

**MUĞLA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**ARTHUR SCHOPENHAUER'İN YETER SEBEP İLKESİ VE KANT ELEŞTİRİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**KUBİLAY HOŞGÖR**

**DANIŞMAN**  
**PROF. DR. DOĞAN ÖZLEM**

**TEMMUZ, 2007**  
**MUĞLA**

**MUĞLA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**ARTHUR SCHOPENHAUER'İN YETER SEBEP İLKESİ VE KANT ELEŞTİRİSİ**

**KUBİLAY HOŞGÖR**

**Sosyal Bilimler Enstitüsünde**  
**“Yüksek Lisans”**  
**Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.**

**Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 17 Temmuz 2007**  
**Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 18 Haziran 2007**

**Tez Danışmanı : Prof. Dr. Doğan ÖZLEM**  
**Jüri Üyesi : Prof. Dr. İoanna KUÇURADI**  
**Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Nebil REYHANİ**

**Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Ömer GÜRKAN**

**Temmuz, 2007**  
**MUĞLA**

## TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün ...../...../..... tarih ve ..... sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin ..... maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Kubilay HOŞGÖR'ün "Arthur Schopenhauer'in Yeter Sebep İlkesi ve Kant Eleştirisi" adlı tezini incelemiş ve aday 18/06/2007 tarihinde saat 14:00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra altmışbeş dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Doğan ÖZLEM

Üye

Üye

Üye

## YEMİN

Yükseklisans tezi olarak sunduğum ‘‘Arthur Schopenhauer’in Yeter Sebep İlkesi ve Kant Eleřtirisi’’ adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gűsterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

17 / 06 / 2006  
KUBİLAY HOŞGÖR

**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ**  
**TEZ VERİ GİRİŞ FORMU**

**YAZARIN**

**MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**

**Soyadı :**

**Adı :**

**Kayıt No:**

**TEZİN ADI**

**Türkçe :**

**Y. Dil :**

**TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans**

**Doktora**

**Sanatta Yeterlilik**

**O**

**O**

**O**

**TEZİN KABUL EDİLDİĞİ**

**Üniversite :**

**Fakülte :**

**Enstitü :**

**Diğer Kuruluşlar :**

**Tarih :**

**TEZ YAYINLANMIŞSA**

**Yayımlayan :**

**Basım Yeri :**

**Basım Tarihi :**

**ISBN :**

**TEZ YÖNETİCİSİNİN**

**Soyadı, Adı :**

**Ünvanı :**

**TEZİN YAZILDIĞI DİL : TÜRKÇE**

**TEZİN SAYFA SAYISI: 120**

**TEZİN KONUSU (KONULARI) :**

- 1. IMMANUEL KANT'IN TRANSCENDENTAL İDEALİZMİ**
- 2. SCHOPENHAUER'İN BİLGİ TEORİSİNDE YETER SEBEP İLKESİ**
- 3. SCHOPENHAUER'İN TRANSCENDENTAL İDEALİZM ÇÖZÜMLEMESİ**

**TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :**

- 1. Yeter sebep ilkesi**
- 2. Nedensellik**
- 3. Görünüş ve kendinde-şey ayrımı**
- 4. İsteme ve beden**
- 5. Kant eleştirisi - Üçüncü antinomi**

**Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.**

**İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus'ları kullanınız.**

- 1. The principle of sufficient reason**
- 2. Causality**
- 3. The distinction of appearance and thing-in-itself**
- 4. Will and body**
- 5. Critical of Kant – Third antinomy**

**Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.**

- |  |          |
|--|----------|
| <b>1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum</b>                            | <b>O</b> |
| <b>2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir</b> | <b>■</b> |
| <b>3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezim tamının fotokopisi alınabilir</b>          | <b>O</b> |

**Yazarın İmzası :**

**Tarih : 18/07/2007**

## **Kısaltmalar**

### **Schopenhauer**

<b>WWR</b>	: The World as Will and Representation
<b>WWV</b>	: Die Welt als Wille und Vorstellung
<b>FR</b>	: On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason
<b>FW</b>	: Prize Essay on the Freedom of the Will
<b>PuP</b>	: Parerga und Paralipomena

### **Kant**

<b>CPR</b>	: Critique of Pure Reason
<b>KdrV</b>	: Kritik der reinen Vernunft
<b>CJ</b>	: Critique of Judgement

### **Leibniz**

<b>LC</b>	: Letters to Clarke
<b>NE</b>	: New Essays on Human Understanding

### **Diğer Kısaltmalar**

<b>Med.</b>	: Meditasyon
<b>Vol.</b>	: Volume
<b>Böl.</b>	: Bölüm
<b>mkt.</b>	: Mektup
<b>e.d.</b>	: eş deyişle
<b>çev.</b>	: çeviren
<b>tr.</b>	: translation
<b>ed.</b>	: editor

## İçindekiler

ÖZET .....	ii
ABSTRACT .....	iii
GİRİŞ .....	1
<b>I. BÖLÜM IMMANUEL KANT'IN TRANSENDENTAL İDEALİZMİNE TARİHSEL BİR BAKIŞ .....</b>	<b>7</b>
I.1. KİTA RASYONALİZMİ: DESCARTES – LEİBNİZ .....	8
I.2. İNGİLİZ EMPİRİZMİ: LOCKE – HUME .....	12
I.3. KANT'IN <i>ELEŞTİRİ</i> 'Sİ ÜZERİNE .....	15
I.4. KANT'TA “DENEY ( <i>ERFAHRUNG</i> )” KAVRAMI .....	21
I.5. DUYARLIĞIN <i>A PRIORI</i> FORMLARI .....	24
I.5.a. <i>Uzam (Raum)</i> .....	26
I.5.b. <i>Zaman (Zeit)</i> .....	28
<b>II. BÖLÜM SCHOPENHAUER'İN BİLGİ TEORİSİNDE YETER SEBEP İLKESİNİN ELE ALINIŞI VE ONUN DÖRTLÜ KÖKÜ ÜZERİNE .....</b>	<b>32</b>
II.1. YETER SEBEP İLKESİNİN DAHA ÖNCEKİ KAVRANIŞ BIÇIMLARI .....	32
II.1.a. <i>Descartes</i> .....	34
II.1.b. <i>Spinoza</i> .....	37
II.1.c. <i>Leibniz-Wolff</i> .....	41
II.2. SCHOPENHAUER'İN BİLGİ TEORİSİNDE YETER SEBEP İLKESİNİN KÖKLERİ .....	43
II.2.a. <i>Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnel Sınıfının Birincisi</i> .....	45
II.2.b. <i>Nesneleşme Basamakları</i> .....	51
II.2.c. <i>Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnel Sınıfının İkincisi</i> .....	55
II.2.d. <i>Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnel Sınıfının Üçüncüsü</i> .....	59
II.2.e. <i>Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnel Sınıfının Dördüncüsü</i> .....	60
II.2.f. <i>Genel Bakış</i> .....	63
II.3. KANT VE SCHOPENHAUER .....	64
<b>III. BÖLÜM SCHOPENHAUER'İN KANTÇI TRANSENDENTAL İDEALİZM ÇÖZÜMLEMESİ VE ONA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER .....</b>	<b>67</b>
III.1. TRANSENDENTAL METAFİZİK.....	70
III.2. <i>SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ</i> 'NDEKİ BAZI TEMEL KAVRAM VE ÇIKARIMLARIN ELEŞTİRİSİ .....	75
III.2.a. <i>Nedensellik Olarak Karşılıklı Etki Kategorisi</i> .....	91
III.2.b. <i>Tözün Sürekliliği İlkesi</i> .....	95
III.2.c. <i>Birkaç Karşılaştırma</i> .....	103
<b>DEĞERLENDİRME VE SONUÇ .....</b>	<b>107</b>
<b>KRONOLOJİ .....</b>	<b>111</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>114</b>



## ÖZET

Schopenhauer, Descartes'ın *cogitosunun* beden aracılığıyla açıklanabileceğini ileri sürer. Bedensel güdülenimimiz ve buna bağlı olarak ortaya çıkan arzu ve isteklerimiz varlığın ve bilginin temelini atmaktadır. Bu güdülenimler yalnızca biyolojik değil, zihinsel edimlerimizin de, eş deyişle bir akıl varlığı olarak insanın özsel içeriğinin de kaynağında yer almaktadır. Öte yandan yalnızca insan değil organik ve inorganik tüm varlıklar istemenin unsurları olarak nesnellik kazanırlar. İsteme bütünüyle gerçekliğin kendisinde ve tek tek nesnelere kendini gösteren kendinde-şeydir.

Schopenhauer kendinde-şeyi Kant'tan miras alarak kullanırsa da, kavramın içeriğinin bilinemezliğini Kant'ta bırakmıştır. Kısacası o, kendinde-şeyin bilinebilir bir niteliğe sahip olduğunu ve onun "isteme" olduğunu söyleyecektir. Diğer yandan Kant'ın agnostisizmini sakıncalı bulmaktadır. Kant, ilk nedenin bilinemezliğini, aklın nedenleri sonsuzca arama eğilimine bağlamıştır. *Üçüncü antinomi* olarak bilinen bu durum, Kant'ın nedensellik ilkesini, bir ilk nedenin varlığının olanaksızlığına taşır. Schopenhauer'in ünlü Kant eleştirileri bu noktadan beslenir ve onu kendi nedensellik ve uzam-zaman teorisini kurmaya iter. Schopenhauer bunu yeter sebep ilkesi çerçevesinde yapmaktadır.

Bu inceleme temelde yeter sebep ilkesinin açıklanışından yola çıkarak Schopenhauer'in Kant eleştirisine yönelmekte ve bu eleştiriyi müteakip ortaya çıkan isteme ve beden metafiziğini açıklamaya çalışmaktadır.

## ABSTRACT

Schopenhauer assumes that the Cartesian cogito can be explained through the body. Our physical drives on which depend our desires and wants, set the ground of knowledge. These drives are in the very source of our biological as well as our intellectual acts, i.e. at the essential content of man as a rational being. On the other hand, not only men, but all beings, organic and inorganic, get objectivity as a product of will. Will is the thing-in-itself which shows itself in the reality as a whole and in the individual objects.

Even though Schopenhauer uses the Kantian “thing-in-itself”, he left the ungraspable content of this concept back in Kant. In short, he will say that the “thing-in-itself” has an intelligible quality and that it is “will”. On the other hand, he founds Kant’s agnosticism objectionable. Kant associates the unknown character of the first cause with the inconclusive research of causes. This case, known as “third antinomy”, takes the principle of causality to the impossibility of the existence of the first cause. Schopenhauer’s famous criticism against Kant relies on this point. Thus he goes on to construct his own theory of causality and of space-time. Schopenhauer does this in the context of sufficient reason principle.

This study aims at explaining the will and body metaphysics on the grounds of sufficient reason principle and Schopenhauer’s criticism to Kantian philosophy.

## GİRİŞ

Almanya’da Schopenhauer’in eserlerinin ilk toplu basımı 1873’te Julius Frauenstädt tarafından yapılmıştır.\* 1891’de Ernst Grisebach, 1911’de Paul Deussen, 1946-50 ve son olarak 1988’de Arthur Hübscher daha sonraki toplu basımları gerçekleştirmişlerdir.

Schopenhauer’in İngilizce çevirileri Almanca ilk toplu basımın hemen ardından yapılır. İngilizce iki çevirisi bulunan *Die Welt als Wille und Vorstellung*<sup>1</sup> önce 1883’te *The World as Will and Idea* olarak R.B. Haldane ve J. Kemp tarafından, yıllar yıllar sonra 1958’de *The World as Will and Representation* adıyla E.F.J. Payne tarafından çevrilmiştir. Bu çevirilerin ardından filozofun diğer eserleri de sırayla İngilizce’ye kazandırılmıştır; *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* olarak ve *Über den Willen in der Natur, On the Will in Nature* adıyla 1889’da Mme Hillebrand tarafından, *Über die Grundlage der Moral*, önce *On the Foundation of Morality* olarak 1903’te Bullock çevirisiyle, sonra *On the Basis of Morality* adıyla Payne tarafından 1995’de yayımlanmıştır. *Über die Freiheit des Willens*, 1960’ta Kolenda’nın İngilizce çevirisiyle *Essay On the Freedom of the Will* olarak çıkmış, 1999’da Payne tarafından çevrilerek yeniden basılmıştır. Son olarak filozofun ünlü eseri *Parerga und Paralipomena*, daha önce bazı bölümleri çevrilmişse de tamamıyla ilk kez 2000 yılında yine Payne çevirisiyle yayımlanmıştır.

İngilizce’de Schopenhauer hakkındaki çalışmalarıyla tanınmış belli başlı kişiler arasında, C. Janaway (*Schopenhauer: A Very Short Introduction, Self and World in Schopenhauer’s Philosophy*), P. Gardiner (*Schopenhauer*), D.W. Hamlyn (*Schopenhauer*), J.E. Atwell (*Schopenhauer: The Human Character, Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*), B. Magee (*The Philosophy of Schopenhauer*), D. Jaquette (*The Philosophy of Schopenhauer*), D. Cartwright (*Philosophy of Schopenhauer*), M. Tanner (*Schopenhauer*) ve M. Beer

\* Schopenhauer’in eserlerinin çevirileriyle ilgili olarak P. Gardiner’in *Schopenhauer* (1963) kitabının önsözünde verdiği bilgiler ve P. Lewis’in “Schopenhauer” (2002) adlı bibliyografik çalışması karşılaştırmalı olarak dikkate alınmıştır.

<sup>1</sup> Schopenhauer’in tüm eserlerinin başlıkları metin içindeki ikinci kullanımlarından itibaren Türkçe adlarıyla sunulacaktır –k.h.

(*Schopenhauer*) gibi isimler yer almaktadır. Ayrıca F. Copleston'un *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*'i, W. Caldwell'in *Schopenhauer's System in its Philosophical Significance*'ı ve J. Young'ın *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*'i önemli başvuru kaynakları durumundadır. Bunlar dışında M. Fox'un *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*'ı, C. Janaway'ın *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator* ve *The Cambridge Companion to Schopenhauer*'i, D. Jacquette'in *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*'ı ve filozofun 200. doğum yıldönümünde E. Von der Luft'un hazırladığı *Schopenhauer: New Essays in Honor of His 200th Birthday*'i derleme olarak oluşturulmuş çalışmalardır.

Schopenhauer üzerine hazırlanmış biyografiler de belirli sayıdadır. İlki 1890'da W. Wallace (*Life of Arthur Schopenhauer*), ikincisi 1932'de H. Zimmern (*Arthur Schopenhauer*) tarafından kaleme alınmıştır. Fakat filozofun biyografileri içinde en bilineni Rüdiger Safranski'nin *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie (Schopenhauer and The Wild Years of Philosophy)* başlıklı eseridir. Ayrıca Almanca literatürde yerini almış en bilinen biyografiler arasında Kuno Fischer'in *Schopenhauers Leben, Werk und Lehre*'si ile Wilhelm von Gwinner'in *Schopenhauers Leben* ve *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang Dargestellt* adlı eserleri; Walter Abendroth'un *Schopenhauer*; Karl Pisa'nın *Schopenhauer: Geist und Sinnlichkeit* ve *Schopenhauer: Kronzeuge einer unheilen Welt* adlı çalışmaları ile son olarak Arthur Hübscher'in *Denker gegen den Strom: Arthur Schopenhauer gestern, heute, morgen* ve *Arthur Schopenhauer: Biographie eines Weltbildes* başlıklı eserleri anılmadan geçilemez. Bunların dışında J. Frauenstädt'in *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*'si de eklenmelidir. Son olarak Thomas Mann'ın, Georg Simmel'in, Johannes Volkelt'in, Alfred Schmidt'in ve Paul Deussen'in eserleri profesyonel bir incelemenin gözden kaçırılması gereken türdendir. Ayrıca Mainz'da Johannes Gutenberg Üniversitesi bünyesinde faaliyet gösteren *Schopenhauer Gesellschaft*'in filozofla ilgili çalışmaları da düzenli olarak sürmektedir; bunlar arasında en önemlisi düzenli olarak yayımlanan *Schopenhauer Jahrbuch*'tur. *Jahrbuch*, 1912'de Paul Deussen'in ilk sayıyı yayımından beri aralıksız yayımlanmaktadır.

Ne var ki Türkçe’de felsefenin geneline yerleşmiş yoksulluk Schopenhauer ile ilgili olarak daha çarpıcı durumdadır. İlerleyen yaşıyla birlikte nezaket ve tevazudan uzaklaşan bu huysuz ama önemli filozof hakkında yapılan incelemelerin değeri tartışmalı olmakla beraber nitelikli birkaç eserin dilimizde yer aldığını belirtmek gerekir. Bu çerçevede özellikle onun antropolojisini inceleyen İoanna Kuçuradi’nin *Schopenhauer ve İnsan* adlı incelemesi ve Veysel Atayman’ın Schopenhauer’i tematik olarak ele aldığı *Varolmanın Acısı* adlı kitaplarını anmak yeterli olur. Bugüne dek Schopenhauer’in eserlerinden yapılan çeviriler arasında sonuncusu olan filozofun *opus magnum*’u, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* başlığıyla dilimize çevrilmiştir. Fakat bu çevirinin oldukça eksik ve keyfi biçimde yapıldığını söylemek yanlış olmaz. Bununla birlikte filozofun eserinin ayrılmaz bir parçası, hem girişi hem de sonucu niteliğinde olan ek kısmı “Kritik der Kantischen Philosophie”nin çevirisi söz konusu kitapta yer almamaktadır.

Dilimizdeki diğer orijinal Schopenhauer çevirilerinin filozofun kimi yazılarının derlemesi oldukları izlenimi oluşmakta, eserlerinin içinden bazı yazıların seçilerek kitap formunda basıldığına tanık olunmaktadır. Şurası açıktır ki onun felsefesinin pratik yanıyla (soruna getirdiği çözüm yolları da denebilir) ilgilenen çalışmaların, yapılan araştırmaların hemen hemen tamamını oluşturduğu, buna karşın teorik yanına (sorunu ortaya koyuş biçimi) eğilen incelemelerin belki de hiç bulunmadığı söylenebilir. Nitekim onun felsefesinin, birbirinden ayırmanın doğru olmadığı iki yönü olduğu reddedilemez ve o otuzlu yaşlarının başına dek tüm teorik sistemini kurmuştur bile. Her ne kadar bu ayrımı yapmak sakıncalı görülebilirse de, onun etik ve estetik kavrayışına doğru biçimde ancak bu teorik araştırmayla girilebilir. İşte onun teorik felsefi incelemenin konusunu oluşturacak eserlerinin – bunlar *Vierfache Grunde, Die Welt als Wille und Vorstellung* ve “Kritik der Kantischen Philosophie”dir– ele alındığı bir araştırmadan henüz yoksun bulunmaktayız. Bu tezin sınırları içinde, bir ölçüde bu boşluğun yarattığı bir konu işlenmektedir.

Schopenhauer’i, *opus magnum*’unu henüz yirmili yaşlarında yazmış bir filozof olarak değerlendirirken yaşamının geri kalanındaki düşünsel gelişimiyle eserine bağlılığını koruduğunu görmek gerekmektedir. Böyle bakıldığında geçirdiği

çocukluk, onun düşünce dünyasını erken olgunlaştırmış, onu yaşama ve evrene dair, temelleri sıkı kurulmuş bir etik ve estetik perspektife sahip kılmıştır. Diğer yandan pratik yaşamında ilerleyen yaşıyla birlikte, sürekli bocalamaktan kendini alabildiğini söylemek de zordur. Altmışına geldiğinde, gençlik dönemini düşündükçe bir karakter ve mizaç karşıtlığı gördüğünü itiraf etmektedir. Örneğin 1847’de *Dörtlü Kök’e* yazdığı önsözde bu karşıtlığı şu sözlerle betimlemektedir:

Gençliğin kibar, alçakgönüllü tavrı ile -...- argümanlarını güven ve sabırla ileri süren bu yaşlı adamın zaman zaman oldukça kaba olabilen sesi arasındaki karşıtlık gerçekten dikkat çekiyor, ki onun içine sürüklendiği, çağının soylu çıkar birliğinin gerçek amaçları ve esas karakteri zamanın akışında zorunlu olarak keşfedilir (FR, 1877: xviii).

Onun yaşlandıkça rahatsız edici olabilen mizacının ikili yönü, kimi yorumcular tarafından hoş ve ilgi çekici karşılanmışken, kimilerinin öfkesini üstüne çekmiştir. Ne var ki, tarzına karşın Schopenhauer ciddi ve önemli bir filozof olmuştur.

Buraya dek dile getirdiklerimizin ardından, çalışmamızın içeriğine dair birkaç söz söyleme gereği doğuyor; öncelikle Schopenhauer’in felsefesini kabataslak özetleyerek başlayacağız: Felsefede Descartes ile başlayan büyük dönüşümün ardından bir başka önemli dönüşüm de ondokuzuncu yüzyılda yaşanır. Descartes nesneyi, düşünme yoluyla kavramayı öğretmiş ve nesneyi birbirine karşıt biçimde düşüncenin karşısına koymuştur. Schopenhauer ise Descartes’tan beri dış dünyaya ve bireyin kendisine dair bilgisine kaynaklık eden aracın düşünme etkinliği olduğu biçimindeki bu hâkim görüş ile arasına mesafe koyar. Ona göre düşüncede yer alan formlar öğretisi doğru olamaz; onun iddiası kavrama yetimizin, kaynağını fiziksel varoluşumuzda, yani bedenimizde bulduğu yönündedir. Demek ki, Descartes’ın *cogitosunun* yerini **beden** almaktadır. **İsteme** (*Wille*) bedenin a posteriori bilgisidir; o halde onun asıl önemi istemenin görünür hale gelmesinden doğar. İsteme doğrudan bedenin eylemiyle açığa çıkar. Bedenin her eylemi dolaysızca istemenin dışavurumudur; beden, istemeyi taklit eder. Aslında bunlar bir ve aynı şeydir.

Her varlık için dünya onun kendi tasarımıdır. “Gerçeklik” ise kendini **tasarım olarak dünyada** göstermez. Gerçeklik, görünüşlerin bilinebilir düzeni olan sıradan dünyada değildir. Dış dünya zihnin basit bir kurgusudur, zihinse (iç) gerçekliğin yardımıyla ortaya çıkan basit bir aracı konumundadır. Buna karşın herkes

gerçekliği, kendi fiziksel eğilimlerinde, bilinçdışı güdülerinde, amaç, istek ve arzularında deneyler. İstemeyi, yani gerçekliği, doğada<sup>2</sup> görü yoluyla bilir ve tanırız. Yerçekiminde, mıknatısın kuzey kutbuna doğru dönme eğiliminde, yıldızların hareketinde ve insanın bilinçli iradi davranışının temelinde bu kör itki, **isteme** yer almaktadır (Edman, 1928: ix-x).

Schopenhauer'e göre istemenin yol açtığı arzu ve isteklerin dizginlenmemesi insanda ihtirasa neden olur, ihtiras ise acıya neden olmaktadır.<sup>3</sup> Bu nedenle onun yadsınması, yaşama iradesinin kırılması gerekmektedir. Schopenhauer bunun için iki farklı seçenek, çözüm sunmaktadır: Birincisi estetik seyredişin dünyasına sığınma, diğeri ise yaşamdan el etek çekme olarak anlaşılabilir bir tür etik kaçış. Bu kaçışın kendisi bir kurtuluşu vaat etmez.<sup>4</sup> Kurtuluşun romantik ironisi dünyaya hiç gelmemiş olmak arzusunda bulunabilir. Schopenhauer romantik geleneğin bir unsurudur; Weimer'da, romantik bir kültürel çevre içinde de bulunmuştur.

İncelememiz temelde Schopenhauer'in Kant eleştirisi üzerine kurulmuştur. Bunun için Schopenhauer'in yeter sebep ilkesi üzerine incelemesinden yola çıkmaktadır (ilk bölüm ise bu incelemeye bir hazırlık olarak anlaşılabilir). Bunun nedeni şöyle açıklanabilir: İleriki sayfalarda birkaç kez dile getirildiği gibi, Schopenhauer için Kant'ın en değerli yönü, görünüş ve kendinde-şey ayrımını yapmasıdır. Ama bu ayrım kendinde-şeyin bilinmezliğe terk edilmesi nedeniyle bir sorunu da beraberinde getirmiştir. Buna karşın Kant'ın kendinde-şeyin bilinmeyeceği iddiasının ortaya çıkardığı sorun, yeter sebep ilkesinin kalıplarından biri olan nedensellik yasasıyla bağlantılı olarak çözülebilir. Şöyle ki, şeylerin nedenlerini, nedensellik yasasının kabulüne bağlı olarak sorarız; peki nedenselliğin nedenini sormaz mıyız? Çünkü insan aklının doğası gereği bu “soruların hiçbir

<sup>2</sup> Schopenhauer'in *doğa* dediği şey, yaratıcı niteliğiyle evren, yani Maya'dır.

<sup>3</sup> Çoğunlukla Schopenhauer'in yaşamı ve karakteri ile düşünceleri arasındaki uyumsuzluktan söz edilirse de, kimi yerlerde aksi yönde bir uyumdan söz etmek de mümkün; örneğin onun hakkındaki biyografik bilgimize dayanarak istemenin acıya neden olduğu fikriyle bir filozof olarak şöhret arzusu ve bunun yanında Fichte ve Hegel'in yaygın tanınılıklarına karşı nefreti arasında bir ilgi bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

<sup>4</sup> Schopenhauer'in pesimizmi, onun felsefesi üzerinde ikincil bir belirleyicilik taşımaktadır. Pek çok kaynakta “pesimizmin filozofu” olarak tanımlanmasına karşın, onun kilişiği üzerinde bir kötümserliğin etkili olduğu kabul edilebilirse de, düşüncesi ve felsefesinin bu kötümserlik temelinde belirlendiğini söylemek doğru değildir. Bir ilke olarak ifade edildiğinde, bireyler kötümser bir karakterde olabilirler, ancak düşünceleri, karakterlerinin dolaylı olarak belirleniminde yer almaktadır. Schopenhauer'in felsefesinin “pesimist” olduğu bu bakımdan söylenemez.

zaman sonu gelmez” (CPR, 1998: Aviii). Aynı akıl yine aynı gerekçeye dayanarak gerçekliğin önkoşulsuz en üst nedenini de araştırır, çünkü deneyin bildiği gerçekliğin gerekçesi bu ilk ‘koşulsuz önkoşul’a, nedensiz ilk nedene dayanmaktadır. Akıl bu ilk neden olmadan evrenin görünüşlerini açıklayamaz. Şimdi akıl tarafından zorunluluğa bağlanan bu ilk nedenin, önkoşulun deneyle kavranıp kavranamayacağı ya da onu aşan, onun üzerinde yer alan bir gerçeklik alanına ait olup olmadığı bir tarafa koyulmalıdır. Sonu gelmeyecek bir araştırma ve soru sorma tarzı içinde sonu gelmeyecek bir sorunun yanıtı alınamaz. Açıkçası, “herşeyin önkoşulu olan ilk nedeni nedir?” sorusunun yanıtı aklın yine kendi doğal niteliği olan nedenleri sonsuzca arama eğilimine bağlı olarak bilinemez. Kant’ın “Saf Aklın Antinomileri”nde ortaya koyduğu *üçüncü antinomi* bununla ilgilidir. Çünkü “bir ilk nedenin varolduğunu varsaymak, her nedenin kendisinin bir nedeni olması gerektiği yolundaki düşünme ilkesiyle çelişmektedir. Diğer açıdan, sınırsız bir genellik içinde kullanılan nedensellik ilkesi bir ilk nedenin varolmasının olanaksızlığı anlamına gelir.”<sup>5</sup> İncelememiz Kant’ın bu ilkeyi özgürlüğe imkan tanıyacak şekilde ele alışından hareketle<sup>6</sup> Schopenhauer’in onu nasıl kullandığını araştırmakta ve bir tür karşılaştırma sunmaktadır. Burada, nedensellik, uzam ve zaman formları, Schopenhauer’in saptadığı şekilde, yeter sebep ilkesinin kalıpları olarak ele alınmıştır. Biz ikinci bölümde onun yeter sebep ilkesi üzerine araştırmasının sınırlarını oluşturan “tüm bilme yetisi” kuramının *Dörtlü Kök*’teki görünümünü aktaracağız.

<sup>5</sup> Baum, Manfred, “Kant ve *Saf Aklın Eleştirisi*”, *Cogito* (31-54), sayı 41-42, Kış 2005: 34.

<sup>6</sup> Bkz. KdrV, B 472 / A 444-B 474 / A 446.



