzı unsurlarından sıyrılarak en yalın haliyle ortaya konulduğunda kendisini şu kalıplarda ifade ettiği görülür: 'Keyfim öyle istiyor, işime böylesi geliyor.' Keyfe keder vermeyen, işin yürüyüşünü bozmayan şeyin aranması tabiatı icabı izafiyetin hüküm sürdüğü bu dünyada neticede bir 'bana göre, sana göre' nisbiliği çıkararak her nerede olursa olsun her nevi çürümenin ilk ve en mühim halkasını teşkil eder. Böyle bir nispilik eski dilde nefsanîyetle bağı aşikâr olan *enfüsîlik* tabiri ile tasrih edilir ve bunu garp dillerindeki *subjectivité*, dilimizde onun tercümesi olan *öznellik* ile kayıpsız karşılayamayız. Dolayısıyla bakılan yere göre şeylerin değişik veçhelerinin görülebilmesine geçit veren bu izafiyet şartlarından insan bir ömür tekevvün ve tekemmül çabası ile kendisini kurtarmaya ceht edecekken *en toute objectivité*nin bir hayalden ibaret olduğunu ileri sürüp böyle bir dünyaya teslim olmayı salık verenler belli ki sevki tabiiyle değil ne yaptıklarını bilerek hareket ediyorlardı.

Nitekim bir şeyin tenkit ile eksik ve yanlış yanını göstermenin muhatap cihetinden nazik yanına Schopenhauer daha başından dikkat çeker:

(B)enim Kant'a olan derin ve samimi saygımın onun zayıflık ve yanlışlarını da içine alacağı ve o itibarla bunları ancak fevkalade ihtimamlı bir hoşgörü ile açığa çıkara-

çağım beklenilmemelidir; böyle bir dolambaçlı ifade benim takdimimi zayıflatıp köreltir. İnsanlar henüz hayat-tayken böyle bir hoşgörü ile ele alınıp değerlendirilmeye ihtiyaç duyabilirler çünkü *insani zayıflık gönül alıcı ve yaltaklanıcı bir üslupla yumuşatılmadıkça bir yanlışın en doğru reddini bile görmeye tahammül edemez⁴*, hatta o zaman bile buna ancak zoraki (güç yetirebilir). Ve niha-yetinde çağının öğretmeni ve insanlığın iyilikçisi de acı duymaktan salim olmak için insani zayıflıklarının hoşgö-rüyle karşılanmasını hak eder. Fakat ölümler bu zayıflığı da arkalarında bırakmışlardır: onların meziyetleri muay-yeniyet kazanmıştır: zaman onları abartmadan da aşağı-lamadan da giderek daha fazla (arıtıp) masun kılacaktır. Yanlışları ayrılıp zararsız hale getirilmeli ve ardından da unutulmaya terk edilmelidir.

İşte en zararsızından olsa bile bir yanlışın göz göre göre sürüp gitmesine tahammül edemeyen tenkidin alın-yazısında 'gönül alıcı ve yaltaklanıcı bir üslupla yumuşa-tılmadıkça bir yanlışın en doğru reddini bile görmeye ta-hammül edemeyen insani zayıflıkla' karşılaşmak vardır. Fakat beri yanda her ne olursa olsun asli kıymeti sebebiy-le hak ettiği yeri bulması ve her nasılsa yerinden edilmiş olanların da yerine iadesini kendisine iş edinen bu tenkit çabasından bir yolunu bulup nefsine pay çıkarmanın fır-satını kollayan, bunun için her türlü kılığa girebilen nef-saniyet vardır. Öyle ki 'çağının öğretmeni ve insanlığın iyilikçisi' bile bu insani zayıflıktan masun değildir ve 'bir yanlışın en doğru reddini görme'nin duyuracağı acı onun dahi tahammül gücünü aşacağı için herkes gibi o da 'in-sani zayıflıklarının hoşgörüyle karşılanmasını hak eder'. Ne var ki geçerken sarf edilen 'fakat ölümler bu zayıflığı

4 İtalikler sonradan eklenmiştir.

da arkalarında bırakmışlardır' cümlesi vaziyet karşısında duyulan umutsuzluğu ihsas etmesinin yanı sıra dikkatle kulak verilmesi halinde bir başka şeyi, meselenin çözümünün nerede aranacağını da işaret eder. İleride bunun daha münasip ve müsait bir aralık içerisinde önümüze çıkacağını umut ediyoruz.

Şimdi her ne kadar tam yeri burası değilse de mevzu-
nun sınırlarının müsaade ettiği kadarıyla bu tenkit gücünün yerinde kullanılmaması, sair her nevi güç gibi bunun da suiistimal edilmesi halinde gerek yakın gerek mücavir saha içerisinde ne gibi sonuçlara yol açabileceğini görelim. 'Ata binen Türk atasını tanımaz'. Türkün seciyesini ifşa eder gibi görünen bu söz aslında insan soyunun güç karşısında her yerde her zaman karşılaşılan zayıflığına gayet zarif şekilde parmak basar. Nitekim bir İspanyol darbimeseli de "At sırtındaki kimsenin aklı başında değildir" der. Kendisine emsalleri karşısında üstünlük vehmettiren bir güce sahip olan herkes için o büyüklüğü veya çapı her ne olursa olsun aynı zamanda çetin bir imtihan vesilesidir. Bu veçhesiyle eski dilimizde o *fitne* tabiriyle kulaklarımıza çalınırdı ve kelimenin kökeni ve iştikakının⁵ da delaletiyle işin nezaketinden bihakkın haberdar olurduk, beri yandan gündelik kullanımda onun *fesat* ile ayrıca üzerinde durma lüzumu duyurmayacak kadar aşikâr yakınlığı da tabirin tasrih ettiği şeyin sara-hatini güçlendirirdi. Şimdilerde idare mevkiinde olanları iktidarın keyfiliğe sevk etmesiyle ilgili olarak ancak 'güç bozar' denilebiliyor fakat ne bu bozulmanın nasılından ne nicesinden bahis açılabilir.⁶

5 Kök anlamı itibariyle *fitne* ateşe tutarak (altın) madeni(ni) cürufırlarından ayırma manasına gelir.

6 Bu bahisle ilgili olarak *Schopenhauer Kitaplığının* 18. Kitabı olan

Nüfuz edici bir nazar (*Scharfblick*), keskin bir kavrayış, toplayıcı bir anlayış, muhakemesi ile muvazenesi mütenasip bir kıyas gücü ve o sahada bütün bunların hizmetinde olan görgü ve bilgiye yeter derecede sahip olan kimse bu tenkit kabiliyetini şeylerin hakiki kıymetini ortaya çıkarmak için olduğu gibi pekâlâ onların üzerini örtmek için de kullanabilir. Bir iki kullanımdan sonra uyandırdığı akislerin nefsini okşayışı bir iptilaya dönüşür ve o artık bu meziyeti sihirli bir değnek beller ve dokunduğunu var ettiğini, dokunmayıp geçtiğini böyle varlıktan mahrum bıraktığını vehmeder. Kabulü sırf nefsine dokunduğu veya nefsinin bir fayda saikiyle bağlı olduğu topluluğun âli menfaatlerine ters geldiği için hakiki kıymeti, halis cevheri görmezden gelir. Güneş balçıkla sıvanamayacağına göre meramına daha kısa yoldan ulaşmak için böyle bir kıymeti alenen tenkit etmeyi göze alamaz çünkü kaş yapayım derken göz çıkarabilir, insanların teveccühünü kendisinden özenle esirgediği şeyin bu suretle istemeden tanınmasına vesile olabilir, o sebeple inatla ve ısrarla susmayı tercih eder.

Bu suskunluk tek bir veya birkaç kişinin münferit suskunluğu olsa 'sesini çıkaracak biri çıkar elbet' deyip geçilebilir ama tıpkı vaktiyle Schopenhauer'in maruz kaldığı gibi yarıp geçme yolundaki her türlü çabayı sonuçsuz bırakan 'örgütlü' bir sessizlik ise o zaman yapacak pek fazla şey kalmaz. Nitekim hummalı bir telif faaliyetinin neticesinde eserini vücuda getirip de tenkit veya takdir yerine tüyler ürpertici bir sükût ile karşılaştığında düşünürün bunun kendiliğinden gelişen değil mâhirane bir tertip ile kurulan bir sessizlik olduğunu fark etmesi za-

man almıştı. Ve bu fark edişin ardından onu dağıtma yolunda çabaları boşa çıkmış, arkasında yatan 'namussuzluğu' olanca çıplaklığıyla teşhir etmekten başkası elinden gelmemişti. Fakat bu çaresizlik ona başka bir yol göstermiş, teşhir etmek için teşhis edilmeyi bekleyen üzerine biraz daha eğildiğinde öğretisinin şeylerin tabii düzenine mutabaatını bu 'namussuzluğu'n bürünebileceği kılıkları ne ölçüde açıklayabildiğini sınavarak görme imkânına kavuşmuştu.

Burada bu tertibatın mahiyeti, bu tahrikâtın keyfiyeti üzerinde duramayız fakat geçerken şu kadarını söyleyebiliriz: bir tertibat (*Machenschaft*) ne kadar kavi ve sızdırmaz, tahrikâtı (*manipulation*) istenilen sonuçları elde etmeye ne kadar elverişli olursa olsun asla bütün yolları tutamaz, bütün çıkışları kapatamaz. Hatta belki de her şeyi avucunun içerisine alma (*manipulus*) hususundaki bu dizginsiz iştihası, her şeye kendi maksadına göre istikamet tayinindeki (*machinatus*) bu kavurucu ihtirası sebebiyle kapattıklarından daha hayırlı bir yolun açılmasına bile vesile olabilir. Nitekim böyle bir haksızlığa maruz kalmamış, böyle bir sükûtun suikastına kurban gitmemiş olsa düşünür kim bilir belki de tenkitte bulunurken gözetilmesi gereken hakkaniyet hususunda bu kadar büyük bir hassasiyet edinmeyecek, bu da eserinin bugün bizim onu bulduğumuzdan başka bir hüviyete ve muhtevaya sahip olmasına yol açacaktı. Ve bu hasleti sebebiyledir ki biz onu bugün daha büyük bir dikkatle okuyor, tenkidini daha büyük bir ciddiyetle tetkik ediyoruz:

Fakat *fenomena* ile *noumena* tabirlerinde zaten ifadesini bulmuş ve kullanıma girmiş olan meseleyi bütünyle ve sorumsuzca ihmal etmiş olan Kant daha sonra bu ta-

birleri sanki başıboş ve sahipsizlermiş gibi sahiplenmiş ve onları kendinde şey ve tezahürlerin karşılıkları olarak kullanmıştır...

Atalarımız belirsiz ve anlamsız sözcükler, bir bakıma asırlar sonra gelecek filozoflar için hazır bulunacak ve o zaman onlarla ne düşünüleceği hususu karara bağlanacak sözcükler türetmediler. Bilakis atalarımız sözcüklerini iyice tanımlanmış kavramları tasrih etmek için kullandılar. Sözcükler sahipsiz değildir ve onlara bu zamana kadar sahip olduklarından tamamen farklı bir mana atfetmek onları suiistimal etmek ve onlara keyfi muamelede bulunmak demektir, bu da herkesin her sözcüğü canının istediği tarzda kullanmasına müncer olur ki netice kaçınılmaz olarak sınırsız dizginsiz karışıklık ve karmaşa olacaktır.

Şimdi fark edebildiği kadarıyla her ne surette olursa olsun ifrattan kaçınan, ele aldığı her meselede takati nispetinde itidali arayan bir mizaca sahip Kant gibi bir düşünüre getirilen böyle bir tenkit değil 'sözcüklere sahip olduklarından tamamen farklı bir mana atfetmek' beğenmeyip yerlerine yenilerini uydurmaya kalkanlara ne söylemez? Bir dilin sözcükleriyle böyle oynamanın kaçınılmaz neticesi olan dizginsiz karışıklık ve sınırsız karmaşa ithamını hatır gönül gözetmeden Kant gibi bir düşünüre yönelten bir tenkit berikileri ne gibi töhmetlerin altında bırakmaz?

Fakat nerede bizde böyle kılı kırk yarar bir tenkit ve kıymet hükümlerinde o ölçüde hakkaniyetli bir münekkik? Olsaydı şimdi diyebilirdik: Bir kafanın büyüklüğü zaman içerisinde insanların dili kâh yanlış kâh özensiz kullanmalarının neticesi olarak şeylerin arasına yerleşmiş olan suni tefrik ve tasnifleri körü körüne takip et-

mek yerine muazzam bir tecrit kudretiyle kaldırıp birbirlerine tabii yakınlık ve akrabalıkları içerisinde asli had ve sınırları görebilmesindedir.⁷ Olmadığı içindir ki şimdi diyoruz: Kaç yüz yıldır temel meselelerimizi derinlemesine düşünen ve onların kök sebeplerine kadar inip asıl mesullerini teşhis edebilen bir düşünce yeşermiyor. Asıl mesullerini teşhis etmek şöyle dursun hatta onların elan idrak etmekte olduğumuz gibi kördüğüm haline gelinceye kadar geçirdikleri tagayyür ve tahavvülatta dahli olanların şeceresini tespit edip ortaya koyan dahi çıkmıyor. Daha hazini böyle bir düşüncenin neden yeşermediğinin cevabını bulmak bir tarafa meselelerin en başta geleni olarak bu mesele bir soru olarak dahi sorulamıyor, her nasılsa sorulsa kulak veren çıkmıyor.

Fakat düşünür Alman düşüncesini bilhassa takrir ve takdim tarzı itibariyle belli bir dönemden beri kesif bir sis gibi bürüyen müphemlik ve muğlaklıkta Kant'ın Alman diliyle olan münasebetinin payını dirayetle teşhis ediyor. Ve bunu teşhis ederken meseleyi öyle nazik bir yerden koyuyor ve yol açtığı sonuçlarla illiyet bağını öyle kavi tesis ediyor ki, inkâr, ta'lil, tevil yollu ikrar vs. kâr etmiyor ve neticede insan söylemekten kendisini alamıyor: şartları daha fazlasına değil sesini duyurabilecek kadar olsun hayat hakkı tanımaya elverdiği sürece düşünen bir kafa bir ülkenin başına gelebilecek en iyi şeydir:

Fakat Kant'ın yer yer karşılaşılan karanlık takririnde en büyük mesele *exemplar vitiis imitabile* işlevi görmesidir.

7 Şimdi şu cümle veya bunun daha usturuplu ifade edilmiş benzerleri böyle bir dünyada derdini kime anlatabilir? Derdini değil siyak ve sibakıyla irtibatını, yani böyle bir aralıkta ne aradığını, neyi nereden neye ulamaya çalıştığını dahi kolayına kimseye anlatamaz.

Doğrusunu söylemek gerekirse bu yanıyla o kadar kötü tefsir edilmiştir ki neticede sonraki kuşaklar için bozucu - çürütücü bir otorite hizmeti gören bir noktaya gelmiştir. Avam karanlık olanın her zaman anlamsız olmadığını görmeye zorlanmış; böylece anlamsız şeyler çok geçmeden karanlık takrir tarzlarının arkasına sığınip saklanır olmuştur. Fichte bu yeni imtiyazı fark edip şevk ve gayretle kullananların ilki oldu; Schelling bu bakımdan en azından onun muadiliydi ve çok geçmeden hem kafasız hem namussuz bir yığın aç kalem soytarısı her ikisini de tahtından indirdi.

Şimdi atalarımızın 'birbirine bakarak karama' diye hülasa ettikleri insan soyunun yukarıda sözü edilen zayıflıkla derin irtibatı olan kusurunun kök sebebini ifade etmek için düşünürün kullandığı Latince tabire iyi kulak verelim: *exemplar vitiis imitabile: kusurlarıyla taklide esas teşkil eden veya kusurları taklide sevk eden misal*. Nispeten yakın diyebileceğimiz zamanlarda biz bunun önüne *sui misal emsal olmaz* diye lafızda kalıp ruha sirayet etmeyen bir vecize ile güya set çekmeye çalıştık. Lakin ne kadar kötü misal var ise o zamandan bu yana giderek daha kolay ve daha yaygın şekilde emsal olmasından da anlaşılacağı üzere çekilen seddin *sui misal*in emsaline hiçbir faydası olmadı. Hatta sırf emsal olması için milletin önüne kasti mahsusa ile öyle kötü misaller çıkarıldı ve bunların taklide esas güçleri her türlü mecradan öyle büyük maharetle artırıldı ki vaktinde düzgün kapatılmayan bu kapı sebebiyle misallerle bozma en müessir ifsat yollarından biri olup çıktı. Çünkü biz ne insanın bu kusurunun yukarıda sözü edilen zayıflıkla irtibatı üzerine düşündük ne de misal ve temsilin, imtisal ve temessülün ona hangi cihetten taalluk ettiğini kavramaya çalıştık.

Daha önce çeşitli vesilelerle ifade edildiği üzere meselelerimiz en yakın sebebinden hareketle çözülecek safhayı çoktan geçti. Fakat bizim en yakın bile değil görünür sebebinden hareketle meseleleri çözme değil zorlama alışkanlığımız bunca acı tecrübeye rağmen bir türlü geçmedi. Ve bu vecizenin söylediği şeye dahi sağır kalarak dile döküldüğü günlerde bile bu böyleydi.

Eski zamanlarda muallimler takrirlerinde, âlimler talimlerinde göz önünde bulundurdıkları birçok mülahazanın yanı sıra bilhassa kötü bir şeyin başlatıcısı olmaya da fevkalade dikkat ve itina gösterirlerdi. Çünkü onlar ilave başka hiçbir şey olmasa bile zamanla giderek daha da bozulup yozlaşacak bir şeye ön ayak olmanın sonunda zararı var olanların tümüne dokunacak böyle bir fenalıkla anılmaya müncer olacağını bilecek basirete sahiptiler. Bu itibarla onlar zaman içerisinde onun değişip dönüşerek bürünebileceği bütün şekil ve suretlerin tümünün sorumluluğunun kendilerine mal edilmesinden, bütün vebalinin omuzlarına binmesinden dehşetle ürperirlerdi.

Vecibe nedir biz biliriz, vebal denilen şey nasıl duyulmuş biz göstereceğiz diye yola çıkanların geride bozulmadık ne kaldıysa hem tamiri imkânsız şekilde bozmalarından hem de bizzat bu bozmalarıyla daha ne büyük bozulmaların yolunun açılmasına hüccet olup ruhsat teşkil edeceklerinden değil ürperme tek bir tüylerinin bile kımıldamıyor olmalarını nasıl ve neyle izah edeceğiz? Geride bozulmadan kalanlar ki bunlardan başka kimse- nin bozmaya gücü yetmezdi: daha evvelkiler bunu dünyevi uhrevi iyi kötü bir bedel mukabilinde yaptılar peki ya bunlar? Şeytanın meccani ırgatlığı ki onu da böyle allayıp pullayarak pazarlayabilmek ancak bunlara nasip

olabilirdi. Bozuculuk mutemet müstahdemlik seviyesinden meccani ırgatlık düzeyine düşmüşse ve onu da bu işlerin güya muarızı sıfatıyla nutkunu irat edenlere, hatta vaazını verenlere ihale ederek yaptırıyorlarsa? Ve bütün bunların zımni tazammunlarının düşünülmesi ve anlaşılması bir tarafa bedihi taallukatı dahi dert edilmiyorsa...?

III

Kant Felsefesi Eleştirisi belki bir tarafa bırakılabilirse de Schopenhauer'ın *Kitaplık* içerisinde felsefe tarihiyle ilgili yayınlanmış olan diğer iki metin için sarf ettiği fikri mesainin arkasında kendi düşünce sistemini garp felsefe tarihi ve hususiyle idealist düşünce geleneği içerisinde yerleştirme saiki aşikârdır denilebilir. Düşünürün ömrünü adadığı eserinin garp felsefe tarihi içerisinde yerleşeceği yeri aralayarak kıymetini tayin etme, bu suretle dünyanın o günkü şartları içerisinde garp âlemi için arz ettiği ehemmiyeti tebarüz ettirme arayışı tabiidir. Esasen bu yakınçağ garp düşüncesinin belki başlarda belli ölçüde anlaşılabilen fakat gittikçe haddini aşip aksine inkılap eden bir iptilasıdır: Düşünür kendisiyle özdeşleştirdiği fikriyatının aksini, zamanının kendisine teveccühünü yaşarken görmek ister. Onun artık ne şeylerin yol verişiyse kendiliğinden gelişecek intişarı, ne de hiç hesaba katmadığı ve ne yapsa hesaplayamayacağı şeylerin elvermesiyle fikrine dönecek itibarı beklemeye vakti vardır. O sebeple işleri olurlarına bırakmak ona teklif edilebilecek en son şeydir. Bu Rönesans ile birlikte doruk noktasına varmış olan çarpık ferdiyet fikrinin tabii neticesidir ve yakınçağ garp felsefesi tarihinin bir bütün olarak hem zarafetinden hem de halef selef arasında tahkik ve ten-

kide dayanması gereken istifadenin hayatiyetinden çok şey kaybetmesine sebep olmuştur.

Fakat böyle bir arayışı *Schopenhauer* için bir başka bakımdan daha tabii telakki etmek icap eder, zira o eserin hakiki kıymetinin tayini hususunda vicdanlı ve ızanlı münekkitten beklediği tenkidi ve takdiri bulamamış, bu tenkit sayesinde fikirlerinin intişarını görememiş, dolayısıyla insanların teveccühüne mazhar olamamıştır. Bir mazhariyet en iyi mahrumiyetinin karşısına yerleştirilerek görünür hale geleceğine göre böyle bir yer tayini için en elverişli mevkide bulunan Kant'ı tenkidine mevzu edinmesi gayet tabiidir.

Zira her ne kadar Kant aslında felsefede bütünüyle yeni üçüncü bir dünya çıgını başlatmak için en büyük devrimin yolunu açıtıysa ve skolastiğin yukarıda sözü edilen anlamda on dört yüzyıl sürmüş olan hükümranlığının sonunu hazırlamışsa da ortaya çıkışının doğrudan neticesi fiiliyatta müspet değil neredeyse sadece menfiydi. Bunun sebebi onun takipçileri için sınırlı bir zaman dilimi süresince devam edecek tamamen yeni bir sistem kurmamış olmasıdır. Bu sebepten ötürü esasen herkes gerçekten büyük bir şeyin vuku bulduğunu fark etmiş fakat kimse bunun ne olduğunu doğru olarak bilememiştir. Onlar o zamana kadarki bütün felsefi teşebbüslerin boş bir rüya olduğunu ve şimdi bu rüyadan yeni bir çağın uyanmaya başladığını kesinlikle gördüler fakat bundan böyle neye bağlanacaklarını kestiremediler.

Yukarıdaki kıymet hükmünde bir taraftan Kant'ın meziyeti takdir, eserinin büyüklüğü tespit edilirken tam da söylendiği gibi aynı hükümle öyle bir yer açılır ki insan ilkinin ikincisi için bir sıçrama taşı olarak kullanıldığı ze-

habına kolaylıkla kapılabilir. O 'felsefede bütünyle yeni bir dünya çıkışı başlatmak için en büyük devrimin yolunu açmış' ve 'skolastiğin yukarıda sözü edilen anlamda on dört yüzyıl sürmüş olan hükümlerinin sonunu hazırlamış' ancak... bütün bunlardan daha büyük ve daha mühim olan bir şey vardır ki muvaffakiyeti onun gerisinde kalmıştır. Böyle bir zehabı bir kısmı yukarıda ilk bölümde ictibas edilmiş olan hükmün geri kalan kısmı teyit eder görünür:

(V)aktiyle: büyük bir devrim yer kürenin yüzeyini dönüştürdüğünde, kara ve deniz yerlerini değiştirdiğinde ve zemin yeni bir yaratmayı kabul edecek şekilde dümdüz edildiğinde tabiatda da vuku bulmuş olmalıdır. Tabiatın hem kendisiyle hem birbirleriyle uyum içerisinde olan yeni bir kalıcı formlar dizisi vücuda getirmesinden uzun zaman önceydi: Kendileriyle veya kendi dışındakilerle uyumlu olmayan ve bu bakımdan varlıklarını sürdüremeyen tuhaf ve şekilsiz uzviyetler ortaya çıktı...

Kant felsefede hepimizin bildiği üzere, buna hayli benzer bir buhran ve bir şekilsiz erken doğumlar çağı başlattığı için onun meziyetinin mutlak değil fakat ağır nakisalarla muallal olduğu ve bu yüzden ister istemez menfi ve tek yanlı olacağı buradan çıkarılabilir.

Kant'ın felsefede yaptıklarının doğrudan neticesi 'fiiliyatta müspet değil neredeyse sadece menfiydi' diye ister düz, isterse 'varlıklarını sürdüremeyen tuhaf ve şekilsiz uzviyetler' diye temsili şekilde ifade edilmiş olsun böyle bir kıymetlendirmenin bir yer açmayı hedeflediği fikrini bu zehap kuvvetlendirir. Buna açılan bu yerin nasıl doldurulduğuna atfedilen nazar ve ne tarafa meyledeceği hususunda kararsız olan şu dikkat eklendiğinde bu zehabın bir kanaate dönüşmesine çok fazla şey kalmaz:

(B)enim yolum evvelki dogmatiklerin her şeyin bilinirli-ği(ni) (öngören) öğretisi ile Kant eleştirisinin umutsuzlu-ğu arasında bir orta yol oluşturur. Fakat Kant'ın keşfet-tiği ve daha önceki metafizik sistemlerin yıkılmasına yol açmış olan önemli hakikatler benim sistemimin veri ve malzemesini teşkil etti...

Son cümle biraz zorlansa şöyle bir anlam pekâlâ çı-karılabilir, çıkmasa bile aynı minval üzere gidildiğinde bir sonraki cümlelerin bunun gibi bir cümle olacağı ileri sürülebilir: 'Benim sistemim kendisinden öncekilerin ek-siklerini öyle giderdi, bıraktıkları boşluğu öyle doldurdu ki sanki hepsi el ele vermiş onun ortaya çıkışını, gelip taşı gedğine koymasını bekliyordu'. Bu tamamlanmışlık içerisinde geriye doğru bakıldığında karşılaşıldığı söyle-nen bu manzara ve hususiyle yerleştirilen o son taş daha önceki bütün taşların bir bakıma gayesi, *telos*udur. San-ki bütün taşlar onun için vardır, bütün yapraklar o taç yaprak için açılmıştır. Esasen bu güçlü duyarlıklarını ben idraklerinin iç kıvamlarının sağlam meyline borçlu olan şairlere mahsus bir tevil tarzıdır. Onların güçlü duyarlık-ları için bir ayrıcalık ve üstünlük olan bu deruni kavilik geçmiş bu kendini merkez edinerek ve giderek bir ba-kıma onun mahpusu olarak okunmasında karşılarına bir mahzur olarak çıkar ve zayıf yanlarını teşkil eder. Fakat o bu zayıf yanını duyarlığın gücüyle dengeleyebilir. Düşü-nürün ne böyle bir ayrıcalığı ne de onun kendisine sağla-dığı bir üstünlüğü vardır.

Şimdi Schopenhauer'in Kant felsefesine yönelttiği ten-kidin arkasında görünenin yanında gizli maksat arayan bu tefsir tarzının bir an için doğru olduğunu kabul edelim. Ve tenkit gibi sadece fikir ve sanat eserlerinin kıymetinin tespitinde üstlendiği ile değil hemen her sahada şeylerin

yerinin tayininde neticeleri itibarıyla de mühim akisleri olan bir ameliyeyi emellerimize alet edersek bedelinin neye mal olacağını icmali tarzda görmeye çalışalım.

Ne niyetle bakarsak göreceğimiz odur. Ve bir şeye nefsi iştihâ ve ihtiraslardan ne kadar arınmış bakarsak o şeyin kendisine, onun derin özüne o kadar yaklaşıma imkânına sahip oluruz. Düşünür bunu *Kitaplık*'ın daha önce yayınlanmış olan *Akıl Zayıflığı* başlıklı kitabında doğru metinlerini aratmayan bir isabetle ifade eder:

Her infial, haddi zatında her istek ve isteksizlik bilgi objelerini kendi renklerine boyar. En yaygın görüleni ise istek ve umutla hâsıl olan bilginin tahrifidir çünkü onlar bize sersemletici renkleri içinde imkânsıza yakın olanı muhtemel ve şöyle böyle kesin diye gösterir ve bizim kendisine karşı olanı kavramamızı neredeyse imkânsız hale getirirler. Korku da benzer bir etkide bulunur: irade cihetinden her peşin fikir, her tarafgirlik ve daha önce söylediğim gibi her çıkar, her duygu ve eğilim benzer bir tarzda etkisini gösterir.

Dolayısıyla bir müellifin telifine, bir mütefekkirin fikriyatına kusur bulmak veya şuna buna pay çıkarmak için değil okuyup anlamak için iyi niyetle yaklaşırsak anlayışımız nispetinde istifade eder, bildiklerimizi yeni bir ışık altında görür, bilmediklerimizi kendisinden öğreniriz. Ve böylece önümüzde yeni ufuklar açılmış olur. Garp fikriyatında bir düşünürün gerek seleflerinden gerek emsallerinden istifadesi bundan çok daha fazlasıdır.

O evvelemirde bakıldığında kolayca görülebileceği bir yüksekliğe erişmek için daha önce ulaşılmış olan irtifayı tespit etmek dolayısıyla neyi nereye kadar getirdiklerini ve nerede bıraktıklarını bilmek için seleflerini tanımak

zorundadır. Dolayısıyla onların meseleleri getirip bırak-
 tıkları yer ekseriya onun düşünmesinin malzemelerini
 teşkil eder. Oysa ekseriyet için bunlar bellenecek birer
 öğreti, düstur veya nazariye olarak kuru bilgi mevzuudur
 ve bu hüviyetiyle onların en fazla ufuklarının genişlemesi-
 ne hizmet eder. Hâlbuki düşünür için seleflerinin mesele
 edindikleri şeyler düşünmek için yerine göre birer çağrı
 yerine göre istikamet tayin edici kılavuzdur. Berikilerde
 bunlar alınan tahsil ve terbiyenin bir nişanesi olarak sı-
 rası geldiğinde kuru kuruya tekrar edilir en fazla günlük
 hayatta hareket etme, iş görme biçimlerine aksettirilir.
 Hâlbuki bu meseleler düşünürde yepyeni perspektiflerin
 geliştirilmesine, böylece onların daha önce görülmeyen
 veçheleriyle görülmesine ve yeni ifade kalıplarına bürün-
 dürülerek ortaya konulmasına vesile olabilir.

Fakat bütün bunların olabilmesi için düşünürün se-
 leflerine selim tavırla yaklaşması dolayısıyla evvelemirde
 onları salimen anlaması, kâmilten hazmetmesi ve sonra
 kendi meseleleri için onları belli bir edep ve usul dairesi
 içerisinde kendisine mal etmesi icap eder. Böyle değil de
 onların arasında sırf kendisi için yer açmayı hedefleyerek
 eksik ve kusur arayıcı tenkidi bir tavırla yaklaşacak olur-
 sa belki aradıklarını bulacak fakat asıl kendisine lazım
 olanları göremeyecek ve onlardan istifade edemeyecek-
 tir. Bakıştaki eğrilik ister istemez görüşteki şaşılığa da
 aksedecektir.

Beri yandan düşünürün kendisine yer açmak için se-
 leflerinin tenkit ve temellükünde edep ve hakkaniyet
 bakımından eksikli tavrının bir kez kokusu alındığında
 muhataplarının kendisine karşı hasbi tavrı derhal hesabi
 bir keyfiyete bürünecek, beyanlarına karşı kolayına ikna
 olan itimadlı tavrın yerini ihtiyat payı bırakarak ayak di-

reyen bir hava alacaktır. Hiç hesapta olmayan bu tersine dönüş, yolunda gitmeyişi karşısında 'peki, şimdi bunun kime ne faydası dokundu?' sorusu bu aralıkta sorulmayı bekleyen nazik soruların başında gelir. İnsanların teveccühünün bir an evvel kendisine yönelmesini bekleyen düşünüre dokunmadığı kesindir. Kendisinden istifade edecek takipçilerine veya okurlarına da bir faydası dokunduğu söylenemez çünkü samimi düşüncesinin mahsulü olarak itibar ettikleri eserinin ve içindeki fikirlerin üzerine başka birtakım hesapların gölgesi vurduğu zehabına kapıldıkları için bundan böyle onlara kendilerini eskisi gibi teklifsiz açmayacaklardır. Dolayısıyla diğer düşünürlere yönelttiği tenkitleri de ihtiyat payı bırakarak ve hep bir art niyet arayarak okuyacak hatta belki de kendilerini yukarıda seslendirilmiş olan zehaba bırakmamak için bir çaba harcamayacaklardır.

Bütün bunlardan hareketle her ne kadar günümüzde her cihetten tam aksi kulaklara fısıldanıyor ve insanlara karşısındakini birtakım ince hesap ve hilelerle ikna etmenin tertipli yolları gösteriliyorsa da, Kant'ın ünlü 'maksim'ini bozarak şöyle bir sonuca varabiliriz:

Öyle hasbi bir tavırla hareket et ki tavrının arkasındaki hesapsızlık varsa karşındakinin hesaplarını bozsun, yoksa hesabılığe sevk etmesin. Çünkü ancak selim bir tavır karşısındakini teslim alır veya onu teslimiyete davet eder ve biz bunun için bu topraklarda birbirimize selam veririz. Ve selam vererek selamet dilemekten başka karşımızdakine kendisiyle ilgili hiçbir hesabımız olmadığını alenen beyan ederiz. Alenen söylediğimiz yanıda aynı zamanda zımninden de bu sebeple telaşlanıp endişeye kapılmamasını, endişeyle örtünüp kapanarak bize karşı birtakım hesapların içerisine girmemesini veya girmek için hazır beklememesini ihsas ederiz.

Bu arada yeri gelmişken şu da kaydedilmelidir ki Kant'ın sözü edilen düsturunda kişi kendisini çevreleyen şartlar içerisinde her hareket ve davranışıyla ilgili olarak neredeyse bir kanun koyucu mevkiine yükseltir çünkü ondan davranışının ilkesinin benzer şartlar içerisinde herkes için kanun yerine geçecek şekilde hareket etmesi istenir. Her muayyen durumda bunun failin omuzlarına yüklediği ağır yük hatırlatıldığında bu defa bir kestirme yol olarak kadim 'kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma' düsturu bir kılavuz olarak hatırlatılır. Schopenhauer de hem *Kant Felsefesi Eleştirisi*'nde hem de *İrade Özgürlüğü ve Ahlakın Temeli* üzerine denemelerinde bu nihai kılavuz sebebiyle Kant'ın ahlak felsefesini kıyasıya eleştirir.

Buna mukabil yukarıda sözü edilen 'hesapsızlık' düşüncesizce hareket etmek manasına 'fevrilik' değildir sadece o an ve onunla tezahür eden şartların mucibince ve işin içerisine hiçbir nefsanî mülahazayı katmadan dolayısıyla her türlü sunuat ve tasannudan uzak olarak hareket etmek manasına gelir. Burada 'her türlü sunuat ve tasannudan uzak olarak' kaydı ilave şart değil ilki tahakkuk ettiğinde kendiliğinden gerçekleşecek tabii neticedir ve onun insandan tek talebi içini bir yığın lüzumsuz yükten boşaltmasından ibarettir.

Her biri kitaplık çapta ele alınmayı hak eden bu meselelerin böyle geçerken birkaç cümleyle temas edilerek üzerinde durulması kuşkusuz üzücüdür. Ve bunların hem dün hem bugün hâlâ insan için arz ettiği ehemmiyete rağmen böyle olmasını dayatan şartların manasızlığı karşısında cebri ve onun zorbalığı düşünülecek olursa bu üzüntü katbekat artar. Fakat sözü edilen şartların gerek ülkemizin gerekse topyekûn dünyanın geldiği yer ile

bağı kurulup da bu meselelerin o çapta ele alınacağı vasat çoktan geride kaldı sonucu ile karşılaşıldığında bunların hafifliği de manası da ortadan kalkar ve yerini derin bir kaygı ve hayıflanmaya bırakır... Daha evvel çeşitli şekillerde temas edildiği üzere bu zecir zincirinin halkaları birbirine şöyle bağlanır:

Bir kitabın yayınlanabilir olması için satması, satılabilir olması için anlaşılması, anlaşılabilir olması için basit yazılması, basit yazılabilmesi için basit şeylerden söz etmesi istenir. Basit şeyleri yazı gibi külfetli bir işe⁸ malzeme yapmak da, basit kafadan yazıya dökülmüş şeyleri okumak da evveleminde basit kafa sahibi olmayı ister. Böyle bir isterlik ve onun tayin ettiği vasat içerisinde anlaşılabilir olmadığı için satılmayan tabiatıyla basılmaya da değer bulunmayacaktır. Şimdi birbirine çelikten halkalarla bağlı bu zecir zincirinin karşısına 'yaşadığımız dünyanın hangi meselesi gösterilebilir ki böyle bir basitlik içerisinde ele alınabilsin' ricasıyla çıkan derdini kime anlatabilir?

Evvelce aynı netice bir meseleyi ait olduğu bütüne nispetini kaybetmeden hak ettiği dikkat ve rikkat ile ele alanın karşısına ya yeter dikkati göstermediği dolayısıyla bu bağı göz önünde bulundurmadağı için perakendeci bir tavırla bölüp parçalayanlar veya çeşitli saiklerle kötü niyetle çarpıtıp saptıranlar çıkarılarak alınıyordu. Çünkü bu durumda insanlar bir faraziyeler ve nazariyeler çokluğu karşısında kalıyor ve bunlara bağlı olarak ortaya bir mektepler ve mezhepler çokluğu çıkıyor, bunlar da giderek bağnaz hiziplere ve sağır fırkalara dönüşüyordu. Ve bunların kör dövüşünün toz dumanı arasında kafalar

8 Elbette başına samimiyetle oturacak kadar yazının haysiyetinden haberdar olanlar için.

karşıyor, meseleler de g me gidiyordu. Artık kafaların karışması için ilave mesaiye bile lüzum duyulmuyor ve görme duyuları tam gelişmemiş hayvanlar nasıl ki en canlı renkleri görebiliyorsa kafalar da en bariz şeyleri alıp geri kalanlara sağır hale getirilerek mesele kökten halledilmiş oluyor. Fikir ve ifade özgürlüğü naralarıyla yola çıkıp gayet ince hesap ve mahirane tertip ile kimseye görünmeden değil sezdirmeden sanki şeylerin tabii d zenindenmiş gibi icra edilen halden dilden anlamaz böyle acımasız bir zorbalık karşısında devletlerin kaba sansürü ne ifade eder, neyi halleder? Bir kez daha önceki bölümü sona erdiren soruların bıraktığı yere geliyoruz.

IV

Schopenhauer Kant felsefesinin 'doğrudan neticesinin fiiliyatta müspet değil neredeyse sadece menfi' olmasını 'yeni bir yaratmayı kabul edecek şekilde zemini dümdüz edip' üzerine yeni bir şey inşa etmemiş, 'takipçileri için sınırlı bir zaman dilimi süresince devam edecek tamamen yeni bir sistem kurmamış' olmasına bağlar. Diğer yandan Kant'ın fikriyatının 'doğruluğunun olanca parlaklığıyla ışıldamasının ve daha da sağlam şekilde ayakta durmasının önünü açmanın tek yolu' olarak onun yanlışlık ve yetersizliklerinin kayırıp gözetmeyen bir üslupla tenkit edilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu ikisi bir düşünürün ardında bıraktığı düşünce mirasının nasıl üstlenilip yaşatılacağı hususunda bir kafa karışıklığına yol açabileceği için kısa da olsa üzerinde durulması faydalı olur.

Eğer ikinci iddiaya beyan edildiği şekliyle harfiyen inanılacak olursa zihnimizde doğurduğu akisler bilhas- sa bizimki gibi ülkelerde fikri verasetin intikalinde takip edilmesi mutad hale gelmiş yol ve bu güzergâhta olup bitenler üzerine farklı bir zaviyeden düşünmenin yolunu aralar. Bir fikri mirasa sahip çıkma, bünyesinde barındırdığı hakikatin beklediği tarzda terekeye varis olma yanlış doğru demeden onu olduğu gibi alıp kabul etmek, sonra ezberleyip kuru kuruya tekrar etmek ardından emsalleri arasında üstünlüğünü basmakalıp ifadelerle anlatmaya

çalışarak suni şekilde yüceltmek ve böylece güya intişarı için körü körüne çabalamakla mı olur?

(H)er düşünürün kendi başlarına düşünemeyen tilmizlerinin nasıl onun hatalarının büyütücü birer aynasına dönüştükleri açıkça görülür. Kategoriler öğretisi üzerinde karar kıldıktan sonra Kant onu izah ederken her zaman ihtiyatlı hareket eder. Hâlbuki tilmizleri delicesine bir cesaretle hareket eder ve böylece onun yanlışını aşikâr hale getirirler.

Yoksa nihayetinde bir ölümlüye ait olması ve ne kadar murakabe altında tutulursa tutulsun nefsanîyetin öyle veya böyle bir şekilde sızmış olabileceği hesaba katılarak kabulde bir ihtiyat payı bırakmak ve emareleri görüldüğü yerde bunları işaret hatta ifşa etmekten geri durmamak, bu ayıklamadan salim kalan bakiyeye hak ettiği hürmeti göstermekle mi olur? Bu fikri mirası çeşitli veçheleri itibarıyla ele alıp üzerinde durmak, üzerine tetkikler yapmak, tahkikler hazırlamak bu hürmetin icabına bihakkın riayet etmekle olacak işlerdendir. Şu hale göre asıl mirasçı, hakiki varis: hayrülhalef kimdir? Onun hak ettiği şöhreti bulmasına, böylece insanlar arasında yayılarak onun beklediği istifadenin bekleyenlerine ulaştırılmasına esas kim hizmet etmiş olur?

Şu sözün söylendiği tarihlerde dünyanın başka bir dilinde muadilinin veya mukabilinin bulunmaması ve kan dondurucu bir soytarılığı teşhis etmek üzere kim bilir ne büyük bir acıyla ancak bu topraklarda telaffuz edilebilmiş olması boşuna değildir: Şeyh uçmaz mürit uçarur.⁹

9 Gerçi kerameti kendinden menkul bazı zevatın etrafına toplanıp açık gizli cemiyet tesis etmek sonra onun marifetiyle kurulan tezgâh, çev-

Bu bakımdan ikinci iddia ilkiyle çelişir. Buna göre bir fikriyatın inkişafı ve ardında bıraktığı mirasın intişarı yetiştirdiği takipçiler zümresi ile bu fikriyatın sonuncuların dört elle sarılacağı dört başı mamur bir sisteme dönüş-türülmesine bağlanır. Bu hüküm de zımni ve iltizami bütün delaleti itibariyle geliştirilip gidebileceği son hadde götürüldüğü takdirde nihayetinde yukarıda seyri safahatı kısaca gözden geçirilmiş olan neticeye varır.

Kuşkusuz bir düşünürün düşündüklerinin mesele edil-mesi, kapalı kalan yanlarının misallendirilerek şerh edilmesi veya haşiyelerle açılması, anlaşılması güç hu-susların anlaşılır hale gelmesi için tefsir edilmesi me-

rilen dolaplarla iktisadi menfaatler temin etmek hatta bu suretle elde edilen nüfuz sayesinde siyasi nümayişler ile kazan kaldırarak devlet-ten cüretkar taleplerde bulunmak bu topraklarda evvel eski bilinen şeylerdendir. Fakat onların kendinden menkul de olsa, yani aslı esası olmasa da ayak takımına teşhir ederek göz boyayabilecekleri kendi-lerine göre bir kerametleri vardı. Daha sonraları bunun için sureta da olsa keramet yerine dişe dokunur marifet aranır oldu, mesela ardında bir külliyyat bırakmak veya hiç olmazsa sözgelimi Sorbonne vb. ecne-bi mekteplerde felsefe tahsili yapıp tebliğ veya takrirler sunmak da bunun nişanelerinden sayıldı. Değil bir ikrama mazhar olup keramet göstermek lanete uğrayıp melanet saçtığı her halinden belli olduğu, ilk mektep düzeyinde dahi marifeti, safdillerin bile gözünü boyayacak kadar olsun mahareti olmadığı herkesçe bilindiği halde böylelerinin etrafına toplanıp kumpanya teşkil etmek sonra halkanın içerisinde uzuvlar hasıl ederek her birine birer vazife verip kitaplar yazdırmak, makaleler kaleme aldirmek, hatta sözüm ona akideler vaz ettirmek ve sonra bunların hepsini ona mal etmek suretiyle tarikat hatta mez-hep ihdas etmek: bütün bu soytarılıklarsa bizim zamanımızda oldu. O hayırsız nesil ki bütün bunlara tanık olduğu halde ya umduklarını bulamayacaklarını düşünerek veya ellerine düşmekten, dillerine dolanmaktan korkuya kapılarak bu sahtekârlıkların içerisindeki zekâ-nın onda birini olsun gösterip bu yüzsüzlerin gerçek yüzlerini göster-mek için birbirlerini gözlemekten başka bir şey yapmadı. Ki bir utanç olarak bu onlara yeter.

selelerinin ağırlığı altında ezilen düşünürün yükünün hafifletilmesi bakımından mühim ameliyelerden addedilmelidir. O bu ağır meselelerle boğuşurken bir yandan da muhataplarının anlayış seviyelerini düşünerek takririni onların anlayacağı dile tercüme etme, takdimini insanları yanına çekecek belagat incelikleri ile süsleme zorunluluğu ile karşılaşmamalıdır. Çünkü ele aldığı meseleleri tefekkürünün talep ettiği dil ve bu dil dolayısıyla tutturduğu ifade ve anlaşılabilirlik seviyesini anlaşılma ihtimaline binaen herkesin anlayacağı seviyeye düşürmek zorunda kalması ona kimi zaman tahammül edemeyeceği kadar giran gelir. Fakat beri yanda bütün bir ömrün uğruna feda edildiği fikriyatın kadirşinas takdimi, hakkaniyetli takdiri bulamadığı takdirde anlaşılma dolayısıyla mehur ve metruk kalması gibi bir tehlike vardır. Bir yanda kök sebeplerini isabetle teşhis ettiği yanlışlar, onların doğurduğu çarpıklıklar, bu sonuncuların acı meyvesi olan zulüm ve haksızlıklar sürüp giderken eserine reva görülen muamele sebebini anlamakta güçlük çektiği inatçı sessizlikle yok sayılmaya varır. Diğer yanda bu isabetli teşhisler sayesinde vukuunu vaktinden çok önce haber verdiği elim vakıalar bir bir gerçekleşirken kendisini bekleyenler Primos'un talihsiz kızının hazin talihini aratmaz: etrafında kendisine inanacak kimse bulamaz. Bu inatçı sessizlik ve onun yok sayması ileride her nasılsa kınılıp da eserine ve fikriyatına yeniden uyanan merak ve alaka sayesinde hayat hikâyesine muttali olduğunda şu yargı kabuldeki bütün isteksizliklere rağmen kendisini dile verir:

Bir düşünürün büyüklüğünü sadece müstesna zihni meziyetler, göz kamaştırıcı fikri mazhariyetler değil aynı zamanda yaşadığı zaman ve hitap etmek durumunda olduğu muhataplar da belirler. O meselelerin büyüklüğü

ile mütenasip olmayan muhataplarının anlayışı karşısında ya yılmayıp onları bu meselelerin talep ettiği düzeye yükseltmek için çabalayacak veya böyle bir anlayışsızlık karşısında beyhudelik hissine yenik düşüp umutsuzluğa kapılacak ve bu defa kendisi gönüllü sessizliğe bürünecektir. Çünkü insanın önündeki iş ne kadar çetin ve zahmetliyse sevk edici saiklarının da o kadar büyük ve canlı olması gerektiğini herkes kendinden bilir ve tereddütsüz teslim eder.

Hâsılı makaleler ve risaleler ile düşünürün fikriyatının farklı veçhelerinin ele alınması, bazı kavramların ve bunların teşekkül tarzının tebliğ ve takrirlerle konu edilmesi düşünürün metrukâtını okuyan düşünen insanların tekrar önüne getirir, konuşulup tartışılması hatta yeniden ve farklı zaviyelerden düşünülmesi için zemin hazırlar. Böylece fikri mirası hem unutulup gitmekten kurtarılmış, hem de teşhis ve tespitlerinin hayata aksettirilmesinde muhtemel mânialar aşılmış, mühim mesafeler kat edilmiş olur. Diğer yandan bu fikriyatın muanızlarının tezviratına, sözde muhaliflerinin muhalefetine karşı savunulması, dolayısıyla gerçek kıymetinin anlaşılmasına mani olmak için insanların nazarında onu olduğundan farklı gösterecek her nevi çarpıtma ve saptırmanın savuşturulması kabul etmek gerekir ki bir *engagement*, bu da yukarıdaki iddiaya belli ölçüde haklılık kazandırabilecek bir takipçiler zümresi talep eder. Fakat *engagement*ın kendini bağlamayı, böyle bir bağlamanın da beraberinde ister istemez bir tarafgirliği getireceği unutulmamalıdır. Tarafgirlik de ekseriya bakıştaki bir eğrilik, bu eğriliğin bir sonucu olarak görüşteki şaşılık hatta körlük ile birlikte bulunur. Bir düşünür fikriyatına *engagé* birinin kendi lehine şaşılığından, hatta körlüğünden gelen takdirini

hakkın hatırını her şeyin üzerinde tutan özgür bir ruhun aleyhine de olsa keskin görüşüne, onun hakkaniyetli tenkidine tercih etmez. Çünkü cevheri cürufatından ayıracak ve o cevheri bütün pırıltısıyla ışıldayacağı köşeyi isabetle tespit edip yerleştirecek hatta yerleştirildiğinde pırıltısı bir kat daha artacak mahfazayı itinayla hazırlayacak odur. Çünkü o zamanın yaygın telakkilerine, hâkim kanaatlerine teslim olup herkesin gördüğünü değil kendi aklının erdiğini, gözünün gördüğünü söyler:

Sanatkârlar, şairler ve genel olarak yazarlar bakımından zihnin öznel bozulma sebeplerinden biri de zamanın fikirleri veya günümüzde "zamanın bilinci" demeye alıştığımız şey ve dolayısıyla revaçta olan belli görüş ve kanaatlerdir. Bunların rengine boyanan yazar kendisinin bunlardan etkilenmesine izin vermiş olur, hâlbuki onun bunları görmezden gelmesi ve reddetmesi gerekirdi. Şimdi aradan kısa veya uzun bir müddet geçip de bunlar bütünüyle unutulup terk edildiğinde o dönemin hâlâ var olan eserleri bu tür görüşlerde buldukları dayanaktan yoksun kalır ve o zaman ekseriya akıl almaz derecede saçma veya her halükârda eski bir takvim gibi görünürler.

Esasen şeylerin tabii düzeni bozulmuş olmasaydı bir mesele olarak bugün bunların ne biri ne diğeri ile karşılaşırız. Nasıl ki pazarlarda emtialar değerini bulsun, fiyatlar arz ve talebin buluşmasıyla serbestçe teşekkül etsin, ne arz ne talep tarafında suni birlikler teşkil ederek fiyatların tabii teşekkülüne suni müdahalede bulunulmasın dendi ve böylece bir serbest piyasa nazariyesi geliştirildi. Hatırlanacağı üzere Gournay, Quesnay, Mirabeau gibi fizyokratlar ve Turgot, Colbert, Smith gibi merkantilistlerden itibaren nazariyenin temelinde daha son-

ra sık sık kulağıımıza çalınacak eşyanın tabiatı ve şeylerin tabii düzeni kavramları vardı. Pazarın her türlü harici müdahaleden masuniyeti ile fiyatların serbestçe teşekkülü manasına serbest piyasa fikri bizzat eşyanın tabiatından çıkıyor, bunun keyfiyetinin anlaşılabilmesi için şeylerin tabii düzeni içerisinde görülmesinin yeterli olduğu söyleniyordu. Başta mekteplerde talim ve tedris yoluyla olmak üzere bu nazariye ve onun halk idaresinin teşekkülüyle ilgili siyasi sahadaki mütenazırın her türlü mecradan her nevi vasıta ile yıllar hatta yüzyıllar boyu yaygınlaştırıldı. İktidarın hangi öncelikler ile ne surette kullanılacağına dair her türlü fikir serbestçe ifade edilerek halkın reyine sunulacak ve neticede gizli oy açık tasnif ile kazananın belli süreliğine kullanacağı siyasi iktidar serbest piyasa düzeninin üzerine oturacaktı. Fakat ne insanların reyine sunulan fikirlerin serbestçe oylanarak iktidarın belirlenmesinde ne de pazarda arz ve talebin buluşarak fiyatların serbestçe teşekkülünde nazariyatta öngörülen bu serbesti hiçbir zaman tatbikatta gerçekleşmedi. Gerçekleşmesine de imkân yoktu.¹⁰

10 Çünkü hiçbir fikir onunla en küçük bir nispeti, hatta alakası olan kişiye ya da o kişilerden müteşekkil topluluklara bırakılmaz. Nasıl ki bir temsilde belli fikirleri seslendiren ve bunların birbiriyle münasebetiyle asıl fikri (*Leitmotiv*) tebarüz ettiren kişiler temsil kabiliyeti dışında bir şey aranmayan canlandırıcı oyunculara tevzi ediliyor ve bu oyuncuların o fikirleri temsil eden kişilikleri üzerine geçirip oynamaları, yani temsil etmeleri bekleniyorsa burada da istenen bundan fazlası değildir. İşte bunun için yaşadığımız her şeyde bir müsamere kokusu alıyoruz. Bunun için bir fikri derinden duymak, böyle bir duyuşun harareti ve sadakati içerisinde bütün mevcudiyetiyle ona sahip çıkmak bu düzen içerisinde düşünülebilecek en tehlikeli şeydir ve ne pahasına olursa olsun mutlaka yolu kesilmeli, behemehâl bastırılmalı ve susturulmalıdır. Bu sebeptendir ki dünyanın geçtiğimiz şu son birkaç asrın içerisinde sahici hiçbir fikri hareket gün yüzünü

Çünkü ne eşyanın tabiatı ne de şeylerin tabii nizamı fikri bahse konu olan neyse tabiatı itibariyle ne ve nasıl olduğunu keşfetmek veya tabiatı itibariyle şeylerin nasıl bir düzeni içerisinde bulunduğunu anlamak için ortaya atıldı. Bilakis bu kavramlar eşyanın tabiatını ve tabiatı itibariyle şeylerin içinde bulundukları düzeni korumak için vazedilen hükümlerin reddi ve ilgası için bir bahane olarak kullanıldı. Bizim nesilden okuyarak düşünen, düşünerek okuyanların bunu anlayabilmesi için kırk yaşını geride bırakmaları gerekti.

Bu kavramların şekillendiği, buna bağlı nazariyelerin ortaya atıldığı zamanlarda hatta daha öncesinde dünya artık öyle bir çağa girmişti ki her kim bir şeyin müdafiliğine soyunmuş ve onu bayraklaştırmaya kalkmışsa tam da ona tasallutta bulunmayı kafaya koymuş, o niyetle yola çıkmış demektir mealinde bir kestirimde bulunulsa sekmez herhalde hedefi tam ortasından vururdu. O sebeple ne bu nazariyelere göre şekillenen piyasalarda bir mal

görememiş, her nasılsa görmüş olanlar da akla hayale gelmez tertip ve duyulmaz sezilmez tahrikât ile sıhhatinden dolayısıyla gayesinden uzaklaştırılmıştır. Temsilde oyuncunun temsil kabiliyeti yani suretine bürüneceği kişiyi sureta da olsa andırması, bu suretin onun seciye ve hasletlerinden bir şeylerin rengini ve kokusunu taşıması aranır oysa burada bu kadarı bile tehlikelidir. Hatta kılık ve kıyafetiyle dahi ona ne kadar uzak olursa o kadar iyidir çünkü istenen onu canlandırması değil 'karikatürleştirilmesi'dir. Keza temsilde oyuncunun fikriyatına ve hissiyatına nüfuz edebilmesi için canlandığı kişiyi temessül etmesi, onun ruhiyatı ve hissiyatıyla mümkün olduğu kadar özdeşleşmesi aranır ki inandırıncı olsun, bu suretle temsil beklenen tesiri (*kathersis*) uyandırsın, burada aranansa o ruhiyat ve hissiyata olabildiğince hatta *paradisini* yapacak kadar uzak olmaktır. Çünkü sahteliğin krallığı olan bu düzende hiçbir şey kendi tabiatının meyline bırakılmaz ki sahi-ciliğin ışığı bu taklit ve takallüdün karanlığına her ne surette olursa olsun sızmasın.

gerçek fiyatını bulur, ne bunlara göre yapılan seçimlerde gerçek bir siyasi mefkûre ve onun kadrosu iktidara getirilir, ne de fikir ve ifade özgürlüğü naralarının gölgesinde teessüs etmiş bir vasatta bir fikir veya sanat eseri gerçek kıymetine göre hak ettiği yeri bulur.

Diğer ikisinin hususi sebebini burada inceleyemesek de aslında hepsi müşterek bir kök sebepte buluşur ve biri için söylenen diğeri için de aynıyla vakidir. Vaktiyle önlerine çıkan mâniayı cepheden aşmak yerine arkasından dolanarak geçmeyi denemek için eşyanın tabiatının tahkikini salık verip ona göre amel edilmesini nazariyeleştirenlerin tahammül edemedikleri şey tabiatın ta kendisi, yani şeylerin tabiatınca ve tabiatına göre olmasıydı. Hiçbir şey tabiatına, tabiatının meyil ve istidadına bırakılmaz çünkü her şey o kadar bozulmuş ve bu bozulma bizatihi şeylerin en derin özüne kadar öylesine sirayet etmiştir ki biri diğerine tabi olup beraberce ayakta durması gereken esasi ilkeler birbirine düşmüş, tabi olması gereken metbuiyyet ilan eder olmuştur. Her biri kendi küçük iştihası ve ihtirası peşinde birer küçük zorba olup baş çekeceğine ve kendi etrafında başlık için birbiriyle çekişceğine bütün bir âlemi yutacak kadar büyük bir iştihanın ve ihtirasın sahibinin önünde diz çöküp boyun eğmek berikine müreccah görünür. Çünkü onun sınır nedir bilen ve bildiği ile kendisini sınırlayan sınırlayıcı ilke ile bağı çözülmüş o da bunun karşısında aslına rücu etmeyi bu gevşek birlikteliğe tercih etmiştir.

Bir fikir veya sanat eseri gerçek kıymetine göre hak ettiği yeri böyle bir vasatta bulamaz çünkü sözü edilen takdir kabiliyeti ve tenkit ehliyeti asla kendi bildiğine bırakılmaz daha henüz bir nüve halindeyken keşfedilerek

derhal 'himaye' altına alınır.¹¹ Tahsil ve terbiyesi bu himaye altında tamamlandıktan sonra o artık bir lonca mensubudur ve istese de loncanın talimatları hilafına ne takdirde ne tenkitte bulunabilir. Takdir ve tenkitte bulunmak bir tarafa bir şeyin ne vücuduna şahitlik edebilir ne yokluğunu tasdik edebilir. Ve bunu dışarıdan bir zorlamayla değil meziyet haline gelecek nüve halindeki 'ziyade'nin himaye altında alınan tahsil ve terbiye ile yoğurulup zeyga dönüşerek seciye haline gelmesiyle kendiliğinden yapar.¹² Ömrü bunların kasıtlı inkâr tertibatına karşı ispatı vücut çabasıyla geçmiş ve tek derdi kıymeti hakkaniyetli şekilde tayin edilecek eserini fikir ve sanat camiasına kabul ettirmek olan Schopenhauer'e kulak verelim:

En önemli hakikatlerin, en nadir karşılaşılan muvaffakiyetlerin teslimi bunların kabulünün yolunu tıkamada menfaati olan kimselerden boşu boşuna beklenecektir... Böyle bir menfaat bu tür hakikatlerin ya bunların kendilerinin her gün öğrettikleri şeyi tekzip etmesinden veya ondan faydalanıp ardından onu öğretmeyi göze alamamalarından; yahut hatta bütün bunların hiçbirisi vaki olmasa bile vasatlıklarının düsturu her zaman (...) Habeş Fit Ararı'nın bir sözünün ifade ettiği gibi: "Kuarslar arasında elmas yasadışı" olduğu için bu tür hakikatleri kabul etmemelerinden kaynaklanır.

Bu sebepten ötürü her kim bu (mensupları) her zaman sayılamayacak kadar kalabalık çeteden muvaffa-

11 Mesela ülkemiz şartlarında bu keşfin yaşı ilkökul hatta anaokulu düzeyine inmiş vaziyettedir. Ve öğretmenler öğretmek için değil 'cevherleri keşfetmek', 'yetenekleri avlamak' ve 'loncalara kaydettirmek' için var deniyorsa mübalağanın darası alındıktan sonra kalana itibar etmemek için ortada bir sebep yoktur.

12 Bu sürecin daha teferruatlı bir tahlili için bkz., *Tehlikeli Zamanlar İçin Lüzumlu Hayat Dersleri*, IV, 3-4. Bölümler.

kiyetlerinin adilane takdirini beklerse kendisinin ziyadesiyle kandırıldığını görecektir ve belki de bir müddet onların hal ve hareketlerine bir mana veremeyecektir. Sonunda kendisinin *bilgiye* müracaat ettiğini oysa işini *iradeyle* görmesi gerektiğini fark edecektir. Dolayısıyla o kendisini tamamen yukarıda tasvir edilen konumda bulur; haddizatında o davasını bütün azaları rüşvetle ayarlanmış bir mahkeme heyeti önüne getiren kimseye gerçekten benzer. Bununla beraber münferit durumlarda o bunlardan birinin veya diğerinin intihali¹³ kafasına koyduğunda kendisine onların *kavrayışlarının* değil *iradele-*rinin muhalefet ve mukavemet ettiğinin en kati ve ikna edici delilini elde edecektir. O zaman onların ne kadar kurnaz simsarlar olduklarını, başkalarının meziyetlerinin nasıl da kokusunu aldıklarını, tıpkı en olgun kirazları hiç kaçırmayan serçe kuşları gibi, en iyi olanı bulup çıkarmayı nasıl da bildiklerini hayretle görecektir.¹⁴

Fakat kokusunu aldıkları bu meziyetleri sıra teslim etmeye gelince inkârın en koyusu ile onların üzerini örttüklerini, dolayısıyla bu koyu inkâr örtüsüyle onların aynı zamanda kendilerine nazaran daha insafli olabilecek başkalarının da meçhulü kalması için gönüllü mesai sarf ettiklerini, hatta sırf mesai sarf etmekle kalmayıp bunun için bilerek veya bilmeyerek lazım gelen tahrikâtta bulunup münasip tertibatı aldıklarını görürüz. Bir kez daha Schopenhauer'i dinleyelim:

Çünkü her hakiki ve mühim felsefi başarı bunların üzerine çok büyük bir gölge bırakır ve ayrıca (bu muvaffakiyet ve onun müellifi) bu hüviyetiyle kendisini loncanın hedeflerine ve hudutlarına uydurup uyarlayamaz. Bu sebepten

13 Yani günümüzde ziyadesiyle yaygınlaşmış olan fikir ve eser hırsızlığını.

14 Devamı için bkz., *Akılın Yolu*, Schopenhauer Kitaplığı, 18. Kitap.

ötürü onlar her zaman böyle bir başarının teveccüh kazanmasını ve rağbet bulmasını önlemeye çalışırlar. Bu (önleme çabası) 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. 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 bir adamın tanınmasının yolunu tıkayarak tanınmışlardır; onlar kanları ve çocuklarıyla hayatlarını felsefeyle sürdürürlerken, o felsefe için hayat sürmüştür.¹⁵

Fakat yukarıdaki satırların kaleme alındığı devirlerde bu iş telifatı içerisinde düşünürün de alenen adlarını geçirdiği üzere en fazla loncalar düzeyinde örgütlü bir zümre tarafından yapılıyor ve tesir sahası da bunların tahrikât ve tertibatıyla sınırlı kalıyordu. Oysa aradan yüzyılı aşkın bir zaman geçtikten sonra bugün artık bunlar tüm dünyada ve bilhassa bu topraklarda ne yazık ki vasatı tayin eder hale gelmiştir.

Dolayısıyla takdir ve tenkidine gelmeden eser adıyla anılmaya değer şeyin daha kendisi böyle bir vasatta gün yüzünü göremez çünkü aynı nefes aldırılmazlık bir eseri mesele edinilmeyi bekleyen şeyleri mesele edinme-

15 Devamı için bkz., *Metafizik İhtiyacı*, Schopenhauer Kitaplığı, 19. Kitap.

ye bırakmaz ki ortaya halis ve hakiki bir eser çıksın. Bu her şeyi dünya çapında zapturapt altına alma derdindeki ihtirasın nefes aldırılmazlığı ne düşünceyi meselesini düşünmeye, ne sanatı meselesini sanatlaştırmaya bırakır. Dolayısıyla ortaya bugünlerde tanık olduğumuz üzere düşünce yerine en fazla safsata, sanat eseri yerine onun geçmiş itibarından arta kalanın mirasyediliği ile o iddia ve suretle ortalıkta dolaşan bir yığın müptezel şey çıkar. Bütün bu zorluk ve engellemelere rağmen her nasılsa sahicileri gün yüzüne çıkmışsa sesini kimseye duyuramadan, derdini kimseye anlatamadan unutulur gider.

Çünkü bir düşüncenin düşünce adıyla anılabilmesi için meselesinin derinden duyulması, düşüncenin meselesi haline gelecek şeyin derinden duyulabilmesi için bölünmemiş bir tabiatın, yani duyduğuna kendisini bırakabilecek ve sonu nereye varır, ucu neye dokunur endişesiyle düşünmekten kendisini almayacak veya sağa sola sapmayacak bir halisaneliğin vücudu iktiza eder. Biri uzlaşma yolunu tutarak diğeri muhtemelen böyle bir uzlaşma teklif edilmediği için sonuna kadar giderek bu açmazı çeşitli düzey ve derecelerde tecrübe ettikleri için Kant da Schopenhauer da bunun tarihi tanıklandır denebilir. Nitekim Kant felsefe için metafiziğin mevcudiyetinin bir mesele haline geldiği tarihi vasatta bir taraftan 'metafizik felsefenin ruhudur, şarap için şarap ruhu neyse metafizik de felsefe için odur' diye takrirlerde bulunurken diğeri taraftan kendine mahsus bilme tarzıyla bir bilgi dalı olarak metafiziğin sadece gelecekte var olamayacağını değil aradığı sıhhat şartlarının yerine getirildiğine dair herhangi bir emareye rastlanmadığı için geçmişte de var olmadığını ilan etmek zorunda kalmıştı. Bu zorunluluğu da 'bilmenin formlarının, sadece öznel kökenleri

dolayısıyla, *a priori* olması bizi kendinde şeylerin özünün bilgisinden ebediyen ayırır ve safi tezahürler dünyasıyla sınırlar, dolayısıyla biz şeylerin kendileri itibariyle (ne olduklarının) *a priori* şöyle dursun *a posteriori* bilgisini bile elde edemeyiz. Bu sebepten ötürü metafizik imkânsızdır...’ diye temellendirmişti. Metafiziğin yerine de saf akıl eleştirisi önermişti ve işte:

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. (Ring, *Ansichten aus Kants Leben*, s. 68)

Böyle bir ilan için dört bir cihetten maruz kaldığı baskıları göğüsleyip ayak diremeyi tercih etseydi Schopenhauer’in açıkça ifade ettiği ve *Bir Bilicinin Düşleri* kitabının *Sunuş* ve *Hazırlık* sayfalarında tafsilatıyla ele alındığı üzere çok sevdiği mesleğinden olacaktı. Bütün bunları bir araya getirdiğimizde kendimizi bir teemmülün meyli içerisinde sarsıcı bir hükme varmaya doğru çabalarken buluruz: Demek ki bizim garbın yakınçağ tefekkür gelenegi nazarıyla baktığımız ve bu fikriyat içerisinde fikir namına her ne serdedilmiş ise onun kendine has şartlar içerisinde tamamen kendiliğinden seslendirildiğini var saydığımız tarihi de öyle zannettiğimiz gibi kendi mecrası ve safahatı içerisinde kendiliğinden akıp gelişen bir tarih değilmiş.

V

Kant Felsefesi Eleştirisi aynı bir yere konulabilirse de düşünürün felsefe tarihiyle ilgili fikri mesaisinin arkasında kendi düşünce sisteminin dünyanın o günkü şartları içerisinde garp âlemi için arz ettiği kıymeti tebarüz ettirme saiki vardır ve bu ifade edildiği gibi manasız veya beyhude bir uğraş değildir. Şimdi son olarak bu cümle ile hülasa edilebilecek hükmün düşünürün kendi şartları göz önünde bulundurulduğunda mazur görülebilecek taraflarının olup olmadığını kısaca yoklayalım. Çünkü hadiselerin tabii seyrinden addedilmesi lazım gelen bir tecelli veya tezahürde art niyetle hemen bir tertip ve tahrikât kokusu aranmaktadır geçiştirmesi herkesin bildiği üzere bu gibi hallerde neredeyse her zaman ilk karşılaşılan iddialardandır. Bu iddianın temellendirilmesi için mesela şöyle bir yol tutulabilir:

Bu gök kubbenin altında güneşi gören her şeyin olduğu gibi fikirlerin de bir talihi vardır. Ve bu talihin o fikrin doğduğu yerküre şartlarının mahalli iktiranından (*conjunction*) gök kubbenin mecmuayı müteallikatına yani birbirine taalluk edenlerin bir araya gelmesiyle oluşan topluluklara (*constellation*) kadar görünür görünmez, sezilir sezilmez bir yığın şeyle alakası inkâr edilemez. Onun için dünya tarihinde akisleri olmuş bir fikrin seyri safahatını tetkik maksadıyla girişilen mütalaaların sadetine

yol arayan cümlelerinin başına 'zamanı gelmiş bir fikrin önünde kimse duramaz...' kabilinden mütearifelerin yerleştirilmesi adetten olmuştur. Denilir ki zamanı gelmiş bir fikrin intişarı için özel çaba sarf etmeye, mahsus bir takdim tarzı aramaya, hatta takriri için ikna edici deliller dizmeye bile lüzum yoktur. Onun ışığı görmesi yeterlidir, derhal etrafına pervaneler gibi gönüllü tilmizler toplanır ve onu intizanna bırakmayacak perdeler aralanır, müşterisine geçit vermeyen duvarlar yıkılır, dikkat dağıtıcı veya kafa karıştırıcı tezviratlar dağıtılır.

Buna göre bir fikir gerçeği ne kadar derinden kavransa kavrasın, derinden kavrayışı ile ilham verici, takdim veya takriri ile harekete geçirici gücü ne olursa olsun eğer zamanı gelmemişse yani dünya onun derinden kavradığı gerçeği hazma hazır değilse intişarı ve inkişafı için ne yapılsa boştur. İfadeyi meramın tahkimi için yapılan yol aralayıcı her yığınak gibi bunların da bir kısmı taalluk (*Verhältnis*) ve tazammunları (*Verbindung*) itibariyle her ne kadar o meramın gafili intibainı uyandırıyor olsa da buraya kadar birbirini kovalayarak gelen hükümlerde doğrudan itiraz edilecek bir taraf yoktur. O halde yığnağın kendisi için yapıldığı şeye (*Folgerung*) kulak verelim:

Dünya tarihini ıstıraptan başka netice tevhit etmeyen bir serabın peşinde koşan kör ve maksatsız bir istemenin esas itibariyle tefessühe doğru tereddisinin seyri sayrureti olarak gören bir fikir dört bir tarafından terakki teranelerinin türlü mecralardan olmadık safsatalarla yayıldığı bir vasatta garp dünyasında elbette neşvünema bulamazdı.¹⁶ Hâlbuki bu terakki teraneleriyle uyum içe-

16 Kuşkusuz *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'da tam tersi yönde bir tevile mesnet teşkil edebilecek cümleler de mevcuttur. Mesela: Maddeyi ele geçirme süreci en aşağı güçler arasında mühim ve kalıcı sonuçları

risinde dünya tarihini aklın kendisini terakümi tarzda idrak ederek açtığı bir özgürleşme süreci olarak gören bir fikrin ne özel bir müdafaaya, ne de müşterisine kendisini pazarlayabilmek için takdim tarzını değiştirmesine ihtiyaç vardı. Onun düşünce tarihini kendisine yer açmak için yormasına, iddialarını doğrulamak (*Rechtfertigung*) için dönüp yorumlamasına da lüzum yoktu. Onun bu tarihi takdim tarzı içerisinde iddiaları zaten 'kendiliğinden' doğrulanmış olurdu. O itibarla bu düşünce sisteminin 'zamanın ruhu' diye bir şeyden söz etmesinde ve zorda kaldığında ona yaslanmada bir beis görmemesinde gariptenecek bir taraf yoktur.

Mesele bu minval üzere vaz edilip istinadı bu hudut dâhilinde tahkim edilecekse varılacak yer (*Schlußfolgerung*) çoktan kendisini ele verdiği için sözü uzatmaya lüzum yoktur. Fakat şu soru ve onun yolunu araladıkları ortada kalır: Bir fikri ve onun derinden kavradığı gerçeği hazma hazır olmayan, hazır olmadığı için intişarı ve inkişafı için ne yapılsa boş olan bu dünya neresidir? O dünyada bir fikri hazma hazır olmayı ve olmamayı tayin eden nedir ve onu kim takdir eder? Böyle bir dünyada tayin edici mevkide bulunduğu ima edilen bu terakki teranelerinin geçmişi kaç yüzyılı bulur? Garp âlemi dışında

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... ve boyun eğdirdiği ideaların her birinden benzeri mahiyette daha yüksek bir gücün çekilip hazmedilmesiyle o şimdi bütünüyle yeni bir hüviyet kazanır: irade yeni ve daha açık bir tarzda nesneleşir.' (I, §27). Bu 'maddenin 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 doğru giderek daha karmaşık tabii şekiller ile doldurur.

onun dünyanın başka neresinde 'endemik' bir şey olarak nazarlara çarptığı değil rasatlara takıldığı vakidir? Eğer tabii arzi değil de sunuat (*cultivation*) neticesinde tutunup yaygınlaşmış olan suni (*cultus*) anzi bir şey ise o zaman bu kendiliğindenlik: taviyat iddiaları nedir?

O cihetten bu soruların cevaplandırılması kolay değildir. Belki buna bakılan yeri biraz daha sağa kaydırmak istiyormuş intibainı veren şöyle bir karşı itirazda bulunabilir:

Nihayetinde 'yerde ve gökte bizim değil senin istediğin olsun' demek olan teslimiyet bütün dinlerin esasını teşkil ediyor, İslam da bu teslimiyet neticesinde bütün yeryüzüne selam, insana selamet manasına bütün dinlerin ortak adını oluşturuyor ise istemenin bedbahtlığını olanca çıplaklığı içerisinde garp âlemine gösterme derdindeki bir fikir senlik benlik davasının muteber mikyas namına hiçbir kıstas bırakmadığı bir dünyada kendisine nasıl olur da müşteri bulamaz? Eğer onu bulduğu yerde en başta kendi istemesinin ihtirasından koruyup bulduğu şekliyle vaz etmiş olsaydı ona karşı her vesileyle yakındığı 'sükût suikastına'¹⁷ maruz ve onu aşmak için bu gibi yollara tevessül etmek zorunda kalır mıydı? Onu kendi istemesinin tasallutundan koruyamadığı takdirde bu tasallutun tahrifatının hemcinslerinin istemelerini uyaracağını ve bir kere uyandıktan sonra düz yol dururken nasıl sırt yollara sapacağını en iyi onun bilmesi gerekmez miydi? Hakkı teslimden sarfı nazar ile sırt yollara çıkmadan bu defa onun payına görmeme ve duymama olarak netameli bir sükût düşmüş ise bu eğrilmenin bazı mektep

17 Tabir ve itibarıyla ilgili olarak Kitaplığın *Aklın Yolu ve Metafizik İhtiyacı* başlıklı kitaplarındaki Sunuş ve Hazırlık yazılarına müracaat edilmeli.

ve mezhepleri ile garp düşünce tarihini kendi düşünce sisteminin doğumunun hazırlayıcı ve habercileri olarak yorulmasını tevlit eden daha acıklı bir başka eğrilme ile sonuçlanması: ilki kadar kaçınılmaz mıydı?

Bu eğrilme gide gide sonunda öyle bir yere varır ki:

Eğer hakikatin miyarı olarak kendi felsefemin sonuçlarını almak isteseydim Buda dininin diğer bütün dinler üzerindeki üstünlüğünü teslim etmem gerekirdi. *Her halükârda 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.¹⁸

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 hâkim olan batı ferdiyetçiliğinin marazi halinin bir neticesidir.

İşte bunun için yakınında olsun uzağında olsun bütün şark âleminde istemenin adının geçtiği yerde hareketsiz-

18 Devamı Türkçede Kitaplığın *Metafizik İhtiyacı* başlıklı bir önceki kitabından takip edilebilir. İtalikler sonradan ilave edilmiştir.

lik onun zorunlu tamamlayıcısı olarak zikredilir. Ve illa harekete geçilecekse hakkın tesliminde sarfı nazardan ileri gelen haksızlığı ancak tazmin için ve yeni bir hareket saikını doğurmamasına azami derecede riayet edilerek geçilmesi tavsiye edilir. Bunun için de onun verilebilecek mukabelelerden en güzelinin olmasına itina gösterilmesi kolay kolay altından kalkılamayacak azim bir vecibe olarak hareketsizlikle yetinmeyenin boynuna yüklenir. Zira hareket arzusu dinmeyen bir susuzluktur ki sürekli birbirini besleyip çoğaltmaktan başka bir netice tevhit etmez. Kuşkusuz bunlar garp düşünce tarihi ve onun belli başlı meseleleri bu tarih içerisinde illiyet ve aidiyeti itibariyle düşünülürken üzerinde durulacak değil yakınından bile geçilecek incelikler değildir. Zira o tarih böyle bakıldığında bilhassa ikinci bin yılın başlarından itibaren istemenin ihtirasının hararetiyle birbirini biteviye doğurup besleyen ve düğümlenmeleri sebebiyle gitgide içinden çıkılması imkânsız hale gelen bir eğrilikler yumağından başka bir şey değildir.

Gerçi düşünür bu minvalde bir itirazı öngörerek olmasa bile akla gelebilecek cevaplardan birini başka bir çerçeve içerisinde verir gibidir. Bir yana istemenin boyunduruğundan kurtulamayarak bir seraptan diğerine biteviye yalpalayan yürüyüşü diğer hayvanlardan büyük farklılık göstermeyen ekseriyeti onun karşısına da gerek selim tabiatı gerekse o cevherin üzerine kendi cehdiyle kazandıklarını koyarak istemenin inkisardan başka bir şey üretmeyen seraplarına uyanmış istisnai deha konulur. 'Bu tek adamın bütün bir ömür doğrudan hayattan ve dünyadan devşirdiği, elde edip başkalarına tamamlanmış bir ürün olarak sunduğu bilgi insanlığın doğrudan

mülkü haline gelemmez: insanlığın bu bilgiyi alma istidadı dehanın bunu sağlama kabiliyetine denk değildir'. Ve bütün bir ömür büyük fedakârlıklarla doğrudan hayattan ve dünyadan devşirilen tecrübelerle erişilen bu fikir yahut bilgi bir hediye olarak insanlığa sunulduktan sonra esas serüvenine başlar:

Fakat ölümsüz olanın doğduğu andan itibaren yaşama hakkıyla savaşıyor ve insanlığın kurtuluşunu (Herakles'in beşiğindeki yılan gibi) rüşeym halindeyken boğmak isteyen değersiz muhaliflerle başarılı bir savaştan sonra bile bu bilgi evvela sayısız sahte tefsirin ve tahrif edilmiş tatbikatların dolambaçlı yollarını kat etmek, eski yanlışlarla birleştirme çabalarının üstesinden gelmek ve böylece kendisini karşılayacak yeni ve önyargısız bir kuşak yetişinceye kadar çatışma içerisinde yaşamak zorunda kalacaktır.

Burada onu daha 'rüşeym halindeyken boğmak isteyen değersiz muhalifler' ile onların 'sayısız sahte tefsir ve tahrif edilmiş tatbikatların(ın) dolambaçlı yolları' ve 'eski yanlışlarla birleştirme çabaları' bilhassa kaydedilmelidir. Zira kaydedilenler üzerinde biraz durulup dikkatle düşünüldüğünde yukarıda az daha öteye çekilmesi teklif edilen zaviyenin sunduğu manzaranın bu suretle daha bir anlamlı ve derinlikli hale geldiği görülecektir.

Ve Herakles'in beşiğindeki yılan ile bu 'değersiz muhalifler' arasında kurulan tenazur her ne kadar ayaklarının tesviyesi ile aksadığı kolaylıkla fark ediliyorsa da ruhu ile bunların düşünüleceği derinlik ve vüsâtı, daha önemlisi anlamının bizden beklediği dikkat teksifi ve ceht kesafetini işareti ile vaktiyle kazanç kılıfı altında yutturulanlarla kaybettiklerimizin büyüklüğünü gösterecektir. Zira on-

ların sahte tefsir ve tahrif edilmiş tatbikatlarının dolambaçlı yolları ve eski yanlışları birleştirme çabaları nasıl bir çerçeve içerisine yerleştirilmelidir ki beklediği sarsıcı anlama kavuşsun sorusuna 'Herakles'in beşiğindeki yılan' o dünya içerisinde verilebilecek en iyi cevabı teşkil eder. Ve ne hazindir ki bu çerçeveyi anlama ve açıklama yolunda kaydettiğimiz bunca terakkiye rağmen kazandıklarımızdan değil kaybettiklerimiz içerisinde: anlam ve alaka ufkunu daralta daralta sonunda kuru bir hikâyeye dönüştürdüğümüz mitoslar sunar. Şiir kaybolunca nasıl ki mitoslardan geriye ilham verici ruhunu, ilah edici ruhunu kaybetmiş menkıbeleri kaldıysa mitosların kaybıyla neticede olup biten her şeyin hikmetine geçit arayan halis felsefenin yerine daralan mana dünyası onun kuru iskeletini yani safsatacılığı bıraktı dendiğinde neyin kaybının neye müncer olduğunu iyi düşünmek gerekir.

Nice şeyler vardır ki anladığımızı zannederiz ve bu zanla anlayışlı geçiniriz fakat hiç beklemediğimiz bir şeyin veya beklesek bile beklemediğimiz tarzda vukuuyla sarsıldığımızda o şeyin asıl manasını şimdi kavradığını söyleriz. Ama sorularla ötesini kurcalamayı hep erteleriz: Manasını kavrayan o şey midir yoksa daha evvel olmayıp da sonradan onu arayıp bulan ve üzerine ilişen mana mıdır? Yoksa o şey o manayı zaten mündemiç olup da bize doğru geçit arayan o manaya aradığı geçidi aralayan bizim geçirdiğimiz sarsılma mıdır? Yoksa bünyesinde taşıdığı bu mana sebebiyle saldırdığı titreşimleri bu sarsılma sayesinde genişleyen duyarlılığıyla duymaya başlayan biz miyiz?

Bütün bunlar bir tarafa bu vesileyle kurcalanmayı ve üzerine düşünülmeyi bekleyen asıl mesele şudur: Anlayış gücümüz ne kadar yüksek, duyuş melekemiz ne kadar duyarlı olursa olsun bir şeyin duyulacağı aralığın,

anlaşılacağı çerçevenin sınırlarını işaretleyen kılavuz çizgilere duyduğumuz ihtiyaç aşikârdır. Vaktiyle birbirlerini besleyen ve karşılıklı zenginleştiren bir ilişki içerisinde bunları belirleyen mitos ve şiirdi. Bunları çeşitli bahanelerle elimizden alıp yerine yaldızlı vaatlerle güya daha iyisini ikame ettiğini söyleyenin hep yaptığı gibi burada da eksiltip daraltarak bizi duyuş ve anlayış bakımından mahkûm ettiği sefaletin çap ve ebadı şimdi biraz olsun takdir edilebiliyor mu?

Biraz daha geri çekilip aynı zaviye ile bakışımızı bir miktar daha genişletirsek daha evvel görmediğimiz veya görüp de bir mana veremediğimiz için geçtiğimiz şeylerin birdenbire görünür veya hiç görünmediği tarzda görünür hale geldiğini ve geçip gitmeye bırakmadığını görürüz. Bu suretle saklanma ile sakınma arasındaki esrarlı bağa vüsatımız nispetinde muttali oluşumuzu hayretle fark ederiz. Bu ittila bize geceleyin bir şimşek parıltısının dağılan karanlık içerisinde açtığı aydınlığı andıran gerçeğin bu dünyada ışımasını ve onu bu dünyanın karanlığı içerisinde bekleyen akıbeti hatırlatarak hem bu ışımanın bizatihi özü itibariyle kırılğanlığını hem de onu boğmaya hazır karanlığı kökeni itibariyle düşünme vecibesi yükler. Bu vecibeyi edada gösterdiğimiz halisanelik ölçüsünde daha evvel sorulması aklımıza dahi gelmeyen veya gelse bile cevabı ile bir yere varamayacağımız zannıyla sormayı uygun bulmadığımız sorular zihnimize üşüşmeye veya bambaşka anlamlar kazanarak sorulması elzem hale gelmeye başlar.

Mesela insanın çıkmazının, özünü oluşturan birbiriyle çatışmalı maddi ve manevi unsurlar halitasından kaynaklandığını ve bunun da sonunda gelip bu dünyanın karanlık tabiatına dayandığını vazeden 'gnostik' öğretilerin

neden her defasında insanlığın önünü aydınlatan büyük ışımaların parlayışlarının ardından boy attığı sorusunun cevabının zihnimizde hiç beklemediğimiz ışımayla patladığını görürüz. Keza bunu takiben bir batınlık zahirilik zıddiyeti içerisinde başlayıp bir sarkaç şakulü gibi bir uçtan diğerine salınıp duran ve bir türlü itidali bulamayan fırkaların ifrat tefrit arasında ardı arkası kesilmeyen tefrikacılığı da aradığı izaha kavuşur. Bu da bize gizli teribatı ve sinsi tahrikâtıyla şakule ilk ivmeyi kazandırana asli hüviyetiyle teşhis etme vecibesini yükler. Birbirini kovalayan bu vecibelerin ardından eriştiğimiz yükseklikten düşünce tarihinin vadisine baktığımızda, bir önceki bölümün sonunda belli belirsiz gördüklerimizi bu defa daha açık görürüz:¹⁹

...

11 Kasım 2018

İnebolu

19 'Kant Felsefesi Eleştirisi'nin takdim, tahlil ve tenkidine matuf olarak kaleme alınan bu yazı maalesef kaleme alındığı haliyle yayınlanamadı. Önce buna yer darlığı izin vermedi. Ne yapalım ki müstakil olarak kaleme alındığında satmama, satmadığı için de neşre değer bulunmama ve bu sebeple gün yüzünü görememe tehlikesiyle karşılaşma bu gibi metinlerin artık yadırganmaz olmuş kaderi. Yer darlığına ilave olarak sürekli göz önünde bulundurulana 'konu dışına çıkma' itirazı da buna bırakmadı. Oysa bu 'Eleştiri' yer verdikleri sebebiyle biraz düşünülecek olursa daha neleri ele alıp üzerinde durmaya bırakmazdı? Her ne hal ise, yapılan kesme ve budamalar sebebiyle nihayetinde metinde her zamanki gibi bir acelecilik havası çoğu yerde kendisini kaçınılmaz olarak hissettirdi, hem de kısım ve fasıllar arasındaki teakubu bazı yerlerde inkıtaa uğratıp irtibatsızlık ve insicamsızlık intibabını doğurdu. Ve en önemlisi son kısımda bu sorular eşliğinde erişilen yükseklikten düşünce tarihinin vadisine baktığımızda görüleceği söylenen 'manzara' metinden bütünüyle çıkarıldı ve düşünce tarihi ile ya müstakil bir çalışmanın veya benzer bir takdim ve tahlilin içerisinde kendisine yer buluncaya kadar geri bırakılmak zorunda kaldı.

KANT FELSEFESİ ELEŞTİRİSİ

*C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.*²⁰

Voltaire

20 (Tam bir dokunulmazlıkla büyük hatalar yapmak hakiki dehanın, ve bilhassa yeni bir yol açan dehanın ayrıcalığıdır.)

Büyük bir kafanın²¹ eserinde hata ve yanlışları göstermek onun kıymetine dair açık ve eksiksiz bir izah vermekten çok daha kolaydır. Çünkü kusurlar münferit ve mahduttur ve bu yüzden kolaylıkla kavranabilir; hâlbuki dehanın eserlerine vurduğu damga kusursuzluklarının künhüne erilmezliği ve tüketilemezliğidir. Bu sebepten ötürü onlar kolayına rağbetten düşüp terk edilmezler fakat yüzyıllar boyu nesillerin eğiticisi öğreticisi olmayı sürdürürler. Hakiki büyük bir kafanın mükemmel şaheseri her zaman bütün bir insan soyu üzerinde öylesine derin ve şümüllü bir tesir hâsıl eder ki mekân ve zaman bakımından aydınlatıcı etkisinin nerelere kadar ulaşabileceğini kolay kolay hesap edemeyiz. Bu hep böyle olacaktır çünkü şaheserin ortaya çıktığı çağ ne kadar zengin ve mümbit olursa olsun deha her zaman kök saldıği toprağın üzerinde yükselen bir hurma ağacına benzer.

Fakat bu derin ve şümüllü tesirler birdenbire ortaya çıkamaz çünkü deha ile insanlığın mutat yürüyüşü arasında büyük bir mesafe vardır. Bu tek adamın bütün bir ömür doğrudan hayattan ve dünyadan devşirdiği, elde edip başkalarına tamamlanmış bir ürün olarak sunduğu bilgi²² insanlığın doğrudan mülkü haline gelemez: insanlığın bu bilgiyi alma istidadı dehanın bunu sağlama ka-

21 (: *großen Geistes*: 'büyük ruhlar'ın olarak da anlaşılabilir.)

22 (: Kuşkusuz alelade bilgi değil, bir şeyi derinlemesine idrak ediş, vukuf kesp ediş: derinden kavrayış: *Erkenntnis*.)

biliyetine denk değildir. Fakat ölümsüz olanın doğduğu andan itibaren yaşama hakkıyla savaşıyor ve insanlığın kurtuluşunu (Herakles'in beşiğindeki yılan gibi) rüşeym halindeyken boğmak²³ isteyecek değersiz muhaliflerle başarılı bir savaştan sonra bile bu bilgi evvela sayısız sahte tefsirin ve tahrif edilmiş tatbikatların dolambaçlı yollarını kat etmek, eski yanlışlarla birleştirme çabalarının üstesinden gelmek ve böylece kendisini karşılayacak yeni ve önyargısız bir kuşak yetişinceye kadar çatışma içerisinde yaşamak zorunda kalacaktır. Hatta gençliğinde bile bu nesil o kaynaktan çıkarak binlerle sapkın²⁴ kol parça parça alacak, yavaş yavaş hazmedecek ve bu büyük ruhtan insanlığa akacak iyilik ve hayra ancak böylelikle ortak olacaktır. İnsan soyunun, dehanın bu zayıf fakat itaatsiz talebesinin eğitiminde kaydedilen ilerleme işte bu kadar yavaştır.

Dolayısıyla Kant'ın öğretisinin bütün gücü ve önemi ancak zamanın akışı içinde aşikâr hale gelecektir. O zaman bu öğretinin tesiriyle yavaş yavaş dönüşüp en önemli ve asli veçhesi bakımından değişim geçirmiş olan çağın ruhu bizatihi bu büyük kafanın gücünün canlı tanığı olacaktır. Fakat onu önceden haber vermeye kalkmak benim için had bilmezlik olur ve Kalkhas²⁵ ve Kassandra²⁶ gibi kadri kıymeti bilinmemiş kimselerin hüviyetine bürünme niyetim yok. Burada daha önce söylenilenlere

23 (: *im Keim ersticken*.)

24 (: *abgeleitet*: yatağından sapmış, mecrayı değiştirilmiş.)

25 (Grek mitoslarında adı geçen ünlü kâhinlerden.)

26 (Geleceği görme gücüyle yıkımları önlemeye çalışan ama kimseye derdini anlatıp sözünü geçiremediği için haber verdiği felaket ve facialardan iki misli etkilenip üzülen basiretin dramını simgeler. Çok var ki artık dünyanın neresinde olursa olsun aklın kaderi.)

uygun olarak ancak Kant'ın eserlerini hâlâ hayli yeni ve taze olarak gördüğümü ifade edebilirim, oysa bugünlerde birçok kimse onları çoktan metruk ve mahcur²⁷ olarak görmektedir. Onlar bu eserleri (iş bitmiş veya icabına bakılmış olarak) iskartaya çıkardı veya kendilerinin söylediği gibi arkalarında bıraktılar. Bundan cesaret alan başkaları daha da ileri gidip onları bütünüyle görmezden geldiler ve arsız bir küstahlıkla eski gerçekçi dogmatizmin varsayımları ile onun skolastik öğretilerine dayanarak Tanrı ve ruh hakkında felsefe yapmaya devam ettiler. Bunun simyacıların öğretilerini modern kimya bilimine sokmanın yollarını aramaktan geri kalır yanı yoktu. Kuşkusuz Kant'ın eserlerinin benim zayıf methiyeme ihtiyacı yoktur; onlar bizatihi ustaları için sonsuz bir övgü kaynağı olacak ve bu yeryüzü üzerinde her zaman lafzen olmasa bile ruhen kesinlikle kendilerine bir yer bulacaktır.

Hal böyle olmakla beraber geri dönüp Kant'ın öğretisinin doğrudan etkisine, o zamandan bu yana felsefe alanındaki çabalara ve olaylara baktığımızda bulacağımız kesinlikle Goethe'nin hayli cesaret kırıcı düşüncesinin teyidinden başkası değildir:

“Nasıl ki bir geminin yerinden ettiği su onun arkasından hemen eski yerini doldurursa yanlış bir kenara itip kendilerine yer açan büyük kafaların hemen ardından da yanlış (o yeri) tabiatı icabı derhal kapatır.” (*Dichtung und Wahrheit*, Ks. 3, s. 521.) Ne var ki bu dönem her türlü yeni ve büyük bilginin yukarıda zikredilen kaderinin bir parçası olarak kabul edilmesi gereken (oyun içerisindeki) bir perdeden ibarettir; ve bu perdenin şimdi belli ki sonu yaklaşmaktadır çünkü insanların şişirip durdukları

27 (: *veraltet*: vakti çağı geçmiş, rağbetten düşmüş.)

sabun köpüğü sonunda patladı. İnsanlar ekseriyeti itibarıyla hakiki ve ciddi felsefenin hâlâ Kant'ın onu bıraktığı yerde olduğunun farkına varmaya başladılar. Ben kendi hesabıma Kant'ın dönemi ile benimki arasında felsefe de kayda değer herhangi bir şey olduğunu göremiyorum dolayısıyla doğrudan onun bıraktığı yeri hareket noktası olarak görürüm.

Bu zeyilde hedef edindiğim şey aslında eserin kendisinde²⁸ ortaya koyduğum öğretinin, Kant felsefesinin birçok veçhesiyle uyuşmadığı hatta çeliştiği kadarıyla, bir doğrulamasından²⁹ ibarettir. Ne var ki (esasa geçmezden evvel) ona dair bir mütalaa³⁰ zaruridir zira her ne kadar şümulü Kant'ın düşüncesinin muhtevasından farklıysa da düşünce silsilem³¹ büyük ölçüde onun etkisi altında olduğu için zorunlu olarak onu peşinen varsayar ve onun temeli üzerinde ilerler. Ve doğrudan kavrayış dünyasının (üzerimde bıraktığı) teessür ve intibadan³² sonra kendi (fikri) gelişimimde iyi ne varsa Kant'ın eserlerine, Hindu-ların kutsal metinlerine ve Platon'un tesirine borçlu olduğumu itiraf ederim.

Bununla beraber Kant ile ihtilafa düştüğüm noktalar var ve ben ancak onun aynı hususlarda yanıldığını ileri sürerek ve dolayısıyla onun yaptığı yanlışları ortaya koyarak kendimi doğru ve haklı gösterebilirim. O itibarla bu zeyil boyunca Kant'a karşı tamamen münakaşa ve mübarezeye dayalı, gayet ciddi ve bu uğurda hiçbir şeyi

28 (Yani *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, bu eleştiri onun ilk cildine bir zeyildir.)

29 (: *Rechtfertigung*: haklı çıkarma, savunma: müdafaaname.)

30 (: *Diskussion*. Mübahase.)

31 (: *Gedankenreihe*.)

32 (: *Eindruck*.)

esirgemeyen bir üslup takip edeceğim. Kant'ın öğretisine musallat olan yanlışları ayıklamanın, beri yandan onun doğruluğunun olanca parlaklığıyla ışıldamasının ve daha da sağlam şekilde ayakta durmasının önünü açmanın tek yolu budur. Dolayısıyla benim Kant'a olan derin ve samimi saygımın onun zayıflık ve yanlışlarını da içine alacağı ve o itibarla bunları ancak fevkalade ihtimamlı bir hoşgörü³³ ile açığa çıkaracağım beklenilmemelidir; böyle bir dolambaçlı ifade³⁴ benim takdimimi³⁵ zayıflatıp köreltir. İnsanlar henüz hayattayken böyle bir hoşgörü ile ele alınıp değerlendirilmeye ihtiyaç duyabilirler çünkü insani zayıflık gönül alıcı ve yaltaklanıcı bir üslupla yumuşatılmadıkça bir yanlışın en doğru reddini bile görmeye tahammül edemez, hatta o zaman bile buna ancak zoraki (güç yetirebilir). Ve nihayetinde çağının öğretmeni ve insanlığın iyilikçisi de acı duymaktan salim olmak için insani zayıflıklarının hoşgörüyle karşılanmasını hak eder. Fakat ölümler bu zayıflığı da arkalarında bırakmışlardır: onların meziyetleri³⁶ muayyeniyet³⁷ kazanmıştır: zaman onları abartmadan da aşağılamadan da giderek daha fazla (antıp) masun kılacaktır. Yanlışları ayrılıp zararsız hale getirilmeli ve ardından da unutulmaya terk edilmelidir. Bu sebepten ötürü Kant'a karşı başlatmak üzere olduğum hücum ve münakaşada sadece onun hatalarını ve zayıf noktalarını göz önünde bulunduracağım. Onlara

33 (: *mit der behutsamsten Schonung*: ihtiyatlı sakıncı tarzda ele alma.)

34 (: *Umschweife*: dolaşık yol, kaçamak söz; *ohne lange Umschweife*: sözünü esirgmeden.)

35 (: *Vortrag*: takrir, hitabet, belagat.)

36 (: *Verdienst*: bir yanıyla hayır hasenat, kar kazanç, diğer yanıyla yararlık, katkı.)

37 (: *feststehen*: ...dolayısıyla mukarrer hale gelmiştir.)

huşunet ve husumet ile karşı koyup ortadan kaldırılmaları için acımasız bir savaş vereceğim. Köklerinin kazındıklarına emin olmak için, hoşgörüyü yaklaşıp gözden kaçmalarına değil bilakis en çıplak haliyle gün ışığına çıkarılmalarına dikkat edeceğim. Bu sebepten ötürü Kant'a karşı haksızlık veya kadirbilmezlik ettiğim gibi bir hissiyata sahip değilim. Fakat başkalarının gözünde bile her türlü garazkârlık - bedhahlık emaresini³⁸ ortadan kaldırmak için Kant'a karşı bu kadar derinden hissettiğim hürmet ve minnettarlığı açıkça ortaya koyarak ve onun bana göre en başta gelen faikiyetini - felsefeye yaptığı temel katkısı kısaca anlatarak başlayacağım. Ve bunu da o kadar genel bir noktayı nazardan yapacağım ki daha sonra onu çürütürken bu noktalara tekrar temas etme lüzumunu duymayacağım.

38 (: *Schein von Malignität*: ...dolayısıyla zahiren ona hamledilebilecek en küçük şeyi...)

*Kant'ın en büyük meziyeti tezahür ve kendinde şey*³⁹ arasında ayırım yapmasıdır, o bunu *zihn*in her zaman bizimle şeyler arasında durduğunu ve bu sebepten ötürü şeyleri kendilerinde nasılsalar o haliyle bilemeyeceğimizi ispat ederek yapar. Kant bu yola Locke tarafından sokuldu (*Prolegomena zu jeder Metaphysik*, § 13, not 2). Locke şeylerin ses, koku, renk, sertlik, yumuşaklık, düzgünlük ve benzeri gibi temeli duyuların teessürlerinde bulunan ve nesnel cisimlere, kendilerinde şeylere ait olmayan tali niteliklerini tespit etmişti. O tam aksine bu şeylere sadece asli nitelikleri, yani ancak mekân ve nüfuz edilmezliği gerekli kılan nitelikleri atfeder ki bu da ittisa⁴⁰, şekil, katılık, sayı ve hareketlilik demektir. Fakat Lock'un bu zahiren aşikâr ayrımı şeylerin sathında kalır ve Kant'ın yapacağı ayırımın deyiş yerindeyse bir gençlik teşebbüsünden başka bir şey değildir.

Kant kıyas kabul etmez derecede daha yüksek bir bakış açısından hareket etti ve Locke'un *asli nitelikler*⁴¹ diye düşündüğü şeyin, kendinde şeyin niteliklerinin sadece bizim kavrayış melekemizde⁴² şeylerin görünme tarzı olduğunu gösterdi. Bu tam da bu melekenin şartları, yani mekân, zaman ve illiyet bizce *a priori* bilindiği için böyledir. Dolayısıyla Locke kendinde şeyi alıp duyu

39 (Sırasıyla: *Erscheinung*, *Dinge an sich*.)

40 (: *Ausdehnung*: yayılma, yer kaplama.)

41 (: *qualitates primarias*.)

42 (: *Auffassungsvermögen*.)

uzuvlarının tezahürde üstlendiği payı çıkardı fakat Kant bundan (her ne kadar bu isim ile olmasa da) beyin işlevlerinin payını da düştü. Böylece tezahür ile kendinde şey arasındaki ayrım şimdi sınırsız derecede daha büyük bir önem ve çok daha derin bir anlam kazanmış oldu. Bunu yapmak için *a priori* ve *a posteriori* bilgimizi birbirinden gayet açık şekilde ayırması gerekiyordu. Bu o zamana kadar lazım gelen müsamahasızlık⁴³ ve tamlikta veya açık bir bilinçle yapılmamış bir şeydi: dolayısıyla bu onun derin araştırmalarının başta gelen mevzuu oldu.

Burada hemen Kant felsefesinin seleflerinin felsefesiyle üçlü bir irtibat veya münasebet içerisinde olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Öncelikle o az evvel görüldüğü üzere Locke'ı teyit eder ve genişletir. İkinci olarak Hume'ı düzeltir ve ondan faydalanır ve en açık haliyle bunun *Prolegomena*'ya önsözde dışa vurulmuş olduğu görülür (ki bu Kant'ın bütün büyük eserlerinin en güzeli ve en anlaşılır olanıdır, buna rağmen çok az okunur çünkü felsefesinin tetkik ve tenkidini çok daha kolay hale getirir). Üçüncü olarak Leibniz ve Wolff'ün felsefesiyle belirgin şekilde hücum edici ve yıkıcı bir ilişki içerisinde. Kant felsefesinin tetkikine geçmezden evvel bu üç öğretinin hepsini bilmemiz gerekir.

Şimdi yukarıda söylediğimiz gibi tezahür ile kendinde şey arasındaki ayrım, dolayısıyla idealin gerçekten tamamen farklı olduğu öğretisi eğer Kant felsefesinin temel özelliği ise o zaman, bunun hemen ardından ileri sürülecek olan, bu ikisinin mutlak özdeşliği iddiası Goethe'nin daha önce iktibas edilmiş olan sözünün hazin delilini sunar. Ve eğer bu iddia (çalçenelerin) doğrudan zihni

43 [: *Strenge*: usulperestlik, haşinlik, amansızlık, katılık.)

kavrayış kuruntusundan⁴⁴ başka bir şeye dayanmıyorsa bu daha da fazla böyledir ve dolayısıyla avama mahsus sağgörünün bayağılığına bir geri dönüşten başka bir şey değildi. Ne ki o kendini ağırdan satan etkileyici bir hava ile laf kalabalığı ve saçmalık kılıfı altına sakladı. Bu hamalat ve kafasız⁴⁵ Hegel'in daha da kaba saçmalığı için uygun hareket noktası oldu.

Kant'ın tezahürü kendinde şeyden nasıl ayırdığını anlattık. Bu ayırım temellendirmesinin derinliği ve düşünceliliği bakımından o zamana kadar ortaya konulmuş olan her şeyi aşıp geçtiği için neticeleri bakımından sınırsız derecede önemliydi. Çünkü bu suretle o yeni bir cihetten ve yeni bir yolla bulunmuş olan hakikati gayet özgün ve bütünüyle yeni bir tarzda ortaya koydu.

Platon bu hakikati bıkip usanmaksızın tekrar etti ve kendi diliyle genellikle şu şekilde ifade etti: Duyulara görünen bu dünyanın hakiki bir varlığı değil fakat sadece ardı arkası kesilmeyen bir oluşu vardır; o hem var hem yoktur; ve onun kavranılması bir vehim olduğu kadarıyla bir bilgi değildir. *Devlet*'in yedinci kitabının başındaki bir mitosta, bütün eserleri içerisindeki bu en önemli pasajda anlatılan şey budur. Bu husus bu eserin Üçüncü Kitabında daha önce bahis konusu edildi. Orada karanlık bir mağarada prangalarla duvarlara bağlanmış insanların ne hakiki ışığı ne de gerçek şeyleri gördükleri fakat sadece mağaradaki ateşin yetersiz ışığını ve arkalarındaki ateşle geçip giden gerçek şeylerin gölgelerini seçebildikleri

44 (: *Windbeutelei*. Böyle bir kavrayış yek nazarda hem künhüne varmayı hem bütün vüsatıyla ihata etmeyi, dolayısıyla bir bakıma 'keşif' veya içe doğuş yoluyla bilmeyi ihsas eder.)

45 (: *Geistlosen*: muhtemelen Hegel'in dilinden düşürmediği *Geist* kavramına telmihen...)

söylenir: onlar gölgelerin gerçeklik, hakiki bilgeliğin de gölgelerin tevalisini tayin etmekten⁴⁶ ibaret olduğunu sınırlar.

Her ne kadar bütünüyle farklı tarzda takdim⁴⁷ edilmiş olsa da aslında aynı hakikat aynı zamanda *Vedalar*’ın ve *Puranalar*’ın da temel öğretisidir: *mâyâ*. Kant’ın kendinde şeyin zıttı olarak tezahür dediği onun ta kendisidir. Zira *mâyânın* işinin tam da var olduğumuz bu görünür dünya, bir sihir hilesi, bir göz aldanmasına veya bir rüyaya benzeyen, esası olmayan, tabiatı itibariyle asılsız görünüş, insan bilinci etrafına sarılmış bir peçe, var demenin de yok demenin de aynı derecede hem doğru hem yanlış sayıldığı bir şey olduğu söylenir.

Şimdi Kant bu aynı öğretiyi sadece bütünüyle yeni ve özgün bir tarzda ifade etmekle kalmadı fakat onu en sakın ve en serinkanlı⁴⁸ takdim ile ispatlanmış ve tartışmasız bir hakikat durumuna getirdi. Hâlbuki hem Platon hem Hintliler iddialarını sadece genel bir dünya görüşüne dayandırmışlardı. Onlar bu iddiaları bilinçlerinin doğrudan ifadeleri olarak dile getirip felsefi tarzda ve açık seçik olarak değil de daha çok temsil ve mecaz diliyle takdim etmişlerdi. Bu bakımdan onların Kant karşısındaki durumu (dünyanın güneşin etrafında döndüğünü ileri sürmüş olan) Pythagorasçılar, Hiketas, Philolaos ve Aristarkhos’un Copernicus karşısındaki durumu gibidir. Bütün dünyanın rüyayı andıran mahiyetine dair bu açık bilgi ile sakın ve dengeli takdim aslında Kant felsefesinin

46 { *die Bestimmung der Succession*: yani gölgelerin birbiri ardınca geçip gidişini... Bu bahisle ilgili olarak Kitaplığın bir önceki kitabı *Metafizik İhtiyacı*’na bakınız.)

47 { *Darstellung*.}

48 { *nüchternsten*: aynı zamanda hislerine kapılmayan, ölçülü, dengeli.)

bütününün temelini teşkil eder; onun ruhu ve en büyük meziyeti budur.

O bunu nesnel dünya vehmini⁴⁹ ortaya çıkaran bilme melekemizin bütün düzeneğini parçalarına ayırarak ve parça parça teşrih ederek, hayranlık uyandırıcı fikri maharet ve düşünce açıklığı ile yaptı. Daha önceki bütün batı felsefesi Kant ile kıyaslandığında tarif edilmez derecede sakar ve hantal görünür. Onlar bu hakikati fark edememiş ve bu sebepten ötürü aslında hep bir rüyadaymış gibi konuşmuşlardır. Kant bu rüyadan ansızın uyananların ilkiydi; bu yüzden uyuyanların sonuncusu (Mendelssohn) ona her şeyi “yıkıcı - un ufak edici”⁵⁰ dedi. O değişmez zorunlulukla mevcudiyete (yani genel olarak tecrübeye) hükmeden kanunların *mevcudiyetin kendisini* istintaç ve izahta⁵¹ kullanılamayacağını ve bu kanunların geçerliliğinin bu sebepten ötürü ancak izafi olabileceğini yani ancak mevcudiyet, genel olarak tecrübe dünyası, çoktan sübuta erip vücut bulduktan sonra ortaya çıktıklarını, dolayısıyla bu kanunların kendi mevcudiyetimizi veya dünyanın mevcudiyetini açıklamaya giriştiğimizde bize kılavuzluk edemeyeceklerini gösterdi.

Daha önceki bütün batılı filozoflar tezahürleri birbirine bağlayan ve tamamını—illiyet ve istidlal gibi zaman ve mekânı da—yeter sebep ilkesi başlığı altında kati bir ifadeye kavuşturarak hülasa ettiğim bu kanunların hiçbir şey tarafından belirlenmemiş⁵² mutlak ve *aeternae veritates*⁵³ olduğunu ve dünyanın kendisinin ancak bunların

49 (: *Phantasmagorie*: gündüz düşü.../...ne benzer hayal.)

50 (: *Allzermalmer*.)

51 (: *abzuleiten und zu erklären*: netice istidlal etmek - sonuç çıkarmak ve açığa kavuşturmak.)

52 (: *bedingen*: hasn tahdit etmek.)

53 (: *ezeli hakikatler*.)

sonucu olarak ve bunlarla uyum içerisinde vücut bulduğunu zannediyor ve buna uygun olarak bu kanunların bütün dünya muammasının çözümü için anahtar olması gerektiğini düşünüyorlardı. Bu doğrultuda bilfarz kabul edilen ve Kant'ın aklın ideeleri⁵⁴ başlığıyla tenkit ettiği varsayımlar aslında ancak safi tezahürü, *mâyânın* işlerini, Platon'un gölgeler dünyasını, şeylerin deruni ve hakiiki özünün yerine koymak ve böylece onun gerçek bilgisini imkânsız hale getirmek, tek kelimeyle, rüya görenleri daha deliksiz bir uykuya göndermek için tek ve en yüksek gerçeklik mertebesine yükseltmeye hizmet etti.

Kant bu kanunların ve dolayısıyla bu dünyanın kendisinin de öznenin bilme tarzıyla⁵⁵ şekillenip belirlendiğini gösterdi. Buradan bu kanunların kılavuzluğunda ne kadar kapsamlı araştırmada bulunup ne kadar şümüllü sonuçlara varılırsa varılsın esas meselede yani tasavvurun dışında ve bizatihi dünyanın iç tabiatının bilgisinde ileriye bir adım bile atılmış olmadığı, fakat bir dolap yahut çarkın üzerindeki sincap gibi ancak etrafında dönüp durduğu kendiliğinden anlaşılır. Dolayısıyla bir bütün olarak alındığında dogmatizmin temsilcilerini sağa sola sapmadan yeteri kadar dosdoğru gitmeleri halinde dünyanın sonuna geleceklerini sanan kimselere benzetebiliriz.

Fakat Kant o zaman dünyanın etrafını dolaşmış ve yuvarlak olduğu için yatay - ufki hareketle dünyanın dışına çıkamayacağımızı fakat düşey - şakuli hareketle belki bunu yapmanın imkânsız olmadığını göstermişti. Ayrıca Kant'ın öğretisinin dünyanın başlangıç ve sonunun dışımızda değil içimizde araştırılması gerektiğinin farkına varmamızı sağladığı söylenebilir.

54 (: *der Ideen der Vernunft.*)

55 (Ya da öznenin bilgisinin formuyla...)

Fakat bütün bunlar dogmatik ve *eleştirel* veya *aşkın felsefe* arasındaki temel ayrıma dayanır. Bunu bir misalle tavzih etmek isteyen kimse dogmatik felsefenin bir örneği olarak Leibniz'in bir denemesini okuyarak gayet rahatlıkla yapabilir. Leibniz'in felsefi eserlerinin Erdmann tarafından yapılan neşrinde ilk defa basılmış (C. I, s. 147) olan deneme *De Rerum Originatione Radicali*⁵⁶ başlığıyla bilinir. Burada dünyanın kökeni ve kusursuz tabiatı ontolojik ve kozmolojik deliller kullanılarak ve *veritatum aeternaruma* bağlı olarak bütününüyle gerçekçi-dogmatik bir tarzda *a priori* aydınlatılır. Bir defasında tecrübenin burada bu şekilde açığa kavuşturulan dünyanın kusursuz tabiatının tam tersini gösterdiği geçerken kabul edilir fakat bunun hemen ardından tecrübenin mesele hakkında bir şey bilmediği ve felsefe *a priori* konuştuğunda dilini tutması gerektiği söylenir.

Kant ile birlikte *eleştirel felsefe* bu usulün muterizi - muhalifi olarak ortaya çıktı. O tam da kendisine bu türden her dogmatik yapının temeli olarak hizmet eden *veritates æternæ*yı mesele edinir, onların kökenini araştırır ve onu insan zihninde bulur. Bunlar aslında insan zihnine ait olan formlardan neşet eder ve zihin bu formları nesnel bir dünyayı algılayıp kavramak için taşır. Dolayısıyla bu mağrur, dogmatik yapının malzemesini tedarik eden taş ocağı burada beyindedir. Bu neticeyi elde etmek için eleştirel felsefe o zamana kadar her türlü dogmatik felsefenin istinat ettiği *veritates æternæ*nın dışına ve ötesine geçmek zorundaydı ve bunu her şeyden evvel, onların bizzat kendilerini⁵⁷ sorgulama konusu haline getirmek

56 (: *Şeylerin Nihai Teşekkülü - Tekevvünü Üzerine.*)

57 (Yani ezeli hakikatleri: *veritates æternæ*.)

için yaptı ki bu sebepten ötürü *aşkın*⁵⁸ felsefe oldu. Bizim bildiğimiz haliyle nesnel dünyanın kendinde şeylerin özüne değil fakat sadece onun *tezahürüne* ait olduğu ve bizzat insan zihninde (yani beyinde) *a priori* mevcut olan bu formlar tarafından belirlendiği, dolayısıyla bu dünyanın tezahürlerden başka bir şey ihtiva edemeyeceği yine buradan kendiliğinden anlaşılır.

Kuşkusuz Kant tezahürün tasavvur olarak dünya, kendinde şeyin de irade olduğunu fark etmedi. Fakat tezahür dünyasının nesne tarafından olduğu kadar özne tarafından belirlenip şekillendirildiğini gözler önüne serdi. Ve onun tezahürünün, yani tasavvurun en genel formlarını tecrit etmek suretiyle sadece nesneden değil fakat öznenin de hareket ederek bu formların bilgisine sahip olabileceğimizi ve onların kanuna - kurala tam uygunluklarını⁵⁹ gözlemleyebileceğimizi gösterdi. Çünkü onlar aslında özne ile nesne arasında sınırdır ve her ikisi için de müşterektir. Ve Kant bu sınırı takip ederek nesnenin de öznenin de içine nüfuz edemeyeceğimiz dolayısıyla bu dünyanın özünün, kendinde şeyin bilgisini asla elde edemeyeceğimiz sonucuna vardı.

Az ileride göstereceğim üzere Kant kendinde şeyi meşru yoldan değil fakat bir tutarsızlık vesilesiyle çıkardı ve bunun bedelini öğretisinin bu mühim kısmına⁶⁰ sık sık ve karşı konulmaz hücumlarla ödemek zorunda kaldı. O kendinde şeyi doğrudan iradede tanımadı fakat bu bilgiye doğru büyük ve daha önce atılmamış bir adım attı. Bunu insan davranışının inkârı gayrı kabil ahlaki

58 (: *transscendental*.)

59 (: *Gesetzmäßigkeit*: dolayısıyla buna göre şekillenen *bünyevi mahiyetlerini*.)

60 (: *Haupttheil*: veya asli veçhe, ana unsur.)

anlamının tezahürün kanunlarından bütünüyle farklı ve bağımsız olduğunu ve bunlardan hareketle asla açıklanamayacağını fakat doğrudan kendinde şeye dokunan bir şey olduğunu göstererek yaptı. Bu onun meziyetini ve mazhariyetini değerlendirme doğrultusunda ikinci ana zaviyedir.

Skolastik felsefenin yerle bir edilmesini bu doğrultuda üçüncü zaviye olarak görebiliriz. Bu tabiri genel manada Kilise Babası Augustinus ile başlamış ve Kant'tan kısa bir süre önce sona ermiş olan bütün dönemi tasrih etmek için kullanmak istiyorum. Tennemann skolastiğin ana karakteristiğini gayet doğru olarak felsefe üzerine tesis edilmiş din muhafızlığı (veya dinin vesayet idaresi) olarak teşhis eder. Bu felsefe için geriye aslında dinin kendisine buyurduğu ana dogmalarnn teyit ve tezyinini⁶¹ yapmaktan başka bir şey kalmamıştı. Suarez'e kadarki gerçek skolastikler bunu açıkça ve çekinmeksizin itiraf ederler; daha sonraki filozoflar bunu farkında olmaksızın veya hiç olmazsa utana sıkıla⁶² yaparlar.

Skolastik felsefenin ancak Descartes'ten yaklaşık yüz yıl öncesine kadar hükmünü yürüttüğü, Descartes ile birlikte her türlü kati dini öğretilerden bağımsız olarak bütünüyle yeni özgür bir sorgulama çıgının başladığı kabul edilir. Fakat aslı aranacak olursa böyle bir sorgulama değil ancak onun bir görünüşü ve en fazla ona doğru bir teşebbüs Descartes ve takipçilerine atfedilebilir⁶³.

61 (: *ausschmücken*: allayıp pullamak, zarafetle işlemek.)

62 (Daha doğrusu alenen kabul etmeksizin (*nicht eingeständlich*).)

63 Bruno ve Spinoza bu tasnifin bütünüyle dışında tutulmuştur. İkisi de müstakil ve kendi başına durur ve ne yaşadıkları zaman dilimine ne de dünyanın hayat sürdükleri bölgesine aittirler, ki onlar birini ölümle diğerini eziyet ve tazyif ile ödüllendirmiştir. Onların bu batı dünyasının-

Descartes fevkalade büyük bir adamdı ve eğer yaşadığı çağ içerisinde düşünüp değerlendirilecek olursa birçok şey başardığı teslim edilir. Ama eğer yaşadığı çağ nazara alınmaz da bunun yerine düşüncenin her türlü kayıt ve sınırlamadan serbestisine ve kendisine mal edilen yeni

daki acıklı hayatları ve ölümleri Avrupa'da tropik bir bitkinin başına gelenlere benzer. Onların manevi yurtları Kutsal Ganj'ın kıyılarında; burada ruhen akrabalar oldukları insanlar arasında huzur dolu saygın bir hayat sürerlerdi. Bruno'nun kazığa bağlanıp yakılarak öldürüldüğü *Della Causa Principio ed Uno* (Sebepler, İlke ve Bir Üzerine) başlıklı kitabını açan aşağıdaki mısralarda, yaşadığı dönemde kendisini ne kadar yalnız hissettiği gayet açık ve veciz şekilde dile getirilir. Ve aynı zamanda bu mısralar davasını beyan etmezden evvel kendisini duraksamaya sevk etmiş olan kaderinin bir önsezisini de açığa vurur ta ki doğru diye bildiğini duyurma eğilimi, soylu ruhlarda böylesine güçlü olan bu eğilim galip gelinceye kadar:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
Seclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.*

İtalyanca eserlerinin geri kalanı gibi (ki eskiden nadiren bulunurdu fakat şimdi Almanca baskısıyla herkes ulaşabilir) bu baş eserini okuyan herkes felsefe kabiliyeti ile şiir gücü ve yeteneğini güçlü şekilde harmanlaması bakımından bütün filozoflar içinde yalnız onun bir ölçüde Platon'a yaklaştığını benim gibi görecektir. Ve o da tıpkı Platon gibi bu yeteneğini bilhassa dramatik tarzda gösterir. Bu eserinde bize görüldüğü gibi bu latif, narin, düşünceli varlığı yargıçları ve infazcılar olarak hunhar ve öfkeli papaz sürüsünün ellerinde gözlerinizin önüne getirmeye çalışın ve daha parlak, daha ılımlı bir çağı hâsıl ettiği için zamana şükredin ki lanetleri bu öfkeden çılgına dönmüş bağnazları bulacak olan gelecek nesiller aslında bizim çağımızdır.

*(Nedir seni doğurmaktan alıkoyan, mustarip ruhum;
Sunar mısın eserini sen de bu müptezel çağa?
Kapladığında gölgeler dört bir tarafı
Kaldır doruklarını sen de göklere Olympos'um.)

bir tarafsız ve bağımsız araştırma döneminin başlangıcı-
na göre değerlendirilecek olursa o zaman karşı karşıya
kalmak zorunda kalırız: hiçbir zaman ciddiye almadığı ve
dolayısıyla böylesine çabuk ve kolayca terk ettiği kuşku-
culuğu ile aslına bakılırsa o erken çağlarında belletilmiş
zamanına ve milletine ait görüşlerin bütün prangalarını
birdenbire fırlatma *isteği* duyduğu izlenimi uyandırır fa-
kat bunu ancak geçici bir süre için ve bu görüşlere hiç
vakit kaybetmeden tekrar geri dönüp daha da sıkı sarıl-
mak için yapar *gibidir*. Kant'a gelinceye kadar bu onun
bütün takipçileri için geçerli bir keyfiyettir. Bu yüzden
Goethe'nin mısraları onun hamurundan özgür ve bağım-
sız bir düşünür için gayet uygun düşer:

Er scheint mir, mit Verlaub von Ewr Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt –
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt.⁶⁴

Sanki *kendisi* de aynı şeyi yapıyormuş⁶⁵ gibi bir in-
tiba oluşturmakta Kant'ın meşru sebepleri vardı. Fakat
kendisine izin verilen görünür⁶⁶ sıçrama (çünkü herkes
biliyordu ki o yine geriye, çimenlere dönecekti) bu defa
tam bir uçuşa dönüştü; ve şimdi aşağıda duran insanlar
başlarını kaldırıp ancak bakabiliyor fakat onu artık yaka-
layamıyorlar.

64 (Eğer uygun bulursa keremi alınız bu benzetmeyi
Nazarımda farksızdır o uzun bacaklı bir cırcır böceğinden
Ki sıçrar ve uçarken de devam eder sıçramaya
Derken döner çimenlere koyulur eski şarkısını söylemeye.)

65 (Yani yaptıklarını zahiren veya sureta yapıyormuş gibi yapmakta...)

66 (: *vorgeblich*: güya, zahiren, sözde.)

Binaenaleyh Kant bu kadar sık ispatlandığı farz edilmiş olan dogmaların aslında ispatlanamaz olduğunu gözler önüne seren bir öğreti vücuda getirmeyi göze aldı. Nazari ilahiyat ve onunla irtibatlı akli ruhiyat⁶⁷ böylece ondan öldürücü darbelerini almış oldu. O zamandan beri bunlar Alman felsefe sahnesinden çekilmiş durumdalar ve biz konu terk edildikten sonra geride kimi zaman sözün kalmış olmasından veya sefil bir felsefe profesörünün efendisinin korkusunu nazarı itibara alıp hakikati kendi haline bırakmasından ötürü yanlış bir zehaba kapılmamalıyız. Kant'ın meziyetinin büyüklüğü ancak bu kavramların on yedinci ve on sekizinci yüzyıl yazarlarının tümünün hatta onların en iyisinin felsefesi üzerinde olduğu kadar doğa bilimi üzerindeki mahvedici tesirini gözlemlene imkânı bulmuş olan birisi tarafından değerlendirilebilir. Kant'tan bu yana doğa bilimi ile ilgili Almanca metinlerde kayda değer bir üslup ve metafizik geri plan değişimi göze çarpar: Kant'tan önce işler İngiltere'de bugün hâlâ nasılsa öyleydi.

Kant'ın bu meziyeti daha önceki eski, orta ve yakın çağ dönemlerinin bütün felsefelerinin baştan sona tezahürün kanunlarına körü körüne bağlılığın, bu kanunları ezeli hakikatler mertebesine yükseltme ve dolayısıyla gelip geçici tezahürü dünyanın hakiki özüne dönüştürme (çabasının) tahakkümü altında kalmış olmasıyla irtibatlıdır. Sözün kısası bu felsefe vehimleri⁶⁸ derin tefekkürle bozulmayan bir *gerçekçiliğin* (tahakkümü altındaydı). Berkeley tıpkı kendinden önce Malebranche gibi onun tek yanlılığını—hatta yanlışlığını—fark etti fakat saldırısı *tek* bir meseleyle sınırlı kaldığı için onu tersine çevirme-

67 (Sırasıyla: *spekulative Theologie; rationale Psychologie.*)

68 (: *Wahn*: hülya, hezeyan, evham; körlük.)

ye muvaffak olamadı. Dolayısıyla Avrupa'da en azından felsefi planda üstünlüğü ele geçirmesi için temel idealist kavrayışa yardım Kant'a kaldı. Bu bütün Asya kıtasının Müslüman olmayan kesiminde baskın ve esas itibarıyla dine ait olan bir bakış açısıdır. Nitekim Kant'tan önce biz zamandaydık, şimdi zaman bizim içimizdedir ve benzeri.

Bu gerçekçi felsefe ahlakı bile tezahürün kanunlarına uygun olarak ele aldı. O bu kanunları kendinde şeyler için bile mutlak ve geçerli olarak kabul etti. Dolayısıyla ahlak kimi zaman mutluluk öğretisine⁶⁹ kimi zaman evrenin yaratıcısının iradesine ve nihayet mükemmeliyet kavramına⁷⁰ dayandırıldı. Kendi içinde ve kendi başına böyle bir kavram bütünüyle boş ve muhtevassızdır çünkü o ne için kullanılıyorsa ancak ondan anlam kazanan safi bir münasebeti⁷¹ ifade eder. "Mükemmel olmak" demek "peşinen varsayılan ve verilmiş olan bir kavrama uygun olmaktan" daha fazla bir şey ifade etmez. Bu sebepten ötürü o daha başından varsayılması veya vazedilmesi⁷² gereken bir kavramdır. Verilmediği takdirde mükemmeliyet kendi başına mücerret bir niceliktir ve dolayısıyla anlamsızdır. Şimdi eğer daha başından "insanlık" kavramını zımnen varsaymak ve dolayısıyla insanlığın mükemmeliyeti özlemini ahlaki bir ilke olarak vazetmek istersek bütün bunlar sadece: "insanlar olmaları gerektiği gibi olmalı" demeye gelir ve biz önceden ne kadar akıllıysak ancak o kadar akılıyızdır. "Mükemmel" aslına bakılırsa "(adet bakımından) tam"⁷³ ile eş anlamlıdır çünkü o tü-

69 { *Glücksäligkeitslehre.* }

70 { *Begriff der Vollkommenheit.* }

71 { *eine bloße Relation.* }

72 { *aufgestellt:* aufstellen: tesis teşkil tertip tanzim tahsis etmek. }

73 { *vollzählig:* tam sayılı. }

rünün kavramında bulunan bütün yüklemelerin verili bir durum veya kimsede temsil edildiği anlamına gelir ki bu da onların bilfiil mevcut olduğunu söylemekle aynıdır.

Bu yüzden “mükemmeliyet” kavramı, eğer mutlak ve mücerret olarak kullanılırsa boş bir sözcüktür ve “her bakımdan mükemmel varlık” ve benzeri hakkında her türlü konuşma da böyledir. Bütün bunlar laf kalabalığıdır. Bununla beraber on sekizinci yüzyılda mükemmeliyet ve nakısıyet⁷⁴ kavramı geçer akçeydi; doğrusu neredeyse ahlaka hatta ilahiyata taalluk eden her meselenin etrafında döndüğü mihver noktaydı. Herkesin ağzından düşürmediği bir sözcük ve nihayetinde gerçekten mide bulandırıcı bir şey olup çıkmıştı. Lessing gibi dönemin en iyi yazarlarının bile en hazin şekilde mükemmeliyet ve nakısıyetlerin ağına dolanıp debelendiklerini görürüz. Aynı zamanda düşünen herkes mükemmeliyet kavramının müspet muhtevasının olmadığına dair en azından müphem bir duyguya sahip olmuş olmalıdır çünkü bir cebir işareti gibi o *in abstracto*⁷⁵ safi bir münasebeti gösterir.

Kant daha önce söylediğimiz gibi davranışların inkârı gayrı kabil büyük ahlaki anlamını⁷⁶ tezahür ve onun kanunlarından ayırdı. Ve evvelkinin doğrudan kendinde şeyle, dünyanın deruni özüyle alakalı olduğunu hâlbuki sonrakinin, yani zaman ve mekân ve onları dolduran ve illiyet kanununa göre onlarda tertip - tanzim edilen her şeyin istikrarsız ve asılsız⁷⁷ bir rüya olarak kabul edilmesi gerektiğini gösterdi.

74 (: *Vollkommenheit und Unvollkommenheit.*)

75 (: mücerret haliyle.)

76 (: *die unleugbare große ethische Bedeutsamkeit der Handlungen.*)

77 (: *bestand- und wesenloser*: mevcudiyeti - imtidadı olmayan ve hayali.)

Yukarıda söylenen ve hiçbir surette meselenin tamamını kucaklamayan birkaç parça şey Kant'ın büyük meziyetlerinin farkında olduğuma dair yeter delil teşkil eder. Bunu hem kendi iç huzurum için hem de adalet ve insaf duygusu onun nakisalarını hiçbir şeyin hatırını gözetmek-sizin gün ışığına çıkarmak isteyen herkes tarafından bu meziyetlerin hatırda tutulması gerektiğini talep ettiği için yaptım. Şimdi bu gün ışığına çıkarma işine dönüyorum.

Kant'ın büyük muvaffakiyetlerine⁷⁸ kaçınılmaz olarak büyük yanlışların eşlik edeceği sırf tarihi sebeplerden ötürü anlaşılması kolay bir meseledir. Zira her ne kadar o aslında felsefede bütünüyle yeni üçüncü bir dünya çıkışı başlatmak için en büyük devrimin yolunu açıtsa ve skolastiğin yukarıda sözü edilen anlamda on dört yüzyıl sürmüş olan hükümranlılığının sonunu hazırlamışsa da ortaya çıkışının doğrudan neticesi fiiliyatta müspet değil neredeyse sadece menfiydi. Bunun sebebi onun takipçileri için sınırlı bir zaman dilimi süresince devam edecek tamamen yeni bir sistem kurmamış olmasıdır. Bu sebepten ötürü esasen herkes gerçekten büyük bir şeyin vuku bulduğunu fark etmiş fakat kimse bunun ne olduğunu doğru olarak bilememiştir. Onlar o zamana kadarki bütün felsefi teşebbüslerin boş bir rüya olduğunu ve şimdi bu rüyadan yeni bir çağın uyanmaya başladığını kesinlikle gördüler fakat bundan böyle neye bağlanacaklarını kestiremediler. Büyük bir boşluk, büyük bir ihtiyaç ortaya çıkmış ve bu yaygın bir alaka doğurmuş, hatta geniş bir kamuoyunu da cezp etmişti. Göze çarpan büyük bir yeteneği olmayan kimseler bundan esinlendiler fakat içeriden bir eğilim veya güç duygusuyla (ki bunlar Spinoza'nın durumunda olduğu gibi en elverişsiz anda bile kendilerini hissettirirler) hareket etmediler; dolayısıyla birçok farklı, zayıf, saçma ve hatta kimi zaman çılın-

78 [: *Leistung*: aynı zamanda eser, icraat, verim, mazhariyet.]

ca teşebbüslerde bulundular. Bunlar ancak Almanya'da karşılaşılabilecek türden bir sabırla dinleyen alakası yeni uyanmış kamuoyunun dikkatine sunuldu.

Aynı şey hemen aynı noktada vaktiyle: büyük bir devrim yer kürenin yüzeyini dönüştürdüğünde, kara ve deniz yerlerini değiştirdiğinde ve zemin yeni bir yaratmayı kabul edecek şekilde dümdüz edildiğinde tabiatta da vuku bulmuş olmalıdır. Tabiatın hem kendisiyle hem birbirleriyle uyum içerisinde olan yeni bir kalıcı formlar dizisi vücuda getirmesinden uzun zaman önceydi: Kendileriyle veya kendi dışındakilerle uyumlu olmayan ve bu bakımdan varlıklarını sürdüremeyen tuhaf ve şekilsiz uzviyetler ortaya çıktı. Fakat bunların kalıntıları hâlâ mevcuttur ve tabiatın kendisini yeniden şekillendirmesinin mütereddit ve muvakkat (usulünün) hatırasını bize ulaştıran bilhassa bunlardır.

Kant felsefede hepimizin bildiği üzere, buna hayli benzer bir buhran ve bir şekilsiz erken doğumlar⁷⁹ çağı başlattığı için onun meziyetinin mutlak değil fakat ağır nakisalarla mualllel olduğu⁸⁰ ve bu yüzden ister istemez menfi ve tek yanlı olacağı buradan çıkarılabilir. Şimdi bu kusurları araştıracağız.

79 (: *ungeheuren Ausgeburten*: muazzam şekilsiz varlıklar.)

80 (Ya da büyük kusurlarla gölgelendiği...)

Her şeyden evvel *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bütününe hâkim olan temel fikri⁸¹ gözden geçirip kendimize açık hale getirmek istiyorum. Kant seleflerinin, yani dogmatik filozofların bakış açısını benimser ve aşağıdaki varsayımları onlarla paylaşır.

1. Metafizik her türlü tecrübe imkânının ötesinde yer alan şeyin ilmidir.
2. Böyle bir şey kendileri tecrübeden çıkarılan ilkeler kullanılarak asla keşfedilemez (*Prolegomena*, § 1); bilakis her türlü tecrübeden *mukaddem* ve *müstakil* olarak bildiğimiz tek şey mümkün tecrübenin ötesine geçebilir.
3. Bu türden bazı ilkelerle aklımızda gerçekten karşılaşılacaktır ve bunlar saf aklın bilgisi tabiriyle kavranır.

Kant selefleriyle buraya kadar uyuşur fakat buradan itibaren onlardan ayrılır. Selefleri der: "Bu ilkeler veya saf aklın bilgisi şeylerin mutlak mümküniyetinin ifadeleri, *aeternae veritates*, ontolojinin kaynaklarıdır; tıpkı kaderin kadim tanrıların üzerinde olması gibi bunlar da dünyevi seviyenin⁸² üzerindedir." Kant der: Bunlar bizim zihnimizin formlarından, şeylerin mevcudiyetleriyle değil fakat onlara dair tasavvurlarımızla ilgili olan kanunlardan ibarettir. Dolayısıyla bunlar sadece bizim şeyleri

81 [: *Absicht*.]