## I. Bölüm

### IMMANUEL KANT'IN TRANSCENDENTAL İDEALİZMİNE TARİHSEL BİR BAKIŞ

Bu bölümde Kant'ın bilgi teorisini genel olarak incelememizin nedeni, sonradan Schopenhauer'in merkezi olarak ele aldığı nedensellik sorununun, Kant'ın gösterdiği bilginin sınırlarının içine yerleşmesiyle ilgilidir. Kant'ın asıl büyük başarısı, bu sınırları çizmiş olmasında görülür. Kant'a göre bilgi fenomenin bilgisidir; demek oluyor ki biz, **kendinde-şeyi** (*Ding an sich, thing in itself*) bilemeyiz, salt bize görünenler (*Erscheinung, appearance*) hakkında konuşabiliriz. Görünenlerin dünyası, yani fenomenal dünya, uzam ve zaman tarafından koşullanmıştır, yani uzam ve zamandan bağımsız olarak şeylerin görünüşe çıkması mümkün değildir. Uzam ve zamandaki çokluk ise oniki kategori<sup>7</sup>, örneğin neden-etki bağı aracılığıyla bilinebilir. Öyleyse fenomenal dünyadan ancak uzam, zaman ve nedensellik kavramımızın da içinde bulunduğu bu oniki kategori çerçevesinde söz edilebilir; bu çerçevenin dışına çıkmak fenomenal dünyayı terk etmektir. Çok genel olarak ifade ettiğimiz bu epistemolojik akıl yürütme zincirini devralan Schopenhauer, aynı anda ondan yana ve ona karşı, Kant'ın mirası üzerinde yürümektedir. Bu nedenle incelememizin ilk bölümünde Kant ile başlamak bir gereklilik olarak ortaya çıkıyor.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımının Önsözünde eserinin, metafiziğin “tüm temelsiz iddialarını bertaraf ederken haklı savlarında ona güvence verecek bir mahkeme” rolü üstlendiğini belirtmektedir (CPR, 1998: Axi). Böylece *Saf Aklın Eleştirisi* aklın, deneyin olanaklarından tamamen bağımsız biçimde, bilgi ortaya koyma meşruiyetinin bir eleştirisidir; öyle ki o, metafiziğin imkânının sorgulandığı bir platform olmaktadır. Burada Kant aklın, kendi kendisiyle çelişmeye götüren yanılgılarını ortadan kaldırmış olmakla övünür. Kant saf aklın eleştirisiyle bir bilim olarak metafiziğin imkânını yadsır (bu noktada onu Hume ile bir tutmak doğru olmayacaktır). Ona göre metafizik sorunlar, zeminini aklın sınırları içinde

---

<sup>7</sup> Bu kategoriler “anlama yetisinin a priori olarak kapsadığı, sentezin tüm kökensel (*ursprünglich*) olarak saf kavramlarının listesidir ve anlama yetisi yalnızca bunlar sayesinde saf olabilir; çünkü görünün çokluğu içindeki birşeyi yalnızca bunlar sayesinde anlayabilir, eş deyişle bir nesneyi düşünebilmesi ancak bu sayede mümkündür” der Kant (KdrV, 1995: B 106 / A 80).

bulmakta, başka deyişle aklın doğasından (yani bilinebilir olanın en uç sınırlarına dayanma arzusundan) kaynaklanmaktadır. Ancak bu doğal arzuya rağmen aklın metafizik araştırmalardan elde ettiği sonuç, hayal kırıklığıdır. Metafizik sorular ne deneyin imkânlarıyla ne de deneyden bağımsız olarak yanıtlanamadıkları gibi, kendi doğasından kaynaklandığı için aklın bilme arzusundan da yalıtılamazlar. İşte *Saf Aklın Eleştirisi* böyle bir gerilim içindeki aklın, sınırlarını gösterebilmeyi amaçlamaktadır.

Diğer yandan Kant, felsefesini *transendental* olarak nitelendirmekle felsefenin tüm alanlarına bilgi sorunu temelinde yaklaşacağını ortaya koymuş olmaktadır. Çünkü “transendental idealizm”, *nesnelere ilişkin bilgimizin olanağının koşullarından* hareket eden bir yönetime işaret eder. Daha açık bir deyişle Kant, temelde ‘neyi bilebiliriz?’ sorusu olmak üzere, onun olanağının koşullarıyla ilgili epistemolojik sorular sormakta ve onların yanıtlarını aramaktadır. O halde bilgi teorisi, Kant felsefesinin taşıyıcı araştırma alanıdır. Kant’tan önceki felsefi araştırmalara bakıldığında ise bilgi teorisine, etkilerini en çok Kant’ta gösterecek önemi veren kişinin Locke olduğu görülmektedir. Bundan dolayı, bu bölümün başlangıç aşamasında Kant’ın soruşturduğu meselelerin Kıta Avrupası rasyonalizmi içinde Leibniz (Wolff) ve Descartes felsefesi tarafından, İngiliz empirizmi içindeyse Locke ve Hume tarafından belirlenen kaynaklarına dönerek kısa bir betimlemesini sunmaya çalışacağız.

### **I.1. Kıta Rasyonalizmi: Descartes – Leibniz**

Descartes *Metot Üzerine Konuşma*’da düşüncesinin yöntemli işleyişi için yol gösterici olacak ünlü kurallarını dile getirir. Bunlar dört tanedir; ilki, doğru olduğundan emin olmadıkça bir bilgiden şüphe etmeyi salık verir. İkincisi, araştırma nesnesinin analizi için onu, olabildiğince çok parçalamayı önerir. Bir diğeri, düşünceyi basitten karmaşığa doğru yönetmektir. Sonuncusu ise düşünme yolunu, onu sağlaştıracak bir gözden geçirmeye tâbi tutmaktır (Descartes, 1994: Böl. II; §7-8-9-10). Descartes, bu dört aşamalı düşünce yöntemiyle artık insan bilgisinin erişebileceği herşeyde kesinliğin mümkün olduğu sonucuna varmaktadır. Böylece Descartes’ın *metodik* şüpheciliği işlevini sonlandırır ve metafizik bilgiye yer açılmış

olur. Bilindiği gibi, daha önce Platon'un da daha akılsal olduğu için güven duyduğu matematiksel düşünce ve geometrik çözümleme Descartes için de gerçek kesinliği sağlayacak olan araçlardır. Bilginin ortaya çıkabilmesi için kanıtlanabilirlik temel ölçüttür ve kanıtlanabilir olan ne varsa cebirde, aritmetikte ve geometridedir. Artık metafizik de bu kanıtlama yollarıyla kesin bilgi verebilecektir. Bu anlayış tarzı, dış gerçekliğin de cebirin kavrayabileceği bir mekanizme tâbi olduğu kabulünü örtük olarak içeriyordur.

Descartes'a göre gerçekliğinin duysal yoldan kavranıyor olması, beden varlığından dahi kuşku duymaya yol açmaktadır. Buna karşılık bedenden bağımsız olarak kendi varlığını kuşkusuz kılan şey, malûm 'düşünüyor olma' niteliğidir. Descartes düşündüğü herşeyin düşlerindekiyle farksız birer yanılsama olduğunu varsaymaya hazırlandığı anda düşünen ben olarak kendi varlığının inkâr edilemezliğinin farkına varmaktadır (Descartes, 1994: Böl. IV, §1). Descartes'ın, kendisinde varlığının güvencesini bulduğu *cogito*, bedeninin ve bununla birlikte tüm dış dünyanın mevcut olmadığını düşünülebileceğini ona gösterirken, kendi varlığını kabulünün kaçınılmazlığını da kanıtlamaktadır; çünkü tüm bunları düşünen bir ben zorunlu olmaktadır. Düşünme yetisi, ben'in bir ilineği değildir; o bundan daha fazla birşey olarak benle özdeşdir. Daha açık deyişle ben ancak düşündüğüm sürece, *res cogitans*<sup>8</sup> ruh olarak ve aynı anda onun tam karşı yönünde uzam ve zamanda<sup>9</sup> yer alan birşey olarak varolurum; düşünme etkinliği devam ettiği sürece kendi varlığı konusunda bir kuşku ortaya çıkmayacak, düşünme kesintiye uğradığında ise kuşku duyan bir özne söz konusu olmayacaktır. Descartes'ın düşüncesinin belki de en sağlam yanı burada ortaya çıkmaktadır; özne ile nesne ya da zihin ile beden arasında açılan uçurumun sonradan yarattığı sorunlar inkâr edilemezse de, benin varlığının düşüncenin devamlılığı ile mümkün olduğu fikri, Descartes sonrası dönemde çoğu filozof için felsefenin sarsılmaz temeli olarak görülmüştür.<sup>10</sup> Bu temel, söz konusu filozoflar için, zihinle bedeni ayırmayı kaçınılmaz kılar.

<sup>8</sup> Maddi bir yanı olmayan, uzamda ve zamanda bulunmayan.

<sup>9</sup> Uzam ve zaman maddi tözün gerçek nitelikleridir.

<sup>10</sup> Örneğin Kant'ın, tasarımlarımızın bu temelden hareketle mümkün hale geldiğini söylediği, ünlü "Saf Anlama yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu" başlıklı bölümde görülebilir:

**Düşünüyorum**, tüm tasarımlarıma eşlik **edebilmek** zorundadır; çünkü aksi halde bende hiçbir şekilde düşünülemez bir şey tasarımlanıyor olacaktır, ki bu tasarımlar benim

Argümantasyonunun mantıksal tutarlılığı bakımından Descartes'ın zihin-beden ayrımından çok rasyonalizminin katılığına yüklenilebilir;<sup>11</sup> çünkü herkesin sağduyudan eşit ölçüde pay aldığını söyleyen filozof için aklın tüm iddiaları herkes için geçerlidir. Descartes'ın akla ilişkin iddiaları kabul edildiğinde onun ünlü ayrımı da zorunlu olarak koşullanmış olur. Öte yandan Descartesçı düşünceye dışarıdan bakıldığında, bu ayrım, akla duyulan dogmatik güvenin salt bir sonucudur.

Yine de Descartes, saf bir solipsizme düşmek yerine (*Düşünüyorum, öyleyse varım* çıkarımına onu götüren ilkinin ardından) ikinci adımını atarak, kavrayışının sınırları içine giren tüm evrenin ya da tek tek şeylerin gerçekliğini kabul edebileceği sonucuna varmaktadır.

Diğer yandan Leibniz'e göre uzam ve zaman görelî şeylerdir –ama sadece bu kadar değil. Zaman hakkında doğrudan konuşmasa da, onun uzamla ilgili olarak söylediklerini, zamana dair pek az açıklamalarına genellemek mümkündür. Leibniz, uzam ve zamanı nesnelere arasındaki düzenlilik ilişkisinin ortaya çıkma zemini şeklinde değerlendirmektedir. Kısacası onlar, nesnelere birlikte varoluş düzenidir. Düzenli ilişkiler tarafından oluşturulur; biz duyuşsal olarak uzamı (ya da zamanı) algılamayız; duyuşsal olarak bize verilenler nesnelere dir. Uzamsa nesnelere arasındaki ilişkiler bütünüdür, onlar nesnelere bir arada görmemizi sağlayan düzenlilik şeklinde somutlaşmaktadır (Leibniz, 1989, LC: 3. mkt.). Uzam ve zamanı ilişkiler düzenine imkân sağlayan zemin şeklinde kavrayışı Leibniz'in, onların ideal şeyler oldukları düşüncesine varmasına yol açmaktadır. Böylece onun ikili bir uzam (ve zaman) kuramı geliştirdiğini görüyoruz. Uzamı, onu bir ilişkiler düzeni olma halinden soyutlayarak düşündüğümüzde, geriye nesnel varoluşa sahip bir şey yerine, salt düşünce kalmaktadır. “Soyut uzam öyleyse olgusal birşey değildir: yalnızca olanaklı bir ilişki düzeninin düşüncesidir” (Copleston, 1991: 209). Onları salt soyut düşünceler olmaktan kurtaran evrendeki ilişkiselliğin temeli, eş deyişle bu ilişkiler düzeninin zemini olarak kendilerini ortaya koymalarıdır. Bu sayede uzam ve zaman

---

için ya olanaksız ya da en azından bir hiç olacağını söylemeye kadar gider. Tüm düşünmeden önce verilebilen bu tasarım **görü** olarak adlandırılır (CPR, 1998: B 132).

<sup>11</sup> Zihin-beden ayrımı rasyonalizmin zorunlu sonucu olduğu için, nesnel bir eleştirinin hedefi temeldeki rasyonalizm olmalıdır.

düşüncesi belirli bir nesnel temele sahip olmaktadırlar. Leibniz'in onların göreliliklerine yaptığı vurgu, bir bakıma hem düşüncede varolan hem de olgusal şeyler olduklarını anlatmayı sağlamaktadır. Böylece ne salt olgusal şeylere, ne de düşünsel soyutlamalara indirgenmektedirler. Leibniz, uzam-zamanın ideal olduğu iddiasıyla Newton'un olgusal açıklamasından (onun fiziği mutlak uzam zaman koordinatlarına dayanır) uzaklaşmak istemiştir; çünkü o uzamın fiziksel varlığın gerçek nitelikleri şeklindeki salt olgusal açıklanışını, Bacon'ın kelimeyi kullandığı anlamda (“kabile putu, mağara putu”), “kimi modern İngilizlerin putu” sayıyordu (Leibniz, 1989: 324).

Uzamın insanlar tarafından kavranışını Leibniz, onun “düzen veya uzaklık” özelliklerini öne çıkararak anlatmaktadır. Buna göre, bir yerde bulunan herhangi bir nesnenin yerini –yani diğer nesnelere ilişkilerini– değiştirdiğini varsayalım; bu nesnenin eski yerine gelen bir başka nesne ilk nesnenin (diğerleriyle) ilişkilerini devralır. Kısacası yeni nesnemiz öncekinin yerini almaktadır. “Ve genel olarak birarada-varolanların ‘yerleri’ ilişkilerin terimlerinde belirlenebilir” (Copleston, 1991: 210). Örneğin bir kentin önemli bir bulvarındaki herhangi bir pasajdan söz ediyor olalım; bu pasajın kente özgü yeniliklerin sunulduğu bir yer olduğunu düşünelim. Pasajın kent ile ilişkisinden bahsedilen böyle bir temada dolaylı yoldan ilişki, yer, mesafe bildiren kavramlar yoluyla uzamsal (ve zamansal) belirlenimde bulunmaktayızdır. Nesnenin, bulunduğu ‘yerde’ girdiği ilişkiler (yan yana bulunduğu başka nesnelere göre konumu) gerçekse de, yeri ifade eden uzam bir zihinsel soyutlamadır. Sonuç olarak uzam ve zamanın başta ifade ettiğimiz özelliğine geri döndüğümüzde, onların görelilikleri idealliklerinin bir sonucudur; başka bir deyişle fenomenal olduklarından görelidirler, bunun ötesinde bir olgusalıkları bulunmaz. Ancak bu tamamen öznel oldukları anlamına gelmemelidir. Daha önce de söylendiği gibi nesnel temelleri olan (ilişkiler düzeni) öznelliklerdir.

Leibniz'de hem olgusal, hem ideal yönü olan uzam ve zamanın olgusalılığı (Kant'taki anlamıyla bunların kendinde-şeyin gerçek nitelikleri olduğu) Kant'ta bütünü yadsınacaktır. Özetlemek gerekirse, Leibniz, Newton'un uzam-zamanın olgusalıkları fikrine karşıdır, bu nedenle bunların aynı anda hem olgusal hem ideal olduklarını ileri sürer. Kant ise bu anlamdaki (idealin karşıtı olarak) olgusalılık fikrine

temelden karşıdır. Bununla birlikte Newton'un kuramının dayandığı nesnel uzam-zaman tasarımı, Kant tarafından, aşağıda göreceğimiz gibi, garanti altına alınmış olur. Ne var ki Kant'ta tasarımsal, (Leibniz'deki anlamıyla) ideal yan ağır basıyorsa da, bu Newton'un sonsuz noktadan oluşan uzam ve sonsuz andan ibaret zaman fikrinden hiç de uzak değildir.

## I.2. İngiliz Empirizmi: Locke – Hume

Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*<sup>12</sup> adlı temel eserinde, kendisi de belirttiği gibi, insan bilgisinin kapsamı ve sınırlarını araştırmaktadır. Bilgimizin sınırlarını inancın çizmekte olduğunu göstermekte, onun salt inançtan nasıl ayırdedileceğini belirlemeye çalışmaktadır. İnsanın bilgisinin doğruluğu, önermelerinin kesinliği gibi kavramsal sorunlara Descartes'tan sonra ilk özgün yaklaşımı ortaya koymaktadır. Locke'un temel iddiası tüm bilginin deneyde temellendiği biçiminde özetlenebilir. İddiasını gerekçelendirebilmek için bilgi teorisini Descartes'ın 'doğuştan ideler kuramı'na karşıt bir referansla kurmaktadır. Şimdi bu nedenle, öncelikle Descartes'ın, bilginin kaynağını doğuştan getirdiğimiz idelerde bulduğu savının çürütülmesi zorunludur; çünkü *Deneme*'ye yazdığı uzun giriş yazısında Wozley'in söylediği gibi (Locke'a göre) “zorunluluğu us (akıl) için açık olmayan ya da deneysel olarak doğrulanabilir olmayan bir önermenin doğruluğunu kabul etmemiz istenmemelidir” (Locke, 2004: 18). Burada onun, Descartes'ın savını çürütme girişiminin ayrıntılarına girmeden, bu (olumsuzlayıcı) talebini aktarmak, temel araştırmamız açısından yeterlidir. Ancak eklemek gerekir ki, Locke'a göre idelerimizin doğuştan olduğu kabul edildiğinde, onların sonradan deneyle oluşan içeriklerinin –örneğin renklere ve seslere ilişkin bilginizle anlam kazanan bir önerme– önermelerimizle çelişmeksizin bir arada bulunabilmeleri açıklanamaz. O, bu çelişkiden çekindiği için Hume'dan daha ılımlı bir empirist olarak, töz, tanrı, güç gibi metafizik idelerimizi tümüyle reddetmemiş, tersine onlara deney içinde imkân aramıştır.

Leibniz-Wolff rasyonalizmiyle kıyaslandığında İngiliz empirizminin Kant üzerindeki etkisinin daha baskın olduğu söylenebilir. Ama İngiliz empirizminin,

<sup>12</sup> İng. *An Essay Concerning Human Understanding*.

temsilcilerinden hangisi temelinde ele alındığı burada oldukça önemlidir; çünkü her birinin (Locke, Berkeley ve Hume) empirizmleri katılıkları bakımından farklılıklar göstermektedir. Örneğin, bu geleneği Locke'un bilgi teorisinden hareketle açıkladığımızda Hume'un konumu, Hume'un temel tezlerinden yola çıkıldığında ise özellikle Locke'un konumu belirsizleşmektedir (Copleston, 2004: 269). Ancak burada Kant'ın bilgi teorisi üzerindeki etkisi bakımından, Hume'un empirizmine odaklanmak daha doğru görünmektedir. Onun deney kavramı, saf anlamda dış dünyayı gözlemin sağladığı verilerle kavramayı içerir, o yalın ve duru bir anlam taşımaktadır.

Hume ilk olarak çelişki içeren durumlar dışında düşünce gücünün sınırlarının bulunmadığını saptar. Bununla beraber ona göre “düşüncemiz bu sınırsız özgürlüğe sahip görünse de, daha yakından incelersek, gerçekte onun çok dar sınırlar içinde kaldığını ve zihnin tüm bu yaratıcılık yeteneğinin, duyuların ve deney yoluyla oluşan malzemeleri birleştirmek, yerlerini değiştirmek, azaltmak ya da onlara ilave yapmak yetisinden daha fazla birşey olmadığını buluruz” (Hume, 1988: 64). Bundan ötürü dış dünyaya ilişkin bilgimiz deneyin imkânlarıyla sınırlıdır, imgelem ve bellek duyuların algılarını “taklit” ve “kopya” edebilir; onlarda daha ötede duyumun doğrudan gücü bulunmaz, nesnelere yalnızca temsilcisidirler. Hume şiir örneğini vermektedir; şiir doğanın nesnelere, onun renklerini benzersiz tarzda tasvir ederse de hiçbir zaman doğanın gerçek çekiciliğini bize sunamaz: en canlı düşünce en donuk duyumdan yine de daha bayağı kalır (Hume, 1988: 63). Deneyin önemini kabul ettikten sonra yapılması gereken şey, onun imkânını açıklayacak ‘çağrışım ilkeleri’ gibi genel ilkeler bulmaktır –ki bunlar Hume tarafından “*Benzerlik*, zamanda ya da mekanda *Yakınlık* ve *Neden* ya da *Etki*” olarak belirlenmiştir (Hume, 1988: 69-70). Hume, metafiziği deneyin sınırlarının ötesine geçtiği için reddeder, önermelerin bu sınırları aşıp aşmadıklarının araştırılması bakımından onun düşünce tarzı analitiktir. Senteze dayalı yorumları oldukça sınırlıdır ve karmaşıktan basite doğru ilerlemesi bakımından indirgemecidir (burada *indirgeme*, bir olumsuzlama değil, yöntemdir). Hume'a göre, insanın tüm algılarını iki sınıfa ayırabiliriz; *Düşünceler* ya da *İdealar* –ki değer bakımından ikincilerdir, *İzlenimler* ise daha güçlü olan algı türünü

oluşturmaktadır. İzlenimler, anlam içeriğindeki küçük değişiklikle<sup>13</sup> Hume'un empirizmini güçlendirmekte ve aynı zamanda onu, Locke'un deneyin katkısının doğrudanlığına yaptığı vurgudan ayırmaktadır. Hume düşünmenin tüm gereçlerini iç ve dış dediği duygulara (*sentiment*) bağlar, yani tüm düşüncelerimiz ya da algılarımız izlenimlerimizden, eş deyişle canlı algılarımızdan kaynaklanmaktadır. Şu halde izlenimler içten ve dıştan gelen duygularla oluşur; bunlar çoğu zaman işittiğimiz, gördüğümüz, hissettiğimiz dış duyumlar ve sevgi, nefret, arzu, istek gibi iç duyumlardır. İşte onun *psikolojizminin* içeriğini bu iç ve dış duyguların birlikteliği meydana getirir, duyuşsal ve psişik kökenli veriler oluşturur.

İnsan aklının inceleme nesnelere Hume iki gruba ayırmıştır, *İdea İlişkileri* ve *Olgu Sorunları*. Birinci tür içindeki önermeler düşünce-içi ilişkilerle oluşur. Onların doğrulukları doğaya duyuşsal olarak yönelerek değil, tersine aklın iç işleyişiyle gösterilebilir ve bu önermeler mantıksal olarak kanıtlanabilir türdendir; geometri, cebir veya aritmetik, idea ilişkilerinin kurulduğu bilgi alanlarına örnek verilebilir. Aklın ikinci tür nesnelere, yani olgu sorunları, ilkinden oldukça farklıdır; burada artık mantıksal ilişki yoluyla kanıtlanabilecek veriler söz konusu değildir, aksine daha çok moral ve varoluşsal bir akıl yürütmeden söz edilebilir. Hume olgu sorunlarıyla ilgili akıl yürütmelerin *neden* ve *etki* ilişkisine dayandığını ileri sürmektedir (Hume, 1988: 72). Onun sorduğu asıl önemli soru neden ve etkinin bilgisine nasıl ulaştığımız şeklindedir. Şimdi kısaca Hume'un bu soruya verdiği cevabı anlamaya çalışalım:

Neden ve etkinin bilgisinin temelinde salt deney yer almaktadır (Kant ise nedenselliğin kendisini a priori form olarak görecektir). Hume'a göre biz olayların nedensellik ilişkisi içinde olup bitme şekillerinin bilgisine a priori sahip olduğumuzu varsayma eğilimindeyizdir, buna karşın doğadaki etkilerin nedeni izlendiğinde görülecektir ki deneyle elde ettiğimiz birikim olmaksızın neden ve etki bağı çözülemez, tecrübe ve alışkanlıklarımız olmaksızın pekçok fiziksel olayın nedenini düşünemeyiz. Nedenselliğin ne olduğunu anlamada deneyin ve doğuştan itibaren edindiğimiz alışkanlıklarımızın rolü bizce neden ve etki arasındaki bağı bir

<sup>13</sup> Hume *izlenimleri* genel kullanımdan daha farklı bir anlamda, hatta ona karşıt bir anlamda kullandığını ifade etmektedir; şu halde onlar, Hume'un deyişimiyle daha "canlı" olan algılara gönderme yaparlar.



zorunluluk gibi algılanmasına yol açmıştır, çünkü etkinin nedenin içinde zorunlu olarak içerildiği sanılmaktadır; fakat Hume’a göre bu bağ raslantıyla oluşur. Öyle durumlar vardır ki, nedenden etki doğmaz, “çünkü etki nedenden tamamen farklıdır, ve sonuç olarak asla nedenin içinde keşfedilmiş olamaz... Her etki onun nedeninden ayrı bir olaydır. Bundan dolayı nedende bulunamaz” (Hume, 1988: 75). Hume etkinin a priori olarak kurulmasının tamamen raslantısal olmak zorunda olduğunun altını çizer. “Bundan dolayı, gözlemin ya da deneyin yardımı olmaksızın herhangi bir tekil olayı belirlemeye ya da herhangi bir neden ya da etki çıkarsamaya çalışmamız boşunadır” (Hume, 1988: 75).

Hume buraya kadar olgu sorunlarıyla ilgili akıl yürütmelerin dayandığı temeli, yani *nedenselliği*, ve ardından nedensellik ilişkisinin temelini, eş deyişle *deneyi* ele alır ve inceler; yine de ona göre bir sorun daha vardır: deneyin kaynağı. Hume’a göre, nedenselliğin a priori bir kaynağı bulunmadığı gibi, deneyin kaynakları da a priori olamaz. Onun kelimelerini kullanırsak, deneyin kaynağı “zihnin iç yapısıyla ilgili” bir şey değildir. Daha açık bir ifadeyle, belli koşullar altında olup biten olaylara bakarak benzer koşullarda yine aynı şekilde gerçekleşecek benzer olayların görüleceği sonucuna varıldığını biliyoruz. Hume bu çıkarımın a priori bir akıl yürütmeye dayanarak yapıldığı iddiasına karşı çıkmaktadır. Sonuç olarak olgu sorunlarının dayandığı birincil temel a priori değildir, eş deyişle mantıksal kanıtlamayla sağlanmaz. Geçmişte ortaya çıkmış durumların, bugün yeniden ne şekilde olup biteceklerine dair bizde oluşan beklentiyi belirleyen *alışkanlıktır* (bkz. Hume, 1988: 86-90). O halde deneyin temelinde alışkanlığın etkileri yer almaktadır. Hume’u bu aşamada izlemeyi bırakarak onun düşüncesinin ayrıntılarına inmekten kendimizi almalıyız, çünkü çerçevemiz gereği onun nedensellik ilkesini incelememiz ve Kant’la ilgili araştırmamız sırasında bize gerekli olacak hususları dikkate almamız yeterli olacaktır.

### **I.3. Kant’ın *Eleştiri*’si Üzerine**

Aklın kullanımının, teorik ve pratik olmak üzere iki biçimi vardır. Bilme yetisine karşılık gelen aklın teorik yönü ile eylemlerin arkasında yatan pratik yön iki ayrı işleyişi ifade ediyorsa da akıl, (Schopenhauer’in *istemese* gibi) bir ve bütündür.

Dolayısıyla insan bir bütün olarak akla sahip olma niteliğiyle hem bilen hem eylemde bulunan varlıktır. Kant, akıl sorununu ele alışına dek empirizmin veya materyalizmin iddiaları ile rasyonalizmin (ve hatta idealizmin) iddiaları arasındaki parçalanmayı adeta bir “başıboşluk” ya da “savrulma” olarak gördüğünü imâ etmektedir (CPR, 1998: Bviii-x).<sup>14</sup> Böylece soruna getireceği çözümü bu savrulmanın önlenmesi olarak görmekte ve onun onanma zeminini hazırlamaktadır. Ona göre akıl, metafizik alana kayma eğilimi nedeniyle içine düştüğü çelişkilerle yüzleşmekten kaçamaz. Onu içine düştüğü çelişkilerden kurtaracak olan, ‘eleştiri’dir; bir tür *propedeutiktir*. Metafizik alanda akıl kör bir inanca yol açan tanrının kanıtlanmasına veya aksi yönde kör bir inkâra götüren ateist tutuma yönelebilir. O halde burada kolaylıkla (ama sağlıklı biçimde) materyalizm de, idealizm de temellendirilebilir. Kant’a göre bu, aklın saf kullanımında, deneyden tamamen bağımsız olarak çıkarımlara varma eğiliminin sonucudur. Metafizik alanda yürüyen akıl, eleştiri yoluyla denetlemek ve böylelikle onun *dogmatizme* saplanmasını, hatta (ahlâk alanının imkânını görmezden gelerek) pratik işlevini (pratik akıl) unutmamasını önlemek zorunludur.

**Metafizik**, bir bilimin güvenli rotasına girebilmek için bugüne dek yazgısının desteğini yeterince alamamıştır; buna rağmen tüm diğer bilimlerden daha eskidir ve diğerleri herşeyi tüketen bir barbarlık tarafından yutulacak olsalar dahi o kalacaktır. Çünkü yaygın deney yoluyla doğrulanan yasaları (kendi iddiasına göre) *a priori* kavrama talebinde bulunduğu anda akıl, onda sürekli olarak takılıp kalır (CPR, 1998: Bxiv).

<sup>14</sup> Bu arada aklın kesin sonuçlara ulaştığı bilgi alanları yok değildir; mantık ve matematik saf akla dayalı bilimler olarak böyledir. Bu alanlarda deneye gereksinim duyulmaz. Matematik ve metafizik, Kant’a göre, saf akla dayalı olmaları yoluyla özgül kesinliklere sahip olmaları bakımından kesişirler. Bu nedenle *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bu iki bilgi alanı arka arkaya ele alınmıştır.

O, Descartes, Leibniz, Spinoza ve Wolff’un inandığı gibi felsefenin geometri yöntemi ile (*more geometrico*), ‘Mathesis universalis’ olarak kurulabileceğine artık inanmıyordu. Kant, metafizikte kanıtlar arayan aklın, karşılaştığı güçlükleri, gençliğinde metafizikle uğraşırken yakından görüp yaşamıştı. Şimdi Kant bu her iki alan arasında göze çarpan kesin karşıtlığın nedenini, aklın bu alanlarda ortaya koyduğu başarılarla aramak istiyordu (Heimsoeth, 1986: 70).

Kant, insan aklının sınırlarını tayin etmek, metafizik sorunlarda boğulan saf aklın yapısal özelliklerini göstermek olan asıl amacının ardında böyle ikincil ve buna bağlı bir amaç taşımaktadır: Bilginin sınırlarını metafizik ve matematiksel bilgi ayırımına dayanarak göstermek, aklın bu alanlardaki işlevini ortaya koymak. Böylece ileride bir bilim olarak ortaya konabilecek her türden metafiziğe bir hazırlık, bir “Propedeutik” yapılmaktadır (Heimsoeth, 1986: 70).