82 [: *Weltordnung*: dünya düzeni.]

kavrayışımız için geçerlidir ve tecrübe imkânının⁸³ ötesine teşmil edilemezler. Nitekim yukarıda madde 1'de kastedilen budur. Bilmenin bu formlarının, sadece öznel kökenleri dolayısıyla, *a priori* olması bizi kendinde şeylerin özünün bilgisinden ebediyen ayırır ve safi tezahürler dünyasıyla sınırlar, dolayısıyla biz şeylerin kendileri itibarıyla (ne olduklarının) *a priori* şöyle dursun *a posteriori* bilgisini bile elde edemeyiz. Bu sebepten ötürü metafizik imkânsızdır ve onun yerini saf akıl eleştirisi alır.⁸⁴ Kant burada eski dogmatik yapıya karşı tam bir zafer kazanır; dolayısıyla o zamandan beri ortaya çıkan her türlü dogmatik girişim evvelkilerden tamamen farklı istikametler tutmak zorunda kaldı.

Şimdi mevcut eleştirinin ifade edilmiş olan maksadı ile uyumlu olarak benim teşebbüsümün ispat ve müdafasına geçmek istiyorum. Bilhassa yukarıdaki temellendirilmenin daha dikkatli tetkiki ile ilk varsayımın bir *petitio principii*⁸⁵ olduğunu itiraf etmek zorunda kalırız. Bu iddiada yer alır (ki özellikle *Prolegomena*, § 1'de açıklıklarla ifade edilir): "metafiziğin kaynağı katıyetle tecrübi olmaz, onun ilkeleri ve temel kavramları ne deruni ne harici tecrübeden alınabilir." Ne var ki metafizik sözcüğünün

83 (: *die Möglichkeit der Erfahrung*: dolayısıyla tecrübe sahasının ötesinde herhangi bir geçerlilikleri yoktur.)

84 (İnsan aklına açık imkânlardan birinin de Kant tarafından bu suretle kapatılmış olması hakkında aleyhte birçok şey söylenebilir fakat yaşadıklarımız bugün bizi bir başka şeyi söylemeye zorluyor. Bunların bir kısmı için *Kitaplığın* bir önceki kitabı *Metafizik İhtiyacı*'nın Sunuş ve Hazırlık yazılarına bakınız.)

85 (: ispata muhtaç olanı doğru varsayma, sübuta ermiş kabul etme. Tabire ve cedelde kullanım inceliklerine dair daha geniş malumat için bkz. *Tartışma Sanatının İncelikleri* (Schopenhauer Kitaplığı, 10. Kitap).)

köken bilgisiyle ilgili bir delil dışında böyle azim bir iddianın müdafaası sadedinde kesinlikle hiçbir şey sunulmaz. Hâlbuki meselenin esası şudur: dünya ve hayatımız zorunlu olarak bizim için bir muamma teşkil eder. Şimdi bu muammanın cevabının dünyanın tamamen anlaşılmasından gelemeyeceği fakat bunun yerine ("her türlü tecrübe imkânının dışında olan" demenin başka bir anlamı olmadığına göre) dünyadan bütünüyle farklı bir şeyde araştırılması gerektiği sessiz sedasız kabul edilir. Keza şu veya bu şekilde *doğrudan* bilgisine sahip olabileceğimiz her şeyin (çünkü bu hem deruni hem harici mümkün tecrübe ile kast edilen şey olmalıdır) bu cevabın dışında bırakılması, bunun yerine cevabın sadece dolaylı olarak yani külli ilkelerden *a priori* istidlaller yoluyla ulaşabilecek şeyde araştırılması gerektiği (bu kabule dahildir).

Fakat her türlü bilmenin ana kaynağı bu şekilde dışarıda bırakıldıktan ve hakikate doğrudan yol tılandıktan sonra dogmatik çabaların neden sonuçsuz kaldığına ve Kant'ın bu sonuçsuzluğun kaçınılmazlığını gözler önüne serebilmesine şaşmamamız gerekir. Çünkü metafizik ve *a priori* bilginin özdeş olduğu peşinen kabul edilmiştir. Fakat bunun için öncelikle dünya muammasının cevabına esas teşkil edecek malzemenin muhtemelen dünyanın kendisinin içinde bulunamayacağı fakat bunun ancak onun dışında, ancak *a priori* bilincinde olduğumuz formların kılavuzluğu tahtında erişebileceğimiz bir şeyde aranması gerektiği açıkça ortaya koyulmalıydı. Hâlbuki bu ortaya koyulmadığı sürece bilginin bütün kaynaklarının en zenginini (yani deruni ve harici tecrübe) dışarıda bırakmak ve tam da bütün vazifelerin en mühimi ve müşkülüyle karşılaştığımızda kendimizi muhtevassız formlarla sınırlamak için ortada yeterli sebep yoktur.

Bu nedenle dünya muammasının cevabının dünyanın kendisinin anlaşılmasından geleceğini ve metafiziğin vazifesinin dünyanın vücut bulduğu tecrübenin üzerinden geçip gitmek⁸⁶ değil fakat onu bihakkın anlamak olduğunu, zira hem deruni hem harici tecrübenin her türlü bilmenin kesinlikle ana kaynağını oluşturduğunu söylüyorum. Ve dünya muammasının cevabının ancak harici tecrübenin deruni tecrübeyle doğru tarzda ve doğru noktada irtibatıyla ve böylece bu iki farklı bilgi kaynağı arasında bir münasebet tesisiyle mümkün olduğunu (buna ilave ediyorum). Ne var ki bu da ancak sınırlı tabiatımızdan ayrılması mümkün olmayan belli sınırlar dahilinde olabilir ve böylece dünyanın bihakkın anlaşılmasına yaklaşıyoruz fakat onun mevcudiyetinin tam ve ikna edici izahına, sair her türlü meseleyi ortadan kaldıracak bir izaha ulaşmış olmayız. Dolayısıyla *est quadam prodiere tenus*⁸⁷, ve benim yolum evvelki dogmatiklerin her şeyin bilinirliği(ni)⁸⁸ (öngören) öğretisi ile Kant eleştirisinin umutsuzluğu arasında bir orta yol oluşturur. Fakat Kant'ın keşfettiği ve daha önceki metafizik sistemlerin yıkılmasına yol açmış olan önemli hakikatler benim sistemimin veri ve malzemesini teşkil etti. Burada söylediklerim ikinci cildin 17. Bölümünde, takip ettiğim usul hakkında söylediklerimle mukayese edilsin.

Kant'ın temel fikri için bu kadarı yetişir. Şimdi onun bu doğrultuda nasıl bir yol tuttuğunu ne tür bir usul takip ettiğini ve teferruatını ele alacağız.

86 (: *überfliegen*: öbür tarafa uçmak.)

87 (: bir noktaya kadar ilerlemek mümkündür.)

88 (: *Allweisheitslehre*.)

Kant'ın üslubu baştan sona yüksek bir ruhun, halis, sağlam bir ferdiyetin⁸⁹ ve fevkalade düşünce gücünün⁹⁰ damgasını taşır. Onun ayırt edici özelliği belki *parlak bir kuruluk*⁹¹ olarak uygun şekilde tarif edilebilir. Bu sayede o kavramları sağlam şekilde kavrayıp büyük bir kesinlikle özünü çıkarıyor ve ardından da onları büyük bir özgürlükle şuraya buraya dağıtıyor ve bütün bunları okuru şaşkınlık içerisinde bırakarak yapıyordu. Her ne kadar çok daha basit olsa da aynı parlak kuruluşu Aristoteles'in üslubunda da bulurum.

Hal böyle olmakla beraber Kant'ın takdim ve ifade tarzı çoğu zaman müphem, muğlak, kifayetsiz ve hatta yer yer karanlıktır. Ele alınan meselenin güçlüğü ve düşüncenin derinliği bu sonuncusunu kesinlikle kısmen mazur gösterir. Fakat temeli itibariyle bizatihi açık olan ve ne düşünüp ne istediğini gayet açık bilen kimse asla kapalı yazmaz. Dahası asla müteredit ve muayyeniyetten uzak kavramlar toplamaz veya bu tür kavramları tasrih etmek için yabancı dillerden fevkalade güç ve karmaşık ifadeleri seçmez ve ardından mütemadiyen bu ifadeleri kullanmaz. Kant kadim felsefeden, bilhassa skolastikten tabirleri ve kalıp ifadeleri aldı ve bunları kendi maksadına uyduracak tarzda bir araya getirdi. Mesela tek başına

89 [: *Eigentümllichkeit*. Ayrıca onun beraberinde getirdiği ayırıcı vasfın, böyle bir sağlamlık dolayısıyla aynı zamanda acayiplik ve tuhaflığın...)

90 [: *Denkkraft*.]

91 [: *eine glänzende Trockenheit*.]

“birlik” veya “terkip”in kafi geleceği yerde “tamalgının aşkın sentetik birliği”⁹² veya her zaman “terkip birliği” ifadesini kullanma tarzı böyledir.

Keza böyle bir kimse daha önce izah ettiği şeyi dönüp yeniden izah etmez ki anlayış gücü, kategoriler, tecrübe ve sair temel kavramlarda Kant’ın yaptığı budur. Genel olarak böyle bir kimse mütemadiyen kendisini tekrarlamaz, beri yandan daha önce yüz defa ortaya attığı bir düşüncüyü her ortaya atışında hep aynı pasajları karanlık bırakmaz; bunun yerine iddiasını açık, temelli ve tafsilatlı olarak ifade eder ve burada bırakır. *Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam*⁹³ der Descartes beşinci mektubunda.

Fakat Kant’ın yer yer karşılaşılan karanlık takririnde en büyük mesele *exemplar vitiis imitabile*⁹⁴ işlevi görmesidir. Doğrusunu söylemek gerekirse bu yanıyla o kadar kötü tefsir edilmiştir ki neticede sonraki kuşaklar için bozucu - çürütücü bir otorite⁹⁵ hizmeti gören bir noktaya gelmiştir. Avam karanlık olanın her zaman anlamsız

92 (: *transscendentale synthetische Einheit der Apperception.*)

93 (: Bir şeyi ne kadar iyi anlarsak onu o kadar emsalsiz tarzda anlatma azminde oluruz.)

94 (: Kusurlarıyla taklide esas teşkil eden veya kusurları taklide sevk eden misal. Eskiden alimler talim ve takrirlerinde göz önünde bulundurdıkları birçok mülahazanın yanı sıra bilhassa kötü bir şeyin başlatıcısı olmamaya da fevkalade dikkat ve itina gösterirlerdi. Çünkü onlar giderek daha da bozulup yozlaşacak bir şeye ön ayak olmanın sonunda zarar var olanların tümüne dokunacak böyle bir fenalıkla anılmaya müncer olacağını bilecek basirete sahiptiler. Bu itibarla onlar zaman içerisinde onun değişip dönüşerek bürünebileceği bütün şekil ve suretlerin tümünün sorumluluğunun kendilerine mal edilmesinden, bütün vebalinin omuzlarına binmesinden dehşetle ürperirlerdi.)

95 (: *verderblicher Autorisation.*)

olmadığını görmeye zorlanmış: böylece anlamsız şeyler çok geçmeden karanlık takrir tarzlarının arkasına sığınarak saklanır olmuştur. Fichte bu yeni imtiyazı fark edip şevk ve gayretle kullananların ilki oldu; Schelling bu bakımdan en azından onun muadiliydi ve çok geçmeden hem kafasız hem namussuz bir yığın aç kalem soytarısı her ikisini de tahtından indirdi. Fakat daha önce bir benzeri ancak tımarhanelerde işitilmiş katıksız saçmalığa hizmette, deli saçması kabilinden manasız laf kalabalığını aceleyle karalamada en büyük küstahlık sonunda Hegel ile ortaya çıktı. Ve o dünyanın görüp göreceği en can sıkıcı, en beceriksiz esrara gark ed(erek anlaşılmaz hale getir)me tezgahının aleti oldu ve bununla belli bir başarı derecesine ulaştı. Bu başarı gelecek nesiller için inanılmaz görünecek ve Alman ahmaklığının bir abidesi olarak kalacaktır. Jean Paul incelikli metni beyhude yazdı: "Profesörlük kürsüsünde felsefi saçmalığın, tiyatro sahnesinde şair zırvasının yüksek takdiri"⁹⁶ (*Ästhetische Nachschule*); çünkü Goethe zaten beyhude yazmıştı:

So schwätzt und lehrt man ungestört,
Wer mag sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.⁹⁷

Biz Kant'a dönelim. Kabul edilmeli ki onda ihtişamdanda, kadim sadelikten, saflıktan, *ingénuité* veya can-

96 (: *Höhere Würdigung des philosophischen Tollseins auf dem Katheder und des dichterischen auf dem Theater.*)

97 (Bir ahmaktan böyle bir süprüntüdür beklenen
Ve kimse karışmaz ahmaklara.
Sözcükleri duyduğunda insanlar ekseriya
Farz ederler bir anlam olduğunu arkaalannda.)

*deur*dan⁹⁸ eser yoktur. Onun felsefesinde bir bakışta anlaşılabilir büyük, basit nispetler sunan Grek mimarisinde (karşılaştığımız inceliklerle) kıyaslanabilecek bir hususiyet yoktur. Tam tersine o bize gayet güçlü bir tarzda Gotik mimari tarzını hatırlatır. Çünkü Kant'ın ruhunun bütünüyle kendine mahsus özelliği rengarenk bir çokluğu alıp onu düzene kavuşturmayı ve bu düzeni de alt düzenlerde tekrarlamayı ve tıpkı Gotik kiliselerde olduğu gibi bunu sonu belirsiz şekilde devam ettirmeyi seven tuhaf bir *tenazur zevkidir*⁹⁹. Doğrusunu söylemek gerekirse kimi zaman bunu bir oyuna dönüştürecek noktaya götürür ve ardından bu eğilime hakikati görmezden gelecek veya alenen ihlal edecek kadar kendini kaptırır. Ve marifetlerini iki yanı ağaçlı mütenazır yollar, kareler ve üçgenler, piramit ve küre şeklinde ağaçlar ve düzgün eğriler halinde kıvrılan çitlerde gördüğümüz eski tarz bahçıvanlar tabiata nasıl bakıyorduyorsa o da önündeki hakikate o şekilde davranır. Bunu misallerle destekleyeceğim.

Zaman ve mekânı kendi başına ele aldıktan ve ardından "bize verilen tecrübi kavrayış muhtevası" nevinden anlamsız sözcüklerle zaman ve mekânı dolduran bütün doğrudan kavrayış dünyasının, yaşadığımız ve var olduğumuz dünyanın işini bitirdikten sonra bir *sıçrayışta bütün felsefesinin mantıki temeline*, yani *yargılar tablosuna* ulaşır. Bundan tam bir düzine, hatta dört başlık altında mütenazır düzenlenmiş, on iki kategori çıkarır. Bu daha sonra korkunç bir Prokrustes yatağına dönüşür ve dünyadaki her şeyi, insanlarda olup biten her şeyi zorla buna uydurmaya çalışır. Ve sırf bu tablonun tenazurunu her yerde tekrarlayabilmek için zorlamaya başvurmak-

98 [Sırasıyla: açık sözlülük; samimiyet.]

99 [; *ein sonderbares Wohlgefallen an der Symmetrie.*]

tan çekinmez, safsataya tenezzül etmekten yüksünmez. Ondan tenazurlu olarak çıkardığı ilk şey doğa biliminin genel ilkelerinin saf fizyolojik tablosu, yani: doğrudan kavrayışın aksiyomları¹⁰⁰; müşahedelerin kestirimleri¹⁰¹, tecrübenin analogileri¹⁰² ve genel olarak tecrübi düşüncenin kaziyeleridir.¹⁰³ Bu temel ilkelerden ilk ikisi basittir fakat son ikisinin her biri yine tenazurlu üç sürgün verir.

Basit kategoriler onun *kavramlar* dediği şeydir; fakat doğa biliminin ilkeleri *yargılardır*.¹⁰⁴ Her türlü bilgelik için onun yüce kılavuzuna, yani tenazura göre bu dizinin şimdi *istintaçlarda*¹⁰⁵ da verimli olduğu gösterilir ve aslında mevzun ve mütenazır tarzda bir kez daha olan budur. Bu itibarla nasıl ki kategorilerin duyarlığa tatbikiyle *anlayış gücü* için *a priori* ilkeleriyle tecrübe ortaya çıktıysa *kıyaslar* veya *istintaçlar* kategorilere tatbik edilerek aklın ideeleri, *aklın* kayıtsız şartsız olanı sözde araştırma ilkesine göre gerçekleştirdiği ameliye ortaya çıkar. Bu şu şekilde gerçekleşir: Üç bağıntı kategorisi¹⁰⁶, kıyaslar için sadece üç mümkün büyük mukaddem - öncül türünü sağlar ve buna uygun olarak kıyaslar üç türlü olacaktır. Bunların her biri akıl melekesinin (kuluçkayla) bir ideeyi: kategorik kıyas türüyle *ruh* ideesini; hipotetik kıyas türüyle *dünya* ideesini; ayrık (disjunktif) kıyas türüyle *Tanrı* ideesini çıkardığı bir yumurta olarak görülebilir. Ortadaki,

100 (: *Axiome der Anschauung.*)

101 (: *Anticipationen der Wahrnehmung.*)

102 (: *Analogien der Erfahrung.*)

103 (: *Postulate des empirischen Denkens.*)

104 (: *Urtheil.*)

105 (: *Schluss: neticei istidlal, vargı.*)

106 (: *die drei Kategorien der Relation.*)

dünya ideesinde kategoriler tablosunun tenazuru bir kez daha tekrarlanır çünkü onun dört başlığı dört iddia üretir ve bunların her birinin bir karşı iddia şeklinde mütenazır bir mütekabili¹⁰⁷ vardır.

Bu zarif yapıyı ortaya çıkarmış olan gerçekten fevkala-
de keskin terkip gücüne hayranlık borcunu ödemekten
elbette imtina edemeyiz ve daha sonra onun temelle-
rini ve mütemmim cüzlerini tek tek gözden geçirmeye
devam edeceğiz. Ancak öncelikle aşağıdaki tespitlerde
bulunmalıyız.

107 (: *symmetrischen Pendant.*)

Kant'ın yolunu başka bir şey düşünmeksizin tenazurunu kılavuz kabul ederek ve her şeyi ona göre tertip ve tanzim ederek fakat bu tarzda ele alınan konulardan hiçbirisini kendi başına düşünüp değerlendirmeyerek takip etmesi şaşırtıcıdır. Bunu daha dikkatli ve tafsilatlı açıklamak isterim. Kant sezgi bilgisini¹⁰⁸ sadece matematikte nazarı itibara alıp dünyayı önümüze yerleştiren diğer bütün dolaysız kavrayışa dayalı bilme¹⁰⁹ sahalarını tamamen ihmal eder ve dikkatini münhasıran mücerret düşünmeye¹¹⁰ teksif eder. Fakat mücerret düşünme herhangi bir anlam veya kıymeti önce dolaysız kavrayış dünyasından bulur ve bu dünya muhteva bakımından bilmemizin mücerret kısmından sınırsız derecede daha önemli, daha evrensel ve zengindir. Aslına bakılırsa, ki esas mesele budur, dolaysız kavrayış bilgisiyle mücerret bilgi veya biliş arasında hiçbir yerde açık bir ayrım yapmaz. Daha sonra göreceğimiz üzere bu onu içinden çıkılmaz iç çelişkiler batağına saptanmış olan bir zafiyettir.

Bütün duyular dünyasını anlamsız "verili" ifadesi ile geçiştirdikten sonra, daha önce söylediğimiz gibi, mantıki yargılar tablosunu bu yapının temel taşına dönüştürür. Fakat gerçekten önünde bulunan şeyi burada da bir lahza olsun düşünmez. Bu yargıların formları kesinlikle

108 (: *die intuitive Erkenntniß*: veya sezgi gücüyle bilme.)

109 (: *anschauliche Erkenntniß*.)

110 (: *das abstrakte Denken*.)

*sözcükler ve sözcüklerin terkipleridir*¹¹¹. Fakat aslında bu sözcüklerin doğrudan neyin yerini tuttukları sorulmalıydı: ve o zaman onların *kavramlar* olduğu keşfedilirdi. Bunun hemen ardından bir sonraki soru *kavramların* mahiyeti ile ilgili olurdu. Bunun cevabı dünyanın vücut bulduğu¹¹² doğrudan kavrayışa dayalı tasavvurlarla bu kavramların nasıl bir münasebet içinde bulunduğunu açığa çıkarırdı: o zaman doğrudan kavrayış kendisini düşünmeden¹¹³ ayırırdı. Bu bir araştırmayı fakat sadece saf ve safi şekli *a priori* dolaysız kavrayışın bilincin bir parçası haline gelme keyfiyetini veya tarzını değil fakat onun muhtevasının yani tecrübi kavrayışın bilince nasıl dahil olduğunun da (dikkatli bir tetkikini) gerekli kılardı. Fakat o zaman bu *anlayış gücünün*¹¹⁴ bütün bunlarda oynadığı rolü ve dolayısıyla genel olarak *anlayış gücünün* gerçekte ne olduğunu, diğer taraftan, burada eleştirisi kaleme alınmış olan *akıl*¹¹⁵ ile ne kastedildiğini gösterirdi.

Aslında onun bu can alıcı meseleyi uygun ve tatmin edici tarzda asla tayin ve tarif etmemiş fakat ancak eksik ve doğru olmayan izahlarını vermekle yetinmiş olması ve bunu da ara sıra ve her bir durumda halin muktezasına göre, üstelik Descartes'in daha önce iktibas edilmiş olan düsturuyla tam bir tezat içerisinde yapması hayli dikkat çekicidir.¹¹⁶ Mesela *Saf Aklın Eleştirisi*'nin s. 11; V, 24'de

111 (: *Wortverbindungen.*)

112 (: *dasthet*: yani dünyanın verili haliyle o tasavvurlarda nasıl ortaya çıktığı.)

113 (Sırasıyla: *Anschauung*; *Reflexion*.)

114 (: *Verstand*.)

115 (: *Vernunft*.)

116 Burada şu hususa işaret edilmesi gerekir: *Saf Aklın Eleştirisi*'ne iktibas ya da atıfta bulunurken her zaman ilk baskının sayfa numarasını esas aldım çünkü toplu eserlerin Rosenkranz neşrinde her zaman

akıl *a priori* ilkelerin melekesidir; s. 299; V, 356'da bu defa aklın *ilkelerin*¹¹⁷ melekesi olduğunu ve *kurallann*¹¹⁸ melekesi olan anlayış gücünün karşısında yer aldığını söyler. Şimdi insan (böyle bir ayırım karşısında doğal olarak) ilkeler ile kurallar arasında, her biri için özel bir bilme melekesi faraziyesini haklı gösterecek kadar farklı bir dünyanın olması gerektiğini düşünür. Fakat bu büyük ayırımın sadece saf dolaysız kavrayış ile *a priori* veya anlayış gücünün formları aracılığıyla bilinenin bir *kural*, ve sadece safi kavramlardan *a priori* çıkanın da bir ilke olmasında yattığı söylenir.

Diyalektik bahsine geldiğimizde bu keyfi ve kabul edilmez ayrıma tekrar döneceğiz. S. 330; V 386'da akıl bir istidlal melekesidir; safi muhakemenin (s. 69; V 94) çoğu zaman anlayış gücünün işi olduğunu bildirir. Şimdi bununla aslında o muhakemenin temeli tecrübe, aşkın veya mantık ötesi¹¹⁹ ile ilgili olduğu sürece muhakemede bulunmanın anlayış gücünün işi olduğunu söyler (*Abhandlung über den Satz vom Grund*, § 31, 32, 33); fakat bu istidlal veya istintaçta olduğu gibi mantıkla ilgiliyse o zaman gayet özel, fevkalade üstün bilme melekesi iş başındadır ve o akıldır. Evet dahası, s. 303; V, 360'da doğrudan bir önermeden çıkarılan neticelerin de anlayış gücünün bir işi olduğu ve sadece ara terim dahil edilecek yapılanların akıl ile gerçekleştirildiği ileri sürülür. Ve verilen örnek de şudur: "Eğer bütün insanlar ölümlüdür" iddiasını alırsak "Bazı ölümlü varlıklar insandır" neticesi

ilave olarak bu baskının sayfa numaraları verilir. Ayrıca beşinci baskının sayfa numaralarını 'V' ile vereceğim; ikinci baskıdan itibaren diğer bütün neşirler aynıdır ve aynı sayfa numaralarını ihtiva eder.

117 (: *Principien*.)

118 (: *Regeln*.)

119 (Sırasıyla: *empirisch, transscendental, metalogisch*.)

safi anlayış gücü ile çıkarılır. Buna mukabil “Bütün bilginler ölümlüdür” bütünüyle farklı ve fevkalade üstün bir melekeyi, akli gerekli kılacaktır. Büyük bir düşünürün bunun gibi bir sonuca varması nasıl mümkün olabildi! S. 553; V, 581’de akıl birdenbire her türlü ihtiyari¹²⁰ hareketin değişmez şartı olur. S. 614; V, 642’de o bizim iddialarımıza¹²¹ bir izah kazandırma kabiliyetimizden ibarettir: s. 643, 644; V, 671, 672’de anlayış gücünün kavramlarını ideelere bağlamadan ibarettir, tıpkı anlayış gücünün çok çeşitli nesneleri kavramlara bağladığı gibi. S. 646; V, 674’de cüzi olanı külliden çıkarma melekesinden başka bir şey değildir.

Anlayış gücü de *Saf Aklın Eleştirisi*’nde yedi pasajda, her defasında yeniden, mütemadiyen izah edilir. S. 51; V, 75’te o kendi başına tasavvurları vücuda getirme melekesidir. S. 60; V, 94’de, muhakeme, diğer bir deyişle düşünme, yani kavramlarla bilme melekesidir. Beşinci baskı s. 137’de o genel olarak bilme melekesidir; fakat s. 132; V, 171’de kurallar melekesidir halbuki s. 158; V, 197’de der: “o sadece kurallar melekesi değil ama aynı zamanda ilkelerin kaynağıdır¹²² ki her şey ona göre bir kurala bağlanır”. Hal böyleyken o yine de aklın karşısında durur çünkü sadece akıl ilkeler¹²³ melekesidir. S, 160; V, 199’da anlayış gücü kavramlar melekesidir; fakat s. 302; V, 359’da bu defa kurallar aracılığıyla tezahürlerin birliğinin melekesidir.

Bu iki bilme melekesi hakkında vermiş olduğum izahat sabit¹²⁴, vazıh, muayyen, basit ve ayrıca dilin bütün

120 (: *willkürlich*: haddi aştığında aynı zamanda keyfi.)

121 (: *Behauptungen*: aynı zamanda beyan ifade vb.)

122 (: *Grundsätze*: mebd, kaide, düstur.)

123 (: *Principien*.)

124 (: *fest*: sağlam, kati, müstakar.)

zamanlarda bütün insanlar tarafından kullanılma tarzıyla tam bir uyum içerisinde. O nedenle böyle gerçekten karmaşık ve temelsiz ifadelerle karşı (ki bu Kant'tan gelmiş olsa bile böyledir) bu izahatı müdafaa mecburiyeti duymuyorum. Bunları burada başka bir çerçevede değil sadece Kant'ın mütenazır, mantık sistemine, uğraştığı meseleleri yeteri kadar düşünmeksizin takip edişine getirdiğim eleştirinin misalleri olarak zikrettim.

Şimdi yukarıda söylediğim gibi, şayet Kant bu iki farklı bilme melekесinin (ki bunlardan biri insanın ayırt edici özelliğidir) bilinebilme şümulünü ve akıl ile anlayış gücünün bütün milletlerin ve bütün filozofların dillerindeki kullanım özelliğini yeterince ciddi inceleyip araştırmış olsaydı hiçbir surette akli nazari ve ameli diye bölmezdi ve ameli akli faziletli davranışın kaynağı olarak asla takdim etmezdi. Üstelik bunu yaparken skolastiğin *intellectus theoreticus* ile *practicus* arasında yaptığı ayırmadan (ki onlar bu tabirleri bütünüyle farklı bir anlamda kullanırlar) daha iyi bir hüccete sahip değildi.

Benzer tarzda Kant bir bölümünü anlayış gücünün kavramları (bununla kısmen kategorilerini kısmen de bütün genel kavramları kasteder) ve aklın kavramları (sözde ideeleri) diye böylesine itinalı şekilde ayırmazdan ve onları felsefesinin malzemesi haline getirmeden evvel, ki bu büyük ölçüde sadece bu kavramların geçerliği, kullanımı ve kökeniyle ilgilidir—dediğim gibi daha evvel genel olarak aslında bir *kavramın* ne olduğunu inceleyip araştırmalıydı. Fakat böylesine zorunlu bir tetkik ve tahkik bile ne yazık ki ihmal edilmiştir ve bu az sonra göstereceğim üzere sezgi bilgisi ile mücerret bilginin¹²⁵

125 [: *intuitiver und abstrakter Erkenntniß*: veya doğrudan kavrayışa daya-

menhus ihtilatinin¹²⁶ en başta gelen amillerinden birini oluşturdu.

Doğrudan kavrayış nedir? Düşünme nedir? Kavram nedir? Akıl nedir? Anlayış gücü nedir? Ve benzeri soruların üzerinden geçip gitmesine neden olan bu aynı yerli düşünüp taşınma eksikliği aynı zamanda bir o kadar ve aynı ivedilikle tetkik ve tahkik lüzumu duyan diğer meseleleri de görmezden gelmesinin yolunu aralamıştır, bunlar: Neye şey¹²⁷ derim ki onu *tasavvurdan* ayırırım? Mevcudiyet nedir? Nesne¹²⁸ nedir? Özne nedir? Hakikat, vehim, yanlış nedir? gibi meselelerdir. Fakat o durup düşünmeksizin veya etrafına bakınmaksızın kendi mantık şemasını ve tenazurunu takip eder. Yargılar tablosu her türlü bilgeliğin anahtarı olacak ve olmalıdır.

lı bilme ile soyut bilme.)

126 (: *der heillosen Vermischung*: uğursuz (neticeler doğuran) teşevvüşü - birbirine karıştırılması.)

127 (: *Gegenstand*: karşıda-duran; *Vorstellung*: öne-koyma, yerleştirme.)

128 (: *Objekt*.)

Yukarıda tezahürü kendinde şeyden ayırmasını, bu bütün görünür dünyanın tezahür olduğunu bildirmesini, dolayısıyla onun kanunlarını tezahürün dışına çıkıldığında her türlü geçerlikten yoksun bırakmış olmasını Kant'ın en başta gelen meziyeti diye zikrettim. Fakat tezahürün bu safi izafi mevcudiyetini bu kadar göz önünde bulunan şu basit, inkârı gayrı kabil hakikatten "*öznesiz nesne yoktur*"dan¹²⁹ çıkarmamış olması kayda değerdir. Bu ona nesnenin her zaman ancak bir özneye bağlı olarak vücut bulduğu için bizatihi temelinden özneye bağlı ve özne tarafından belirlendiğini, o nedenle safi tezahürden ibaret olduğunu, kayıt ve şarttan bağımsız ve kendi başına var olmadığını açığa çıkarma imkânı verirdi. Kant bu önemli iddiayı felsefesinin temel taşı yapmış ve bu sebepten ötürü hafızamızda kendisine ölümsüz bir yer edinmiş olan Berkeley'e hakkı olanı vermekten kaçındı.

Hal böyle olmakla beraber Berkeley de bu iddiadan uygun sonuçları çıkarmadı ve bu sebepten ötürü insanlar kendisini kısmen yanlış anladı kısmen de yeterince kulak vermedi. Eserimin ilk baskısında Kant'ın Berkeley'in bu iddiasından uzak duruşunu kararlı idealizm karşısında açık bir ürkeklik hali olarak izah etmiştim. Beri taraftan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birçok pasajında bunun gayet sarıh tarzda dile getirilmiş olduğunu görmüş ve bunun bir neticesi olarak Kant'ı kendi kendisiyle tutarsızlıkla suçla-

129 [: *Kein Objekt ohne Subjekt.*)]

mıştım. Bu eleştiri, o zaman benim durumumda olduğu gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sadece ikinci baskısını veya ondan sonra neşredilmiş olan beş baskısını görmüş olan birinden geldiği için yeterince sağlamdı. Fakat daha sonra Kant'ın o dönemde zaten nadir bulunur hale gelmiş olan baş eserinin ilk baskısını okuduğumda bütün bu çelişkilerin ortadan kalktığını büyük bir sevinçle müşahade ettim. Nitekim "*öznesiz nesne yoktur*" ifadesi tam olarak kullanılmamış olsa bile Kant'ın Berkeley'in ve benim kararlılığım ile mekân ve zaman içerisindeki harici dünyanın bilen öznenin bir tasavvurundan ibaret olduğunu açıkça ifade ettiğini gördüm. Mesela bu baskının 383. sayfasında herhangi bir kaydı ihtirazi lüzumu duymaksızın "Eğer düşünen özneyi çekip alsaydım öznenin duyarlığında tezahürden ve onun tasavvurlarının bir tarzından başka bir şey olmadığı için bütün maddi dünya zorunlu olarak kaybolurdu" der.

Hal böyle olmakla beraber Kant kararlı idealizmini büyük bir incelik ve açıklıkla takdim ettiği s. 348'ten s. 392'ye kadar bütün pasajı ikinci baskıda kaldırır ve bunun yerine bir yığın çelişkili iddia ve mütalaa getirir. Bu *Saf Aklın Eleştirisi*'nin çirkinleştirilmiş ve bozulmuş metninin 1787'den 1838 yılına kadar dolaşımında kalmasıyla neticelendi. Kitap kendi kendini nakzeder hale geldi ve kimseye anlatacağını tam olarak anlatamadı. Bu mevzu hakkında Profesör Rosenkranz'a bir mektupta daha fazlasını yazdım ve Kant'ı bu ölümsüz eserini çirkinleştirmeye sevk etmiş olabilecek sebepler ve zayıflık hususunda fikirlerimi beyan ettim. Profesör Rosenkranz mektubun en önemli kısmını neşrini üstlendiği Kant'ın toplu eserlerinin ikinci baskısına yazdığı mukaddimeye dâhil etti ve burada ben de ona atıfta bulunuyorum. 1838'de Pro-

fesör Rosenkranz 1781 tarihli *ilk* baskıyı yukarıda sözü edilen ikinci ciltte neşrederek *Saf Aklın Eleştirisi*'nin eski şekline kavuşturmaya benim iddialarımla ikna oldu ve böylece Alman edebiyatındaki bu en önemli eseri yok olmaktan kurtararak felsefeye paha biçilmez bir hizmette bulunmuş oldu. Bunun için ona her zaman minnettar olmalıyız. Fakat sadece ikinci baskıyı veya onu takip eden baskılardan birini okumuş olan kimse *Saf Aklın Eleştirisi*'ne ittila kesp ettiğini düşünmemeli veya Kant'ın öğretisine dair açık bir fikre sahip olduğu zehabına kapılmamalıdır. Böyle bir şey kesinlikle imkânsızdır çünkü o sadece üzerinde oynanmış, bozulmuş ve bazı bakımlardan sıhhatini kaybetmiş bir metni okumuştur. Bunu burada herkes için bir ikaz olarak üzerine basa basa ifade etmek benim vazifemdir.

Kant'ın *kendinde şeyi* takdim ediş tarzı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısında bu kadar açık ifade edilmiş bu kararlı idealist temel kavrayışa inkârı imkânsız bir tezat teşkil eder. Kuşkusuz ikinci baskıda daha önce sözü geçmiş olan bu en mühim idealist pasajı kaldırmasının ve kendisini Berkeley idealizminin tam karşısında durduğunu ilan etmesinin başta gelen sebebi budur. Ne var ki bunu yaparak sadece eserini tutarsız hale getirdi ve en başta gelen kusuruna bir çare bulamadı.

Herkesin bildiği üzere bu kusur onun *kendinde şeyi* takdim etmek için tercih ettiği yolla ilgilidir: G. E. Schulze tarafından *Aenesidemus*'ta tafsilatıyla izah ve ispat edildiği üzere bu kabul edilemez bir yoldu ve çok geçmeden onun sisteminin müdafaaya elverişsiz noktası olarak kabul edildi. Mesele birkaç kelimeyle açığa kavuşturulabilir:

Her ne kadar gerçek değişik şekillerde eğip bükmeye müracaat edilerek saklanmaya çalışılmışsa da Kant ken-

dinde şey varsayımını illiyet kanununa göre ulaşılan bir neticeyi istidlalle, yani tecrübi doğrudan kavrayışın veya daha da açık ifadesiyle, duyu uzuvlarında doğrudan kavrayışı husule getiren *duyumun*¹³⁰ harici bir sebebi olması gerektiği varsayımıyla temellendirdi. Fakat bizzat kendi doğru keşfine göre illiyet kanunu bizce *a priori* bilinir ve dolayısıyla zihnimizin bir işlevidir ve o sebeple de kökeni itibariyle *özneldir*. Kaldı ki illiyet kanununu tatbik ettiğimiz duyu duyumu¹³¹ inkâr edilmez derecede *özneldir* ve nihayet duyunun sebebinin bu kanunun tatbikiyle bir nesne olarak konumlandığıımız mekân bile zihnimizin *a priori* ve dolayısıyla *özel* formudur. Bundan dolayı tecrübi doğrudan kavrayışın tamamı kati surette *özel* zeminde - temelde kalır ve bu hüviyetiyle sadece içimizde meydana gelen bir şeydir. Zihnimizden bütünüyle farklı ve bağımsız hiçbir şey *kendinde şey* olarak getirilemez veya zorunlu bir varsayım olarak doğrulanamaz. Esasen tecrübi doğrudan kavrayış bizim tasavvurumuzdur ve sadece öyle kalır: o tasavvur olarak dünyadır. Bu dünyanın kendinde özüne ancak benim takip ettiğim, tamamen farklı bir yolla ve iradeyi kendi tezahürümüzün "kendinde"si olarak bildiren ben idrakinin¹³² yardımına başvurarak ulaşabiliriz. Fakat bu noktada kendinde şey izah ettiğim üzere tasavvur ve unsurlarından *toto genere*¹³³ farklı bir şey haline gelir.

Kant sisteminin daha önce ifade edildiği üzere çok geçmeden ortaya çıkarılmış olan büyük kusuru şu güzel Hint atasözünün bir misalini oluşturur: Dikensiz gül

130 (: *Empfindung*.)

131 (: *Sinnesempfindung*.)

132 (: *Selbstbewußtseyn*.)

133 (: tür bakımından.)

olmaz.¹³⁴ Diken burada kendinde şeyin kusurlu istidlali-
dir: lakin belli bir tezahür için bir kendinde şeyin kabulü
değil fakat sadece bu istidlal veya istintacın keyfiyetidir.
Ne var ki Fichte bunu yanlış tefsir etti ve evvelkini anla-
dı. Böyle bir yanlış anlama hakikat değil fakat şahsi he-
deflerini destekleyecek bir heyecan uyandırma peşinde
koştığı için olabilir. Bundan dolayı o kendinde şeyi
bütünüyle inkar edecek ve Kant'ta olduğu gibi sadece ta-
savvurun şekli veçhesinin değil fakat maddi veçhesinin,
tasavvurun bütün muhtevasının da zahiren öznenen *a*
priori istintaç edildiği bir sistem kuracak kadar düşünce-
siz ve atılgandı. O burada gayet doğru olarak insanların
muhakeme kabiliyetinden yoksunluğuna ve ahmaklığına
güvendi çünkü onlar sefilane mugalataları, safi el çabuk-
luklarını ve anlamsız gevezelikleri delil diye kabul etti-
ler ve böylece o kamuoyunun dikkatini Kant'tan kendi
üzerine çekmekte ve Alman felsefesine belli bir doğrultu
kazandırmada muvaffak oldu. Bu daha sonra Schelling
tarafından daha da ileri götürüldü ve sonunda Hegel'in
manasız sahte bilgeliğinde¹³⁵ hedefine erişmiş oldu.

Şimdi Kant'ın daha evvel yukarıda temas edilmiş olan
büyük yanlışına dönüyorum. Bu korkunç bir karmaşaya
yol açtığı için onu biraz daha yakından ele alıp inceleme-

134 (: *kein Lotus ohne Stengel*. Her ne kadar bu darbimesel dilimize bu
şekilde sathi planda uyarlanmış gibi gözüküyorsa da ne bir mazmun
olarak dilimizdeki gülün lotusla ne de gülün dikeninin lotusun sapıyla
ve üzerindeki dikenle kastedilen manada bir örtüşmesi bahis konu-
sudur. Hint dünyasında lotusun insanın bu dünyadaki serencamını ve
bilhassa onun bütün çabalarının sonunda bataklığın bütün katmala-
rını geçerek suyun yüzeyine çıkıp güneşi görmesiyle insanın nihayet
hakikate uyanışına temsil ve taalluku bakımından remz değeri bir
mazmun olarak gülden çok daha derin ve zengindir.)

135 (: *Afterweisheit*.)

liyiz: Kant doğrudan kavrayış bilgisiyle mücerret bilgi arasında doğru ve uygun bir ayrım yapmadı. Eğer doğrudan kavrayışa dayalı tasavvurlar ile sadece *in abstracto*¹³⁶ düşünülen kavramlar arasında açık bir ayrım yapmış olsaydı bu ikisini birbirinden ayrı tutar ve her durumda bunlardan hangisiyle ilgilendiğini bilirdi. Ne yazık ki olan bu değildi, gerçi henüz bundan ötürü eleştiriler seslendirilmemişti ve belki de bu sebeple beklenmiyor olabilir. Her zaman sözünü ettiği “tecrübe nesnesi”¹³⁷, kategorilerin gerçek konusu, doğrudan kavrayışa dayalı tasavvur değildir fakat mücerret kavram da değildir; o her ikisinden de farklıdır ama aynı zamanda her ikisidir de ve tam bir manasızlık ve münasebetsizliktir. Çünkü ne kadar inanılmaz görünse de belli ki “tecrübe nesnesi, yani kategorilerin tatbikinden elde edilen bilgi” mekân ve zaman içerisindeki doğrudan kavrayışa dayalı tasavvur (benim ilk küme tasavvurlar dediğim) mu yoksa sadece mücerret kavram mı, bunu kendisine ve başkalarına doğruca açıp açıkça izah edecek zihni açıklıktan değilse iyi niyetten yoksundu. Her zaman zihninde olan, ne kadar tuhaf görünecekse de, bu ikisi arası bir şeydi ve bu şimdi gün ışığına çıkaracağım talihsiz karmaşaya yol açtı. Bunun için genel olarak bütün öğretiyi ana unsurları itibarıyla gözden geçirip değerlendirmek zorundayım.

136 (: mücerret haliyle, soyut olarak.)

137 (: *Objekt der Erfahrung*.)

Transandantal Estetik kendi başına Kant ismini ölümsüzleştirmeye yetecek meziyete sahip bir eserdir. Delilleri öylesine mükemmel bir ikna gücüne sahiptir ki öncül veya ilkelerini¹³⁸ tartışmasız hakikatler arasında sayabiliriz. Bunlar kuşkusuz aynı zamanda neticeleri bakımından fevkalade zengin öncüllerdir ve bu sebepten ötürü dünyada en nadir şeyler arasında, yani metafizikte gerçek ve büyük bir keşif olarak kabul edilmelidir. Kant bilişlerimizin bir bölümünün *a priori* bilincinde olduğumuzun kati delillerini sundu: bu öyle bir gerçektir ki bunların zihnimizin formlarını oluşturduklarından başka izah kabul etmez. Aslına bakılırsa bu o gerçeğin kendisinin bir izahından çok açık beyanıdır. Çünkü *a priori* dendiğinde bundan başka bir şey değil "tecrübe yoluyla elde edilmeyen ve bu nedenle bize dışarıdan gelmeyen" anlaşılır. Şimdi zihinde mevcut olan ancak dışarıdan gelmeyen şey kökeni itibarıyla zihnin kendisine yani onun kendi özüne ait olan şey demektir. Ve eğer bu asli veçhe genel olarak bütün nesnelerin kendilerini ona sunma tarzından ibaretse bu da nihayetinde bunların onun bilmesinin formları, yani onun bu işlevi yerine getirişinin sabit ve müesses tarzı olduğunu söylemeye varır. Binaenaleyh "*a priori* bilgiler" ve "zihnin kendi formları" aslı aranacak olursa ancak aynı şeyi tasrih eden iki ifadedir ve dolayısıyla belli bir ölçüde eş anlamlıdır.

138 [: *Lehrsatz*te: mütearife.)

Bu itibarla Transandantal Estetik öğretisinden atılacak bir şey düşünemiyorum fakat ona ilave edeceğim birkaç şey var. Kant düşünce silsilesini sonuna kadar götürmedi zira bilhassa s. 87; V, 120’de her türlü geometri bilgisi doğrudan kavrayıştan dolaysız olarak aşikârdır dedikten sonra bile genel Euklides ispat usulünü reddetmedi. Hatta muhaliflerinden birinin, esasen onların en zekisinin, G. E. Schulze’ün (*Kritik der theoretischen Philosophie*, 11, 241) Kant’ın öğretisinin mutaat olandan bütünüyle farklı bir geometri usulüne yol açacağı sonucuna varmış olması ziyadesiyle kayda değerdir. O bu suretle Kant’a karşı *apogogik*¹³⁹ bir delil getirdiğini zanneder fakat aslında farkında olmaksızın Euklides geometrisinin usulüne karşı bir savaş başlatır. Bununla ilgili bahis bu eserin ilk kitabında § 15’te bulunur.

Transandantal Estetikte her türlü doğrudan kavrayışın külli formlarına dair şümüllü ve tafsilatlı incelemeden sonra hiç olmazsa onların *muhtevasına*, *tecrübi* dolaysız kavrayışın bilincimize dahil oluş tarzına, bu bütün dünyanın, bu kadar gerçek ve önemli bulduğumuz dünyanın bilinişinin içimizde ortaya çıkış tarzına dair bir izah bulacağınızı umarsınız. Fakat aslında Kant’ın öğretisinin bu bahiste sık sık tekrarlanmakla birlikte hiçbir anlamı olmayan bir ifadeden başka söyleyecek şeyi yoktur: “Doğrudan kavrayışın tecrübi veçhesi bize dışarıdan *verilir*”. Dolayısıyla Kant burada da *saf doğrudan kavrayış formlarından* bir sıçrayışta doğrudan düşünmeye, Tran-

139 (Gr.: *apagoge*: Aristoteles mantığında büyük öncülü kati, küçük öncülü sadece muhtemel olan kıyas türü; dolaylı ispat usulü: bir sonucun geçerliliği zıddı farz edilerek ve takip eden neticelerin imkânsız veya kabul edilemez olduğu gösterilerek tespit edilir: *reductio ad impossibile*.)

sandantal Mantığa atlayıverir. Bu bölümün daha başında, yani tecrübi doğrudan kavrayışın muhtevasına temas etmeden geçemediği (*Saf Aklın Eleştirisi*, s. 50, V, 74)'de ilk yanlış adımını atar veya πρῶτον φεῦδος'u işler. "Bilgimizin," der, "teessürlerin kabulü ve kavramların kendiliğindenliği olmak üzere iki kaynağı vardır: ilki tasavvurları alma kabiliyeti, diğeri bu tasavvurlar aracılığıyla bir nesneyi bilme kabiliyetidir. İlki ile bir *nesne* bize verilir, ikincisi ile düşünülür."

Bu yanlıştır: çünkü bu nihayetinde, sadece alıcısı olduğumuz tek şey olan ve bu yüzden bize dışarıdan gelen ve gerçekten '*verili olanın*' tamamı olan *teessür* zaten bir *tasavvur* veya hatta bir *nesne*dir demekten farksızdır. Fakat o duyu uzvunda safi bir duyudan başka bir şey değildir ve ancak *anlayış gücünün* (yani illiyet kanununun) kullanımıyla, doğrudan kavrayışın formlarının, zaman ve mekânın tatbikiyle zihnimiz bu safi *duyumu* bir *tasavvura* dönüştürür. Bu tasavvur şimdi zaman ve mekânda bir nesne olarak var olur ve kendinde şeyi aramadığımız sürece sonrakinden (nesneden) ayırt edilemez; sair bakımlardan nesneyle aynıdır. Bu süreci *Yeter Sebep İlkesi Üzerine*¹⁴⁰ deneme, § 21'de tafsilatlıyla ele alıp inceledim. Bu hem anlayış gücünün hem doğrudan kavrayışa dayalı bilmenin işini tamamlar ve o bunun için kavramlara veya düşünceye ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla hayvanlar bile bu tasavvurlara sahiptir. Eğer kavram ve düşünce eklenirse—ki bu ancak kendiliğindenliğe¹⁴¹ atfedilebilir—o zaman *doğrudan kavrayışa dayalı* bilme bütünüyle terk edilecek ve tamamen farklı bir tasavvur kümesi,

140 (Tam adı: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Yeter Sebep Önermesinin Dörtlü Kökü Üzerine).)

141 (: *Spontaneität*.)

yani doğrudan kavrayışa dayanmayan, soyut kavramlar, bilince dâhil olacaktır. Bu *aklın* faaliyetidir ve akli düşüncenin muhtevası münhasıran, ona takaddüm eden doğrudan kavrayışlardan ve bunlarla diğer kavrayış ve kavramlar arasındaki mukayeselerden gelir.

Fakat bu suretle Kant düşünmeyi doğrudan kavrayışa sokar ve hâlihazırda eleştirmekte olduğum doğrudan kavrayışa dayalı bilme ile mücerret bilme arasında fevkalade zararlı neticeler doğurmuş olan karışıklığın zeminini hazırlar. Doğrudan kavrayışı kendi başına alarak onun anlayış gücünden yoksun, bütünüyle hissi ve böylece tamamen edilgin hale gelmesine izin verir: ve bir *nesne*¹⁴² ancak düşünceyle (anlayış gücünün kategorisi) kavranılır ve bu suretle *düşünceyi doğrudan kavrayışa* sokar. Fakat o zaman da *düşüncenin* nesnesi münferit, gerçek bir nesne olur; ve bu düşünceyi asli külli ve mücerret karakterinden yoksun bırakır ve düşüncenin kendisine nesne¹⁴³ olarak külli kavramlar yerine münferit şeyleri almasını zaruri kılar. Böyle yaparak Kant bu defa da *doğrudan kavrayışı düşünceye* sokar. Bu sözünü ettiğim korkunç karışıklığı doğurur ve bu ilk yanlış adımın neticeleri onun bilgi nazariyesinin tamamına yayılır. Doğrudan kavrayışa dayalı tasavvur ile mücerret tasavvurun tümüyle karıştırılması bütün nazariyeye nüfuz eder ve bu ikisi arasında bir tür melez meydana getirir; o bunu anlayış gücü ve onun kategorileri vasıtasıyla bilgi nesnesi¹⁴⁴ diye tarif eder ve buna *tecrübe*¹⁴⁵ der. Kant'ın kendisinin zihninde

142 (: *Gegenstand.*)

143 (: *Objekt.* Böyle bir ayırım tezahür ve kendinde şey ayrımının sonucudur ve karışıklığa meydan vermesi ihtimali belirdiğinde dipnotta gösterilecektir.)

144 (: *Gegenstand der Erkenntniß.*)

145 (: *Erfahrung.*)

anlayış gücünün bu nesnesiyle tamamen muayyen veya gerçekten açık bir şey tutmuş olabileceğine inanmak güçtür: şimdi bunu Transandantal Mantığın bütününe si-rayet eden dehşet verici çelişki yoluyla ispat edeceğim. Bu onu sarıp saklayan muğlaklığın hakiki kaynağı olan bir karmaşadır.

Nitekim o bunu *Saf Aklın Eleştirisi* s. 67-69; V, 92-94; s. 89, 90; V, 122, 123; ve ayrıca V, 135, 139, 153'te tekrarlar ve ısrar eder: anlayış gücü bir doğrudan kavrayış melekesidir, onun bilgisi doğrudan kavrayış bilgisi değil fakat istidlali¹⁴⁶ bilgidir; anlayış gücü muhakeme melekesi (s. 69, V, 94), hüküm de dolaylı bilme, bir tasavvurun tasavvurudur (s. 68; V, 93); anlayış gücü düşünme melekesidir ve düşünme kavramlarla bilmedir (s. 69; V, 94); anlayış gücünün kategorileri hiçbir surette nesnelerin dolaysız kavrayışta verildiği şartlar değildir (s. 89; V, 122), ve doğrudan kavrayış düşünmenin işlevlerine kesinlikle ihtiyaç duymaz (s. 91; V, 123); anlayış gücümüz sadece düşünebilir doğrudan kavrayışta bulunamaz (V, s. 135, 139).

Ayrıca *Prolegomena*, § 20: doğrudan kavrayış, kavrayış, *perceptio* münhasıran duyulara aittir; muhakeme sadece anlayış gücüne mahsustur; ve § 22: duyuların işi doğrudan kavrayış, anlayış gücünün işlevi düşünmek, yani muhakemede bulunmaktır.

Nihayet *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin dördüncü baskısı, s. 247 (Rosenkranz neşri s. 281)'de der: anlayış gücü istidlalidir, tasavvurları doğrudan kavrayışlar değil, düşüncelerdir. Bunların tamamı Kant'ın kendi sözleridir.

Bu demektir ki eğer anlayış gücüne hiç sahip olmasaydık bile bu doğrudan kavrayış dünyası bizim için mevcut

146 (: *diskursiv*: gidimli.)

olur, o bizim kafamıza bütünüyle izah edilemez tarzda gelir girer. Kant buna “doğrudan kavrayış verilir” ifadesi ile sık sık işaret eder ve bu belirsiz ve mecazi ifadeyi bir kere bile açıklama lüzumu duymaz.

Bütün bu pasajlar Transandantal Mantıkta takdim edildiği haliyle anlayış gücü, kategorileri ve tecrübenin mümküniyeti ile ilgili öğretisinin kalanının tamamıyla en bariz tezat içerisindedir. Nitekim *Saf Aklın Eleştirisi* s. 79; V, 105’te kategorileri aracılığıyla anlayış gücü doğrudan kavrayışın çokluk ve çeşitliliğine birlik kazandırır ve anlayış gücünün saf kavramları *doğrudan kavrayışın* nesnelerine *a priori* uygulanır. S. 94; V, 126’da “kategoriler, onda karşılaşılan ister *doğrudan kavrayış* ister düşünme olsun, tecrübenin şartlarıdır.”¹⁴⁷ V, s. 127’de anlayış gücü tecrübenin hâsıl edicisidir. V, s. 128’de kategoriler nesnelerin *doğrudan kavranışını* belirler, V, s. 130’da bir nesnede (ki elbette mücerret bir şey değil doğrudan kavrayışa ait bir şeydir) mürekkep olarak tasavvur ettiğimiz her şey önce anlayış gücünün bir ameliyesiyle terkip edilmelidir. V, s. 135’de anlayış gücü bir kez daha *a priori* terkip etme ve verili tasavvurların çeşitliliğini tamalgının¹⁴⁸ birliği altına getirme melekesi olarak izah edilir; fakat dildeki her türlü mutat kullanım özelliğine göre tamalgı dendiğinde bir kavramın düşünülmesi değil fakat

147 (Bu iktibasta bir şeylerin yerinde olmadığı ilk bakışta kendisini hissettirmektedir. Eleştirmenler Schopenhauer’in bu pasajı yanlış aktardığı iddiasındadır ve şu mealde bir tavzih veya tashih çabası göze çarpmaktadır. Burada kategorilerin tecrübelerin (bunlarda karşılaşılan ister doğrudan kavrayış ister düşünme olsun) mümküniyetinin *a priori* şartları olarak kabul edilmesi kastedilir, oysa bu haliyle sanki düşünme ile doğrudan kavrayış kanştırılıyormuş gibi bir mana çıkıyor ki Kant’ın böyle bir şeye karşı çıktığı açıktır.)

148 (: *Apperception*: idraki dakik.)

*doğrudan kavrayış*¹⁴⁹ anlaşılır. V, s. 136'da anlayış gücü ile irtibatlı olarak her türlü doğrudan kavrayışın mümküniyetinin bir yüce ilkesini buluruz. V, s. 143'de hatta her türlü hissi kavrayışın kategorilerle belirlenip şekillendiği bir başlık olarak bile verilir. Aynı yerde *hükümlerin mantıki işlevi* de verili *doğrudan kavrayışların* çeşitliliğini genel olarak bir tamalgı altında toplar ve verili bir doğrudan kavrayışın çeşitliliği zorunlu olarak kategoriler altında durur. V, s. 144'de *doğrudan kavrayışa* birlik kategoriler aracılığıyla anlayış gücüyle gelir. V, s. 145'te karşılaşılan gayet tuhaf bir izaha göre anlayış gücünün düşünmesi *doğrudan kavrayışın* çeşitliliğini terkip, tertip ve tanzim etme ameliyesidir. V, s. 161'de tecrübe ancak kategorilerle mümkündür ve *müşahedelerin*¹⁵⁰ birbirleriyle irtibatlandırılmasından ibarettir ki bu durumda bunlar doğrudan kavrayıştan başka bir şey değildir. V, s. 159'de kategoriler genel olarak doğrudan kavrayışın nesnelerinin *a priori* bilgileridir.

Ayrıca hem burada hem de V, s. 163 ve s. 165'de Kant'ın anahtar mahiyetindeki öğretilerinden birisi, *anlayış gücü ilk kez tabiatı mümkün kılan şeydir* çünkü ona *a priori* kanunları buyurur ve kendi kanunluluğu mucibince istikamet verir¹⁵¹ öğretisi sunulur, vs. Fakat tabiat kesinlikle doğrudan kavrayışa ait bir şeydir ve mücerret bir şey değildir; anlayış gücü bu sebepten ötürü bir doğrudan kavrayış melekesi olmalıdır. V, s. 168'de, anlayış gücünün kavramlarının tecrübenin mümküniyetinin ilkeleri ve bu sonuncusunun da genel olarak mekân ve zaman içerisindeki tezahürlerin belirlenmesi olduğu söy-

149 (: *Anschauung*.)

150 (: *Wahrnehmungen*.)

151 (Yani tabiat kendisini anlayış gücünün yapısına uyarlar...)

lenir; bunlar doğrudan kavrayışta kesinlikle mevcut olan tezahürlerdir. Nihayet s. 189-211; V, 232-265'te (doğru olmadığı benim yeter sebep ilkesi üzerine denememde § 23'te tafsilatlı olarak gösterilmiş olan) uzun bir ispat sunulur: tecrübe nesnelerinin ne nesnel ardışıklığı ne eş zamanlılığı duyularla kavranılır fakat ancak anlayış gücü aracılığıyla tabiata getirilir ve tabiatın kendisi bu suretle ilk defa mümkün hale gelir. Fakat şurası her türlü şüpheden beridir, tabiat, olayların ardışıklığı ve şartların birlikte mevcudiyeti, sadece mücerret olarak düşünülen bir şey değil bütünüyle doğrudan idrak edilebilir bir şeydir.

Benim Kant'a duyduğum saygıyı paylaşan herkesi bu çelişkileri bağdaştırıp gidermeye ve tecrübe nesnesi ile anlayış gücü ve onun on iki işlevinin faaliyetleriyle belirlenme tarzı hakkındaki öğretisiyle Kant'ın zihninde tamamen açık ve muayyen bir şey bulunduğunu ispatlamaya davet ediyorum. Bütün Transandantal Mantığa nüfuz etmiş olan yukarıda gösterdiğim çelişkinin takdim tarzının bu kadar karanlık olmasından ileri geldiğine en ufak şüphem yok. Bizzat Kant da bu çelişkinin belli belirsiz olsa bile farkındaydı ve onunla içten içe mücadele ediyordu fakat anlaşılan onu açık bilinç düzeyine çıkarmak istemedi veya çıkaramadı. Böylece onun üzerine hem kendisi hem başkaları için bir şal attı ve onu gözden kaçırmak için her türlü hileli araca başvurdu. Bilme melekesinden bu kadar tuhaf ve karmaşık bir aygıt çıkarmasının sebebi de muhtemelen buradan çıkarılabilir. Bunca çarkları, yani on iki kategorisi ile, transandantal muhayyile, iç duyu¹⁵² terkiibiyle, transandantal tamalgı birliğiyle, keza anlayış gücünün saf kavramlarının şematik düzeni¹⁵³ ve

152 (: *innern Sinnes.*)

153 (: *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.*)

benzeriyle böylesine büyük bir aygıt karşılık hiçbir yerde, bilmemizde kesinlikle asli bir unsur teşkil eden harici dünyanın doğrudan kavranışının bir izahına tesadüf edilmez. Bilakis bu zecri talep her yerde fevkalade sathi bir tavırla ve hep aynı anlamsız, mecazi tekerlemeyle: “tecrübi doğrudan kavrayış bize verilir” ile reddedilir. Keza beşinci baskının 145. sayfasında tecrübi doğrudan kavrayışın nesneyle doğrudan verildiğini öğreniriz ki bu sebeple bu doğrudan kavrayıştan farklı bir şey olmalıdır.

Eğer Kant’ın meseleyle ilgili en derin kanaatini, kendisine bile açıkça dile getirmediği bir fikri keşfetmeye çalışırsak bu nesne türünün (ki *doğrudan kavrayıştan* farklıdır fakat bu yüzden bir *kavram* değildir) ona göre anlayış gücünün hakiki nesnesi olmadığını ve bunun aslında öncelikle doğrudan kavrayışı tecrübeye dönüştüren türden tasavvur edilemez bir nesnenin tuhaf varsayımı olduğunu görürüz. Öyle zannediyorum Kant derinlere kök salmış eski bir önyargıyla—her türlü tetkik ve tahkiye karşı koyan bir önyargıyla—kendini başına, yani bir öz-neden bağımsız olan böyle bir *mutlak nesne*¹⁵⁴ olduğunu varsaymaya sürüklendi. Bu kesinlikle doğrudan kavranan nesne değildir; o doğrudan kavrayışa karşılık gelen bir şey olarak düşüncede doğrudan kavrayışa kavramla ilave edilir. Bu gerçekleştiğinde doğrudan kavrayış bir tecrübe hüviyetine bürünür ve değere ve doğruluğa sahip olur ki bu onun bir kavrama bağlı işlevidir. (Bu kavramın değer ve doğruluğu ancak doğrudan kavrayıştan aldığını öngören benim açıklamama taban tabana zıttır.) Kategorilerin gerçek işlevi doğrudan tasavvur edilemeyen bu nesneyi düşüncede doğrudan kavrayışa ilave etmektir.

154 [: *eines solchen absoluten Objekts.*]

“Nesne ancak doğrudan kavrayışla verilir, ki o zaman kategorilere uygun olarak düşünülür¹⁵⁵ (*Saf Aklın Eleştirisi*, ilk baskı, s. 399). Bu beşinci baskının 125. sayfasındaki bir pasajda bilhassa vuzuha kavuşturulur: “Mesele şimdi genel anlamda *nesne* olarak düşünölmüş olsa da *doğrudan kavranılmamış* olsa bile *a priori* kavramların aynı zamanda bir şeyin ancak tahtında olabileceği şartlar olarak önce gelip gelmediğidir” ki o bu soruya müspet cevap verir.

Yanılığının ve onu çevreleyen karışıklığın kaynağı burada açıkça görülür. Çünkü bu hüviyetiyle *nesne* her zaman ancak *doğrudan kavrayış* için ve *doğrudan kavrayışta* vardır: o duyularla veya yokluklarında muhayyile ile tamamlanabilir. Buna mukabil *düşünölen* her zaman ancak doğrudan kavrayışa dayanmayan, külli bir *kavram*-dır ki en iyi haliyle umumi manada bir nesnenin kavramı olabilir; fakat düşünme ancak dolaylı olarak, yani kavramlar aracılığıyla *nesnelerle* irtibatlıdır ve bu nesneler her zaman bizatihi mevcuttur ve *doğrudan kavranılabılır* kalırlar. Düşünmemizin doğrudan kavrayışlarımıza gerçeklik kazandırmaya hizmet etmemesi bunun sebebidir: ona (tecrübi gerçekliğe) kabiliyetli oldukları kadarıyla doğrudan kavrayışların bizatihi gerçeklikleri vardır. Fakat düşünmemiz muhafaza edip kendi maksatlarına göre daha kolay kullanmak için doğrudan kavrayışlara müşterek olanı ve onların neticelerini birleştirmeye yardımcı olur. Ne var ki Kant tecrübeyi mümkün ve nesnel dünyayı *anlayış gücüne* bağılı hale getirmek için nesnelerin kendilerini *düşünceye* atfeder ve anlayış gücünün

155 (: *Nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird.*)

doğrudan kavrayış melekesi olmasına izin vermez. O bu bakımdan *doğrudan kavrayışı* kesinlikle düşünmeden ayırır fakat münferit şeyleri kısmen *doğrudan kavrayışın* kısmen düşünceinin nesnesine dönüştürür.

Ne var ki aslında bunlar sadece *doğrudan kavrayış* nesnesidir; fakat tecrübi *doğrudan kavrayış* tam da illiyet rabitasından¹⁵⁶ ileri geldiği için dolaysız olarak *nesne*dir. Onun nesnesi şeylerden ayrı tasavvurlar değil, dolaysız olarak şeylerdir. Münferit şeyler bu hüviyetiyle anlayış gücünde ve duyularla *doğrudan kavranır*; bunlarda *tek yanlı* intibalar dolaysız olarak hayal gücü ile tamamlanır. Fakat *düşünceye* geçer geçmez münferit şeyleri arkamızda bırakırız ve kendimizi *doğrudan kavrayışlardan* yoksun genel kavramlarla meşgul ederiz; düşünmemizin neticelerini münferit şeylere tatbik etmeye devam etsek bile bu böyledir. Eğer bu akıldan çıkarılmaz ise şeylerin *doğrudan kavranışının* ancak bu şeyleri düşünmeyle, on iki kategorinin tatbikini ihtiva eden bir düşünmeyle gerçekliği elde edip bir tecrübe haline geldiğini varsaymanın ne kadar kabul edilemez olduğunu açıkça görürüz. Bilakis tecrübi gerçeklik ve dolayısıyla tecrübe *doğrudan kavrayışın* kendisinde zaten verilir: fakat *doğrudan kavrayış* da ancak illiyet bağının bilgisinin duyuların duyumuna uygulanmasıyla (ki anlayış gücünün yegâne işlevi budur) ortaya çıkabilir. Bundan dolayı *doğrudan kavrayış* gerçekten zihnidir¹⁵⁷ ve Kant'ın inkâr ettiği tam da budur.

Kant'ın hâlihazırda eleştirmekte olduğum varsayımı yukarıda zikredilen pasajda bulunabilir fakat aynı zamanda *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin § 36'nın daha başlarında, keza *Metaphysischen Anfangsgründen der Na-*

156 (: *Kausalnexus*.)

157 (: *intellectual*.)

turwissenschaft'ında (Doğa Biliminin Metafizik Temelleri), 'Fenomenoloji'nin ilk izahına haşiyede bilhassa açık bir tarzda ifade edilir. Fakat meselenin malum güçlüğü karşısında bir Kantçının kitabında, yani Kiesewetter'in *Grundriss einer allgemeinen Logik*'inde, üçüncü baskı, kıs. I, açıklama s. 434 ve kıs. II, açıklama § 52 ve 53'te Kant'ın tehlikeye atılacak son kişi olduğu en açık tarzda ve masumane ifade edilir; ve Tieftrunk'un *Denklehre in rein Deutschem Gewande*'sinde (1825) de benzer şekildedir. Burada her düşünürün kendi başlarına düşünemeyen tilmizlerinin nasıl onun hatalarının büyütücü birer aynasına dönüştükleri açıkça görülür. Kategoriler öğretisi üzerinde karar kıldıktan sonra Kant onu izah ederken her zaman ihtiyatlı hareket eder. Hâlbuki tilmizleri delicesine bir cesaretle hareket eder ve böylece onun yanlışını aşikâr hale getirirler.