Kant yukarıdaki alıntının yapıldığı ikinci basımın önsözündeki görüşlerinin devamında, metafiziğin gerçek gücüne bir bilim statüsü içinde kavuşabileceğini belirtmektedir. Oysa, mevcut metafizik içi anlaşmazlıklar ona göre öylesine ileri düzeydedir ki, onu bu çatışmaların ötesinde bir bilim olarak ele almak neredeyse imkansız görünmektedir; işte Kant'ın giriştiği iş böyle bir imkansızı başarmaktan daha aşağı kalır değildir. Kendini matematik ve doğa bilimleri modeline göre kuracak metafizik biliminin planlarını en başında Copernicus'un gök cisimlerinin hareketine ilişkin devrim niteliğindeki başarısı çizecektir:

Bugüne dek, tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama *a priori* kavramlar yoluyla onlarla ilgili birşeyi anlamaya ve bilgimizi genişletmeye yönelik tüm girişimler bu varsayım altında sonuçsuz kalmıştır. Bundan böyle derhal nesnelere kendini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı yoluyla metafizik sorunlardan uzaklaşıp uzaklaşamayacağımızı görebiliriz... Bu, gök cisimlerinin hareketlerini, tümüyle gözlemcinin çevresinde döndükleri varsayımıyla açıklayarak ilerleme sağlayamayan Copernicus'un ilk görüşüne benzemektedir. Copernicus yıldızları hareketsiz kılıp gözlemciyi döndürdüğünde daha başarılı olup olamayacağını görmeyi dener. Şimdi nesnelere **görüşü** ile ilgili benzer bir yolu metafizikte deneyebiliriz (CPR, 1998: Bxvi).

Kant'a göre duyu nesnesi kendini görümüzün (*Anschauung*<sup>15</sup>) yapısına uydurmalıdır; yoksa önceden kabul edildiği gibi görümüz nesnenin yapısına uymaz. Ancak nesnenin bilgisini görü bize tek başına veremez, görüyle elde ettiklerimi anlama yetisinin saf (*a priori*) ilkeleri aracılığıyla tasarıma dönüştürmem (yani kavramsal çerçeveye oturtmam) ve nihayet nesnelere, kavramlarına (tasarıma) uygunluğuna (deney) bakmam gerekir. İşte 'Copernicusçu devrim' bilgiye doğru attığım adımda aslında bana ne yaptığımı göstermektedir.<sup>16</sup> Bilginin kendisi nesnelere kendilerinden önce bende *a priori* olarak bulunan anlama yetiminin bu ilkeleri varsayılmadan mümkün değildir. Anlama yetimizin *a priori* kuralları aracılığıyla elde ettiğimiz nesnelere kavramsal bilgisi bize, metafizik bilgiye giden yolda bir sonraki varsayım için kanıtlar sağlamaktadır; bu ikincisi "deney nesnelere toplamı olarak" doğanın *a priori* yasaları varsayımıdır (CPR, 1998: Bxix).

<sup>15</sup> İng. *Intuition*.

<sup>16</sup> Copernicus devrimi ile Kant'ın geleneksel metafiziğe karşı yaptığı devrim arasındaki benzerliği Cassirer'in güçlü yorumuyla okumak için bkz. Cassirer, 2007: 199-203.

Kant ikinci basımın önsözünde, *Eleştiri*'nin **Transendental Dialektik** bölümünde tartışacağı metafiziğin kendinde-şey alanına ait bilgimizin durumuna da değinmektedir. Bir bilim olarak metafiziğin sınırlarını genişletmeye yönelik aklın doğal eğilimi aynı anda bilme yetisinin sınırlarını da aşma tehlikesiyle karşı karşıya gelir. Anlama yetisinin a priori kavramlarının fenomen alanının dışında kullanımı (metafizik) yoktur; bundan ötürü a priori bilginin nüfuz edemediği kendinde-şey alanı bilim olarak metafiziğin sınırlarının ötesinde, karanlıkta kalır. Çünkü Kant'a göre deneyin sınırlarının içinde karşımıza çıkabilecek olan herşey "koşullu" fenomenlerden ibarettir. Aklın tüm kavrama işlemi bu anlamda koşullu olan fenomenler için geçerlidir; oysa kendinde-şey, koşulsuz olanın kapsamına girer. Bu nedenle aklın kavrama gücünü aşar. Ama akıl tarafından teorik olarak kavranması olanaksız görülen kendinde-şeyler alanının pratik açıdan bir işleve sahip olup olamayacağı sorunu Kant'ın kendi araştırmasına koyduğu bir görev olarak önünde durmaktadır:

Spekülatif aklın duyularüstü alandaki tüm ilerlemesi yadsındıktan sonra, aklın pratik bilgisinde, mutlak olanın transendent rasyonel kavramının belirlenimi için bir veri olup olmadığını ve bu durumda yalnızca pratik açıdan mümkün *a priori* bilmenin, metafiziğin isteğine uygun olarak tüm mümkün deneyin sınırlarının ötesine uzanıp uzanamayacağını sınamak hâlâ bizim elimizdedir (CPR, 1998: Bxxi).

*Eleştiri*'nin negatif katkısı, spekülatif aklın, deneyin sınırlarının ötesine geçmeye zorlanmaması gerektiği konusundaki uyarısıdır. Çünkü sınırlarının ötesine zorlanan spekülatif aklın kullanımı genişlemekten çok daralır. Spekülatif aklın sınırlarını zorlayan ilkeler, pratik aklın kullanımını engeller. Bu aynı zamanda pozitif bir katkıdır, çünkü aklın spekülatif kullanımının daraltılmış sınırları içinde pratik kullanım imkanı genişlemektedir. Dolayısıyla spekülatif aklı sınırlayan *Eleştiri*, pratik aklın kullanımının önündeki engeli ortadan kaldırmaya yaradığı için önemlidir (CPR, 1998: Bxxiv-xxvi). Bundan ötürü dikkatler duyarlığın sınırlarının ötesindeki, saf aklın pratik (ahlâk alanına ait) kullanımına çekilmektedir.

Kendinde-şeyler olarak nesnelere bilemiyor olmamız, Kant'a göre onları düşünebilmemize engel değildir.<sup>17</sup> Kant'ı izlersek, deney nesnelere ile kendinde-şey olarak nesne ayrımının yapılması 'doğa nedenselliği'nin geçerlilik alanını tayin etmesi bakımından da önemlidir. Bu bizi, insanın -tinsel bir varlık olarak- hem özgür bir varlık olduğunu, hem de doğanın belirlenimine tâbi kılındığı için özgür olamayacağı çelişmesine kapılmaktan alıkoyar. Çünkü Kant'ın ayrımı olmaksızın nesnemiz -insan- tek bir anlamı barındırır. Ama bu ayrım sayesinde nedensellik ilkesinin insanın sadece deney nesnesi yönünü belirlenime sokabileceğini ve insanın doğa yasasına bağlı bir fenomen olarak eylemlerinde özgür olmadığını, ancak bir kendinde-şey varlığı olmak bakımından yasanın belirleniminden muaf, eş deyişle özgür olabileceğini söyleyebilmekteyiz (CPR, 1998: Bxxvi-xxix). Öte yandan yeni bir problem de doğmaktadır:

Ruhumu bir spekülâtif akıl aracılığıyla bilemem (ama empirik gözlemle hiç bilemem) ve bundan ötürü kendisine duyu dünyasında eylemlilik atfettiğim bir varlığın özelliği olarak özgürlüğü de bilemem. Çünkü o zaman belirlenmiş ama zamanda belirlenmemiş bir varoluşu bilmem gerekecektir –ki, kavramım bir görüyle desteklenemediği sürece imkânsızdır (CPR, 1998: Bxxviii).

Yine de Kant, duyularüstü (kendinde-şey) alanının düşünülmesine (onu düşünmek, onunla ilgili herhangi bir belirlenimi sağlamaz, sadece bir olanaklılıktır; eş deyişle düşünmek de olanaklıdır) engel görmediğinden, ona göre özgürlüğü de düşünebilmemiz mümkündür. Pratik akıl kavramları olarak ahlâk sorunları deneyin sınırlarının dışında bir yerde konumlanırlar. Çünkü özgürlük ve diğer pratik meseleler, kendilerini görüyle kavramama olanak tanımadıkları için duyusal bilginin (örneğin psikolojinin) alanına giremezler.<sup>18</sup> Tam bu noktada Kant'ın ünlü "inanca yer açabilmek için bilmeyi ortadan kaldırmak zorunda" (KdrV, 1995: Bxxx) kaldığı ifadesi anlamını belirgin kılmaktadır: Burada Kant, sisteminin üç yetiye karşılık gelen üç farklı kesimi içindeki ayrımların nedenlerine göndermede bulunur; bu üç yeti bilindiği gibi, teorik akıl yetisi, pratik akıl yetisi ve yargı yetisidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi saf akıl, duyularüstü alana girmeye zorlandığında pratik aklın sınırlarını daraltmaktadır. Kant, görünüş (*Erscheinung*) ve kendinde-şey ayrımının

<sup>17</sup> "Yeter ki kavramım olanaklı bir düşünce olsun" diyorsa da, Kant'ın olanaklılık sınırlarını nasıl belirlediğine dikkat edilmelidir.

<sup>18</sup> Sözelimi psikolojinin özgürlüğün olup olmadığı, varsa nasıl olduğu konusunda görüş ileri sürmesi beklenemez. Psikoloji bilim olarak kaldığı sürece salt doğa yasası arayacak ve onu bulacaktır.

bu engellemeyi ortadan kaldırdığını söyler. Deyim yerindeyse Kant duyularüstü, kendinde-şey alanına ait bilgiyi pratik akla devrederek insanın tinsel yanını en azından düşünülebilir yapmaya çalışmaktadır.

Kant bu noktada dogmacı metafizikçilere, tanrı ve ahlâk alanına ait bilgimizin doğuştan (Descartes) olduğunu iddia eden kolaycı rasyonalistlere ve metafiziği temelden yok sayıp inkâr ettikleri için kör empiristlere aynı mesafede durmakta, metafiziği her iki kutbun yıkıcı etkilerinden arındırmaya gayret göstermektedir. Bu çerçevede materyalizm, fatalizm, ateizm, idealizm ve şüphencilik dogmalarla iş gördükleri için Kant'ın eleştirisinde temellerinden edilmeye çalışılmaktadır.

Kant önsözünde, karşı çıktığı dogmacılık türüne ilişkin olarak da bizi uyarmaktadır. Ona göre akıl, “*a priori* güvenilir ilkelere kesin kanıtlara” ulaşmaya dönük bir işleyişe sahip olmalıdır ve böyle olduğu sürece bilim dogmacıdır (CPR, 1998: Bxxxv). Eş deyişle dogmacılık, skolastik anlamıyla, yöntem olarak istenmektedir; yoksa bir felsefe türü olarak ya da felsefi düşünüş tarzı olarak değil. Kant'ın *Eleştiri*'si, “aklın uzun süredir kullandığı, yalnızca ilkelere dayalı (felsefi) kavramlardan türeyen saf bilgiyle ilerlenebileceği ve onları, önce hangi hakla ve hangi yolla elde ettiğini araştırmaksızın kullanabileceği karinesine karşıdır. Öyleyse dogmatizm saf aklın, **kendi kapasitesinin bir ön eleştirisi olmaksızın** işleyişidir” (CPR, 1998: Bxxxv). Tam da bu ikinci anlamıyla dogmacılığı ortadan kaldırmaya yönelik *Eleştiri*, ilk anlamıyla dogmacılığı Wolff'ta bulur. Kant'a göre Wolff, “metafiziği bir bilim konumuna getirmek için gerekli yeteneklere sahipti”, çünkü o “ilkeleri düzenli biçimde saptamak, kavramları açık olarak belirlemek, kesin kanıtlamalara girişmek ve sonuçlara yönelik cüretkâr atılımları önlemek yoluyla bir bilimin güvenilir yoluna girmenin ilk örneğini vermiştir –ki bu örnek yoluyla Almanya'da henüz sönmeyen güçlü temellere dayalı araştırma ruhunun yaratıcısı olmuştur” (CPR, 1998: Bxxxvi). Ne var ki ondaki eksiklik, saf aklın eleştirisini yaparak metafiziği fazlalıklarından arındırıp bir bilim şeklinde kuracak yolu görememiş olmasıdır. Ancak Wolff'un bu eksikliği Kant'a göre zamanının tininin sorumluluğunda anlaşılmalı ve onun yönteminin (skolastik) değerinden kaybettirmemelidir.

#### I.4. Kant'ta “Deney (*Erfahrung*)” Kavramı

Kant a priori ve a posteriori bilgi arasında temel bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrım saf bilgi ile empirik bilgi arasındaki ayrıma dayanır. “Saf” bilgi, zorunlu ve geneldir. Kavramlar ve yasalar kuran aklın işlevidir. Kant’a göre saf bilgi, Leibniz ve Descartes’ta olduğu gibi, esas olan bilgi türüdür. Ancak Kant’ın empirizme doğru adım attığı nokta burada ortaya çıkmaktadır: Öyle ki, saf bilgiye tedricen, zamanla sahip olmak için onun, deneyin verileriyle harekete geçirilmesi gerekir. Öte yandan saf bilgi daha fazlasına ihtiyaç duymaz; deney yoluyla kanıtlama gerekli değildir (CPR, 1998: B 1). Sadece aklımızın deney<sup>19</sup> yoluyla itilerek saf bilgiyi işlemesi gerekmektedir.

Buna karşın empirik bilgi, saf bilgi gibi genel ve zorunlu değildir. Duyusal bilgi olumsuzdur; olumsuzluk özelliği duyusal bilgiye “olduğundan daha farklı olma olasılığı” anlamını verir. Diğer deyişle bir dahaki seferde duyusal veriler bilginin başka bir şekilde oluşmasına neden olabilir. Oysa saf bilgi zorunlu olması

<sup>19</sup> Yukarıdaki başlık altında anlatılanları daha açık hale getirebilmek için Kant’ın ‘deney’den ne anladığı burada aktarılmalıdır. Kant deneye ilişkin ayrıntılı bilgiyi “Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Çıkarsaması” § 22’de verir:

Bilgiye ait iki etmen vardır; ilki kavram, ki onun aracılığıyla genel olarak bir nesne düşünülür (kategori), ve ikincisi görü, ki bu nesne onunla verilir; çünkü kavrama karşılık düşen bir görü verilmeseydi, kavram biçim açısından bir düşünce olur ama hiçbir nesnesi olmaz ve onunla herhangi bir şeye ilişkin hiçbir bilgi olanaklı olmazdı; çünkü, bildiğim kadarıyla verilmeseydi, henüz verili de olmazdı, üzerine düşüncemin uygulanabileceği hiçbirşey olmazdı. Şimdi bizim için olanaklı tüm görü duyusaldır (Estetik), böylece genelde bir nesnenin düşüncesi saf anlama yetisi kavramı yoluyla bizde ancak bu kavram duyuların nesnelereyle bağıntılı olduğu sürece bir bilgi olabilir. Duyusal görü ya saf görüdür (uzam ve zaman) ya da duyum yoluyla uzam ve zamanda dolaysızca edimsel olarak tasarılananın empirik görüşüdür. Saf görünün belirlenmesi yoluyla nesnelere ilişkin a priori bilgiler elde ederiz (matematikte), ama sadece biçimlerine göre, görünüşler olarak; bu form içinde görülmesi gereken şeylerin olup olmadıkları henüz belirsiz kalır. Buna göre, tüm matematiksel kavramlar kendi başlarına bilgiler değildirlir... *Uzay ve zamandaki şeyler* ise ancak algılar (*Wahrnehmungen*)(duyumun eşlik ettiği tasarımlar) oldukları sürece, ve dolayısıyla yalnızca empirik tasarım yoluyla verilirler. Buna göre saf anlama yetisi kavramları, üstelik a priori görüler üzerine uygulandıklarında bile (matematikte olduğu gibi), ancak bu görüler, ve öyleyse onlar aracılığıyla ayrıca anlama yetisi kavramları empirik görüler üzerine uygulanabildikleri sürece bilgi sağlarlar. Bu yüzden kategoriler saf görü aracılığıyla bile şeylerin hiçbir bilgisini sağlamazlar; bunu ancak *empirik görü* üzerine olanaklı uygulamaları yoluyla yapabilirler, e.d. ancak *empirik bilginin* olanağına hizmet ederler. Ama bu *deney* denen şeydir (KdrV, 1995: B 146-147).

bakımından her zaman aynıdır. Burada deneyin, a priori zorunlulukla karıştırılmaması gereken, zorunluluk niteliği kendini göstermektedir. Deneyin doğasında, önceki benzer durumlarda her zaman olup bitenlere dayalı bir beklentilik durumu mevcuttur. Artık “tek tek olayları aşan, genelliğe, düzen ve yasaya götüren...bir zorunluluk saklıdır” (Heimsoeth, 1986: 72). Deneyin özgül zorunluluk ve yasallığı yargıyı mümkün kılan önkoşullar olan *formlar* tarafından oluşturulur. Bunlar a priori türünden bilgilerdir ve Kant’ın önemli uyarısı, bu formlarla soyut bilimlerde olduğu kadar empirik araştırmada da karşılaşılmasıdır – örneğin nedensellik ilkesi böyledir (Heimsoeth, 1986: 74). Kant, duyarlığın a priori formlarının bilinen nesnenin kendisinden sökülüp atılamayan, zorunlu ve evrensel niteliklerine şöyle vurgu yapmaktadır:

Bir nesnenin bizdeki empirik kavramından, ondaki tüm empirik içeriği –renk, sertlik ya da yumuşaklık, ağırlık, hattâ nüfuz edilmezlik– aşama aşama soyutladığımızda yine de geriye, cismin (ki artık tamamen yok olmuştur) kapladığı ve göz ardı edilemeyecek olan uzam kalır. Benzer biçimde, cisimsel ya da değil her nesnenin bizdeki empirik kavramından, deneyin bize öğrettiği tüm özellikleri soyutlarsak, yine de onu bir töz ya da töze bağlı düşünmemi sağlayan nedeni ondan alamam –her ne kadar töz kavramı bir nesneninkinden daha fazla belirlenim içeriyorsa da. O halde, bu kavramın kendini bize baskıyla dayatması yoluyla zorunluluk tarafından oluşan kaniyle a priori bilgi yetimizde bir yere sahip olduğunu kabul etmeliyiz (CPR, 1998: B 5).

Kant, Leibniz’in bilgiyi kavram analizine indirgeyen vizyonundan sıyrılmak için analitik ve sentetik yargılar arasında ayrım yapar. O, analitik yargıları “yüklemin [özne ile] bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü” yargılar olarak tanımlarken, “bu bağlantının özdeşlik olmaksızın düşünüldüğü” yargıları da sentetik olarak adlandırmaktadır (CPR, 1998: B 10). Leibniz ise analitik yargıların mantıksal çelişmezlik ilkesi doğrultusunda ‘bilginin çözümlenmesi’ anlamına geldiğini savunur. Oysa sentetik yargılar analitik yargılar gibi açıklayıcı olmaktan çok genişletici yargılardır. Sentetik yargılar bilgimizin sınırlarını açar, onu genişletir. Nesnelere arasındaki ilişkiler analitik yargılarla kavranır. Analitik yargıları duyularımızın saf verileriyle elde edebiliriz; sentetik yargılarsa akıl yoluyla kavranır. Örneğin tekil doğa olayları analitik yoldan bilinir, buna karşın bu doğa olaylarının tâbi oldukları doğa yasası soyut, teorik akıl yoluyla sentetik olarak bilinebilir. Bununla birlikte salt deney - a priori ayırımına tâbi olmayan analitik - sentetik yargılar ayrımı, töz kavramında da görülebilir: Tözün biricik ve tekliliğine yapılan



vurgu (hatta teolojik açıklamalar) bu tür metafizik yargıların da analitik olmalarına neden olmaktadır. Oysa tanrı, doğa gibi sentetik kavramlar töz, substanz, idea gibi analitik (biricik) kavramlar yoluyla soruşturulamazlar. Kant'a göre bu haksız bir girişimdir ve varlığın doğasına uygun değildir (CPR, 1998: B 11-18). Doğa ve evrene ilişkin ilke ya da yasalar deneyden gelir; eş deyişle duyu verilerinin aralarında bağlantı kurularak oluşturulurlar. Bu bakımdan sentetiklerdir. Analitik yargılarsa Leibniz'in tanımladığı gibi, dış gerçekliği açıklayan kavram çözümlemeleridir.

Şimdi öyleyse Kant'ın *Eleştiri*'si en temelde sentetik a priori yargılarla ilgilidir; bu nedenle metafizik yargılar zorunlu olarak sentetik a priori olmak durumundadır. **Metafizik** Kant için a priori bir bilim olduğundan subjektif<sup>20</sup> hale gelir (Cassirer, 2007: 195-203). Spekülatif, teorik bilgimiz, sözelimi ruh, ölümsüzlük veya tanrı hakkındaki bilgimiz, bizde olmayan bir yargının bize kazandırılmasını sağlayacaksa eğer, yani bize yeni bir bilgi verecekse, sentetik a priori bir yargı olmalıdır. Metafizik gerek tinsel alanda gerekse doğa alanında bu tür yargılar ortaya koyabildiği iddiasındadır. Bu noktada asıl büyük güçlük şurada ortaya çıkmaktadır: Buna göre hem sentetik hem a priori yargılar nasıl mümkün olacaktır. Örneğin Kant'a göre matematikte mevcut oldukları kuşku götürmez. Kant'ın, "saf doğa bilimleri" incelemesi bu ilkelerin oluşturduğu sistemi ele alır (CPR, 1998: B 17).

Kant'a göre Hume'un konumunun tüm bu tartışmalar içinde özel bir yeri vardır; o, metafiziği ayakta tutacak olan "a priori sentetik yargılar"ın olanağı sorununu çözmeye en çok yaklaşan filozof olmasına karşın, metafizik yargıları evrensellik zemininde düşünmekten uzaktı ve bu yüzden onları aklın kuruntuları olarak gördü (CPR, 1998: B 19-20).

<sup>20</sup> Kantçı 'subjektiflik' transendentaldir, "o, çıkış yolunun objede değil, tersine belirli bir objektiflik formuna (...) dayanması gereken bir özel bilgi yasallığında (akıl düzeninde) aranması gerekeceğini gösterir. Bu bir kez kavrandı mı, bireysellik ve keyfilik anlamlarına tutuklanmış olan »subjektiflik« kavramının tüm bu gibi yan anlamları ortadan kalkar. ...»subjektiflik« kavramı, tam da bilginin aklın bir zorunlu yöntemi ve bir genel yasası içinde temellendirilebilirliğini ifade etmektedir. Örneğin Kant'ın uzam öğretisine soktuğu »subjektiflik«, uzamın »öz«ünün bir »uzam tasarımı« analizi ile veya bireysel psikolojik öğelerin gösterilmesiyle belirlenmesi anlamında bir »subjektiflik« değildir; tersine, burada »subjektiflik«ten kastedilen şey, bizim uzamı kavrayışımızın geometri bilgimizin doğasına bağlı olmasıdır" (Cassirer, 2007: 204-5).

Bu koşullar altında metafizik, insan aklının iç gereksinimiyle oluşan bir “doğal eğilim” olarak (*metaphysica naturalis*) inkâr edilemez. Bu yüzden Kant ilk önce “metafizik, bir doğal eğilim olarak nasıl olanaklıdır?” sorusunu sormakla başlar. Ancak bu doğal eğilimin kendisiyle yetinemeyeceğimizi, aklın sınırlarının çizilmesi için metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmadığını araştırmamız gerektiğini belirterek asıl soruyu sormaktadır: “Metafizik bir bilim olarak nasıl olanaklıdır?” Saf aklın bilimi bu soruya verilecek yanıtlar çerçevesinde, ileride kurulmasının olanaklarını bir ölçüde *Saf Aklın Eleştirisi* ile bulacaktır. Saf aklın sınırlarını tayin eden bilim saf akıl sisteminin bir parçasıdır. Kant saf akıl bilimini, ileride ortaya çıkabilecek kuşatıcı bir sistemin “ön-öğretisi” şeklinde düşünmektedir (CPR, 1998: Bix). Bu bilim “nesnelere olmaktan çok a priori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türü” olarak adlandırdığı **transendental bilgi** tarafından oluşturulur –ama salt idea olarak. Bu bilgiyi oluşturan kavramlar sistemine Kant, “Transendental Felsefe” adını verir. Transendental felsefe saf aklın eleştirisini yapmaktadır ve saf aklın biliminin kendisi değil, onun ideasıdır. Çünkü terimin tanımında da içerildiği gibi, transendental felsefeyi oluşturan herşey, nesnelere kendilerinden çok onların a priori bilgilerinden ibarettir<sup>21</sup> (CPR, 1998: B 25).

### I.5. Duyarlılığın\* *A priori* Formları

Geldiğimiz noktada Kant’ın, Schopenhauer’in üzerinde durduğu, kimi kavramlarını sunmanın, bir sonraki bölümün problematikliğinin zeminini hazırlamak için salt işlevsel ve betimleyici bir girişim olduğu göz ardı edilmemelidir. İkinci bölümde Schopenhauer’in “yeter sebep ilkesi” üzerine araştırmasında içerili olan “tüm bilme yetisi” kuramının *Dörtlü Kök*’teki görünümü sunulmaya çalışılacaktır. Bunun için onun, kuramını üzerine inşa etmeye çalıştığı Kant’la ilgili kimi unsurların burada verilmesi gereklidir. Özellikle uzam ve zaman formları Schopenhauer’in empirik gerçekliğin transendental analizi için zorunludur. Çünkü onlar yeter sebep ilkesinin formlarıdır. Bu formların Schopenhauer tarafından ele alınışının betimlenmesi bir sonraki bölümün sınırları içinde yer almaktadır. Burada yalnızca

<sup>21</sup> ‘Transendental’ kavramıyla Kant, nesnelere değil, onların (a priori) bilgisini edinme tarzımızın bilgisini vurgulamaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Cassirer, 2007: 203-12.

\* Duyusallık, *Sinnlichkeit*.

Kant'ın **Transendental Estetik** bölümünde duyuların, duyu verilerini “alma eğilimi”nin nihai unsurları olarak uzam ve zaman öğretisi incelenecektir.

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk bölümünde Kant, duyuusal bilginin a priori kaynaklarını aramayı amaçlamaktadır. Duyarlığın a priori formları, uzam ve zamandır. Eş deyişle uzam ve zaman her türden duyuusal görünün, içinde edinildiği formlardır. Kant'ın “görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür” önermesi, Leibniz'in rasyonalist bilgi anlayışı ile Locke'un empirist epistemolojisinin verimli bir sentezi olarak ortaya çıkmaktadır. Burada bilginin, duyuusal görüm ile anlama yetimimizden türeyen kavramların birlikte çalışması sonucu oluştuğu ifade edilmektedir. Duyusal yoldan edindiğim veriler, onların bendeki kavramları ile karşılanarak düşüncemde bir araya getirilmektedir. Anlama-yetimimizin etkinliğinin ürünü olan bu işlem ile anlama, kavrama denen şey gerçekleşmektedir. Duyularımın verileri anlama-yetim tarafından işlenmektedir. Öyleyse bilgi iki kök üzerinde edinilir: duyular ve anlama yetisi. Kant, *Eleştiri*'de çözümleme gereği, duyuusal görü ile anlama yetisini ayrı ayrı ele alırsa da, bilgi edinme sürecinde bu ikisinin ayrılığı söz konusu olamaz; ayırım salt teorik düzeydedir.

**Görü**, nesnenin ruhsal yapımızı (*Gemüt*) belirli bir şekilde etkilemesiyle oluşur. Nesnelerin bizi etkilemesi yoluyla tasarımları alma yetisine (*die Fähigkeit [Rezeptivität]*) **duyarlık** (tasarımlama kapasitesi) denir. “Nesneler o halde bize duyarlık aracılığıyla verilirler ve yalnızca o bize görüyü sağlar” (CPR, 1998: B 33). Bu nesneler **anlama-yetimimiz** tarafından düşünülür ve kavramlarımız (nesnelerin bizdeki karşılıkları) oluşur. Dolayısıyla bilginin kaynağı duyarlık ve anlama yetisidir. Nesneler ilki yoluyla verilir ve diğeriyle düşünülür (CPR, 1998: B 29).

Nesnenin, tasarımlama yetisi (*Vorstellungsfähigkeit*<sup>22</sup>) ya da duyarlık üzerine etkisi **duyum** olarak adlandırılır. Nesneyle, duyum aracılığıyla ilişkiye geçen görüye **empirik** denir. Empirik görünün belirlenmemiş nesnesi de **görünüştür** (*Erscheinung*<sup>23</sup>) (CPR, 1998: B 34). Kant madde ve form ikilisini ise şöyle tanımlar: “Görünüşte duyuma karşılık geleni, onun **maddesi** (*materie*<sup>24</sup>), görünüş çoklusunun

<sup>22</sup> İng. *capacity for representation, receptivity*.

<sup>23</sup> İng. *appearance*.

<sup>24</sup> İng. *matter*.

(*Manigfaltigkeit der Erscheinung*<sup>25</sup>) belli ilişkiler içinde düzenlenmesini mümkün kılanı da görünüşün **formu** olarak adlandırıyorum” (CPR, 1998: B 34). Kant tüm görünüşün maddesine sadece a posteriori olarak sahip olduğumuz halde, formun bizde a priori olarak bulunduğunu belirtir (yayılm [*Ausdehnung*<sup>26</sup>] ve biçim [*Gestalt*] gibi). Bir nesnenin, onu anlamama ait tüm niteliklerini –töz, kuvvet, bölünebilirlik– ve onların empirik olanlarını –sertlik, renklilik, nüfuz edilemezlik– kendisinden yalıtığımızda geriye kalan yayılım (*Ausdehnung*) ve biçimdir (*Gestalt*). Bunlar duyarlığın a priori formlarıdır. İşte Kant, duyarlığın bu a priori formlarının bilimini “Transendental Estetik” olarak adlandırmaktadır (CPR, 1998: B 35). Transendental estetik bilginin iki saf görüşü, uzam ve zaman aşağıda incelenmektedir.