Söylenmiş olanlar muvacehesinde Kant aslında kategorilerin nesnesinin¹⁵⁸ kendinde şey olduğunu düşünmez ama yine de ona gayet yakındır: o bir özneye ihtiyaç duymayan bir nesne olan kendinde nesnedir¹⁵⁹; o doğrudan kavranabilir olmadığı için mekân ve zaman içinde olmayan münferit bir şeydir; o düşünme nesnesidir ama yine de mücerret mefhum değildir. Bundan dolayı Kant üçlü bir ayrım yapar: (1) tasavvur; (2) tasavvurun nesnesi; (3) kendinde şey. İlki duyarlığın işidir ki Kant bunu doğrudan kavrayışın saf formları olarak (duyuma ilave olarak) mekân ve zamandan mürekkep görür. İkinci anlaşış gücünün işidir ki on iki kategorisiyle onu düşünmede ilave eder. Üçüncüsü her türlü bilme imkânının ötesinde yer alır. (Bunun bir misali olarak *Saf Aklın Eleş-*

158 (: *der Gegenstand der Kategorien.*)

159 (: *Objekt an sich.*)

tirisi'nin ilk baskısının 108 ve 109. sayfalarına bakınız.) Fakat tasavvur ile tasavvurun nesnesini birbirinden ayırmak için yeterli sebep¹⁶⁰ yoktur: Berkeley bunu zaten ispat etmişti ve bu benim İlk Kitaptaki bütün takdimimden (bilhassa zeyillerin birinci bölümünden¹⁶¹) hatta Kant'ın kendisinin ilk baskıdaki bütününüyle idealist, temel bakış açısından çıkar. Fakat eğer tasavvurun nesnesini bir tasavvur olarak düşünmek ve böylece bu ikisini birbirine eşitlemek istemiyorsak o zaman tasavvurun nesnesi kendinde şeye mezc edilmelidir¹⁶²: nihayetinde bu nesne sözcüğüne verilen anlama bağlıdır.

Fakat bir şey her zaman kesindir: eğer açık ve dikkatli düşünürsek tasavvur ve kendinde şeyin dışında bir şey bulamayız. Kant'ın yanlışlarının kökeni meşru bir sebep olmaksızın bu melez şeyi, tasavvurun nesnesini araya sıkıştırmış olmasıdır; fakat bu kaldırıldığında *a priori* kavramlar olarak kategoriler öğretisi de çöker çünkü onlar doğrudan kavrayışa bir şey eklemeyiz ve kendinde şey hakkında geçerli değildir. Bilakis onlar bu "tasavvurların nesnelerini" sadece düşünmemizi ve böylece tasavvuru tecrübeye dönüştürmemizi mümkün kılarlar. Bunun sebebi her tecrübi doğrudan kavrayışın zaten tecrübe olmasıdır fakat duyuların duyumundan gelen her doğrudan kavrayış tecrübüdür.^{162a} Anlayış gücü yegâne işleviyle (yani illiyet kanununun *a priori* bilgisiyle) bu duyumu sebebine bağlar. Bu suretle sebep kendisini mekânda

160 (Ya da böyle bir ayırım temelsizdir.)

161 (Türkçede bakınız, *İdeal ve Gerçek* (Schopenhauer Kitaplığı, 15. Kitap).)

162 (: *ziehen*:)

162a (: *Empirie* ile *Erfahrung* kavramları arasındaki fark gözetilerek daha doğru söyleyiş şöyle olabilirdi: Bunun sebebi her ihtibari (*empirisch*) doğrudan kavrayışın zaten tecrübe (*Erfahrung*) olmasıdır fakat duyuların duyumundan gelen her doğrudan kavrayış ihtibaridir.)

ve zamanda (saf doğrudan kavrayışın formları) tecrübe nesnesi, bütün zaman boyunca mekânda sabit duran fakat mekân ve zamanın kendisi gibi her zaman bir tasavvur kalan maddi nesne¹⁶³ olarak sunar. Eğer bu tasavvurun ötesine geçmek istersek kendinde şeyle ilgili soruya ulaşınız ve bu sorunun cevabı benim bütün eserimin ve genel olarak bütün metafiziğin ana konusunu oluşturur. Kant'ın burada ele alınıp incelenen yanlışı benim daha evvel eleştirdiğim yanılıyla, yani tecrübi doğrudan kavrayışın kökeni hakkında bir nazariye sunmamış bilakis onu daha öte bir yorumda bulunmaksızın *verili* olarak almış olmasıyla ilgilidir. Kant onu safi hissi duyum (ki ona sadece doğrudan kavrayışın formlarını, yani mekân ve zamanı ekler) ile özdeşleştirir ve her ikisini de duyarlık başlığı altında kavrayıp anlar. Fakat bu malzemeler nesnel tasavvuru hâsıl etmez; bunun için bir duyum sebebine raptedilmelidir ki bu da illiyet kanununu ve dolaşısıyla anlayış gücünü gerekli kılar. Bu olmaksızın duyum öznel olmaktan öteye geçemez ve mekân duyuma izafe edilmiş olsa bile herhangi bir nesneyi mekâna yerleştiremez. Fakat Kant'a göre anlayış gücü doğrudan kavrayış için kullanılamaz: anlayış gücü eğer Transandantal Mantık içinde kalacaksa kendisini *düşünmeyle* sınırlandırmalıdır. Bu da Kant'ın yanlıklarından bir başkasıyla ilgilidir, yani illiyet kanununun *a priori* karakteri olarak doğru bildiği şey için tek geçerli delili, demem o ki nesnel, tecrübi doğrudan kavrayışın kendisinin mümküniyetinden bir delili sunmayı bana bıraktı. O bunun yerine, daha önce *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* deneme, § 23'te göstermiş olduğum gibi açıkça yanlış bir delil sunar.

163 (Sırasıyla: *Gegenstand der Erfahrung; materiel Objekt.*)

Yukarıda söylenmiş olanlardan Kant'ın "tasavvur nesnesinin"¹⁶⁴ (2) kısmen tasavvurdan (1) kısmen kendinde şeyden (3) çalınmış unsurlardan mürekkep olduğu açığa çıkar. Eğer tecrübe gerçekte ancak anlayış gücü nesneleri (daha önce sadece doğrudan kavranılmış olan nesneleri) on iki *a priori* kavram aracılığıyla *düşünmek* için on iki farklı işlev uyguladığında ortaya çıkarsa o zaman her gerçek şeyin bu hüviyetiyle çok sayıda belirlenimlere¹⁶⁵ sahip olması gerekirdi ki bunlar olmadığı takdirde muhtemelen düşünülemezdi çünkü bunlar tıpkı mekân ve zaman gibi *a priori* verilmiştir. Aslına bakılırsa bu (belirlenimler) o şeyin mevcudiyetinin esas parçası olur fakat mekân ve zaman özelliklerinden çıkarılamazdı. Fakat bu türden sadece tek bir belirlenim bulunacaktır, o da illiyettir. Maddiyet buna dayanır çünkü maddenin özü faal ve müessir¹⁶⁶ olmaktır ve o baştan başa illiyettir (bkz., II. Cilt, 4. bölüm). Fakat gerçek şeyi aslında safi tasavvur olan hayal mahsulü bir suretten ancak maddiyet ayırır. Maddenin (sübutu ve) sebatı maddi şeye zamanda sabitlik kazandırır fakat onun formları illiyete göre değişime uğrar. Şeyin diğer bütün veçheleri ya mekân veya zaman belirlenimleri veyahut onun tecrübi nitelikleridir ve bunların hepsi onun müessiriyetine¹⁶⁷ götürür ve dolayısıyla daha açık illi belirlenimlerdir. Fakat illiyet bunu anlayış gücünün işi haline getirerek tecrübi doğrudan kavrayışa bir şart olarak zaten kaşır; anlayış gücü zaten doğrudan kavrayışı mümkün kılar fakat tecrübeye ve onun müm-

164 (: *Gegenstand der Vorstellung.*)

165 (: *Bestimmungen*: kayıt, şart.)

166 (: *Wirken.*)

167 (: *Wirksamkeit.*)

künyetine illiyet kanunundan başka herhangi bir katkıda bulunmaz. Burada ifade edilenin dışında eski ontolojileri dolduran, şeylerin birbiriyle veya bizim düşünmemizle münasebetlerinden ve bir yığın manasız *farragoda*¹⁶⁸ başka bir şey değildir.

Kategoriler öğretisinin temelsizliği Kant'ın takdim ve takrir tarzından zaten bellidir. Transandantal *Estetik* ile Transandantal *Analitik* arasında bu bakımdan ne (büyük bir) mesafe (vardır)! Evvelkinde açıkça dile getirilmiş ve hedefini şaşmaksızın aktarılmış ne (büyük bir) sarahat, muayyeniyet, cesaret ve sağlam kanaat! Her şey aydınlıktır, geride ne karanlık ne saklı kuytu köşe vardır: Kant ne istediğini ve istediğinde haklı olduğunu bilir. Hâlbuki sonrakinde her şey karanlık, karmaşık, belirsiz, sallantılı ve kararsızdır, ilerleme ürkek ve çekingendir, sık sık mazeretler ileri sürülür, gelecek olana veya hatta geri bırakılana müracaat edilir. Anlayış Gücünün Saf Kavramlarının Çıkarımıyla ilgili bütün bir ikinci ve üçüncü kısımlar Kant'ın kendisini de tatmin etmediği için ikinci baskıda bütünüyle değişir ve ilk baskıdakinden her ne kadar daha açık olmasa bile bütünüyle farklı bir hüviyete bürünür.

Kant'ın aslında hakikate karşı savaştığını ve daha önce benimsemiş olduğu umdeleri ileri sürebilmek için böyle bir yol tuttuğunu görürüz. Transandantal *Estetikte* önermelerinin tümü inkâr edilemez bilinç olgularından hareketle gayet sıhhatli şekilde ispat edilmiştir; fakat Transandantal *Analitikte* biraz daha yakından bakıldığında öyledir, öyle olması gerekir diyen safi iddialar buluruz. Üslup zihnin ilmi simasıdır dolayısıyla her yerde

168 (: Karmaşa.)

olduğu gibi burada da takdim ve takrir ona vücut veren düşünmenin mührünü taşır. Kant'ın her ne zaman bir şeyi bir misal yardımıyla daha açık hale getirmek istese hemen her zaman illiyet kategorisini kullandığı ve o zaman söylediğinin doğru çıktığı da bir kenara kaydedilmelidir. Fakat bunun sebebi illiyet kanununun anlayış gücünün gerçek ve tek formu olmasıdır, diğer on bir kategori boş pencerelerden başka bir şey değildir. Kategorilerin çıkarımı ilk baskıda ikinci baskıdakinden daha basit ve daha dürüstçedir. O anlayış gücünün duyarlıktan bir doğrudan kavrayış verildiğinde kategorileri düşünerek tecrübeyi nasıl meydana getirdiğini göstermek peşindedir. Bunu yaparken "bilme", "ihzar"¹⁶⁹, "çağrışım", "tamalgı", "tamalgının transandantal birliği" gibi tabirleri içlerini boşaltıncaya kadar tekrarlar durur ve bunlara zerre kadar vuzuh ve sarahat kazandırmaz.

Fakat hepsinin en çarpıcı olanı bütün bu açıklama boyunca, herkesin zihninde ilk sırada yer alması gereken meseleye, duyuların duyumu ile onun harici sebebi arasındaki münasebete bir kerecik bile olsun temas etmemiş olmasıdır. Eğer bu münasebeti kabul etmek istemiyorduyorsa o zaman açıkça reddetmeliydi fakat o bunu da yapmaz. Dolayısıyla mesele etrafında dolanır durur ve onun ardından bütün Kant tilmizleri de aynı şeyi yapmıştır. Bunun arkasındaki gizli saik onun illiyet bağını, "tezahürün temeli" adı altında, kendinde şeye dair yaptığı yanlış istidlale saklıyor olmasıdır: fakat aynı zamanda bir sebeple bu rabıta doğrudan kavrayışa zihni bir hüviyet kazandırır ve o bunu kabule yanaşmaz. Buna ilaveten o duyum ile nesne arasında eğer bir illiyet rabıtası kabul edersek nesnenin doğrudan bir kendinde şey olacağın-

169 [: *Reproduktion*: anıklama.)

dan ve bunun da Locke tarzı bir deneyciliğe kapı aralayacağından korkmuş görünür. Fakat illiyet kanununun duyumun kendisi kadar öznel bir kökene sahip ve ayrıca kişinin kendi bedeninin de mekânda ortaya çıktığı ölçüde tasavvura ait olduğunu kafamızdan çıkarmazsak bu güçlük saf dışı edilir. Fakat Kant'ın Berkeley idealizmi korkusu kendisini bunu kabul etmekten alıkoydu.

Anlayış gücünün on iki kategorisi aracılığıyla temel faaliyeti tekrar tekrar "doğrudan kavrayışın çeşitliliğinin terkihi" olarak verilir: fakat Kant anlayış gücünün terkibinden evvel doğrudan kavrayışın bu çeşitliliğinin ne olduğunu asla doğruca açıklamaz veya göstermez. Şimdi zaman ve mekân, her üç boyutuyla birlikte, *continuadır* yani bütün parçaları itibariyle köken bakımından ayrı değil fakat mürekkeptir. Fakat onlar bizim doğrudan kavrayışımızın külli formlarıdır; dolayısıyla kendisini bunlarda gösteren (verilen) her şey de köken itibariyle bir *continuum*dur yani bütün parçaları mürekkep görünür ve çeşitliliğin bir ilave terkihi ihtiyac duymaz. Fakat doğrudan kavrayışın çeşitliliğinin bu terkihini bir nesnenin farklı hissi intibalarını münhasıran bu tek nesneye bağlarım. Dolayısıyla mesela bir çan görürken bunun gözlerimi yeşil olarak, ellerimi pürüzsüz ve katı olarak, kulaklarımı tınlamayla etkileyen bir ve aynı cisim olduğunu biliriz diyerek tevil etmek istersek o vakit bu aslında illiyet rabitasının *a priori* bilgisinin (anlayış gücünün bu gerçek ve yegâne işlevinin) bir neticesidir. Bu bilgi sayesinde duyu uzuvlarımdaki bütün bu farklı intibalar yine de beni ancak bunların ortak bir sebebine, yani önümde duran cismin kurala uygun teşekkülüne götürür dolayısıyla anlayış gücüm sonuçların çokluk ve çeşitliliğine aldırmaksızın sebebin birliğini, kendisini doğrudan kavrayışta tam da bu tarzda gösteren tek bir nesne olarak kavrar.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'inde s. 719-726, veya V, 747-754'de öğretisinin kusursuz bir hülasasını sunar ve burada kategorileri belki de başka her yerden daha fazla "doğrudan kavrayışın *a posteriori* verebileceği şeyin ter kibinin safi kuralı" diye tarif eder. Anlaşılan düşündüğü bir üçgenin teşekkülüne benzer bir şeydir, açılar kenarların teşkilinin kurallarını verir: en azından bu resim bize kategorilerin işlevi hakkında söylediklerinin en iyi izahını sunar. *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nin girişinde aynı zamanda kategorilerin bir açıklamasına ilavede bulunan uzun bir haşiye bulunur. Burada kategorilerin, özne ve yüklem yargılarda ihtiyaç duyulması halinde yer değiştirebilmesi bir tarafa, "anlayış gücünün yargılardaki şekli ameliyelerinden ayırt edilemez oldukları"¹⁷⁰ ifade edilir. Daha sonra aynı pasajda genel olarak yargı "verili tasavvurların sayesinde ilk defa bir nesnenin bilgisine dönüştüğü bir ameliye" diye tarif edilir. Buna göre hayvanlar nesnelerin bilgisine sahip olmayacaktır çünkü onlar muhakeme kabiliyetleri olmadığı için yargıda bulunamazlar.

Genel olarak Kant'a göre *nesnelerin* doğrudan kavrayışları değil sadece kavramları vardır. Buna mukabil ben derim: nesne önce sadece doğrudan kavrayışta var olur ve kavramlar her zaman bu doğrudan kavrayıştan yapılmış tecritlerden ibarettir. Dolayısıyla doğrudan kavrayışta verilen dünyanın mücerret düşünmeye yakından kılavuzluk etmesi gerekir çünkü kavramlar muhtevalarını ancak bu dünyaya bağılılıklarından alırlar. O nedenle kavramlar için genel olarak düşünme kabiliyetinden¹⁷¹

170 (: von den formalen Verstandeshandlungen im Urtheilen in nichts unterschieden seien.)

171 (: die Fähigkeit zur Reflexion.)

başka *a priori* muayyen bir form da varsayamayız. Bunun özünü kavramların teşekkülü, yani mücerret, doğrudan kavrayışa bağlı olmayan tasavvurlar oluşturur ve bu Birinci Kitap'ta gösterdiğim gibi aklın yegâne işlevidir. Bundan dolayı kategorilerden on birini atmayı ve sadece illiyeti bırakmayı talep ediyorum ancak onun faaliyetinin aslında tecrübi doğrudan kavrayışın şartı olduğunun farkındayım. Bu yüzden o sadece hissi değil fakat tam tersine zihnidir ve bu şekilde doğrudan kavranan nesne, tecrübe nesnesi, ancak kendinde şeyin ayırt edilebileceği tasavvurla aynıdır.

Hayatımın farklı dönemlerinde *Saf Aklın Eleştirisi*'ine dair yapmış olduğum mükerrer tetkik ve tahkiklerden sonra Transandantal Mantığın kökenine dair bir kanaat bana kendisini zorla kabul ettirdi ve bu bölümün anlaşılmasında gayet faydalı olduğu için onu burada paylaşacağım. Nesnel kavrayışa ve en yüksek insan düşüncesine¹⁷² dayanan tek keşif zaman ve mekânın bizce *a priori* bilindiği *aperçusudur*. Bu mutlu keşifle hoşnut olan Kant bu damarı daha da ileri doğru takip etmek istedi ve ona bu doğrultuda ihtiyaç duyduğu ipucunu mimari tenazur tutkusu sundu. Nasıl ki altta yatan tecrübi *doğrudan kavrayışta* bir şart olarak saf bir *a priori* doğrudan kavrayış bulduysa benzer şekilde, diye düşündü, belli *saf kavramlar* da bilme melekemizde tecrübi olarak elde edilen *kavramlar* için temel teşkil eden varsayım işlevi görecektir. Ayrıca gerçek tecrübi düşünce ancak saf bir *a priori* düşünce, kendisinde nesnelere hiçbir surette yer vermeyecek bir düşünce sayesinde mümkün olacak ve bunları doğrudan kavrayıştan almak zorunda kalacaktır.

172 (: *Besonnenheit*: düşüncelilik, dikkatle, sükûnetle düşünürlük, ihtiyatkar dikkat(lilik), teemmüle bağlı teenni (hali).)

Nasıl ki Transandantal Estetik matematik için *a priori* bir temel tesis ettiyse, diye düşünür, mantığın da bir temeli olmalıdır ve buna göre evvelki bir *Transandantal Mantık* formunda mütenazır bir *mütekabil* kabul etti.

Bu noktadan itibaren Kant artık tarafsız değildi, artık bilinçte mevcut olanı safi araştırma ve müşahade mevkiinde değildi. Tam tersine o bir varsayımla yönlendirildi ve bilfarz kabul ettiği şeyi bulma maksadının peşinden koştu. Bu Transandantal Estetikte talihin yardımıyla yapılmış keşifleri onun bir benzeri ve dolayısıyla onun mütenazır mütekabili olan bir Transandantal Mantığı üzerine bir ikinci kat olarak dikmek için kullanma imkânı sunacaktı. Bunun için talihin yardımıyla yargılar tablosunu buldu ve bundan *a priori* on iki saf kavram öğretisi olarak elinden geldiğince *kategoriler tablosunu*¹⁷³ çıkardı. Bu doğrudan kavranışı duyarlığın iki formuyla *a priori* belirlenmiş olan *şeyleri düşünmemizin* şartı olacaktı. Böylece tenazur yoluyla şimdi *saf duyarlığa* tekabül eden bir *saf anlayış gücü* vardı. Bundan sonra aklına bir başka düşünce geldi ve eldeki şeyin makullüğünü artırmanın bir aracını, yani anlayış gücünün saf kavramlarının *şematik düzeni* varsayımını sundu. Fakat takip ettiği, hatta kendisinin farkında olmadığı usulün nereye doğru yöneldiğini en açık şekilde tam da bu ele verdi.

Dolayısıyla bilme melekesinin her tecrübi işlevi için benzer bir *a priori* işlev bulmayı hedeflediği için tecrübi doğrudan kavrayışımız ile mücerret, doğrudan kavranılır olmayan kavramlarla gerçekleştirilen tecrübi düşünmemiz arasında, zaman zaman mücerret düşünmeden doğrudan kavrayışa geri gitmeye çalıştığımız için her za-

173 (: *die Kategorientafel.*)

man olmasa bile gayet sık gerçekleşen bir ilişki bulunduğu dikkat çekti. Ne var ki bunu aslında mücerret düşünmemizin bir bakıma şatafatlı veya içi boş laf kalabalığına dönüşüp güvenli doğrudan kavrayış zemininden çok fazla uzaklaşmış olmadığına kendimizi ikna etmek için yaparız. Bu şunun gibi bir şeydir: karanlıkta yürürken istikametimizi tayin ettiğimiz duvarı ara sıra elimizle yoklama lüzumu hissederiz. Benzer şekilde doğrudan kavrayışa da ancak tecrübe için ve muvakkaten döneriz ve bunu her ne kadar o kavramın asla tam muadili olmasa da bir doğrudan kavrayışın bizi o an meşgul eden ve onun muvakkat bir *tasavvuru* olan kavrama tekabül ettiğini muhayyilede canlandırarak yaparız. Bu bahiste söylenilmesi lazım gelenleri daha evvel *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* deneme § 28’de söylemiştim.

Kant hayal gücünde tamamlanmış suretten¹⁷⁴ farklı olarak bu türden gelip geçici hayale¹⁷⁵ *şema* der ve bunun deyiş yerindeyse muhayyilenin bir *monogramı*¹⁷⁶ olduğunu ifade eder. Ve nasıl ki böyle bir şey tecrübi olarak elde edilmiş kavramları mücerret düşünmemiz ile duyular aracılığıyla gerçekleşen açık doğrudan kavrayışımız arasında yarı yolda durursa burada da saf duyarlığın *a priori* doğrudan kavrayış melekesi ile saf anlayış gücünün *a priori* düşünme melekesi (dolayısıyla kategoriler) arasında *anlayış gücünün saf kavramlarının a priori* benzer *şemaları* bulunduğunu ileri sürer. Kant bu şemaların her birini *a priori* saf muhayyilenin *monogramları* olarak tarif eder ve “Anlayış gücünün saf kavramlarının şematik düzeni üzerine” başlıklı tuhaf bir bölümde bunların

174 (: *vollendeten Bildes der Phantasie.*)

175 (: *ein flüchtiges Phantasma.*)

176 (: *ein Monogramm der Einbildungskraft.*)

her birini mütekabil kategorisine atfeder. Bahis konusu bölüm müfrit müphemliğiyle meşhurdur çünkü bu zamana kadar onu okuyup anlamış birisi çıkmamıştır. Fakat onun bu müphemliği burada verilen bakış açısından bakılıp değerlendirildiğinde ortadan kaybolur. Ne var ki Kant'ın takip ettiği usulün maksatlı tabiatı ve mukayese¹⁷⁷ hizmet edecek ve mimari tenazuru destekleyecek olanı bulma yönündeki peşinen erişilmiş kararlılığı başka her yerden fazla burada gün ışığına çıkar. Doğrusunu söylemek gerekirse hepsi bir araya geldiğinde belli bir ölçüde gülünç olanın sınırına yaklaşımaya başlar.

Tecrübi şemaların (veya hayal gücümüzdeki gerçek kavramların mümessillerinin) anlayış gücünün saf (muhtevadan yoksun) *a priori* kavramlarında muvazi - mukabil şemaları (kategoriler) bulunacağını varsaydığı için Kant böyle şemaların manasının - gayesinin burada mevcut olmadığını gözden kaçırır. Bunun sebebi tecrübi (gerçek) düşüncedeki şemaların gayesinin münhasıran bu tür kavramların maddi muhtevasına dayanıyor olmasıdır. Bilhassa bu kavramlar tecrübi doğrudan kavrayıştan çıkarıldığı için mücerret düşündüğümüzde geriye bu kavramların alındığı doğrudan kavrayışa ara sıra göz atarak düşüncemizin hâlâ gerçek muhtevaya sahip olduğuna ikna olmak için kendimize yardım eder ve nerede olduğumuza bakarız. Ne var ki bu meşgul olduğumuz kavramların doğrudan kavrayıştan kaynaklandığını zorunlu olarak ve peşinen varsayar ve bu geriye onların maddi muhtevasına bir göz atıştan veya zayıflığımız için bize

177 (: *was der Analogie entspräche*: aslında tam muadili '*analogiya* karşılık gelecek olanıdır', yukarıdaki karşılık anlaşılmayı kolaylaştırmak için tercih edilmiştir.)

yardım edecek bir vasıttan ibarettir. Fakat hiçbir muhtevası olmayan *a priori* kavramlar bakımından aşikâr ki bu zorunlu olarak ihmal edilir; çünkü bu kavramlar doğrudan kavrayıştan çıkmaz fakat evveli emirde bir muhtevayı kabul etmek için ona içeriden gelirler. Bu sebepten ötürü onlarda geri dönüp bakılacak bir şey yoktur.

Burada bu kadar tafsilata girdim çünkü Kant'ın felsefe yapma tarzının gizli istikametine ışık tutan şey tam da budur. Doğrudan kavrayışın iki *a priori* formunu talihin yardımıyla bulduktan sonra şimdi Kant'ın tenazuru kılavuz olarak alıp tecrübi bilişimizin her belirlenimine bir *a priori* mukabil - nazire vermeye çalışmasının sebebi budur. Şemalarda bu safi psikolojik bir olguyu bile şümulü içine alır. Bu arada takdim ve takrir tarzının görünür derinliği ve güçlüğü okurdan onun muhtevasının ispatının bütünüyle imkânsız, dolayısıyla keyfi bir varsayımdan ibaret olduğunu gizlemeye yardım eder. Fakat böyle bir takdimin manasına nihayetinde nüfuz eden herkes bu zor anlaşılabilirliğin aslında meselenin hakikatine müteallik bir kanaat olduğuna inanmaya kolaylıkla sevk edilir. Ama eğer Kant *a priori* doğrudan kavrayışın keşfinde olduğu gibi burada da tarafsız olup bütün dikkatini safi araştırmaya hasretmiş olsaydı ondan tecrübi doğrudan bir kavrayış geldiğinde mekân ve zamanın saf doğrudan kavranışına eklenen şeyin bir yandan duyum, diğer yandan, safi duyumu nesnel tecrübi doğrudan kavrayışa dönüştüren illiyet bilgisi olduğunu zorunlu olarak keşfederdi. Fakat bilhassa bu sebepten ötürü illiyet bilgisi öncelikle duyumdan alınmaz ve öğrenilmez; bilakis o *a priori* mevcuttur ve saf anlayış gücünün form ve işlevi tam budur. O saf anlayış gücünün yegâne form ve işlevi-

dir lakin sonuçları bakımından o kadar zengindir ki bizim bütün tecrübi bilgimiz ona dayanır.

Çoğu kez söylendiği gibi bir yanlış ancak kökeni psikolojik olarak teşhis ve tespit edildiği¹⁷⁸ takdirde tam olarak çürütülür. Bunu yukarıdaki tartışmada Kant'ın kategoriler ve onların şemaları ile ilgili öğretisi bakımından gerçekleştirdiğimi zannediyorum.

¹⁷⁸ (Ya da teşekkül tarzı psikolojik olarak tespit edildiğinde...)

Kant böyle büyük yanlışları tasavvur melekesine dair bir nazariyenin ilk basit ana hatları içerisine soktuktan sonra bir yığın karmakarışık varsayımlara ulaştı. Tamalgının sentetik birliği bunların başında gelir: gayet tuhaf tarzda takdim edilmiş, hayli tuhaf bir şey. " 'Düşünüyorum' benim bütün tasavvurlarıma eşlik edebilmelidir." "*—e bilir—meli*": bu sorunlu-zorunlu bir ifade tarzıdır. Yalın bir dille bir eliyle verdiğini diğer eliyle alan bir iddia. Böylesine nazik bir noktada dengelenen bu iddianın anlamı nedir? Her nevi tasavvur ameliyesinin düşünme etkinliği olduğu mu? Hayır değil, ve esasen bu felaket olurdu; o zaman mücerret kavramlardan veya en azından tefekkür ve iradeden bağımsız, güzele dair olan gibi, saf bir doğrudan kavrayıştan, şeylerin hakiki özünün, diğer bir deyişle, Platonik ideaların en derin kavranışından başka bir şey olmazdı. Ve o zaman hayvanların da düşünmesi icap ederdi veya tasavvur edememeleri gerekirdi.

Yoksa bu iddia şunun gibi bir şey mi ifade eder: öznesiz nesne yok? Eğer böyle ise çok kötü ifade edilmiş ve çok geç gelmiştir. Eğer Kant'ın iddialarını hülasa edersek tamalgının sentetik birliğinden anladığının bütün tasavvurlarımızın alanının—yarıçapların üzerinde toplandığı—vüsatsiz merkezi gibi bir şey olduğunu görürüz. Benim bilmenin öznesi, bütün tasavvurların müteakabili dediğim ve aynı zamanda ikinci cildin 22. bölümünde beynin faaliyetinin ışınlarının etrafında toplandığı odak diye tarif

edip tafsilatlı olarak tartıştığım budur. Kendimi tekrar etmiş olmamak için burada o bölüme atıfta bulunuyorum.¹⁷⁹

¹⁷⁹ (Türkçesi için bkz., *Akıl Sağlığı*, (Schopenhauer Kitaplığı, 16. Kitap).)

Yukarıda getirilmiş olan eleştiriden bütün kategoriler öğretisini reddettiğim ve onu Kant'ın bilgi nazariyesini boşu boşuna külfetli hale getirdiği temelsiz varsayımlar arasında saydığım kendiliğinden çıkar. Bu aynı zamanda Transandantal Mantıktaki çelişkileri, doğrudan kavrayış bilgisi ile mücerret bilgiyi birbiriyle karıştırmaktan kaynaklanan çelişkileri ispatımdan, keza anlayış gücünün veya aklın tabiatına dair açık seçik bir kavramın olmadığını ispatımdan da anlaşılır. Bunun yerine Kant'ın eserleri bize bu iki zihni meleke¹⁸⁰ hakkında irtibatsız, tutarsız, kifayetsiz ve doğru olmayan ifadeler sunar. Nihayet bu aynı zihni melekelerle dair ilk kitapta ve onun zeyillerinde ve *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denemede § 21, 26 ve 34'te daha da tafsilatlı yaptığım izahlardan anlaşılır. Bunlar gayet vazih ve sarıh izahlardır ve açıkça bilmemizin mahiyetine dair mülahazalardan kaynaklanırlar; ayrıca bilme melekelerinin her ikisine dair bütün zamanların ve milletlerin dillerinde ve yazılarında ortaya çıkan açığa kavuşmuş kavramlarla tamamen uyumludurlar. Kant'ın gayet farklı takdimine karşı başta bu takdimin yanlışları gözler önüne serilerek bu izahların müdafaası yapılabilir.

Fakat Kant bütün düşünce nazariyesini, haddizatında bütün felsefesini yargılar tablosuna dayandırdığı ve bu tablo bizatihi esası itibarıyla doğru olduğu için bütün yargıların bu külli formlarının bilme melekemizde nasıl

180 (: *Geistesvermögen*.)

ortaya çıktığını ve bunların benim bu melekeyi tarifimle nasıl bağdaştırıldığını göstermek bir vazife olarak bana terettüp eder.

Bu tartışma boyunca anlayış gücü ve akıl kavramlarını her zaman izah ettiğim tarzda kullanacağım dolayısıyla okurun bunlara aşına olduğunu varsayacağım.¹⁸¹

Kant'ın yöntemiyle benim takip ettiğim usul arasında temel bir farklılık onun dolaylı, düşünülmüş bilgiden hareket etmesine karşılık benim doğrudan ve dolaysız kavrayış bilgisinden yola çıkmamda bulunur. O bir kulenin yüksekliğini gölgesinden ölçmeye çalışan birisine benzetilebilir, buna karşılık ben doğrudan kulenin kendisine dereceli cetveli koyarak ölçen birisiyim. Bu sebepten ötürü felsefe onun için kavramların bir bilimidir, hâlbuki bana göre felsefe kavramlarla¹⁸² bilimdir, doğrudan kavrayış bilgisinden devşirilir (her türlü delilin yegâne kaynağı) ve külli kavramlarla kavranır ve ifade edilir. Kant bütün doğrudan kavrayış bilgisinin, etrafımızdaki bin bir yüzlü, anlamca zengin bir dünyanın üzerinden geçer ve sıkı sıkıya mücerret düşünmenin formlarına sarılır.

Her ne kadar gerçeği asla ifade etmese de bu yöntem düşünmenin her türlü doğrudan kavrayışın sureti olduğu ve doğrudan kavrayış için temel olan her şeyin bu yüzden zorunlu olarak düşüncede, esasen teksif edilmiş, dolayısıyla kolaylıkla kavranabilir suretler ve ana hatlar halinde dışa vurulacağı varsayımı üzerine kuruludur. Bundan dolayı mücerret bilgide kanuna esas ve muvafık olan şey kavrayış dünyasının rengârenk kukla gösterisini gözlerimizin önünde harekete geçiren bütün ipleri ellerimize verecektir.

181 (: *Verstand und Vernunft*.)

182 (Sırasıyla: *aus Begriffen*, (kavramlardan); *in Begriffen*, (kavramlarda).)

Kant takip ettiği usulün bu yüksek ilkesini açıkça ifade etmiş ve tutarlılıkla takip etmiş olsaydı hiç olmazsa doğrudan kavranabilir olanı mücerret olandan ayrı tutma lüzumu duyardı ve biz şimdi olduğu gibi içinden çıkılmaz çelişkiler ve karmaşalarla boğuşmak zorunda kalmazdık. Fakat onun meselesini çözme tarzından anlıyoruz ki takip ettiği usulün bu temel ilkesi onun kafasında ancak belli belirsiz mevcuttu ve dolayısıyla biz de onu, felsefesini baştan başa tetkik ettikten sonra bile, tahmin etmek zorunda kalıyoruz.

Şimdi sözü edilen usul ve temel düsturun kendisine gelince onun hakkında söylenecek çok söz var ve her şeyden evvel parlak bir fikir olduğu kaydedilmeli. Bütün bilimlerin esası sayısız çeşitlilikte doğrudan kavranabilir tezahürleri görece birkaç mücerret mefhum altında bir araya getirmekten ibarettir. Daha sonra bu mefhumları bütün bu tezahürleri tam olarak bilme melekemizin denetimi altına sokan bir sistem inşa etmek için kullanırız, o vakit olanı izah edebilir, olacak olanı tayin edebiliriz. Bilimler vüsatli tezahür alanını bu tezahürlerin mahsus ve muhtelif¹⁸³ türlerine göre kendi aralarında taksim ederler. Şimdi bu hüviyetiyle ve muhtevalarından bağımsız olarak bu tür kavramlarda mutlak manada elzem olanı tecrit etmek ve bunu her türlü düşünce formlarını keşfetmek ve böylece her türlü doğrudan kavrayışa dayalı bilme ve dolayısıyla tezahür olarak dünya için esas ve temel olanı öğrenmek maksadıyla yapmak cesur ve bahtiyar bir düşünceydi.¹⁸⁴ Zorunlu olduğu için bu temel unsur *a priori* keşfedilebilir, bu onun kökeni itibariyle

183 (Sırasıyla: *besondern* (aynı zamanda hususi, muayyen); *mannigfaltigen*.)

184 (: *ein kühner und glücklicher Gedanke*.)

özne olduğu anlamına gelir ve Kant'ın göz önünde bulundurduğu amaçlara hizmet eder.

Şimdi daha fazla ilerlemeden düşünme ile doğrudan kavrayışa dayalı bilme¹⁸⁵ arasında (doğal olarak bu daha başından bu ikisinin açık seçik ayrımını şart koşar ki Kant bunu ihmal etmiştir) ne tür bir münasebet olduğunun, düşünmenin doğrudan kavrayışa dayalı bilmeyi gerçekte nasıl tekrarladığının ve onun yerini aldığının¹⁸⁶ tetkik ve tahkiki yapılmalıydı. Bu düşünmenin tamamen saf mı kaldığı yoksa kendi (düşünmesinin) formlarına bürünerek bir ölçüde kılık mı değiştirdiği, mücerret düşünme bilgisinin formu doğrudan kavrayış bilgisinin formuyla mı yoksa değişmez şekilde kendisine yani düşünme bilgisine ait olan mahiyet veya nitelikle mi daha muayyen hale geldiği (araştırılmalıydı). Böylece doğrudan kavrayış bilgisinde türdeş olmayan bile, düşünme bilgisine dâhil olduğu anda artık ayırt edilemez, buna mukabil düşünmeye dayalı bilme tarzında fark ettiğimiz birçok ayrım aslında düşünme bilgisinde teşekkül etmiştir ve doğrudan kavrayış bilgisinde mukabil farklılıklara işaret etmez. Bu araştırmanın sonucu olarak doğrudan kavrayış bilgisinin özümsevenip düşünceye dönüştürülürken canlı uzviyetinde gıdanın hazmedilirken geçirdiği değişime benzer bir değişim geçirdiği görülürdü çünkü uzviyetin formları ve terkipleri kendisi tarafından belirlenir, dolayısıyla onların terkip ve teşekkülünden gıdanın karakterinin tanınması imkânsız hale gelir. Yahut (çünkü bu bir ölçüde çizgiyi aşmak olur) hiç olmazsa sudaki aksin akseden nesnelerle olduğu gibi düşünmenin doğrudan kavrayış bilgisiyle hiçbir ortak yanının olmadığı veya ancak bu nesnelerin

185 (: *das Verhältniß der Reflexion zur anschaulichen Erkenntniß.*)

186 (Sırasıyla: *wiedergeben; vertreten.*)

gölgesinin bu nesnelerin kendileriyle olduğu kadar irtibatlı olduğu (bu araştırma neticesinde) görülürdü. Böyle bir gölge ancak birkaç ana hattı verir fakat aynı zamanda şeylerin en büyük çeşitliliğini aynı formda birleştirir ve birbirine en benzemez şeylere aynı ana hattı verir. Böylece gölgeden hareket ederek muhtemelen şeylerin suretlerini tamlık ve kesinlikle yeniden oluşturamayız.

Düşünme bilginin bütününün veya aklın sadece tek ana formu vardır ve bu mücerret kavramdır. O akıl melekemizin kendisine özgüdür ve doğrudan kavrayış dünyası ile doğrudan zorunlu bir bağı yoktur. Dolayısıyla doğrudan kavrayış dünyası düşünme bilgisinin tamamen yokluğunda hayvanlar için vardır ve o eğer bütünüyle farklı bir dünya olsaydı bile bu düşünme formu yine de ona aynı ölçüde uyardı. Fakat kavramların yargılarda birleştirilmesinin belli muayyen ve muntazam¹⁸⁷ formları vardır, bunlar kıyas ile bulunur ve yargılar tablosunu oluştururlar. Bu formlar büyük bölümü itibariyle düşünme bilgisinin keyfiyetinden ve dolayısıyla dört düşünce kanunuyla (ki bunlara mantık ötesi doğrular¹⁸⁸ diyorum) ve *dictum de omni et nullo*¹⁸⁹ ortaya çıktıkları ölçüde doğrudan aklın kendisinden kaynaklanırlar. Ne var ki bu formların diğerleri temellerini doğrudan kavrayış bilgisinin tabiatında dolayısıyla anlayış gücünde bulur, fakat bu sebepten ötürü anlayış gücünün muayyen formlarının eşit sayısı hakkında bilgi sağlamazlar. Bilakis bunlar bütünüyle anlayış gücünün bir ve yegâne işlevinden yani

187 (Sırasıyla: *bestimmt*; *gesetzlich*: kurallı, kanuna uygun.)

188 (Bilindiği üzere bunlar, özdeşlik (aynıyet), çelişme (tenakuz), orta terimi dışarıda bırakma ve bilmenin yeter sebep ilkesidir.)

189 (: Hep ve hiç düsturu: bütün bir tür hakkında tasdik veya inkâr edilen her cüz hakkında da tasdik veya inkâr edilebilir.)

sebeup ve neticenin doğrudan bilinişinden çıkarılabilirler. Bu formların daha başkaları nihayetinde bilmenin düşünme ve doğrudan kavrayışa dayalı tarzlarının karşılaşması ve terkiibinden veya daha doğru bir ifadeyle sonrakinin evvelkiyle bütünleşmesinden neşet etmiştir. Şimdi yargı saiklerinin¹⁹⁰ her birini sırayla ele alıp değerlendireceğim ve her birinin yukarıda zikredilmiş olan kaynaklarda nasıl teşekkül ettiğini göstereceğim. Kategorilerin bunlardan çıkarılamayacağı ve takdimleri ne kadar karmaşık ve kendi kendini nakzedici bulunmuşsa var oldukları varsayımının bir o kadar temelsiz olduğu doğrudan bundan anlaşılır.

1. Yargıların sözde *niceliği* bu hüviyetiyle kavramların tabiatından kaynaklanır; dolayısıyla ancak akla dayandırılır¹⁹¹ ve ne anlayış gücü ile ne doğrudan kavrayışa dayalı bilme ile dolaysız münasebeti vardır.

Birinci Kitapta izah edilmiş olduğu üzere bir itisaa, alana sahip olmaları ve daha geniş ve daha az belirli bir kavramın daha dar, daha belirli olanı kuşatması kavramların kavram olarak bir esas veçhesidir. Daha dar kavram bu sebepten ötürü ya genel olarak daha geniş kavramın belirlenmemiş parçası olarak tespit edilmek veya onu belirleyen ve bütünyle ayrı kılan belli bir isim verilmek suretiyle ayrılabilir. Bu ameliyeyi gerçekleştiren yargıya ilk durumda cüzi yargı ikinci durumda külli yargı denilir. Mesela ağaç kavramının alanının bir ve aynı bölümü cüzi veya külli bir yargıyla ayrılabilir, yani "Bazı ağaçlar mazi verir" veya "Bütün meşeler mazi verir".

190 (: *die Momente des Urtheils.*)

191 (Veya temeli münhasıran akılda bulunur...)

Bu iki ameliye arasındaki fark gayet küçüktür ve esasen ancak belli bir dildeki sözlüğün zenginliğiyle mümkün olur. Ne var ki Kant bu farkın anlayış gücünün birbirinden temelinden farklı iki ameliye, işlev veya kategorisini ortaya çıkardığını ileri sürdü. Anlayış gücünün bunlar aracılığıyla tecrübeyi *a priori* belirlediği varsayılır.

Nihayet bir kavram doğrudan kavrayışa dayalı muayyen, münferit bir tasavvuru ortaya çıkarmak için kullanılabilir, ki bu kavramın kendisi bu tasavvurdan ve aynı zamanda birçok başkalarından çıkarılır; münferit yargıda olan budur. Böyle bir yargı mücerret bilgi ile doğrudan kavrayış bilgisi arasında bir sınır çizgisini işaret eder ve doğrudan bu sonucusuna geçer. “Bu ağaç mazı verir”. Kant bunu da hususi bir kategori yaptı.

Bütün bu söylenenlerden sonra artık burada daha fazla tartışma ve münakaşaya lüzum yoktur.

2. Benzer şekilde yargıların *niteliği* bütünüyle aklın alanına girer ve doğrudan kavrayışı mümkün kılan anlayış gücünün herhangi bir kanununu ima veya ihsas etmez yani onunla herhangi bir alakası yoktur. Mücerret kavramların mahiyeti, nesnel olarak anlaşıldığında tam da aklın kendisinin özüdür ve Birinci Kitapta izah ettiğimiz gibi kavramların alanlarını birleştirme ve bölme imkânını içinde barındırır. Genel geçer özdeşlik ve çelişme kanunlarının¹⁹² faraziye¹⁹³ olarak temelinde bu imkân vardır ve ben *mantık ötesi* doğruyu tamamen akıldan çıktık-

192 (: *die allgemeinen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs*: külli mantık kaideleri: ayniyet ve tenakuz.)

193 (: *Voraussetzung*: aynı zamanda şart, mukaddem.)

ları ve başka şekilde izah edilebilir olmadıkları için bu kanunlara atfederim. Onlar birleşenin birleşik, bölünenin bölünmüş kalması gerektiğini ve vazedenin¹⁹⁴ aynı zamanda tekrar hükümsüz kılınamayacağını belirlerler. Onlar kavramların alanlarının irtibat ve taksim imkânını varsayar yani yargı imkânını bilfarz kabul ederler. Fakat yargının *formu* mutlak ve münhasır olarak akılda bulunur; *muhtevası*ndan farklı olarak bu form anlayış gücünün doğrudan kavrayışa dayalı bilmesinden devralınmaz ve bu sebepten ötürü burada onun aranacak bir müteakabili veya mütenazın yoktur. Doğrudan kavrayış anlayış gücüyle ve anlayış gücü için ortaya çıktıktan sonra mevcudiyeti tam ve eksiksizdir, ne kuşkuyla ne yanılsaya maruzdur, ne tasdik ne inkâr tanır. Çünkü o kendisini kendince ifade eder ve akıl melekemizin mücerret bilgisinden farklı olarak sadece kendisinin dışında olan bir şeye, bilmenin yeter sebep ilkesine göre değerini ve muhtevasını¹⁹⁵ bulmaz. O gerçeklikten başka bir şey değildir ve akıl melekесinin mücerret bilgisinden farklı olarak ve her türlü nefiy - inkâr onun özüne yabancıdır: bu ancak düşüncede düşünmeyle eklenir fakat tam da bu sebepten ötürü o her zaman mücerret düşünce alanının içinde kalır.

Olumlu ve olumsuz yargılara Kant sınırsız yargıları ekler. Bunu eski skolastiklerin tuhaf bir merak yahut hevesinden, tartışmaya bile lüzum duymayan gayet kurnazca uydurulmuş bir geçici tedbir-

194 (: *Gesetzt*: dolayısıyla bir yanıyla öne sürülen, farz edilen; diğer yanıyla, tesis ve tespit edilen...)

195 (: *Gehalt*.)

den faydalanarak, birçok diğerleri gibi sırf mütenazır mimari uğruna getirilmiş boş bir pencereyi kullanarak yapar.

3. Kant yargıların birbirinden bütünüyle farklı üç ayırt edici özelliğini gayet geniş bağıntı kavramı¹⁹⁶ altında bir araya getirir ve şimdi bunların her birini eğer kökenlerini anlamak istiyorsak sırasıyla ele alıp incelemeliyiz.

a) Genel olarak *hipotetik yargı*, her türlü bilmemizin bu en külli formu yeter sebep ilkesi için mücerret tabirdir. Bu ilke üzerine 1813 tarihli denememde onun dört farklı anlamının bulunduğunu ve bunların her birinin farklı bir bilme melekесinden kaynaklandığını ve farklı bir tasavvur kümesiyle alakalı olduğunu göstermiştim. Bu Kant'ın yapmak istediği gibi, genel olarak hipotetik yargının, bu külli düşünce formunun sadece anlayış gücü ve onun illiyet kategorisinden kaynaklanamayacağını fakat tam tersine saf anlayış gücünün yegâne bilme formu olduğunu gösterdiğim illiyet kanununun yeter sebep ilkesinin, her türlü saf veya *a priori* bilmemizi kuşatan bir ilkenin tarzlarından sadece biri olduğunu yeterince açığa kavuşturur. Diğer yandan bu ilke anlamlarından her biri içinde dışavurumu olarak bu hipotetik yargı formunu barındırır.

Burada gayet farklı anlam ve kökenlerden olmakla beraber bilmenin unsurlarının, akılla *in abstracto* düşünüldüğünde, bir ve aynı form, kavram ve yargıların bir terkibi içinde ortaya çık-

196 (: *Begriff der Relation.*)

tığını açıkça görüyoruz; bu form içerisinde artık ayırt edilemezler: onlar ancak mücerret bilme-yi bütünüyle terk edip doğrudan kavrayışa dayalı bilmeye geri dönerek ayırt edilebilirler. Bu sebepten ötürü Kant'ın mücerret bilme zaviyesinden doğrudan kavrayışa dayalı bilmenin unsurlarını ve iç düzenegini ortaya çıkarmak için takip ettiği yol tamamen yanlış bir yoldu. Ayrıca benim giriş mahiyetindeki *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin tamamı belli bir anlamda hipotetik yargı formunun anlamının eksiksiz bir irdelenmesi ve incelemesidir. O nedenle burada bu mesele üzerinde daha fazla durmayacağım.

b) *Kategorik yargının* formu en halis manada genel olarak yargı formundan başka bir şey değildir. Zira yargılamak için aslı aranacak olursa, kavramların alanlarının ter kibini veya bağdaşmazlığını¹⁹⁷ düşünmekten ibarettir. Dolayısıyla hipotetik ve disjunktif (- ayrık) terkipler aslında özel yargı formlarıdır çünkü bunlar sadece zaten tam olan ve kavramların ter kibinin değişmeksizin kaldığı yani kategorik olan yargılar için kullanılır. Fakat bunlar yine bu yargıları birleştirir çünkü hipotetik yargı bunların karşılıklı bağımlılığını, ayrık yargı bunların bağdaşmazlığını ifade eder. Fakat safi kavramlar birbiriyle sadece tek bir irtibat veya münasebet türü içindedir, o da kategorik yargıda ifade edilmiş olanıdır. Kavram alanla-

197 (: *die Verbindung, oder die Unvereinbarkeit*: ya da irtibat veya irtibat-sız...lığını: yani böyle bir ter kibin imkânsızlığını.)

rının çakışması¹⁹⁸ ve tam ayrışması¹⁹⁹ (yani tasdik ve inkâr) bu münasebetin daha tam tayini veya (alt) tasnifidir ve Kant bu özel kategorileri bütünüyle farklı, yani *nitelik* başlığı altında bir araya getirdi. Bu çakışma ve ayrışma alanların birbiri ile tamamen mi yoksa kısmen mi çakıştığına göre bir defa daha bölünür. Bu belirleme yargıların *niceliğini* oluşturur ve Kant bunu özel bir kategori başlığı haline getirir. Böylece o birbiriyle yakından irtibatlı hatta özdeş olan şeyleri, yani safi kavramların birbiriyle yegâne mümkün ilişkisinin kolaylıkla kavranan değişimlerini ayırır, buna mukabil birbiriyle hayli bağdaşmaz şeyleri münasebet (- bağıntı) başlığı altında bir araya getirir.

Kategorik yargıların mantık ötesi ilkeleri olarak özdeşlik ve çelişki kanunları vardır. Fakat kavram alanlarını irtibatlandırmak için farklı *temeller* mevcuttur ve yargıya *doğruluk* kazandıran bu temellerdir (yargı bu irtibat yahut münasebetten başka bir şey değildir); dolayısıyla yargının doğruluğu mantıki, tecrübi, aşkın veya mantık ötesi olabilir. Bu daha önce mukaddime mahiyetindeki denemede, § 30–3'te izah edilmişti ve bu yüzden burada bir defa daha tekrarlanmasına lüzum yoktur. Fakat özne ve yüklem olarak iki kavram alanının terkinde mücerret olarak kendilerini gösteren dolaysız bilme türlerinin ne kadar farklı olduğu ve anlayış gücünün

198 (: *Ineinandergreifen.*)

199 (: *Getrenntseyn.*)

tek bir işlevini onların müteakibi ve hâsıl edici-si olarak hiçbir surette ortaya koyamayacağımız buradan kendiliğinden anlaşılır. Mesela “su kaynar” veya “sinüs açığı ölçer”, “irade karar verir”, “iş dağılır”, “ayrım güçtür” yargıları aynı mantıki form ile en değişik irtibat veya münasebet türlerini ifade eder. Buradan doğrudan, dolaysız kavrayışa dayalı bilmeyi çözümlemek için yola mücerret bilmenin bakış açısını benimseyerek koyulmanın ne kadar ters olduğunun teyidini bir kez daha elde ederiz.

Kategorik yargı sadece kastettiğim anlamda anlayış gücünün gerçek bilgisinden ve ancak yargı illiyeti ifade ettiğinde çıkar. Fakat bu maddi bir niteliği işaret eden yargılarda bile böyledir. Mesela ben “bu cisim ağır, katı, akışkan, yeşil, asitli, alkali, uzvi ve benzeridir” dediğimde bu her zaman o cismin müessiriyetini²⁰⁰ işaret eder, bu da bilmenin ancak saf anlayış gücü ile mümkün olduğu anlamına gelir. Fakat bu özne ve yüklem ile mücerret olarak ifade edildikten sonra, ondan bütünüyle farklı olan birçok şey (mesela son derece mücerret kavramlara bağlılık) de benzer şekilde ifade edildiği gibi, bu saf kavram münasebetleri doğrudan kavrayışa da-

200 (: *Wirken*. Yukandaki karşılığın tek kusuru Almanca aslının gerçek ile irtibatına sağır kalmasıdır, yoksa *tesir* ile faal(iyet)e, dolayısıyla *müessir* olarak, yani o tesirin duyarlıktaki neticesine yabancı kalmaması yani *teessür* (*impression*) ile olabildiğince çok yönlü bir karşılıktır. Maddenin hakim vasfı, derin özü olarak kelimenin gerçek(lik) ve faal(iyet) ile irtibatı için bkz., *İdeal ve Gerçek*, s. 75 vd. (Schopenhauer Kitaplığı, 15. Kitap).)

yalı bilmeye geri götürüldü ve yargıdaki özne ve yüklem in doğrudan kavrayışta kendine mahsus muadillerinin, yani cevher ve araz (mütekabiller) i olması gerektiği düşünöldü. Ancak daha sonra "cevher" kavramının "madde" kavramının muhtevası dışında gerçek muhtevasının olmadığını göstereceğim. Fakat arazlar tesir türleriyle tam olarak aynı şeyi ifade eder, dolayısıyla cevher ve arazın mefruz bilgisi saf anlayış gücünün sebep netice bilgisinden ibarettir. Mamafih madde tasavvurunun Birinci Kitap, § 4'te ve daha açık şekilde *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* deneme § 21'in sonunda, s. 77'de gerçekte nasıl ortaya çıktığı ele alınıp incelenmişti. Bunu cevherin kalıcı olduğu ilkesini tetkik ve tahkik ederken daha da yakından görme imkânına sahip olacağız.

- c) *Ayrık - disjunktif yargılar* mantık ötesi bir doğru olan dışarıda bırakılan orta terim kuralından çıkar. Bu sebepten ötürü onlar bütünüyle saf akla aittirler ve anlayış gücünde kökenleri yoktur. Dolayısıyla bunlardan müştereklik kategorisini veya *karşılıklı illiyeti*²⁰¹ çıkarmak Kant'ın sırf mimari tenazur hevesini tatmin etmek için zaman zaman işlemek cüretini gösterdiği hakikati zorlama, olmadı hiçe sayma (cürümlerinin) aslında çarpıcı bir örneğidir. Bu türetmenin ölümcül sakatlıkları daha önce çeşitli düzeylerde gösterildi ve bilhassa G. E. Schulze'ün *Kritik der theoretischen Philosophie*'sinde ve Berg'in *Epikritik der*

201 (: *der Begriff der Wechselwirkung*: ya da karşılıklı etki(leme), tesirin karşılıklılığı: etkileşim kavramı.)

Philosophie'sinde sık sık ve haklı olarak eleştirildi.

Bir kavramın birbirlerini karşılıklı dışlayıcı yüklemelerle muhtemel belirlenimi ile karşılıklı illiyet düşüncesi arasında gerçekte ne tür bir tenazur vardır? Bu ikisi aslında birbirine tamamen zıttır çünkü bu iki ayrı önermeden biri aslında ayrı yargıda öne sürülür diğeri zorunlu olarak gizli tutulur. Beri yandan eğer bu iki şeyin karşılıklı illiyet münasebeti içerisinde bulunduğu düşünülüyorsa birini öne sürmek zorunlu olarak diğerini de öne sürmeyi ve *tersini* gerekli kılar. Bu yüzden karşılıklı illiyetin gerçek, mantıki mütekabili kuşku yok ki *circulus vitiosus*dür²⁰², bu durumda, karşılıklı illiyet halinde zahiren olduğu gibi, temellendirilmiş olan aynı zamanda temeldir²⁰³ ve aksi. Ve nasıl ki mantık *circulus vitiosus*u reddederse metafizik de karşılıklı illiyet kavramını yasaklar.²⁰⁴ Şimdi olanca ciddiyetimle kelimenin gerçek anlamında karşılıklı illiyet diye bir şey olmadığını göstermek istiyorum ve her ne kadar insanlar (bilhassa düşünce bu kadar bulanık ve belirsiz olduğu için) bu kavramı kullanmayı sevseler de daha yakından yapılacak tetkik onun boş, asılsız ve gerçek dışı ol-

202 (: fasit daire, kısır döngü.)

203 (veya: bir sebebe bağlanmış olan aynı zamanda bizatihi sebeptir; veya temellendirilmiş olan aynı zamanda bizatihi delildir.)

204 (: *verbannen*: ... cevaz vermez, meşru bulmaz, dolayısıyla metafizikten nefyedilir. Batı düşüncesinin metafizikten nasibi bu kadardır çünkü ifade edilmeyi bekleyen gerçeğe ne Kant'ın teklifi usulünce yaklaşabilmekte, ne de onun tenkidini.)

duğunu gösterir. Her şeyden önce genel olarak illiyet kavramının ne olduğunu hatırlayalım ve buna yardım etmek için yukarıda sözü edilen mukaddime mahiyetindeki denemeye, § 20'ye ve ayrıca ödüllü *Über die Freiheit des Willens* denememin bölüm, 3, s. 27 vd.'na ve nihayet bu kitabın ikinci cildinin dördüncü bölümüne bakalım. İlliyet maddenin ortaya çıkan *hallerinin* zaman içerisindeki konumlarını tayin eden kanundur. İlliyet sadece hallerle veya durumlarla ve işin aslı aranacak olursa gerçekte sadece *değişimler*le uğraşır madde olarak madde veya değişimsiz süreklilik hakkında hiçbir şey söylemez. Madde olarak *madde* illiyet kanununun şümulü içinde değildir çünkü o tahavvül ve tagayyüre²⁰⁵ tabi değildir; keza genel olarak ifade edildiği şekliyle bütün *şeyler* değil fakat sadece maddenin *halleri* (onun şümulü içindedir). Ayrıca illiyet kanununun süreklilikle ilgisi yoktur çünkü hiçbir şeyin değişmediği yerde *müessiriyet*²⁰⁶ veya illiyet de yoktur bilakis orada kalıcı bir sükûnet hali mevcuttur. Eğer bu bozulursa o zaman yeni ortaya çıkan durum ya kalıcı olur veya olmaz veya doğrudan üçüncü bir hale yol açar. Bunun gerçekleşme zorunluluğu tam olarak illiyet kanunudur ki o yeter sebep ilkesinin bir formudur ve dolayısıyla daha fazla izah edilemez çünkü yeter sebep ilkesi her türlü açıklama ve her türlü zorunluluğun bizatihi ilk ilkesidir.

205 (Yani halden hale geçmeye ve geçerek başkalaşmaya: kısaca oluşa ve bozuluşa.)

206 (: *Wirken*: faaliyet, dolayısıyla müessiriyet.)

Sebeup ve sonucun mevcudiyetinin *zaman sıralamasıyla*²⁰⁷ yakından irtibatlı ve zorunlu olarak onunla ilişkili olduğu buradan açıktır. Ancak A hali B haline zamanda takaddüm ettiği ve onların birbirini takipleri mümkün değil zorunlu olduğu yani bir ardışıklık değil bir netice²⁰⁸ olduğu ölçüde—ancak bu ölçüde A hali sebep B hali neticedir. Fakat *karşılıklı illiyet* kavramı bunların yekdiğerinin hem sebebi hem sonucu olmasını gerektirir ve bu her ikisinin hem daha evvel hem daha sonra olduğunu söylemeye varır ki bu saçmalıktır. Her iki *halin* eş zamanlı ve esasen zorunlu olarak eş zamanlı olduğunu kabul edemeyiz. Eğer onlar zorunlu olarak birbirlerine ait olup eş zamanlı var olsalar o zaman zorunlu olarak ancak tek bir durum oluştururlar. Ve bu tek durumun sürekliliği onun bütün belirlenimlerinin sürekli mevcudiyetini gerekli kıldığı için artık önümüzde halledilmeyi bekleyen mesele değişme ve illiyet değil fakat süreklilik ve sükûnet meselesidir. Onun hakkında söylenilebilecek tek şey bütün durumun *tek* belirleniminin değişmesi halinde ortaya çıkan durumun devam edemeyeceği, fakat ilk durumun diğer bütün belirlenimlerinin değişiminin sebebi olacağı ve bunun da yeni, üçüncü bir duruma yol açacağıdır. Bütün bunlar sadece basit illiyet kanununa göre gerçekleşir ve yeni bir kanuna, karşılıklı illiyet kanununa temel temin etmezler.

207 (: *Zeitfolge*.)

208 (Sırasıyla: *Folgen*; *Erfolgen*.)

Ayrıca *karşılıklı illiyet* kavramının tek bir örnekle desteklenemeyeceğini açıkça ve kesinlikle iddia ederim. Onu müdafaası sadedinde dermeyeran edilebilecek her şey ya bir sükûnet hali-
 dir (ve dolayısıyla ancak değişimlerle alakalı ve o ölçüde anlamlı olduğu için illiyet kanununun bu durumda tatbik edilebilirliği yoktur) ya da aynı isimli karşılıklı olarak belirleyici²⁰⁹ durumların münavebeli bir ardışıklığıdır ki bu aynı sebep sonuç rabitası ile mükemmelen izah edilebilir. İki ihtimalden ilki için bir misal şudur: her iki kefedede eşit ağırlıklar olduğu için bir terazi dengededir: burada hiçbir şey müessir değildir çünkü değişen bir şey yoktur: bir sükûnet hali içindedir. Yerçekimi tıpkı çekim merkezinde desteklenen her cisimde olduğu gibi eşit şekilde dağılmış olarak çabalar fakat gücünü herhangi bir tesir - müessiriyet ile dışa vuramaz. Bu ağırlıklardan *birinin* kaldırılması bir üçüncünün, diğer kefenin ağır basmasının doğrudan sebebi olan ikinci bir duruma yol açar fakat bütün bunlar basit sebep sonuç kanununa göre gerçekleşir ve anlayış gücünün özel bir kategorisine hatta özel bir isme bile ihtiyaç duymaz. İkinci ihtimalin bir misali yanmaya devam eden bir ateştir. Yanabilir cisimle birleşen oksijen ısıya neden olur, o da bu kimyevi terkinin yeniden ortaya çıkmasına yol açar. Ne var ki bu halkaları değişebilen fakat *aynı ismi* taşıyan bir sebep ve neticeler zincirin-

209 [: *bedingen*: ya da birbirine karşılıklı olarak şart teşkil eden, bu suretle birbirini tahdit ve takyit eden...]

den başka bir şey değildir: yanan A, serbest B sıcaklığını doğurur ve bu da yeni bir C yanmasının yolunu açar (yani A sebebiyle aynı isme sahip olan yeni bir netice fakat (münferit olarak onunla) aynı şey değildir) daha sonra bu yeni D sıcaklığına sebebiyet verir (ki bu aslında B neticesiyle özdeş değildir fakat ancak kavram bakımından aynıdır yani B ile *aynı isme* sahiptir) ve bu böyle sonu belirsiz şekilde devam eder. Günlük hayatta karşılıklı illiyet denilen şeyin güzel bir misalini Humboldt'un (*Ansichten der Natur*, ikinci baskı, C. 2, s. 79) öne sürdüğü çöller nazariyesi sunar. Çöllere yağmur yağmaz fakat çöllerin sınırındaki ağaçlık ormanlara yağmur yağar. Bunun sebebi bulutları çeken dağlar değildir bilakis kumlu alanlardan yükselen ve buhar parçacıklarının çözülmesini engelleyen sıcak hava sütunu bulutları yukarı doğru çeker. Dikey yükselen hava akımı dağ sırasına geldiğinde zayıflar, bulutlar alçalır ve daha soğuk hava yağmuru hâsıl eder. Dolayısıyla çölde yağmurun yokluğu bitki hayatının yokluğuyla karşılıklı bir illiyet ilişkisi içerisindedir: yağmur yağmaz çünkü ısınan kum yüzeyi daha fazla sıcaklık yayar; çöl bir bozkır veya çayırılık bir alan olmaz çünkü yağmur yağmaz. Fakat aşikâr ki yukarıdaki misalde olduğu gibi burada da aynı isimli sebep ve sonuçların birbirini takip etmesinden başka bir şey yoktur ve esas itibarıyla basit illiyetten kesinlikle farklı değildir. Aynı şey bir sarkacın salınmasında ve aslında uzvi bedenin kendi kendisini idame ettirmesinde de vakidir: burada da her bir durum bir yeni-

sine yol açar. Bu yeni durum kendisini meydana getirenle aynı türdendir fakat münferit olarak yenidir. Sadece burada madde daha karmaşıktır çünkü zincir artık iki türlü halkadan değil fakat çok çeşitli halkalardan mürekkeptir dolayısıyla aynı isimli bir halka ancak muhtelif diğerleri araya girdikten sonra tekrarlanır. Hal böyle olmakla beraber her zaman karşılaştığımız hallerin veya durumların ardışıklığı kuralını sunan tek ve basit illiyet kanununun bir tatbikinden ibarettir, o itibarla önümüzdeki ancak anlayış gücünün yeni ve özel bir işlevi ile kavranıp anlaşılabilir bir şey değildir.

Yoksa karşılıklı illiyet kavramının ispatına tesir ile karşı tesirin²¹⁰ birbirine eşit olduğuna işaret edilerek mi tevessül edilecektir? Fakat tam da bunun sebebi *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denemede, böylesine güçlü bir şekilde ileri sürdüğüm ve tafsilatıyla ele alıp tartıştığım şey, yani sebep ve sonucun iki ayrı cisim değil fakat cisimlerin birbirini takip eden halleri olduğudur. Dolayısıyla bu iki halin her biri aynı zamanda ilgili bütün cisimleri ve dolayısıyla tesiri - müessiriyeti, yani yeni ortaya çıkan durumu tazammun eder, mesela bir çarpışma halinde her iki cismi de aynı nispette şümulü içine alır. Bu sebepten ötürü çarpan cisim çarpmaya maruz kalan cisimle aynı ölçüde (her biri kütlesi ve hız derecesi nispetinde) değişime uğrar. Eğer buna karşılıklı

210[: *Wirkung und Gegenwirkung*: ya da etki ve tepki. Yukarıda *Wirken* başlığında verilen izahata ve oradaki atıfa bakınız.]

illiyet denilmek isteniyorsa o zaman her türlü illiyet karşılıklı illiyettir ve bu sebepten ötürü yeni kavramlara, hele anlayış gücünün yeni bir işlevine daha da az ihtiyaç duyulur; bilakis illiyetin zahiren eş anlamlısı ile yetiniriz. Fakat Kant'ın kendisi bir düşüncesizlik anında *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*, mekânîğin dördüncü önermesinin delilinin başladığı yerde tam olarak bu görüşü ifade eder: "dünyadaki her türlü harici müessiriyet karşılıklı müesseriyettir"²¹¹. O halde nasıl oluyor da anlayış gücünün basit illiyet ve karşılıklı illiyet için farklı *a priori* işlevler ihtiva ettiği farz olunuyor? Veya şeylerin birbirini takibi ancak illiyet sayesinde, eş zamanlılıkları da ancak karşılıklı illiyet sayesinde nasıl mümkün ve bilinebilir olur? Eğer her türlü illiyet aslında karşılıklı müessiriyet - illiyet olsaydı o zaman ardışıklık ve eş zamanlılık²¹² aynı şey olur ve dünyadaki her şey aynı anda vuku bulurdu.

Eğer gerçek karşılıklı illiyet gibi bir şey olsaydı o zaman *perpetuum mobile*²¹³ mümkün hatta *a priori* kesin olurdu: fakat bunun yerine onun imkânsız olduğu iddiası gerçek karşılıklı illiyet mevcut olmadığı gibi anlayış gücü de böyle bir şeyin formuna sahip değildir *a priori* kanaatine dayanır.

Hatta Aristoteles bile gerçek anlamda karşılıklı illiyet kavramını reddeder ve dikkat çeker:

211 (: *Alle äußere Wirkung in der Welt ist Wechselwirkung*: ya da dünyadaki her türlü harici tesir karşılıklı tesirdir.)

212 (: *Succession und Simultaneität*.)

213 (: daimi harekete: *devri daim*.)

iki şey haddizatında karşılıklı olarak birbirine müessir olabilir - sebep teşkil edebilir fakat bu ancak her biri farklı bir anlamda anlaşıldığında, mesela biri diğeri üzerinde bir saik, buna mukabil ikinci ilki üzerinde bir hareket sebebi olarak müessir olduğunda böyledir. Aynı ifadeyi iki pasajda buluruz: *Fizik*, II. Kitap, 3. Bölüm, ve *Metafizik*, V. Kitap, 2. Bölüm.

Ἔστι δὲ τινὰ καὶ ἀλλήλων αἷτια. οἷον τὸ πονεῖν τῆς εὐεξίας, καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν. ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος τὸ δ' ὡς ἀρχὴ κινήσεως.²¹⁴ (*Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.*) Ayrıca eğer o gerçek karşılıklı illiyyetin mevcudiyetini kabul etseydi onu burada ifade ederdi çünkü her iki pasajda da mümkün bütün sebep türlerini tadat etmeye çalışır. *İkinci Analitikler*, II. Kitap, 2. Bölümde bir sebep ve sonuçlar dairesi zikreder fakat karşılıklı illiyyet diye bir şeyden söz etmez.

4. *Kiplik*²¹⁵ kategorileri diğerk bütün kategoriler üzerinde bir üstünlüğe sahiptir çünkü bunların her biriyle ifade edilen aslında onun çıkarıldığı yargı formuna karşılık gelir. Diğerk kategorilerde böyle bir şeye hemen hiç tesadüf edilmez çünkü bunlar genellikle en keyfi zorlamayla yargı formlarından çıkarılırlar.

214 (Birçok şey birbirinin sebebidir; dolayısıyla mesela jimnastik beden kuvveti ve kaviliğinin sebebidir ve bu da jimnastiğın sebebidir. Fakat aynı tarzda değil; bilakis biri netice diğeri hareketin - sürecin başlangıcıdır.)

215 (: *Modalität*: keyfiyet.)

Bilkuvve, bilfiil, ve zaruret kavramlarının muhtemel, vaki ve (mantiken) zaruri²¹⁶ yargı formlarını doğurduğu tamamen doğrudur. Fakat bu kavramların anlayış gücünün özel ve özgün bilme formları olduğu ve daha başka türetmeye müsait olmadığı doğru değildir. Bilakis bunlar her türlü bilmenin tek ve asli formundan, *a priori* bilincinde olduğumuz bir formdan, yani yeter sebep ilkesinden çıkarlar. Esasen bilme - bilgi *zorunlu* olarak doğrudan bu ilkeden neşet eder. Buna mukabil arızilik, mümkünlük, imkânsızlık ve bilfiillik²¹⁷ ancak düşünmenin kullanımıyla ortaya çıkar. Bir başka söyleyişle bunlar hiçbir anlamda tek bir zihni melekeden, yani anlayış gücünden ortaya çıkmazlar fakat aşağıda görüleceği üzere mücerret bilme ile doğrudan kavrayışa dayalı bilme arasındaki çatışmadan ileri gelirler.

Benim iddiam odur ki zorunluluk ve belli bir sebebin sonucu kavramı tam olarak birbirinin yerine kullanılabilir ve bütünüyle özdeş kavramlardır. Belli bir sebebin sonucu olarak görmedikçe asla bir şeyi zorunlu olarak bilemez ve hatta düşünmeyiz: ve zorunluluk kavramı bu bağımlılıktan, bu başka şeyle (farz edilmiş -) vazedilmiş olma fikrinden ve onun sonucu olmanın bu kaçınılmazlığından başka bir şeyi ihtiva etmez. Zorunluluk kavramının sadece ve münhasıran yeter sebep ilkesinin kullanımıyla ortaya çıktığı ve var olduğu buradan

216 (Sırasıyla: *problematisch, assertorisch, apodiktisch*: ihtimali, vaki(ye), zaruri(ye) hüküm.)

217 (: *Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit*.)

kendiliğinden anlaşılır. Ve dolayısıyla bu ilkenin farklı formlarına göre maddi zorunluluk (bir sebebin sonucunun), mantıki zorunluluk (analitik yargılarda, çıkarımlarda vb. bilmenin temeli ile), riyazi zorunluluk (mekân ve zaman içerisinde olmanın temeline göre) ve son olarak ameli zorunluluktan söz edilir ki bu sonuncusu sözde kategorik bir buyrukla bir belirlenime değil fakat daha çok mevcut saiklara ve belli bir tecrübi karaktere göre zorunlu olarak ortaya çıkan bir davranışa işaret eder.

Fakat zorunlu her şey ancak izafidir çünkü neşet ettiği bir temeli peşinen varsayar: mutlak zorunluluk bir çelişkidir. Gerisi için *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* deneme, § 49'a müracaat edilmesini öneriyorum.

Arızilik (- *mümkünlük*)²¹⁸ zorunluluğun nakzedici zıttı²¹⁹, yani nefyidir. Dolayısıyla bu kavramın muhtevası menfidir; bilhassa yeter sebep ilkesi ile ifade edilen rabitanın (- irtibatın) yokluğundan fazlası değildir. Bu sebepten ötürü arızı olan bile her zaman sadece izafidir: hususiyle o ancak sebebi olmayan şey bakımından arızidir. Hangi türden olursa olsun her nesne, yani gerçek dünyada yer alan her şey daima ve eş zamanlı olarak hem zaruri hem arızidir: sebebi olan tek şey bakımından *zaruri*; onun dışındaki her şey bakımından *arızı*. O sebeple onun zaman ve mekân içerisinde sair her şeyle teması zaruri münasebetten mahrum safi bir rastlantı ya-

218 (: *Zufälligkeit*.)

219 (: *kontradiktorische Gegentheil*.)

hut tesadüften²²⁰ ibarettir: *arızı*²²¹, συμπτωμα, *contingens*²²² sözcükleri buna işaret eder. Dolayısıyla mutlak manada arızı - tesadüfi bir şey en az mutlak zaruri bir şey kadar düşünülemezdir. Bunun sebebi evvelkinin başka hiçbir nesneyle sebep irtibatı içinde olmayan²²³ bir nesne olmasıdır. Fakat böyle bir şeyin düşünülmemesi tam da yeter sebep ilkesinin muhtevasının menfi bir ifadesidir. Dolayısıyla mutlak bir arızilik düşünülecekse öncelikle bu ilkenin ortadan kaldırılması gerekirdi. Fakat o zaman da onun kendisi bütün anlamını kaybederdi çünkü arızilik kavramı ancak bu ilkeye nazaran bir anlama sahip olur ve iki nesnenin birbiriyle sebep sonuç ilişkisi içerisinde bulunduğunu ifade eder.

Tabiat doğrudan kavrayışa bağlı bir tasavvur olduğu kadarıyla tabiatla olan her şey sebebin-den neşet ettiği için zorunludur. Fakat biz eğer bu münferit şeyi sebebi olmayan sair her şeyle irtibat içerisinde düşünürsek onu arızı olarak tanır ve biliriz. Fakat bu zaten mücerret bir düşünmedir. Şimdi eğer tabii bir nesne söz konusu olduğunda bir adım daha atar ve onu sair her şeyle illi bağından dolayısıyla zorunluluk ve arıziliğinden tecrit edersek o zaman bu bilme türü *müessir* (- gerçek) olan kavramının şümulü içerisine girer. Bu kavram

220 (: *Zusammentreffen*.)

221 (: *Zufall*: tesadüf, rastlantı.)

222 (Gr. συμπτωμα, *symptōma*: arız olma, vuku bulma, arız oluş; araz, belirti; *sympiptein*: vaki olmak, vuku bulmak; syn- + *piptein*: tesadüf etmek, vaki olmak. L. *contingere*: teması - münasebeti olmak, (bu bir araya geliş - temas ediş neticesinde) vuku bulmak, zuhur etmek; com- + *tangere*: değmek, dokunmak: *contingent*, *contingens*.)

223 (Yani ...ın neticesi olan bir ilişki içerisinde...)

sebebine bakmaksızın sadece *tesiri* - *eseri*²²⁴ göz önünde bulundurur, ki o sebebe nazaran kendisine *zorunlu* denir, onun dışındaki her şeye göre *mümkün* - *arızidir*. Bütün bunlar nihayetinde yargının kipliğinin şeylerin nesnel yapısından çok bilgimizin onlarla irtibatına işaret etmesine dayanır. Fakat nasıl ki tabiatta her şey bir sebepten ileri geliyorsa müesser yani bir tesirin sonucu olan her şey de zorunludur fakat ancak *o anda* ve *o yerde* olduğu ölçüde, çünkü illiyet kanunu ile muayyeniyet bundan daha fazlasını şamil değildir. Bununla beraber doğrudan kavranabilir tabiatı bir tarafa bırakır da mücerret düşünceye dönersek düşünmede bir kısmına *a priori*, bir kısmına *a posteriori* aşına olduğumuz bütün tabii kanunları tasavvur edebiliriz ve bu mücerret tasavvur tabiatta *herhangi* bir zaman ve mekânda var olan fakat her muayyen mekân ve zamandan tecrit edilmiş olan her şeyi ihtiva eder: ve bizi geniş *mümkünlük* alanına getiren düşünme tarzı tam da budur. Fakat burada bile *imkânsızlığa* yer yoktur. İmkân ve imkânsızlığın ancak düşünme için, doğrudan kavrayışa dayalı bilme için değil, mücerret akli bilme için mevcut olduğu aşikârdır, her ne kadar mümkün ve imkânsızlık belirlenimlerini aklımıza öneren doğrudan kavrayışa dayalı bilmenin saf formları ise de. Mümkün ve imkânsız olanı düşünürken yola çıktığımız tabiat kanunlarının *a priori* veya *a posteriori* bilinmesine göre mümkün ve imkânsız metafizik veya sadece fizik hüviyet arz eder.

224 (Sırasıyla: *Wirklichen*; *Wirkung*.)

Doğrudan yeter sebep ilkesinin bilgisine ve zorunlu, gerçek ve mümkün kavramlarının gelişmesine dayandığı için ispata ihtiyaç duymayan bu açıklamadan Kant'ın bu üç kavram için anlayış gücünün üç özel işlevini varsaymasının bütünüyle temelsiz olduğu yeterince açıktır. Ayrıca mimari tenazur ilkesini uygularken hiçbir kuşku veya tereddüdün kendisini rahatsız etmesine burada da izin vermediğini bir kez daha görürüz.

İlave olarak Kant zorunluluk kavramını arzılık kavramıyla karıştırmak gibi büyük bir hata işlemiştir, her ne kadar evvelki felsefenin tecridi suiistimal eden emsal veya teamülünü takip etmekten başka bir şey yapmamışsa da. Bahis konusu suiistimal şu şekilde olmuştur: Bir şeyin sebebi - temeli vazedildiğinde kaçınılmaz olarak ondan neşet edeceği, yani onu (takip) etmezlik edemeyeceği ve dolayısıyla zorunlu olarak edeceği aşıkardı. Fakat insanlar tek başına bu son kayıtla yetindiler ve dediler: bir şey ki olduğundan başka türlü olamıyorsa veya zıttı imkânsız ise zorunludur. Onlar böyle bir zorunluluğun sebebini ve kökünü düşünemediler ve her türlü zorunluluğun bu temel ve kökten ileri gelen izafiliğini gözden kaçırdılar, böylece *mutlak manada zorunlu* bir şey, mevcudiyeti bir sebebin sonucu kadar kaçınılmaz olacak fakat yine de bir sebebin sonucu olmayan ve bu sebepten ötürü hiçbir şeye dayanmayan, bütünüyle düşünülemez, hayali bir şey icat ettiler. Bu ilave saçma bir *petitio principii*²²⁵ çünkü yeter sebep ilkesine terstir. Şimdi bu

225 [: eben eine absurde Petition ist. Tabii eğer petition bir kaziye - pos-

hayal mahsulü şeyden hareket ederek onlar hakikatin tam aksi olan bir sebep veya illetle vazedilmiş her şey anzidir iddiasında bulundular çünkü onlar onun zorunluluğunun izafi tabiatına bakıyor ve bunu bütünüyle hayali ve kavramı itibarıyla kendi kendisiyle çelişen *mutlak* zorunlulukla mukayese ediyorlardı.²²⁶ Kant da bu kökten ters arızilik tanımına bağlıdır ve onu bir açıklama olarak sunar: *Saf Aklın Eleştirisi*, V. s. 289-291, 243. V. 301, 419. V. 447, 486, 488. Hatta bu konuda o kendi kendisiyle en aşikar çelişkilere düşer çünkü s. 301’de der: “Anzi olan her şeyin bir sebebi vardır” ve ekler, “olmaması mümkün olan şey arızidir”. Fakat her ne ki sebebi vardır olmazlık edemez: dolayısıyla o zorunludur.

Yeri gelmişken ifade etmek gerekir, zorunluluk ve arızilik ile ilgili bütün bu yanlış izahat zaten Aristoteles’ten, *De generatione et corruptione* (Oluş ve

tulate anlamında değil de çoğu yerde geçtiği şekliyle *petitio principii* kısaltması olarak kullanılmışsa.)

226 Bakınız, Christian Wolff, *Vernunftige Gedanken von Gott, Welt, und Seele*, § 577-579. Onun sadece oluşun yeter sebep ilkesine göre zorunlu olanın, yani sebeplere bağlı olarak gerçekleşenin anzi olduğunu beyan etmesi, buna mukabil yeter sebep ilkesinin diğer formlarına göre zorunlu olanı, yani *essentiadan* (tanım) neşet eden, dolayısıyla hem analitik yargılan hem matematik doğrulan zorunlu olarak kabul etmesi tuhaftır. O bunun sebebinin sadece illiyet kanununun sınırsız bir dizi, buna mukabil yeter sebeplerin diğer türlerinin sınırlı bir dizi verdiğini söyleyerek açıklar. Ne var ki bu saf mekân ve zamanda yeter sebep ilkesinin formları bahis konusu olduğunda değil fakat sadece mantıki bilgi temelleri bakımından böyledir: fakat Kant matematik zorunluluğun mantıki temele sahip bu tür bir zorunluluk olduğunu düşünüyordu. *Yeter sebep ilkesi üzerine denemenin* § 50’si ile mukayese ediniz.

Bozuluş Üzerine), II. Kitap, 9 ve 11. Bölümlerden gelir. Burada olmaması imkânsız olan şeyin zorunlu olduğu ifade edilir; bunun zıttı mevcudiyeti mümkün olan şeydir. Ve hem olabilen hem olmayabilen şey, dolayısıyla vücut bulan ve göçüp giden şey bu ikisinin arasında yer alır: ve o zaman bu arızı olacaktır. Yukarıda söylenenler hatırlanacak olursa Aristoteles'te karşılaşılabilecek başka birçokları gibi bu izahın da soyut kavramlara bağlılık ve geri dönüp müşahhas, doğrudan kavranabilir olana müracaat edememe sebebiyle ortaya çıktığı açıktır. Çünkü her türlü mücerret kavramın kaynağı olan ve onların üzerinde her zaman bir denetim işlevi görmesi gereken bu sonuncusudur. "Olmaması imkânsız olan şey"—bu her zaman *in abstracto* düşünülebilir: fakat eğer bunu alıp müşahhas, gerçek, doğrudan kavranabilir olana uygularsak az evvel belli bir sebebin sonucu olarak tarif ettiğimiz, lakin zorunluluğu izafi ve şarta bağlı olan şeyin dışında düşünceyi aydınlayabilecek hiçbir şey, hatta safi imkân olarak bile bir şey bulamayız.

Hazır yeri gelmişken yukarıda söylenenlere bu kiplik kavramları ile ilgili birkaç mülahazayı daha eklemek isterim. Her türlü zorunluluk yeter sebep ilkesine dayandığı ve bu sebepten ötürü izafi olduğu için bütün *apodeiktik*²²⁷ yargılar nihai anlamları bakımından kökeni itibarıyla *hipotetiktir*. Onlar ancak küçük mukaddemi *vakiyenin*²²⁸ dâhil edilmesiyle, yani bir kıyasın neticesi olarak *kategorik*

227 (Gr. *apodeiktikos*: mantıken zorunlu.)

228 (: *assertorisch*: olanı dile getiren yargı.)

hüviyete bürünürler. Eğer bu küçük önerme henüz katiyet kesp etmemişse ve bu belirsizlik ifade ediliyorsa sonuç *ihtimali* hükümdür.²²⁹

Genel (kural) olarak mantıken zorunlu (bir tabiat kanunu) olan her zaman muayyen bir duruma bağlı olarak sadece ihtimalidir çünkü önce o durumu kurala tabi kılan şartın bilfiil ortaya çıkması gerekir. Buna mukabil bu hüviyetiyle muayyen bir durumda zorunlu (mantıken zaruri) olan (sebebiyle zorunlu hale getirilen her bir muayyen durum) genel olarak ve külli manada ifade edildiğinde bizatihi ancak ihtimalidir. Bunun sebebi ortaya çıkan sebebin ancak o muayyen durumu ilgilendirmesi, ve mantıken zaruri, her zaman farazi (hipotetik) yargının daima sadece genel kanunları dile getirmesi ve münferit durumları doğrudan ifade etmemesidir.

Bütün bunlar mümkün olanın sadece düşünce alanında ve akıl için, buna mukabil bilfiil olanın doğrudan kavrayış alanında ve anlayış gücü için, zorunlu olanın ise her ikisi için de mevcut olmasında temelini bulur. Aslı aranacak olursa zorunlu, bilfiil ve mümkün olan arasındaki fark gerçekte sadece *in abstracto* ve kavram bakımından mevcuttur; gerçek dünyada bunların hepsi çöker ve iç içe geçerler. Çünkü gerçekleşen her şey *zorunlu olarak* gerçekleşir; çünkü o sebeplere mebni olarak gerçekleşir ve o sebeplerin de kendi sebepleri vardır. Küçük olsun büyük olsun dünyevi hadiselerin bütün akışı zorunlu olarak açılıp gelişen katı²³⁰ bir

229 (: das *problematische* Urtheil.)

230 (: *streng*: sert, kati, haşin, müsamahasız.)

hadiseler zinciri²³¹ oluşturur. Dolayısıyla bilfiil var olan her şey aynı zamanda zorunludur ve gerçekte bilfiil ile zorunlu olan arasında ve benzer şekilde bilfiil ile mümkün olan arasında bir fark yoktur. Bunun sebebi olmamış, yani (kuvveden) fiile çıkmamış olanın aynı zamanda mümkün de olmamış olmasıdır çünkü onun olmaksızın asla gerçekleşemeyeceği sebeplerin kendileri ne gerçekleşmiş ne de büyük sebepler zinciri içerisinde gerçekleşebilirdi: o bu sebepten ötürü bir imkânsızlıktı. Her hadise bu şekilde ya zorunlu veya mümkündür. Bütün bunlar yine de ancak tecrübi anlamda gerçek dünyada, yani münferit şeylerin bütünüünün, dolayısıyla bütünüyle münferit veya muayyen olanın dünyasında gerçektir. Buna mukabil eğer genel olarak şeyleri düşünmek için akli kullanır ve onları mücerret olarak kavrarsak o zaman zorunlu, bilfiil ve mümkün olan tekrar ayrılır. O zaman zihnimizin *a priori* kanunlarıyla uyum içinde olan her şeyi genel olarak mümkün diye tanırız; tabiattaki tecrübi kanunlara karşılık geleni asla bilfiil vaki olmamış olsa bile bu dünyada mümkün diye tanır ve böylece imkân dahilinde olanı bilfiil olandan açık seçik ayırırız. Bilfiil olan kendi başına elbette aynı zamanda daima zorunludur fakat bu hüviyetiyle anlaşılabilmesi onun sebebinin farkında olunmasına bağlıdır: bu sebebin bilinmemesi halinde o mümkündür ve arzi diye adlandırılır. Bu mülahaza aynı zamanda bize Megara okulundan Diodoros ile Stoacı Khrysippos

231 [: *Verkettung*: teselsül.)

arasında *contentio* περί δυνατῶν'un²³² anahtarını da sunar. Ciceron tartışmayı *de fato*²³³ kitabında nakleder, Diodoros der: "Ancak bilfiil vaki olan mümkündür ve bilfiil vaki olan her şey aynı zamanda zaruridir." Khrysippos da buna cevaben der: "Birçok şey var ki mümkündür ama asla bilfiil vaki olmaz: çünkü ancak zorunlu olan bilfiil vakidir."

Bunu şu şekilde izah edebiliriz: Bilfiillik bir istidlal yahut kıyasın neticesidir ve onun mukaddemlerini imkân dahilinde oluş sağlar. Fakat bunun için sadece büyük değil küçük önerme de gereklidir; tam mümkünlüğü ancak ikisi sağlar. Nitekim büyük önerme sadece nazari, *in abstracto* genel mümküniyeti verir; fakat bu kendi başına hâlâ hiçbir şeyi mümkün, diğer bir deyişle, bilfiil vaki olmayı kabil hale getirmez. Bunun için hâlâ münferit duruma imkân kazandıran küçük önermeye ihtiyaç duyulur çünkü bu durumu kurala tabi kılan odur. Tam bu şekilde o durum hemen bilfiil vaki hale gelir. Mesela:

Büyük önerme: Bütün evler (dolayısıyla benimki de) yanıp kül olabilir.

Küçük önerme: Benim evim alevler içerisinde.

Netice: Benim evim yanıp kül olmaktadır.

Her külli iddia ve dolayısıyla her büyük önerme şeyleri bilfiillik yani fiili gerçeklik bakımından her zaman ancak bir varsayıma göre ve dolayısıyla farazi olarak belirler. Mesela yanıp kül olabilirlik ateş almayı varsayar. Bu varsayımı temin eden küçük

232 (: mümkün olan üzerine tartışma.)

233 (: *Kader Üzerine.*)

önermedir. Büyük önerme her zaman silahı doldurur fakat ancak küçük önerme kullanıldığında fitil ateşlenir yani netice ortaya çıkar. Bu mümkün ile bilfiil olan arasındaki ilişkide istisnasız geçerli olan bir kaidedir. Fakat bilfiil vaki olmayı dile getiren netice her zaman *zorunlu olarak* takip ettiği için o zaman bilfiil olan her şeyin aynı zamanda zorunlu da olması gerekir ki zorunlu olmanın ancak belli bir sebebin veya illetin neticesi olma anlamına geldiği buradan anlaşılabilir: bilfiillik bakımından bu temel bir sebeptir ki bu sebepten ötürü bilfiil olan her şey zorunludur. Bundan dolayı mümkün, bilfiil, ve zorunlu kavramlarının çakıştığını ve sadece sonuncunun ilkinin değil fakat aynı zamanda tersini de şart koştuğunu görürüz. Onları ayıran zaman formunun zihnimize getirdiği sınırlamadır: çünkü zaman mümkün ile bilfiil olan arasındaki vasıtaadır. Münferit hadisenin zorunluluğu onun bütün sebeplerinin bilgisinden mükemmelen anlaşılabilir: fakat bütün bu birbirinden bağımsız, farklı sebeplerin çakışması bize *arızı* olarak görünür; haddizatında arızilik kavramı tam da onların birbirinden bağımsızlığıdır. Hal böyle olmakla beraber onların her biri *onun* sebebinin zorunlu sonucu olduğu ve illiyet zincirinin başlangıcı olmadığı için arıziliğin anlayış gücümüzün ufkunun sınırlılığından kaynaklanan öznel bir fenomenden öteye geçmediği ve göğün yeryüzüne değdiği görüş ufkı kadar öznel olduğu açıktır.

Zorunluluk verili bir sebepten (ileri gelen) netice ile özdeş olduğu için aynı zamanda yeter sebep ilkesinin her bir formuyla özel bir zorunluluk olarak ortaya çıkacaktır. Onun zıddı imkân ve imkânsızlık

olacaktır ve bu ancak akıl nesneleri mücerret olarak düşünüp değerlendirdiğinde ortaya çıkar. Dolayısıyla yukanda sözü edilen dört zorunluluk türüne aynı sayıda imkânsızlık türü karşılık gelir: maddi, mantıki, riyazi ve ameli.²³⁴ Ayrıca şu da kaydedilmelidir ki bütünüyle mücerret kavramlar sahasında kaldığımız takdirde imkân her zaman daha genel, zorunluluk ise daha dar kavrama bağlıdır: mesela "bir hayvan bir kuş, balık, suda - karada yaşayan canlıların bir üyesi vb. *olabilir*". "Bir bülbül bir kuş *olmalı*, bir kuş bir hayvan *olmalı*, bir hayvan bir uzviyet *olmalı*, bir uzviyet bir gövde - cisim *olmalıdır*". Bunun sebebi aslında kıyasta ifade edilen mantıki zorunluluğun külliden cüziye ilerlemesi ve asla bunun tersinin vaki olmamasıdır.

Buna mukabil doğrudan kavranabilir tabiatta (birinci küme tasavvurlar) her şey aslında illiyet kanunuyla zorunludur. Ancak düşünme dahil olup onu (sebeup teşkil etmeyen şeyle mukayese ederek) aynı zamanda mümkün veya arızı ve (bütün illi münasebetleri göz ardı ederek) bütünüyle ve münhasıran bilfiil vaki diye yorumlayabilir. *Bilfiil vaki* kavramı, bu sözcüğün illiyet kavramından türeyişinin²³⁵ de gösterdiği üzere sadece bu tasavvur kümesinde gerçekten bulunur.

234 (: *physische, logische, mathematische, praktische.*)

235 (Sırasıyla: *Wirklichkeit, Wirkung*. Buraya kadar sadık kalınan karşılıklı tarzına bağlı kalınmış olsaydı yukarıda da bu kavramların *müessiriyet* ve *tesir* diye karşılanması gerekirdi fakat daha önce de ifade edildiği üzere *müessiriyette bilfiil vaki olma* mündemiç olmakla birlikte faal olduğu için müessir, müessir olduğu için bilfiil vaki, dolayısıyla bilfiil vaki olduğu için fiili gerçek zinciri içerisindeki son halkayı belki bir tazammun olarak değil ama en azından bir çağrışım olarak içermez.)

Üçüncü tasavvur kümesinin, yani saf matematik doğrudan kavrayışın, bütünüyle kendi sınırları içerisinde kalması halinde, zorunlulukla ilgisi yoktur. Mümkünlük de burada sadece düşünme kavramlarına bağlı olarak ortaya çıkar; mesela “bir üçgen dik açılı, geniş açılı, eşit açılı *olabilir* fakat iki dik açığa denk gelen üç açığa *sahip olmalıdır*”. Dolayısıyla burada *mümkün olana* ancak doğrudan kavranabilir olandan mücerret olana geçerek ulaşırız.

Hem *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denemede hem de bu eserin Birinci Kitabında söylenmiş olanların hatırdaki tutulduğunu varsayan bu takdim (ve izahattan) sonra umuyorum ki yargılar tablosunda sunulmuş olan yargı formlarının hakiki ve hayli çeşitli kökenleri hakkında hiçbir kuşku kalmayacaktır. Benzer şekilde (yine umuyorum ki) bunları açıklamak için önerilmiş olan anlayış gücünün on iki özel işlevinin kabul edilemezliği ve temelsizliği hususunda da kuşkular bertaraf edilmiş olacaktır. Bu son konuyu birçok özel ve aşikâr müşahade (- mülahaza) teyit ve takviye eder. Mesela olumlu, kategorik ve vaki yargıların, her biri için anlayış gücünün birbirinden bütünüyle ayrı işlevini meşru gösterecek kadar temelden farklı olduğunu kabul etmek için gerçek bir tenazur tutkusu ve onun sağladığı kılavuzluğa gerçek bir inanç gereklidir.

Kategoriler öğretisinin savunulamazlığının farkında olduğunu, İlkelerin Çözümlemesine (*phaenomena et noumena*) dair üçüncü kısımda birkaç uzun pasajı birinci baskıdan ikinci baskıya almayarak (yani s. 241, 242, 244-246, 248-253) bizzat Kant'ın kendisi ele verir. Alınmayan bu pasajlar öğ-

retinin zayıflığını gayet açık gösterir. Nitekim mesela o burada (s. 241) münferit kategorileri tanımlamadığını, istese bile bunu yapamayacağını çünkü bunların tanımlanmasının mümkün olmadığını söyler. Bunu derken aynı ilk baskının 82. sayfasında söylediğini unutmuştu: “Bu kategorilerin tanımını bilerek vermiyorum gerçi (bu tanımlar) bende mevcuttur.” O nedenle bu—*sit venia verbo*²³⁶—düpedüz palavraydı. Fakat bu son pasajın kalmasına göz yumar. Dolayısıyla daha sonra ve gayet ihtiyatlıca almadığı bütün bu pasajlar zihninde kategorilerle ilgili açık bir fikir bulunmadığını ve bütün öğretinin sağlam olmayan ayaklar üzerine oturduğunu gösterir.

Bu kategoriler tablosunun şimdi her metafizik, haddizatında her ilmi araştırma ve değerlendirmenin takip edeceği kılavuz çizgisi veya yönetici ilke olduğu varsayılır (*Prolegomena* § 39). Ve aslında o yukarıda gösterildiği üzere bütün Kant felsefesinin temeli ve onun bütün tenazurunun (icra edilirken esas alındığı) numunesi olmakla kalmaz fakat aynı zamanda Kant’ın her mümkün mülahazayı uymaya zorladığı Prokrustes yatağı haline de gelir. Aşağıda (uydurmaya çalışırken onun yaptığı bu) zorlamanın keyfiyetini biraz daha yakından ele alıp değerlendireceğim. Fakat böyle bir fırsatla *imitatores, servum pecus*²³⁷ ne yapacaktı! Gördük.

Sözü edilen icbar yahut zorlama yargıların başlıkları²³⁸, formları ve kategoriler ile işaret edilen ifa-

236 (: Böyle bir tabiri kullanmam mazur görülürse.)

237 (: Taklitçiler, köle tabiatlı ayaktakımı!)

238 (Hatırlanacağı üzere genel başlıklar: nicelik, nitelik, bağıntı ve kipliktir.)

delerin anlamlarının göz ardı edilip unutulmasıyla ve sadece ifadelerin kendileri muhafaza edilerek işlendi. Bunlar kökenini kısmen Aristoteles'in *Birinci Analitikler*, I, 23'te (περὶ ποιότητος καὶ ποσότητος τῶν τοῦ συλλογισμοῦ ὁδῶν: *de qualitate et quantitate terminorum syllogismi*)²³⁹ bulur ne var ki keyfi tarzda seçilmişlerdir; çünkü kavramların şümülü kesinlikle *nicelik* sözcüğü ile anlatıldığından başka surette ifade edilebilirdi, her ne kadar bu sözcük maksadına kategorilerin geri kalanının başlıklarından daha muvafık ise de. Hatta *nitelik* sözcüğü bile aşikâr ki sadece niteliği niceliğin karşısına koyma alışkanlığından hareketle seçilmiştir çünkü nitelik tasdik ve inkâr için kesinlikle yeterince keyfi bir isimdir. Fakat şimdi Kant'ın yaptığı her değerlendirme, zaman ve mekân içinde her nicelik, şeylerin maddi, manevi vb. her mümkün niteliği bu kategori başlıkları altında toplanır, her ne kadar bu şeyler ile yargı ve düşünce formlarının başlıkları arasında, arızı ve keyfi tabirler manzumesi dışında, en ufak müşterek bir yan yok ise de. Başka bakımlardan Kant'ın hakkı olan saygıyı hatırımızdan çıkarmamalıyız ve bu bizi onun bu bahiste takip ettiği usulle ilgili kızgınlık ve öfkemizi haşın tabirlerle ifade etmekten alıkoymaktadır.

Bir sonraki misali doğrudan doğa biliminin genel ilkelerinin saf fizyolojik tablosu sunar. Yargıların niceliği ile her doğrudan kavrayışın vasi bir büyüklüğe sahip olması arasında acaba nasıl bir ilişki kurulacaktır? Yargıların niteliği ile her duyumun bir

239 (: Kıyas terimlerinin niteliği ve niceliği üzerine.)

derecesinin olması arasında acaba ne gibi bir ilgi bulunacaktır?

Bilakis ilki mekânın harici doğrudan kavrayışımızın formu olmasına dayanır, sonraki ise duyu uzuvlarımızın teşekkülüne²⁴⁰ dair bir mülahazadan çıkarılmış, tecrübi ve dahası bütünüyle öznel bir doğrudan kavrayıştan fazlası değildir.

Ayrıca akli psikolojinin temelini veren tabloda (*Saf Aklın Eleştirisi*, s. 344, V. 402) ruhun *basitliği* nitelik başlığı altına dâhil edilir. Fakat bu sadece nicelikle ilgili bir özelliktir ve yargıdaki tasdik veya inkârla hiçbir surette alakalı değildir. Ne var ki niceliğin ruhun *birliği* ile doldurulması gerekirdi hâlbuki o daha önce ruhun basitliğine dâhil edilmiştir. Daha sonra kiplik gülünç bir tarzda bunun içine girmeye zorlanır yani ruh *mümkün* nesnelerle irtibat ve münasebet içerisine sokulur. Fakat irtibat içerisinde bulunma bağıntıya aittir²⁴¹; hâlbuki cevher (kavramı) çoktan bağıntıyı ele geçirmiştir. Daha sonra antinomilerin muhtevası olan dört kozmolojik idee geriye kategorilerin başlığı altına çekilir; bu hususu daha sonra bu antinomileri inceleyen etraflıca ele alıp inceleyeceğiz. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde *özgürlük kategorileri* tablosuyla muhtemelen daha da çarpıcı gelebilecek birkaç örnek sunulur. Keza *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin kategorilerin dört başlığına göre beğeni yargısını ele alan ilk kitabında; nihayet bütünüyle kategoriler tablosuna göre taksim edilmiş *Doğa Biliminin Metafizik*

240 (: *Beschaffenheit*: bünye, mahiyet, tabiat.)

241 (: *Verhältniß gehört aber zur Relation*: Ya da bir şeye nispet edilme alaka - izafet - bağıntıya göredir...))

*Temelleri'*nde de bu örnekler bulunur ki bu mühim eserde doğru ile kusursuz olanın yer yer karıştırıldığı yanlış muhtemelen en başta tam da bu sebepten dolayı ortaya çıkmıştır. Hatların doğrultularının birlik, çokluk ve genelliğinin yargıların niceliğine göre bu şekilde adlandırılan kategorilere nasıl karşılık gelmesi gerektiği görülmek isteniyorsa bu ilk bölümün sonuna bakılması yeterlidir.

*Cevherin sürekliliği*²⁴² ilkesi cevher ve ayrılmazlık²⁴³ kategorisinden çıkarılır. Fakat biz bunu ancak kategorik yargılar formundan, yani iki kavramın özne ve yüklem olarak birleştirilmesinden biliyoruz. Bu büyük metafizik ilke nasıl da zorlanarak bu basit, bütünüyle mantıki forma bağlı hale getirilir! Fakat bu sadece *pro forma*²⁴⁴ ve tenazur uğruna yapılır. Burada bu ilke için verilen delil onun anlayış gücü ve kategorideki mefruz kökenini bütünüyle göz ardı eder ve saf doğrudan zaman kavrayışından üretilir. Fakat bu delil de bütünüyle yanlıştır. Safi zamanda eş zamanlılık ve süre²⁴⁵ mevcuttur demek yanlıştır: bu tasavvurlar, *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* deneme, § 18’de ve daha tam olarak bu kitabın § 4’ünde gösterdiğim gibi, ancak *mekân* zaman ile birleştirildikten sonra ortaya çıkar. Aşağıdakilerin anlaşılması için bu iki inceleme ve irdelemenin bilindiğini varsayıyorum.

Her türlü değişime rağmen zamanın kendisinin *baki kaldığını*²⁴⁶ söylemek yanlıştır. Tam tersine gelip geçici olan bilhassa zamanın kendisidir; sürekli, kalıcı bir zaman bir çelişkidir. Kant’ın delili savunulamazdır ne var

242 (: *Beharrlichkeit der Substanz*: veya cevherin kalıcılığı, değişmezliği, sabitkadem oluşu.)

243 (: *Inhärenz*: L. *inhaerere*: bir şeye bağlı bulunmak, onun ayrılmaz cüzü olmak.)

244 (: şekil için.)

245 (Sırasıyla: *Simultaneität*; *Dauer*.)

246 (: *bleiben*: artakalmak, devam etmek, vb.)

ki o safsatalarla bunu desteklemek için elinden geleni yapar: esasen bu çaba onu en aşikâr çelişki içerisinde bırakır. *Eş zamanlılığı* yanlış şekilde bir zaman tarzı olarak tespit ettikten sonra (s. 177; V. 219) gayet doğru olarak der (s. 183; V. 226): “*Eşzamanlılık*²⁴⁷ zamanın kendisi için bir *modus* değildir çünkü zamanda hiçbir parça kesinlikle bir arada değil fakat her şey birbirini müteakiptir.”

Esasen mekân da eş zamanlılığa en az zaman kadar karışır.²⁴⁸ Çünkü eğer iki şey aynı şey olmaksızın eş zamanlı ise o takdirde mekânla bölünür; yok eğer bunlar *tek* bir şeyin iki hali (mesela demirin kızgınlığı ve ısınması) ise o zaman bunlar *tek* bir şeyin eş zamanlı iki neticesidir ve mekânı peşinen var sayar, mekân da peşinen maddeyi varsayar. İşin aslı aranacak olursa eş zamanlılık sadece iki şeyin veya halin zamanda bölünmediğini ve bu ikisi arasında bir ayrım yolu veya tarzı bulmak için başka bir şeye bakmamız gerektiğini gösteren menfi bir belirlenimdir.

Elbette cevherin yani maddenin sürekliliğini - kalıcılığını bilişimiz *a priori* bir derin kavrayışa dayanmalıdır çünkü o her türlü kuşkunun ötesindedir ve dolayısıyla tecrübeden çıkarılamaz. Ben onu her türlü oluş ve bozuluşun ilkesinin²⁴⁹, *a priori* bilincinde olduğumuz illiyet kanununun esas itibarıyla sadece *değişimlerle* yani maddenin birbirini takip eden *halleriyle* alakalı olduğundan çıkarıyorum. Bu sebepten ötürü o suret ile ilgilidir ve *maddeyi* (muhtevayı) olduğu gibi bırakır; madde bu yüzden bilincimizde her şeyin kalıcı temeli olarak mevcuttur. Bu temel oluş ve bozuluşa tabi değildir; dolayısıy-

247 (: *Zugleichseyn*: aynı zamanda olma.)

248 (: *implicirt*: medhaldar olmak, bulaşmak.)

249 (: *das Princip alles Werdens und Vergehns.*)

la her zaman var olmuştur ve var olmaya devam eder. Genel olarak tecrübe dünyasına dair doğrudan kavrayışa dayalı tasavvurumuzun tahlilinden çıkanlar cevherin kalıcılığının daha derin bir delili *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* Birinci kitabında, § 4'te bulunur. Burada *maddenin* özünün tam bir *mekân zaman birleşiminden* ibaret olduğu gösterilir. Bu birlik ancak illiyet tasavvuru yoluyla, dolayısıyla ancak anlayış gücü için mümkündür. Çünkü anlayış gücü illiyetin öznel mütekabilinden başka bir şey değildir ve dolayısıyla maddeyi ancak müessir olan, yani baştan başa illiyet olarak bilir ve varlık ve müessiriyeti²⁵⁰ bir ve aynı şey olarak düşünür, ki bu *müessiriyet*²⁵¹ sözcüğünde zaten mutazammındır.²⁵² Mekân ve zamanın iç birliği²⁵³—illiyet, madde, müessiriyet—bu yüzden bir ve aynı şeydir ve bu tek şeyin öznel müteka-bili anlayış gücüdür. Madde kendi içinde teşekkül ettiği iki unsurun çatışan özelliklerini taşımalıdır; bu ikisi arasındaki çatışmayı bertaraf eden anlayış gücü için bunların birlikte mevcudiyetlerini²⁵⁴ anlaşılabilir hale getiren illiyet tasavvurudur çünkü madde ancak anlayış gücü ile ve anlayış gücü için mevcuttur ve bütün anlayış gücü melekesi sebep ve neticeyi bilip tanımaktan ibarettir. Dolayısıyla maddede zamanın süreksiz ve istikrarsız akışı anlayış gücü için birleşir ve mekânın katı hareketsizliğinde, cevherin kalıcılığı olarak sunulan bir hareketsiz-

250 (Ya da mevcut ve müessir olmayı...)

251 (: *Faal, müessir, bilfiil vaki* ve dolayısıyla *hakiki* olma ile ilgili olarak yukarıda *Wirklichkeit* bahsinde düşünülen haşiyelere bakınız. Fakat kaydedilmeli ki bu bağ (*Seyn und Wirken*) Almandaca da tabiri caizse *bedahaten* değil ancak *delaleten* açıktır.)

252 (: *andeuten*: işaretle anlatmak ima etmek; sezdirmek vb.)

253 (: *Innige Vereinigung von Raum und Zeit*.)

254 (: *Zusammenbestehn*.)

likte arazların değişimi olarak ortaya çıkar. Eğer arazlar gibi cevher de göçüp gitmiş olsaydı o zaman tezahür mekândan bütünüyle kesilip koparılır ve safi zamana ait olurdu: tecrübe dünyası maddenin helakiyle, tefessühle çözüldü.

Dolayısıyla herkesin *a priori* bildiği cevherin sürekliliği ilkesi mekânın maddede tuttuğu yer veya paydan yani bütün müessiriyet tezahürlerinden çıkarılmalı ve öyle izah edilmelidir—çünkü mekân zamanın zıttı ve tersidir, dolayısıyla kendi başına ve zamanla birleşmesinden ayrı olarak değişimle ilgili hiçbir yanı yoktur—ne var ki safi zamandan çıkarılamaz, ki bu maksada binaen Kant yanlış yere ona bir *süre(klilik)*²⁵⁵ atfetti.

Yeter Sebep İlkesi Üzerine deneme, § 23'te illiyet kanununun *a priori* tabiatı ve zorunluluğunun hadiselerin zaman içerisinde safi birbirini takip edişinden (hareketle gösterilen) delilinin doğru olmadığını tafsilatıyla gösterdim. O nedenle burada onu sadece zikretmekle yetiniyorum.²⁵⁶ Aynı şey kavramının gerçek dışılığını az önce gösterdiğim karşılıklı illiyet delili için de geçerlidir. Kiplik hakkında söylenmesi gerekenler daha evvel söylendi, şimdi onun ilkelerinin değerlendirilmesine sıra geldi.

Transandantal Analitik bahsinde delillerle aksini ispatlayarak çürütmek istediğim birkaç mesele daha vardı fakat okurlarımın sabrını zorlamaktan korktuğum için bunların ele alınıp değerlendirilmesini kendi sıralanna bırakıyorum. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın büyük ve temel hatasıyla mütemadiyen karşılaşırız. Daha evvel tafsilatıy-

255 (: *Bleiben*: müddet, imtidat.)

256 Kant'ın delilini çürütüşüm Feder'in, *Ueber Zeit, Raum und Kausalität* § 28'deki; ve G. E. Schulze'ün, *Kritik der theoretischen Philosophie*, C. 2, s. 422-42'deki çürütmesiyle mukayese edilebilir.

la tenkit ettiğim üzere bu hata mücerret, istidlali bilme²⁵⁷ ile doğrudan kavrayışa dayalı bilme arasında lazım gelen ayrımı yapamama (diye hülâsa edilebilir). Kant'ın bilme melekesi nazariyesinin bütününe sirayet eden devamlı karanlık veya muğlaklık buradan yayılır. Bu okurun herhangi bir yerde bahis konusu edilenin aslında ne olduğunu bilmesine asla izin vermez dolayısıyla o anlamak yerine Kant'ın söylediğini yerine göre kah düşünmeye kah doğrudan kavrayışa hamlederek her zaman sadece zan ve tahminde bulunur ve mütemadiyen kararsız kalır.

Kant'ın doğrudan kavranabilir tasavvur ile mücerret tasavvurun özülle ilgili insanı şaşkınlık içinde bırakan düşünme eksikliği "Bütün nesnelerin *fenomen* ve *numene* ayrımı" başlıklı bölümde kendisini (az ileride ele alıp etraflica tartışacağım üzere) korkunç bir iddiada bulunmaya sevk eder. İddia şudur: Düşünmeksizin, bu demektir ki mücerret kavramlar olmaksızın, nesnelerin bilgisi yoktur ve doğrudan kavrayış düşünme değildir, o nedenle bilme değildir, duyarlığın teessüründen, safi duyumdan başka bir şey değildir! Fakat hepsi bu kadar değil, doğrudan kavrayış bir kavram olmaksızın tamamen boştur, hâlbuki kavram doğrudan kavrayış olmaksızın hâlâ bir şeydir (s. 253, V. 309). Bu hakikatin tam zıddıdır çünkü mefhumlar mana ve muhtevalarını sadece doğrudan kavrayışa bağlı tasavvurlarla münasebetlerinden alırlar çünkü onlardan tecrit edilmiş ve türetilmişlerdir, bu demektir ki esasa müteallik olmayan her şey dışarıda bırakılarak kurulmuşlardır. Dolayısıyla kavramlar doğrudan kavrayıştaki temellerinden mahrum bırakılacak olursa geriye hiçbir şey kalmaz ve gerçekte bütün bağları

257 (: *abstrakten, diskursiven Erkenntniß.*)

kopar. Buna mukabil doğrudan kavrayışların kendi başlarına dolaysız ve göz ardı edilemeyecek manaları vardır (hatta irade, kendinde şey onlarda nesnelleşir): onlar kendilerini temsil ederler²⁵⁸, kendilerini dile getirirler ve kavramlar gibi muhtevalarını sadece dışarıdan almazlar. Çünkü yeter sebep ilkesi onlara ancak illiyet kanunu olarak hükmeder; o bu hüviyetiyle sadece onların mekân ve zaman içerisindeki yerlerini tayin eder, muhtevalarını veya manalarını belirlemez, oysa yeter sebep ilkesinin bilmenin temeli işlevi gördüğü kavramlarda bu tam da böyledir. Ve Kant burada doğrudan kavranabilir ile mücerret tasavvurlar arasında sanki gerçekten bir ayırım yapmak ister gibi görünür: Leibniz ve Locke’u tenkit eder, çünkü biri her şeyi mücerret tasavvurlara, sonraki ise her şeyi doğrudan kavrayışa dayalı tasavvurlara dönüştürmüştür. Fakat aslında bu suretle bir ayırma ulaşılmış değildir: her ne kadar Leibniz ve Locke gerçekten bu hataları işlemiş olsa da Kant’ın kendisi bunların her ikisini de ihtiva eden bir üçüncü yanlıyla, yani doğrudan kavranabilir ve mücerret olanı, bu ikisinden bir hilkat garibesini meydana getirecek ölçüde birbiriyle karıştırmış olma yanlışıyla maluldür. Bu öyle bir saçmalık ve manasızlıktır ki açıkça tasavvur edilmesi mümkün değildir ve bundan dolayı ancak talebelerin kafasını karıştırıp sersemletmeye ve aralarına ayrılık sokmaya hizmet edebilir.

Fakat düşünce ve doğrudan kavrayış yukarıda zikredilen “Bütün nesnelerin *fenomen* ve *numene* ayrımı” başlıklı bölümde kesinlikle sair her yerden daha açık şekilde ayrılır: ancak burada da bu ayırım temelden yanlış bir tarzda yapılır. Kant bilhassa s. 253; V. 309’da ifade eder:

258 (: *vertreten sich selbst.*)

“Eğer tecrübi bilmeden (kategorilerle) her türlü düşünmeyi çekip alırsam o zaman geriye hiçbir nesneye dair hiçbir bilgi kalmaz; çünkü safi doğrudan kavrayış ile hiçbir şey düşünülmez ve duyarlığın bu teessürünün bende var olması böyle bir tasavvurun herhangi bir nesneyle münasebetini tesis etmez.”

Bu cümle Kant'ın bütün hatalarını az ve öz olarak belli ölçüde içinde barındırır: duyum, doğrudan kavrayış ve düşünce arasındaki münasebete dair yanlış kanaatini gün ışığına çıkarır. Formu mekân ve esasen bütün üç boyutuyla mekân olması gereken doğrudan kavrayışı duyu uzuvlarındaki basit, öznel duyum ile özdeşleştirme- si, beri yandan ancak doğrudan kavrayıştan farklı olan düşünmeyle bir nesnenin bilineceğini kabul etmesi bu (yanlış kavrayışın) bir sonucudur. Buna mukabil ben derim: Nesneler bidayette düşüncenin değil doğrudan kavrayışın nesneleridir²⁵⁹ ve *nesnelerin* bütün bilgisi başlangıçta ve asıl itibarıyla doğrudan kavrayıştır. Bu kesinlikle safi duyum değildir ve aslı aranacak olursa anlayış gücü zaten burada faal olduğunu gösterir. Hayvanların durumunda değil ancak insan söz konusu olduğunda dâhil olan *düşünce* doğrudan kavrayıştan yapılan bir tecritten ibarettir ve esasen yeni bir bilgi sunmaz, evvelce var olmayan nesneleri vazetmez. Bilakis o sadece daha evvel doğrudan kavrayış ile elde edilmiş olan bilginin formunu değiştirir ve onları kavramlarda mücerret bilgi haline getirir, böylece onun doğrudan kavranabilirliği kaybolur fakat terkibi mümkün hale gelir, bu da onun geçerliliğini (tatbik kabiliyetini) hudutsuz derecede genişletir.

259 [Sırasıyla: *Objekte; Gegenständen.*]

Buna mukabil düşüncemizin *maddesi - malzemesi* bizatihi doğrudan kavrayışlarımızdan başka bir şey değildir ve doğrudan kavrayışın evvelce ihtiva etmediği ve ancak düşünceyle bilahare ilave edilen bir şey değildir. Bu sebepten ötürü düşüncede mevcut olan her şeyin malzemesi doğrudan kavrayışımızda gerçekleşebilir olmalıdır; aksi takdirde boş bir düşünce olacaktır. Her ne kadar bu malzeme düşünce ile çok çeşitli tarzlarda işlenip dönüşüme uğratılmışsa da geldiği bu son noktadan evvelki haline yine de geri döndürülebilir ve düşünceyi bu malzemeye iz sürerek geri götürmek mümkün olmalıdır. Nitekim bir altın parçası bütün eriyiklerinden, paslanmalarından, damıtılışlarından ve terkiplerinden tecrit edilip bir kez daha saf ve eksilmemiş olarak sunulabilir. Eğer düşüncenin kendisi nesneye bir şey ve esasen asli bir unsur ilave etmiş olsaydı bu mümkün olmazdı.

Muğlaklık üzerine bunu takip eden bütün bir bölüm Leibniz felsefesinin bir eleştirisinden ibarettir ve her ne kadar bütün düzen veya tertip burada da kılavuz hattı hizmeti gören mimari tenazur esas alınarak yapılmışsa da bu hüviyetiyle büyük ölçüde doğrudur. Dolayısıyla Aristoteles'in *Organon*'u ile benzerliğini ortaya çıkarmak için transandantal bir konu yerleştirilmiştir. Bu her kavramı hangi bilme melekesine ait olduğunu tespit etmek için dört bakış açısından düşünüp değerlendiriyor olmamızdan ibarettir. Fakat bu dört zaviye bütünüyle keyfi bir tarzda kabul edilir ve aynı haklılıkla on tane daha eklenebilirdi. Ne var ki onların bu dört katlılığı kategorilerin başlıklarına karşılık gelir. Bu sebepten ötürü Leibniz'in belli başlı öğretileri bunların arasında mümkün olan en iyi tarzda taksim edilir. Bu eleştiriyle aslında Leibniz'in yanlış soyutlamalarından ibaret olan şey belli ölçüde akıl

melekesinin tabii yanlışları olarak damgalanır. Leibniz felsefedeki büyük muasırları Spinoza ve Locke'dan bir şeyler öğrenmek yerine kendi tuhaf icatlarını tedavüle sokmayı tercih etti. Düşüncenin muğlaklığı üzerine olan bölümde nihayet, bizimkinden bütünüyle farklı olan ancak bizim kategorilerimizin yine de geçerli olabileceği bir doğrudan kavrayışın mümkün olduğu söylenir. Bu bilfarz kabul edilen doğrudan kavrayışın nesneleri *nunmenler*, sadece *düşünülebilen* fakat aslında bütünüyle kuşkulu - ihtimali olan şeyler olacaktır. Fakat bu düşünmeye anlam kazandıracak olan doğrudan kavrayış bizde eksik olduğu için aslında bunlar da bütünüyle kuşkulu - ihtimali şeyler olacaktır. Neticede bu düşünmenin nesnesi bütünüyle belirlenmemiş bir imkândan başka bir şey olmayacaktır.

Yukarıda kategorileri zaman zaman doğrudan kavrayışa dayalı tasavvurun şartı, zaman zaman safi mücerret düşüncenin bir işlevi olarak vazetmek suretiyle Kant'ın kendisini nakzettiği pasajları zikrettim. Burada bunlar bu son anlamda ortaya çıkıyor ve sanki Kant bunlara sadece istidlali düşünceyi atfetmek istemiş gibi görünüyor. Fakat kastettiği şey gerçekten bu olmuş olsaydı o zaman genel olarak düşünmeyi, böyle tafsilatıyla farklı işlevlerini belirlemeye geçmezden evvel, Transandantal Mantığın başlangıcında tarif etme ihtiyacı duyar ve dolayısıyla düşünceyi doğrudan kavrayıştan ayırırdı. Ve safi doğrudan kavrayışla hangi bilginin verildiğini ve düşünceyle hangi yeni bilgi türünün ilave edildiğini göstermesi gerekirdi. O zaman Kant'ın gerçekten ne hakkında konuştuğunu bilirdik, veya daha doğrusu o şeyler hakkında gayet farklı konuşurdu; özellikle bir saçmalık olan bu ikisi arası bir şeyle uğraşmak yerine bir yerde doğrudan kavrayış bir

başka yerde düşünce üzerine konuşurdu. Keza o zaman safi doğrudan kavrayış formunu tarif edip muhtevasını, tecrübi olarak kavranan her şeyi basit bir “verilir” ifadeyle baştan savdığı ve onun nasıl ortaya çıktığını, *anlayış gücüyle mi yoksa onun dahli olmaksızın mı* diye sorma lüzumunu duymadığı Transandantal Estetik ile Transandantal Mantık arasındaki bu büyük yarık da olmazdı. Bunun yerine o bir sıçrayışta mücerret düşünceye, hatta genel olarak düşünceye değil fakat doğrudan belli düşünce formlarına atlar ve düşüncenin esası, kavramların mahiyeti, mücerret ve istidlali düşüncenin müşahhas ve doğrudan kavrayışa dayalı bilme ile münasebeti, insani ve hayvani bilme arasındaki farklılık veya aklın tabiatı hakkında tek bir söz söylemez.

Fakat Kant’ın bütünüyle görmezden geldiği mücerret bilme ile doğrudan kavrayışa dayalı bilme arasındaki tam da bu farktır; eski dünyada filozoflar bunu φαίνομενα ve νοούμενα tabirleriyle tasrih ediyorlardı.²⁶⁰ Bu tabirler arasındaki zıtlık ve kıyas kabul etmezlik Elea okulunun felsefe taslaklarında, Platon’un idealar öğretisinde, Megara okulunun diyalektiğinde ve daha sonra skolastiklerde adcılık ile gerçekçilik arasındaki çatışmada ziyadesiyle verimli sonuçlar doğurdu. Bu son çatışma Platon ve Aristoteles’in zıt eğilimlerinde zaten mevcut olan bir nüvenin zaman içerisindeki inkişafından ibaretti. Fakat φαίνομενα ile νοούμενα tabirlerinde zaten ifadesini bulmuş ve kullanıma girmiş olan meseleyi bütünüyle ve

260 Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I. Kitap, 13. Bölüm, νοούμενα φαίνομενοις ἀντιτετιθη ‘Αναξαγορας (*intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras*)*.

*(Anaksagoras düşünülünü doğrudan kavranılan şeyin karşısına koydu.)

sorumsuzca ihmal etmiş olan Kant daha sonra bu tabirleri sanki başıboş ve sahipsizlermiş gibi kendine mal etmiş ve onları kendinde şeylerin ve tezahürlerin karşılıkları olarak kullanmıştır.

Kant'ın kategoriler öğretisini tıpkı vaktiyle kendisinin de Aristoteles'inkini reddettiği gibi reddetmek zorunda kaldıktan sonra burada yeri gelmişken kastedilen şeye erişmenin üçüncü bir yolunu ihsasen işaret etmek isterim. Nitekim hem Kant hem Aristoteles'in kategoriler ismi altında aradığı şey ne kadar farklı olursa olsun her şeyin altında toplanacağı ve dolayısıyla var olan her şeyin nihayetinde kendileriyle düşünüleceği en genel kavramlardı. Bu sebepten ötürü Kant onları her türlü düşünmenin *formları* olarak tasavvur etti.

Beden için elbise neyse gramer de mantık için odur. Bütün kavramların bu en yüksekleri, akıl melekemizin bu *basso ostinatosu*²⁶¹ daha hususi düşünmemizin temelidir ve bu sebepten ötürü bunlar kullanılmaksızın hangi neviden olursa olsun düşünme gerçekleşemez. Öyle ise bu kavramların nihayetinde müfrit umumilikleri (aşkınlıkları) sebebiyle münferit sözcüklerle değil fakat genel sözcük kümeleriyle ifade edilen kavramlara dayanmaları gerekmez mi? Neticede bunlardan biri zaten her bir sözcükle (hangisi olursa olsun) düşünülür—öyle ise bunların tanımlarını bir sözlükte değil de gramerde aramamız gerekmez mi? Bunların nihayetinde kendilerini ifade eden sözcüğü ya bir isim veya bir sıfat, bir fiil veya bir zarf, bir zamir, bir edat veya başka bir cüz, kısaca

261 [Grundbaß: İt.: *basso ostinato*: sürekli bas: değişen armonilerle sürekli tekrarlanan basla kısa tematik motif.)

*partes orationis*²⁶² yapan kavramların ayrımları veya farkları olmaları gerekmez mi?

Her şeye rağmen bunlar her türlü düşüncenin evveli emirde zorunlu olarak büründüğü ve doğrudan içinde hareket ettiği formları tasrih eder. Tam da bu sebeple onlar konuşmanın temel formları, her dilin temel bileşenleridir, dolayısıyla en azından isim, sıfat ve fiillerden mürekkep olmayan bir dili tasavvur edemeyiz. O halde onların çekimleriyle, yani irap ve tasrifiyle²⁶³ ifade edilen düşüncenin formları bu temel kalıplara boyun eğecektir ki burada genel olarak bunun bir harfi tarif mi yoksa bir zamir marifetiyle mi tasrih edildiğinin bir ehemmiyeti yoktur. Bununla beraber meseleyi biraz daha yakından incelemek isteriz ve soruyu yeniden sorarız: düşünce formları nedir?

1. Düşünce tamamen ve münhasıran yargılardan ibarettir: yargılar onun bütün dokusunun iplikleridir. Fiiller olmaksızın düşünmemiz ilerlemez ve fiilleri kullanır kullanmaz yargılarız.
2. Her yargı bir konu ile yüklem arasındaki münasebetin tanınmasından ibarettir ki yargı muhtelif tahdit veya takyitlerle ayrılır veya birleşir. Yargı bu ikisinin bilfiil özdeşliğini kabul ederek birleştirir ki bu ancak kavramların birbiriyle değiştirilebilir²⁶⁴ olması halinde gerçekleşebilecek bir özdeşliktir; ve ardından birinin her zaman diğerinde, ama tersi değil, düşünüldüğü kabulünde—bu külli, olumlu

262 (: konuşmanın kısımları: *aksamı kelam: Redetheile*. Fakat ne Grekçe'deki *logos*, ne Latince'deki *oratione* ne de Almandaki *Rede* dilimizdeki *konuşma* ile karşılanabilecek sözcüklerdir.)

263 (: *Deklination und Konjugation*.)

264 (: *Wechselbegriffen*.)

önermede; ardından birinin diğeriyle zaman zaman düşünüldüğü kabulünde, cüzi, olumlu önermede. Olumsuz önermeler bunun tersi istikameti takip ederler. Bundan dolayı her yargıda konu, yüklem ve koşacı²⁶⁵ (koşaç ya olumlu ya olumsuz olur) bulabilmemiz gerekir, hatta bunlar kendi sözcükleriyle münferiden tasrih edilmemiş olsalar bile bu yine de böyledir, mamafih kural olarak durum budur. Ekseriya tek bir sözcük hem yüklemi hem koşacı ifade eder, şunun gibi: "Caius yaşlanır"; kimi zaman tek bir sözcük bu üçünün yerini tutar, *concurritur*²⁶⁶, yani "ordular yakın savaşa tutuşur" gibi. Bu düşünce formlarının açıkça ve doğrudan doğruya sözcüklerde veya hatta konuşmanın bölümlerinde bulunamayacağını gösterir. Çünkü aynı yargı farklı dillerde, haddizatında aynı dilde farklı sözcüklerle ve hatta farklı konuşma kısımlarıyla ifade edilebilir, ancak düşünce, ve dolayısıyla onun formu da, aynı kalır: çünkü düşünce formlarının kendileri farklı olsaydı düşünce aynı kalamazdı. Fakat düşünce veya düşünce formu aynı kalırken yapısı kesinlikle farklı olabilir çünkü bu düşünceye giydirilmiş kıyafetten başka bir şey değildir, her ne kadar bu düşünce formundan ayrılamaz ise de. Dolayısıyla gramer ancak düşünce formlarının üzerindeki kıyafeti izaha kavuşturur. Bu sebepten ötürü konuşma parçaları asli düşünce formlarının, her türlü dilden bağımsız olan formların kendilerinden çıkarılabilir: onların işlevi uğradığı bütün değişimlerle bu düşünce

265 (: *Kopula*: bağ fiili, rabita: haber edatı.)

266[L. *concurro* → *concurrere*: com- "birlikte" + *currere*: "koşmak": karşı karşıya gelmek, çarpışmak, savaşa tutuşmak.)

formlarını ifade etmektir. Onlar düşünce formlarının aygıtları, onların yapılarına tam olarak uyması gereken kıyafetlerdir, o kadar ki bu yapı onlarda görülüp tanınabilir.

3. Bu gerçek, değişmez, asli düşünce formları elbette Kant'ın mantıki yargılar tablosunun formlarıdır; şu farkla ki bu tablonun tenazur ve kategoriler tablosu hatırına boş bırakılmış pencereleri vardır ve bu sebepten ötürü kaldırılmaları gerekir; yanlış düzenleme için de aynısı geçerlidir. Nitekim:

- a) *Nitelik*: tasdik veya inkâr, yani kavramların terkihi veya tefriki: iki formu vardır. Bu koşaca bağlıdır.
- b) *Nicelik*: konu kavramı bütünüyle veya kısmen kabul edilir: küllilik veya çeşitlilik. Münferit konular da aynı zamanda ilkinde aittir: "Sokrates" demek "bütün Sokratesler" demektir. Dolayısıyla sadece iki formu vardır. Bu konuya bağlıdır.
- c) *Kiplik*: aslında üç formu vardır. Niceliği zorunlu, bilfiil vaki veya arızı olarak belirler. Dolayısıyla bu da koşaca bağlıdır.

Bu üç düşünce formu çelişki ve özdeşlik yasalarından kaynaklanır. Fakat yeter sebep ilkesinden ve üçüncü halin imkânsızlığı kanunundan ileri gelen:

- d) *Bağıntı*: Bu ancak tam yargılar hakkında hüküm verdiğimizde ortaya çıkar veya bir yargının diğerine bağıllığının (hatta her ikisi de çoğul olduğunda bile) ifade edilmesi ve dolayısıyla onların *hipotetik* bir önermede birleştirilmesinden veya değilse yargıların birbirini dışladığının ifade edilmesi ve dolayısıyla onların *ayrık* bir önermede ayrılmasından ibarettir. Bu koşaca bağlıdır ki burada tamamlanmış yargıları ayırır veya birleştirir.

Konuşmanın kısımları ve dilbilgisi formları yargının üç bileşeninin, yani özne, yüklem ve koşacın ve ayrıca bunların mümkün münasebetlerinin, dolayısıyla az evvel zikredilmiş düşünce formlarının ve bunların daha kesin belirlenim ve değişimlerinin ifade tarzlarıdır. İsimler, sıfatlar ve fiiller bu yüzden genel olarak dilin temel ve esasi bileşenleridir, bu sebepten ötürü bunlar zorunlu olarak bütün dillerde bulunacaktır. Bununla beraber sıfatların ve fiillerin mütemadiyen birbiriyle karıştığı bir dil tasavvur edebiliriz, nitekim her dilde zaman zaman bu böyledir. Bu arada denilebilir: isimler, edatlar, ve zamirler *özneyi* ifade etmek içindir; sıfatlar, zarflar ve edatlar *yüklemi* ifade etmek içindir; ve koşacı ifade etmek için fiiller vardır ve fiiller (*esse*²⁶⁷ fiili istisnasıyla) zaten yüklemi ifade ederler. Felsefi dilbilgisi bize düşünce formlarını ifade etmenin tam ve dakik düzeneğini öğretir; benzer şekilde mantık da bizi düşünce formlarının kendileriyle yapılan ameliyeler hakkında bilgilendirir.

Haşiye. Yanlış bir yola karşı ikaz ve yukarıda söylenenlere bir açıklayıcı misal olarak S. Stern'in *Vorläufige Grundlage zur Sprachphilosophie*'sini (1835) zikretmek isterim. Kitap dilbilgisi formlarından hareketle kategorileri inşa etme yolunda bütünüyle başarısız bir teşebbüstür. Burada düşünmeyle doğrudan kavrayış tamamen birbirine karıştırılmıştır ve dolayısıyla dilbilgisi formlarından düşünme kategorileri yerine mefruz doğrudan kavrayış formları çıkarmanın arayışı içindedir, bundan dolayı dilbilgisi formlarını *dolaysız kavrayış* ile doğrudan münasebete sokar. Böylece *dili* doğrudan sadece *düşünceye*

267 (L.: olmak.)

ve dolayısıyla *mücerret kavramlara* ve ancak bunlar vasıtasıyla *doğrudan kavrayışa* bağlamak yerine arada hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan kavrayışa bağlayarak büyük düşünme hatasına yakalanır; fakat dilin doğrudan kavrayışla münasebeti formun bütünüyle değişmesine yol açar. Doğrudan kavrayışta mevcut olan kesinlikle bir düşünme nesnesine dönüşür, dolayısıyla zaman ve mekândan kaynaklanan irtibat yahut münasebetler de böyledir. Bu sebepten ötürü kavramlar gibi her zaman sadece mücerret de olsalar onu ifade edecek dil formlarının da olması gerekir. Kavramlar her zaman düşüncenin ilk ve asli malzemesidir ve mantık formları asla *vasıtasız olarak* doğrudan kavrayışa değil sadece bunlara müracaat eder, bunlarla münasebet kurar. Doğrudan kavrayışlar her zaman önermelerin şekli değil sadece maddi hakikatini tayin eder, nitekim şekli hakikat de münhasıran mantık kurallarına göre belirlenir.

Şimdi Kant felsefesine dönüyorum ve *Transandantal Diyalektiğe* geliyorum. Kant bu bölümü bir *akıl* izahıyla açar. Bu burada başrolü oynayacak olan melekedir çünkü buraya kadar sadece duyarlık ve anlayış gücü sahne-
de görünmüştü. Daha evvel Kant'ın farklı akıl izahlarını ele alıp incelemiştim, buna burada verilen, "akıl ilkele-
rin melekesi" olduğu izahı da dâhildir. Şimdi bize buraya kadar düşünüp değerlendirdiğimiz her türlü *a priori* bilgi-
nin, hem saf matematiği hem saf doğa bilimini mümkün kılan bilmenin, *ilkeleri* değil sadece *kuralları* verdiği çünkü onun, eğer ilkelerden söz edeceksek, burada lazım olan safi *kavramlardan* değil doğrudan kavrayışlardan ve bilmenin formlarından geldiği söylenir. Bundan dolayı bir ilke *saf kavramlardan* bilme, bununla beraber yine de *sentetik* olmalıdır. Fakat böyle bir şey kesinlikle im-
kânsızdır. Sadece *analitik* önermeler safi kavramlardan gelir. Eğer kavramlar sentetik olarak birleştirilecek ve yine de *a priori* olacaksa bu terkip zorunlu olarak üçün-
cü bir şeyle yani tecrübenin şekli mümküniyetine dair saf bir doğrudan kavrayışla meydana gelecektir, nitekim *a posteriori* sentetik yargılar da tecrübi doğrudan kavra-
yış aracılığıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla *a priori* sentetik bir önerme asla safi kavramlardan çıkamaz. Fakat genel olarak *a priori* bilincinde olduğumuz tek şey farklı form-
ları itibarıyla yeter sebep ilkesidir ve dolayısıyla bu ilkeye muhteva kazandıran şeyden gelenlerin dışında *a priori* sentetik yargılar mümkün değildir.