### **I.5.a. Uzam (*Raum*)**

Zihnimiz iç duyu (*inner sense*) ve dış duyu (*outer sense*) şeklinde ayrılaşmış özelliklere sahiptir. Uzam, dış duyunun niteliği, onun aracılığıyla farkında olduğumuz bir form; zamansa zihnin, kendisi hakkında bilgi edinmesini sağlayan iç duyuya ilişkin bir formdur. Uzama ilişkin özgül olarak şunlar söylenebilir:

Uzam zorunlu bir tasarımdır (*Vorstellung*); demek deney yoluyla bana gelmez. Aksine deneyin verilerini kendisi yoluyla bilgi olarak mümkün kıldığı a priori bir tasarımdır. Dış duyunun formu olduğu için dış duyu yoluyla görülediğim her nesnenin üzerinde durduğu a priori zemindir. Kant, a priori olmanın ne demek olduğunu bize şöyle anlatır: “Uzamda hiçbir nesnenin bulunmadığı düşünülebilirse de uzamın bulunmadığı asla tasarlanamaz” (CPR, 1998: B 38). Demek oluyor ki, bomboş bir uzamı gayet tabî düşünebilirim, fakat nesnelere tasarımlıyor olmam, onların zorunlulukla bir uzamda buldukları gerçeğini örtük olarak gizler. Uzam, böylece nesnelere önkoşulu olur. Onun zorunlu tasarım formu olması ancak görülenebilmesinin (eş deyişle görü yoluyla bilinmesinin) açıklamasını sunar. Onun a priori olması, görülenmesini, görünüşün nesnesi kılınmasını açıklar. Uzam bir bütün

<sup>25</sup> İng. *manifold of appearances*.

<sup>26</sup> İng. *extension*.

olarak tasarımlanır. Her bir empirik nesneye ait ayrı ayrı uzamlar (mekân da denebilir) varmış gibi ifadeler kullansak da (“x nesnesinin bulunduğu yer” gibi) a priori tasarımılanan uzam bir tektir, bir bütündür. Aynı zamanda sınırsızdır. Her ne kadar sınırsızlığı, birliği/tekliği ile çelişiyormuş gibi görünse de, bu salt mantıksal bir çelişkidir. Uzamı görü formu yapan şey, geometri gibi sentetik a priori bilgi alanlarındaki uzam kavramının durumuyla açıklanabilir: Burada, geometri nesnelere bir uzamda tasarımıyor olmam (yani bir üçgeni düşünmem), onların kavramlarının ötesine geçerek yapabildiğim bir işlemdir ve bu ancak a priori görü ile mümkündür. Diğer deyişle, üçgen nesnesinin algısına deney yoluyla değil, ama onun kavramının ötesinde, empirik olmayan bir nesne olarak düşünülmesini sağlayan görü yoluyla ulaşıyorum. İşte geometrik akıl yürütmeler bu türdendir. Kant bu işlemin tamamını mümkün kılan saf görünün zihinsel imkânını, onun duyarlığın formel doğası olma özelliğine bağlamaktadır (CPR, 1998: B 41). Ne var ki bu açıklama, Kant’ın, bir mekanizmanın incelikte tasarlanmış kompleks yapısının tutarlılığını andıran akıl sisteminde, (formel) doğa kavramının içeriğinden gelen bir belirsizlik barındırmaktadır.

Öyleyse çıkan sonuca göre uzam, nesnenin (duyusal fenomenin) biçimidir. Bir nesneyi kendi şekli içinde sınırlandırır. Gitgide beliren şu soruya Kant’ın yanıtı oldukça karışık ve zordur: Bir nesnenin biçimi bende a priori olarak önceden nasıl verili olmaktadır?

Kant, önce uzamın öznenin bir tasarımı olduğunu unutmamak gereğini vurgular. Şeyler, bize göründükleri sürece, yani duyarlığımıza geldikleri sürece uzamda varolurlar. Duyarlık da böylece nesnelere bizim dışımızda ‘fenomenal’ varlıklar olarak –kendilerinde-şeyler olarak değil– mümkün hale getiren koşul şeklinde görülmektedir. Nesnelere dışımızda buldukları yerden soyutlarsak geriye kalan şey uzamdır ve görünün nesnesidir. Uzam, Kant ısrarla belirtmekte bir beis görmez, kendinde-şeyleri kapsamaz; daha doğru bir ifadeyle kendinde-şeylerin bir ‘yerde’ oldukları düşünülemez. “Bir yargının sınırlanışını öznenin kavramına yükleyecek olursak, yargı koşulsuz olarak geçerli olur” şeklinde dile getirdiği öznel ilkedden hareketle Kant, uzamın bu özelliğini onun realitesine ve idealitesine bizi götüren ikili yönüyle aktarır:

“Tüm şeyler uzamda yanyanadır,” önermesi bu şeylerin duyuşal görümümüzün nesnelere olarak kabul edilmeleri sınırlaması altında geçerlidir. Eğer burada koşulu kavrama ekler ve “Tüm şeyler, dış görüler olarak, uzamda yanyanadır” dersem, bu kural sınırlanmaksızın ve evrensel olarak geçerli olur. Açıklamamız, bizden önce gelen dışsal bir nesne olarak uzamın herşey açısından gerçekliğini (e.d. nesnel geçerliğini), ama aynı zamanda onlar akıl yoluyla kendilerinde olarak, e.d. duyarlılığımızın yapısı hesaba katılmaksızın düşünüldüklerinde onun şeyler açısından ideallliğini öğretmektedir (CPR, 1998: B 43-45).

Buna göre, uzamdaki nesnelere, Newton’un uzam ve zaman fikrine uygun şekilde olgusal (sonsuz nokta ve sonsuz an) ve ideal (öznel tasarımın ürünü) olma nitelikleriyle düşünebiliriz. Aksi halde deneyin olanağının dışında tanımlanan uzam hiçbirşeydir. Dış nesnelere, yani şeyler duyarlılığın, biçimi uzam olan tasarımlardır (CPR, 1998: B 45) ve bu tasarımlar kendinde-şeyi kapsamaz. Kant burada Leibniz’in aksine, olgusalıktan idealin karşıtı olarak değil, her türden duyuşal nesne için geçerli olmak anlamında söz etmektedir.

### **I.5.b. Zaman (*Zeit*)**

Kant zamanın a priori niteliğine kanıt olarak öncelikle eşzamanlılık ve ardışıklık kavramları üzerinde durur. Tıpkı uzam için geçerli olduğu gibi, zamandaki nesnelere olmadan zamanı tek başına düşünebiliriz, ancak nesnelere tasarım ve edimselliği için zaman a priori önkoşuldur. Yine de zaman da uzam gibi tektir ve onun içindeki zaman kesitlerinden çelişmeksizin söz edebiliriz. Bu zaman parçaları – uzamın farklı parçalarının eşzamanlı olma niteliğine karşın– salt ardışık olabilirler (CPR, 1998: B 46). Ardışık zaman parçaları tek bir zamanın ögeleridir, ama aralarında boşluk olamaz. Zaten biz yalnızca kavramsal düzeyde bir ardışıklıktan (işlevsel gerekçelerle) söz edebiliriz. Herhangi bir zaman ögesinin belirlenmiş sınırlar içinde bulunduğu bir deney mümkün değildir. Zaman da “duyuşal görünümün saf biçimi”dir. Biz sınırsız, sonsuz zamanın tek tek parçalarını ya da ardışık zamanları görü yoluyla tasarımlarız.

Zaman a priori bir form olarak tüm duyuşal nesnelere zeminidir. Nesnelere tasarımdan soyutlandıklarında geriye kalan saf zamandır. Zaman edimsel bir gerçeklik taşımaz. Nesnelere görüsel tasarımının bağılaştığıdır ya da deneyin a priori formu olması bakımından empirik bir gerçekliği olamaz. Bunun anlamı,

varolmak için nesnelere belirlenimine gereksinim duymamasıdır; eğer böyle olsaydı, a priori görü olma niteliği ile çelişirdi. Kesinlikle zaman önkoşuldur, belirlenim altında olamaz (CPR, 1998: B 49).

Zamanın bir diğer özelliği, iç duyu formu olmasıdır; o, uzam nasıl ki yalnızca tüm dış görünüşlerin a priori önkoşulu ise, zaman ister iç, ister dış görünüşler olsun tüm nesnelere a priori temelinde bulunur. Çünkü Kant'a göre tüm tasarımlar zihinsel belirlenimler olduklarından içsel koşul altında oluşurlar. Bu nedenle tüm görünüşler iç durum altında zamana aittir: "İç görünüşlerin (ruhlarımızın [*unserer Seelen*]) dolaysız koşulu, ...dış görünüşlerin dolaylı koşuludur" (CPR, 1998: B 50). Uzam gibi zaman da kendinde-şeyin özelliği olarak görülemez. Görü yetimizi kendimizden soyutlarsak, zamanın farkına varmamız mümkün olmaz. Çünkü nesnelere bizim görümümüze gelme biçimi olan duyuşsal yol iptal edildiğinde zaman diye birşey, bize dışsal olarak kalmaz. Zamanın nesnel varlığı salt şeylere, görünüşlere göredir; bize göre değil. O halde "zaman salt görümümüzün öznel bir koşuludur" (CPR, 1998: B 51). Demek ki 'zaman öznel' diyeceğimiz için onu bilme biçimimiz görüsel olmak zorundadır: 'Tüm şeyler zamandadır' diyemeyiz çünkü ancak görü duyuşsal yoldan mümkündür. Ben ancak görünüşlerin tasarımına ait olan şeyleri (zaman gibi) görüleyebilirim. Bunun için "ilke, tüm şeylerin görünüşler (duyuşsal görünüm nesnelere) olarak zamanda olduğunu söylediğinde kusursuz bir nesnel doğruluğa ve a priori geçerliliğe sahip olur" (CPR, 1998: B 52).

Bu durumda zamandaki nesnelere, aynı uzamdakiler gibi, empirik (olarak bilinen) geçerlilik taşır. Bundan ötürü zamandaki her nesne deneyle bilinebilir. Diğer yandan onların zamandaki varoluşları görünümün öznel olmasından gelir. Zaman öznel ve bu niteliği onu ideal (öznel tasarımın ürünü) kılmaktadır. Zamanın transendental idealliği ile kastedilen budur. Kant, hem zaman hem de uzam için geçerli olmak üzere ortaya koyduğu –hem empirik olgusalılığı hem de transendental idealliği içinde barındıran– uzam ve zaman teorisinin **Açılım** (*Erläuterung*) bölümünde önceden ortaya konmuş uzam-zaman teorileriyle beliren iki önemli güçlüğü nasıl aştığını göstermektedir. Bu nedenle bu pasajın tamamını buraya alıntılıyoruz:

Bu *a priori* bilgi kaynakları (yalnızca duyarlılığın koşulları oldukları) gerçeği yoluyla kendi sınırlarını belirlemektedir, eş deyişle onlar, yalnızca görünüşler olarak dikkate alındıkları ölçüde nesnelere uygulanabilirler, ama kendinde-şeyleri sunamazlar. Bu onların geçerliğinin biricik alanıdır, bunun ötesinde onların nesnel kullanım alanı bulunmaz. Uzam ve zamanın bu gerçekliği, ayrıca empirik bilginin kesinliğine el sürmez. Çünkü bu formlar zorunlu olarak ister kendilerinde-şeylere ya da sadece bunlara ilişkin görümümüze bağlı olsunlar, biz (empirik bilginin kesinliğinden) eminizdir. Bununla birlikte uzam ve zamanın mutlak gerçekliğini ileri sürenler, onların ister tözsel ya da yalnızca ilineksel oldukları varsayılsın, deneyin ilkeleriyle zorunlu olarak çatışmaya gireceklerdir. Çünkü eğer onlar (genelde matematiksel doğa araştırmacılarının görüşü olan) ilkinden yana karar verirlerse, (kendileri gerçek birşey olmaksızın) gerçek olan herşeyi yalnızca kendilerinde kapsamak için varolan iki sonsuz ve sınırsız kendi başlarına varolmayan (*self-subsisting non-entities*) -uzam ve zamanı- kabul etmek zorundadırlar. Eğer (bazı doğa metafizikçilerinin yaptığı gibi) ikinci seçeneği kabul edecek ve uzam ve zamanı görünüşlerin, deneyden yalıtılan ama bu yalıtılmışlık içinde karışık şekilde tasarılan ilişkileri olarak (yanyanalık ya da ardışıklık) varsayacak olurlarsa, *a priori* matematiksel öğretilerin (örneğin uzamdaki) gerçek şeyler açısından geçerliğini ya da en azından apodiktik kesinliğini tartışmak zorunda kalacaklardır, çünkü bu kesinlik *a posteriori* gerçekleşmez ve bu görüşe göre *a priori* uzam ve zaman kavramları yalnızca hayalgücünün yaratıdır. Onların kaynağı gerçekten deneyde aranmalıdır, çünkü hayalgücü, oradan soyutlanan ilişkileri, onlarda genel olanı içeren ama doğanın onlarla ilgili olan sınırlamaları olmaksızın gerçekleşemeyen birşey yapmıştır. İlkinin başarısı, matematiksel iddialar için görünüşler alanını açmasındadır. Bununla birlikte onlar, anlama yetisi bu alanın ötesine geçmeyi istediğinde, tamamen bu koşulların kendileri yoluyla yanıtlanmış olurlar. İkincinin başarısı nesnelere, görünüşler olarak değil, ama yalnızca anlama yetisi ile ilişkileri içinde yargılamak istediklerinde uzam ve zaman tasarımlarının yollarına çıkmamasıdır; ama onlar (gerçek ve nesnel olarak geçerli *a priori* görüden yoksun olduklarından) ne *a priori* matematiksel bilgilerin olanağı için bir zemin gösterebilir, ne de empirik önermeleri o (matematiksel) iddialarla zorunlu bir uyuma sokabilirler. Duyarlılığın bu iki aslî formunun gerçek yapısına ilişkin bizim kuramımızda her iki güçlük de çözülmektedir (CPR, 1998: B 56-59).

Kant yukarıda uzam ve zamanın mutlak gerçekliği ile empirik gerçekliğini birbirinden ayırmanın zorunluluğunu göstermektedir. *A priori* duyarlılığın bilimi transendental estetik, en başında da söylendiği gibi *a priori* iki bilgi formu olarak uzam ve zamandan oluşmaktadır. Uzam ve zaman, önkoşulu oldukları görünüşler (*appearances*) ile birlikte “duyuların öznel doğası” tarafından koşullanmıştır. Nesnelere ve uzam-zaman, hem görünüşler hem de formlar olarak yalnız bizde varolurlar. Uzam ve zaman nesnelere nasıl formuysa, duyum da maddesidir (CPR, 1998: B 59-60). Uzam ve zamanı saf görü ile *a priori* olarak biliriz, ikincisini ise empirik görü ile *a posteriori* bilebiliriz. Nesnelere bizden bağımsız olarak kendi varlıklarını daha çok bilmeye doğru yaklaştığımızı sandığımız her durumda,



yaklaştığımız Şey “kendi g6ru kipimiz”dir (CPR, 1998: B 60). Demek ki, hiçbir durumda nesnelere kendi başlarına varoluşları hakkında bilgi edinemeyiz.

Kant’a g6re duyu (duyarlılık) ile intelekt arasındaki ayrımın niteliği transendental, yani nesnelere ilişkin bilgi t6r6m6zle ilgilidir –Leibniz-Wolff felsefesinde ileri s6r6ld6đ6 gibi mantıksal değil. Leibniz-Wolff felsefesinde duyu yoldan edindiğimiz kendinde-Şeylere ilişkin bilgi bulanık kalırken, bu filozoflara g6re intelektimiz ile onu daha duru biçimde kavramamız sağlanır. Oysa Kant, kendinde-Şeyi hiçbir Şekilde bilemeyeceğimizi s6yler.

## II. Bölüm

### SCHOPENHAUER'İN BİLGİ TEORİSİNDE YETER SEBEP İLKESİNİN ELE ALINIŞI VE ONUN DÖRTLÜ KÖKÜ ÜZERİNE

Burada incelenen meselenin Schopenhauer'in bütün felsefesi içinde neden merkezi bir öneme sahip olduğunu onun kendi kelimeleriyle sunmak en doğrusu gibi görünüyor. O *Dörtlü Kök*'te “tüm bilme yetisinin özeti(nin) düzgünce gömülü” olduğunu söyler ve ardından sözlerini şöyle tamamlar: “...bu kuram kendini yeter sebep ilkesinin araştırılmasıyla kuşatarak konuyu yeni ve özgün bir yönden gösterir; ama sonra onun bulguları *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın<sup>27</sup> ilk kitabında ve onunla birlikte II. ciltte ve ayrıca “Kant Felsefesinin Eleştirisi”nde<sup>28</sup> tamamlanır.” Biz epistemolojik araştırmamızı bu uyarıyı dikkate alarak sürdüreceğiz.

#### II.1. Yeter Sebep İlkesinin Daha Önceki Kavranış Biçimleri

Bütün bilimin temelini yeter sebep ilkesinin oluşturduğu söylenebilir. Schopenhauer, bilimi bir totalitenin *sistemli* olarak bir araya getirilmesi biçiminde anlamaktadır ve bu sistemin unsurlarının nasıl birbirine bağlandığı sorusunun yanıtı yeter sebep ilkesidir. Bu ilke her bilimin kanıt oluşturabilmek için, daha doğrusu kesinlikten söz edebilmek için gereksindiği zemindir. Hemen hemen her bilim, bir etki ile bağıntılı ‘neden’ kavramını kullanır. Nedenlerden sonuçların zorunlu olarak çıktığı iddiası aynı zamanda bilimin esasıdır. Aristoteles'in *Metafizik*'in I. kitabında söylediği gibi, tüm bilgi nedenler ve ilkelerle ilgilidir (*Metaphysica*, Book A-1: 982a).

Erken çağlardan itibaren tüm bilginin temel bir ilkesi olduğu soyut olarak ortaya konmuştur. Platon ve Aristoteles yeter sebep ilkesi türünden bir ilkeyi belirttik olarak ortaya koymamış olmalarına karşın, ikisi de açıkça bir hakikatten sık sık söz etmişlerdir. Örneğin Platon *Philebos*'ta tüm şeylerin bir nedene dayalı olarak o şey haline geldiklerini, başka türlü onların varlıklarının açıklanamayacağını söyler (*Philebos*: 27a, 26e). Aynı şekilde *Timaios*'ta da tüm şeylerin bir nedenin zorunlu

<sup>27</sup> *The World as Will and Representation (Die Welt als Wille und Vorstellung)*, Vol. I-II (tr. E.F.J. Payne), Dover Publications, New York: 1966.

<sup>28</sup> “Criticism of the Kantian Philosophy” (“Kritik der Kantischen Philosophie”), *The World as Will and Representation* içinde, 413-534.

sonucu olarak meydana geldiklerini, nedensiz bir oluşun hiçbir şekilde mümkün olmadığını ifade etmektedir (*Timaios*: 29a, 28, 68e).

Aristoteles *İkinci Analitikler*'de (*Analytica Posteriora*) yeter sebep ilkesini aşağı yukarı şöyle anlamaktadır: “Biz bir şeyi kusursuz olarak ancak o şeyin nedenini düşünmek yoluyla, o şeyi gerçekte o şey yapan şey olarak düşünürüz, o şey başka türlü olamaz” (*Analytica Posteriora*, Book II). *Metafizik*'inde de nedenlerden söz eder ve çeşitli neden türlerini birbirinden ayırır. Bilindiği gibi bunlar dört tanedir: **İlki**, bir şeyi meydana getiren şeye oluşturucu öge olarak işaret eder (maddi neden); **ikinci neden**, bir şeyin tanımını imler (formel neden); **üçüncüsü**, şeyi meydana getiren şeye göndermede bulunur (fail neden); **sonuncusu** ise, o şeyin amacına vurgu yapmaktadır (ereksel neden) (*Metaphysica*, Book Δ-2: 1013a)<sup>29</sup>. Schopenhauer'in de belirttiği gibi, bu nedensellik biçimleri Skolastik filozoflar yoluyla evrenselleştirilmiştir (FR, 1877: §6, s8). Skolastiklerde maddî neden (*causa materialis*), formel neden (*causa formalis*), fail neden (*causa efficiens*) ve ereksel neden (*causa finalis*) olarak ortaya çıkmaktadırlar. Aristoteles, *Metafizik*'te, *Fizik*'te ve özellikle *İkinci Analitikler*'de ‘neden’den (*αἰτία*) söz ettiği yerde bir bilginin (fail) nedenini işaret etmekte, bazen de bir sonuca ait öncüllere gönderme yapmaktadır. Kullandığı bu iki farklı neden (fail ve ereksel) kavramının ikincisi olan ereksel neden ise bir varlığın ereğine göndermede bulunur. İlki ise (fail neden) değişimin/devininin veya durağanlığın kaynağını imlemekte, hareketin nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Şimdi Aristoteles başlangıçta dört ayrı biçimde formüle ettiği nedenleri ikiye indirmektedir: Maddi neden ve formel neden. Artık buradaki formel neden, fail nedenin (*causa efficiens*) indirgenmiş halidir. Ereksel neden de formel nedene karışır –çünkü erek, gerçekleşme potansiyelini kendi içinde taşımaktadır; bir diğer deyişle o, henüz gerçekleşmemiş olan formdur (*Metaphysica*, Book Δ-1: 983b-984a-985a-985b). Ama her zaman Aristoteles'te neden kavramı, bir bilgiye ait olması bakımından sofistike bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles çoğul olarak nedenlerden söz etmektedir. Bilmek, bir şeyi nedenler ile birlikte bilmektir. Bir şeyin ya da varlığın bilgisine yönelik dört temel neden bulunmaktadır. Yukarıdaki pasajda da vurguladığımız gibi, ilk ikisi şeyin

<sup>29</sup> Ayrıca krş. *Analytica Posteriora*, Book II-11: 94a.

şöyle ya da böyle ‘olduğu’ bilgisini ve tanımını içermektedir. Diğer ikisi ise şeyin ‘nasıl’ ve ‘ne için olduğu’na ilişkin bilgidir. Varlığı bilmeye ilişkin olarak ilk ikisinin önemi daha fazladır. Buna göre belirtildiği gibi bir şeyin şu ya da bu şekilde ‘olduğu’na ilişkin bilgi türü formel nedene karşılık düşer, o şeyin ‘ne için olduğu’na ilişkin bilgi ise ereksel nedeni ifade eder. Bu ayrımı ortaya koymakla Aristoteles’in vurgulamak istediği asıl konu, sonradan aşağıda göreceğimiz gibi Leibniz’in kullanacağı, kanıtlanabilir türde bilgi ile kanıtlamadan muaf bilgi arasındaki ayrımdır. Eş deyişle buna göre bir şeyin ereksel nedenini bilmek onun olgusal varlığından hareketle içeriksel nedenini bilmektir. Bu bilgi türü kanıtlanabilir türden değildir. Ereksel nedeni bilmek bir şeyin ‘ne için olduğu’nu bilmek demektir. Buradaki karmaşık ilişki daha sonra daha az karmaşık bir biçimde Leibniz’de ortaya çıkacaktır. Burada önemli olan nokta fail nedeni bilmek ile ereksel nedeni bilmenin birer bilgi türü olmaları bakımından bir bilimin bunlardan sadece birine sahip olabileceken bir diğerinin her ikisini birden tekeline alabileceği durumların mümkün olduğudur. Aristoteles bilimsel kesinliği bu ölçüte dayandırmaktadır. Bir bilim hem olguyu hem de ‘ne için olduğu’nu biliyorsa bunlardan birine sahip olandan daha üstündür.

### II.1.a. Descartes

Modern felsefenin öncüsü Descartes, öznel refleksiyona ilk hareketini veren kişidir. Yine de hâlâ *kartezyen felsefe* ile ilgili karışıklığı dağıtmak kolay değildir. Özellikle metafizik alanında bu karışıklığın ciddi sonuçları olmuştur. Aşağıda bu karışıklık ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Descartes, tanrının sınırsızlığını onun, kendisi bir (ereksel) nedene (*cause*) ihtiyaç duymaksızın varoluşunun mantıksal sonucu olarak görmektedir (FR, 1877: §7, s11). Fakat Schopenhauer’e göre Descartes, fail ve ereksel neden arasındaki ayrımın açıkça bilincinde değildi. Öyle ki o,

fail nedeni (*reason*), nedensellik yasasının dayanağı olan ereksel nedenin (*cause*) yerine koyar. Çünkü fail neden doğrudan ereksel nedenin ötesindeki birşeye götürmez; böylece o, bu bilinen aksiyom yoluyla, gerçekten kendi uydurması olan Tanrının varlığının *ontolojik kanıtlamasını* –ki o, Anselmus tarafından sadece genel bir biçimde belirtilmiştir– açıklığa kavuşturur... Böylece

başka herşey varolmak için bir nedene gereksinim duyarken, Tanrı (Deus) kavramında ifade edilen sınırsızlık (*immensitas*) –bizi *kozmozolojik kanıt* ile tanıştırmıştır– kendi kendisinin kanıtı olarak, bu nedenin yerini alır: *in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur*. Bu hokkabazlık, doğrudan Tanrının büyük şerefine (*in maiorem Dei gloriam*) kullanılmak üzere, yeter sebep ilkesinin, Aristoteles’ten aşına olduğumuz iki temel anlamının karıştırılmasına yol açmıştır (FR, 1877: §7, s11).

Burada Descartes ontolojik kanıtı nedensellik yasası yerine saf kavramsal düşünceye dayandırmakta olduğu için eleştirilmektedir. Tanrının kanıtlanması rasyonel düzeyde yapılmaktadır. Descartes bunun için kusursuzluk (*perfectio*), sınırsızlık (*immensitas*) gibi yüklemeleri kullanır (bkz. Descartes, 1998: “Üçüncü Düşünce”, 188-89; 1997: §IV). Burada yapılan şey, verili bir kavramın yüklemeleri yoluyla onu temellendirmek, hatta onun varlığını kanıtlamaktır. Descartes’a bakılacak olursa varlığı ya da edimselliği başka türlü düşünmek mümkün değildir. Schopenhauer’e göre şu halde varlığın temelini oluşturan yüklemeler saf mantıksal analiz yoluyla açıklanabilir ve sonuçta bilgisine kavramsal yoldan ulaştığımız şey mantıksal bir doğruluktur (FR, 1877: §7, s11-12). ‘Varlık’ denen şeyin ‘yüklemin gerçekliği’nden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bunlardan sonra Schopenhauer’e göre böyle bir ontolojik kanıtta en basit yanıt, “kavramın, tamamen onun türetildiği kaynağa bağlı” olduğu şeklindedir. Açıkçası kavramın “kaynağı deneysel nesnesi vardır ve o fazla bir kanıtı ihtiyaç duymaz; tersine eğer zihinsel bir çıkarımsa onun yüklemeleri hiçbir işe yaramaz, bu durumda o sadece bir fantazmadır” (FR, 1877: §7, s12). Aristoteles *İkinci Analitikler*’in hemen başında, varlığın kesinlikle bir şeyin özüne ait olamayacağını söylerken<sup>30</sup> ontolojik kanıtın henüz ortaya çıkmadığı bir çağda onun eleştirisine ilham vermiştir.

Descartes metafizik sisteminin dayandığı varsayımsallığını geometrinin benzer ölçüde varsayımsal öğelerini örnek alarak geçerli kılmaya çalışmaktadır. Aklın kavramsal yüklemeleri en basitten en karmaşığa dek varsayımsal koşul altında kurulmaktadır. Sözelimi Descartes’ın argümantasyon tarzı içinde düşünüldüğünde, her türlü insan eyleminin nedeni bile, tanrı gibi, rasyonel olarak temellendirilmektedir. Schopenhauer’in yukarıda dile getirdiği gibi, deney unsuru nesnelere herhangi bir rasyonel kanıtı ihtiyaçları bulunmaz, ama metafizik

<sup>30</sup> Bkz. *Analytica Posteriora*, Book I-1: 71a.

denebilecek her türden kavram, düşünce ve yüklem deneyle doğrudan bağları bulunmadığı ölçüde kanıt gereksinim duyar. Bu durum, insanın ahlâki eylemleri veya politik yaşamını oluşturan tüm bileşenlerden, en katışıksız teolojik argümanlara dek metafiziğin tamamı için geçerlidir. Öyle ki, Descartes'ın tanrı kanıtlanmasına yönelmesinin ontolojik bir zorunluluktan çok ancak epistemolojik bir gereklilikle ilişkisi kurulabilir. Tanrının varlığı onun için ikincil bir sorundur. Önemli olan aklın mutlak geçerliliğinin kanıtlanabilmesinde tanrının kanıtlanmasının metafizik zinciri tamamlayıcı olarak oynadığı roldür. Yinelemek gerekmektedir ki, Descartes'ın tanrısı apaçık epistemolojik bir 'kavram'dır, daha öte bir ontolojik gerçekliğin kanıtlanmasına ihtiyaç duymaz. Öyleyse, onun adeta a priori geometrik evrenin nesnelere varlığının kanıtlanabilir olması ölçüsünde kanıtlanabilmesi gerekli ve yeterlidir. Descartes bunun için iddiasını geometrinin varsayımlarına dayandırır. Üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açya eşit olduğunun kanıtlanması bizi dış dünyada duyularımızla keşfedebileceğimiz bir üçgen aramaya götürmez; çünkü biliriz ki, böyle bir çaba sonuçsuz kalacaktır (Descartes, 1997: §5). Dolayısıyla salt ideal düzeyde bir geometrik kesinliği kabul ederiz ve yine ideal olarak geometrik ölçümler yaparız. Tıpkı bunun gibi tanrı da ideal düzeyde kesinliği olan bir kavramdır.