Bununla beraber Kant sonunda talebine cevap veren bir sözde akıl ilkesiyle²⁶⁸ fakat sadece *bu ilkeyle* ortaya çıkar ki diğer tabii neticeler ondan kaynaklanır. Bu Christian Wolff'un *Cosmologia*, I. Kısım, 2. Bölüm, § 93'te, ve *Ontologia*, § 178'te vaz ve izah ettiği önermedir. Şimdi nasıl ki daha evvel muğlaklık başlığı altında Leibniz'in felsefe taslakları aklın doğal ve zorunlu yanlışları olarak görülüp eleştirildiyse şimdi de Wolff'un felsefe taslakları ile aynı şey olmaktadır. Kant'ın bu akıl ilkesini takdim ve tafsili kapalı ve karanlıktır: burada o açık ve sarıh değildir ve konuyu bölüp parçalar (s. 307; V. 361 ve 322; V. 379). Fakat açıkça ifade edildiğinde aşağıdaki gibidir: "Eğer şarta bağlı olan verilirse o zaman onun şartlarının tamamı ve dolayısıyla her bütünün²⁶⁹ ancak kendisiyle tamamlandığı *kaytsız şartsız olan* da verilmelidir." Bu önermenin görünür doğruluğu şartlar ve şartlı olan, muallak ancak yukarıdaki ucu görülmeyen dolayısıyla sonsuza dek uzayabilen bir zincirin halkaları olarak düşünüldüğünde en canlı şekilde fark edilir. Zincir düşmediği fakat asılı olduğu için yukarıda mutlaka *bir* halka olmalıdır, bu ilk halkadır ve şu veya bu şekilde sabittir. Veya daha kısası: akıl sonsuza dek uzayıp giden illiyet zinciri için bir başlangıç noktası bulmak ister; o bunun işe yarayacağını düşünür. Fakat biz bu önermeyi teşbih ve mecazlarla değil kendisiyle sınamak isteriz. Bu kesinlikle sentetik bir önermedir çünkü şartlı olan kavramından analitik olarak bir şart kavramından fazlası çıkmaz. Fakat bu ne *a priori* ne *a posteriori* doğrudur, hal böyle olmakla beraber şimdi gözler önüne sereceğim hayli karmaşık bir tarzda ve fark ettirmeden doğruluk kisvesine bürünür.

268 [: *angeblichen Princip der Vernunft.*]

269 [: *Totalität.*]

Doğrudan ve *a priori* bilmemiz dört formuyla yeter sebep ilkesinde ifade edilir. Yeter sebep ilkesinin bütün mücerret ifadeleri zaten bu dolaysız bilmeden çıkarılır ve bu sebepten ötürü dolaylıdır: tabii neticeleri²⁷⁰ hatta daha da fazla böyledir. Yukarıda mücerret bilginin ekseriya birçok farklı *doğrudan kavrayışa dayalı* bilme türünü artık ayırt edilemeyecek tarzda *tek bir* form veya *tek bir* kavramda nasıl birleştirdiğinden söz etmiştim. Dolayısıyla gölge gerçek nesneler karşısında neyse mücerret bilme de doğrudan kavrayış karşısında odur. Nitekim gölge her şeyi kucaklayan *tek bir* dış çizgiyle gerçek nesnelerin çeşitliliğini sunar. Şimdi sözü edilen mevhum akıl ilkesi bu gölgeyi kullanır. Kayıtsız şartsız olanı doğrudan çelişki içinde bulunduğu yeter sebep ilkesinden çıkarmak için münferit formları itibariyle yeter sebep ilkesinin muhtevasının doğrudan kavrayışa dayalı bilgisini kurnazca terk eder ve kayıtsız şartsız olanını bir yolunu bulup bu kavramların geniş alanına sokmak için sadece, ondan çıkarılan ve ancak onunla kıymet ve anlam kazanan, mücerret kavramları kullanır. Takip ettiği usul diyalektik ifadeye büründüğünde en açık haline kavuşur, mesela: “Eğer bir şarta bağlı olan varsa o zaman onun şartı da, ve tam olarak, bu demektir ki eksiksiz olarak, ki bu onun şartlarının bütünü demektir ve dolayısıyla (eğer bunlar bir dizi oluşturuyorsa) bütün dizi, ve dolayısıyla dizinin başlangıcı ve dolayısıyla kayıtsız şartsız olan verilmelidir.”

Fakat bir şarta bağlı olanın şartlarının bu hüviyetiyle bir *dizi* oluşturabileceği zaten yanlıştır. Bilakis her bir şarta bağlı olan için şartların bütünü onun doğrudan neşet ettiği ve ancak bu suretle bir *yeter* sebep olan *en yakın*

270 (: *Folgesatz.*)

temelinde²⁷¹ muhtevi olmalıdır. Mesela sebep olan durumun farklı belirlenimleri, ki hepsinin netice ortaya çıkmazdan evvel bir araya gelmesi gerekir. Fakat dizi, mesela sebepler zinciri, ancak şart henüz olmuş olanı şarta bağlı olarak gördüğümüzde ortaya çıkar, ki bu noktada bütün ameliye tekrar başlar ve yeter sebep ilkesi talepleriyle yeniden ortaya çıkar. Fakat şarta bağlı olan bir şey için asla gerçek bir ardışık şartlar *dizisi*, sadece bu hüviyetiyle ve nihayetinde ve mutlak olarak şarta bağlı olan için var olacak bir dizi olamaz. Bilakis her zaman şartların ve şarta bağlı olanların değişen bir dizisi vardır ve bir kenara bırakılan her bir halka ile zincir kesintiye uğrar ve yeter sebep ilkesinin talepleri bütünüyle geri çekilir; şart bir şarta bağlı olan haline geldiğinde yeniden başlar. Dolayısıyla *yeter* sebep ilkesi asla bir *dizinin* tamlığını değil her zaman sadece *en yakın* şartın tamlığını talep eder. Fakat bizi bu şartın tamlığı kavramı bunun eş zamanlı mı yoksa ardışık mı olması gerektiği sorusunu açık ve belirsiz bırakır; ve şimdi sonuncusu seçildiği için birbirini takip eden tam bir şartlar *dizisi* talebi ortaya çıkar. Bir sebep ve neticeler dizisi ancak keyfi bir tecrit²⁷² ile saf sebepler dizisi olarak görülür ki o ancak nihai netice uğruna var olur ve bundan dolayı onun *yeter* sebebi olarak talep edilir. Buna mukabil soyutlamanın gayrı muayyen genelliğinden münferit, muayyen gerçekliğe incek daha yakın ve daha akılcıca bir değerlendirme bir yeter sebep talebinin bir dizinin tamlığına değil ancak *en yakın* sebebin belirlenimlerinin tamlığına kadar uzandığını gösterir. Yeter sebep ilkesinin talebi her bir verili yeter sebep ile

271 (Sırasıyla: *zureichender Grund; in seinem nächsten Grunde.*)

272 (: *willkürlich Abstraktion.*)

bütünüyle ortadan kalkar. Bu sebep sırasında bir netice olarak görüldüğünde derhal yeniden ortaya çıkar fakat asla doğrudan bir sebepler dizisi talep etmez. Buna mukabil eğer şeyin kendisine gitmek yerine mücerret kavramlar içinde kalırsak bu farklılıklar kaybolur. O zaman sebep ve sonuçlar arasında veya mantıki illetler ve tabii neticeler arasında değişen bir zincir son neticenin saf sebep veya illetlerinin bir zinciri zannedilecektir ve sebep veya illetin evveli emirde *yeterli* olmasını mümkün kılan *şartların tamlığı* ancak son tabii netice için var olan saf sebep veya illetler dizisinin tamlığı olarak ortaya çıkar. O vakit mücerret akıl ilkesi şarta bağlı olmayana dönük talebiyle gayet cüretkâr bir tarzda ortaya çıkar.

Fakat bu talebin geçersizliğini görüp tanımak için antinomiler ve çözümleriyle bir akıl eleştirisine lüzum yoktur, bunun için benim anladığım manada bir akıl eleştirisi yeterlidir. Böyle bir eleştiri mücerret bilmenin dolaysız kavrayış bilgisiyle irtibat ve münasebetinin, ilkinin belirsiz genelliğinden ikincinin sabit muayyenliğine inilerek yapılacak bir tetkik ve tahkiki olacaktır. Buradan aklın özünün kesinlikle şarta bağlı olmayana dönük bir talebe dayanmadığı kendiliğinden anlaşılır çünkü tam bir tefekkür ve tedebbür ile yola koyulur koyulmaz zorunlu olarak, bir şarta bağlı olmayanın aslında tam bir saçmalık olduğunu kendi kendine keşfedecektir. Bir bilme melekesi olarak akıl daima münhasıran nesnelerle ilgilenir fakat özne için bir nesne olan her şey zorunlu olarak ve değişmez şekilde hem *a parte ante* hem *a parte post*²⁷³ yeter sebep ilkesine boyun eğer ve onunla aynı çizgidedir. Yeter sebep ilkesinin geçerliliği bilinç formu ile o ka-

273 (: Yani hem *takaddüm eden* hem *takip eden* bakımından.)

dar iç içe geçmiş²⁷⁴ ki hiçbir şeyi fazladan bir “niçin” talebinde bulunmaksızın nesnel olarak düşünemeyiz, bu demektir ki önümüze çıkıp bizi durduracak mutlak bir mutlak²⁷⁵ tasavvur edemeyiz. Şu veya bu kişinin kendisini rahat hissettiği bir yer bulup durması ve onu ortada zorlayıcı bir sebep yokken mutlak olarak kabul etmesi, hatta bunu yaparken kendisine yüce gönüllülük süsü bile verse, bu çürütülemez, *a priori* kesinliğe karşı boş ve beyhudedir. Ve aslı aranacak olursa Kant’tan sonra girilmiş olan her türlü felsefede neredeyse yegâne mevzu olan mutlak hakkında her türlü konuşma *incognito* kozmolojik delilden başka bir şey değildir. Kant’ın bu dile karşı yürüttüğü dava neticesinde her türlü haklarından mahrum edilip gayrı meşru hale gelmiş ve bir daha gerçek yüzü ile ortaya çıkamamıştır. Bu sebepten ötürü o her türlü kılığa bürünür: şimdi kendisine keşif, ilham veya saf düşünme süsü vererek mümtaz bir hüviyetle, az ileride istediğini kah dilenen kah tehditle talep eden şüpheli bir serseri olarak daha gösterişsiz felsefe taslakları kisvesinde görünür. Fakat bu efendiler illa bir mutlaka sahip olmak istiyorlarsa o zaman ben onlara böyle bir şey için her türlü ihtiyacı hayalini kurup durdukları sisli puslu formlardan çok daha iyi tatmin edecek bir tanesini vereyim: madde bu iş için çok daha muvafıktır. Madde yaratılmamıştır ve yok edilemez ve dolayısıyla hakiki manada bağımsızdır, *quod per se est et per se concipitur*²⁷⁶, ve her şey onun dölyatağından çıkar ve yine ona geri döner: bir mutlakta daha fazla ne isteyebilirsiniz?

274 (Ya da ona öylesine derinden yerleşmiştir ki...)

275 (: *kein absolutes Absolutum, wie ein Brett vor dem Kopf*. Lafzen şunun gibi şeydir: kafanın önünde kereste kütle gibi mutlak bir mutlak yoktur...)

276 (: bizatihi mevcuttur ve bizatihi düşünülür.)

Fakat hiçbir akıl eleştirisinin yerinden kımıldatamadığı insanlara bunun yerine şöyle seslenmeliyiz:

Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?²⁷⁷

Şarta bağlı olmayan bir sebebe, bir ilk başlangıca geri dönüşün akıl melekesinin özünde kesinlikle bulunmadığının hadiselerle tevsik edilen delili soyumuzun ilk dinlerinin²⁷⁸, halen yeryüzündeki en büyük müntesip sayısına sahip olan Brahman ve Buda dinlerinin de bu nevi varsayımları ne biliyor ne kabul ediyor olmalarıyla sunulur. Bunun yerine onlar sonsuza dek müteakiben birbirinin şartı olan tezahürler dizisini takip ederler. Bu bahiste ilk antinominin eleştirisiyle aşağıda düşülen haşiyeye atıfta bulunuyorum, bunun dışında Upham'ın *Doctrine of Buddhism*'ine (s. 9) ve genel olarak Asya dinlerinin her hakiki izah ve tefsirine de bakılabilir. Yahudilik akılla bir araya getirilmemelidir.

Kant mevhum akıl ilkesinin nesnel olarak geçerli olduğunu değil fakat sadece öznel olarak zorunlu olduğunu ileri sürmek ister. Bu haliyle bile o bunu hiçbir derinliği olmayan sığ bir safsatadan çıkarır s. 307; V. 364. Bizce bilinen her doğruyu daha genel bir doğrunun altına yerleştirmeye çalıştığımız için ve bu usul böyle devam ettiği sürece bunun peşinen kabul ettiğimiz şarta bağlı

277 (Mealen:

Saatlerce konuşsak da ikna etmek için
Değil misiniz kadınlar gibi geri dönen
Hep geri dönen ilk sözlerine.)

278 (: *Urreligionen*.)

olmayan arayışından başka bir şey olmayacağını söyler. Ne var ki böyle bir teşebbüste bulunmakla aslında akıl melekemizi (yani düşünen, akleden, lisan melekesine sahip insanları hayvanlardan, içinde yaşanılan anın kölelerinden ayıran mücerret, külli bilme melekesini) bilgimizi kuşatıcı bir tarassutla²⁷⁹ basitleştirmek için kullanmaktan başka bir şey yapmış olmayız. Çünkü aklın kullanımı tam da cüzi olanı külli olanla, vakayı kaideyle ve bunu da daha genel kuralla bilmemize ve böylece en genel bakış açısını yakalama çabalarımıza dayanır. Bu tür kuşatıcı bir toplu bakış ile bilgimiz öylesine kullanışlı ve mükemmel hale gelir ki buradan hayvan ile insan hayatı arasındaki, keza eğitilmiş insan ile eğitimsiz insan arasındaki büyük fark meydana gelir. Şimdi ancak mücerret yani aklın alanında var olan bilmenin temelleri dizisi her zaman kesinlikle ispat edilemeyen bir şeyde, yani yeter sebep ilkesinin bu formunun daha fazla belirlemediği bir tasavvurda bu demektir ki muhakeme zinciri içinde en yüksek önermenin *a priori* veya *a posteriori* doğrudan kavranabilir temelinde son bulur. Daha evvel *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* deneme, § 50’de bilmenin temelleri dizisinin aslında burada oluş veya varlığın temelleri²⁸⁰ dizisine geçtiğini göstermiştim. Fakat eğer şarta bağlı olmayanın mevcudiyetini illiyet kanununa göre ispat etmek için bu keyfiyet veya vaziyet üzerinde ısrar etmek niyetindeyssek, hatta bu sadece bir talep olarak bile olsa, bu ancak yeter sebep ilkesinin formları arasında bir ayrım yapamamamız ve bunun yerine mücerret ifadeye bağlı kalıp hepsini birbirine karıştırmamız halinde mümkün olur. Bununla

279 (: *Uebersicht*: toplu bakış, kuşbakışı, panoroma.)

280 (: *der Gründe des Werdens, oder des Seyns*.)

beraber Kant bu karışıklığı sadece *universalitas* ile *universitas*²⁸¹ sözcükleri üzerinde oynayarak bile temellendirmeye çalıştı s. 322; V. 379.

Bu sebepten ötürü daha yüksek bilgi temelleri, daha genel doğrular arayışının mevcudiyeti bakımından²⁸² şartta bağlı olmayan veya böyle bir nesneyle hiçbir müşterek yanı bulunmayan bir şey varsaymaktan ileri geldiğini söylemek esas itibariyle yanlıştır. Üzerine düşünmeye başlar başlamaz saçma olduğu kaçınılmaz olarak anlaşılan bir şeyi varsaymak akıl için nasıl temel ve elzem olabilir? Bilakis şartta bağlı olmayan kavramının, herhangi meşru bir temeli olmaksızın, hem kendisinin hem başkalarının, bütün sorularını başından savmak için onu kullanmak isteyen kimsenin tembelliğinden başka bir yerde ortaya çıktığını asla gösteremeyiz.

Şimdi Kant'ın kendisi bu mevhum akıl ilkesinin nesnel geçerliliğini reddeder ama ona zorunlu öznel bir varsayım kazandırır, böylece bilgimize çözülmez bir yarık sokar ve çok geçmeden onun daha da bariz hale gelmesine göz yumar. Bu maksatla mezkur akıl ilkesini bu kadar meftun olduğu mimari tenazur usulü mucibince geliştirir ve daha öteye götürür s. 322; V. 379. Üç bağlantı - nispet kategorisinden üç kıyas - çıkarım türü çıkar ve bunların her biri belli bir şartta bağlı olmayan türünü aramak için bir kılavuz sağlar, bunların da sayısı yine üçtür: ruh, dünya (kendinde bir nesne ve kendine yeter bir bütünlük olarak) ve Tanrı. Şimdi bu doğrudan büyük bir çelişkiye işaret eder, ne var ki bu tenazur ilkesi için hayli tehlikeli olduğundan ötürü Kant'ın görmezden geldiği bir çelişkidir: bu şartta bağlı olmayanlardan ikisi aslında

281 (Sırasıyla: küllilik; tamlik, bütünlük.)

282 (: *seinem Daseyn nach*: veya tabiatı icabı.)

bir şart olarak üçüncüye bağlıdır ve onu varsayar. Daha açık bir ifadeyle, ilk ikisi meydana getirici sebepleri olarak Tanrı'ya bağılıdır: dolayısıyla onlar Tanrı ile burada bahis konusu olan şarta bağla olmama yüklemine değil fakat tam tersine sadece mümkün tecrübe alanının ötesinde yer alan tecrübe ilkelerinden çıkarılma yüklemine paylaşırlar.

Bunu bir kenara bıraksak bile yine bir başkası önümüze çıkar: Kant'a göre temel kanunlarını takip ederken akıl üç ana konu olan üç şarta bağlı olmayan ile ister istemez her zaman karşılaşır. Bu skolastiklerden Christian Wolff'a kadar, Hristiyanlığın tesiri altında ortaya çıkmış olan her türlü felsefe için böyledir. Bu kavramlar bütün bu filozoflarla ve şimdi de saf aklın filozoflarıyla ulaşılabilir ve duyulabilir hale gelmişse de bu hiçbir surette bu kavramların vahiy olmasa bile zorunlu olarak bir kimse'nin aklının gelişiminden onun özüne özgü bir ürün olarak neşet ettiğini göstermez.

Bu konuda kesin bir karara varmak için Avrupa dışında kalan kadim milletlerin ve bu meyanda bilhassa Hindistan kavimlerinin ve en eski Grek filozoflarının birçoğunun bu kavramlara gerçekten kendi başlarına mı ulaştıkları yoksa Hinduların Brahma ve Çinlilerin Tien'ini "Tanrı" diye yanlış tercüme ederek, tıpkı Greklerin her yerde kendi tanrılarını görüp tanıdıkları gibi, güya iyilikte bulunma niyetiyle bu kavramları onlara bizim mi izafe ettiğimize dair bir tarih araştırmasına girişmemiz yeterli olacaktır. O zaman hakiki tanrıçılık ile sadece Yahudilik ve ondan neşet etmiş iki dinde karşılaşıldığı, bunların takipçilerinin diğer bütün dinlerin müntesiplerini bu sebeple toptan "putperest" diye damgaladıkları görülecektir. Yeri gelmişken, bunun en azından ilmi eserlerden

hiç vakit kaybedilmeden sürölüp çıkarılması gereken emsalsiz derecede naif ve kaba bir tabir olduğunu, zira Brahmanlar, Budacılar, Mısırlılar, Grekler, Romalılar, eski Almanlar, Keltler, Kızılderililer, Patagonyalılar, Karayip Denizi Yerlileri, Taitililer, Avusturalyalılar, vb. arasında hiçbir ayrım gözetmeksizin hepsini aynı küme içerisinde topladığını ifade etmek gerekir. Böyle bir ifade vaizler - papazlar için uygun olabilir fakat ilim dünyasında böyle bir şeye hiçbir surette müsamaha gösterilmemeli ve derhal kapının önüne konulmalıdır. Eğer yurt arıyorsa İngiltere'ye gidebilir ve Oxford'u kendisine mesken tutabilir. Bilhassa Buda dininin, bu yeryüzünde en çok müntesibi bulunan dinin tanrıcılık diye bir şeye hiçbir surette yer vermediği haddizatında onu elinin tersiyle reddettiği herkesin bildiği bir gerçektir.²⁸³

Platon'a gelince zaman zaman kendisine galebe çalan tanrıcılığı Yahudiliğe borçlu olduğu kanaatindeyim. Bu sebepten ötürüdür ki Numenius onu (İskenderiyeli Clemence, *Stromata*, I, c. 22, Eusebius, *Praeparatio evangelica*²⁸⁴, XIII, 12 ve "Numenius" namı müstearıyla Suidas'a

283 (Schopenhauer fikriyatıyla ilgili olarak *Kitaplığın* ilk kitabından beri dikkat çekilmeye çalışılan *synchrétisme*in: birbirinden farklı inanç veya düşünce sistemlerinin bağdaştırılmaya çalışılmasının mahzurlarından biri. Hele sözü edilen farklı inanç veya düşünce sistemleri farklı zamanlara ait, dolayısıyla farklı şartların mahsulüyse bu mahzurlar kaçınılmaz olarak çok daha büyük olacaktır. Dolayısıyla birbiriyle kabili telif olmayan bu gibi sistemler arasında bir telif veya terkip değil ama bir alaka kurma yahut benzer cihetlerin teşhisi istikametinde bir teşebbüste bulunulacaksa bunun için her şeyden evvel sathi unsurlardan üstünkörü değil keskin bir nazarla meselenin esasına nüfuz etmeye çalışan gayet dikkatli bir mukayese ameliyesine ihtiyaç duyulur.)

284 (: *İncil İçin Hazırlık*.)

göre) *Moses graecisans*²⁸⁵ diye adlandırır: Τι γάρ ἐστι Πλάτων, ἡ Μοσῆς ἀττικίζων²⁸⁶ ve onu Tanrı ve yaratılış öğretilerini Musa peygamberin kitaplarından çalmış ἀποσύλησας olmakla suçlar. Clemence Platon'un Musa peygamberi bildiğini ve ondan faydalandığını sık sık tekrarlar, mesela, *Stromata*, I, 25; V, 14, § 90 etc.; *Paedagogus*, II, 10, ve III, 11; ayrıca *Cohortatio ad gentes*²⁸⁷, c. 6, ki bir önceki bölümde bütün Grek filozoflarını Yahudi olmadıklarından ötürü keşişçe bir edayla azarlayıp alaya aldıktan sonra burada geometriyi Mısırlılardan, gökbilimi Babillilerden, sihir ve büyüü Trakyalılardan, başka birçok şeyi Asurlulardan öğrendiği gibi tanrıçılık bahsinde de Yahudilerden çok şeyler talim ettiğinden dolayı sadece Platon'u övgüyle anar ve onu göklere çıkarır. Οἰδᾶ σου τοὺς διδασκάλους καὶν ἀποκρύπτειν, ἐθέλης – – – δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφέλησας τῶν Ἑβραίων (*Tuos magistros novi, licet eos celare velis, ... illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebræis*).²⁸⁸ Dokunaklı bir tanıma manzarası.

Fakat meselenin aşağıda umulmadık bir teyidini görüyorum. Plutarkhos (*Marius Üzerine*), ve daha da iyisi Lactantius'a (I, 3, 19) göre, Platon bir hayvan değil de insan, bir kadın değil de bir erkek, bir barbar değil de bir Grek olarak doğmuş olduğundan dolayı tabiata şükredemiş. Şimdi Isaac Euchel'in *Gebete der Juden*, İbranice 1799 tarihli ikinci baskısının 7. sayfasında bir sabah duası vardır. Yahudiler bu duayla putperest değil de Yahudi, köle

285 (: Grekçe konuşan Musa.)

286 (: Zira Platon Atina lehçesiyle konuşan Musa'dan başka nedir ki?)

287 (: *Paganlara İrşat*.)

288 (: Sizin üstatlarnızı biliyorum, her ne kadar siz onları saklamak isterseniz de; ... Tanrı inancını doğrudan İbranilere borçlusunuz.)

değil de hür, kadın değil de erkek doğmuş olduklarından dolayı Tanrıya hamt ve senalarını sunarlar. Böyle bir tarih araştırması Kant'ı şimdi içine düşmüş olduğu talih-siz bir zorunluluktan kurtarırdı çünkü o bu üç kavramı akıl melekesinin tabiatından zorunlu olarak çıktığını ileri sürer ama yine de aklın kendisini bir safsatacı yaparak bunların bu melekeyle savunulamaz ve temellendirilemez olduğunu gösterir, çünkü o der, s. 339; V. 397: "En bilge kimsenin bile kendisini kurtaramayacağı, insanın değil fakat bizatihi saf aklın safsataları vardır ve her ne kadar o büyük bir çabayla yanıştan uzak durabilirse de mütemadiyen rahatsız edip alaya alan yanılsamadan asla kendisini kurtaramaz." Bundan dolayı Kant'ta karşımıza çıkan "aklın ideeleri" içbükey bir aynadan birleşerek yansıyan ışınların yüzeyinin birkaç santim önünde toplandığı odak noktasıyla karşılaştırılabilir; bunun sonucu olarak, anlayış gücünün kaçınılmaz bir süreciyle birlikte, gerçeklikten yoksun bir şey olan bir nesnenin sunulmasıdır.

Fakat burada saf nazari aklın bu üç mevhum zorunlu mahsulü için *ideeler* sözcüğü çok talih-siz bir seçimdi. Tabir Platon'dan meşru olmayan şekilde alındı o bunları zaman ve mekânla çoğalarak sayılamaz, münferit, gelip geçici şeylerde kusurlu şekilde görünür hale gelen yıkılmaz bozulmaz formları ifade etmek için kullanıyordu. Bundan dolayı Platon'un ideaları, seçtiği tabirle esasen gayet açık işaret edildiği üzere, bütünüyle doğrudan kavrayışa aittir çünkü ancak 'doğrudan kavranır' veya 'görülürler' ile uygun şekilde türcüme edilebilir.²⁸⁹ Hal böyle olmakla beraber Kant onu doğrudan kavrayış imkânının çok ötesinde yer alan, hatta mücerret düşünmenin bile

289 (Safsatanın veya mugalatanın büyüğü aslında tam da burada yapılmaktadır.)

ancak zar zor ulaşabildiği şeyleri tasrih etmek için kullanıldı. İlk defa Platon tarafından kullanılmış olan “idea” tabiri o tarihten bu yana yirmi iki yüzyılı aşkın bir süre boyunca onun kullandığı bu anlamı muhafaza etti. Sadece eski dünyanın filozofları değil fakat bütün skolastikler ve hatta kilise babaları ve orta çağın ilahiyatçıları onu münhasıran Platon’un kullandığı anlamda, yani Suarez’in yirmi beşinci *Disputation*’un I. kısmında açıkça zikrettiği gibi Latince *exemplar* sözcüğünün anlamında kullandılar. İngilizler ile Fransızların dillerinin sefaletleri sebebiyle sözcüğü kötüye kullanma yolunu tutmaları yeterince çirkindi fakat bunun bir ehemmiyeti yoktur. Ancak Kant’ın yeni bir anlam, Platon’un idealarıyla, fakat akla gelebilecek bütün *khimeralarla* da, bir tecrübe nesnesi olmama gibi önemsiz bir müşterek zemin paylaşan bir anlam ikame ederek *idea* sözcüğünü suiistimalinin bu sebeple meşru hiçbir yanı yoktur. Velhasıl birkaç yılın suiistimalinin yüzyılların otoritesine karşı bir kıymeti harbiyesi olamayacağı için ben bu sözcüğü her zaman eski asli, Platonik anlamında kullandım.

Saf Aklın Eleştirisi'nin ilk baskısı ikinci ve daha sonraki baskılarına nazaran akli psikolojinin çok daha bütünlüklü ve tafsilatlı reddini ihtiva eder, dolayısıyla burada kesinlikle ilk baskıyı kullanmamız gerekir. Genel olarak bu çürütmede büyük bir meziyet ve büyük bir doğruluk payı vardır. Bununla beraber benim kesin kanaatim o merkezde ki Kant ruh kavramının zorunluluğunu sırf tenazur tutkusu uğruna bu paralojizmlerden çıkardı. O bunu şarta bağlı olmayan talebini ilk bağıntı kategorisi olan *cevher* kavramına tatbik ederek yaptı ve buna bağlı olarak ruh kavramının her spekülatif akıl melekesinde bu şekilde ortaya çıktığını ileri sürdü. Eğer bu kavram kökenini gerçekten bir şeyin bütün yüklemelerinin nihai öznesi varsayımında bulsaydı o zaman sadece insanda değil fakat aynı ölçüde zorunlulukla her cansız şeyde de bir ruh varsayılırdı çünkü böyle bir şey de bütün yüklemelerinin nihai bir öznesini gerekli kılar. Genel olarak Kant bir yüklem olarak değil sadece bir özne olarak var olan bir şeyden söz ettiğinde bütünüyle kabul edilemez bir ifade kullanır (mesela, *Saf Aklın Eleştirisi*, s. 323; V. 412; *Prolegomena*, § 4 ve 47), gerçi bunun kadim zamanlardan kalma bir teamülü Aristoteles'in *Metafizik*'inin IV, 8. bölümünde bulunur. Kesinlikle hiçbir şey hem özne hem yüklem olarak mevcut değildir çünkü bu ifadeler münhasıran mantığa aittir ve mücerret kavramların birbiriyle münasebetini gösterir. Bunların doğrudan kavrayış dünyasında mukabil veya mümessilleri *cevher* ve *araz* ola-

caktır. Fakat bunun için her zaman sadece cevher olarak var olan ve asla araz olmayan şeye bakmamıza lüzum yoktur, bunu doğrudan maddede buluruz. Madde şeylerin bütün niteliklerinin cevheridir, nitelikler de onun arazlarıdır. Eğer az evvel tenkit edilmiş olan Kant'ın ifadesini muhafaza etmek istiyorsak madde aslında tecrübi olarak verili her şeyin bütün yüklemelerinin nihai öznesi, onun her türden bütün nitelikleri kaldırıldıktan sonra geriye kalan şeydir. Bu hem hayvan, bitki veya taş için hem de insan için aynı derecede geçerlidir ve bunu görmemek için görmemeye azmetmiş olmak gerektiği gayet aşikardır. Maddenin aslında cevher kavramının asıl numunesi olduğunu şimdi göstereceğim.

Fakat mantıkta yeter sebep ilkesi tabiatta illiyet kanunu için neyse özne ve yüklem de cevher ve araz için odur. Bu son ikisinin karıştırılması veya özdeşleştirilmesi ilk ikisinin karıştırılması veya özdeşleştirilmesi kadar kabul edilemezdir. Fakat *Prolegomena* § 46'da Kant böyle bir karıştırma veya eşitlemeyi ruh kavramının bütün yüklemelerin nihai öznesi kavramından ve kategorik kıyas formundan çıktığını göstermek için son haddine vardırır. Bu paragraftaki mugalatanın farkına varmak için özne ve yüklem sadece ve münhasıran mücerret kavramlara taalluk eden safi mantıki belirlenimler olduğunu ve bunun da haddizatında onların yargı içindeki irtibat ve münasebetlerine göre vuku bulduğunu düşünmemiz yeterlidir. Buna mukabil cevher ve araz doğrudan kavrayış dünyasına ve onun anlayış gücünde kavranışına aittir; fakat bunlar burada sadece madde ve suret yahut nitelikle özdeş olarak bulunur. Bu bahiste birkaç sözün daha az ileride sırası gelecek.

Birbiriyle temelden farklı iki cevher, beden ve ruh varsayımına yol açan zıtlık aslında nesnel ve öznel olanın

zıtlığıdır. Eğer insan kendisini harici doğrudan kavrayışla nesnel olarak kavransa mekânda yer kaplayan, bütünüyle cismani bir varlık ile karşılaşır. Buna mukabil eğer o kendisini sadece öz bilinçte, yani öznel olarak kavransa kavranabilir her türlü formdan bağımsız ve dolayısıyla cisimlere ait niteliklerin hepsinden ari, sadece isteyen ve tasavvur eden bir varlık ile karşılaşır. Kant şimdi tıpkı *idee* dediği bütün aşkın kavramlar gibi, yeter sebep ilkesini, her nesnenin formunu, nesne olmayana, ve burada haddizatında bilen ve isteyen özneye uygulayarak ruh kavramını oluşturur. Bilmeyi, düşünmeyi, istemeyi neticeler olarak görür ve bunların sebebini arar; bedeni aradığı bu sebep olarak kabul edemez ve bu yüzden bedenden bütünüyle farklı olan bir şeyi varsayar. Dogmatizmin ilk ve son temsilcileri, *Phaidros*'da Platon ve ayrıca Wolff da yine aynı şekilde, ruhun mevcudiyetini bu suretle: yani bu sebebe götüren neticeler olarak düşünme ve istemeden hareketle ispat eder. Bu düşünce okulu ancak neticeye karşılık gelen bir sebebin bu şekilde varsayılması gayrı maddi, basit ve yok olmaz bir varlık kavramının yolunu hazırladıktan sonra bu kavramı *cevher* kavramından geliştirip ispat etti. Fakat bunlar bu kavramı bilhassa bu maksatla ve kayda değer bir düzen ile daha evvel zaten oluşturmak için girişimlerde bulunmuşlardı. Şöyle ki:

Madde tasavvuru ilk tasavvurlar kümesi, yani gerçek, doğrudan kavrayış dünyasının tasavvurları ile birlikte verilir çünkü bu ilk kümeye hakim olan illiyet kanunu hal veya durum değişimlerini belirler ve bu değişimler de ait oldukları kalıcı bir şeyi varsayar. Yukarıda cevherin sürekliliği ilkesi ele alınıp incelenirken bu madde tasavvurunun, zaman ve mekân illiyet kanunuyla (anlayış gü-

cünün yegâne bilme formu) içeriden birleştigiinden ötürü anlayış gücünde—ki münhasıran onun için vardır—ortaya çıktığını göstermek için daha önceki pasajlara atıfta bulunmuştum. Mekânın bu hâsıladaki payı kendisini *maddenin* kalıcılığı olarak gösterir, zamanın payı ise kendisini maddenin *hal* veya *vaziyetinin* değişimleri olarak hissettirir. Madde münhasıran kendi başına doğrudan kavranamaz ancak *in abstracto* düşünülebilir çünkü o doğrudan kavrayışa her zaman zaten suret ve vasıf içinde görünür. Cevher bu *madde* kavramından yapılmış bir başka tecrittir dolayısıyla daha yüksek bir *genustur*. Bu madde kavramında münhasıran kalıcılık yüklemine kalmasına izin verilmesinden ve onun yer kaplama, nüfuz edilemezlik, bölünebilirlik vb. gibi esasa müteallik diğer bütün nitelikleri olmaksızın düşünülmesinden ileri gelir. Bu itibarla tıpkı her yüksek *genus* gibi, *cevher* kavramı da *kendisinde madde* kavramından *daha azını* ihtiva eder fakat bu sebepten ötürü, genellikle daha yüksek *genus* için vaki olduğu üzere, kendi kapsamı içinde *daha fazlasını* toplamaz çünkü maddenin yanı sıra daha aşağı herhangi bir *genus* ihtiva etmez. Bilakis madde cevher kavramının yegâne gerçek alt türü, onu açıklamak için ispat edilebilecek ve muhtevasını gerçekleştirebilecek yegâne şey olarak kalır. Aklımızın genellikle tecrit yoluyla daha yüksek bir kavram vücuda getirme maksadı, yani eş zamanlı olarak bu kavramda tali belirlenimlerle farklı hale gelen muhtelif alt türleri düşünme gayesi burada mevcut değildir. Dolayısıyla tecrit burada ya bütünüyle anlamsız ve boş yere yapılır veya bunun arkasında başka bir saik mevcut olmalıdır. Bu cevherin tali alt türü onun gerçek alt türüyle, maddeyle insicamlı hale getirildiğinde ortaya çıkar; bu tali alt tür gayri maddi, basit, yıkıl-

maz yok olmaz cevher, ruhtur. Bu kavramın gizli saklı özü daha yüksek *cevher* kavramının gayrı meşru ve gayrı mantıki inkişafında zaten mevcuttur.

Akıl meşru daire içerisinde yolunda ilerlediğinde her zaman daha yüksek külli (cins) bir kavramı²⁹⁰ birkaç hususi (tür) kavramı²⁹¹ yan yana yerleştirerek oluşturur ve bunları birbiriyle mukayese ederek istidlal ile ilerler. Böylece farklılıklarını ihmal edip bağdaştıkları nitelikleri muhafaza ederek bunların hepsini bünyesinde toplayan fakat daha azını ihtiva eden külli kavramı elde eder. Buradan cüzi kavramların her zaman külli kavrama takaddüm ettiği kendiliğinden anlaşılır; fakat mevcut durumda bunun tam tersi vakidir. Madde kavramı külli *cevher* kavramından önce mevcuttu ve belirlenimlerinden biri hariç tümünü keyfi şekilde bırakarak madde kavramından külli *cevher* kavramını oluşturmanın sebebi ve dolayısıyla meşruiyeti yoktu. O madde kavramının yanına ancak daha sonra tali sahte alt cins yerleştirilerek hile ile kabul ettirilmişti. Fakat bu alt cinsi oluşturmak için ihtiyaç duyulanın tamamı daha yüksek külli kavramdan evvelce zımnın dışarıda bırakılmış olanın, yani yer kaplama²⁹², nüfuz edilmezlik²⁹³, bölünebilirlik niteliklerinin alenen nefyedilmesiydi. Bu demektir ki *cevher* kavramı sadece gayrı maddi *cevher* kavramını el altından gizlice tedavüle sokmanın bir vasıtası olarak oluşturulmuştur. Dolayısıyla onun anlayış gücünün bir kategorisi veya zorunlu işlevi gibi bir şey olması bahis konusu edilemez: aslına bakılacak olursa kolaylıkla elden çıkarılabilir çün-

290 (: *Geschlechtsbegriff*.)

291 (: *Artbegriffe*.)

292 (: *Ausdehnung*: ittisa.)

293 (: *Undurchdringlichkeit*.)

kü onun yegâne gerçek muhtevası madde kavramında ihtiva edilir. Madde ile mukayese edildiğinde o kendi başına, içini el altından sokulmuş olan tali cins *gayrı maddi cevher* dışında hiçbir şeyin doldurmadığı, büyük bir boşluktan ibarettir ve o sadece buna refakat etmesi için oluşturulmuştur. Dolayısıyla cevher kavramı işin aslı aranacak olursa bütünüyle reddedilmeli ve onun yerine her yerde madde kavramı konulmalıdır.

Kategoriler her mümkün şey için bir Prokrustes yatağıydı fakat üç kıyas türü sadece üç sözde idee için böyledir. Ruh ideesi kategorik kıyas - istidlal formunda kökenini keşfetmesi için zorlandı. Şimdi sıra iki sınır, en küçük (atom) ile en büyük (zaman ve mekân içerisinde evrenin sınırları) arasında bir kendinde nesne olarak düşünüldüğü kadarıyla dünya-bütünüyle²⁹⁴ ilgili dogmatik tasavvurlardadır. Bu sınırların hipotetik kıyas formundan neşet etmesi gerekir. Tek başına bunun için özel bir zorlamaya gerek yoktur çünkü hipotetik yargı formunu yeter sebep ilkesinden alır ve sadece kozmolojik idee değil bütün bu sözde ideeler aslında bu ilkenin düşünmeksizin ve kayıtsız şartsız tatbiki ile ardından tamamen keyfi bir şekilde bir kenara bırakılmasından gelir. Bilhassa yeter sebep ilkesine göre her zaman sadece bir nesnenin diğerine bağımlılığı araştırılır. Bu araştırma muhayyile sonunda yorulup usanıncaya kadar devam eder ve o zaman yolculuğa son verilir. Fakat bütün bunlar her bir nesnenin ve esasen bütün bir nesneler dizisinin ve yeter sebep ilkesinin kendisinin çok daha büyük ve daha mahrem bir bağıllık, yani bilen özneye bir bağıllık içinde bulunduğunu gözden geçirir. Aslında yeter sebep ilkesi bir öznenin nesneleri, yani tasavvurları için geçerlidir çünkü o bu nesnelerin mekân ve zaman içerisindeki konumunu belirler. Ayrıca burada kozmolojik ideelerin çıkarıldığı bilme formu yani yeter sebep ilkesi bütün bu aşırı

294 (: *Weltganze*.)

derecede karmaşık hipostazların kökeni olduğu için bu durumda safsataya lüzum yoktur ama bu ideeleri kategorilerin dört başlığı altında tasnif etmek için çok daha fazlasına ihtiyaç vardır.

1. Zaman ve mekân dolayısıyla bunların her ikisinde dünyanın sınırları bakımından kozmolojik ideeler gayet cüretkâr bir yaklaşımla nicelik kategorisi tarafından belirlenmiş olarak kabul edilir, oysa bunların mantıkta özne kavramının *nicelik* sözcüğüyle, yerine bir başkasını rahatlıkla seçebileceğimiz mecazi bir ifade ile yargıda şümulünün tesadüfen gösterilmesi dışında açıkça ortak hiçbir yanları yoktur. Mamafih Kant'ın tenazur tutkusu göz önünde bulundurulduğunda bu terminolojinin talihli tesadüfünden yararlanması ve onu dünyanın ittisana müteallik aşkın dogmalar ile irtibatlandırması için bu yeterli ruhsattır.
2. Hatta daha da cüretkâr bir tavırla Kant madde ile ilgili aşkın ideeleri *nitelik* ile, diğer bir deyişle, bir yargıdaki tasdik veya inkârla irtibatlandırır. Bunun için sözcüklerin tesadüfi benzerliği bakımından bile bir temel yoktur. Çünkü maddenin mekânîk (kimyevi değil) bölünebilirliği *niteliğiyle* değil hususiyle onun niceliği ile ilgilidir. Fakat dahası bu genel bölünebilirlik ideesi hiçbir surette yeter sebep ilkesinin bir neticesi değildir ama bütün kozmolojik ideelerin hipotetik formun muhtevası olarak bu ilkeden neşet etmesi gerekir. Kant'ın burada güvendiği iddia, yani parçaların bütünle ilişkisinin şartın şarta bağlı olanla ilişkisi, dolayısıyla yeter sebep ilkesine göre bir ilişki olduğu kesinlikle kar-

maşık fakat temelsiz bir safsatadır. Tam tersine parçanın bütünle ilişkisi çelişki ilkesine dayanır; çünkü ne bütün parçalarla ne de parçalar bütünle var olur fakat her ikisinin de zorunlu olarak birlikte var olması gerekir zira onlar aynı şeydir ve aralarında herhangi bir ayrım keyfidir. Çelişki ilkesine göre bu şu gerçeğe dayanır: parçalar düşünülmendiğinde bütün de düşünülmmez ve tersi. Fakat kesinlikle bir *temel* veya *sebepe* olarak parçaların bir *netice* olarak bütünün şart koşmasına dayanmaz, dolayısıyla yeter sebep ilkesine göre bütünün anlamak için temel olarak kullanabileceğimiz nihai parçaları bulmaya zorlanırsınız. Burada bu tür büyük güçlüklerin üstesinden tenazur tutkusuyula gelinir.

3. Dünyanın ilk sebebi ideesi aslında *nispette* veya *bağıntı* başlığına dâhil olacaktır. Fakat Kant bunu dördüncü başlık, kiplik başlığı için bir kenarda tutmak zorundadır aksi halde ona hiçbir şey kalmayacaktır. O nedenle mümkün veya anızı olanın (yani yaptığı hakikate taban tabana zıt olan izahata göre sebep veya temelinden her netice) ilk sebeple zorunlu hale geldiğini söyleyerek bu ideeyi kiplik başlığı altına girmeye zorlar. Dolayısıyla sırf tenazur uğruna *özgürlük* kavramı burada üçüncü bir idee olarak görünür. Ne var ki bu kavramla aslında kast edilen, üçüncü antinominin iddiasına düşülen haşiyede açıkça ifade edildiği üzere, sadece dünya - sebebi ideesidir çünkü burada uygun olan sadece odur. Dolayısıyla üçüncü ve dördüncü antinomiler aslında haşivdir.²⁹⁵

295 (: *Tautologie*: geneleme: aynı fikrin farklı sözlerle gereksiz tekrarı.)

Bütün bunlarla alakalı olarak benim gördüğüm ve söylemek zorunda olduğum şey bütün antinominin safi bir göstermelik çatışma²⁹⁶ olduğudur. Sadece *antitezlerin* iddiaları aslında bilme melekemizin formlarına, yani eğer nesnel tarzda ifade edecek olursak, zorunlu, *a priori* kesin, en genel tabiat kanunlarına dayanır. Dolayısıyla sadece bunların delilleri nesnel temellerden gelir. Buna mukabil *tezlerin* iddia ve delillerinin sadece öznel temeli vardır ve münhasıran insan tekinin zayıflığına ve aşırı derecede karmaşık muhakemesine dayanır. İnsan muhayyilesi kendisini sınırsız bir geri dönüşle²⁹⁷ tüketir ve bu geri dönüşü olabildiğince örtüp saklamaya çalıştığı keyfi varsayımlarla durdurur. Ve bütün bunlara ilave olarak insanın yargı gücü bu meselelerde erken yaşlarda ve silinmez şekilde kazanmış önyargılarla iş göremez hale getirilmiştir. O nedenle bu dört çatışmanın tamamında tezin delilleri her yerde bir safsatadan ibarettir, buna mukabil antitetezin delilleri akıl melekemizin tasavvur olarak dünyanın *a priori* bilincinde olduğumuz kanunlarından zorunlu neticeleridir. Bu tezi savunmak ve onu asli güçle mücehhez bir muhalife hücum eder göstermek Kant'a pahalıya mal olur, bu uğurda büyük çaba sarf eder, türlü maharetler sergiler. Burada ilk ve bilindik hilesi bir önermenin doğruluğunun farkında olan ve dolayısıyla onu mümkün olduğunca yalın, çıplak ve açık bir tarzda ortaya koyan herkesin yaptığı gibi *nervus argumentationisi*²⁹⁸ vurgulayıp ortaya koymamasıdır. Bunun yerine o her iki tarafı da bir yığın lüzumsuz ve uzun cümlelerin altına saklayıp karıştırarak aynı delil ile destekler.

296 (: *Scheinkampf*.)

297 (: *Regressus*.)

298 (: Delilin bariz vasfını, can alıcı noktasını.)

Burada çatışma içinde görünen bu tez ve antitezler δίκαιος ve ἄδικος λόγος'u²⁹⁹ hatırlatır, ki Sokrates Aristophanes'in *Bulutlar*'ında bunları münakaşa eder halde gösterir. Ne var ki bu benzerlik sadece sureti ihtiva eder muhtevaya şamil değildir nitekim nazari felsefedeki bütün soruların en spekülatifine ahlaki bir tesir atfedenler ve dolayısıyla bu tezi ciddiyetle bir δίκαιος antitezi de ἄδικος λόγος olarak nazari itibarı alanlar da bu iddiada bulunurlar. Ne var ki ben kendi adıma bu küçük, dar ve muannit kafalara refakat ve itibar etmeyeceğim ve onların değil hakikatin hatırını sayarak münferit tezlere Kant'ın sunduğu delillerin birer mugalata, buna mukabil antitezlerin delillerinin tamamen dürüst ve doğru olduğunu ve nesnel temellere dayandığını göstereceğim. Bu araştırma boyunca okurun Kant'ın antinomilerini hep önünde bulunduracağını varsayıyorum.

İlk çatışmadaki delilin geçerli olmasına izin verilirse ispatı umulanın ötesine geçer çünkü o zaman içerisindeki değişime olduğu kadar zamanın kendisine de uygulanabilir olacak ve bu yüzden zamanın kendisinin bir başlangıcı olmasına müncer olacaktır ki bu saçmadır. Bununla birlikte safsata bidayette mesele teşkil eden bir hal veya durumlar dizisinin başlangıçsızlığı yerine şimdi birdenbire bu dizinin sonsuzluğunun (ezeli - ebedi olma) ikame edilmesine dayanır. Şimdi kimsenin kuşku duymadığı bir şey, tamlık fikrinin mantıken bu sonsuzluk ile çeliştiği ispat edilir ama yine de her şimdi bir geçmişin sonudur. Fakat başlangıçsız bir dizinin sonu her zaman başlangıçsızlığından bir şey kaybetmeksizin *düşünülebilir*, nitekim bunun tersi, sonsuz bir bizim başlangıcı da

299 (Sırasıyla: meşru delil, meşru olmayan delil.)

düşünülebilir. Fakat antitezin gerçekten doğru deliline karşı, yani dünyanın değişimlerinin mutlak ve zorunlu olarak *geriye doğru* sınırsız bir değişimler dizisi varsaydığına karşı hiçbir şey ileri sürülemez. Sebep sonuç dizisi imkânının bir gün mutlak bir sükunetle sona ereceğini hayal edebiliriz fakat mutlak bir başlangıç imkânını hiçbir surette tahayyül edemeyiz.³⁰⁰

Dünyanın mekân içerisindeki sınırlarına gelince, eğer dünya *verili bir bütün*³⁰¹ olarak kabul edilecekse zorunlu olarak sınırlarının olması gerektiği ispat edilir: bu netice doğrudur, asıl ispata muhtaç olan sadece ilk halkaydı ve o yine ispat edilmemiştir. Bütünlük³⁰² sınırları varsayar ve sınırlar bütünlüğü varsayar: fakat burada onların her ikisi de keyfi olarak varsayılır.

300 Dünyanın zamanda sınırlı olduğu varsayımı kesinlikle zorunlu bir akli düşünce değildir ve bu tarihi olarak bile ispat edilebilir çünkü Hindular *Vedalar* bir tarafa, halk dinlerinde bile böyle bir şeyi asla öğretmemişlerdir. Bilakis onlar mecaz diliyle ve devasa bir kronolojiyle bu tezahür dünyasının, bu asılsız, istikrarsız *maya* örgüsünün sınırsızlığını anlatmaya çalıştılar; bilhassa aşağıdaki mitosta gayet zekice bütün asri dönemlerin izafiliğini vurguladılar (Polier, *Mythologie des Indous*, C. 2, s. 585). Sonuncusu bizimki olan dört çağ birlikte 4, 320, 000 yılı bulur. Yaratıcı Brahma'nın her bir günü dünyanın çağlarının bu dönemlerinden 1000 tanesini, gecelerinden her biri de bir diğer 1000'ini ihtiva eder. Onun yılı 365 gün ve bir o kadar gecedir. Kendi yıllarından 100'ünü ve hep yaratarak geride bırakmıştır: ömrü sona erdiğinde derhal yeni bir Brahma doğar ve bu böyle sonsuza kadar devam eder. Aynı zaman izafiyeti *Puranalar*'dan özel bir mitos ile de ifade edilir ve bu Polier'in eserinin 2. Cildinin 594. sayfasında nakledilir. Bu mitoslarda bir Raja Vişnu'yu kendi göğünde birkaç dakikalığına ziyaret eder ve daha sonra yeryüzüne döndüğünde birkaç milyon yılın geçip gittiğini ve yeni bir çağın ortaya çıktığını görür çünkü Vişnu'nun her bir günü dört çağın 100 tekranna denktir.

301 (: *ein gegebenes Ganzes*.)

302 (: *Totalität*.)

Bununla beraber antitez bu ikinci husus için ilki kadar tatmin edici bir delil sunmaz çünkü illiyet kanunu mekân bakımından değil zaman bakımından zorunlu belirlenimleri sunar; aslında o bize dolu bir zamanın sabık bir boş zamanla asla tahdit edilemeyeceğine ve hiçbir değişimin ilk değişim olamayacağına dair *a priori* bir kesinlik verir fakat bizi dolu bir mekânın boş bir mekânın bitişiğinde olamayacağına temin etmez. Bu ölçüde bu sonuncusuyla ilgili hiçbir *a priori* karar mümkün olmayacaktır. Hal böyle olmakla beraber dünyayı mekânda sınırlı olarak tahayyül etme güçlüğü, mekânın kendisinin zorunlu olarak sınırsız olduğu ve dolayısıyla mekânda sınırlı bir dünyanın ne kadar büyük olursa olsun sınırsızca küçük bir büyüklük olarak kalacağı keyfiyetinde saklıdır. Bu nispetsizlikte hayal gücü aşılamaz bir engel ile karşılaşır çünkü ona tek bir tercih, dünyayı ya sınırsızca büyük veya sınırsızca küçük olarak düşünme seçeneği kalır. Kadim filozoflar bunu zaten görmüşlerdi: Μητρόδωρος, ὁ καθηγητῆς Ἐπικούρου, φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἓνα στάχυν γεννῆθηναι, καὶ ἓνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ (*Metrodorus, caput scholæ Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum*). Stobaeus, *Eclogues* I, c. 23.³⁰³ Bu sebeple onların çoğu (bunun doğrudan tabii neticesi olarak) ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ' u (*infinitos mundos in infinito*) öğretti.³⁰⁴ Her ne kadar onu skolastik ve tumturaklı bir ifade tarzıyla tanınmaz hale getirmişse de Kant'ın antitez için sunduğu delilin anla-

303 (: Metrodorus, Epiküros okulunun başkanı, büyük bir tarlada tek bir buğday başağının bitmesinin ve sonsuzlukta sadece tek bir dünyanın ortaya çıkmasının saçma olduğunu öğretiyordu.)

304 (: Sonsuzlukta sonsuzca çok dünya vardır.)

mı da aynı zamanda budur. Aynı delil ve temellendirme, illiyet bir kılavuz olarak kullanılarak çok daha iyisi ortaya konulmadiysa, dünyanın zaman içerisinde sınırlarının konulmasına karşı da kullanılabilirdi. Mekân içerisinde sınırlanmış bir dünya varsayımıyla mekânın dolu kısmının sonsuz, boş mekân üzerinde ne gibi bir önceliği veya ayrıcalığı olduğu hususunda bir cevaplanamaz soru daha ortaya çıkar. Giordano Bruno *Del infinito, universo e mondi* isimli kitabının beşinci diyalogunda dünyanın sınırlılığı lehinde ve aleyhindeki delillerin tam bir takdimini sunar ki izahı fazlasıyla okumayı hak eder. Yeri gelmişken belirtmek gerekir, Kant'ın kendisi de *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*'de³⁰⁵ II. Kısım, 7. Bölümde gayet ciddi tarzda ve nesnel temellerle dünyanın mekânda sınırsız olduğunu iddia etti. Bu bölüm takip eden bölümle birlikte bu antinomiyle ilgili olarak okunmayı hak eder.

İkinci antinomide tez doğrudan hiç de karmaşık olmayan bir *petitio principii*ye müracaat eder zira şöyle başlar: "Her mürekkep cevher basit cüzlerin terkiibinden ibarettir." Burada keyfi şekilde varsayılan mürekkeplikten hareketle elbette daha sonra basit cüzler gayet kolay ispat edilir. Fakat "Her nevi madde mürekkeptir" önermesi, ki asıl mesele budur, ispatsız kalır çünkü bu temelsiz bir varsayımdır. Nitekim basitin zıttı mürekkep değil fakat cüzlerden müteşekkil, bölünebilir olan, müttesi'dir.³⁰⁶ Burada aslında zımnen varsayılan şey bütünü oluşturmak için cüzlerin bütünden önce var olduğu ve bir araya getirildiğidir çünkü "mürekkep" sözcüğünün anlamı bu-

305 (: *Göklerin Genel Tabii Tarihi ve Nazariyesi.*)

306 (: *Extendirte*: ittisa kespemmiş, yayılmış, yer kaplamış olan.)

dur. Fakat bunun zıttı ne kadar ileri sürülebiliyorsa bu da ancak o kadar ileri sürülebilir. Bölünebilirliğin ifade ettiğinin tamamı bütünü parçalara ayırma imkânıdır, bütünün parçalardan terekübü veya bu şekilde ortaya çıkması değil. Bölünebilirlik sadece parçaları *a parte post*³⁰⁷ iddia eder; mürekkeplik ise *a parte ante*³⁰⁸ iddia eder. Çünkü parçalar ve bütün arasında esas itibariyle bir zaman ilişkisi yoktur; bilakis onlar birbirini karşılıklı olarak şart koşarlar ve bu ölçüde her zaman eş zamanlıdırlar; çünkü ancak her ikisi var olduğu kadarıyla mekânda yayılmış olarak var olurlar. Bu sebepten ötürü Kant'ın teze düştüğü bir haşiyede söylediği: "Mekâna aslında bir *compositum* değil fakat bir *totum*³⁰⁹ demek gerekir" vb. madde için de tamamen geçerlidir çünkü madde algılanılabılır hale gelmiş mekândan başka bir şey değildir. Buna mukabil antitezin ileri sürdüğü maddenin sınırsız bölünebilirliği *a priori* ve tartışmasız olarak onun doldurduğu mekânın bölünebilirliğinden çıkar. Bu önermeye karşı olan veya onunla çelişen hiçbir şey yoktur; bu sebeple Kant da ciddiyetle ve artık ᾰδικοῦ λόγος'un ağızıyla değil de kendi adına konuşurken onu s. 513; V. 541'de nesnel doğru olarak takdim eder. Benzer şekilde *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*'taki (sayfa 108, birinci baskı): "Madde sonsuzca bölünebilir" önermesi, dinamiğin dördüncü önermesi olarak ortaya çıkıp ispat edildikten sonra, mekânikteki birinci önermenin delilinin başında yerleşmiş ve kesin bir gerçek olarak ifade edilir. Fakat Kant burada antitezin delilini karmaşık takdimi ve boş sözcükler seylabıyla ve gizliden gizliye

307 (: Takip eden bakımından.)

308 (: Takaddüm eden bakımından.)

309 (Yani: bir *mürekkep* değil fakat bir *bütün*.)

antitezin delilinin tezin safsatalarını çok fazla gölgede bırakmamasına çalışarak bozar ve işe yaramaz hale getirir.

Atomlar aklımızın zorunlu bir ideesi değil fakat sadece cisimlerin özel ağırlıklarındaki farklılıkları izah etmek için kullandığımız bir varsayımdır. Fakat bizzat Kant *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*'ının dinamiğinde bunu atom nazariyesinden başka türlü ve hatta daha iyi ve daha basit şekilde izah edebileceğimizi göstermiştir; gerçi Priestley, *On Matter and Spirit*, Kısım I'de bu konuda ondan önceydi. Aslına bakılırsa Aristoteles *Fizik*, IV, 9'da bile bunun temel fikri bulunabilir.

Üçüncü tezin delili hayli karmaşık bir safsatadır; aslında bu hiç dokunulmamış ve değiştirilmemiş olarak bizatihi Kant'ın mevhum saf akıl ilkesidir. Bir sebebin *yeterli* olmak için ortaya çıkan duruma, neticeye yol açan şartlar toplamını ihtiva etmesi gerektiğinden hareketle sebepler dizisinin sınırlılığını ispat etmeye çalışır. Fakat delil sebep olan durumda eş zamanlı olarak mevcut olan belirlenimlerden bu tamlığı alır ve onun yerine durumun kendisinin sayesinde ilk kez bilfiil vaki hale geldiği sebepler *dizisinin* tamlığını ikame eder. Ve tamlık bir şeyin kendine yeter olmasını varsaydığı ve bu da sınırlılığı şart koştugu için delil bunu diziyi kapatan ve böylece şarta bağlı olmayan bir ilk sebebin mevcudiyetini çıkarmak için kullanır. Fakat el çabukluğu aşikârdır. A durumunu B durumunun yeter sebebi olarak ifade etmek için onun toplu mevcudiyeti kaçınılmaz olarak B durumuna yol açan gerekli belirlenimlerin tamlığını ihtiva ettiğini varsaymak gerekir. Bu suretle bir *yeter* sebep olarak ona olan talep³¹⁰ bütünüyle tatmin edilmiş olur ve bu talebin

310 (Ya da onun bir yeter sebep olması talebi...)

A durumunun bilfiil vukua nasıl geldiği sorusuyla doğrudan münasebeti yoktur. Bu soru bütünüyle farklı bir araştırmaya, şimdi bu aynı A durumunu bir sebep olarak değil de bir netice olarak gördüğüm ve tıpkı kendisi B ile ilişkilendirildiği gibi şimdi farklı bir durumun da zorunlu olarak onunla ilişkilendirileceği bir araştırmaya aittir. Sebep ve neticeler dizisinin sınırlılığı ve dolayısıyla bir ilk başlangıç varsayımı şimdi, mevcut anın mevcudiyeti zamanın kendisinin bir başlangıcını varsayım olarak ne kadar kabul ediyorsa, bunun herhangi bir yerinde de zorunlu olarak ancak o kadar ortaya çıkar. Tam tersine böyle bir varsayım ancak spekülasyonda bulunan kişinin tembelliğiyle eklenir. Bu varsayımın temelinin bir sebebin *yeter sebep* olarak kabulünde bulunduğu sonucuna bu sebepten ötürü hem gayrı meşru yoldan ulaşılmıştır hem de asılsızdır, bunu Kant'ın bu tezle çakışan akıl ilkesine dair değerlendirmemde daha evvel tafsilatlı olarak göstermiştim. Bu asılsız tezin iddiasını açıklamak için Kant onunla ilgili mütalaalarında şarta bağlı olmayan bir başlangıç misali olarak iskemlesinden kalkmasını gösterecek kadar cüretkârdır, fakat bir topun sebepsiz yuvarlanması ne kadar imkânsızsa bir iskemleden saiksiz kalkmak da o kadar imkânsızdır. Onun Hindular bir tarafa, Okellos Lukanos'u, Elealıları vb. zikrederek eski filozoflara zayıflık duygusundan kaynaklanan müracaatının temelsizliğini kesinlikle ispata lüzum duymuyorum. Daha öncekilerde olduğu gibi burada da bu antitezin deliline karşı söylenecek bir şey yoktur.

Dördüncü antinomi daha evvel söylediğim gibi aslında üçüncüyle haşıvdir. Tezin delili de esas itibariyle öncekinin deliliyle aynıdır. Her şarta bağlı olanın tam bir şartlar dizisi ve dolayısıyla şarta bağlı olmayanla sona

eren bir dizi varsaydığı kesinlikle reddedilmesi gereken bir *petitio principii*dir. Şarta bağlı olan her şey kendi şartından başka bir şey varsaymaz; bunun da şart koşulması ilkinde doğrudan bulunmayan yeni bir araştırma ve değerlendirmeye yol açar.

Bu antinomide belli bir doğruluk payının bulunduğu inkâr edilemez, bununla beraber tuhaftır: Kant felsefesinin başka hiçbir bölümü gösterilemez ki bunun kadar az bir muhalefet veya itirazla karşılaşmış veya bunun gibi ziyadesiyle çelişkili bir öğreti kadar tanınırlığa erişmiş olsun. Neredeyse bütün felsefe okulları ve ders kitapları onun geçerliliğini kabul etmiş, olduğu gibi tekrarlamış hatta onu daha ileri götürmüştür. Hâlbuki Kant'ın geri kalan öğretilerinin neredeyse tamamına itirazda bulunulmuş ve karşı çıkılmış, hatta Transandantal Estetiği bile reddetmiş olan tuhaf düşünme tarzları bile hiçbir zaman eksik olmamıştır. Buna mukabil bu antinominin kazandığı itirazsız muvafakat nihayetinde anlayış gücünün aslında eş zamanlı olarak hem var olan hem var olmayan bir şeye rast gelerek bir sona varması gerektiği noktayı, aslında Lichtenberg'in el ilanında Philadelphia'nın³¹¹ altıncı marifetiyle karşılaştıkları bir noktayı gözlemlediklerinde bazı kimselerin bir iç tatmin veya gönül huzuruna ulaşmasından kaynaklanıyor olabilir.

Şimdi eğer Kant'ın kozmolojik delilinin müteakip *eleştirel çözümünün*³¹² gerçek anlamını araştırarak olursak

311 (Dönemin ünlü sihirbazı Jacob (Meyer) Philadelphia'nın 'bilimsel deneyler'le ilgili olduğu iddia edilen ama aslında bir büyü hileleri gösterisi olan sergisini (1777) alaya almak için kaleme aldığı hicivli bir el ilanında Lichtenberg 'altıncı hilenin' istihza ile bir metafizik hile olduğunu belirtir, çünkü bununla bir şeyin aynı anda hem var hem yok olabileceği gösterilmek istenmiştir.)

312 (: *Kritische Entscheidung*. Bir karara - hükme bağlama anlamında

olduğunu söylediği şey, yani ikisinin de bir ve ikinci antinomilerde yanlış, üç ve dördüncü antinomilerde doğru oldukları durumda, her iki tarafın da yanlış varsayımlardan ilerlediği ifşasıyla çatışmanın çözümü olmaz; bilakis bu aslında iddialarının izahıyla antitezlerin bir teyididir.

Kant her şeyden evvel bu çözümde, her iki tarafın ilk ilke - büyük öncül³¹³ olarak, şarta bağlı olan bakımından şartlarının tam (dolayısıyla kapalı) *dizisinin* verildiği varsayımından hareket ettiklerini, aşikâr ki yanlış olarak, ileri sürer. Sadece *tez* iddialarını bu önermeye, yani Kant'ın saf akıl ilkesine dayandırır; hâlbuki antitez her zaman bunu alenen reddeder ve tersini iddia eder. Kant her iki tarafa dünyanın kendi başına yani bilinmesinden ve bu bilginin formlarından bağımsız olarak var olduğu varsayımını isnat eder. Fakat bir kez daha bu varsayım sadece bu tez için caridir; onlarla tutarlı dahi olamayacak kadar antitezin iddialarının temelini oluşturmaktan uzaktır. Bunun sebebi sınırsız bir dizi kavramının dizinin tamamen verildiği fikriyle doğrudan çelişmesidir: dolayısıyla dizinin ondan bağımsız olarak değil ancak onu tecrübe etme³¹⁴ süreciyle irtibat içerisinde var olması onun temel veçhesidir. Beri yandan belirli sınırlar varsayımında aynı zamanda onu ölçme sürecinden bağımsız olarak ve kendi başına var olan bir bütünün kabulü yer alır. Dolayısıyla sadece tez yanlış olarak kendi başına var olan bir dünya-bütün³¹⁵ varsayar, diğer bir deyişle, o her türlü bilmeden önce verilidir ve bilme kendisi için bir ilaveden

çözüm: kati netice.)

313 (: *Obersatz*.)

314 (: *Durchgehn*.)