Şurası bir gerçektir ki Schopenhauer'in düşüncesini Kartezyen geleneğe uydurmak bir hata olacaktır; buna karşın o daha çok köklü biçimde Kant'ın metafiziği ve epistemolojisinin etkisinde kalmıştır. Aynı etkilenmenin Hobbes ve Hume için de, belli sınırlamalarla da olsa, tekrarlandığına tanık olunabilir; çünkü Schopenhauer, sonradan sisteminin etik ve estetik bileşenlerinin gerekçesini oluşturduğu tutku ve istemenin insan doğasına içkin baskın niteliğini Hobbes ve Hume'da izleme eğilimindedir.<sup>31</sup> Schopenhauer'in felsefe tarihinin, özellikle bilgi teorisinin klasiklerinden sıkça beslenen bir düşünür olduğu hatırlandığında onun selefleriyle arasındaki ilişkilerini daha ılımlı ve akla yatkın değerlendirmek mümkün olabilmektedir. Örneğin Kant eleştirisini Kartezyen rasyonalizm ve Humecu şüphecilik ile geliştirmiş olması böyle ele alınabilir.<sup>32</sup> Burada yaratıcı ve ince bir

<sup>31</sup> Humphrey, T., "Schopenhauer and the Cartesian Tradition", *Journal of the History of Philosophy* (191-212), 19: 2 (Apr., 1981), 191.

<sup>32</sup> Humphrey, T., ,a.g.m., 192.

zekayla yüz yüze gelinmektedir. Bunun gibi onun belli kavramlaştırmalara yönelirken de Kartezyen gelenekten etkilendiği rahatlıkla söylenebilecektir. Örneğin bunların en önemlileri, ‘neden’ ve ‘varlık’ kavramlarıdır. Varlık (*being*), neden (*reason*) ve isteme (*will*) arasındaki ilişkide ‘neden’ ve ‘varlık’ kavramı Kartezyen bir içerikle oluşturulmuştur. Nitekim Descartes’ın *cogito ergo sum* çıkarımındaki nedensel ilişki ve ontolojik iddianın bir benzerine Schopenhauer’de rastlanabilir. Onun dünyayı ve yaşamı bir acı kaynağı, insanı da acıya yol açan tutkularının esiri bir varlık olarak tasarımıladığı temel argümanında, dünyanın nitelikleriyle nedensel bir ilişki içinde, varoluşa dair bir hakikat ileri sürüldüğü görülmektedir. Descartes’ın ilk ilkesindeki epistemolojik-varoluşsal ilişkiyi *Méditations*’da ayrıntılı şekilde aktarırken sonsuz şüphenin, inanan, düşünen, bilen bir varlık olduğunu keşfettiğinde sona erdiğini okuruz (bkz. Descartes, 1998: Med. II). “Ben-im” (*je suis*) ve “ben varım” (*j’existe*) düşüncesini aksi iddia edilemeyecek biçimde doğru kabul eder ve böylece düşündüğü ve bilmeyi sürdürdüğü sürece var olacağını keşfeder; çünkü aksi halde, ilk bölümde de aktardığımız gibi, “düşünmeye bir kez son vermiş olsaydım” demektir “kendimin varolduğuna inanmak için hiçbir nedenim kalmazdı” (Descartes, 1997: Med. IV, §2). Bizim için önemli olan, burada onun düşünerek varolduğunu ‘bilen’ bir konumda yer almasıdır. Bilen ve varolan bir gerçekliğe kavuşmakta ve bilgi, varlığın gerekçesi, teminatı haline getirilmektedir. Ben varoluşsal hem de epistemolojik olarak metafizik bir gerçekliğe kavuşurum. Felsefenin ilk ilkesi bizi metafizik bir varlık yapmaktadır. Ancak Schopenhauer ile Descartes’ın metafiziklerinin nihai olarak birbirinden ayrılması zorunludur –ki, birinin sıkı akıl yasalarının denetimi altında olduğu yerde diğeri insanı kendi doğasının hükmünden kurtaracak bir çıkış yolu aramaktadır.

### II.1.b. Spinoza<sup>33</sup>

Spinoza’nın felsefesi Descartes’ın neden olduğu Tanrı ve dünya, ruh ve beden arasındaki ikiliği olumsuzlamaktadır. Tanrı kavramı, tözü (*substance*) ifade eden salt bir kavramdır; eş deyişle o, dünyanın nedenini (*cause*) apaçık hale getirmektedir. Schopenhauer’e göre Spinoza, Tanrıdan başka dünyanın nedenini gösterebilecek bir

<sup>33</sup> Spinoza ile Schopenhauer ilişkisini ayrıntılı olarak inceleyen bir kaynak için bkz. Brann, “Schopenhauer and Spinoza”, *Journal of the History of Philosophy*, 10: 2, April 1972, 181-196.

ilke ve yol görmediği için, nedensellik ilkesi ile bilginin nedenini oluşturan ilkeyi birbirine karıştırmıştır (FR: §8, s13). Spinoza, Schopenhauer’ın eleştirisine yol açan sekizinci önermenin kanıtlanmasında şöyle demektedir:

... ve bu sebeple mutlak surette şu sonucu çıkarmalıdır ki tabiatında birçok fertler bulunabilen herşey zorunlu olarak kendi dışında bu fertlerin bir varoluş nedenine sahip olmalıdır ve madem ki cevherin tabiatı varlığı gerektiriyor, cevherin tanımı da zorunlu bir varlığı kuşatmalıdır ve bunun sonucu olarak da yalnızca cevherin tanımından onun varlığı çıkarılmalıdır (Spinoza, 1946: 36).

Tanrı, dünyanın fiziksel varoluşundan hareketle zorunlulukla varedilmektedir. Schopenhauer’e göre bu, Descartes’ın Spinoza üzerindeki etkisinin sonucudur. Spinoza yukarıdaki argümanını destekleyecek ifadelerle 16, 18, 25 ve 36. önermelerin kanıtlamalarında da yer vermektedir ve tüm bunlar Spinoza için bilginin nedensel ilkesi olarak görülecek Tanrının belirlenimine karşıt bir kavrayışın bulunmadığının kanıtıdır. Kısacası Tanrı, ünlü 11. önermenin ikinci kanıtlanmasından anlaşıldığı gibi, onun varlığını imkansız kılacak, varolduğu durumda onunla çelişecek bir başka ilke, neden yoksa zorunlu olarak vardır. Bu önerme şu genel ilkedен çıkar: “bir şey kendisini var olmaktan alıkoyan hiçbir neden ya da sebebin bulunmadığı yerde zorunlu olarak vardır” (Spinoza, 1946: 39). İşte Spinoza Tanrının varlığını, dünyanın nedeni olabilecek –ve bu durumda Tanrıyla çelişecek– bir başka nedenin bulunmamasından yola çıkarak kanıtlamaktadır. Schopenhauer’e göre, Spinoza asla neden ve sebebi tek başlarına kullanmaz; sürekli yan yana kullanıldıklarına tanık olunmaktadır. Aslında bu yolla onun Descartes gibi, bir hileye başvurduğunu iddia etmektedir Schopenhauer (FR: §8). Sonuç olarak şurası açıktır ki, Spinoza neden ile sebep kavramlarını birbirinden ayırmaz ve tartışmasız olan aslında budur, yoksa onun bir hileye başvurmuş olduğu değil.

Schopenhauer’e göre, Spinoza’nın Panteizmi, sadece Descartes’ın ontolojik kanıtının gerçekleştirilmesi, uygulanmasıdır (FR: §8). Öncelikle o, Descartes’ın onto-teolojik önermesini benimsemekte ve onun Tanrı (*Deus*) dediği yerde töz (*substantia*) kavramını kullanmaktadır. Bu doğrultuda sekizinci önermede şöyle denir: “Varolmak bir tözün tabiatı gereğidir” (Spinoza, 1946: 33). Böylece, Schopenhauer’e göre, Descartes’ın Tanrının varlığını gösteren kanıtlanması, Spinoza’nın elinde dünyanın (doğanın) varlığını göstermek için kullanılmaktadır; ne



var ki burada artık Tanrı kavramına ihtiyaç duyulmaz. Sekizinci önermeyi kanıtlayan ikinci *Scolium*dan da anlaşılacağı gibi, Spinoza'nın tözü dünyayı imlemektedir. Descartes'ın bizim sadece *bilişsel amaçlarımız* için (örneğin Tanrının varlığını kanıtlamak için) varolan öznel ve ideal bir anlamdan söz etmesine karşılık, Spinoza aynı türden amaçları gerçek ve nesnel bir anlama dönüştürmektedir. Böylece, Descartes'a göre Tanrının varlığı, onun kavramında (eş deyişle tasarımında) içerilmiş oluyorken, Spinoza'da Tanrı, aktüel bir varlık olarak dünyayla özdeşleştiriliyordur. Descartes'ın bilginin nedeni olarak gördüğü şey, Spinoza'da gerçeklik ya da hakikat halini almaktadır (bkz. FR: §8). Spinoza'nın ontolojik kanıtı, Tanrının varlığını, sonradan *causa sui* (*self-caused*, kendinin-nedeni) olarak ifade edilen, onun özünün (doğa) bir sonucuna bağlamaktadır. *Causa sui* kavramını, Schopenhauer, Spinoza'nın neden ile sebebi bir ve aynı kılmasının sonucu olarak değerlendirir. Bu kavram sonradan, onun “Yeni-Spinozacılar” olarak gördüğü Hegel, Schelling gibi idealistlerde de belirgin hale gelecektir. Nihayet gelinen noktada rahatlıkla söylenebilir ki, Schopenhauer Tanrının varlığı meselesinde agnostik bir tutum takınmışsa da onun doğayla ya da dünyayla birliğini kesinlikle onaylamamakta, bu bakımdan Descartes gibi onu bir kavram, düşünce, tasarım unsuru olarak görmeye eğilim göstermektedir. Doğru ya da yanlış olduğu tartışılmaksızın söylendiğinde, onun Spinoza, hatta Hegelci bir panteizmi kabul etmesi düşünülemez.

Son olarak Schopenhauer, Spinoza'nın 16. önermesinden çıkardığı sonucu ele almaktadır. 16. önerme şöyledir: “Tanrının tabiatının zorunluluğundan, sonsuz tavırlar halinde sonsuz şeyler, yani sonsuz bir aklın bütün tasarlayabileceği şeyler çıkmalıdır.” Spinoza'nın bu önermeden çıkardığı doğal sonuç ise şöyledir: “Tanrı sonsuz bir aklın kavrayabileceği şeyin yeter sebebidir (*CAUSA EFFICIENTE*)” (Spinoza, 1946: 49). Bu sonuç neden-sebep karışıklığını daha ileri bir düzeye taşımaktadır. Kısacası Spinoza'nın çıkarımında kanıtlanmak istenen şey, Tanrıyı düşünce ve kavram zemininden hareketle gerçekliğe taşıyarak (Descartes gibi) onun varlığını kanıtlama yolunu, neredeyse ters yönde işleterek onun doğa ve dünyanın gerçekliğinden hareketle zorunlu olarak düşünülen ve kavramlaştırılan bir nesnellik arz ettiğidir. Nesnel dünya ya da doğa onun kavramsal boyutu ile (yani Tanrı) bir ve aynıdır. O halde her şey varolmak için bu nesnel zemine (ve sonuç olarak Tanrıya) ihtiyaç duyar. Tanrı her şeyin zorunlu yeter sebebidir. Herşey Tanrı tarafından

kavranmaya veya doğada olmaya zorunlu olduğunda herşeyle bir olur. Böylece herşeyin nedeni olan Tanrı, kendi kendisinin de nedeni haline gelir, eş deyişle o *causa sui* olarak varolur.

Schopenhauer'in Spinoza'ya itirazlarına karşın, ona sempati duymadığı sanılmamalıdır. Özellikle onun genel görüşlerini paylaşmaktadır. Öyle ki, Kartezyen gerçeklik görüşüne bir itiraza dönüşen töz –düşünce ve uzam– kavrayışı Schopenhauer'in ilgisini çekmiştir. Aynı şekilde onun isteme ve beden özdeşliğini öne süren metafiziği Spinoza'nın insanı beden ve zihinden oluşan bir varlık olarak görme eğilimi ile benzerlik taşımaktadır. Ne var ki bu kadarı, Spinoza'nın yöntemini ve felsefi inceleme anlayışını kabul etmesine yetecek ölçüde bir sempati oluşturmaz. Doğa (dünya) ve Tanrı özdeşliği fikri, ona göre, Tanrı'nın dünyanın nedeni olduğu fikriyle biraraya geldiğinde bir totoloji oluşturmaktadır. Spinoza'nın ontolojik kanıtlamasının sonucunda iyiden iyiye görünür hale gelen *neden ve sebep* geçişliliği, kısacası *causa sui* nosyonunun ileri sürülmüş olması Schopenhauer'in bir totolojiden söz etmesine muhtemelen neden olmuş olabilir. Gerçekten Schopenhauer'in vizyonunda Tanrı kavramı, dünyanın ne olduğunu bize açıklayamaz; o sadece dilin sınırları içinde anlaşılabilir bir içeriğe sahiptir, ama yine de dünyanın gereksiz eşanlamlısıdır (PuP, II, 1974: 105).

Eğer *a priori* spekülasyon yoluyla nedensel ve mantıksal zorunluluk arasındaki ayrımın sınırları açıkça çizilmezse, düşüncenin tüm kategorilerinin birbirine girmesinin önüne geçilemez. Bu durumda mantık ve dil alanının ciddi biçimde suistimal edilmesine yol açılmış olacaktır<sup>34</sup> (Gardiner, 1997: 71). Gardiner Schopenhauer'in önerisini şöyle anlatır:

Farklı muhakeme kiplerine (türetilmiş, 'transcendent' kavramlar kastediliyor-k.h.) körce asimile olmak ya da 'hakiki' anlamın önceden belirlenmiş kimi standartlarıyla uyumlu basit bir kalıp içinde (Tanrı gibi) onlara güç kazandırmayı denemek yerine, Schopenhauer, inceleme ve düşünmenin indirgenemez, ayrıştırılabilir türlerine itibar etmeye dikkat edilmesi gerektiğini ima eder. Onun görüşüne göre, bunların tümü nihayet basit yeter sebep ilkesi altında kapsanır ve özel fenomenal bağlamlara ve soruşturma alanlarına uygun

<sup>34</sup> Schopenhauer'in dilin unsurlarını çoğaltmamaya yönelik tutumu yirminci yüzyılda Wittgenstein'i açıkça etkilemiştir. Onunla özdeşleşen "üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı" şeklindeki agnostisizm bu etkinin yansıması olarak anlaşılabilir.

farklı muhakeme türlerini içerdiği kabul edilir. Ama bu, böyle birşeye ‘genel bir sebep’ olarak başvurabileceğimiz şekilde anlaşılabilir (Gardiner, 1997: 73).

O halde Schopenhauer’e göre, “kendi spekülasyon tarzı içinde yeter sebep ilkesi ile bir sonuca ulaşan ya da tamamen tek bir sebepten (spesifik bir sebepten-k.h.) söz eden her filozof, sebep türünü belirtmek zorundadır” (FR: §52, s187). Yeter sebep ilkesi dışında kalan her türlü ilke ‘transendent’ tir. Ancak Schopenhauer böyle olduğunu sadece ima etmektedir. Tamamen mümkün deney sınırları içinde bulunan bu ilke, fenomenal dünyanın yorumlanmasıyla sınırlıdır.

### II.1.c. Leibniz-Wolff

Leibniz, ilk kez yeter sebep ilkesini tamamen bilimsel ve epistemolojik bir ilke olarak ortaya koymuştur ve konumuzla ilgisi bakımından ilke, onun adını çağrıştırmaktadır. Ne var ki, Schopenhauer onun üzerinde öyle pek uzun durmaz. Onun iddialarını Wolff’a göre kibirli bulmakta ve ‘havalı’ (*great airs*) olduğunu söylemektedir. Buna rağmen yeter sebep bağıntısının bir ilke halinde Leibniz tarafından belirlenmiş olduğu açıktır. İlke, Leibniz ile birlikte özetle, herşeyin varolmak için yeterli bir sebebe sahip olmak zorunda olduğunu, aksinin mümkün olmadığını açıklamaktadır. Bu oldukça değerli adımı atmış olmasına karşın Leibniz ona hak ettiği ilgiyi göstermekten uzaktır. Schopenhauer onun hiçbir yerde bu ilke üzerinde özel bir ciddiyetle durmadığından ve onu belirgin biçimde açıklamadığından şikayet etmektedir.<sup>35</sup> Schopenhauer’in suçlamasının yersiz olduğu söylenemez. Leibniz gerçekten, formel bir bütünlükten uzak sistemi içinde herhangi bir yerde yeter sebep ilkesine özel bir bölüm ayırmaz; Schopenhauer yeter sebep ilkesi hakkında Leibniz’in temel referansını Fransızca versiyonunda *Monadologie* adıyla bilinen *Principia Philosophiæ*’de bulmaktadır. §31’de muhakememizin (*reasoning*), biri çelişki ilkesi olan *iki büyük ilkeye* dayandığını belirttikten sonra §32’de diğer ilkeyi dile getirir. Burada Leibniz şöyle demektedir: “... ve *yeter sebep ilkesidir*; bu ilkeye dayanarak, yeterli bir sebep olmadıkça bir olgunun gerçek veya var olduğunun savunulamayacağını, çoğu zaman bu sebepler bizim için bilinemez olsalar da, niçin başka türlü değil de böyle olduğunu düşünürüz [*Theodicee*, §44, s196]” (*Die Monadologie*: §32, s157-58).

<sup>35</sup> Kendisinin de Leibniz’den daha büyük bir ilgiyi esirgemesi muhtemelen bu nedenledir.

Yeter sebep ilkesini temel ayrımlar üzerinde ilk kez tanımlayan kişi Christian Wolff olmuştur. O, yeter sebep ilkesinin apaçık zorunluluğa dayandığını ileri sürer. Schopenhauer'in formülasyonu en fazla Wolff'unki (*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit* – olmasının bir nedeni olmayan hiçbir şey yoktur) ile benzemektedir. Bu bakımdan Wolff, Schopenhauer için önemlidir. Bu saygıdeğer filozof üç tür sebep (*ratio*) ayırt etmektedir: 1.PRINCIPIUM FIENDI (*causa*) formunda (*ratio actualitatis alterius; si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor rapidi insit*), 2.PRINCIPIUM ESSENDI formunda (*ratio possibilitatis alterius; in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis*) ve 3.PRINCIPIUM COGNOSCENDI formunda (*causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans*). Schopenhauer ilk iki konsepsiyonu kabul edilemez olarak görmektedir; çünkü ona göre hiçbir anlamı yoktur.<sup>36</sup> Yine de Schopenhauer'in Wolff'un üçlü ayrımı yerine koyduğu kendi ayrımı mutlak olarak benzerdir; onun *principium rationis sufficientis* (yeter sebep ilkesi) formundaki kendi konsepsiyonu da bir üçlü kök üzerinde yükselmektedir: oluşun (*fiendi*) ilkesi, bilmenin (*cognoscendi*) ilkesi ve varlığın (*essendi*) ilkesi şeklindeki bu üçlü, aynı ilkenin üç farklı görünümüdür, demek ana ilkeyi parçalara bölmüyor onun birer kök olarak üzerinde durduğu ayakları oluşturuyordur. Bu bakımdan Wolff'un ilkelerinden farklıdır. Fakat asıl önemlisi Schopenhauer'in yeter sebep ilkesi bir dördüncü forma daha sahiptir: eylemin (*agendi*) yeter sebep ilkesi. Bu dördüncüsü istemeye (*Wille*) referansla kurulmuştur. Schopenhauer'in dörtlü kökü (*die vierfache Wurtzel*) ile ilgili konunun ayrıntılarına bir sonraki başlık altında girilmektedir.

<sup>36</sup> Schopenhauer gerekçesini şöyle açıklamaktadır:

Olanaklılık, Kant'ın yeterli şekilde gösterdiği gibi, *a priori* olarak bildiğimiz deneyin genel koşulları ile benzer bir anlama gelmektedir. Bu koşulların değişiminin, Wolff'un taş örneği çerçevesinde, nedenlerden ileri gelen sonuçlar için mümkün olduğunu; eğer önceki, sonrakinin koşullarını içeriyorsa birinin diğerini izleyeceğini biliriz. Bu durumda, taşın sıcak varlık halini, 'sonuç' olarak; taşın sıcaklığının ve serbest ısıyla ilişkisinin sınırlı hacmini, 'neden' olarak görürüz. Şimdi, Wolff sözü edilen ilk durumu *principium essendi*, ikincisini *principium fiendi* diye adlandırır; yine o, taşla ilgili daha dayanıklı ve bundan dolayı diğerlerinden daha kalıcı koşullara neden olan bir hile üzerinde durur. Bu taşın olduğu gibi olması gerekir: o belirli bir özgül ısıyla kimyasal olarak meydana gelmiş olmalıdır, sonuçta o, özgül ısıyla ters orantılı olan bir ısı hacmidir. Diğer yandan o, serbest ısıyla ilişki içinde oluşur, tamamen *principium fiendi* formunda önceki nedenler zincirinin bir sonucudur. Ama o, (neden olarak ısı hacmi) koşulun(un) meydana getirdiği, (sonuç olarak) ısıya bağlı oluş, her iki tarafta raslantının sonucudur. Burada Wolff'un *principium essendi*'sine yer yoktur, bu nedenle onu kabul edemem (FR: §10, s21-22).

## II.2. Schopenhauer'in Bilgi Teorisinde Yeter sebep İlkesinin Kökleri

Schopenhauer yeter sebep ilkesinin iki uygulanişından söz etmektedir (FR: §15): ilkinde ilke, doğru olması için bir sebebe (*reason*) sahip bulunmasının zorunlu olduğu yargılara; diğ erindeyse, daima bir nedene (*cause*) gereksinim duyan maddi nesnelere de ğ işimlere uygulanmaktadır. Herikisinde de ilkenin zeminini oluşturan nitelik nedir? Niçin herşey bir sebebe gereksinim duymaktadır? Schopenhauer'in verdiği örnekten giderek, eşitkenar bir üçgen düşünelim; bu üçgenin neden üç kenarı bulunmaktadır? Çünkü üç köşeye sahiptir. Şimdi, kenarların eşitliğinin nedeni köşelerin eşit uzaklıkta bulunmaları mıdır? Hayır, köşelerin birbirine eşit uzaklığı, sadece kenarların eşitliğinin bir kanıtı değildir; o sadece böyle bir yargının temeli olamaz. Salt kavramlar, tek başlarına köşeler eşit olduklarından kenarların da öyle olduklarını söylemek için yeterli değildir. Kenarların eşitliği kavramı, köşelerin eşitliği kavramında içerilmez. Burada Schopenhauer'e göre, bundan dolayı kavramlar ile yargılar arasında ilişki kuramayız. Köşelerin birbirine eşit uzaklığı kenarların eşit uzunluğunu bilmemizi sağlayan *doğrudan* değil *dolaylı* bir sebeptir. Saf mantıksal kanıt, nedenselliğe de ait olsa, salt soyut kavramlara anlam verilmesi yoluyla kabul edilemez. “O sadece zaman içindeki olaylar için geçerlidir, zamanın kendisi için değil” der Schopenhauer ve devam eder; “(içinde bulunduğumuz) şimdiki an, bir öncekini hızla geçmişin dipsiz çukuruna savurur, nedensellik aracılığıyla değil, ama doğrudan onun kesinlikle kaçınılmaz olan salt varoluşu yoluyla” (FR: §15, s29). Sonuç olarak yeter sebep ilkesinin uygulamaları mantıksal bir sebebe ve giderek neden ve sonuca indirgenemez.

“Kendini dış ve iç Duyarlık yoluyla ve Anlama yetisi ve Akıl yoluyla gösteren bilincimiz (bilme yetimiz), kendini Özne ve Nesne içinde böler ve başka hiçbir şey içermez. Özne için nesne olmak ve tasarımıımız olmak aynı şeydir. Tüm tasarımıımız A PRIORI belirlenmiş olabilen düzenli bir ilişki içinde bir diğ erine karşı durur” (FR: §16, s30) ve bundan dolayı varolan hiçbir müstakil şey bu ilişkinin dışında tutulamaz. Schopenhauer'in Kantçı konumu burada açıkça gözlenmektedir. Onun burada sözünü ettiği ilişki tüm genelliği içinde yeter sebep ilkesini görünür bir kalıba dökmektedir. Bu ilişki, farklı nesne türlerine ait farklı formlar olduğunu kabul eder. Bu formlar yeter sebep ilkesi aracılığıyla genel ve soyut bir tarzda ortaya konur.

Bunların her birine Schopenhauer “Kök” demektedir; onların sayısı dörde indirgenmiştir. Bizim için bir nesne konumundaki –e.d. tüm tasarımlarımız– herşey bu dört sınıfa tasnif edilmek durumundadır: “Bilişsel yetimizin, yeter sebep ilkesinin dört yasası, ortak anlatımını, özne için tüm nesnelere aralarında sınıflandırmak yoluyla bulur; onlar, kendini duyarlık, anlama yetisi ve akıl olarak gösteren bilme yetimizin içsel özellikleri ve onunla bir olan temel nitelikleri yoluyla ileri sürmek iddiasındadır” (FR: §52, s188-89).

Yeter sebep ilkesinin dörtlü kökü ve onun her birinin yönettiği nesne sınıflarının ayrıntılı açıklamasına girmeden önce, tümünü özet halinde bir arada göstermek konuyu izlemeyi kolaylaştırabilir; bu nedenle aşağıda buraya kadar söylenmek istenilenlerin ve bundan sonraki başlıkların bir özeti verilmektedir.

Schopenhauer *Yeter sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı doktora çalışmasına, güçlü yanını Leibniz ve Wolff’un oluşturduğu onsekizinci yüzyıl akademik geleneğinin basit yeter sebep ilkesi ile başlar. İlke basitçe şöyledir: “hiçbir şey temelsiz ve nedensiz değildir.” Hiçbir şey kendiliğinden oluşmaz; her şey, kendisinin varlık nedeni ya da açıklaması olan bir başka şey ile ilişki içinde varolur. Bununla birlikte, burada Schopenhauer’e göre, bilginin temeli veya nedenine ilişkin, birbiriyle ilişki içinde dört ayrı açıklama türü bulunmaktadır; bunlar bir özne için (olan), yani tasarımılanmış nesnelere oluşturduğu dört ayrı sınıftır ve her nesne sınıfı, kendisiyle bağlantı içindeki yeter sebep ilkesi tarafından yönetilir. Eş deyişle, her nesne sınıfına yeter sebep ilkesinin ilgili formu hakim olur. Dörtlü kök fikri Schopenhauer’i özgün kılmaktadır. Dört açıklama modelinin en bilinen türü nedensel ya da fizikseldir (Janaway, 2002: 20). Diğer deyişle Schopenhauer’in en önemli saydığı nesnelere sınıfını uzam ve zaman formları oluşturmaktadır. Buna göre *uzam ve zamanda* gerçekleşen fiziksel durum ve olaylara ilişkin nedensellik türü aydınlatılmak istenmektedir ve ‘fiziksel nedensellik’ *oluşun yeter sebep ilkesi* tarafından yönetilir. İkincisi de ilki gibi zihinsel temele dayanır; ancak ilkinde zihnin algısal yanı işbaşındadır, burada ise soyut, kavramsal ve yargılara dayalı zihinsel durumlar ön plandadır. Burada yargıya dayalı ‘mantıksal nedensellik’, öncüllerden hareketle sonuca götürmeye dönüşür ve her durumda *bilginin yeter sebep ilkesi* tarafından yönetilir. Sıradaki açıklama modeli, ‘matematiksel nedensellik’ olarak

tanımlanır; çünkü onu oluşturan, zaman ve uzamın *a priori* biçimleridir. Burada adı geçen ilişki türü ‘ardardalık’ adını alabilir –demek aritmetik zaman öğeleri ve geometrik uzam parçaları *a priori* olarak birbiri ardına gelen anlar ve sayılardan sırayla oluşur. Matematik nedensellik diye adlandırdığımız nesnel düzenini açıklama biçimi, aritmetik ve geometrik ardardalık ilişkisini sağlayan ilke tarafından yönetilir ve onun adı *varlığın yeter sebep ilkesidir*. Son epistemolojik açıklama modeli, onu oluşturan ‘moral nedensellik’ olarak adlandırılabilir. Buna göre basitçe, insan eylemde bulunan bir varlık, faildir ve onun eylemlerinin motifleri, nedenleri bulunmaktadır. Eylemlerimiz kimi güdülerimiz tarafından belirlenir; ancak tek başına güdüler eyleme neden olamaz. Eylemin nedeni olan güdü, karakter temelinde oluşur. Schopenhauer’ın bilgi teorisinin ontolojisiyle ilişkiye geçtiği bu yerde, (eyleme dayalı bilginin nedeni olarak) karakteri bilmek demek, özneyi biçimlendiren istemeye nüfuz etmek anlamına gelmektedir. Özne ve istemesi arasındaki ilişkiyi yöneten de *eylemin yeter sebep ilkesidir*.

Copleston’ın belirttiği gibi, Schopenhauer, Leibniz-Wolff terminolojisi ile, fakat Kant’ın konumundan konuşmaktadır (Copleston, 1996: 29). Buna göre özne karşısında evren bir fenomendir; bundan ötürü yeter sebep ilkesinin dörtlü kökü fenomenler, nesnelarası ilişkileri yöneten ilkelerdir. Schopenhauer nihâi olarak Leibniz-Wolffçu “*nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit* – olmasının bir nedeni olmayan hiçbir şey yoktur” optimizmi eleştirir ve nedensellik ilkesini zorunluluğu da içerecek biçimde genişletir. Böylece ilke burada fiziksel, mantıksal, matematiksel ve moral zorunluluk ilkeleri halini alır.

### **II.2.a. Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnel Sınıfının Birincisi**

İlk nesnel sınıfı görü temelli (*anschaulich*), eksiksiz ve empirik olan tasarımlarımızın ürünüdür. Onlar salt düşünceye, soyut kavramlara karşıt biçimde oluştuğu için *görüye dayalı*; sadece formel içerikli değil, fenomenlerin maddi kısımlarını da kapsadıklarından *eksiksiz* ve salt düşüncelerin bir bağlantısından değil, ayrıca duyarlı organizmamızdaki bir duygunun uyarımıyla oluşan *empirik* tasarımlardır. Bu tasarımlar uzam, zaman ve nedensellik yasalarının birliği altında

oluşurlar. Uzam, zaman ve nedensellik formları bizim *empirik gerçekliğimizdir* (FR: §17, s31). Schopenhauer, bu empirik gerçekliğin onların *transendental idealliklerini* ortadan kaldırmadığını, çünkü onları düşünebildiğimizi belirtir.

*Uzam ve zaman* iç ve dış duyunun tasarım formlarıdır. Onlar yalnızca doldurulduklarında *algılanabilirler*; öyleyse onların algılanabilirlikleri Maddedir (*matter*). Tersten söylendiğinde, onlar maddesellik kazandıklarında empirik yolla algılanabilirler. Eğer *zaman* tek tasarım formu olsaydı, *birlikte-varoluş (coexistence)* mümkün olmazdı. Dolayısıyla kalıcılık ve süreklilikten söz edemezdik. Öte yandan tasarım formumuz tek başına *uzam* olsaydı, bu sefer de *değişim* mümkün olmazdı. Değişim için ardardalık (*succession*) zorunludur ve o da yalnızca zamanda mümkündür (FR: §18). Schopenhauer bu önemli noktanın altını çizer: empirik tasarımlarımızın bu iki formu ortaklık arz etmektedir, biri, diğeri olmaksızın anlamlandırılmaz. Birine ait bir nitelik diğeri için anlamsızdır. Yanyanalık zamanda, ardardalık da uzamda Schopenhauer'e göre pek bir anlam taşımaz. Empirik tasarımlarımız gerçekliğe aittir ve her iki formun birliğini gerektirir. Öyle bir birlik ki, gerçekliğin koşuludur. Bu birlik “anlama yetisinin kendine özgü fonksiyonları” tarafından “empirik gerçekliğin heterojen formlarıyla ilişkili bir tarzda” meydana getirilir (FR: §18, s32). Schopenhauer empirik gerçekliğimizin karmaşık doğasına sürekli vurgu yapmaktadır. Her empirik tasarım bu karmaşanın bir parçasıdır. Bu karmaşa içinde tüm nesnel, gerçek dünya bizim için varolur. Anlama-yetimizin fonksiyonları tüm empirik gerçekliğin temelidir.

Uzam ve zamanı dolduran madde, tamamen nedensellikten başka birşey değildir. Onun varlığı onun eylemidir. Sadece eyleyen bir şey olarak uzam ve zamanı doldurur. Her maddi nesnenin hareketi, bir diğerin bilinmesini sağlamaktadır. Bu neden ve etki, cismin doğası ve tüm özüdür (bkz. WWR, I: §4, s33). Eylem, nedenselliğin içeriğini oluşturur; neden ve sonuç arasındaki sürekli etkileşim onun eylemidir. Bu eylemin sonunda değişim oluşmaktadır. Değişim nedensel yasaya göre meydana gelen uzamın ve zamanın özel bir parçasıyla ilgili eş zamanlı bir oluşumdur. Sonuç olarak nedensellik uzam ve zamanın birliğidir. Cismin özü eylemde, değişimde, nedenselliktedir; bunların hepsi birdir.



Uzam ve zamanın anlama yetisinin fonksiyonları tarafından biraraya getirildiğini söylemiştik; Her tasarımın karşılığı bizde bir bilgi yetisi (*Erkenntnißvermögen*) olarak bulunur. İşte Kant'ın uzam ve zamanın bizdeki bağlaşığına (*Korrelat*) saf duyarlık (*reine Sinnlichkeit*) dediğı yerde, Schopenhauer anlama yetisini (*Verstand*) alıkoymaktadır; çünkü ona göre duyarlık maddesel olanı öngörür ve maddesel olan nedensellik ile aynı şeydir; bu noktada Schopenhauer'in söylemek istediğinin tüm belirsizliğine karşın, şu halde cismin veya nedenselliğın öznel bağlaşığı anlama yetisidir. Burada Schopenhauer'in bu önemli hususu nasıl anladığını kendi sözcükleriyle görelim:

Nedenselliğı bilmek anlama yetisinin tek fonksiyonudur, onun biricik gücüdür... ve tüm tezahürlerinde baştan başa onun özdeşliğı aşikârdır. Tersten söylendiğinde, tüm nedensellik, bundan dolayı tüm maddesel olan ve sonuç olarak gerçekliğın tümü sadece anlama yetisi için, anlama yetisi aracılığıyla, anlama yetisindedir. Anlama yetisinin ilk, en yalın, daima hazır tezahürü aktüel dünyanın algısıdır. Bu, her şekilde etkiden yola çıkarak nedeni bilmektir ve bundan ötürü tüm algılar intellekt ile ilgilidir.<sup>37</sup> Gerçi bir etki doğrudan bilinmese ve böylece bir başlangıç noktası görevi üstlenmese, o (intelektüel olan) algıya asla ulaşamazdı. Ama bu, hayvansal bedenler üzerindeki bir etki ya da aksiyondur; öyleyse bu bedenler öznenin *doğrudan nesnelere* olarak açığa çıkarlar. Tüm diğer nesnelere algısı onunla mümkün olur. Her hayvansal beden yoluyla deneylenen değişimler doğrudan bilinir, demek duyulur (*empfunden*). Bu etkiler nedenlerine geri götürüldüğünde, nedenin algısı bir nesne olarak görünür. Bu ilişki soyut kavramlarda ortaya çıkmaz; refleksiyon yoluyla varolmaz, keyfi değildir, ama doğrudan, zorunlu ve kesindir. O *saf anlama yetisinin* bilişsel yöntemidir, onsuz algı asla olmazdı; o olmasa, onlar isteme için ne acı ne de haz anlamına gelmedikçe, geriye sadece, bütünüyle anlamsız bir biçimde birbirini izleyen dolaysız nesnenin değişimlerinin bön, bitkimsi bir bilinci kalırdı. Ama güneşin doğmasıyla dünyanın görünüşe çıkması gibi anlama yetisi de, onun basit bir işlevi yoluyla, bir çırpıda bu bön, anlamsız duyumu algıya dönüştürür. Gözün, kulağın ya da elin deneylediğı algı değildir, o salt veridir. Dünya anlama yetisinin sonuçtan nedene geçişi yoluyla ancak algı olarak göze çarpar, uzamda yer kaplar, değişen forma (*Gestalt*) göre her zaman ısrarla madde (*Materie*) söz konusu olduğunda aynı kalır; çünkü anlama yetisi maddenin –demek etkinliğın– tasarımında uzam ve zamanı birleştirir. Bu tasarım olarak dünya ancak anlama yetisi aracılığıyla ve anlama yetisi için varolur (WWR, I: §4, s34-35).

Schopenhauer, buraya kadar gördüğümüz kadarıyla empirik gerçekliğın doğası hakkında yalın bir görüşe sahiptir. Tekil maddi nesnelere, diğer nesnelere ilişki içinde zamanda ve uzamda varolur. Nesnede ortaya çıkan dönüşümler, bir

<sup>37</sup> Burada Kant'ın duyarlık ile İntelekt arasında yaptığı ayrım hatırlanmalıdır. Bu ayrım nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgiliydi ve Schopenhauer da tasarımlarımızın öznel karşılığını Kant'tan yola çıkarak, fakat ondan farklı bir şekilde kavramaktadır.

önceki değişimin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşir. Burada beklenmedik bir karışıklık, Schopenhauer'in idealizmidir; o maddi şeyler hakkında realist değil, aksine idealisttir. Ona göre (maddi) şeyler, zihin olmadan varolamazlar. O Kant ile birlikte, bizim nesnelere kendinde-şeyler olarak değil, ancak bize sunulmuş şeyler olarak bilebildiğimizi kabul etmektedir. Empirik şeyler zamanda ve uzamdaki nesnelere, demek özne için nesnelere. Nesne, deneyle tanıştığımız bir şey ya da öznenin bilincindeki şeydir. Uzam ve zaman, tarafımızdan deneye getirilen temel formlardır. O halde, uzam ve zamanın maddi sakinleri özne olmadan varolamaz ve maddi şeyler arasında geçerli olan nedensel bağlar öznenin (bizim) empoze ettiği durumlardır. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın birinci cildinin ilk kitabında şöyle söylenmektedir:

Çocukların ve sonradan operasyona tâbi olan kör doğan insanların görmeyi öğrenme süreci; iki gözle algılanan şeyin tek görülmesi; duyu organlarının alışılmış yerleri değiştirildiğinde çift görme ve çift dokunmanın gerçekleşmesi; gözdeki imgeleri ters çevrildiği halde nesnelere dikey görülmesi; salt bir iç işlev olduğu halde dış nesnelere renk atfetmek, gözün etkinliğinin kutuplaşma aracılığıyla bölünmesi; ve son olarak bir de stereoskop; tüm bunlar, bütün algının sadece duyuların değil, ama zihnin; diğer deyişle, *nedenden sonucun anlaşılması yoluyla elde edilen saf bilginin* güvenilir ve reddedilemez kanıtlarıdır. Sonuç olarak algı nedensellik yasasını gerektirir ve tüm algı ve onun birincil ve yekpare olanağının sonucu olarak tüm deney bu bilgiye dayanır. Aksine sorun, nedensel yasa bilgisinin deneyden geldiği şekilde adlandırılmaz; bu Hume'un şüpheliliğidir ve ilk kez buradaki ifadeler aracılığıyla yanlışlanmıştır (WWR, I: §4, s37).

Gördüğümüz gibi Schopenhauer'in algı açıklamasında maddi nesnelere dünyası insan zihni tarafından meydana getirilmektedir; neden-etki ilkesinin duyulara uygulanması ile bizim bedensel duyularımız şeyleri alır. “Böylece nedensellik ilkesi Schopenhauer için iki yönden önem kazanır: o sadece maddi şeyler arasındaki tüm ilişkileri yönetmekle kalmaz, onları zihnimize kurmamızın da sorumluluğunu üstlenir.” Bu açıklama ustalık gerektirmesine karşın, Janaway'a göre bir soruna neden olmaktadır: “Buna göre, bedensel duyularımızın kaynağı nedir? Onlar elbette zihnimizden önce bedenimizde bulunmak zorunda olan ilksel nedenlerdir, ama Schopenhauer böyle bir zorunluluğun nedenini tartışmaz. İkincisi biz bu ilk duyuyu nasıl kavrarız? O, zihin tarafından bedendeki nesnelere bir değişim gibi algılanıyor olamaz; o halde tüm nesnelere değişimleri yöneten mekanizma niçin nedensellik ilkesi olarak adlandırılabilir?” (Janaway, 2002: 21-22)

II. Bölümün sonunda şematize edildiği gibi, empirik gerçekliğin (görüsel ve tasarımsal) bizdeki öznel bağlılıığı olan anlama yetisi *oluşun yeter sebep ilkesi* tarafından yönetilir.<sup>38</sup> Bir başka deyişle, öznenin tasarımıyla yetisinin ürünü olan nesnelere sınıfına oluşun yeter sebep ilkesi hakimdir. Bu ilkenin uygulaması mütemadiyen *değişim* varsayımına dayanmaktadır (FR: §20). Bir durumdan diğerine gerçekleşen bir oluş hali empirik gerçekliğin mekanizmidir; bu işleyiş yeter sebep ilkesinin formu olarak nedensellik yasasına tâbidir ve onun ilkesi de değişimi gerektirdiğinden oluşa aittir. Onun tasarımsal nesnelere sınıfı uzam ve zamana bağımlıdır. Bir nedeni izleyen sonuç daima zamandadır; daha soyut bir ifadeyle nedensel bağlar zaman içinde kurulur. (Önceki) deneylerimiz nedensel bağları bilmemizi, onlardan söz edebilmemizi mümkün kılmaktadır. Bir durumdan diğerine geçiş, aradaki nedensel bağı görmeyi zorlaştıracak ölçüde hızlıdır –tıpkı bir silahın ateşlendiği an ile sonrasını algılamakta zorlanmamız gibi, o algımızdan kaçır. Biz onu değişim gerçekleştikten, herşey olup bittikten sonra kavrarız. Schopenhauer artık nedensellikten de ötede ardardalıktan söz etmeye başlar; çünkü ardardalık alanında zorunluluğu aşan bir ‘kesinlik’ söz konusudur: Barutun ateşlenmesinden sonra gerçekleşen patlama durumunda olduğu gibi (FR: §20, s47). Nedensellik ve ardardalık arasındaki ilişkiyi ‘mütekabiliyet’ kavramı izler (FR: §20, s47). Bu kavram, neden ve sonuç ilişkisi içinde, sonuç olarak karşımıza çıkan durumu, bir başka sonucun nedeni olarak görmeyi içermektedir.

Nedensellik yasasının doğal sonucu olarak atalet yasası (*law of inertia*) ve tözün sürekliliği yasası (*law of permanence of substance*) ortaya çıkar: **1.** Eylemsizlik yasası, Galileo ve Newton’dan bildiğimiz gibi, herhangi bir cismin üzerine bir kuvvet etmede bulunmuyorsa, ya da etmede bulunan kuvvetlerin bileşkesi (toplamı) sıfırsa, cismin mevcut durumunu değiştirmeyeceği gerçeğine dayanır. Burada yasa iki ayrı durumda ortaya çıkmaktadır; birincisinde, sabit bir cisme bir kuvvet etmede bulunmadıkça cisim hareketsizliğini sürdürür, stabil kalır. İkinci durumdaysa, hareketli bir cisme bir kuvvet etmezse, cismin hızı ve yönü değişmez. **2.** Tözün sürekliliği ise Leibniz’in süreklilik yasasının bir uygulamasıdır. Schopenhauer bu yasa ile tözün sürekliliğini kanıtlamaya yönelmektedir. Yasayla

<sup>38</sup> Daha iyi anlayabilmek için onu akıl, duyarlık ve öz-bilinç ile karşılaştırma imkanını sunan aynı şemaya bakılabilir.

ilgili Leibniz kısaca şunları söyler: “Hiçbir şey tümüyle bir anda gerçekleşmez veya doğa asla sıçrama yapmaz şeklindeki maksimum, en iyi ve kusursuz kanıtlanmış olanlardan biridir, ki ben onu *süreklilik yasası* olarak adlandırdım” (Leibniz, 1989, NE: 297). Şimdi Schopenhauer’e göre, nedensellik yasası özel olarak, duruş, hareket, form ve nitelik gibi beden hallerine uygulanabilir; çünkü o, varlığın içinde ya da dışında tamamen geçici olan durumları yönetir (FR: §20, s48). Süreklilik yasası ise nedensellikten kaynaklanır. Bu yasa, töze (“*Substance, i.e. Matter*”) uygulandığında tözün sürekliliği, onun varlığın dışında ya da içinde geçici olamayacağı, öyleyse onun evrensel olarak varolan niteliklerinin artıp azalamayacağı anlamına gelmektedir. Bunu biz *a priori* bilebiliriz, bu bilgi “mutlak kesinliğin bilinci” yoluyla kanıtlanır (FR: §20, s49). Tekrarlanacak olursa, tüm değişimleri kendisi aracılığıyla düşünebildiğimiz tek form, nedensellik yasası yalnızca bedensel durumlar için geçerlidir; Madde (tözsel içeriğiyle kullanılmaktadır, e.d. ‘Substanz’ olarak) için hiçbir surette uygulanabilir değildir. Maddenin sürekliliği ilkesi bu anlamda nedensel yasanın doğal sonucudur. Kısacası süreklilik ilkesi, empirik yasanın kendisiyle kurulan ters bir ilişkiden doğmaktadır. *A posteriori* kavradığımız gerçekliğin empirik olarak tesis edilmesine karşılık, tözün sürekliliği *a priori* kavranılır. Her empirik bilgi tümevarım yoluyla elde edilir; bundan dolayı belirsiz ve yaklaşıktır, mutlak ve kesin değil. Schopenhauer’in burada empirik gerçeklikten yola çıkarak *a priori* bir bilgi ilkesi kurmaya yöneldiği gözden kaçmaz; çünkü tözün sürekliliği ilkesi böyle bir akıl yürütmeye –değişimi yönlendiren nedensellik yasasından geriye dönerek süreklilik fikrinin sağlanması yoluyla– mümkün olmaktadır. Daha doğrusu empirik gerçeklik, geriye dönük ters bir ilişki yoluyla *transcendental* bir bilginin sonucu haline getirilmektedir. Bu bilgi tüm deneyin öncesinde varolan, sarsılmaz kesinliktir. Schopenhauer bu *transcendental* bilgiyi, deney dünyasını mümkün kılan salt bir “beyin fenomeni” haline getirmektedir.<sup>39</sup>

Şimdi bir parantez açıp ‘maddenin sonsuzluğu’ ve ‘tözün sürekliliği’ kavramları, hatta daha genel olarak Madde ve Töz terimleri arasında ortaya çıkan bulanıklığı gidermeye çalışalım. Schopenhauer ‘Töz’ terimi ile ‘Madde’ arasındaki kavramsal belirsizliğe *Dörtlü Kök*’te açıklama getirirse de, aradaki bağlantıyı nasıl

---

<sup>39</sup> FR: §20, s49.

kurduğunu daha geniş biçimde *Kant Felsefesinin Eleştirisi*'nde göstermektedir. İlk önce şunu belirtmek gerekir ki o, *töz* terimini *madde* için özgül bir anlamın taşıyıcısı olarak kullanmaktadır ve *töz*, maddede istisnai olarak gerçekleşen bir varlık değildir;<sup>40</sup> onun kökü maddeden çıkar.

...saf madde algılanamaz, ama sadece düşünülebilir: o, her gerçekliği, temel olarak, kendisinde düşündüğümüz bir şeydir. Çünkü saf Nedensellik, tanımlanmış bir kipi dışında salt eylem (*action*), algılanabilir olamaz, bundan ötürü o bir deney içinde ortaya çıkmaz. Böylece Madde sadece saf anlama yetisiyle nesnel olarak ilişkili olabilir; çünkü o genelde Nedenselliktir, başka bir şey değil: o halde anlama yetisinin kendisi olduğundan doğrudan neden ve sonucun bilgisidir, başka bir şey değil. Şimdi bu, nedensellik yasasından ötürü maddenin kendisine uygulanamayandır: demek oluyor ki, Madde ne başlangıçtır ne de son, ama o süreklidir ve sürekliden geriye kalandır. Zira bir yandan, Nedensellik, Maddenin arazlarındaki (form ve nitelik) bütün değişimin, e.d. varlığın içindeki ve dışındaki tüm yolculuğun zorunlu koşuludur; ama diğer yandan, Madde saf Nedenselliğin kendisidir, öyle ki, nesnel olarak görünür: o, kendi gücünü tecrübe edemez, nitekim göz herşeyi görebilir ama kendini değil (FR: §21, s97).<sup>41</sup>

Schopenhauer bu kavramın, diğer mutlak doğruluk iddiasında olanlar gibi, özel olarak yalnızca gizil bir amaca hizmet eden bir kavramsal içeriğe tâbi kılındığını belirtmektedir. Herhangi bir maddenin tözselliği onun sürekliliğine işaret etmektedir. Maddenin sürekliliği, onu uzamın bir parçası olarak görmeye, maddenin (koşullarının ya da durumlarının) değişimi ise, onu zamanın bir unsuru olarak değerlendirmeye referansta bulunmaktadır. Süreklilik ve değişim birbirinin karşıtı niteliklerdir. Değişimin karşıtı olarak süreklilik bu anlamda bir stabilizeyi ifade etmektedir.<sup>42</sup> Değişmeye karşıt olan şey tözün bir niteliği olabilir. O halde maddenin sürekliliği algının nesnesi olamaz; çünkü algı daima form ve niteliği kapsar (krş. WWR, I: 501-3).

## II.2.b. Nesneleşme Basamakları

Töz, maddede daha soyut olarak yer alan daha yüksek bir türdür (*Genus*). Her daha yüksek tür tözsel niteliği arttıkça, madde kavramından kendinde daha az içerir.

<sup>40</sup> FR: §20, s50-51.

<sup>41</sup> Krş. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*: 5.633 ve 5.6331.

<sup>42</sup> Leibniz'e dönersek, onda süreklilik kavramının, bir değişmezlikten çok açıklanamayan değişimlerin mümkün olamayacağı anlamına geldiğine tanık oluruz. Dolayısıyla kavramın bu içeriği, nedensellik yasasının mekanizmine de uyum sağlamaktadır; zira her şeyin bir nedeni olmalıdır ve nedenler açıklanabilir.

Maddeden töze doğru gerçekleşen bu devinim Schopenhauer tarafından “nesneleşme basamakları” düşüncesi içinde formüle edilmiştir:

Sonsuz neden ve sonuç zinciri tüm *değişimleri* yönlendirir ama asla onun ötesine uzanamaz. Varolan iki şey dokunulmamış olarak kalır, çünkü bu iki şey onun faaliyet zinciriyle sınırlanmıştır: Birincisi, *Madde*, diğeri, *doğanın birincil güçleri*. İlkine (madde) nedensel bağlarla etki edilmez, çünkü o tüm değişimlerin ötesinde ya da onların üzerinde yer alır. İkincisi (birincil güçler) yoluyla ise değişimler mümkün olur. Onlar yalnızca nedenlere nedensellik veren operasyon yetisidir... Neden ve sonucun Zamanda zorunlu ardardalığı birbirine bağlı olarak değişir; oysa değişimleri yöneten doğanın güçleri tüm değişimlerden muaftır. Bundan dolayı onlar zamanın dışındadır ama kesinlikle nedensellik silsilesinden kendilerine fırsat buldukça kendilerini her yerde hazır ve tüketilemez olarak sunarlar. Bir *neden*, onun *sonucu* gibi her zaman bireysel birşeydir, tekil bir değişimdir. Halbuki doğanın güçleri evrensel ve değiştirilemezdir, tüm zamanlar ve tüm yerler için geçerlidir... (FR: §20, s51)

Henüz *Dörtlü Kök*'te istemenin kendini görünür kıldığı çeşitli evreler olarak ‘nesneleşme basamakları’ndan söz edilmez, ama birkaç yıl sonra yayımlanan filozofun temel eseri *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'da, bölüm 25'ten itibaren somut olarak bu kavramlaştırmayla tanışır ve onu anlamaya başlarız. Ne var ki, henüz somut biçimde kendini istemenin açığa çıkışının ilk ve en temel evresi olarak göstermese de, yukarıdaki pasajda *doğanın birincil güçleri* fikri ile (oluşun yeter sebep ilkesinin sınırları içinde fakat yeter sebep ilkesinin mekanizminden muaf olarak) karşılaşılmaktadır.

İstemenin nesneleşmesinin basamaklarını aşağıdan yukarıya inorganik dünya, bitkiler, hayvanlar ve onlarla aynı basamakta yer alan insan meydana getirmektedir. Doğanın en temel güçleri, istemenin nesneleşmesinin en alt basamağını oluşturmaktadırlar. Bunların en bilinen bazıları yerçekimi, elektriklilik, katılık, akışkanlık, nüfuz edilmezlik, esneklik şeklinde çoğaltılabilir. Sadece bunlar değil, “istemenin nesneleşmesinin bütün basamakları Platon’un idealarından başka bir şey değildir” demektir Schopenhauer (WWR, I: §25, s151). Burada Kant’ı açıkça skolastik akla tâbi olmakla suçlayan Schopenhauer, onun Platon’un idealarını kendinde-şey olarak kavrayıp, bilinmezliğe terkederek tipikleştirdiğini, eş deyişle aradaki farkı kavramaya özen göstermediğini iddia etmektedir. Kant, kendinde-şeyi epistemolojik öznenin nesnesi olarak tanımlamadığı için bir adım öteye gidememektedir. Oysa Platoncu idea bilinebilir bir tasarım, öznenin nesnesi şeklinde

tanımlanarak kendinde-şeyin nesneleşmesini sağlamaktadır. Kendinde-şey doğadaki her şeyde bir bütün, parçalanmamış olarak bulunduğundan, onun ne olduğunu doğanın tekil bir unsurunu izlemek yoluyla anlayabiliriz. Aksine sınırsız evreni kavramaya çalışmakla kendinde-şeyi kavramak gerekli değildir. Kendinde-şeyin evrenin ve doğanın tamamında görülmesiyle, tekil unsurlarında kendini bölünmemiş olarak açması arasında onu eksiksiz tanımak bakımından bir ayrılık bulunmaz. İşte bu nokta, Schopenhauer'in önümüze koyduğu hedef (kendinde-şeyin bilinmesi) sanatla ilişkisini kurmaya imkan vermektedir. Sanatın önemi, onun nesnesinin, doğanın parçaları –demek kendinde-şeyin taşıyıcıları ve giderek ideanın kendini örnekler olarak var kıldığı doğal nesnelere olmasından ileri gelmektedir. Sanat işte bu bakımdan, kendinde-şeye bir ölçüde nüfuz edebilmemizi mümkün kılan bir araç olması dolayısıyla Schopenhauer'in soruna getirdiği bir çözüm denemesidir. O, “şeyleri yeter sebep ilkesinden bağımsız biçimde görmenin bir yoludur.”<sup>43</sup> Ancak biz yeniden istemenin nesneleşme basamaklarına dönelim:

En temel basamaktan –doğanın birincil güçlerinden, insana dek bu basamakların Platon'un idealarından başka bir şey olmadıklarını söylemiştik. Evrenin tüm unsurlarında bunların görünür hale geldiklerini de dile getirdik; ve şu halde doğanın temel güçleri örneğinde onların yeter sebep ilkesinin değişimlerinden muaf oldukları bilinmektedir. İstemenin nesneleşmesi olarak idealar uzam ve zamanın dışındadır ve hep vardır, öyleyse oluştan bağımsızdırlar. Platoncu terimlerinden Schopenhauer'in terminolojisine geçilirse şöyle söylenebilir: tasarım olarak dünya istemedir. Bu aşamada tasarım olarak dünyanın ortaya çıkması için gerekli koşullar mevcuttur: Koşul, özne ile nesnenin birbirinin içine geçmesi, özdeşlik kazanmasıdır. Platoncu idea, bu dönüşümden sonra öznenin bildiği tek şeydir. İstemenin tam nesneleşmesi Platoncu İdeadır. O, özne ile nesnenin kendinde dengede oldukları yerdir. Tasarım olarak dünya, işte nesnenin imgesine dönüşen bilinci sayesinde oluşur. Platoncu ideada özne ile nesne bir ve özdeş olduğundan ayırdedilemez; demek ki, Platoncu idea, istemenin nesneleşmesi ve tasarım olarak dünya (bu üçü) bir ve aynı şey olur (krş. WWR, I: §34). Yeter sebep ilkesinin mekanizmini ve özne ile nesne birliğini bir an dünyadan soyutladığımızda geriye

---

<sup>43</sup> WWR, I: §36, s203.

Schopenhauer'e göre istemeden başka bir şey kalmaz. Öyleyse dünya iki tür niteliğe sahip olmaktadır; **1.** İsteme olarak dünya ve **2.** Tasarım olarak dünya. Bir yönüyle kendinde-şey olarak dünyanın varlığından söz ederken, diğer yönüyle o sadece bizim bilgimizin nesnesi olma konumuna gerilemektedir. Yalnız önemli olan şey, bu iki niteliğin her zaman aynı anda geçerli olduğudur. Meğer ki insan ve bilinci varolsun. Birbirine karşıt gibi görünen bu iki nitelik dünyanın ve onun nesnelere kendi aralarındaki farklılıktan ileri gelir. Buna göre istemenin nesneleşme basamaklarının en üstünde, istemeye en yakın duran insan bile, isteme olarak dünyanın karşısında yeter sebep, zorunluluk, uzam-zaman, değişme gibi ilke ve koşullara tâbi bir fânilik arz etmektedir. Yukarıdaki ayrılaşmaya koşul olarak istemenin kendini açtığı tüm durum, koşul veya nesnelere de, bu nedenden ötürü aynı ayrıma bağlıdır. Kısacası herşey hem isteme olarak hem de (insanın bilinci için) tasarım olarak varolur. Schopenhauer böylece makrokozmosk açıklama (Thales) ile mikrokozmosk açıklamayı (Sokrates) birbirine bağladığını iddia etmektedir (bkz. WWR, I: §29, s184); çünkü onun isteme kavramı ile her iki yaklaşım biçimi de aynılaştırmaktadır.

Yeniden yeter sebep ilkesinin açıklanmasına döndüğümüzde; istemenin nesneleşme basamaklarının unsurları ile onun ilişkisinin kaçınılmaz olduğunu görmek mümkündür. Kendinde-şey (isteme), yeter sebep ilkesinden muafır, ancak onun nesneleşmiş halleri (idealar) bu ilkenin işleyiş alanının dışında düşünülemez. Şimdi nedensellik doğada kendini üç ayrı form altında sunar; *nedenler*, *uyarıcılar* ve *motifler*.<sup>44</sup> Bu formların her biri, 'nesneleşme basamakları' dediğimiz nesne gruplarına tekabül etmektedir; her form bir dünya türü için geçerlidir.