315 (: *Weltganzen*. Yani mevcudiyeti için kendi dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan...)

ibarettir. Antitez bu önermeyle başından itibaren kökten çatışma içerisindedir çünkü onun sadece yeter sebep ilkesinin kılavuzluğunda ileri sürdüğü dizinin sınırsızlığı ancak geri gidiş tamamlandığı kadarıyla var olabilir, ondan bağımsız olarak değil. Nasıl ki genel olarak bir nesne bir özneyi varsayarsa *sonsuz* bir şartlar zinciri olarak bir nesne de zorunlu olarak öznedeki ona karşılık gelen bir bilme tarzını, yani zincirdeki halkaların *sürekli aranişını* varsayar. Fakat Kant'ın çatışmaya çözüm olarak sunduğu ve sık sık tekrarladığı tam budur: "dünyanın sınırsız büyüklüğü ancak geri gidiş³¹⁶ ile vardır, ondan önce değil". Onun antinomiye sunduğu bu çözüm bu sebeple aslında antitez lehine varılmış karardan başka bir şey değildir, ki iddiası onu tezin iddialarıyla bütünüyle bağdaşmaz hale getirerek zaten bu doğruyu icap ettirir. Eğer antitez dünyanın sınırsız sebep ve sonuçlar dizisinden mürekkep olduğunu ama tasavvurdan ve onun geri gidiş dizisinden bağımsız olarak ve böylece kendi başına var olduğunu dolayısıyla verili bir bütün teşkil ettiğini iddia etmiş olsaydı o zaman sadece tezle değil kendisiyle de çelişmiş olurdu. Çünkü bir sınırsız asla *bütünü* ile verilemeyeceği gibi sonsuza dek kat edilmesi³¹⁷ ölçüsünde olmadıkça *sonsuz* bir dizi de var olamaz, bir sınırsız da bir bütün oluşturamaz. Kant bu önermenin her iki tarafı da yanlış götüreceğini iddia eder fakat aslında bu sadece teze aittir.

Bir sonsuzun asla *actu*, bilfiil vaki ve verili olamayacağı fakat ancak *potentia*, bilkuvve olabileceği öğretisi zaten Aristoteles'in öğretisiydi. Οὐκ ἔστιν ἐνεργεία

316 (: *Regressus*.)

317 (: *durchlaufen*. Veya sonsuza dek kat edildiği kadarıyla bir tarafa bırakılacak olursa...)

εἶναι τὸ ἄπειρον...ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχειᾷ ὄν
ἄπειρον (*infinitum non potest esse actu: ... sed impos-
sibile, actu esse infinitum*)³¹⁸ *Metafizik*, X. 10. Ayrıca:
κατ' ἐνέργειαν μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἄπειρον, δυνάμει
δὲ ἐπὶ τῇ διαίρεσιν (*nihil enim actu infinitum est, sed
potentia tantum, nempe divisione ipsa*)³¹⁹. *De Generati-
one et Corruptione*, I., 3. Aristoteles bunu *Fizik*, III, 5 ve
6'da uzun uzadıya izah eder ve orada buna zıt itirazların
tümünün doğru çözümünü verir. Kendi kısa ve özlü üs-
lubuyla antinomileri sunar ve ardından der: "bir muta-
vassıt³²⁰ διαιτητής gereklidir" ve bundan sonra çözümü
 sunar: ister mekân ister zaman ve bölünme bakımından
 olsun sınırsız asla geri veya ileri gidişten³²¹ önce değil
 fakat bilakis onlardadır."

Dolayısıyla hakikat zaten sınırsız kavramının doğru
 anlaşılmasında saklıdır. Herhangi bir türden sonsuzluğu
 nesnel olarak tam ve mevcut ve geri gidişten bağımsız
 bir şey olarak tasavvur ettiğimizi düşündüğümüzde ken-
 dimizi yanlış anlarız.

Haddizatında eğer yöntemi tersine çevirir de Kant'ın
 antinominin çözümü olarak verdiğini hareket noktası
 olarak alırsak antitezin iddiası zaten bundan çıkar. Nite-
 kim eğer dünya şarta bağlı olmayan bir bütün değilse ve
 kendi başına değil fakat sadece tasavvurda mevcutsa;
 ve eğer sebep ve sonuçlar dizisi bunların tasavvurlarının

318 (Sınırsız için bilfiil vaki olmak mümkün değildir; ... fakat bifiil vaki
 olan sınırsız imkânsızdır.)

319 (Bilfiil vaki oluşta (*energeia, actu*) sınırsızlık (yani sonsuzca küçük)
 yoktur fakat bölünme bakımından bilkuvvelikte (*dynamei, potentia*)
 vardır.)

320 (: *Vermittler*: tavassutta bulunan, vasita olan.)

321 (: *Regressus, oder Progressus*.)

geri gidişlerinden önce değil fakat ancak bu geri gidiş ile var olursa o zaman dünya belirli veya sınırlı bir dizi içerebilir çünkü onların tayin ve tahdidi bu durumda ancak bir ilave olarak ortaya çıkan tasavvurdan zorunlu olarak bağımsız olacaktır; tam tersine onun bütün dizileri sonsuz, diğer bir deyişle, herhangi bir tasavvur ile bitirilemez olacaktır.

Kant s. 506; V. 534'te iki tarafın yanlışlığını gösterek tezahürün transandantal ideallliğini ispat etmek ister ve şöyle başlar: "Eğer dünya kendi başına var olan bir bütünse o zaman o ya sınırlı veya sınırsızdır." —Fakat bu yanlıştır: kendi başına var olan bir bütün kesinlikle sınırsız olamaz.— Bilakis bu ideallik dünyadaki dizinin sınırsızlığından aşağıdaki tarzda çıkarılabilir: eğer dünyadaki sebep ve sonuçlar dizisinin bir sonu yoksa o zaman dünya tasavvurdan bağımsız olarak verili bir bütün olmaz çünkü böyle bir şey her zaman muayyen sınırları varsayar, nitekim bunun tersi, sınırsız bir dizi de sınırsız bir geri gidişi varsayar. Dolayısıyla dizinin varsayılan sınırsızlığı sebep ve sonuç formuyla belirlenmelidir ve bu da öznenin bilme tarzıyla tayin edilmelidir, bu sebepten ötürü bilindiği haliyle dünya ancak öznenin tasavvurunda mevcuttur.

Çatışmaya getirdiği eleştirel çözümün aslında anti-tezin lehine bir iddia olduğunu Kant'ın kendisinin bilip bilmediğini söyleyemem. Bütün bunlar nihayetinde şu soruya verilecek cevaba bağlıdır: Schelling'in bir yerde gayet zekice ifade ettiği Kant'ın uzlaştırma sistemi acaba buraya kadar uzanıyor muydu yoksa Kant'ın akli burada döneminin ve şartlarının tesiri ile farkında olmadığı bir uzlaşmayla kösteklenmiş miydi?

Konusu özgürlük ideesi olan üçüncü antinominin çözümlü özel bir inceleme ve değerlendirmeyi hak eder. Kant'ın şimdiye dek ancak geri planda görülmüş olan *kendinde şey* üzerine bilhassa burada özgürlük *ideesi* vesilesiyle uzun uzadıya konuşmak zorunda kalmış olması hususiyle kayda değer bulunur. Kendinde şeyi *irade* olarak görüp tanıdıktan sonra bunun anlaşılması bizim için gayet kolaydır. Genel olarak Kant felsefesinin benimkinin yolunu hazırladığı, veya benimkinin ana gövde olarak onunkinden neşet ettiği yer burasıdır. Eğer *Saf Aklın Eleştirisi*'nin s. 536 – 537; V. 564 – 565. sayfaları dikkatle okunacak olursa kastedilen anlaşılır. Bu pasajlar *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin üçüncü baskısının girişi, sayfa XVIII – XIX ile veya Rosenkranz neşrinin 13. sayfasıyla karşılaştırıldığında ikna olunacaktır, hatta burada denir: "Özgürlük kavramı konusu itibariyle (bu kesinlikle iradedir) bir şeyi doğrudan kavrayışta değil fakat kendi başına tasavvur edilir hale getirebilir; buna mukabil tabiat kavramı konusunu kendinde şey olarak değil fakat doğrudan kavrayışta kesinlikle tasavvur edilir hale getirebilir."³²² Fakat antinomilerin çözümüyle ilgili olarak

322 (*Ding an sich*in cümle içerisindeki irabına bağlı olarak şöyle de karşılanabilir: 'Özgürlük kavramı konusu itibariyle (bu kesinlikle iradedir) bir kendinde şeyi doğrudan kavrayışta değil fakat zihnimize (tasavvur olarak) sunar; buna mukabil tabiat kavramı konusunu kendinde şey olarak değil fakat doğrudan kavrayışta zihnimize sunabilir.' İlki Schopenhauer'in tasrih etmeye çalıştığı şey bakımından daha muvafıktır.)

bilhassa *Prolegomena*'nın § 53'ü okunsun ve ardından bana burada söylenen her şeyin muamma gibi görünüp görünmediği, bu muammanın anahtarının da benim öğretiminde içerisinde bulunup bulunmadığı dürüstçe söylesin. Kant düşünmesini bir neticeye ulaştırmadı: benim bütün yaptığım onun işini tamamlamaktan ibarettir. Binaenaleyh ben Kant'ın münhasıran beşeri tezahürler ile ilgili söylediğini aldım ve onu genel olarak tezahürlere teşmil ettim çünkü bunlar beşeri tezahürlerden ancak derece bakımından ayrılırlar. Daha açık bir ifadeyle ben bunların asıl, gerçek özlerinin kesinlikle özgür, yani bir irade olduğunu söyledim. Kant'ın mekânın, zamanın ve illiyetin ideallığı öğretisiyle münasebet içerisinde bu kavrayışın ne kadar verimli sonuçlar doğurduğu eserimden görülür.

Kant kendinde şeye ne özel bir delil ve tartışma ayırdı ne de onu açıkça temellendirdi. Bilakis nerede ihtiyaç duysa onu derhal tezahürün, bu demektir ki görünür dünyanın kesinlikle bir temeli, kendisi tezahür olmayan ve dolayısıyla mümkün tecrübeye ait bulunmayan anlaşılabilir bir sebebi olması gerektiği keyfiyetinden çıkarıldı. Bunu kategorilerin, dolayısıyla illiyet kategorisinin de ancak mümkün tecrübeye uygulanabileceği hususunda mütemadiyen ısrar ettikten sonra yapar: bunlar anlayış gücünün görünür dünyada tezahürleri heceleyerek okumaya hizmet eden ve bunun dışında başka hiçbir anlamı olmayan vb. formlarından ibarettir. Bundan dolayı o bu kategorilerin tecrübenin ötesindeki şeylere kullanımını katıyetle yasaklar ve haklı olarak daha önceki her türlü dogmatizmi bu kanunun ihlalinin bir sonucu olarak görür ve aynı zamanda bunları tesirsiz hale getirir. Kant'ın burada düştüğü inanılmaz tutarsızlık derhal fark edildi

ve ilk muhalifleri tarafından felsefesinin mukavemet gösteremeyeceği saldırılar için kullanıldı. Çünkü illiyet kanununu bütünüyle *a priori* ve her türlü tecrübeden önce duyu uzuvlarımızda hissettiğimiz değişimlere kesinlik tatbik ederiz; fakat bu sebepten ötürü bu kanun kökeni bakımından bu duyumların kendileri kadar öznel ve bu sebepten ötürü kendinde şeye götürmez.

Doğrusu şu ki tasavvur yolu üzerinde iken asla tasavvurun ötesine geçemeyiz; onlar kapalı bir bütündür ve onlardan *toto genere*³²³ farklı olan kendinde şeyin özüne götürecek kendi kaynakları yoktur. Eğer biz sadece tasavvur edebilen varlıklar olsaydık o zaman şeylerin kendilerine götüren yol bize bütünüyle kapalı olurdu. Şeylerin kendinde varlığının diğer yanı hakkında bize malumatı ancak bizim kendi iç tabiatımızın diğer tarafı sağlayabilir. Ben bu yolu takip ettim. Hal böyle olmakla beraber Kant'ın, kendisince dahi yasaklanmış olan, kendinde şey çıkarımını lehine zikredebileceğimiz mazur gösterici amiller vardır, bunlar şu şekilde hülasa edilebilir:

Kant nesnenin sadece ve münhasıran özne tarafından şart koşulduğunu veya bunun tersini varsaymaz ki gerçeğin talep ettiği de budur, bilakis o sadece nesnenin görünüş tarzının öznenin bilme formları tarafından şart koşulduğunu veya belirlendiğini varsayar bu sebepten ötürü biz onların *a priori* farkındayızdır. Şimdi bunun zıttı olan, yalnızca *a posteriori* bilinen, ona göre ancak *a priori* verili olan bu formlardan geçişi esnasında bir tezahür haline gelen kendinde şeyin doğrudan neticesidir. Bu zaviyeden bakıldığında Kant'ın genel olarak bir nesne olmanın tezahürün formu tarafından zaten gerekli

323 (: tür bakımından.)

kılındığını³²⁴ ve nesnenin tezahür tarzının öznenin bilme formlarıyla belirlendiği kadar genel olarak öznenin varlığı tarafından da aynı ölçüde belirlendiğini nasıl olup da fark edememiş olduğu bazı bakımlardan izah edilebilir. Dolayısıyla eğer bir kendinde şey farz ediliyorsa o kesinlikle bir nesne olamaz, ne var ki Kant her zaman onun böyle olduğunu var sayar, bilakis böyle bir kendinde şey *toto genere* tasavvurdan (bilme ve bilinme) bütünüyle farklı olan bir alanda yer almalıdır ve dolayısıyla nesnelerin kendi aralarındaki münasebete hâkim olan kanunlardan çıkarılabilecek en son şeydir.

Kendinde şeyin ispatında Kant'ın başına tam olarak illiyet kanununun *a priori* tabiatının ispatında olan şey geldi; her iki durumda da öğretiler doğru fakat delilleri yanlışdır: her ikisi de yanlış öncüllerden doğru vargılardır. Bunların ikisini de muhafaza ettim fakat kesinlikle ve bütünüyle farklı bir tarzda temellendirdim.

Ben kendinde şeyi ne el altından gizlice soktum ne de onu dışarıda bırakan kanunlara göre çıkardım çünkü bunlar zaten onun tezahürüne aittir; ayrıca ona dolambaçlı yollardan da ulaşmadım. Tam tersine onu dolaysız bulunduğu yerde, yani kendisini herkese doğrudan kendi tezahürünün kendi-ndesi olarak doğrudan izhar eden iradede dolaysız ispatladım.

Özgürlük kavramı da bir kimsenin iradesinin insan bilincinde bu dolaysız bilinmesinden gelir çünkü irade dünya yaratıcısı, kendinde şey olarak, kesinlikle yeter se-

324 (: *gehört: gehören: hören: dinlenenin dinleyeni ne hale getirdiğini veya gerçekten bir dinleyen olabilmek için ne olmak gerektiğini dünya dillerinde aynı kökten bu üç sözcüğün arasındaki ilişki kadar açık gösterenini, hele bir de buna yine aynı kökten *horig* ilave edilecek olursa, bulmak kolay değildir.*)

bep ilkesinden ve onunla birlikte her türlü zorunluluktan azadedir ve dolayısıyla mutlak manada bağımsız, özgür, ve hatta kadiri mutlaktır. Elbette bu iradenin tezahürleri, iradenin kendisi tarafından zaman içerisindeki tezahürleri olarak zaten değişmez şekilde belirlenmiş fertler için değil fakat sadece iradenin kendisi için doğrudur. Fakat felsefe ile aydınlığa kavuşmamış sıradan bilinçte irade hemen tezahürüyle karışır ve sadece iradeye ait olan tezahüre atfedilir. İnsan tekinin kayıtsız şartsız özgürlüğü yanılması bu suretle ortaya çıkar. Tam da bu sebepten ötürü Spinoza haklı olarak, eğer bilinç sahibi olsaydı, fırlatılmış taşın bile kendi özgür iradesiyle uçtuğuna inanacağını söyler. Çünkü taşın bile kendi-ndesi kesinlikle tek ve yegâne özgür iradedir; fakat bütün tezahürlerde olduğu gibi taş olarak görüldüğü burada da o zaten tam olarak belirlenmiştir. Bütün bu bahislerle ilgili olarak bu eserin ana gövdesinde yeterince şey zaten söylendi.

Kant her insan bilincinde özgürlük kavramının bu dolaysız ortaya çıkışını tanıyamayarak³²⁵ ve görmezden gelerek şimdi, s. 533; V. 561, bu kavramın kökenini hayli karmaşık bir spekülasyona yerleştirir. Bu spekülasyonla aklımızın ister istemez her zaman kendisine eğilimli olduğu³²⁶ şarta bağlı olmayan bizi özgürlük kavramının bilfarz kabulüne götürür ve hatta pratik özgürlük kavramının her şeyden evvel bu aşkın özgürlük kavramına dayandırılması gerekir. *Pratik Aklın Eleştirisi*, dördüncü baskı, § 6, s. 185 ve Rosenkranz neşri s. 235'te, bu son kavramı yine bir başka tarzda, bu defa onu şartsız buyruğun³²⁷ varsayması veya şart koşmasından çıkarır. Buna

325 (: *verkennt*: aynı zamanda ...yanlış mana vererek.)

326 (Ya da: ...aklımızın ister istemez her zaman arayıp araştırdığı şarta bağlı olmayan.)

327 (: *kategorische Imperativ*.)

binaen spekülâtif idee sırf bu varsayım uğruna özgürlük kavramının yegâne asli kaynağı olur ve o gerçek anlamını ve uygulamasını burada bulur. Fakat işin aslı aranacak olursa bunların hiçbir vaki değildir. Çünkü insan tekinin münferit davranışlarında mükemmel bir özgürlüğe sahip olduğu yanılması en canlı haliyle hiç düşünmemiş ve ilimden irfandan hiç nasibi olmayan kimsenin kanaatinde bulunur. Bu sebeple, her ne kadar ekseriya spekülasyonla dışarıdan bilfarz kabul ediliyorsa da o hiçbir surette spekülasyona dayanmaz. Buna mukabil sadece filozoflar ve aslında onların en derin olanları ve ayrıca en düşünceli ve en aydın kilise yazarları bu yanılmasadan muaftır.

Özgürlük kavramının gerçek kökeninin esasında hiçbir surette ne şarta bağlı olmayan bir sebebin spekülâtif ideesinden ne de şartsız buyruğun onu varsaymasından bir çıkarım olduğu bütün bu söylenenlerden kendiliğinden aşikâr hale gelmiş olmalıdır. Bilakis o doğrudan bilinçten gelir. Herkes kendisini bilinçte daha öteye gitmeden tek lahzada *irade* olarak, yani kendinde şey olarak yeter sebep ilkesinin formuna sahip olmayan, sair her şey kendisine bağlı olduğu halde, hiçbir şeye bağlı olmayan olarak tanır. Bununla beraber böyleleri kendisini felsefi tenkit ve derin tefekkür ile zaten zamanda ortaya çıkmış bu iradenin muayyen bir tezahürü olarak, denilebilir ki, bu yaşama iradesinin kendisinden ayrılmış bir iradenin ameliyesi³²⁸ veya tezahürü olarak doğrudan tanımaz. Ve bu yüzden o bütün mevcudiyetini onun özgürlüğünün bir tezahürü olarak tanımak yerine münferit fiil ve davranışlarında özgürlük arar. Bu bahisle ilgili olarak

328 (: Willensakt.)

okura *irade özgürlüğü üzerine* ödüllü denememi öneriyorum.³²⁹

Şimdi eğer Kant burada yapar görüldüğü³³⁰, hatta daha önce bazı vesilelerle yapmış görüldüğü gibi, kendinde şeyi sadece çıkarmış ve bunu da bizzat kendisinin kati surette yasakladığı bir istidlalin aşikâr tutarsızlığı ile yapmış olsaydı, kendinde şeye aslında ilk kez yaklaştığı ve ışık tuttuğu burada onda doğrudan *iradeyi*, dünyada mevcudiyetini ancak zamana bağlı tezahürlerle bildiren özgür iradeyi tanıması ne tuhaf bir kaza olurdu! Dolayısıyla her ne kadar ispat edilemezse de her ne zaman kendinde şey hakkında konuşmuşsa Kant'ın zihninin en karanlık derinliklerinde muhtemeldir ki zaten belli belirsiz iradeyi düşünmüş olduğu kanaatindeyim. Bunun delili *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısına önsözde, s. XXVII ve XXVIII ve Rosenkranz neşrinde Zeyillerde s. 677'de mevcuttur.

Bundan başka bu mevhum üçüncü antinominin tasarlanmış³³¹ çözümü bilhassa Kant'a bütün felsefesinin en temel düşüncelerini gayet güzel dile getirme fırsatını sunar, "Saf Aklın Antinomisinin Altıncı Kısım"nın bütü-

329 (Kitaplığın son kitabının ardından aynı isimle neşir olunacaktır.)

330 (: *vorgiebt*: vor + *geben*. L. *praetendere*: prae- + *tendere*: her iki durumda da bir şeyi sadece 'gösterecek', 'göze sokacak' tarzda yerinden oynatmaya vurguda bulunulur, kastedilen asıl mananın doğrudan değil de dolaylı yoldan hatta bir bakıma imaen işaret edilmesi, farkına varıldığında idrakin hem gücünü hem tesirini artırır; dilimizde ise, gerek *tasannuda* gerek *taslamada*, meselenin esası *asılsızlıktan* tutulur ve mana deyim yerindeyse mazmun olarak değil bütün açıklığıyla ortadadır; kim bilir belki de böyle bir dolaylılığa bu coğrafyanın yatkın olmadığı göz önünde bulundurularak tevessül edilmemiştir, fakat bütün iz ve emarelerin bir bir kararmaya yüz tuttuğu günümüzde artık açık olanı da kapalı olanı da bekleyen maalesef aynı kaderdir.)

331 (: *beabsichtigte*: ...dolayısıyla aynı zamanda maksatlı.)

nünde bu böyledir; fakat her şeyden evvel tecrübi ve düşünülür karakter arasındaki zıtlığın ele alınıp incelendiği s. 534-550; V. 562-578 sayfaları ki bunları bu zaman kadar bir insan tarafından söylenmiş en hayranlık uyandırıcı şeyler arasında sayarım (buna muvazi bir pasaj *Pratik Aklın Eleştirisi*'inde bu pasajın zeyil kabilinden bir açıklaması olarak görülebilir: dördüncü baskı s. 169-179, veya Rosenkranz neşri s. 224-231). Mamafih olması gereken yer burası olmadığı için bu vaziyeti daha da esef verici hale getirir, zira çözüm bir yandan takdim ile işaret edilen tarzda bulunamaz ve dolayısıyla bir başka istidlal tarzı bulunabilirdi, diğer yandan konulan hedef veya maksat tahakkuk etmez yani sözde antinomi çözülmüş olmaz. Tezahürün düşünülür temeli, kendinde şey, illiyet kategorisinin her türlü tezahüre, evvelce yeterli tafsilatla eleştirdiğimiz, tutarsız tatbikiyle tezahürden çıkarılır. Bu durumda insan iradesi (ki Kant bunu bütünüyle gayri meşru bir tabirle, lisan içerisindeki her türlü kullanım özelliklerine atfedilmez riayetsizlikle "akıl" diye anar) şarta bağlı olmayan bir -meli'ye, sessizce bir kaziye olarak konulan kategorik buyruğa müracaatla kendinde şey olarak ileri sürülüp izah edilir.

Şimdi bütün bunlar yerine dürüst ve açık bir yöntem bunu kendi tezahürümüzün herhangi bir vasıta olmaksızın tanınan kendi-ndesi olarak ispat etmek ve ardından tecrübi ve düşünülür karakterin tasvirini vermek için doğrudan iradeden başlardı: Her ne kadar saikları ile zorunlu hale gelmiş olsalar da bütün fiil ve davranışların nasıl olup da hem faili hem tarafsız yargıcı tarafından zaruri ve kati şekilde münhasıran evvelkine isnat edildiği ve böylece kendisine buna uygun olarak nasıl kusurlu veya faziletli diye muamele edildiği açığa kavuşturulur. Teza-

hür olmayan ve dolayısıyla tezahürün kanunlarına göre keşfedilemeyen fakat bunun yerine kendisini ifşa ederek nesnelleştiren ve tezahürü ile bilinebilenin: yaşama iradesinin bilinmesine götüren dosdoğru yol sadece buydu. O halde bunun, ancak kıyas yoluyla, her tezahürün kendindenisi olarak sunulması gerekirdi. Fakat o zaman da kuşkusuz cansız tabiatta, hatta hayvanlar âleminde bile, hissi olarak belirlenip şekillenenlerden başka bir melekeden düşünülebileceği söylenemezdi (s. 546; V. 574). Kant'ın diliyle bu aslında, illiyet kanununa göre yapılan açıklamanın bu tezahürlerin deruni özünü tükettiğini, dolayısıyla bunların durumunda kendinde şeyin gayet tutarsız tarzda ortadan kaldırıldığını söylemektir.

Bütün bu kendinde şey kavramı Kant'ın onu yanlış yerde ele alıp incelemesi ve bunun bir sonucu olarak gayet karmaşık bir tarzda çıkarmasıyla çarpıtılıp tanınmaz hale getirildi. İrade veya kendinde şey şarta bağlı olmayan bir sebep araştırması esnasında bulunduğu için bir neticenin sebebi olarak tezahürlerle irtibat ve münasebet içerisinde ortaya çıkar. Fakat bu münasebet ancak tezahürün içinde ortaya çıkar ve böylece zaten tezahürü varsayar; onu kendi dışında, *toto genere* kendisinden bütünüyle farklı olan bir şeye bağlayamaz.

Ayrıca burada göz önünde bulundurulanan maksat, yani üçüncü antinominin iki tarafın da, her biri farklı bir anlamda, haklı olduğu kararıyla çözümü tahakkuk etmiş olmaz. Çünkü ne tez ne antitez kendinde şeyden bahis açar fakat bütünüyle tezahürden, nesnel dünyadan, tasavvur olarak dünyadan söz eder. Rahatça teşhis edilebilecek safsatalarla tezin göstermeye çalıştığı, tezahürün şarta bağlı olmayan sebepler ihtiva ettiğidir ve kesinlikle başka bir şey değildir; ve aynı zamanda antitezin hak-

lı olarak reddettiği de onun bu tür sebepleri ihtiva ettiği. Dolayısıyla iradenin aşkın özgürlüğünün bütün takdimi (bir kendinde şey olduğu kadarıyla), tezi haklı gösterme amacıyla verilen bir takdim, her ne kadar kendi başına kusursuz da olsa aslında μετάβασις εἰς ἄλλα γένος'dur.³³² Çünkü iradenin izah edilen aşkın özgürlüğü, tezin ileri sürdüğü gibi, hiçbir surette bir sebebin şarta bağlı olmayan illiyeti değildir çünkü bir sebep her tezahürün ötesinde yer alan *toto genere* farklı bir şey değil esas itibariyle bir tezahür olacaktır.

Eğer bu bir sebep ve sonuç meselesiyse o zaman irade tezahür ilişkisinin (yahut düşünülür karakterin tecrübi karakterle ilişkisi) burada yapıldığı gibi asla meseleye karıştırılmaması gerekir çünkü o bir illiyet rabıtasından tamamen farklıdır. Fakat antinominin çözümünde de gayet doğru olarak ifade edildiği üzere bir insanın tecrübi karakteri tabiattaki diğer bütün sebepler gibi değişmez şekilde belirlenmiştir ve dolayısıyla fiil ve davranışlar harici tesirlerle uyum içerisinde zorunlu olarak ondan sadır olur. O sebeple transandantal özgürlükten bağımsız olarak (yani iradenin bizatihi tezahürünün münasebetlerinin kanunlarından bağımsızlığı) kimse sadece kendisinden bir fiil ve davranışlar dizisine başlayamaz; ne var ki tezin iddia ettiği budur. Dolayısıyla özgürlüğün illiyet veya sebepliliği yoktur çünkü sadece irade özgürdür ve tabiat veya tezahürün dışında yer alır; sonuncusu her zaman sadece onun nesnelleşmesidir fakat onunla bir illi münasebet içerisinde bulunmaz çünkü bu tür bir münasebet sadece tezahürün içinde bulunur ve dolayısıyla zaten onu varsayar. İlli münasebet tezahürlerin kendilerini ihtiva edemez veya onların açıkça bir tezahür olmayan bir

332 (: farklı bir *genusa* - sahaya bir sıçrama.)

şeyle irtibatını kuramaz. Dünyanın kendisi illiyet ile değil ancak iradeden izaha kavuşturulabilir (çünkü irade tezahür ettiği kadarıyla dünya tam da iradenin kendisidir). Fakat illiyet *dünyada* yegâne açıklama ilkesidir ve her şey ancak tabiat kanunlarına göre gerçekleşir. O itibarla doğru bütününü antitezin tarafında bulunur çünkü bu bahis konusu meseleden kopmaz ve bu durumda geçerli olan açıklama ilkesini kullanır, o nedenle müdafaaya ihtiyacı yoktur. Buna mukabil tezin bahis konusu olandan bütünüyle farklı bir meseleye atlayarak başlayan ve ardından burada kullanılamayacak bir açıklama ilkesi kabul eden bir müdafaa ile güçlüklerinden çıkarıldığı varsayılır.

Daha önce söylediğim gibi dördüncü antinomi en derin anlamıyla üçüncü antinomiyle haşiv arz eder. Çözümünde Kant tezin savunulamazlığını daha da geliştirir: doğruluğunu ve antitezle mevhum muvafıklığını destekleyen illet - sebep ileri sürmez, nitekim bunun tersine, antiteze karşı çıkan hiçbir gerekçe bulamaz. Tezin kabulünü gayet ricacı bir edayla teklif eder ancak bizzat kendisi onu keyfi bir varsayım (s. 562; V. 590) diye niteler, ki bizatihi konusu pekâlâ imkânsız olabilir, ve insan aklında zorunlu antinomilerin bulunduğu yolundaki gözde iddiasının boşluğunu ele vermemek için bir yerde antitezin ezici gücünden korunacak küçük bir sığınak bulmak umuduyla bütünüyle sonuçsuz bir girişimde bulunur.

Bunu transandantal idealle ilgili bölüm takip eder ve bizi doğrudan orta çağların katı skolastiğine geri götürür. Öyle ki burada Canterburyli Anselmus'u dinlediğimizi zannederiz. *Ens realissimum*³³³, bütün gerçekliklerin timsali - tecessümü³³⁴, bütün müspet önermelerin muhtevası sahneye çıkar ve üstelik aklın zorunlu bir ideesi olduğu iddiası ile! Kendi hesabıma itiraf etmeliyim ki benim akıl meleğim için böyle bir düşünce imkânsızdır ve onu ifade eden sözcüklerden benim için muayyen bir şey düşünme imkânı mevcut değildir.

Bundan başka Kant'ın bu tuhaf ve kendisine yakışmayan bölümü esere sadece mimari tenazur tutkusu ile dâhil etmeye zorlandığına kuşku yok. Skolastik felsefenin üç temel konusunun (ki eğer daha geniş bir anlamda anlaşılacak olursa daha evvel söylediğimiz gibi Kant'a kadar devam ettiği kabul edilebilir) yani ruh, dünya ve Tanrı'nın kıyas yahut istidlalin üç mümkün büyük önermesinden çıkarılması gerekir, her ne kadar sadece yeter sebep ilkesinin kayıtsız şartsız kullanımından geldikleri ve ancak buradan gelebilecekleri açık ise de. Fakat ruh kategorik yargıya zorlandıktan ve hipotetik yargı dünya için kullanıldıktan sonra ayırık büyük önerme³³⁵ dışında üçüncü idee için geriye bir şey kalmadı. Şükür ki bu an-

333 (: en gerçek varlık.)

334 (: *Inbegriff*.)

335 (: *disjunktiven Schlüsse*.)

lamda iptidai haliyle Canterburyli Anselmus tarafından ileri sürölüp daha sonra Descartes tarafından eksik ve noksanları giderilmiş Tann'ın mevcudiyetinin ontolojik deliliyle birlikte hazırlık kabilinden bir eser, yani skolas-tiklerin *ens realissimumu* bulundu. Kant memnuniyetle bundan yararlandı ve bu zihninde gençlik döneminde kaleme aldığı Latince ilk eserinin hatıralarını canlandırdı. Fakat bu bölümde mimari tenazur hatırına fevkalade büyük bir fedakarlıkta bulundu. Her türlü hakikati hiçe sayarak bilumum mümkün gerçeğin timsaline dair tuhaf bir fikir³³⁶ olarak kabul edilmesi gereken şey aklın temel ve zorunlu düşüncesi haline getirilir. Kant bunu çıkarmak için cüzi şeyleri bilmemizin külli kavramların, ve dolayısıyla hepsinin en küllisi olanının, gerçekliğin tümünü *kendi içinde* barındıranın tedricen sınırlandırmasından geldiği iddiasına sarıldı. Fakat istidlal esnasında gerçeğe çeliştiği gibi kendi öğretisiyle de tenakuza düştü çünkü bizim bilmemiz cüziden ayrılp giderek külliye doğru genişlemek suretiyle tam da bunun aksi istikamette çalışır. Bütün külli kavramlar gerçekten, doğrudan kavrayışla bilinen cüzi şeylerden yapılan bir tecritle ortaya çıkar ve bu hepsinin en küllisi olanına kadar böyle devam eder ki o zaman bu her şeyi bünyesinde kucaklar ama *içinde* neredeyse hiçbir şey yoktur. Bununla Kant bilme melekemizin işleyiş tarzını tam tersine çevirmiş oldu. Bu sebepten ötürü günümüzde pek revaç bulmuş olan bir felsefi şarlatanlığın yolunu hazırlamış olmakla pekâlâ suçlanabilir. Kavramları şeylerden tecrit edilmiş fikir veya tasavvurlar diye kabul etmek yerine bu şarlatanlık tam tersine kavramları ilk sıraya yerleştirir ve şeylerde sadece müşah-

336 (: *groteske Vorstellung.*)

has kavramları görür. Ve böylece o tersine çevrilmiş bir dünya ile, doğal olarak büyük kabul ile karşılanacak olan felsefi bir soytarılık olarak ortaya çıkar.

Herkesin akıl melekesinin Tanrı kavramına, hatta vahiy olmaksızın, erişmesi gerektiğini veya en azından erişebileceğini kabul etsek bile bu aşikâr ki ancak illiyetin kılavuzluğu ile olur; bu o kadar açıktır ki delile dahi lüzum yoktur. Bu sebepten ötürü Christian Wolff bile der (*Cosmologia Generalis*, praef., s. 1): *Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc ad spectabili ad Deum ascenditur.*³³⁷ Ve ondan evvel Leibniz illiyet kanunuyla ilgili olarak demişti: *Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu* ³³⁸(*Theodicee*, § 44). Ve benzer şekilde Clarke ile tartışmasında, § 126: *"J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu"*.³³⁹

Buna mukabil bu bölümde geliştirilen düşünce akıl için temel ve elzem olmaktan o kadar uzaktır ki bunun yerine kendine özgü şartları sebebiyle en tuhaf sapmalara ve saçmalıklara sürüklenmiş bir çağın hilkat garibesi mahsullerinin gerçek numunesi olarak kabul edilebilir. Bu dünya tarihinde bir benzeri olmayan ve asla geri dön-

337 (: İlahiyatı tabiiyede en yüksek varlığın mevcudiyetini kozmolojik ilkelere mantıken ispat ederiz. (Saf) tesadüfün imkânsızlığıyla birlikte evrenin ve tabii düzenin anziliği (*contingentia*) bu görünür dünyadan Tanrı'ya yükselmek için atılacak adımlardır.)

338 (: Bu büyük ilke olmaksızın Tanrı'nın mevcudiyetinin delilini asla elde edemeyiz.)

339 (: Bu büyük ilke olmasaydı Tanrı'nın mevcudiyeti asla ispat edilemezdi diyecek kadar ileri gideceğim.)

meyecek olan skolastik felsefe çağıydı. Doruk noktasına ulaştığında bu skolastik Tanrı'nın mevcudiyetinin en başta gelen delilini *ens realissimum* kavramından kesinlikle ortaya çıkardı ve diğer delilleri ancak ikinci planda ve yardımcı olarak kullandı. Fakat bu bir talim usulünden³⁴⁰ ibaretti ve insan kafasında ilahiyatın kökeni hakkında hiçbir şey ispat etmez. Burada Kant skolastiklerin usulünü akli usul yerine koydu ki bu onun gayet sık yaptığı bir şeydir. Eğer aklın temel kanunları Tanrı ideesinin bütün varlıkların en gerçeğine dair bir idee formunda ayrı kıyastan çıktığını gerçekten buyursaydı o zaman bu idee kesinlikle eski dünyanın filozoflarında da bulunurdu. Fakat eski dünyanın filozoflarında *ens realissimumun* izine bile rastlanmaz: onların birkaçı, her ne kadar kendisinden bağımsız olarak mevcut olan bir maddeye şekil veren, bir δημιουργός olarak da olsa, kesinlikle dünyanın yaratıcısı hakkında konuşur, ne var ki onlar buna sadece ve münhasıran illiyet kanununu esas ittihaz ederek ulaşırlar. Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos*, IX, 88), doğrudur, Kleanthes'in kimilerinin ontolojik delil nazarıyla baktığı bir delilini zikreder. Fakat tersine bu kıyasla yapılan bir akıl yürütmeden başka bir şey değildir: çünkü tecrübe yeryüzünde *bir* varlığın her zaman bir başkasına üstün olduğunu ve insanın da en seçkini olarak diziyi tamamladığını fakat hâlâ birçok kusurlarının bulunduğunu, o halde daha da kusursuz varlıkların ve nihayet hepsinin en kusursuzu olan (κράτιστον, ἄριστον)³⁴¹ bir varlığın bulunması gerektiğini bunun da Tanrı olacağını öğretir.

340 (: *Lehrmethode*: usulü tedris.)

341 (: en güçlü, en iyi.)

Şimdi bunun ardından gelen spekülâtif teolojinin tafsilatlı çürütülmesi hakkında ancak birkaç şeye ve kısaca işaret edeceğim. Hem bu çürütme hem de genel olarak aklın bu sözde ideesinin bütün eleştirisi ve dolayısıyla bütün saf akıl diyalektiği belli ölçüde bütün eserin gayesi ve hedefidir. Bununla beraber bu fikri tartışma ve saldırı bölümü daha evvelki öğreti bölümleri, yani Estetik ve Analitik gibi aslında evrensel, kalıcı, veya felsefi değil fakat daha ziyade zaman ve mekâna bağlı bir alakaya sahiptir çünkü Kant'ın dönemine kadar Avrupa'da baskın olan felsefenin temel noktaları ile özel irtibat ve münasebet içerisinde bulunur. Fakat bu fikri tartışma ve saldırı ile skolastik felsefenin çökertilmesi Kant'a ölümsüz bir isim ve itibar kazandırdı. O tanrıculığı felsefeden çıkarıp attı çünkü felsefe bir dogma değil bir ilimdir ve onda sadece ya tecrübi olarak verilene veya makul delillerle ispat edilebilene yer vardır. Tabiatıyla burada sadece gerçek felsefe, ciddiye alınan ve hakikatten başka bir şey gözetmeyen felsefe kastedilir; bunun üniversite felsefesi denilen eğlenceyle hiçbir alakası yoktur; spekülâtif teoloji burada hep olduğu gibi şimdi de aynı başat rolü oynar ve ruh da karşımıza önceden olduğu gibi bilinen bir karakter olarak teklifsiz teşrifatsız çıkar. Çünkü bu maaşlı, tahsisatlı, hatta unvanlı, imtiyazlı³⁴² felsefedir.

342 [: Hofrathsteteln: saray müşaviri; heyeti müşavere azası unvanlı; buradaki 'tahsisat' ayrılmış ödenek değil fakat tımar zeamet nevinden

Bunlar yükseklerden mağrur mütekebbir bakarak benim gibi küçük adamların kırk yıl boyunca farkına bile varmazlar; ömrünü tamamlamış Kant ve onun eleştirilerinden kurtulduklarına zil takıp oynasalar yeridir o kadar ki şen naralarla Leibniz'in sağlığına içebilirler.

Ayrıca burada şunu da kaydedebiliriz ki Hume'un bu kavramla ilgili kuşkuculuğu nasıl ki Kant'ı, kabul edildiği üzere, illiyet kavramının *a priori* tabiatı ile ilgili öğretisine götürmüşse, Hume'un bilumum halk itikadına (- ilahiyatına) eleştirisi de her türlü spekülative teolojiye getirdiği tenkitte Kant'a ilham kaynağı olmuş olabilir. Hume bu eleştiriye okunmayı fazlasıyla hak eden *Natural History of Religion* ile *Dialogues on Natural Religion*'da girişmişti; Kant aslında bunları tamamlamayı istemiş olabilir. Hume'un bu ilk metni aslında halk itikadı eleştirisidir ve akli yahut spekülative ilahiyat ile karşılaştırıldığında ne kadar zavallı, diğerinin ise ona kıyasla hakiki ve saygıya değer olduğu gösterilmeye çalışılır. Fakat Kant bu sonuncusunun temelsizliğini gözler önüne serer; beri yandan halk itikadını olduğu gibi bırakır, hatta onu ahlak duygusu üzerine oturan bir inanış olarak daha kıymetli bir form içerisinde gösterir. Ne var ki daha sonra bu filozof taslaklarınca çarpıtılıp saptırıldı ve buradan akli kavrayışlar³⁴³, Tanrı şuuru veya duyuyüstünün, ilahi olanın keşif veya ilham yoluyla sezilişleri vb. çıkarıldı. Fakat Kant eski ve muteber yanlışları ortadan kaldırarak ve işin tehlikesinin farkına vararak enkazın üzerine yıkılmaması ve kaçıp kurtulacak zaman bulabilmek için çatırdayan binaya ahlaki ilahiyat ile bir çift zayıf ve geçici payanda temin etti.

'arpalık'tır.)

343 (: *Vernunftsvernehmungen.*)

Bu tasarının icrası söz konusu olduğu kadarıyla Tanrı'nın mevcudiyetinin ontolojik delilini çürütmek için akıl eleştirisi gibi bir şeye lüzum yoktu; hatta Estetik ve Analitik'i de varsaymaksızın bu ontolojik delilin bir safsatadan ve tatmin edici hiçbir yanı olmayan kavramlarla oynama-dan başka bir şey olmadığını göstermek gayet kolaydır. Aristoteles'in *Organon*'unda onto-teleolojik delilin, sanki bu maksatla yazılmış gibi görünen, tam bir çürütmesini sunan bir bölüm zaten vardır. Bu *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabının yedinci bölümüdür ve başka şeylerle birlikte τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδεὶς yani *existentia nunquam ad essentiam rei pertineti*³⁴⁴ açıkça ifade eder.

Kozmolojik delilin çürütülmesi *Eleştirinin* bu konu için sunulmuş öğretisinin özel bir tatbikinden ibarettir ve ona karşı söylenecek bir şey yoktur. *Fiziko-teolojik* delil kozmolojik delilin tafsilatlı izahından ibarettir ki onu varsayar ve tafsilatlı çürütmesini sadece *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bulur. Bunu akıldan çıkarmayarak okura *Ueber den Willen in der Natur* isimli eserimdeki "Mukayeseli Anatomi" başlıklı bölümü öneriyorum.

Daha evvel söylediğim gibi Kant bu delillerin eleştirisinde sadece spekülâtif teolojiyi göz önünde bulundurdu ve kendisini akademi ile sınırladı. Beri yandan eğer hayatı ve halk itikadını göz gönünde bulundursaydı bu üç delile kalabalıkların üzerinde daha etkili olan ve Kant'ın ıstılahıyla gayet uygun şekilde *keraunolojik*³⁴⁵ denilebilecek bir dördüncüsünü ilave etmek zorunda kalırdı. Bu sınırsızca üstün, sırrına varılmaz, büyük ölçüde meşum tabiat güçleri karşısında insanın tecrübe ettiği çaresiz-

344 (: Mevcudiyet bir şeyin asla özüne ait değildir.)

345 (: *keraunologische*: Gr.: *keraunos* (şimşek) + *logos*.)

lik, acziyet ve bağımlılık duygusu üzerine oturtulmuş bir delildir. Buna insanın her şeyi doğal kişileştirme eğilimi ve nihayet yakarış, yaltaklanıcılık ve hatta hediyelerle bir şeyi etkileme umudu eklenir. Her insani çabada gücümü-zün dışında ve hesaplarımızın ötesinde olan bir şey vardır; bunu kendimiz için elde etme arzusu tanrıların kökenidir. *Primus in orbe Deos fecit timor*³⁴⁶ Petronius'un eski ve doğru bir sözüdür. Hume başta bu delili eleştirir ve yukarıda zikredilen eserleriyle hemen her bakımdan Kant'ın öncüsü olarak görünür. Kant spekülatif teoloji eleştirisiyle felsefe profesörlerini ebediyen mahcup ve tedirgin etti: bu profesörlerin maaşları Hristiyan hükümetler tarafından ödenir dolayısıyla amentü umdelerini terk etmelerine izin verilmez.³⁴⁷ Yoksa bu beyler nasıl temin ederler maişetlerini?—Tabii ki Tanrı'nın mevcudiyetinin kendiliğinden aşikâr olduğunu iddia ederler.—Gerçekten! Eski dünya vicdanı pahasına onu ispat etmek için mucizeler gösterdikten sonra yeni dünya da anlayışı pahasına ontolojik, kozmolojik, fiziko-teolojik delilleri sıraladı—bu beyler onun kendiliğinden aşikâr olduğu so-

346 (: "Korku tanrılara inancın ilk kökeniydi.)

347 Kant dedi: "Akıldan aydınlanma ummak ama yine de hangi tarafın galip çıkacağını peşinen ona buyurmak gayet saçmadır" (*Saf Aklın Eleştirisi*, s. 747; V. 775). Buna mukabil aşağıdaki zamanımızda bir felsefe profesörünün çocuksu iddiasıdır: "Eğer bir felsefe Hristiyanlığın temel fikirlerinin gerçekliğini reddediyorsa o ya sahtedir veya gerçekse bile yatarsızdır"—*scilicet* (yani) felsefe profesörleri için. *Jena'schen Litteraturzeitung*, Temmuz 1840, No. 126'da bütün meslektaşlarının düsturunu bu kadar ihtiyatsızca ağızdan kaçıran müteveffa Profesör Bachmann'dı. Bu arada üniversite felsefesinin ayırt edici özelliği olarak şurası da kayda değerdir ki eğer hakikat uymaz veya kendisini uyarlamazsa kapı hemen teklifsiz gösterilir: "Defol hakikat! Sen bizim işimize yaramazsın. Sana borcumuz var mı? Senin bize vereceğin var mı?—O halde yaylan!"

nucuna varıyor. Ve bu kendiliğinden aşikâr Tanrıdan yola çıkarak dünyayı izaha kalkıyorlar: onların felsefesi bu.

Kant'tan evvel maddecilik ile tanrıcilik arasında, diğer bir deyişle, kör bir tesadüfün veya maksat ve kavramlara göre dışarıdan düzenleyen bir aklın dünyayı meydana getirdiği kabulü arasında gerçek ve yerleşmiş bir çıkmaz³⁴⁸ vardı, *neque dabatur tertium*.³⁴⁹ Bu yüzden tanrıtanımazlık ile maddecilik aynı şeydi: aslında bir tanrıtanımazın, diğer bir deyişle, tabiatın bilhassa mahsus ve münasip uzvi tabiatın tanzimini gerçekten kör bir tesadüfe atfedebilecek kimsenin olup olamayacağı kuşkuludur³⁵⁰: mesela Bacon'ın *Essays*'ına³⁵¹ (*Sermones Fideles*), essay 16, 'On Atheism'e bakın. Büyük kalabalıkların ve bu tür meselelerde tamamen büyük kalabalığa (ayak takımına) mensup olan İngilizlerin kanaatine göre, hatta birçok ünlü bilginlerinin nazarında bile bu böyledir. Bunun için R. Owen, *Ostéologie comparée* (1855), *prefacé*, s. 11-12'ye bakmak yeterlidir. Burada o bir taraftan Demokritos ve Epiküros ile diğer taraftan bir *akıl* arasındaki çıkmazın önünde durur. Bu akılda "*la connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition*"³⁵². Her türlü münasiplik ve maksada elverişlilik bir *akıldan* çıkmalıdır: o bundan kuşkulandırmayı aklının ucundan bile geçirmedir. Hal böyle olmakla beraber *Académie des Sciences* önünde 5 Eylül 1853'te

348 (: *Dilemma*: kıyası mukassim; ikilem.)

349 (: Ve bir üçüncü ihtimal yoktu.)

350 (Ya da: ...kör bir tesadüfün tabiatı, bilhassa uzvi tabiatı böylesine aşın derecede mahsus ve maksatlı (*zweckmäßig*: maksada elverişli, münasip) bir düzeni tevhit edebileceğine gerçekten inanabilecek...)

351 (: *Denemeler*. *Sermones Fideles* Latincesidir. Türkçede Akşit Göktürk çevirisiyle mevcuttur.)

352 (: İnsan gibi bir varlığın bilgisi insan ortaya çıkmadan oluşmuştur.)

okunmuş ve şimdi bazı değişiklikler yapılmış olan ön-sözde çocuksu bir saflıkla demişti: *La téléologie, ou la théologie scientifique*³⁵³ (*Comptes rendus*, Eylül, 1853) bunlar ona göre bir ve aynı şeydir. Eğer tabiatla bir şey maksada muvafık ise o bir kasıt³⁵⁴, bir düşünüp taşınma, bir akıl eseridir. Fakat *Yargı Gücünün Eleştirisi* veya hat-ta benim *Ueber den Willen in der Natur* başlıklı eserim bunun gibi bir İngiliz ya da *Académie des Sciences* için ne ifade eder ki? Bu beylerin gözü kendilerinin altında-kileri görmez. Bu *illustres confrères*³⁵⁵ metafizikten ve *philosophie allemande*den nefret ederler: onlar dört elle kocakarı felsefesine³⁵⁶ sarılırlar. Fakat bu ayrık büyük öncülün³⁵⁷ geçerliliği maddecilik ile tanrıçılık arasındaki bu çıkmaz önümüzde duran dünyanın kendinde şeyler dünyası olduğu ve dolayısıyla eşyanın tecrübi düzeni-nin dışında başka bir eşya düzeninin³⁵⁸ olmadığı kabulü üzerine oturur. Fakat Kant bu dünyayı ve onun düzenini kanunları esas itibariyle zihnimizin formlarına dayanan safi tezahürlere dönüştürdükten sonra eşya ve dünyanın mevcudiyet ve özünün artık dünyada kavradığımız veya vücuda getirdiğimiz değişimlere kıyasen anlaşılmasına veya izah edilmesine lüzum olmadığı gibi vasıta ve gaye olarak gördüğümüz şeyin böyle bir bilgi dolayısıyla otaya çıkmış olmasına da ihtiyaç yoktur. Bu itibarla Kant teza-

353 (: *teleoloji veya ilmi teoloji.*)

354 (Sırasıyla: *zweckmäßig; Absicht.*)

355 (: aydınlanmış meslektaşlar.)

356 (: *Rockenphilosophie; Rocken:* etek, kuyruk; öreke. 'Kuyruk' manası dolayısıyla aynı zamanda 'redingot' çağrışımlarının da gözardı edilme-mesi gerekir ki siyak ve sibak göz önünde bulundurulduğunda burada esasen bu ikincisi daha ağır basar görünmektedir.)

357 (: *disjunktiven Obersatzes.*)

358 (: *Ordnung der Dinge; L. ordine rerum.*)

hür ile kendinde şey arasındaki mühim ayrımıyla tanrıcılığı temelinden yoksun bırakarak aynı zamanda bütünüyle farklı ve daha derin varoluş açıklamalarının da yolunu açmış oldu.

Aklın doğal diyalektiğinin nihai hedefleri üzerine bölümde üç aşkın ideenin tabiat bilgisinin³⁵⁹ ilerlemesinde düzenleyici ilkeler olarak değerli olduğu iddia edilir. Fakat Kant'ın böyle bir iddiada bulunurken ciddi olduğu kolay kolay düşünülemez. Hiç olmazsa onun zıddı, yani bu varsayımların her türlü tabiat araştırması için sınırlayıcı ve ölümcül oldukları, her tabiat araştırmacısı için kuşkudan beridir. Bunu bir misalle sınamak gerekirse, gayrı maddi, basit ve düşünen bir cevher olarak bir ruh varsayımının Cabanis'in takdim ettiği gerçeklere veya Flourens, Marshall Hall veya Charles Bell'in keşiflerine yardımcı mı yoksa en kötü engel ve kösteği mi çıkarmış olacağı düşünülsün yeterlidir. Haddizatında Kant'ın kendisi (*Prolegomena* § 44) "aklın ideelerinin aklın tabiatı bilme düsturlarına aykırı ve engelleyici olduğunu" söyler.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni idaresi altında geliştirebilmiş ve yayımlanmasına izin verilmiş olması kesinlikle Büyük Friedrich'in göz ardı edilmeyecek meziyetlerinden biridir. Başka hiçbir idare döneminde maaşı devlet tarafından ödenen bir profesör böyle bir şeyi yapmaya göze alamazdı. Kant'ın başka bir şey yazmayacağına söz vermek zorunda kalmış olmasının şerefi bu büyük kralın halefine aittir.

359 (: *der Kenntniß der Natur*: yani tabiatın anlaşılmasının...)

Kant felsefesinin ahlak kısmının eleştirisinden, yirmi iki yıl sonra³⁶⁰ *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'te şimdikinden daha tafsilatlı ve bütünlüklü bir tenkit yönelttiğimi göz önünde bulundurarak, burada sarfınazar etmeyi düşünebilirdim. Hal böyle olmakla beraber burada ilk baskıdan bütünlük hatırına çıkarılamayıp muhafaza edilen bu eleştiri sonrakine, daha tam ve esaslı tenkide uygun bir mukaddime olarak hizmet edebilir, bu yüzden okura ben burada bu sonuncusunu öncelikle ve özellikle öneriyorum.

Mimari tenazur aşkıyla uyumlu olarak nazari aklın da bir *pendantı*³⁶¹ olmalıydı. İhtiyaç duyulan tabiri skolastiklerin *intellectus practicusu* sağladı ve bu sonuncusu da Aristoteles'in νοῦς πρακτικός'undan türer (*De Anima*, III, 10, ve *Politika*, VII, c. 14; ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστὶ λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός).³⁶² Ne var ki onunla burada tamamen farklı bir şey ifade edilir: bu Aristoteles'in kastettiği teknik meselelere dönük akıl değildir. Burada pratik akıl insan davranışının, keza her türlü erdem, her türlü yüce gönüllülük³⁶³, ve her erişilebilir mutluluk³⁶⁴ derecesinin inkârı gayri kabil ahlaki anlamının kökeni

360 (Yani bu eserin ilk baskısından ...sonra.)

361 (: mukabili, mütekabili: L. *pendere*: asmak, bağlı olmak, sarkmak, sallanmak.)

362 (: Akıl hem ameli hem nazaridir.)

363 (: *Edelmuth*.)

364 (: *Heiligkeit*.)

olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bütün bunlar güya safi akıldan çıkacak ve bunun dışında hiçbir şeye ihtiyaç duyulmayacaktır. Akılla hareket etmek, faziletli, asaletli ve azizane³⁶⁵ davranmak ile bir ve aynı şey olacaktır: ve enaniyetle, artniyetle veya bedhahlıkla hareket etmek akla mugayir hareket etmek olacaktır. Bu arada bütün çağlar, bütün halklar ve bütün diller her zaman bu ikisi arasında keskin ayırım yaptılar ve bunları birbirinden bütünüyle farklı gördüler. Ve günümüzde yeni okulların dili hakkında bir şey bilmeyenler, yani bir elin parmaklarını geçmeyen Alman bilgin hariç bütün dünya da hâlâ böyle görmektedir. Dünyanın kalanı faziletli davranış ile akli hayatı³⁶⁶ birbirinden bütünüyle farklı iki şey olarak görür.

Hayatı her türlü fazilet için bir imtisal numunesi³⁶⁷ olarak ortaya konulan Hristiyan dininin yüce kurucusunu bütün insanların *en makulu*³⁶⁸ olarak görmek alçaltıcı belki hatta küfür kabilinden bir şey olacaktır. Ve eğer onun sadece bütünüyle *akli bir hayat* için en iyi düstur ve talimatları vazettiği söyleneşeydi bunun da neredeyse ondan aşağı kalır yanı olmazdı. Ayrıca bu düsturları takip eden kimse kendisini ve kendi müstakbel ihtiyaçlarını düşünmek yerine devamlı olarak başkalarının elan mevcut ihtiyaçlarına çare olmaktan başka bir şey düşünmeyecektir ve aslında yoluna devam etmezden evvel kendisinin icaplarını yerine getirdiği fazileti başkalarına vazedebilmek için bütün varını yoğunu kendisine bir şey bırakmaksızın yoksullara verecektir. Herkes haklı olarak

365 (: *heilig*. Yani nefsaniyetin bürünebileceği her türlü kılığı geride bırakarak...)

366 (: *vernünftigen Lebenslauf*: ya da hayatın akli gidişini-seyrini...)

367 (: *Vorbild*: Gr. *prototypon*.)

368 (: *allervernünftigste*: yani en akıllıca (veya akla uygun) hareket eden.)

böyle birini övüp yüceltir fakat kim onu *aklılığın* doruk noktası olarak takdim ve takdir etmeyi göze alabilecek-tir? Ve nihayet Arnold von Winkelried hemşehrilerinin zafer ve kurtuluşunu sağlamak için görülmedik bir yüce gönüllülükle bütün düşman mızraklarına kendi vücudu-nu siper ettiğinde kim bunu fevkalade *akli* bir davranış olarak takdir edecektir?

Beri yandan gençliğinden itibaren kendisi için tasasız bir hayat sürmenin, karısı ve çocuklarının maişetini tedarik etmenin, kendine insanlar arasında şan şöret, harici şeref payeleri ve imtiyazlar temin etmenin bir yolunu bulmak için görülmedik derecede kafa yoran kimseler görürüz. Bu uğurda çabalarken onlar yaşanan anın zevklerinin, veya iktidar sahiplerinin kibrine meydan okumanın haz ve heyecanının, yahut maruz kaldıkları haksızlıkların veya hak etmedikleri aşağılamaların intikamını alma arzusunun veyahut faydasız bedii veya felsefi meşguliyetlerin cazibesinin, ya da yabancı diyarlara seyahat dürtüsünün ve buna benzer şeylerin kendilerini ayartmasına, yoldan çıkarmasına hatta hedeflerini gözden kaybettirmesine bile asla izin vermezler. Bilakis onlar büyük bir dikkat ve tam bir fikri sabite³⁶⁹ ile mütemadiyen hedeflerine doğru çalışıp çabalarlar: şimdi böyle *Philisterlerin*³⁷⁰ şaşılacak derecede *makul* olduklarını kim inkâra yelte-nebilecektir? Eğer böyleleri bu uğurda tasvip edilmeyen ama zararsız olduğu da söylenemeyecek bazı vasıtalarla tevessül etmiş olsalardı bile bu yine de böyle olurdu.

369(: *Konsequenz*: dolayısıyla tam bir sebat ve insicamla... yani sadece tek bir şeyi göz önünde buldurarak: günümüz diliyle: hedefe 'kilitlenmiş' olarak.)

370 (: Cahil ve zevksiz kimse.)

Biraz daha ötesini düşünelim: eğer bir haydut kan dondurucu bir kurnazlık ve iyi tasarlanmış bir tertip ile servetler, haysiyetler hatta taç ve tahtlar ele geçirmiş olsa ve ardından da bir dünya fatihi olmak için en ince hilekârlıkla her bir komşu devleti bir bir çevreleyip sultasına altına almış olsa, adalet insaniyet gibi mülahazaların kendisini hedefinden saptırmasına izin vermeksizin bilakis tasarılarının önüne çıkan yolunu kesen her şeyi vahşice bir katıllıkla ezip un ufak ederek ve merhamet nedir bilmeksizin milyonlarca insanı her türlü ıstırap ve sefaletle gark edip kanlı ölümleri hayatlarının tabii sonu haline getirerek beri yandan takipçilerine ve yardakçılarna ödülleri ganimetler yığarak ve onları hiç unutmuyup hep koruyup gözeterek sonunda hedefine erişse: bunun gibi bir kimsenin zorunlu olarak ve bütünü ile akla uygun tarzda hareket edeceğini kim görmez?³⁷¹ Nasıl ki tasarılar tertipler hazırlamak için güçlü bir anlayış melekesi gerekliyse bunları icra etmek için de tam bir *akıl* hükümdarlığına³⁷², haddizatında hususiyle *pratik bir akıla* ihtiyaç duyulur, bunu kim görmez? Yoksa gözü hedefinden başkasını görmeyen kurnaz, düşünceli, tedbirli Machiavelli'nin hükümdarına verdiği talimat ve tavsiyeler *akıl dışı* mıydı?³⁷³

371 (Hangi akıl bu? Yeri geldiğinde 'akıl kutsal, tutkusuz bir şeydir' iktibaslarını niye yapıyoruz öyleyse?)

372 (: *vollkommene Herrschaft der Vernunft*.)

373 Yeri gelmişken Machiavelli'nin meselesinin bir hükümdarın kendisini, dâhili ve harici düşmanlarına rağmen tahtta *kayıtsız şartsız* nasıl tutabilir sorusunun cevabı olduğunu ifade edelim. Dolayısıyla onunki, hiçbir surette ahlaki bir mesele, bir hükümdar, bir insan olarak, bunu yapmak ister mi istemez mi değil fakat eğer bunu isterse nasıl başaraacağı bahsinde bütünüyle siyasi bir meseleydi. O tıpkı satranç oynayan bir kimseye talimatlar yazan bir kimse gibi buna cevap verir, ki bu

Nasıl ki bedhahlık³⁷⁴ akılla tamamen bağdaşıyor ve haddizatında ancak onunla işbirliği halinde gerçekten dehşet verici hale geliyorsa yüce gönüllülük de kimi zaman bir akıl eksikliğiyle bir arada bulunabilir. Bunu Coriolanus'un davranışına atfedebiliriz: Romalılarından intikam almak için yıllarca bütün gücünü kuvvetini sarf ettikten sonra nihayet zamanı geldiğinde Senatonun ricaları, anasının ve karısının gözyaşları ile yumuşar ve bunca zaman bu kadar büyük dikkat ve tedbirlilikle hazırlayıp olgunlaştırdığı intikamdan vazgeçer. Haddizatında Vols-cilerin haklı öfkesini üzerine çekerek bizzat bu Romalılar için ölür ki onların kadir bilmezliklerini yakından biliyor ve cezalandırmak için şiddetli bir arzu duyuyordu.

Nihayet bütünlük hatırına aklın anlayış eksikliğiyle gayet kolaylıkla birleşebileceğini zikretmeliyiz. Ahmakça bir düstur seçilip ardından hiçbir esneklik göstermek-sizin icabı yerine getirildiğinde vaziyet budur. Ostend fethedilmediği sürece temiz bir bluz giymeyeceğine yemin etmiş ve üç yıl boyunca yeminine bağlı kalmış olan Prenses Isabella, II. Philip'in kızı bunun örneği olacaktır. Umumiyetle her türlü yemin bu cinstendir, kökeni her zaman illiyet kanununu ile uyumlu bir kavrayış, diğer bir deyişle, anlayış melekesi noksanlığıdır. Hal böyle olmakla beraber bir kimse böyle bir yemin edecek kadar anlayış melekesi sınırlılığı veya noksanlığı ile malul ise bunları yerine getirmek de akla uygundur.

durumda onun satranç oynamanın ahlaken cevaz verilir bir şey olup olmadığı meselesini cevaplayamadığına esef etmek ahmakça olacaktır. Machiavelli'yi eserinin gayri ahlaki olduğu gerekçesiyle eleştirmek burada bir eskrim ustasının dersine cinayet ve insan katline dair bir ahlaki vaazla başlamadığı için tenkit etmek kadar yersiz ve konu dışı olacaktır.

374 [: *Bosheit.*]

Yukarıda söylenilenlere muvafık olarak Kant'tan hemen önce ahlaki dürtülerin makamı³⁷⁵ olarak vicdanı aklın karşısına çıkaran yazarları da görüyoruz. Mesela Rousseau *'Emile'*in dördüncü kitabında der: *La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais...* ve biraz daha ileride: *Il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison meme...* Ve az ileride: *Mes sentimens naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout `a moi... On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner?*³⁷⁶

*Rêveries du promeneur'*da dördüncü yürüyüşte der: *Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison.*³⁷⁷

Esasen Aristoteles bile (*Ethica Magna*, I, 5) faziletlerin makamlarının ruhun λόγον ἔχοντι (*in parte rationali*)'de değil ἄλογον μορίῳ τῆς ψυχῆς (*in parte irrationali animi*)'de³⁷⁸ bulunduğunu gayet açık ifade etti. Bununla uygun olarak Stobaeus (*Eclogues*, II, blm., 7) Peripatetikler hakkında konuşurken der: Τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν

375 (: *Sitz der moralischen Regungen*: makam burada ...nın kaim olduğu yer anlamına mahal, mevki olarak *Sitz* karşılığıdır.)

376 (Sırasıyla: *Akl* bizi aldatır fakat *vicdan* asla aldatmaz...

Vicdanın dolaysız ilkesini tabiatımızdan sonuçlar çıkararak izah etmek imkânsızdır çünkü bu *vicdan* ilkesi *aklın* kendisinden bağımsızdır.

Tabii hissiyatım müşterek menfaat (herkesin iyiliği) lehine konuştu, *aklım* her şeyi kendimle irtibatlandırdı... Fazileti münhasıran *akla* dayandırmak için istediğiniz kadar gayret edebilirsiniz fakat ona hangi sağlam temeli kazandırabiliriz?)

377 (Her zaman bütün müşkil ahlak meselelerini aklın ışığına göre değil vicdanın buyruklarıyla çözüme kavuşturmayı tercihe şayan buldum.)

378 (Sırasıyla: *akli kısım*; *gayri akli kısım*.)

ὑπολαμβάνουσι περὶ τὸ ἄλογον μέρος γίνεσθαι τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ διμερῇ πρὸς τὴν παροῦσαν θεωρίαν ὑπέθεντο τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσιν, τὸ δ' ἄλογον. Καὶ περὶ μὲν τὸ λογικὸν τὴν καλοκάγαθιαν γίνεσθαι, καὶ τὴν φρόνησιν, καὶ τὴν ἀγχίνοιαν, καὶ σοφίαν, καὶ εὐμάθειαν, καὶ μνημὴν, καὶ τὰς ὁμοίους. περὶ δὲ τὸ ἄλογον, σωφροσύνην, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἀνδρείαν, καὶ τὰς ἄλλας τὰς ἠθικὰς καλουμένας ἀρητάς. (*Ethicam virtutem circa partem animæ ratione carentem versari putant, cam duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione præditam, et ea carentem. In parte vero ratione prædita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem, et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.*)³⁷⁹ Ve Cicero (*De Natura Deorum*, III, 26-31. bölümler) aklın bütүн cürümlerin zorunlu vasıtası ve aleti olduğunu uzun uzadıya tartışır.

*Aklın kavramların melekesi*³⁸⁰ olduğunu ifade ettim. İnsanı hayvandan ayrı kılan ve ona yeryüzünün efendiliğini veren, ancak bir remiz olarak sözcükler ile gösterilen ve belirlenen, bu gayet hususi genel, doğrudan kavranabilir olmayan tasavvurlar kümesidir.³⁸¹ Eğer hay-

379 (: Onlar ahlaki fazilet hakkında, onun ruhun gayrı akli kısmını ilgilendirdiğini düşünüyorlardı çünkü mevcut mülahaza bahis konusu olduğu kadarıyla onlar ruhun biri akli diğeri gayrı akli olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olduğunu, akli kısma: yüce gönüllülük, basiret, irfan, hikmet, munislik, hafıza ve benzerinin: buna mukabil gayrı akli kısma mutedillik, adalet, cesaret, ahlaki fazilet denilenlerin geri kalanının ait olduğunu kabul ederler.)

380 (: *das Vermögen der Begriffe.*)

381 (: *Diese ganz eigene Klasse allgemeiner, nicht anschaulicher, nur durch Worte symbolisirter und fixirter Vorstellungen.*)

van içinde bulunduğu anın kölesi ise, doğrudan duyulur olanların haricinde hiçbir saik bilmiyor tanımıyorsa ve dolayısıyla bunlar ona sunulduğunda tıpkı demirin mıknatısla çekildiği veya itildiği gibi zorunlu olarak bunlarla çekilip itiliyorsa o zaman ihtiyat ve basiret³⁸² insanda hayvandan farklı olarak akıl vergisiyle³⁸³ ortaya çıkmış demektir. Çünkü bu sayede o her iki istikamette, yani hem ileri hem geri bakabilir ve gerek kendi hayatına gerek dünyanın gidişatına dair kuşatıcı bir görüş elde edebilir. Akıl ona içinde bulunduğu andan bağımsız olma imkânı sunar ve ister iyilik ister kötülük yapmak için şeylere düşünüp taşınarak, bir usul ve tertip dairesi içerisinde ve basiretle³⁸⁴ yaklaşmasını mümkün kılar. Fakat yaptığı neyse tam bir kendini bilmeyeyle³⁸⁵ yapar. O iradesinin kararlaştırdığı şeyi, onun her defasında seçtiği şeyi ve o şartlar altında başka hangi seçeneğin mümkün olduğunu tam olarak bilir. O bu kendinin farkında olan istemeyle kendini bilecek noktaya gelir ve davranışlarıyla kendisine ayna tutar. Akla bütün bu durumlarda insan davranışlarıyla irtibatlı olduğunda *ameli* akıl denilebilir. Alaka duyduğu konular düşünürün eylemleriyle irtibatlı değil fakat çok az insanın hissine muktedir olduğu bütününü nazari bir alakayı muhtevi ise o ancak bu durumda ve bu ölçüde nazari bir akıldır. Bu anlamda *ameli akıl* denilene esas itibariyle Latince tabiriyle *prudentia*³⁸⁶ denir ve Cicero'ya göre (*De Natura Deorum*, II, 22) bu *providentianın* kısaltılmış şeklidir. Beri yandan *ratio* bir

382 (: *Besonnenheit*: tedebbür, tedbirlilik, önünü arkasını düşünme.)

383 (: *die Gabe der Vernunft*: mevhibei akıl.)

384 (: mit *Bedacht*: müteemmilen, teemmülle.)

385 (: mit *vollkommenem Selbstbewußtseyn*.)

386 (: İhtiyat, basiret.)

zihni meleke hakkında kullanıldığında büyük ölçüde asıl nazari aklı ifade eder, mamafih eskiler bu ayrıma pek fazla ve titizlikle riayet etmemişlerdir.

Neredeyse insanların tamamında akıl melekesi hemen hemen münhasıran ameli bir temayüle³⁸⁷ sahiptir. Eğer bu da terk edilirse o zaman düşünce davranış üzerindeki denetimini kaybeder, bu sebepten ötürüdür ki o zaman denir: *Video meliora, proboque, deteriora sequor*, veya *Le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises*.³⁸⁸ Dolayısıyla insan neredeyse hayvana mahsus olanı takip ederek davranışına düşünmesinin değil yaşanan anın izleniminin kılavuzluk etmesine izin verir. Ve bu yüzden ona *akıl dışı* denir (ki bu hiçbir surette beraberinde ahlaki bir bozukluk suçlamasını getirmez) hâlbuki onun yoksun olduğu aslında akıl değil fakat daha ziyade onun harekete tatbik (kabiliyet)idir; bir bakıma onun aklının ameli değil safi nazari olduğu söylenilebilir. Aynı zamanda ona başkalarının bahtsızlığına hatta fedakârlık noktasına varacak ölçüde tanık olup yardım etmeden geçemeyen ama yine de borçlarını ödemede ağır davranan başka birçokları gibi iyi bir insan denilebilir. Böyle akıldışı bir karakter büyük cürümler işleyemez çünkü o bunun için gerekli olan, belli bir usul ve tertip dairesi içerisinde sıkı çalışmayı, duygularını saklamayı ve kendine hakim olmayı imkânsız bulur. Bununla beraber böylelerinin büyük fazilet derecelerine ulaşmaları da beklenemez zira her ne kadar doğuştan iyiye mütemayil olsalar da her insanın maruz bulunduğu³⁸⁹ münferit

387 (: *praktische Richtung*.)

388 (Sırasıyla: İyi olanı görür ve takdir ederim fakat kötü olanı takip ederim. Sabahleyin tasarılar tasarlarım fakat akşamleyin saçmalıklardır işlediğim.)

389 (: *unterworfen*: dolayısıyla her insanın ister istemez teslimiyet göster-

şerir ve habis feveranların³⁹⁰ önüne geçmek ellerinden gelmez ve akıl kendisini değişmez düsturlar ve muhkem buyruklar ile bu patlamalara karşı koymak için ameli kabiliyetiyle göstermediğinden ötürü bunlara göre hareket etmeye zorlanırlar.

Nihayet *akıl* kendisini bu gerçekten akli karakterlerde bilhassa ameli - tatbiki veçhesiyle gösterir, böylelerine gündelik hayatta bu sebepten ötürü pratik filozof denilir. Bunlar hem hoş hem nahoş durumlarda görülmedik bir sükunetle, çalkantıları olmayan bir haleti ruhiye³⁹¹ ile ve bir kere verilmiş olan kararlara değişmez, sabit bir bağlılıkla temayüz ederler. Aslına bakılacak olursa böylelerinde akıl melekesinin, diğer bir deyişle, doğrudan kavrayışa dayalı bilmeden ziyade mücerret bilmenin üstünlüğü ve dolayısıyla hayatı bir bütün olarak ve geniş bir ölçekte kavramların adesesinden tarassut etme kabiliyetidir ki onları anlık izlenimin hayal kırıklığıyla, her şeyin muallaklığı, hayatın kısalığı, hazzın boşluğu, talihin kararsızlığı, tesadüfün büyük küçük oyunları ile tanıştı-
rır.³⁹² Bu sebepten ötürü onların başına beklenmedik hiçbir şey gelmez ve *in abstracto* bildikleri şey gerçekte ve münferit vaziyetlerde önlerine çıktığında onları şaşırtıp dağıtmaz, oysa böyleleri kadar akli - makul olmayan

diği, mutavaat ettiği, boyun eğdiği...)

390 (: *einzelnen lasterhaften und boshaften Aufwallungen*: ya da münferit sefih ve bedhah galeyanlara.)

391 (: *gleichmäßige Stimmung*.)

392 (Dikkat edilecek olursa aynı akıl melekesi insanı hem 'anlık izlenimin hayal kırıklığıyla, her şeyin muallaklığı, hayatın kısalığı, hazzın boşluğu, talihin kararsızlığı, tesadüfün büyük küçük oyunları ile tanıştıyor' hem de 'belli bir usul ve tertip dairesi içerisinde sıkı çalışmayı, duygularını saklamayı ve kendine hakim olmayı' gerekli kılan büyük cürümler işlemeye vazgeçilmez vasıta ve alet oluyor.)

karakterlerde olan budur. Mevcut, hissedilir, bilfiil vaki olan bu diğer karakterler üzerinde öyle bir güce sahiptir ki soğuk, renksiz kavramlar bilincin geri planına itilir, düsturlar ve buyrukları unutarak kendilerini her türden duygu ve tutkunun insafına terk ederler.

Birinci Kitabın sonunda stoa ahlakının aslında bu anlamda hakiki ve halisane akli bir hayatın nasıl yaşanacağına dair bir talimatlar manzumesinden başka bir şey olmadığı yolundaki kanaatimi zaten serdetmiştim. Horatius'un da bunu müteaddit defalar takdir ettiği birçok pasaj vardır. Onun *Nil admirari*'si³⁹³ Delphoi'deki Μηδὲν ἄγαν³⁹⁴ düsturuyla olduğu kadar bununla da alakalıdır. O sebeple *nil admirari*'yi "Hiçbir şeye hayran kalma" diye tercüme etmek kesinlikle yanlıştır. Horatius'un bu ifadesi nazari olandan daha fazla ameli olanla alakalıdır ve aslında şu manaya gelir: "Ne olursa olsun hiçbir şeye kayıtsız hudutsuz kıymet atfetme; hiçbir şeye meftun olma³⁹⁵; herhangi bir nesnenin mülkiyetinin saadet getirebileceğine inanma: bir şey veya bir hal için ifade edilemeyen her arzu musallat olan bir Khimera'dan başka bir şey değildir ve bu arzu aydınlığa kavuşturulmuş bir bilgiyle onun mülkiyetinin elde edilmesi halinde olacak olan kadar tam ve ondan çok daha büyük bir kolaylıkla baştan savılabilir."

Cicero da *admirari*yi bu anlamda kullanır (*De Divinatione*, II, 2). Bu yüzden Horatius'un kastettiği ἄθαμβία, ἀκατάπληξις ve ayrıca ἄθαρμασία'dır³⁹⁶ ki Demokritos

393 (Horatius'un 'Hiçbir şeyin sükunetini bozmasına izin verme' mealindeki mısraının 'parola'sı, bir nevi *ataraksianin* Latince muadili.)

394 (: Hiçbir şeyde aşırıya kaçma.)

395 (: *vergaffen*: yanıp tutuşmak, can atmak.)

396 (Sırasıyla: korkusuzluk, (hayranlık eksikliğinden mütevellit) sarsılmaz-

da zaten bunları en yüksek iyi olarak övüp yüceltiyordu (İskenderiyeli Clemence, *Stromata* II, 21, ve Strabon, I, s. 98 ve 105 ile karşılaştırınız). İnsanlara hayvanlar karşısında gerçek üstünlüklerini sağlayan bu tür davranış makkullüğündeki bir fazilet ve zafiyet³⁹⁷ meselesi değil fakat aklın bu pratik kullanımıdır ve insan vakarı³⁹⁸ üzerine konuşmanın anlamlı ve caiz olduğu yegâne veçhe budur.

Yukarıda tasvir edilmiş veya tasavvur edilebilecek olan bütün durumlarda akli ve gayri akli davranış arasındaki fark nihayetinde saiklar mücerret kavramlar mı yoksa doğrudan kavranır tasavvurlar mıdır sorusunda tebellür eder. Bu sebepten ötürü benim vermiş olduğum akıl izahı tüm zamanlarda ve bütün milletler arasında dilin kullanımıyla tam bir uyum ve bağdaşma içerisindedir³⁹⁹ ki bu kullanımın kesinlikle arızı veya keyfi olduğu düşünülemez. Tam tersine bunun zihni melekeler arasında her insanın farkında olduğu ve her ne kadar

lık, sakinlik.)

397 (: *Tugend und Laster*: aslında ikincisi faziletin karşı uçtaki müteakabili zaafiyetten biraz daha ötesi: *sefahat, mefsedet*, fenalık, fesatçılık: depravare.)

398 (: *Würde des Menschen*.)

399(: *genau mit dem Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker zusammen...*: Daha önce de dikkat çekilmiş olduğu üzere *nihai atıf noktası* budur ve bu diğer bütün *criterium*ların fevkindedir, fakat bunun adının bile anılmadığı öyle mühim, öyle nazik noktalar vardır ki hatırlatılacak olsa ne tür bir tepki ile karşılaşılabileceğini tasavvur etmek güç değildir. Fakat daha önceki durumlardan farklı olarak burada bu *criterium*la ilgili olarak iki bağlayıcı kayıt düşünülmüştür ki buna göre o, gayet doğru ve isabetli olarak, ne anzidir (*zufälligkeit*) ne de keyfidir (*beliebig*). Dünya dillerinin bünyelerinde vaktiyle büyük yarlar, büyük yankılar açacak kadar gürül gürül akmış olan büyük mana damarlarının görmezden gelinerek keyfi tevellere sapıldığı durumlarda bu iki kaydın bilhassa hatırlanması gerekir.)

mücerret bir tanım berraklığına kavuşmamışsa da dile yansımış olduğu için uyarınca konuştuğu ayırmadan neşet ettiği görülecektir. Atalarımız belirsiz ve anlamsız sözcükler, bir bakıma asırlar sonra gelecek filozoflar için hazır bulunacak ve o zaman onlarla ne düşünüleceği hususu karara bağlanacak sözcükler türetmediler. Bilakis atalarımız sözcüklerini iyice tanımlanmış kavramları tasrih etmek için kullanıyorlardı. Sözcükler sahipsiz değildir ve bu zamana kadar sahip olduklarından tamamen farklı bir mana atfetmek onları suiistimal etmek ve keyfi muamelede bulunmak demektir, bu da herkesin her sözcüğü canının istediği tarzda kullanmasına münker olur ki netice kaçınılmaz olarak sınırsız dizginsiz karışıklık ve karmaşa olacaktır. Locke daha evvel birçok felsefi muaraza ve münakaşaların sözcüklerin doğru olmayan kullanımlarından ileri geldiğini uzun uzadıya ispatlayıp göstermişti. Fikri bakımdan kısır sözde filozofların bugünlerde cevher, bilinç, hakikat ve benzeri sözcükleri maruz bıraktıkları—rezalet sınırlarını bile aşan—suiistimallere bir göz atmak kastedilenin ispatı olarak yeterlidir. Ayrıca birçok yakınçağ filozofu bir tarafa bırakılacak olursa bütün çağların bütün filozoflarının akılla ilgili ifade ve izahları bütün milletler arasında insanın bu ayrıcalığı hakkında yaygın olan kavramlarla olduğu kadar benim izahımla da bağdaşır.

Platon'un *Devlet*'in dördüncü kitabında ve bütün yazdıkları içerisinde şuraya buraya dağılmış pasajlarda λόγικον veya λογιστικόν τῆς ψυχῆς'e⁴⁰⁰ ne dediğine, Cicero'nun (*De Natura Deorum*, III, 26-31), Leibniz ve Locke'un daha evvel Birinci Kitapta iktibas edilmiş pasajlarda ne söylediğine bakılsın. Eğer Kant'tan önce bütün

400 (Sırasıyla: akıl, ruhun akli kısmı.)

filozofların, her ne kadar tek bir noktaya geri götürerek onun özünü tam bir vuzuh ve sarahatle izah etmenin yolunu bilmiyorlardıysa da genel olarak benim kullandığım anlamda akıldan söz ettiklerini göstermek istemiş olsaydık burada yapılacak iktibasların sonu gelmezdi. Akıl dendiğinde Kant'tan evvel anlaşılan şey genel olarak Sulzer'in *Vermischte Philosophische Schriften*'in ilk cildindeki biri *Zergliederung des Begriffes der Vernunft* diğeri *Ueber den gegenseitigen Einfluss von Vernunft und Sprache*⁴⁰¹ başlıklı iki denemesinde görülebilir. Beri yandan Kant'ın ardından bir çığ gibi büyümüş olan yanlışının etkisiyle insanların yakın zamanlarda akıldan nasıl söz ettiklerini okuyacak olursak eski dünyanın bütün bilgelerinin, keza Kant'tan evvelki filozofların da akıl melekesine kesinlikle sahip olmadıklarını kabul etmek zorunda kalırız. Çünkü yarasaların altıncı hissi bize ne kadar yabancı ise müşahedeler, doğrudan kavrayışlar, tamalgılar ve şimdilerde keşfedilmiş olan aklın önsezi-leri⁴⁰² de onlara o kadar yabancıydı. Kendi adıma sınırlı kabiliyetlerimle ben, itiraf etmem gerekir ki, duyuüstü olanı, mutlaka (ona eşlik eden uzun anlatılarla) doğrudan kavrayan hatta müşahade eden veya keşifte bulunan bir akıllı kavrayamıyor hatta tasavvur dahi edemiyorum, akıl ancak yarasaların altıncı hissi olarak düşünülmesi halinde böyle bir şey mümkün olabilir. Fakat seçtiği herhangi bir şeyi anında ve dolaysız kavrayan bunun gibi bir akıl icadı veya keşfi lehine şunun ifade edilmesi gerekir ki bütün Kantlara ve onların akıl eleştirilerine rağmen ki-

401 (Sırasıyla: *Muhtelif Felsefî Yazılar: Akıl Kavramının Tahlili; Akıl ve Dilin Karşılıklı Etkisi Üzerine.*)

402 (: *Wahrnehmungen, Anschauungen, Vernehmungen, Ahndungen der Vernunft.*)

şinin kendisini veya gözde sabit fikirlerini dünyadan en kolay çıkarmasının emsalsiz bir *expédiant*ıdır.⁴⁰³ İcadın kendisi ve gördüğü hüsnü kabul çağa şeref verir.

Bu sebepten ötürü bütün çağların bütün filozofları, her ne kadar bilgileri yeterince muayyeniyet kesp etmemiş ve onu götürüp tek bir noktaya bağlayamamışlarsa da, akıl için esas olana dair aslında doğru bir fikre sahiptiler (τὸ λόγιμον ἢ φρόνησις, *ratio, raison, akıl*⁴⁰⁴). Buna mukabil anlayış gücü (νοῦς, διάνοια *intellectus, esprit, intellect, anlayış melekesi*) bakımından aynı ölçüde vuzuh ve sarahate sahip değillerdi. Bundan dolayı onu sık sık akıl ile karıştırırlar ve tam da bu yüzden aklın özüne dair mükemmelen tam, saf ve yalın bir açıklamaya ulaşmazlar. Akıl kavramı Hristiyan filozoflarda vahiy ile karşıtlığı içerisinde bütünüyle yabancı ikinci bir anlam kazandı ve birçoqları bunu akıldan çıkarmayarak faziletli olmakla mükellef olduğumuzu münhasıran akıldan (yani vahyin yardımı olmaksızın) bilebileceğimizi haklı olarak ileri sürdüler. Bu mülahaza, hatta Kant'ın meseleyi ele alış, sunuş ve tabirleri seçişinde bile, kesinlikle müessir oldu. Fakat aklın karşısına yerleştirilen bu zıddiyet alsında sübuti, tarihi bir anlama sahiptir ve dolayısıyla felsefeye yabancıdır. O nedenle felsefeden uzak tutulmalıdır.

Kant'ın nazari ve ameli akıl tenkitlerine genel olarak aklın esasına (- mahiyetine) dair bir tarif ile başlayacağı umulurdu. *Cinsin* sınırlarını tayin ettikten sonra bir ve aynı akıl melekesinin kendisini nasıl böyle birbirinden farklı iki tarzda izhar ettiğini ve ana karakterini muhafaza

403 [Fr. *expédient*: *expédite* → L. *expedire*: ex- + *pes, ped-* : doğru yolu arama lüzumu duymaksızın istenilen sonucu elde etmek için en kolay, münasip, muvafık yolu teşkil eden: kestirme yol.]

404 [: *ratio, raison, Vernunft*.]

ederek ikisinde de nasıl aynı kalabildiğini göstererek bu iki *türün* açıklamasına geçmesi beklenirdi⁴⁰⁵. Fakat bu türden hiçbir şeyle karşılaşmayız. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tenkide tabi tutarken bu meleke hakkında fırsat buldukça şurada burada verdiği izahatın ne kadar yetersiz, kararsız ve tutarsız olduğunu daha evvel gösterdim. *Pratik aklın* zaten *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ilan edilmemiş olduğu görülür. Ve ardından kendisine tahsis edilen tenkitte o başka bir izah yahut müdafaa lüzumu duymaksızın yerleşmiş bir olgu olarak nazarı itibara alınmıştır. Dahası bütün zamanların ve milletlerin dillerindeki kullanım özelliklerini (ki bütününü ayaklar altına alınmıştır), daha evvelki filozoflardan sesini yükseltmeyi göze alabilmiş olanların en büyüklerinin kavram-tanımlarını araştırma ihtiyacı da duyulmamıştır. Genel olarak Kant'ın kastettiğinin aşağıdaki şekilde hülasa edilebilir olduğunu münferit pasajlardan çıkarabiliriz: *a priori* ilkeler bilgisi akıl melekesinin temel ayırt edici özelliğidir; şimdi davranışın ahlaki anlamının bilgisi tecrübi bir kökene sahip olmadığı için o da bir *a priori principium*dur ve dolayısıyla bu ölçüde *pratik* olan aklımızdan kaynaklanır.

Bu akıl izahının temelsiz tabiatı hakkında zaten yeteri kadar konuştum. Fakat bundan ayrı olarak bu birbirine en benzemez şeyleri birleştirmek ve bu arada başka bakımlardan bunlar arasında mevcut olan temel ve muazzam mesafeyi görmezden gelmek için yegâne ayırt edici özellik olarak tecrübeden bağımsızlığı kabul etmenin ne kadar sathi ve temelden mahrum olduğu düşünölsün. Davranışın ahlaki anlamının bilgisinin içimizde yer alan bir buyruktan, kayıtsız şartsız bir *-malı*dan kaynaklandığı

405 (Aynı tenkit yukarıdaki haşiyeye hatırlanacak olursa düşünürün kendisi için de geçerlidir.)

kabul edilmeyip de farz edilse bile böyle bir buyruk genel geçer bilme formlarından temeli itibariyle ne kadar farklı olacaktır. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu formların *a priori* bilincinde olduğumuzu ve mümkün her türlü tecrübe için geçerli olan kayıtsız şartsız bir *-zorundayımı*⁴⁰⁶ böyle bir bilinç sayesinde peşinen ifade edebildiğimizi ispat eder. Fakat bu *-zorundayım* ile, bu her nesnenin zaten özünde belirlenmiş zorunlu formu ile ahlakın *-malıyı* arasındaki fark o kadar büyük ve açıktır ki onların tecrübi olmayan bilme tarzları başlığı altında akılcıca bir karşılaştırma olarak—fakat ilk ortaya çıkış noktalarını eşitlemenin felsefi meşrulaştırması olarak değil—bir araya geldiklerini kabul edebiliriz.

Bundan başka bu pratik akıl çocuğunun doğum yeri, *mutlak -malıyım* veya koşulsuz buyruk *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde değil fakat *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, s. 802, V. 830'dadır. Doğum şiddetlidir ve ancak bir *dolayısıyla*⁴⁰⁷ pensi ile gerçekleşir. Bu pens gayet küstah ve cüretkârca, aslında arsızca demeliydik, birbirine bütünüyle yabancı ve irtibatsız önermeler arasına illet ve netice olarak birbirine kavuşturmak için yerleştirilir. Dolayısıyla Kant sadece doğrudan kavranabilir olanla değil fakat aynı zamanda mücerret saiklarla da belirlendiğimiz önermesinden hareket eder ve bunu şu şekilde dile getirir: "İnsanın özgür tercihini sadece heyecanlandıran, yani doğrudan duyguları etkileyen şey belirlemez fakat kendi başına daha dolaylı bir tarzda faydalı veya zararlı olanın tasavvurları aracılığıyla hissi arzu melekemiz⁴⁰⁸ üzerin-

406 (Sırasıyla: einem unbedingtten *Soll*; ein unbedingtes *Muß*.)

407 (: *Daher*.)

408 (: *sinnliches Begehrungsvermögen*.)

deki teessürlerin⁴⁰⁹ üstesinden gelecek bir melekemiz de vardır. Fakat genel vaziyetimiz hakkında arzulanabilir, yani iyi ve faydalı olan hakkındaki bu mülahazalar akla bağlıdır". (Tamamen doğru, keşke akıl hakkında her zaman böyle akıllıca konuşmuş olsaydı!) "*Dolayısıyla (!)* akıl buyruklar nev'inde olan ve her ne kadar muhtemelen asla olmayacaksa da, olması *gerekeni* söyleyen kanunları, yani özgürlüğün nesnel kanunlarını da verir..."! Böylece daha başka bir delillendirmeye⁴¹⁰ gerek kalmaksızın koşulsuz buyruk kayıtsız şartsız bir *-malısı* ile alayına öncülük etmek üzere dünyaya fırlamış olur.

Fakat bu demir tahtadan yapılma bir asadır çünkü *-malı* kavramı mutlak ve zorunlu olarak bir ceza tehdidi veya bir mükâfat vaadine zorunlu bir şart olarak bağlıdır ve ondan ortadan kaldınılıp her türlü anlamdan yoksun bırakılmaksızın ayrılamaz: dolayısıyla kayıtsız şartsız bir *-malı* bir *contradictio in adjecto*dur.⁴¹¹ Bu yanlış sert bir şekilde tenkit edilmelidir aksi halde Kant'ın ahlaka büyük hizmetiyle yakın bağı kurulur. Bu hizmet onun ahlakı tecrübe dünyasının bütün ilkelerinden, yani dolaylı dolaysız her türlü mutluluk öğretisinden⁴¹² bağımsız hale getirip fazilet aleminin bu dünya olmadığını gayet özel tarzda göstermiş olmasına dayanır. Ve tek bir Platon istisnası bir tarafa bırakılacak olursa, eski dünyanın bütün filozofları, Peripatetikler, Stoacılar ve Epiküroscular fazilet ve saadeti ya yeter sebep ilkesine göre birbirine bağlı hale getirmeyi veya çelişki ilkesine göre özdeşleştirmeyi gayet farklı araçlarla denedikleri için bu hizmet çok daha büyüktür.

409 (: *Eindrück.*)

410 (: *Beglaubigung.*)

411 (: tabirleri itibarıyla çelişki.)

412 (: *Glücksaligkeitslehre.*)

Aynı eleştiriyi Kant'a kadar bütün yakınçağ filozofları için de aynı ölçüde geçerlidir. Dolayısıyla o bu bakımdan büyük bir övgü ve takdiri hak eder: ne var ki adalet bizden hem onun ahlakının kısaca göreceğimiz gibi takdim ve tatbikinin çoğu zaman temayül ve ruhuna karşılık gelmediğini, hem de böyle olsa bile, onun fazileti bütün mutluluk ilkelerinden tasfiye edenlerin ilki olmadığını aklımızdan çıkarmamamızı bekler. Bilhassa ana eğilimi tam da bu doğrultuda olan *Devlet*'te Platon faziletin, mutsuzluk ve utanç ile koparılamaz tarzda irtibatlı olduğunda bile sadece kendisi için seçilmesi gerektiğini zaten açıkça öğretmişti. Dahası Hıristiyanlık (içinde hiçbir nefsanî saik barındırmayan) bütünyle fedakâr bir fazilet vazeder. Onun icabı öte dünyada bir tazmin veya telafi hatırına değil fakat hiçbir mükâfat beklentisi içerisinde olmaksızın tamamen içten gelerek ve bütünyle Tanrı sevgisiyle yerine getirilir. Çünkü temize çıkaran yapılan işlerin kendisi değil fakat faziletin deyiş yerindeyse safi bir emare olarak eşlik ettiği imandır. O sebeple tamamen severek ve kendiliğinden (yapılmış) görünür. Luther'in *De libertate Christiana*'sına bakılsın. Burada Hinduları bahis konusu dahi etmiyorum ki onların mukaddes kitapları kişinin amellerine mükâfat umudunu her yerde asla saadet ve selamete götürmeyecek karanlık yol olarak tasvir eder. Bununla beraber Kant'ın fazilet öğretisi bu kadar saf değildir; daha doğrusu takdim tarzı esasa yahut ruha kifayet etmez, onun hayli gerisinde kalır ve aslında tutarsızlıkların kurbanı olur. Daha sonra ele alıp tartıştığı *en yüksek iyi* kavramında mutlulukla evlendirilmiş fazileti buluruz. Başlangıçta bu kadar kayıtsız şartsız olan *-malı* daha sonra, aslında iç çelişkiden kurtulmak için, kendisi için bir şart koyar ki bu beraber yaşayama-

yacağı bir yükür. En yüksek iyide mutluluğun kesinlikle faziletin gerçek saiki olması gerekmez: bununla beraber o burada mevcudiyeti mukavelenin geri kalanını düzmece bir vesikaya dönüştüren gizli bir madde gibi durur. Bu aslında bir fazilet mükâfatı değil fakat işini yapıp bitirdikten sonra faziletin gizlice elini açık tuttuğu daha çok ihtiyari bir hediyedir. Bu konuda tereddüt ve istifhamları olan *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne (dördüncü baskı, s. 223-266 veya Rosenkranz neşri s. 264-295) bakarak bunları giderebilir. Kant'ın ahlak teolojisinin tamamı da aynı eğilime sahiptir ve tam da bu sebepten ötürü ahlak aslında ahlak ilahiyatıyla kendisini ortadan kaldırır. Bir kez daha ifade etmek isterim: her ne surette olursa olsun bir mükâfat beklentisiyle icabı yerine getirilen her türlü fazilet ihtiyatkâr, muntazam ve uzak görüşlü bir bencilliğe dayanır.

(Bir fariza olarak) mutlak *-malının* muhtevası, pratik akıl ilkesi, meşhurdur: "o şekilde hareket et ki istemenin düsturu aynı zamanda âlemşümül bir kanunun ilkesi olarak geçerli olsun".⁴¹³ Bu ilke kendi iradesi için bir düzenleyici⁴¹⁴ talep eden kimseye herkesin iradesi için bir düzenleyici arama vazifesini yükler. O zaman böyle bir düzenleyicinin nerede bulunacağı sorusu ortaya çıkar. Aşikâr ki davranış kuralımı keşfetmek için sadece kendimi değil bütün insan teklerinin yekûnunu nazarı itibara almam gerekir. O zaman benim gayem sadece kendi iyiliğim değil ayrımsız herkesin iyiliği haline gelir. Fakat bu yine de bir iyilik meselesidir. O zaman ancak her insanın başka insanların bencilliğine kendi bencilli-

413 (: *Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.*)

414 (: *Regulativ: dâhili nizamname.*)

ğinin sınırını getirmesi halinde herkesin aynı derecede iyi olabileceğini keşfederim. Kimseye zarar vermemem gerektiği elbette buradan kendiliğinden anlaşılır çünkü o vakit *ben* de zarar görmem zira bu ilkenin alemşümul olduğu varsayılır. Fakat bir ahlak ilkesi arayışı içinde olduğum ve henüz bulamadığım meydanda olduğuna göre bunun genel geçer bir ilke olmasını istememin yeğâne temeli - sebebi budur. Fakat aşikâr ki bu şekilde bu iyilik arzusu, diğer bir deyişle, bencillik bu ahlaki ilkenin kaynağı haline gelir. Bir devlet nazariyesi⁴¹⁵ için bu mükemmel bir temel olurdu; fakat ahlakın temeli olarak hiçbir kıymet ifade etmez. Çünkü herkesin iradesi için bir düzenleyici (ilke) tespit etmeye—ki bu ahlak ilkesinde teklif edilen budur—çalışan kimsenin kendisi de zorunlu olarak bir düzenleyici ihtiyacı içindedir, aksi halde onun için her şey farksız olurdu⁴¹⁶. Ne var ki bu düzenleyici ancak onun kendi bencilliği olabilir çünkü başkalarının davranışı sadece onu etkiler. Bu sebepten ötürü insanın başkalarının davranışı ile ilgili bir iradeye sahip olması ve böyle bir davranışın kendisi için kayıtsız kalınabilecek bir şey olmaması ancak kendi bencilliği sayesinde ve ancak ona nazaran mümkün olabilir. Kant'ın kendisi gayet safça bir edayla *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (Rosenkranz neşri s. 192) bunun bilinmesine izin verir ve burada irade için düstur arayışını aşağıdaki şekilde izah eder: "Eğer herkes başkalarının ihtiyacına tam bir kayıtsızlıkla baksaydı ve siz de böyle bir eşya nizamının bir *parçası olsaydınız* kendi iradenizle mi onun içinde olurdunuz?"

415 (: *Staatslehre*.)

416 (Ya da: ...o her şeye kayıtsız kalırdı.)

*Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!*⁴¹⁷ bahis konusu (irade) arayış(ı)⁴¹⁸ için kural olacaktır. Benzer şekilde *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*⁴¹⁹, üçüncü baskı s. 56, Rosenkranz neşri s. 56'da: "İhtiyaç içerisinde olan birisine yardıma karar vermemiş olan bir irade kendisi ile çatışma içerisinde olacaktır çünkü *başkalarının sevgi ve merhametine muhtaç olunan* birçok durum ortaya çıkabilecektir", vb. Dolayısıyla daha yakından bakıldığında bu ahlak ilkesi eski basit ilkenin dolaylı ve saklı bir ifadesinden başka bir şey değildir: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*⁴²⁰ ve bu sebepten ötürü esas itibarıyla ve doğrudan edilgenlik, ıstırap, ve ancak bunun vasıtasıyla işler - fiillerle ilgilidir. O itibarla *haksızlığın* (doğurduğu) *ıstıraba*⁴²¹ mani olmayı hedefleyen ve her bir kimse ve herkes için iyiliğin azami yekûnunu elde etmeyi isteyen devletin temeline bir kılavuz olarak bu ilke, daha evvel söylediğimiz gibi, gayet kullanışlı olacaktır. Ne var ki araştırma konusunun bir *fiil* olarak *fiil* ve onun *fail* için doğrudan anlamı olduğu (fakat onun neticesi, ıstırap veya onun başkalarıyla ilişkisi değil) ahlak alanında böyle bir mülâhazaya kesinlikle izin verilmemelidir çünkü o aslında bir mutluluk ilkesi anlamına gelir ki bu da nihayetinde bencillik demektir.

Bu sebeple ahlak ilkesinin maddi olmadığı, yani bir şeyi veya nesneyi bir saik olarak vazetmediği, bunun yerine safi şekli olduğu, böylece *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bizi tanıştırdığı şekli kanunlara tenazur yoluyla karşılık geldi-

417 (: Kendimiz için adil olmayan bir kanunu nasıl düşünmeden tasvip ederiz!)

418 (Veya: aranan (niza-uzlaşma) için...)

419 (: *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi.*)

420 (: Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma.)

421 (: *des Unrechtleidens.*)

ği için Kant'ın neşesini paylaşamayız. Kuşkusuz bu bir kanun değil fakat böyle bir kanun bulmak için sadece bir düsturdur; ve zaten bu düstur eski *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*de⁴²² daha çabuk ve daha açık bir şekilde bulunmakla kalmaz fakat ayrıca bu düstura dair yapılacak bir tahlil onun akli bencilliğe hizmet edebileceğini de gözler önüne serer. Çünkü o her zaman muhtevasını ancak kişinin kendi mutluluğunu gözetmesine atıfla elde eder ve dolayısıyla daha fazlası değil ancak her türlü meşru esas teşkilat kanununun⁴²³ kökeni olur.

Herkesin hissiyatını rencide ettiği için ekseriya sert şekilde eleştirilen ve Schiller tarafından bir nükteyle hicvedilmiş olan bir başka yanlış daha vardır. Bu onun gerçekten iyi ve faziletli olmak için bir işin münhasıran bilinen bir kanuna ve vazife kavramına riayetle ve aklın *in abstracto* farkında olduğu bir düstura göre yapılmasını buyuran bilgiççe bir öğreti olmasından ileri gelir.⁴²⁴ Bu işin bir temayül, başkalarına karşı hissedilen bir hayırhahlık, yufka yürekli bir merhamet, duygudaşlık veya kalpten gelen hissiyat ile yapılmaması gerekir. Doğru ve isabetli düşünen kimseler bunları (*Pratik Aklın Eleştirisi*'ne göre, s. 213, Rosenkranz neşri, s. 257) etraflıca düşünülp tartışılmış düsturlarını karıştırdıkları için kesinlikle rahatsız edici bulacaklardır. Tersine iş gönülsüzce ve cebrinefs⁴²⁵ ile yapılmalıdır. Burada mükâfat umudunun herhangi bir tesirinin olmaması gerektiğini hatırd tutun ve bu talebin büyük saçmalığını düşünün. Fakat daha önemlisi bu ha-

422 (: Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma.)

423 (: *Verfassung*: kanunu esasi, anayasa.)

424 (: *Satzung*: kural, ilke, akide.)

425 (: *ungern und mit Selbstzwang*: yani ...istemeye istemeye ve kendini zorlayarak veya sınırlayarak.)

kiki fazilet ruhuna bütünüyle karşı gelir: fazileti veya meziyeti olan fiil değil fakat tam tersine onu gerçekleştirme istekliliği, onu vücuda getiren sevgidir ve o olmadan bu ölü bir iş olacaktır. Bu sebeple Hristiyanlık haklı olarak bütün zahiri amellerin hakiki isteklilik⁴²⁶ ve saf sevgiden mürekkep olan halis temayül yahut mizaçtan neşet etmiyorlar ise değersiz olduğunu ve ebedi saadet ve kurtuluşu getirenin yapılan işler (*opera operata*) değil bilakis iman, sadece kanunu göz önünde bulunduran özgür ve müdebbir⁴²⁷ irade değil ancak Kutsal Ruh ile bahşedilen halis temayül olduğunu öğretir.

Kant'ın her faziletli hareketin kanun ve onun mücerret düsturlarına saf, müdebbirane riayet ve mutabaatla, soğukkanlılıkla ve isteksiz eğilimsiz olarak, aslında her türlü temayülün hilafına gerçekleştirilmesi gerektiği yönündeki bu talebi tam da, her halis sanat eseri estetik kuralların iyi düşünülüp tasarlanmış bir uygulamasından neşet etmelidir talebiyle aynı şeydir. Bu da en az diğeri kadar ters ve aksidir. Daha evvel Platon ve Seneca tarafından ele alınıp işlenmiş olan faziletin öğretilip öğretilemeyeceği sorusuna menfi cevap verilmelidir. Nihayet Hristiyanlığın inayet öğretisine⁴²⁸ sebep teşkil etmiş olan şeyin ne olduğunu karara bağlamalıyız: Aslı ve onun esası bakımından faziletin, tıpkı deha gibi belli ölçüde doğuştan geldiği ve nasıl ki bütün estetik profesörleri çabalarnı bir araya getirselers kimseye dehanın eserlerini, yani halis ve hakiki sanat eserlerini vücuda getirme kabiliyetini bahşedemiyorlarsa bütün ahlak profesörleri ve fazilet vaizleri de bir araya gelse soysuz, alçak bir

426 (: *Gernwilligkeit*. Yani gönülden, seve seve...)

427 (: *überlegt*: ölçülü tartılı, önü arkası iyice düşünülmüş.)

428 (: *Lehre von der Gnadenwahl*.)

karakteri faziletli ve soylu bir karaktere dönüştürmede aynı derecede aciz kalırlar ki bu kurşunu altına dönüştürmekten çok daha aşikâr şekilde imkânsızdır. İnsan soyu üzerinde pratik tesiri olacak ve onu gerçekten dönüştürüp geliştirecek bir ahlak sistemi ve yüce bir ahlak ilkesi arayışı felsefe taşı⁴²⁹ arayışından farksızdır.

Mamafih mücerret bilme yoluyla (ahlak) değil fakat tersine doğrudan kavrayış yoluyla (inayet etkisi) tam bir duyarlık değişiminin (yeniden doğum) tecrübe edilebileceğini Dördüncü Kitabın sonunda tafsilatıyla ele alıp tartıştık; genel olarak bu kitabın muhtevası bu mesele üzerinde daha uzun durma zorunluluğundan beni kurtarmaktadır.

Kant davranışların ahlaki muhtevasının gerçek anlamına hiçbir surette nüfuz etmedi ve bu nihayetinde onun fazilet ve saadetin zorunlu birlikteliği olarak en yüksek iyi öğretisiyle ortaya çıkar. Bu terkip içerisinde aslında fazilet saadeti hak edecek veya ona layık olacaktır. Fakat bu ölçütü koyan layık olma⁴³⁰ kavramının zaten ölçütü olarak bir ahlak sistemini peşinen varsaydığı ve dolayısıyla ondan çıkarılmayacağı yolundaki mantıki tenkidi çoktan hak eder. Dördüncü Kitabın neticesi şuydu: her türlü halis ve hakiki fazilet doruk noktasına ulaştıktan sonra nihayetinde, her türlü istemenin sona erdiği tam bir feragate yol açar. Buna mukabil mutluluk tatmin edilmiş bir istemedir ve dolayısıyla bu ikisi birbiriyle temelden bağdaşmazdır. Buradaki izah ve takdim ile aydınlanmış olan kimse Kant'ın en yüksek iyi ile ilgili bu görüşünün katıksız saçmalığına dair başka bir delil ve izaha ihtiyaç

429 (: *des Steines der Weisen.*)

430 (: *die Würdigkeit*: liyakat.)

duymaz. Ve burada müspet takdimimden ayrı ve ona ila-
ve olarak başka bir menfi takdimim yok.

Dolayısıyla Kant'ın mimari tenazur tutkusu ile *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de karşılaşılır çünkü ona *Saf Aklın Eleştirisi*'nin şeklini vermeye çalışmış ve burada da yine aşikâr keyfilikle⁴³¹ aynı başlık ve formları kullanmıştır. Özgürlük kategorileri tablosunda bu aşikâr keyfilik bil-hassa göze çarpar.

431 (: *Willkür*: bunu hakikat dışında bir maksat gütme olarak anlamak gerekir.)

*Hukuk öğretisi*⁴³² Kant'ın son eserlerinden biridir ve o kadar zayıftır ki, her ne kadar bütünüyle reddetsem de, ona karşı hücum ve münakaşaya girişmenin lüzumsuz olduğu fikrindeyim. O büyük bir adamın değil, tıpkı sıradan bir ölümlünün eseriymiş gibi, zayıflığından dolayı tabii bir ölümle ölecektir. Dolayısıyla *Hukuk Öğretisi* ile ilgili olarak menfi usulü bir tarafa bırakıp bunun yerine müspet olana başvuracağım ve o itibarla Dördüncü Kitapta ortaya konulmuş olan kısa taslağa atıfta bulunacağım. Kant'ın *Hukuk Öğretisi* hakkında burada ancak bir çift genel mülahazayı kayıt edebilirim. Kant'ın hiçbir yerde peşini bırakmadıkları için *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tenkit ettiğim yanlışlar *Hukuk Öğretisi*'nde de bol miktarda bulunur, o kadar ki burada sık sık Kant'ın üslubuna dair alaylı hicivli bir taklidi⁴³³ okuduğunuz veya en azından bir Kantçıyı dinlediğiniz zehabına kapılabilirsiniz. Mamefi iki ana hata şudur:

O ahlak ile hukuk öğretisini, bu sonuncusunu müspet kanun vazetme⁴³⁴ faaliyetine, yani keyfi bir zorlamaya⁴³⁵ dayandırmaksızın fakat bunun yerine hukuk kavramının *a priori* ve bütünüyle kendi başına var olmasına izin ve-

432 (: (Metaphysische Anfangsgründe der) *Rechtslehre: Hukuk Öğretisinin Metafizik İlk İlkeleri*.)

433 (: *eine satirische Parodie*.)

434 (: *Gesetzgebung*.)

435 (: *willkürlich Zwang*. Veya ihtiyari mecburiyet, mükellefiyet, bağlayıcılık.)

rerek birbirinden keskin bir şekilde ayırmak ister (ve o zamandan bu yana birçok kimse istemiştir). Ne var ki bu mümkün değildir çünkü hareket yahut davranış ahlaki anlamından ve başkalarıyla ve dolayısıyla harici zorlamayla maddi münasebetinden ayrı olarak üçüncü bir zaviye, hatta safi bir imkân olarak bile, kabul etmez. Dolayısıyla: “Hukuki vecibe⁴³⁶ icbar edilebilen şeydir”, bu *-ebilme* ya maddi olarak anlaşılabilir ki bu durumda her türlü hukuk müspet⁴³⁷ ve keyfidir ve bunların gereğini zorla yerine getirten her keyfi ameliye de hukuk(i)dir; ya da bu *-ebilme* ahlaki olarak anlaşılabilir ki o zaman bu bizi doğrudan ahlak alanına geri götürür. Bu sebepten ötürü Kant’ın nazarında hukuk veya hak kavramı gökle yer arasında sallanır ve ayağını basabilecek bir yeri yoktur; bana göre ise o ahlaka aittir.

Saniyen, onun hukuk veya hak kavramı tanımını bütünüyle menfidir ve bu yüzden tatmin edici olmaktan uzaktır.⁴³⁸ “Hak genel geçer bir kanuna göre fertlerin özgürlüklerinin karşılıklı bağdaşması ve birlikte mevcudiyeti⁴³⁹ ile kabili telif olan şeydir.”

Özgürlük (burada ahlaki değil fakat tecrübi yani maddi irade özgürlüğü) engellenmeme anlamına gelir dolayısıyla safi bir yokluk veya menfilik demektir; keza bağdaşabilirlik veya birlikte mevcudiyet tam olarak aynı anlama gelir. Dolayısıyla burada elimizde kalanların tamamı menfiliklerden ibarettir, müspet kavramlar yoktur ve

436 (: *Rechtspflicht*. Veya hukuki mükellefiyet zorla icra - infaz edilebilen...)

437 (Yani meri, mevzu ve dolayısıyla kati...)

438 Her ne kadar hukuk veya hak kavramı, haksızlığın müspet hareket noktasından farklı olarak menfi bir kavram ise de, bu kavramların izahı bu sebepten ötürü bütünüyle menfi olamaz.

439 (: *Zusammenbestehn*.)

eğer onu şu ya da bu şekilde bilmemiş olsaydık aslında burada mesele teşkil eden şeye dair hiçbir tecrübemiz olmazdı.

Bu fikirler geliştirilirken, tabii durumda⁴⁴⁰ yani (siyasi) devlet (teşkilatlanması) dışında mülkiyet hakkı diye bir şeyin kesinlikle olmadığı ve benzeri gibi en ters, en saçma görüşler ortaya çıkar. Bu aslında her türlü hak veya hukukun mevzu⁴⁴¹ olduğu, dolayısıyla tabii hukukun mevzu hukuka dayandığı anlamına gelir. Oysa durum bunun tam tersi olmalıdır. Ayrıca mülkiyet gaspına⁴⁴² dayalı hukuki iktisap⁴⁴³; medeni bir esas teşkilat kanunu⁴⁴⁴ ihdası hususunda ahlaki mükellefiyet; cezalandırma hakkının temelleri ve benzeri (öğretiler) ile karşılaşırız; daha evvel söylediğim gibi bunların hiçbirinin özel bir çürütmeyi hak ettiğini düşünmüyorum. Ne var ki Kant'ın bu hatalarının uzun zamandır bilinen ve ifade edilen doğruları karartmak ve karıştırmak ve böylece tuhaf nazariyelere ve yığınla yazı ve münakaşalara yol açmak suretiyle oldukça zararlı tesirleri oldu. Elbette bu uzun süremezdi ve doğrunun ve sağlam aklın⁴⁴⁵ yeniden galip geldiğini zaten görüyoruz. Bilhassa bir yığın çılgın nazariyeye karşı olarak bu son temayülün bir delili J. C. F. Meister'in *Naturrecht*'inde görülebilir, her ne kadar ben bu kitabı bu sebeple, ulaşılmış kusursuzluk derecesinin bir numunesi olarak görmüyorsam da.

440 (: *natürlichen Zustände*: tabiat hali: insanın siyasi, iktisadi, içtimai vb. istikametteki müdahalesinden evvelki durum.)

441 (: *positiv*: vazedilmiş, konulmuş.)

442 (: *Besitzergreifung*: zaptetme, ilhak.)

443 (: *rechtliche Erwerbung*: hak(lı) / hukuki (yetki) iktisab(ı) olarak da anlaşılabilir ki burada kastedilen daha çok bu ikincisidir.)

444 (: *bürgerlichen Verfassung*.)

445 (: *gesunde Vernunft*: akli selim.)

Şimdiye dek söylediklerimden sonra *Kritik der Urtheilskraft* (*Yargı Gücünün Eleştirisi*) ile ilgili olarak sözü gayet kısa tutabilirim. Sanata kesinlikle tamamen yabancı kalmış ve bütün belirtilere rağmen güzele çok az duyarlığı bulunan ve aslına bakılırsa mühim bir sanat eserini kuvvetle muhtemel ki asla görme fırsatı bulamamış olan ve nihayet Goethe'yi, hem yaşadığı yüzyıl hem millet içinde aynı cins bir dev olarak yanına konulabilecek yegâne ikinci ismi asla duymamış görünen Kant'ın—demem o ki bütün bunlara rağmen sanat ve güzelin felsefi açıdan düşünülüp değerlendirilmesine büyük ve kalıcı bir hizmette bulunabilmiş olması hayreti muciptir. Onun bu hizmeti (ve bu hizmetin kendisine kazandırdığı meziyet)⁴⁴⁶ güzel ve sanat üzerine o zamana kadar birçok kimse düşünmüş olmasına rağmen aslında meseleyi her zaman münhasıran tecrübi noktayı nazardan düşünüp değerlendirmiş olmalarında ve *güzel* denilen herhangi bir nesneyi aynı neviden başka nesnelerden ayrı kılan niteliği bulup ortaya çıkarmak için olgulardan yararlanmalarında yatar. Onlar bu yolu takip ederek özel iddialarla hareket edip ardından genel (ilkeler)e ulaştılar. Hakiki sanat güzelliğini sahte olanından ayırmaya ve daha sonra kural olarak hizmet edebilecek bu hakikiliğin ayırt edici özelliklerini ortaya çıkarmaya çalıştılar. Güzel olarak insanları neyin hoşlandırdığı, neyin hoşlandırmadığı, dolayısıyla neyi

446 (: *Verdienst.*)

taklit edip hedef olarak önümüze koyup neden çekinmemiz gerektiği, en azından menfi manada hangi kuralların tespit edileceği, hâsılı, estetik hazzı uyarmak için hangi vasıtaların mevcut olduğu yani estetik hazzın şartlarının hangisinin *nesnede* bulunduğu—sanatla ilgili bütün araştırmaların neredeyse yegâne mevzuu buydu. Aristoteles bu yolu yürüdü, hatta yakın zamanlarda Hume, Burke, Winckelmann, Lessing, Herder ve birçok başkaları hâlâ bu yol üzerindeler. Keşfedilen estetik ilkelerin külliliğinin nihayetinde özneye götürdüğü doğrudur ve eğer onun özne üzerindeki tesiri hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olunmuş olsaydı nesnedeki sebebinin *a priori* belirlenebileceği ve bu araştırmaya ancak bu yolla ilmi kesinlik kazandırılabilceği kaydedildi. Bu arada geline bu nokta psikolojik tartışmalara yol açtı; bilhassa her nevi güzelliğin evrensel bir estetiğini savunmuş olan Alexander Baumgarten'in maksadı buydu; o bu noktaya ulaşmak için her türlü hissi bilmenin, bu demektir ki, doğrudan kavrayışa dayalı bilmenin mükemmeliyeti kavramıyla başladı. Fakat onun için öznel kısım, bu kavram bir kere tespit edildiğinde, derhal sona erer ve o nesnel kısma ve onunla ilgili pratik mülahazalara yönelir.

Fakat burada da asıl hizmet (dolayısıyla meziyet) zihnimizdeki şartlarını ve bütünleyici kısımlarını (mümkünse eğer) bulmak için bizi onun sebebi olan nesneyi *güzel* diye adlandırmaya sevk eden *uyarıcının*⁴⁴⁷ kendisine dair ciddi ve derin bir araştırmaya girişmiş olan Kant'ın hanesine yazılmalıdır. Dolayısıyla onun araştırmaları bütünüyle öznel istikamette ilerledi. Bu aşikâr ki doğru yoldu çünkü tesirleriyle verilen bir tezahürü izah etmek için

447 [: *Anregung.*]

önce bu tesirin kendisini doğru olarak bilmemiz gerekir ki böylece sebebin mahiyetini tam olarak belirleyebilelim. Fakat Kant'ın bu noktadaki meziyeti aslında doğru yolu işaret etmekten ve kısa ömürlü bir çaba şeklinde kabaca onun nasıl takip edileceğinin bir misalini vermekten ötesini ihtiva etmez. Çünkü verdiği nesnel bir doğru veya gerçek bir kazanç olarak değerlendirilemez. O bu araştırmanın usulünü teklif etmiş, yolunu hazırlamış fakat başka bakımlardan hedefi ıskalamıştır.

'Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi'nde Kant'ın bütün felsefesinin ayırt edici özelliği olan usulü, yukarıda bütün yönleriyle ele alıp tartıştığım bir usulü muhafaza ettiğine daha başından dikkat etmeye zorlanırsınız. Demek istediğim mücerret bilmeyle başlayıp dolaysız kavrayışa dayalı bilmeyi araştırmaya devam etme usulüdür, böylece evvelki onun için ikincisini alıp dikkatle göz gezdirmek için bir *camera obscuraya*⁴⁴⁸ benzer bir şey hizmeti görür. Nasıl ki *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yargıların formlarının ona bütün doğrudan kavrayış dünyamızın bilgisi hakkında malumat sunması gerekiyorsa 'Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi'nde de aynı şekilde güzelin kendisiyle, doğrudan kavranabilir, dolaysız güzellik ile başlamaz fakat tersine zevk yargısı⁴⁴⁹ gibi gayet çirkin bir isimle adlandırılan güzel ile ilgili *yargıyla* başlar. O bunu mesele olarak kabul eder. Bilhassa böyle bir yargının açıkça öznedeki bir sürecin dışavurumu olduğuna dikkati çekilir fakat nesnenin bir niteliğiyle ilgili olsa bile o yine aynı ölçüde evrensel olarak geçerlidir. Onun dikkatini çeken güzelin kendisi değil budur. O hep sadece başka insanların söy-

448 (: Karanlık oda.)

449 (: *Geschmacksurtheil*.)

ledikleriyle, güzellik hakkındaki yargılarla başlar, güzelin kendisiyle değil. O sanki güzel hakkında doğrudan değil ancak duyduklarından bir şey biliyordur. Bu son derece zeki kör birisinin renkler hakkında duyduğu doğru beyanları birleştirip bir nazariyeye dönüştürmesiyle hemen hemen aynı şeydir. Kant'ın güzellik üzerine felsefe taslağını da neredeyse aynı şekilde ele alıp değerlendirebiliriz. O zaman onun nazariyesinin gayet mahirane olduğu, hatta yer yer gayet çarpıcı ve yerinde olan genel mülahazalara yer verildiği görülecektir. Fakat meseleye getirdiği gerçek çözüm her bakımdan o kadar kabul edilemez ve mevzuun kıymetinin o kadar altında kalır ki ona nesnel doğru nazarıyla bakmak aklımıza gelmeyecektir. Bu sebepten ötürü burada ona dair bir çürütmeye yer vermediğimden dolayı mazur görüleceğimi düşünüyorum ve burada da eserin müspet kısmına atıfta bulunuyorum.

Kitabının bütününün şekline gelince bunun güzel meselesinin anahtarının *maksada muvafıklık*⁴⁵⁰ kavramında bulunabileceği fikrinden neşet ettiğine dikkat çekilebilir. Bu fikir Kant'ın takipçilerinden öğrendiğimiz gibi mantıki netice olarak çıkarılır ve bunda bir güçlük yoktur. Güzelin bilinmesi şimdi tabii cisimlerin maksatlılığının bilinmesiyle tuhaf bir beraberlik içerisine sokulur; her ikisi de *yargı gücü*⁴⁵¹ denilen *tek* bir bilme melekesi içine yerleştirilir ve birbiriyle türdeş olmayan bu iki mevzu aynı kitap içinde birlikte ele alınır. Ardından bu üç bilme melekesi: yani akıl, yargı gücü ve anlayış melekesi ile muhtelif mimari tenazur oyun ve eğlencelerine düşkünlük gösterilir; bu tür eğlencelere tutkunluğu bütün

450 (: *Zweckmäßigkeit*: maksatlılık. Dilimizdeki 'hikmeti vücut' kavramını göz önünde bulundurarak düşünmek gerekir.)

451 (: *Urtheilskraft*.)

kitap boyunca kendisini çok değişik şekillerde mesela bütüne zorla giydirilmiş *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kalıbında, fakat bilhassa estetik yargının zoraki antinomisinde vb. gösterir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde anlayış gücünün yargı melekesi olduğu sürekli olarak tekrarlandıktan ve yargıların formaları her türlü felsefenin temel taşı haline getirildikten sonra şimdi bu melekedен bütünyle farklı olan kendine özgü bir yargı gücünün ortaya çıkması galiz tutarsızlık isnadını mazur gösterebilir. Eserimin müspet kısmında yargı gücü dediğim şeyi, yani dolaysız kavrayışa dayalı bilmeyi mücerret bilmeye çevirme ve ardından bu sonuncusunu evvelkine doğru şekilde uygulama melekelerini zaten izah etmiştim.

'Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi'nde kıyas kabul etmez derecede en kusursuz şey yüce nazariyesidir⁴⁵²; bu güzel nazariyesinden mukayese edilemeyecek derecede daha başarılıdır. Güzel nazariyesinin yaptığı gibi sadece genel araştırma usulü vermekle kalmaz fakat aynı zamanda doğru yol boyunca biraz mesafe de alır, dolayısıyla meselenin doğru çözümünü tam olarak vermese bile yine de ona gayet yakından temas eder.

Kant'ın bir düşüncüyü evirip çevirme ve onu bir kitaba dönüşüncüye kadar farklı şekillerde ifade etme hususundaki ender rastlanan maharetini, ele alınan meselenin basitliği sebebiyle, başka her yerden daha fazla belki *Teolojik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde görüp tanırız. Bütün kitap sadece şunu söylemeye çalışır: her ne kadar uzvi cisimler zorunlu olarak bize sanki kendilerine takaddüm eden bir maksat kavramına göre teşekkül etmiş gibi görünüyorsa da bunun nesnel olarak böyle olduğunu farz

452 (: *die Theorie des Erhabenen.*)

etmekte yine de bizi haklı gösterecek bir şey yoktur. Şeyler dışarıdan ve dolaylı olarak verildiği için zihnimiz onların batını değil, nasıl ortaya çıktıklarının ve var olduklarının değil, ancak zahiri yanlarının bilgisine sahip olabilir. Dolayısıyla zihnimiz kıyaslama yoluyla olmadıkça uzvi tabiatın ürünlerine mahsus olan belli bir nitelik yahut mahiyeti kavrayamaz çünkü o bu niteliği insan tarafından bir maksada binaen yapılmış eserlerle karşılaştırır, bu sonuncuların mahiyeti bir maksat ve onun fikri veya kavramı tarafından belirlenir. Bu kıyaslama onun bilimum parçalarının bütünle telifini kavramamızın yolunu açmaya ve dolayısıyla onların araştırılmasına bir kılavuz olarak bile hizmet etmeye yeterlidir. Fakat bu böyle cisim veya gövdelerin kökeni ve mevcudiyetini izaha hiçbir surette fiili temel yapılamaz. Çünkü onları bu şekilde düşünme zorunluluğu öznel kökenlidir. Kant'ın bu konu ile ilgili öğretisini bir ölçüde buna benzer tarzda hülase edeceğim. En önemli veçhesiyle o bunu zaten *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, s. 692-702; V. 720-730'da takdim ve izah eder. Fakat burada bile David Hume'u *bu* gerçeğin kabulünde Kant'ın en kıymetli öncüsü olarak görürüz: o da bu varsayıma *Dialogues Concerning Natural Religion*'un ikinci kısmında keskin bir şekilde karşı koydu. Hume ve Kant'ın bu varsayıma getirdikleri tenkit arasındaki fark en başta, Hume onu tecrübeye istinat ettiği için eleştirirken Kant'ın onu *a priori* olduğu için tenkit etmesidir. Her ikisi de doğrudur ve yaptıkları izah birbirini tamamlar. Kant'ın öğretisinin esas veçhesi aslında Simplicius'un Aristoteles'in *Fizik*'ine yorumunda daha evvel ifade edilmiştir. ἡ δὲ πλάνη γέγονεν αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ ἡγεῖσται, πάντα τὰ ἕνεκα τοῦ γινόμενα κατὰ προαίρεσιν γενέσται καὶ λογισμὸν, τὰ δὲ φύσει μὴ οὕτως ὁρᾶν γινόμενα (*Error*

iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri.)⁴⁵³ *Scholia in Aristotle*, Berlin baskısı, s. 354.

Kant bu konuda tamamen haklıydı: Sebep ve netice kavramının mevcudiyeti bakımından⁴⁵⁴ genel olarak tabiatın tümü için geçerli olamayacağı gösterildikten sonra tabiatın durumunun veya niteliğinin saikların (maksat kavramları) yönlendirdiği sebeplerin neticesi olarak tasavvur edilemeyeceğinin gösterilmesi de zorunluydu. Voltaire'in bile çürütülemez nazarıyla baktığı fiziko-teolojik delilin ne kadar makul görüldüğü düşünülecek olursa kavrayışımızda⁴⁵⁵ öznel olan şeyin (ki Kant bunun mekân, zaman ve illiyet olduğunu ileri sürdü) tabii cisimlerle ilgili yargılarımızı da içine aldığıının gösterilmesi büyük önem arz ediyordu. Bundan dolayı onların maksat kavramlarına uygun olarak önceden düşünülmüş tarzda, öyle ki *onlara dair bir tasavvurun mevcudiyetlerini öncelemiş olacağını* (akla getirecek) şekilde ortaya çıktıklarını düşünmek için hissettiğimiz ihtiyaç kendisini bu kadar nesnel tarzda izhar eden mekân kavrayışı kadar öznel kökenlidir ve bu sebepten ötürü nesnel gerçek olarak kabul edilemez. Kant'ın meseleyi takdim tarzı bıkıtırıcı tafsilat ve tekrarı bir kenara bırakılacak olursa kusursuzdur. O haklı olarak evrensel tabii güçlerin tümünün bilinçsiz, önceden düşünülmemiş, düzenli etkisini⁴⁵⁶ anla-

453 ((Demokritos ve Epikuros) bir maksada binaen olan her şeyin ancak tedebbür (hikmet) ve maksada dayanabileceğini hayal etme yanlışlığına düştü, hal böyle olmakla beraber onlar yine de tabiatın vücudunda getirdiklerinin bu tarzda teşekkül etmediklerine dikkat çektiler.)

454 (: *ihrem Daseyn nach*: ya da vücut buluşu itibarıyla.)

455 (: *Auffassung*.)

456 (: *gesetzmäßig Wirkung*. Veya: kanuna uygun işleyişini....)

dığı safi mekanik sebeplerden hareketle uzvi cisimlerin teşekkülüne dair bir izaha asla ulaşamayacağımızı ileri sürer.

Bununla beraber ben burada bir başka kusur buluyorum. Bilhassa Kant *uzvi cisimlerin* münhasıran maksatlılığı veya görünür mahsusluğu⁴⁵⁷ bakımından bir izah imkânını reddeder. Fakat bunun vaki olmadığı durumda bile açıklayıcı sebeplerin tabiatın *bir* alanından bir başkasına taşınamayacağını fakat yeni bir alana girer girmez bunların bizi terk ettiklerini ve yerlerini yeni ilkelerin, eskilerini kullanarak asla izah etmeyi umamayacağımız ilkelerin aldığını görürüz. Nitekim kütle çekim, bağlılık, bükülmezlik, akışkanlık ve esneklik kanunları gerçek mekanizm alanında hâkimdir. Bunlar kendi başlarına (bütün tabii güçleri iradenin nesnelleşmesinin daha aşağı dereceleri olarak gören benim izahım bir tarafa bırakılacak olursa) daha fazla izah edilemeyen ve daha öte her türlü izahın—ki bunlara yapılan bir ircadan ibarettir—ilkelerini teşkil eden güçlerin dışavurumları olarak var olan kanunlardır. Eğer bu alanı terk edip kimya, elektrik, manyetizma, billurlaşma olaylarına gelirsek o zaman evvelki ilkelerin hiçbir faydası olmaz. Aslına bakılacak olursa evvelki kanunlar artık geçerli değildir, evvelki güçleri başkaları gölgede bırakmışlardır ve tezahürler tıpkı evvelkiler gibi asli ve izah edilemez olan, yani daha genel ilkelere geri götürülemeyecek yeni temel ilkeleri takip

457 (: *die Zweckmäßigkeit und anscheinende Absichtlichkeit*: maksada muvafıklık neticesi bakımından ele alındığında ona has ve hususi olmayı dolayısıyla mahsusluğu ve münasipliği, sebebi bakımından düşünüldüğünde derinlemesine ve etraflıca düşünüp taşınmayı (*Überlegung*), tasarlama ve dolayısıyla tasarlanmışlığı (*Absichtlichkeit, Intentionalität*) akla getirir.)

ederek onlarla doğrudan çelişir. Nitekim daha karmaşık kimya fenomenleri bir tarafa gerçek mekanik kanunlara göre mesela suda eriyen bir tuzu bile asla izah edemeyiz. Bütün bunlar bu eserin İkinci Kitabında daha tafsilatlı olarak ele alınıp tartışıldı. Bana öyle görünüyor ki bu tür bir incelemenin 'Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi'nde büyük faydası olurdu ve burada söylenenleri büyük ölçüde aydınlatırdı. Ayrıca böyle bir inceleme Kant'ın şu me- aldeki harikulade teklif yahut hatırlatması için bilhassa faydalı olurdu:

Tezahürleri tabiattaki şeyler olan asıl özün daha derin bir kavranışı hem mekânîk (kanunlu) tabiatta hem de onun görünürde maksatlı ameliyelerinde bir ve aynı ilkenin, her ikisinin ortak açıklayıcı temeli olarak hizmet edebilecek tek bir ilkenin müessir olduğunu keşfedecektir. İradeyi gerçek kendinde şey olarak tespit etmek suretiyle böyle bir ilkeyi verdiğimi umuyorum. Dolayısıyla ve genel olarak İkinci Kitabımız ve onun zeyilleri, ve bilhassa *Ueber den Willen in der Natur* başlıklı eserim belki de tabiatın bütününün görünür maksatlılık, uyum ve uzlaşmasının iç özüne dair kavrayışımızı derinleştirip vuzuha kavuşturmaya hizmet etmiştir. Bu sebepten ötürü benim bu mesele üzerine burada söyleyecek başka sözüm yoktur.

Kant felsefesinin bu eleştirisine alaka duyan okur *Parerga und Paralipomena*'nın ikinci cildinin ikinci kısmında "Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie"⁴⁵⁸ başlığı altında sunulmuş olan ilave ve zeyli de okumayı ihmal etmemelidir. Her ne kadar az bir yekûn tutuyorsa da yazılarımın aynı zaman zarfında telif edil-

458 (Türkçede bakınız, *Felsefe Tarihinden Kesitler* (Schopenhauer Kitaplığı 14. Kitap), s. 140 vd., ayrıca bakınız, *İdeal ve Gerçek*, (Schopenhauer Kitaplığı 15. Kitap).)

medikleri fakat uzun bir ömür içinde birbirini takiben ve geniş aralıklarla kaleme alınmış oldukları hatırdan çıkarılmamalıdır. Bundan dolayı bir mesele üzerine söylemiş olduklarımın tamamının hepsi bir arada tek bir yerde çıkmaları beklenmemelidir.



Schopenhauer temel eseri *İrade* ve *Tasavvur Olarak Dünya*'ya zeyil olarak kaleme aldığı *Kant Felsefesi Eleştirisi*'nde öncelikle bize bir düşünce geleceği içinde bir düşünürün selefini nasıl anladığını, daha doğrusu anlamak için nasıl yaklaştığını, nereden tuttuğunu, nelere tutunduğunu gösteriyor. Gösterdiklerinin içerisinde bu anlama ça-

basının daha sonra düşünürün eserinin hakiki kıymetini nasıl hakkaniyetli takdire ve o takdire esas teşkil eden temel vasıf ve hasletleri nasıl isabetli teşhise ve bütün bu mesainin de nihayetinde nasıl bir verimli istifadeye dönüştüğü de var. Bu istifadenin temel sütunlarından birini teşkil eden 'doğruluğunun olanca parlaklığıyla ışıldamasının ve daha da sağlam şekilde ayakta durmasının önünü açmanın tek yolu' olarak onun yanlışlık ve yetersizliklerinin kayırıp gözetmeyen bir üslupla tenkiti de...

Bu vesileyle belli bir tarihten bu yana bu topraklar üzerinde düşüncenin neden filizlenmediğini, filizlenecek gibi olsa neden bir türlü kökleşemediğini daha iyi anlar gibi oluyoruz. Fakat sadece bu kadarını değil bu ülkede neden hiçbir cevherin simsarların eline düşmeden keşfedilip kıymetiyle hak ettiği yere gelemediğini, hemen her sahada o yerleri neden bu kadar ehliyetsiz ve kifayetsiz adamın istila ettiğini... keza çoğu taklit eseri basmakalıp bir yığın şey sarraf terazilerinde tartılırken asıl sarraf miyarına vurulması gereken emek ve alın teri mahsulü halis şeylerinse çekilecek kantar dahi bulamadığını da...

Bütün bunları görüş ufkumuz içerisine yerleştirdiğimizde hakkaniyetli bir takdir ve isabetli bir teşhis üzerine oturan tenkidin sadece fikir ve sanat eserleri dünyasının tanziminde değil cemiyet nizamının muhafazasında da ne kadar esaslı bir yer tuttuğunu düşünmeden edemiyoruz.

internet satış
saykitap.com

60 TL



ISBN 978-605-02-0875-7



9 786050 208757

SAY YAYINLARI

sayyayincilik.com

facebook.com/sayyayinlari

twitter.com/sayyayinlari

instagram.com/sayyayincilik