Birincisi, *nedenler*, inorganik dünyada geçerlidir. İnorganik dünyadaki değişimler nedenseldir. Bunlar mekanik, fizik ve kimyasal olabilir. Her neden bir değişim içinde bir sonucu doğurur. İkinci nedensellik formu, *uyarıcılar*, organik yaşamın bir kısmı için geçerlidir. Bunlar bitkisel dünyanın tamamı ve hayvansal dünyanın bir kısmını içerir. Tamamen bilinçsiz canlı türleri için uygulanabilir. Son nedensellik formu, *motifler* ise insanı da içine alacak şekilde hayvan yaşamı için geçerlidir ve burada aksiyonu yönlendiren anahtar kavram bilinçtir. Eylemlerin nedeni bilgidir. Bilme ve tasarımlama yetisi bu grubun karakteristiğidir. Bilen ve

---

<sup>44</sup> Bkz. FR: §20, s53-54.



tasarımlayan canlılar bunu kesinlikle bir amaç için yaparlar. Özgür isteme problemiyle ilgili olduğu için, burada nedenselliğin üçlü formunun bu kısa sunumunu ayrıntılı hale getirmeye gerek duymuyoruz. Yine de Schopenhauer'in üzerinde önemle durduğu bir konuyu onun kelimeleriyle ifade edelim:

Neden, uyarıcı ve motif arasındaki fark açıkçası sadece varlığın çeşitli *alırlık* (*receptivity*) derecelerinin bir sonucudur. Onların alırlığının daha güçlü ya da zayıflığı etkinin doğasından olabilir: bir insan bir görüşe itaat ederken, bir taş (yere) çarpmaya eğilimlidir. Kesinlikle her ikisi de yeterli bir neden yoluyla ve bundan ötürü ortaya çıkan bir zorunlulukla hareket ederler. *Motivasyon* içinse nedensellik bilgi aracılığıyla (harekete) geçer; intellekt motiflerin ortamıdır, çünkü o daha yüksek bir alırlık derecesidir (FR: §20, s54-55).

### **II.2.c. Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnel Sınıfının İkincisi**

Oluşun yeter sebep ilkesi tarafından yönetilen fiziksel nedensellik, içinde yaşadığımız empirik dünya için geçerli olduğundan, onu bir önceki başlık altında incelememiz mümkün olduğu kadar ayrıntılandırılmaya çalışıldı. Fakat sonraki üç nedensellik türü ve onlara hakim olan yeter-sebebin ilkeleri gerekli olduğu kadarıyla burada incelenecektir.

Kavramlar oluşturmak Schopenhauer'e göre, insanın ayırıcı niteliğidir; insan diğer hayvanlar arasında bu tür bir bilinç düzeyine sahip olmasıyla farklılaşır. Diğer hayvanlar kavramsal tasarımlamadan ve yargı verebilme yetisinden yoksundur. Dolayısıyla hayvanlarda, insanlarda olduğu türde dil gelişmez ve geçmiş ve gelecek fikri oluşmaz. Bu yüzden Schopenhauer'in nesnel sınıfının ikincisini (ilki uzam ve zaman idi) kavramlar oluşturur. Onun için kavramlar, elbette zihinsel tasarımlardır, soyutlamalardır ve onları "tasarımların tasarımları" diye tanımlar (FR: §26, s115).

Burada bir parantez açarak Kant'a dönelim: Schopenhauer'de temel tasarımlar maddi dünyada tecrübe edilen şeyler, nesnelere; örneğin bir 'masa'yı düşünelim. Onun nesnesi, kavramı yoluyla oluşur. Diğer bir deyişle, 'masa' kavramım genel tasarımı, nesneyi oluşturur. Nesne ve tasarım birliği Kantçı bir birliktir, çünkü biz nesnel dünyayı içsel veya dışsal olarak duyu-algısında

duyumlarımız, izlenimleriz ve tasarımlarız.<sup>45</sup> Bu Kant'ın –birşeyi salt pasif izlenimsel yolla tasarımılamayı içeren– tasarımsal algı teorisinin bir kalıntısıdır. Nesne, öznenin bir parçası olarak bilinmeye açıktır, bu nedenle daima tasarımsaldır. O halde deney unsurlarının temelindeki anlama yetisi ve duyarlık arasındaki ilişki saklı değildir. Eş deyişle biz nesneyi anlama ve duyarlık yetisinin birliğinde kavrarız. Hamlyn'e göre, Kant yine de bir belirsizliği taşımaktadır; o, bir duyu-algısının, bir nesnenin görüşüne (*intuition*) sahip olmak anlamıyla eş olduğunu söylemeye meyillidir. Oysa aynı Kant'a göre nesne bir duyum ya da tasarımdır.<sup>46</sup> Şimdi şurası açıktır ki, bu belirsizlik Schopenhauer'i Kant'tan daha belirgin bir idealist yapar. Onun kavramları daima deneyden en az bir adım ileridedir. Schopenhauer bunu Kantçı *Anschauung* (görü, sezgi) terimiyle ifade eder. Her ne kadar kavram daima deney koşullarında somutlaşmaya eğilimliyse de, bu, Kant'takine benzer bir karışıklığa yol açmamaktadır. Örneğin varlık, öz veya nesne kavramları deney koşullarında asgari bir değer kazanır.

Bu aşamada Kant'la girdiğimiz dolayımdan çıkıp kaldığımız yere geri döndüğümüzde kavramların deneyle bağlarının koştığı bir durumdan söz etmekte olduğumuzu görmek zor değildir. Şöyle ki, ikinci nesnelere sınıfının unsurları (kavramlar), koşullarını kendi türdeşlerinde bulur. Her kavram –hemen yukarıda deney koşullarında somutlaştığı söylenmişse de, bir diğeri ile bağlantı içinde oluşur. Bundan dolayı fiziksel nedensellik türünün geçerli olduğu gerçeklik alanı mantıksal-matematiksel bir nedensellik alanı ile yer değiştirmektedir. Bu alan, e.d. ikinci nesnelere sınıfımız bilginin yeter sebep ilkesince yönetilmektedir, *ratio cognoscendi* ilkesinin yetki alanındadır: *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Schopenhauer belirttik olarak söylemese de, bilginin yeter sebep ilkesinin kavramlar alanına, onlar duyu-deneyine uygulandıklarında hükmedemeyeceğini söylemek yanlış olmaz. Sonuç olarak bilme yetimiz, koşulu deney alanında olan ama soyut bir yetidir. Schopenhauer'e göre kavramsal soyutlama, aklın yetki alanına girmektedir, bundan ötürü burada anlama yetisi daha fazla görüye dayalı, daha az diskursiftir.<sup>47</sup> Görüldüğü gibi, buradaki sorun kavramları üreten aklın görüye göre daha soyut

<sup>45</sup> Hamlyn, D., "Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason", *Schopenhauer: His Philosophical Achievement* (ed. Michael Fox) içinde, 1980: 85.

<sup>46</sup> Hamlyn, D., a.g.e., 1980: 85.

<sup>47</sup> Hamlyn, D., a.g.e., 1980: 88.

olmasıyla ilgilidir. O halde görünün öne çıkmasının nedeni sorulabilir. Schopenhauer yanıtın yargılarla ilgili olduğunu ima eder: “Kavramlar, daha açıkçası düşünme ile ifade arasındaki gibi bir ilişkiye biz *yargı* diyoruz.” Düşünme ya da yargı yetisi temelde kavramsal işlemlerdir. Yargı yetisi bilginin bir parçası olarak açığa çıkar; bu aşamada yeter sebep ilkesi yeniden gündeme gelir: “Eğer yargı, bilginin bir parçasıysa, yeterli bir sebebe ve zemine sahip olmalıdır; bu niteliğin etkisiyle, o gerçekliği doğru olarak kavrar. Doğruluk bu yüzden ondan farklı bir şeyin yargısına referansla mümkündür” (FR: §29, s124). Bu tanıdık düşünceye göre bir yargı, bilginin kendine dışsal bir şeyde doğru ve yeterli olarak temellendirilmesidir. Schopenhauer burada yargının doğruluğu ile onun yeterli bir temele ait olması arasında ayırım yapmaz.

Schopenhauer’in başarısı, doğru yargıların tamamen farklı şekilde temellendirilebileceğini göstermiş olmasıdır. Onlar bir başka yargıya dayandırılabilir veya bir doğru, bir başkasından çıkarılabilmelidir. Öte yandan onlar empirik doğrular olmalı, bir başka yargıda değil, deneyde temellendirilebilir olmalıdırlar. Christopher Janaway’ın örneğini kullanarak, “ağaçta bir kar tanesi olduğu”<sup>48</sup>na dair yargımızın doğrulaması duyularımızla yapılabilir olmalıdır. Öte yandan onun eş anlamı, “ağaçtaki kar tanesi: kar beyazdır, bu yüzden ağaçtaki beyaz bir nitelik” şeklindeki nihai yargısının doğruluğu, iki tür öncülün doğruluğuna dayanır (krş. FR: §30-33): Schopenhauer birini “mantıksal” ve “metalojik” doğrular olarak, yani gözlemden ziyade dedüksiyon temelinde kurulmuş olanlar şeklinde tanımlar. Bunlar Kant’ın *analitik* dediği yargılarla ilgilidir ve özdeşlik ilkesi gibi mantıksal ilkelere dayanırlar. Diğerini ise, “transendental” ve “empirik” doğrular olarak adlandırır. Bunlar, sırasıyla bir yargının düşüncede ya da genelde deney koşullarında bulunduğu yerde gerçekleşir. Özellikle transendental doğru, ister gözlemden ister doğrudan dedüksiyonla elde edilsin “hiçbir şeyin nedensiz olamayacağı” ilkesine dayanır, ama öncelikli ilke onun –transendental doğrunun– tüm deneyde kurulduğudur (Schopenhauer burada, anlaşılabilirliği gibi, tamamen Kant’ı izlemektedir). Metalojik doğrular, varsayımsal yargılar içerirler. Örneğin Schopenhauer “hiçbir yüklem bir özneye aynı anda hem verilmiş hem de ondan

---

<sup>48</sup> Janaway, 2002: 24.

alınmış olamaz” derken, bir kar tanesinin hem beyaz olup hem de olmadığını söylemenin mümkün olmadığını anlatmaktadır. Schopenhauer, kendinde bu tür bir doğruluğu gösterse bile yeter sebep ilkesinin, özellikle nedensellik ilkesinin transendental bir doğruluğu ortaya çıkardığını belirtir. Daha önce dile getirilen kavramların koşullarının bir başka kavramda bulunduğu fikri ile şimdi karşımıza çıkan yargıların deney zemininde ortaya çıkmaları fikri arasında görülmesi muhtemel bir karışıklık yersizdir; çünkü bu ancak kavram ile yargı arasındaki empiriye dayalı ayrım düşünülerek açıklanabilir. Schopenhauer’de kavram bir soyutlama iken, yargı onun deney koşullarına uygulanışıdır.

Bilginin yeter sebep ilkesi, kavram ve yargı, e.d. refleksiyon kavramının girift anlamıyla doğru ifade bulan, hem düşünme hem de onu gerçekliğe yansıtma (uygulama) arasındaki ilişkiyi yönetmektedir.<sup>49</sup> Bu ilişki onun yetki alanındadır. Bu konuda ortaya konmuş çeşitli görüşler bulunmakla birlikte, en popüler olanı *Tractatus*’un Wittgenstein’idir.

Yargılarımız dört kategori altında sınıflandırılarak her yargı türü yeter sebep ilkesinin bir kökü çerçevesi içine alınmak istenmektedir. Bu durumda şöyle bir sınıflandırma yapmak mümkün olmaktadır:

1. Mantıksal doğrular (ve ona dayalı yargılar), mantıksal nedenselliğe tâbi oldukları için, bilginin yeter sebep ilkesinin;
2. Empirik doğrular (ve ona dayalı yargılar), fiziksel nedenselliğe tâbi oldukları için– oluşun yeter sebep ilkesinin;
3. Transendental doğrular (ve ona dayalı yargılar), moral nedenselliğe tâbi olduklarından ve son olarak,
4. Metalojik yargılar (ve ona dayalı yargılar), matematik nedenselliğe tâbi oldukları için, varlığın yeter sebep ilkesinin kapsamı içinde bulunurlar.

Schopenhauer’in disertasyonunda böyle bir sınıflandırma bulunmamakla birlikte, onun akıl yürütme zinciri içinde böyle bir ilişki kurmak mümkündür. Buna

<sup>49</sup> Deney ve düşünme arasındaki ilişki hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Gardiner, 1997: 109-22.

karşın o temel düşünme yasaları ile bu yargı türlerimiz arasında ilişki kurmaktadır. Böylelikle bu yargılar “düşünmenin dört ünlü yasası aracılığıyla kanıtlanmış olurlar” (FR: §30, s125). Kendi örneğini kullanarak, üçgenin üç köşeli olduğunu söylediğimizde, onun özdeşlik ilkesi tarafından belirlenmiş niteliğine vurgu yapmış oluruz; aynı şekilde ‘bütün nesnelere uzamsaldır’ dediğimizde çelişmezlik ilkesine; ‘her yargı ya doğrudur ya da değildir’ dediğimizdeyse üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine yaslanmış oluruz. Son olarak ‘nedeni bilinmeksizin hiçbir şeyin doğruluğu kabul edilemez’ şeklindeki yargımız bizi bilmenin yeter sebep ilkesine götürmektedir. Öyleyse dört yargı türüne dört düşünme ilkesi uygun düşmektedir.

#### **II.2.d. Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnelere Sınıfının Üçüncüsü**

Üçüncü nesnelere sınıfını uzam ve zamanın ögeleri oluşturur ve onlar matematiksel nedensellik tarafından yönetilir. Başka bir deyişle varlığın yeter sebep ilkesinin yetki alanındadır (*principium rationis sufficientis essendi*): “uzam ve zamanın parçalarını, karşılıklı olarak birbirlerine referansla belirleyen yasayı varlığın yeter sebep ilkesi olarak adlandırıyorum” (FR: §35-36). Buradaki nesnelere matematiksel yargılara tâbidir. “Schopenhauer, uzam ve zamanın *a priori* görüşüyle matematik arasındaki ilişkide Kant’ı izler... Ona göre matematiksel doğru, sadece soyut kavramlar arasındaki bağlantılarla ilgili değildir. Aynı zamanda o açık biçimde değişimle de ilgili değildir, öyleyse orada nedensellik sorunu bulunmaz. Schopenhauer’in matematiksel doğru incelemesi, özetle, katı biçimde Kantçıdır. Bundan dolayı, geometri uzamın, aritmetik zamanın *a priori* görüşü formuna dayanır.”<sup>50</sup> Schopenhauer burada, Kant’ın duyarlığın *a priori* formları olarak tanımladığı uzam ve zamanı ondan farksız biçimde ele alır. Bilme yetisinin mantıksal nedensellik alanındaki işlevinin yerini burada, matematik doğrularla ilgili olarak tasarımlama yetisi almaktadır. Uzamın ve zamanın unsurlarının, bir önceki bölümde aktarılanlardan yola çıkarak tasarımlamanın nesnesi olduklarını bilmekteyiz. Biz onları bize uzam ve zamanda verilen görüş nesnelere olarak kavramaktayız: “...sadece *a priori* görüşü, böylece zamanın ve uzamın sonsuz bölünebilirliği ve sonsuz uzamı saf görünümün özel nesnelere ve empirik algıya yabancıdır” (FR: §35, s153).

<sup>50</sup> Hamlyn, D., a.g.e., 1980: 90.

Bir kez daha Kant'a dönersek, o bilgimizin sadece uzam ve zamanla belirlenen tikel nesnelere değil, bu formların temel nitelikleri tarafından da oluşturulduğunu söylemiştir. Bu görüşe göre geometri ve aritmetik, uzamdaki yanyanalık ve zamandaki ardardalık yoluyla bilginin gövdesini oluşturur. Ama onlar ne bilimsel empirik bir bilgidir, ne de salt mantıksal dedüksiyonun ürünüdür. Aritmetik ve geometrik yaklaşımıyla ihtilafli biçimde Kant, şimdi uzam ve zamanı, zihnimizde empirik olmayan ve teorik bir tarzda kavrayabilmek zorunda olduğumuz düşüncesine varır. İşte Schopenhauer bu düşünceye uymuş ve onu yeter sebep ilkesinin üçüncü formunda uygulamaya koymuştur. Buna göre örneğin, bir üçgenin, üç kenarı ve üç köşesi arasındaki ilişki bir diğerinin yeter-sebebidir. Ama Schopenhauer bu ilişkinin, ne neden ve etki arasında, ne de bir bilginin parçası ve onun doğrulaması arasında olmadığını ileri sürmüştür (bkz. Janaway, 2002: 25): “Biz sadece oluşun ve bilginin zeminini değil, ayrıca varlığın zeminini de ayırdetmeliyiz. Eğer üçgenin üç köşesinin bulunduğunu, çünkü onun üç kenarının bulunduğunu söylersek, onun bir tarafına ya da basitçe uzamsal yanına atıfta bulunduğumuz bir zemindeyiz demektir” (Janaway, 2002: 25).

## **II.2.e. Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnelere Sınıfının Dördüncüsü**

Dördüncü nesnelere sınıfı, diğerleriyle karşılaştırıldığında filozofun asıl özgün yönünü oluşturur. Onun ‘İsteme’ metafiziğine giden yolun burada açıldığı söylenebilir. Fakat buradaki iddiaların benzersizliği aynı anda tartışmalı olmalarına, hatta tuhaf görülmelerine de kaçınılmaz olarak yol açabilir. Bu nesnelere sınıfı, her birey için geçerli olan *öznel iradedir (volition)*. O doğrudan iç duyunun nesnesidir. Ayrıca, bilen özne için bir nesne olduğundan kendini yalnızca zamanda gösterir, uzamda değil.

Schopenhauer'e göre öz bilinç (*Selbstbewußtsein*) kesinlikle bir bütünlük göstermez, bilen ve bilinen olarak bölünür. Biz tüm şeyleri bilme ilişkisi içinde, bilen ve bilinen ayırımına bağlı bulunuruz. Bu durumda bilginin nesnesi olarak bilinen, kendini mutlak ve özel biçimde İsteme (*will*) olarak, öznesi olan bilen ise isteyen (*willing*) olarak gösterir. “Çünkü tasarımı yapan *ego* asla kendini tasarım ya da nesne

kılamaz, bundan dolayı o tüm tasarımları, kendi zorunlu bağlantıları olarak düzenler” (FR: §41, s166). Hamlyn’a göre burada Kantçı apersepsiyonun sentetik birliği yankılanmaktadır.<sup>51</sup> Nitekim Schopenhauer, aynı yerde tasarımı yapan özne için “bilmenin bilgisi”nden (bildiğinin farkında olan özne) söz edilemeyeceğini, çünkü bunun özne ile bilme (eylemi) ayrımı varsayımını doğracağını iddia etmektedir:

Tüm bilgi kaçınılmaz olarak özne ve nesneyi gerektirir; öyleyse özbilinç de kesinlikle saf değildir, tıpkı diğer nesnelere ilgili bilincimiz gibi (e.d. görüsel algının yetisi) bir bilen ve bir bilinene ayrılmıştır. Şimdi burada bilinen, tamamen ve münhasıran isteme olarak görünür. dolayısıyla özne kendini yalnızca bir isteyen olarak bilir, bir bilen olarak değil... Sonuç olarak, bu noktada bilmenin bilgisi söz konusu olamaz, çünkü bu, öznenin kendisini bilme etkinliğinden ayırmasını ama yine de bildiğini bilmesini gerektirir ki, bu imkansızdır (FR: §41, s165-66).

Schopenhauer’in itirazı apersepsiyonun sentetik birliği fikrine uygundur; ama Schopenhauer orada durmaz, çünkü özne, kendinin isteyen olarak farkında olabilir, bilen olarak değil. Bu bilginin dolaysızlığı, “gözlem olmaksızın bilgi” nosyonu ile ortak anlamı barındırmaktadır.<sup>52</sup> Schopenhauer bilmek (*I know*) ile bildiğini bilmek (*know that I know*) arasındaki ayrımı yönelttiği itirazı şöyle gerekçelendirmektedir:

(Senin) bildiğini bilmen, bildiğinin sadece başka yolla ifadesidir. ‘Bildiğimi biliyorum’, ‘biliyorum’dan daha fazla bir anlam içermez ve bu tekrar, o belirlenimin ötesinde olmadıkça, *egodan* başka bir anlama gelmez. Eğer senin bilmen ve bildiğini bilmen iki farklı şeyse, ilkin bildiğini bilmeksizin bilmeyi deneyerek ve ardından aynı anda bildiğin bu varlığın bilgisi olmaksızın bildiğini bilmeyi (onları ayırarak) deneyebilirsin (FR: §41, s166).

Schopenhauer’in açıklama tarzı, özel bilme türlerini paranteze alır; açıkçası “nesnelere benim için vardır” ya da “ben özneyim” şeklindeki önermeler, soyutlama içerirler. Onları bilme eylemi ile bilen arasındaki ayrımı gözeterek anlamak zorunludur. Buna karşın olağan önermeler bu tür bir zorunluluğa tâbi olamaz; onlar yeter sebep ilkesine dayanmaktadırlar. Buna göre, kendini, bir *motife* dayanmak suretiyle sunan eylemlerin zorunluluğu söz konusudur. Her eylem bir motife dayanmak zorundadır. *Motifler*, fiziksel doğa alanındaki nedenlerin pratik gerçeklikteki karşılığıdır ve onlar zorunluluk temelinde yer alırlar. Bundan ötürü, “*motiflerin eylemi (motivasyon), nedenselliğin içinden görünür*” (FR: §43, s171).

<sup>51</sup> Ayrıca krş. Caldwell, W., “Schopenhauer’s Criticism of Kant”, *Mind* (355-374), Vol. 16, No. 63 (Jul., 1891), 365-66.

<sup>52</sup> Hamlyn, D., a.g.e., 1980: 91.

Böylece nesnesi isteme olan yeter sebep ilkesinin dördüncüsü, eylemin alanına uygulanır (*ratio agendi*). Dördüncü nesnelere sınıfı “Motivasyon Yasası” (*Law of Motivation*) altında yönetilir; Schopenhauer “bu, benim Metafiziğimin köşetaşı olan gerçektir” diyerek onun önemini belirtir (FR: §43). Diğer nesne sınıflarını yöneten nedensellik yasasının karşılığı burada motivasyon yasasıdır. Bu yasaya bağlı olan nesnelere –ki onlar benim irademim unsurudur; istememdir– eylemin yeter sebep ilkesi hükmeder (*principium rationis sufficientis agendi*).

İsteme, motivasyon yasası tarafından belirlenir. Bu yasa, düşüncelerin çağrışımını düzenleyen kurallara uygun olarak işlemektedir.<sup>53</sup> Düşüncelerin çağrışımı, yeter sebep ilkesinin formlarından başka bir şey değildir. Bu ilke harekete mekaniklik veren bireysel istememdir. Onu ilgilerimize uygun olarak intelekt harekete geçirmektedir. İstemenin edimselliği doğrudandır, ancak biz bunun açıkça bilincine sahip değilizdir. Bizi, motifleri vasıtasıyla harekete iten iradedir; iradenin edimleridir.

Nihayet Schopenhauer’in özgür isteme (*liberum arbitrium indifferentiae*)<sup>54</sup> kavramı ve genel olarak etiği ile ilgili iddiaları eylemin yeter sebep ilkesi yoluyla ortaya çıkmıştır. Schopenhauer’in etiğinde motifler de nedenselliğin içinden görünür. Schopenhauer bugünkü –Kant ya da Hegel’den çok daha mütevazı– ününü büyük oranda sisteminin ‘pratik’ denebilecek kısmını oluşturan fikirlerine borçludur. Ancak onun pratik aklın sınırları içine giren düşünceleri burada konu edilemeyecek denli kapsamlıdır. Bu bakımdan onlar ancak bir başka çalışmanın standartlarına uyabilir. Biz bu inceleme kapsamında bu düşüncelerin teorik köklerini incelemeyi uygun gördük. Bir düşünceyi, bütünlüğü içinde incelemek yerine teorik ve pratik gibi bir ayrıma itmeye itiraz edilebilirse de, Schopenhauer’i doğru biçimde değerlendirebilmek için çalışmamızın bütünlüğü açısından sınırlarımızı daraltmak zorunlu görünmektedir.

<sup>53</sup> Bu işleyişi daha ayrıntılı görmek için bkz. WWR, II: §14.

<sup>54</sup> Daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. FW, §9, s8. “Özgür irade” kavramının içeriği *Freedom of the Will* boyunca açıklanmaktadır.



## II.2.f. Genel Bakış

Bu bölümde ele aldığımız (bilişsel yetimizin ve) yeter sebep ilkesinin dört yasası, özne için olduğu ölçüde varolan tüm nesnelere aralarında sınıflandırmak yoluyla ifade edilir; ayrıca bu dört yasa, kendini Duyarlık, Anlama yetisi ve Akıl olarak ortaya koyan bilme yetimizin bir ve aynı temel niteliği varsayımı altında varolur (FR: §52). Her şey, bir neden aracılığıyla varolur ve yeter sebep ilkesi, tüm formlarında *a priori*dir. Onun kökleri bizde intellektüel olarak bulunur. Yukarıda tek tek incelenen dört kök, *a priori* verili ilkeler aracılığıyla tespit edilir. Bu *a priori* ilkeleri Schopenhauer şöyle açıklıyor:

Birinci grup tasarımlarımızın öznel bağlaşığı anlama yetisi, ikinci grup tasarımlarımızın Akıl, üçüncüsü ise saf Duyarlıktır; o halde dördüncü sınıf tasarımlarımızın öznel karşılığının iç-duyu ya da genelde Özbilinç olduğunu bulabiliriz (FR: §42, s169).

*Dörtlü Kök*, dikkate değer biçimde, geleneğin Schopenhauer'den önce mütemadiyen sonuna dek ayırmadığı farklı açıklama formlarını ayırma girişimine destek olur. Bundan böyle Schopenhauer kesinlikle “spekülasyonlarında yeter sebep ilkesi zemininde bir sonuca, ya da açıkça belirtilmiş bir temele dayanan her filozofun gerek duymuş olduğu dayanağı ifade etme talebine sempati” duymaktadır (FR: §52, s187). Bununla birlikte deneyi ve muhakememizi yöneten yapıyı aydınlatmak Schopenhauer'in görevinin sadece bir parçasıdır. Onun, genişletilmiş 1847 edisyonunda vurguladığı gibi, hiçbir bağlantı, ilke deneyiz olmadan fenomenal yapının ötesinde uygulanamaz. Yeter sebep ilkesi, kendinde-şey olarak düşünülen dünyaya, onun hiçbir formunda uygulanamaz (FR: §52). O ayrıca bize, “yüce Platon”un aşağıladığı “sadece sürekli doğan ve ölen ama gerçekte asla varolmayan” fenomenal gerçekliği hatırlatır (FR: §52, s186-87).

Schopenhauer 1813'te yazdığı notlarında, bu bağlantının tüm öznel kiplerinin ötesinde yer alan görevini açığa çıkarır (Janaway, 2002: 26-27). Şimdi çok önemli bir şey gerçekleşmektedir: bu, incelemesinin devamında ortaya çıkan kendinde-şeyin doğasını açığa çıkarmak ve daha önemlisi Platonik bilinci aydınlatmak şeklindeki iki ilgili girişimdir. Kendinde-şey, deneyizin nesnelere etki eden düzenin altında işleyen gizli bir tözdür. Ayrıca kendinde-şey, onu yönlendiren özünün kendi içsel

doğasıdır. O, kendi özü içinde kaynayan bir şey olarak dünyadır. Bu gizli öze Schopenhauer İsteme adını vermiştir ve şimdi onunla sıradan yaşamın verdiği acıyı ilişkilendirmektedir. Sadece istemenin varlığına ve tüm öznel ilişki formlarının etkisine engel olmak yoluyla, aynı dünya tamamen farklı bir çehreye bürünebilir. Böylece artık onun zaman-dışı gururunun önünde açığa çıkan şey, Platonik İdeaların görkemli bir gösterisidir. Schopenhauer'in felsefesi gerçekte, o Platonik idealar ile kendinde-şey (isteme) arasındaki ayrıma ulaştığı zaman asıl şeklini alır: öncelikle bireysel gailelerin empirik dünyasının temelindeki karanlık gerçekliği ve şeylerin bağlantılarını anlamayı dener ve ardından mücadelesiz ve acısız daha parlak bir gerçekliğe ve tüm tamamlanmamış bağlantıların müstesna bir tasavvuruna yönelir.

### II.3. Kant ve Schopenhauer

Schopenhauer'in felsefesi büyük oranda Kant yoluyla anlaşılabilir ve o eserini bir ölçüde 'Kantçı' kumaştan örmüştür. Onun Kantçılığı, kendisini Königsberglinin tahtına aday görmesinin düşünülebilmesini sağlayacak dayanaklara sahiptir; bir kere Schopenhauer'in Kant'tan devraldığı pek çok kavram kendi sisteminin ayrılmaz parçalarına dönüşmüştür.<sup>55</sup> *Wille* (İsteme) bile –ki o, bu kavram aracılığıyla insan deneyinin gerçekleşmesini kusura yer bırakmayacak ölçüde açıklar– neredeyse açık biçimde Kant'ın 'kendinde-şey'ine özdeş bir içeriğe bürünmüştür. Bu kavramın ortaya koyduğu 'deney'in kapsamı, anlama yetisi yoluyla düzenlenen tasarımların oluşturduğu bir seri olarak yine Kantçı terminolojiyle ifade edilir. Anlama yetisi terimi, II. bölümde yeter sebep ilkesi bahsinin Kant ile bağıni temellendirmeye de yardımcı olmaktadır; buna göre bir tasarım olarak dünya ve onun düzenlenmesini sağlayan ilkeler (yeter sebep bunların başında gelir) anlama yetisi tarafından organize edilir. Schopenhauer bu gerekçeye bağlı olduğu için "açıklamalarımın tamamı, Kant'ın Transendental İdealizminin gerçekleştirilmesidir" der (Hillebrand, xxv). David Hamlyn bir yazısında öyle ya da böyle kendinde-şeyin nihai olarak istemeyle ilişki içinde tanımlanışının *Dörtlü Kök*'ün genel argümantatif

<sup>55</sup> Ünlü incelemesi *Kantçı Felsefenin Eleştirisi*, onun temel eserine yazdığı bir ek olduğu gibi aynı zamanda bu esere bir giriş olarak da değerlendirilmelidir; çünkü onun *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'daki özgün felsefesi, önceki Kantçı eğilimini müteakiben ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan onun Ek'iyle birlikte değerlendirilmesi Schopenhauer'in geçirdiği değişimin izlenebilmesi bakımından önemlidir. Biz onun bu önemli incelemesindeki Kant eleştirisini üçüncü bölümde ele alacağız.

yönüyle çok muğlak bir uyum içinde olduğunu belirtir. Aynı yerde Hamlyn Kant'ın empirik bir realizme hizmet eden epistemolojik araçlarının Schopenhauer'in transendental idealizmine gönderme yapan terimler içinde yeniden düzenlenebileceğini savunur.<sup>56</sup> Ancak bu şekilde kendinde-şey ve isteme arasındaki uyum belirsiz olmaktan kurtarılabilecektir. Schopenhauer'in Kantçılığının vurgulanması gereken özgün bir diğer kanıtı da, onun modasının çoktan geçtiği bir çağda Kant'a yönelmiş olmasındadır. Ayrıca Schopenhauer'in Kant'a öykünen bir tarzda düzenli ve disiplinli bir yaşamı formel olarak sürdürdüğünü gözden kaçırmamak gerekir, her ne kadar kategorik buyruğun uyarılarına çoğu zaman kulak asmamışsa da.

Schopenhauer Kant felsefesiyle Göttingen'de tanışır. 1809'da Göttingen Üniversitesi'nde tıp eğitimine başlamıştır, fakat henüz üçüncü sömestreye varmadan felsefeye geçme kararını verir; çünkü Kant (ve sonradan kendisine düşman kesileceği Fichte) onu derinden etkilemiştir. Bu etki onun doğa bilimleri ve doğa felsefesine yönelik eğilimleriyle ilgilidir. Schopenhauer Göttingen'de bulunduğu sırada doğa bilimlerinin hemen her alanında birşeyler öğrenmekle fazlasıyla meşgul görünmektedir. Özellikle fizyolojide anatomist ve antropolog Johann Friedrich Blumenbach'tan edindiği birikimi Kant'tan öğrendikleriyle eleştirel bir gözle değerlendirmeye başladığında felsefi eğilimleri yavaş yavaş kendini belli etmeye başlamıştır. O andan itibaren felsefeye yönelmek için kalıcı bir gerekçe oluşmuştur. Ancak asıl gerekçenin, felsefenin bilgisi ile kendiyle ilgili bilginin aynı anlama geldiğinin farkına varması olduğunu sonradan yazmıştır (Safranski, 1990: 104).

Skeptik Kantçı Gottlob Ernst Schulze ona felsefede ilk yol gösteren kişi olmuştur. Felsefenin semalarında parlayan iki yıldızı, Platon ve Kant'ı ona işaret eden de odur. Schulze'nin Schopenhauer'in dikkatini birbirinden tamamen farklı iki metafizikçiye çekmesi tesadüf değildir; çünkü çağın felsefe ruhu bu iki kutup arasında hareket etmektedir (Safranski, 1990: 101-120). Ondokuzuncu yüzyılın Almanya'sında, doğa bilimlerinde önceden oluşan olağanüstü birikimin uygulamaya dönük kullanımına tanık olunmaktadır. Tıp ve fizik gibi organik ve mekanik

---

<sup>56</sup> Bkz. Hamlyn, D.W, "Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason", *Schopenhauer: His Philosophical Achievement* (1980)-(ed. Michael Fox) içinde, Brighton: Harvester Press: 79-80.

araştırma alanları çoktandır uygulamalı bilimlere dönüşmüş durumdadır. Doğa bilimlerinin dönüşümünün felsefeye de yansması kaçınılmazdır, ki bu dönüşüm felsefe için bile yeni sayılmaz. Onun asıl gelişimi onyedinci ve özellikle onsekizinci yüzyıllardan başlamaktadır. Onyedinci yüzyılda ortaya konan genel ilkeler, bir sonraki yüzyılda tekil örneklerle, fenomenlere uygulanmıştır. Her iki yüzyıl arasında, bu bakımdan bir devamlılık dikkatleri çeker.<sup>57</sup> Ondokuzuncu yüzyıl ise *Geisteswissenschaft*'ın eleştirel gelişimiyle önceki yüzyıllardaki Aydınlanmacı eğilimlerin çıkmazlarını ortaya koymaya çalışmakta, aynı anda da doğa bilimlerindeki hızlı gelişimlerin devamına tanık olmaktadır. Bu ikili yönelimin iki farklı orijini, bir yanda insanın psişik varoluşuna ve diğer yanda onun aklının rehberliğine bağlanmaktadır. Daha genel olarak düşünüldüğünde idealite ile realite arasında bir kutuplaşma kendini göstermektedir: Her birinin adı Platon ve Kant ile temsil edilen iki yaklaşım tarzı.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi" (çev. Doğan Özlem), D. Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum* içinde.

<sup>58</sup> Platon, Schopenhauer'in estetiğinin temelinde yer almaktadır. Schopenhauer'in felsefesinin diğer yarısı da (ilk yarısını Kant ile ilişkilendirmiştik) Platon'un idealar öğretisi tarafından etkilenir. Dolayısıyla estetik, araştırmamızın sınırlarının dışında kaldığı için Platon ve Schopenhauer arasındaki ilişkiye yer ayırmayı gerekli görmüyoruz.

### III. Bölüm

## SCHOPENHAUER'İN KANTÇI TRANSCENDENTAL İDEALİZM ÇÖZÜMLEMESİ VE ONA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Ünlü bir Schopenhauer biyografisi kaleme alan Rüdiger Safranski'nin vurguladığı gibi<sup>59</sup> Kant'ı bir yönüyle fazlasıyla gösterişli, ama diğer yönüyle pietist olarak tanımlamanın kaynağı onun teorik felsefesinin terminolojisinde aranabilir. Bu iki özellik onda bir arada bulunmaktadır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kullandığı dil, çoğu zaman onun üslubunu rokoko tarzına öykünmenin ürünü olarak değerlendirmeye neden olmaktadır.<sup>60</sup> Bununla birlikte bu dilin gösterişliliği, filozofun hedeflerinin bu dili zorunlu olarak gerektirmesinin sonucudur. Bu dil felsefede bir olgunlaşmanın beklentisini ortaya koymaktadır. Kant, bu dilin yeni unsurları vasıtasıyla dogmatik felsefenin skolastik iddialarının karşısına çıkmaktadır. Bu çerçevede onda ruhun ölümsüzlüğü, tanrının varlığı, dünyanın başlangıcı ve sonu, eski ve çözümlenemez sorunlar olarak bilginin imkanının dışındadır; öte yandan onlar ne geçerlidir, ne de doğrulukları reddedilebilir (Safranski, 1990: 105). Schopenhauer içtense bunlar önemli sorulardır. Bu nedenle o, Kant'ın agnostisizmini pragmatik bulur ve *Parerga und Paralipomena*'da bunu şöyle ifade eder: “Kant'ın pratik felsefesi Epikuros, buna karşın Epikuros'un spekülatif felsefesi Kant'tır” (PuP, I: 12). Ancak Schopenhauer Kant'a bağlılığından ödün vermez: “Benim düşünce tarzım, içeriği farklı olsa da Kantçı düşünceden kaynaklanır ve tamamen onun etkisi altındadır ve zorunlu olarak onu gerektirir ve onunla başlar” diyerek okuru uyarmaktadır (WWR, I: 416-17). Ona göre,

Kant'ın öğretisi, onu kavrayan her zihinde temel bir değişime neden olur. Bu, intellektüel olarak addedilen çok büyük bir değişimdir. O tek başına, intellektin özgün yaradılışından doğan doğuştan transendental realizmi ortadan kaldırmaya yetilidir... Bunun sonucunda, zihin kökten bir uyanışa uğrar ve sonra şeylerin tümüne bir başka ışık altında yönelir. Ama yalnızca bu yolla insan, vermek zorunda olduğum daha pozitif tanımlamalara duyarlı hale gelir (WWR, I: xxiii).

Görüldüğü gibi Schopenhauer, Kant'ın felsefesini “daha pozitif” olan kendisinininkinin bir nevi koşulu olarak düşünmüştür. Koşul olması bakımından Kant'ın kendine özgü değerini kesinlikle düşürmez, aksine ona göre Kant'ın

---

<sup>59</sup> Bkz. Safranski, 1990: 105.

<sup>60</sup> Bkz. Safranski, 1990: 105.

“meditasyonları bugüne dek insan zihninde kaydedilmiş en derin düşüncelerdir.”<sup>61</sup> Kant’ın kendisi üzerindeki etkisinin en dolaysız ve içten ifade bulduğu yerlerden birinde şöyle demektedir: O, “derin bilgeliği bende büyük bir saygı ve hayranlık uyandıran biridir; aslında bana ruhunu içtenlikle açmasına minnettarım, Homeros’un sözleriyle: »Gözlerini saran karanlığı, onlardan önce ben kaldırdım«...” (FR: 109-10). Başka bir yerde de onun “gerçekte sonucunu zihinde dışa vuran” etkisinin “kör biri üzerinde yapılan katarakt operasyonuna çok benzediğini” söylemektedir (WWR, I: xv).

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nin 1787’de yazdığı Önsözünde *Eleştiri*’ye yapılacak, kavrayıcı ve yüksek zihinlerin katkı ve eleştirilerini, onun gelecekteki sürekliliği için saygıyla kabul edeceğini belirtmektedir. Hatta bu tür zihinsel yeteneğe sahip filozoflara bu görevi miras bıraktığı bile söylenebilir. Schopenhauer bu anlamda en sadık biçimde kendine onun temel yanlışlarını düzeltme görevini verdiğini ifade etmektedir; *Kantçı Felsefenin Eleştirisi*’nin<sup>62</sup> hemen başında şöyle söylemektedir:

(Bu Ek içinde) tüm çabamla ve ciddiyetle ve iyiden iyiye polemik bir tarzda Kant’a değinmek zorundayım; çünkü Kant’ın öğretisiyle adeta bütünleşmiş olan yanlışlar ancak bu yolla temizlenebilir ve bu öğretinin doğruluğu tam olarak böyle daha canlı biçimde parıldar. Bunun için Kant’a içten ve derin saygımın onun zayıflık ve yanlışlarını çoğaltmaya neden olacağı sanılmamalıdır, aksine onları çok ihtiyatlı bir müsamaha ile ortaya koymalıyım, bu nedenle dilim dolambaçlı sözlerim yüzünden çaresiz zayıf ve ruhsuz olacaktır (WWR, I: 417).

Arthur Schopenhauer yaşamı boyunca felsefi görüşlerinde köklü değişimler gerçekleştirmiş değildir. Bu bakımdan pekçok filozofun aksine, onun gençlik yıllarında ortaya koyduğu düşüncelere yaşamının sonuna dek hemen hemen bağlı kaldığı söylenebilir. Ancak köklü değişimler olmasa da farklı dönemlerde farklı kavrayış tarzlarına sahip olduğunu görürüz. Konumuzla ilgili olarak bu çerçevede onun yaşamının iki farklı döneminde Kant’ı iki şekilde ele aldığına tanık olmaktadır. O, Kant’la Göttingen’de tanıştığı yıllarda Almanya’da köklü bir Kantçılık yerine, Fichte ve Schelling ile başladığı söylenebilecek bir Kant eleştirisiyle karşılaşmıştır. Kant’ın agnostisizmine yönelen bu eleştirinin kendinde-şeyi somutlaştırma çabaları

<sup>61</sup> 21 Aralık 1829 tarihli bir mektuptan... Akt. Magee, 1997: 70.

<sup>62</sup> Schopenhauer Kant eleştirisini *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*’nın ilk cildinin sonunda yer alan bir ek kapsamında, söz konusu başlık altında ortaya koymaktadır.

tartışılmakta olan konulardır. Bunlar Fichte'nin *egosu*, Schelling'in doğal öznesi, Hegel'in nesnel tını ve daha sonra Feuerbach tarafından tanımlanan beden ve (Schopenhauer'den sonra) Marx'ın proletarya kavramlarıdır. Schopenhauer böyle bir düşünce iklimi içinde Kant ile tanışır. O sıralarda Platon'u özümsemiş ve ona hayranlık duymuştur. Ne var ki Kant'ın kendinde-şey ve fenomen ayrımı ve akli fonksiyonel kılma becerisi –ki belki bu becerinin etkisiyle ileride kendisi de akla, istemeyi dizginleyici bir işlev yükleyecektir– onu etkiler. Dolayısıyla Schopenhauer'in genel konumu Kant ile Platon arasında bir gidip-gelme göstermez, daha çok o 'denge'yi sağlamaya yönelik adımlar atmaktadır. Neredeyse Kant'ta eksik olan biricik şey, ona göre, kendinde-şeyi bilmeye yönelik atılacak bir adımdır.<sup>63</sup> Fakat Kant, idealist filozoflar gibi bunun 'tefekkür' yoluyla mümkün olduğuna inanmamıştır. Bu nedenle 1810'da Schopenhauer, Kant'ın tefekkürün anlamını bilmediğini yazar (PuP, I: 13). Schopenhauer'in Kant'ı ikinci keşfi

<sup>63</sup> Ona göre iki gerçeklik alanı arasındaki bağlantıyı kavramak önemlidir: Kendinde şeyler alanı, fenomenler alanından yola çıkarak, dolaylı bir tarzda kavranabilir. Ama bu noktada unutmamak gerekir ki, Schopenhauer için görünüş dünyasının gerisindeki gerçeklik, bir ve farklılaşmamış bir alandır. Kant'tan farklı olarak -zira Kant, her nesnenin bulunduğu yerde onun numenal dünyadaki karşılığının yer aldığını düşünmeye giden bir akıl yürütme zinciri oluşturmuştu- Schopenhauer bize numenal gerçekliğin zaman, mekan ve nedenselliğin ötesinde, benzersiz yapısıyla bir bütünlük yani birlik taşıdığını anlatmaya çalışır. Kendinde şeyler alanı nedensellik kategorisinden bağımsız olduğuna göre o, fenomenal alanın oluşum nedeni olarak da anlaşılabilir (Magee, 1997: 221). Schopenhauer bu içsel gerçeklik fikrini, sonradan geliştireceği Oupnekhat (Upanişad) düşüncesi ile bağdaştırmakta hiç zorluk çekmeyecektir. Budist ve Hindu dünya tasavvurunda da gerçekliği farklılaşmamış, içsel bir birlik olarak kavramaya dönük bir ilgi yer alır. Schopenhauer içsel gerçekliğin kavranışına dair fikri bedenimizi kavrayış tarzımızdan çıkarır. Kant'a göre nesnelere dair fiziki bilgimizin kaynağı duyularımızdır ve bu bilgi zihin tarafından düzenlenir; Schopenhauer'e göre ise bu açıklamanın herkes için geçerli olmadığı bir nesne vardır: Herkesin kendi bedeni. Biz kendimizi ancak "dolaylı olarak içerden" bilebiliriz. İşte bu bilgiyi Schopenhauer'e numenin bilgisinin türüne dair fikir sağlamıştır.

Schopenhauer kendinde şeyin bilgisine ulaşma biçimini tanımladıktan sonra, bu bilgi artık Kant'ın numenal dünyasının bilgisi olmaktan çıkar. Ancak üç faktör onu bu konudaki yargısına dair şüphe duymaya götürmüştür. Çünkü bu içeriden kazanılan bilgi uzamdan ve nedensellikten bağımsızsa da hala zamana bağımlı bir bilgidir. Zaman içsel olarak duyumsanan bir gerçekliğe sahip olduğundan bu bilgi türü de zamandan bağımsız olamaz; o halde içsel bilgi hala fenomenal bilgidir. İkinci olarak insan, daha sonra Freud'un üzerinde duracağı gibi, kendi benliğine dair birçok noktada karanlığa gömülmüştür. Öyle ki o motivasyonları, içsel belirlenimleri, eylemlerinin içsel nedenleri konusunda açık seçik bir bilgiye sahip değildir. Schopenhauer'e göre içsel yaşantımız bilinçdışı bir şekilde belirlenir. Bu durumda gerçekliğin içsel belirlenimi ve onun bilgisi söz konusu değildir. O hala bu haliyle fenomenal bir bilgidir. Üçüncü ve son olarak, Schopenhauer'e göre bilginin olduğu yerde bir bilen ve bilinen ikiliği kaçınılmaz olarak mevcuttur. O halde bilgi zorunlu olarak farklılaşmayı ve bölünmeyi gerektirir. Bu farklılaşma da bilginin ancak fenomenal dünyada mümkün hale gelebileceğini göstermektedir. Kendinde gerçeklik alanı ise bilginin dışında yer almak zorunda kalmaktadır. Yani fenomenal alanda kazanılmış bilgi türüyle kendinde-şeyi bilmek mümkün değildir ve bu üç neden de içsel olarak elde edilen bilginin kendinde gerçekliğin bilgisini bize veremeyeceğini göstermektedir.

Berlin'deki öğrencilik yıllarının sonuna rastlar. Bu kez onu özgürlüğün büyük kuramcısı olarak anlamıştır. Özgürlük kuramı, bilgi teorisinin bir devamıdır; bu yüzden *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden değil, temelde onun bilgi teorisinden çıkar.

### III.1. Transendental Metafizik

Schopenhauer'e göre Kant'ın en değerli yanı, kendinde-şey ile görünüş ayırımını yapmış olması ve şeylerin kendilerinde ne olduklarının bilinemeyeceğini açıklamasıdır. Kant'a bu yol Locke tarafından açılmıştır.<sup>64</sup> Şu halde Kant'ın transendental felsefesi üç kök üzerinde durmaktadır; birincisi Locke'un felsefesidir. Kant'ın ona karşı tutumu, onaylayıcı olmakla birlikte onun genişletilmesi yönündedir. İkinci kök Hume'dan gelir ve onu doğrulayıcı bir tavra dayanır; *Eleştiri*'de adeta Hume'un çalıştırıldığına tanık oluruz. Sonuncusu ise Leibniz-Wolff rasyonalizmidir ve Kant onlarla polemik içinde negatif bir tavır sergilemektedir.

Kant, dekonstrüktif argümanlarıyla sırf teolojik önermelerin doğruluğunu tartışmaya kalkışmaz, onun muhalefeti geleneksel metafiziğin *transendent* söylemlerine karşı ortaya çıkmaktadır.<sup>65</sup> Diğer bir deyişle Kant, deneyin ötesinde yer alanlarla ilgili olumlu bir sonuç elde etmenin mümkün olmadığını ileri sürer. Bu yüzden empirik olmayan gerçekliğin doğasını aydınlatmaya yönelik her türden iddia, bir temele dayanmıyorsa zorunlu olarak boş olacaktır. Tekrarlanacak olursa, “Kant'ın büyük değeri” demektir Schopenhauer “kendinde-şeyden fenomeni ayırmasına, bizle şeyler arasında daima intellektin durduğunu kanıtlamasına dayanır; öyle ki

<sup>64</sup> Bkz. *Prolegomena*, 1995: §13, Not 2.

<sup>65</sup> Kant, eski metafizikçiler gibi, düşüncenin a priori unsurlarını bir metafiziğin temelleri olarak görmektedir. Ancak onlardan farklı olarak, bu metafizik unsurları Tanrı ve onunla ilişkilendirilebilecek fizik-ötesi gerçekliklerden ibaret görmez; onun tüm deneyden önce düşüncede bulunduğunu söylediği şeyler uzam ve zaman gibi duyarlık formları, nedensellik gibi a priori kategorilerle sınırlanmıştır. Bu nedenle “onlar transendent şeylere atfedilemezler, ama salt transendentaldirler; deneyin önünde yer alırlar, ötesinde değil. Onlar bir mümkün deneyin saf formları, koşullarıdır” (Safranski, 1990: 108). Dolayısıyla Kant'ta *transendent* ile *transendental* kavramları arasındaki karşıtlığa dikkat edilmelidir. “Bir örnekle açıklanacak olursa; bizim nedensellik ilkemiz, bu Kantçı bakış altında, deneyizin nesnesini düzenler. Diğer yandan duyumcu David Hume, nedenselliği, mümkün deneyden elde edilen bir varsayım olarak kabul edecektir. Eş deyişle Kant'ın deneyden edinilmiş bir nedenselliği, deneyle başlayan bir anlamla ikâme edeceği, Hume'un a posteriori kabulüne karşın, onun deneyin nesnesine a priori uygulanacağını iddia edeceği açıktır. Nedensellik Kant için, dış dünyanın değil, zihnimizin şemasını sunar. Bununla birlikte a priori nedensellik sadece deneyizin sferinde varolur” (Safranski, 1990: 108). Ayrıca bkz. Adorno, *Kants “Kritik der reinen Vernunft”*, 1995.



onlar, kendilerinde oldukları şekliyle biliniyor olamazlar” (PuP, II: 6). Örneğin Gardiner’in de belirttiği gibi, Locke gibi filozoflar farklı bir zemin üzerinde yer almaktadır. Buna göre Locke da şeylerin gerçeklikleri ile görünümelerini ayırmayı istemiştir (Gardiner, 1997: 42). Çünkü o, şeylerin niteliklerinin, bize renkli olmak, tatlı ya da kokulu olmak, sıcak ya da soğuk olmak gibi görünse de, onlara atfedilmiş olduklarını, gerçekte onlara ait olmadıklarını ileri sürer.<sup>66</sup> Sadece boyut ve biçim gibi birincil olarak adlandırdığı niteliklerin, onların gerçekten ne olduklarını söylemeye yardımcı olacağını belirtir (Locke, 2004: 121-22). Schopenhauer’e göre Kant’ın analizi, daha derin bir düzeyde ve felsefe için daha verimli sonuçlar doğuracak bir tarzda ortaya çıkmaktadır. Locke’tan farklı olarak Kant için insan zihni, duyu-izlenimleri ve düşüncelerimiz için sadece bir kalıp veya çerçeve olarak görünmez; buna göre Locke’un iddiasını kabul ettiğimizde, bize yeterince açık olmayan ‘dışarıda’ki gerçekliği izleyen duyunun bilinci olur çıkarız. Bu haliyle insan zihni pasif bir ortamdaki başka birşey değildir. Oysa Kant’a göre, duyu deneyinin bu işlenmemiş maddesi, mutlak belirlenim altında ve bu mutlaklığa göre belirlenen kurallar ve ilkelerle düzenlenir. Bu düzenleme bizim kendi işimizdir. O, duyunun yalın tasarımlarına kattığımız birşeydir. Böylece deney, dünyayı nesnel olarak bilinmeye uygun bir hale getirmiş olur. Sonuç olarak zihinsel işlemler, basitçe farklı duyu izlenimlerine duyarlı bir fail olarak kavranır. Biz şeyleri, uzamla ve zamanla ilgili nitelikler ve durumlar olarak algılarız; onları, nedensel yasalara göre, bir diğerini yapan şeyler olarak kabul ederiz. Locke’u anımsatan bir deyişle, aynı özellikler algımızdan bağımsız biçimde fiziksel nesnelere ait olarak tanımlanabilir. Sonuçta onlar, insanın anlama yetisi tarafından yapılan yardıma referansla

---

<sup>66</sup> Bu konuda Kant’ın kendisi de oldukça açıktır:

Dışımızdaki şeylerin gerçek varlığına zarar vermeden, onlarla ilgili pekçok yükleme ilişkin olarak: bu yüklemeler kendi başına şeylere değil, sadece onların görünüşlerine aittirler ve bizim tasarımlarımızın dışında kendi varlıkları yoktur, denebileceği, ta LOCKE’un zamanından beri, ama en çok ondan sonra genel olarak kabul edilmiş ve açıkça dile getirilmiştir. Sıcaklık, renk, beğeni v.b. bunlardan bazılarıdır. Ama benim bunlara ek olarak, önemli nedenlerden dolayı, cisimlerin *primariae* denilen yer kaplamayı, yeri ve kendisine bağlı herşeyle birlikte tüm olarak uzamı da (nüfuz edilemezlik veya maddeselliği, biçimi v.b.) sırf görünüşlerden saymamın kabul edilmezliği konusunda bir tek neden bile gösterilemez. Ve renklerin kendi başına nesneye değil de, sadece görme duyusuna bağlı değişmeler sayılmasını isteyene, bundan ötürü ne kadar idealist denebilirse; benim öğretime de sırf, *bir cismin görüşünü oluşturan özelliklerin* daha birçoğu, *aslında hepsi onun görünüşüne aittir*, diyorum diye o kadar idealist denebilir (Prolegomena, 1995: §13, Not II).

açıklanmış olur. Ama eğer böyleyse, Schopenhauer bunun sonradan anlaşıldığını düşünür; ona göre, onları geleneksel tarzda görmeye alışmış filozofları yeniden değerlendirmenin zamanı gelmiştir, çünkü Kant a priori ile a posteriori bilgiyi, yani deney yoluyla elde ettiğimiz ve herhangi bir deneyden bağımsız edindiğimiz bilgiyi artık ayırmıştır.

Kant, kimi empiristlerin eğilimli oldukları gibi, düşüncemizin a priori elemanlarını yadsımaya ya da işlevlerini minimize etmeye çalışmaz; aksine onlara son derece önemli bir konum tahsis eder. Hume ve diğerleri Schopenhauer'e göre, a priori bildiğimizi söylediğimiz durumların varlığını kabul etmeye hazırlardı, ama bu tür durumların içerdiği kavramsal ve düşünsel ilişkilerden gelen bilginin alışılmamış niteliği bilginin a priori niteliğine dayanır. Onlar hiçbir olgusal durumla ilgili değildir ve bu yüzden orada *sentetik a posteriori* yargılara uygun bir tarzda duyu deneyine başvurarak onların doğruluk veya yanlışlığının belirlenimi sorunu söz konusu olamaz. Kant, böyle bir durumda oradaki 'analitik' ve a priori kimi koşulların varlığını yadsımaz. Kant bir yargının ya da durumun, eğer yargının öznesi, ona atfedilen yüklemi doğrudan içeriyor ve yargının inkârı bir tutarsızlığa yol açıyorsa analitik olduğunu düşünür. Kant, sadece tüm deneyin bağımsız olarak bilindiği durumların bu tip durumlar olduğu iddiasını kabul etmeye hazırlanır. Gördüğümüz gibi, orada daha çok deneyden soyutlayarak getirdiğimiz mutlak formlar ve kategoriler yer almaktadır. O, bu form ve kategorilerin, tüm deney için geçerli olduğunu kabul ettiğimiz önermelerde anlam kazandığını göstermeye yönelir. Örneğin "her olayın bir nedeni vardır" önermesi bu türdür. Bu tür önermelerin – Kant onlara 'sentetik a priori' diyecektir– deney yoluyla doğrudan empirik bir tarzda doğrulandıkları kesinlikle gösterilemez. Onları biz, nesnel deneyin (a priori) koşullarının ifadesi olarak yorumlanmalarının imkânı altında bilebiliriz ve bu yüzden onlar deneye dayalı olarak kurulan özel durumlara başvurarak açıklanamazlar; çünkü bu tür girişimlerde onların geçerliliği varsayımsaldır. Bunun yerine, onların tüm deneyin belirlenmiş özellikleri oldukları kabul edilmelidir; bir bakıma onlar bizim tüm ortak duyu ve dünyayla ilgili bilimsel düşünmemizin temelinde yer alırlar. Kant, bu saf doğrulara ilişkin tartışma yoluyla ayrı bir sentetik a priori önermeler sınıfının varlığını kabul etmekle bilginin alanını önemli ölçüde genişletmiş olur.

Kant ilk önce, sentetik a priori ilkelerin statüsünü dikkate alır. Bu, kesinlikle “varoluştaki, e.d. genel olarak deneydeki zorunluluğun dokunulmazlığıyla oluşan yasalar”ın kabul edilmesidir, ama bu onların “kendinde-varoluşu açıklamaya ve anlamaya uygulanabileceği” anlamına gelmez; buna karşın, onların geçerliliği deneye bağlıdır ve bu yüzden sadece “deney dünyası genelde önceden kanıtlanmış ve tesis edilmiş” olduğunda onaylanır ve “sonuçta bu yasalar, kendimizi ve dünyanın varoluşunu açıklamaya yöneldiğimizde bize rehberlik edemezler” (WWR, I: 420). Önceki pekçok filozofun temel hatası, bu özsel noktayı tanımamış olmalarından ibarettir. Onlar, doğrudan akla bağlı olan ve bu yüzden tüm deneyden bağımsız olarak tanınabilen mutlak ebedi hakikatleri (*veritates aeternae*) ileri sürerler, ayrıca bu hakikatin (doğruluğun) sınırlanmaksızın “Tanrı ve yazgının üstüne yükseltilmiş” olarak herşeye uygulanabileceğini kanıtlamaya çalışırlar. Onlar sadece mümkün deneyin sınırları içinde bulunanları değil, bu sınırların dışına uzandığı varsayılanları da dikkate aldıklarını gösterirler. Dünyanın zamanda bir başlangıcı olup olmadığı, onun varoluşunun bir nedeni bulunup bulunmadığı, ölümsüz ruhlara sahip olup olmadığımız ve bunun gibi kimi önemli problemlerle ilgili soruları, onlara dair bilgimizin ışığında cevaplamak ve geliştirmek meşru görünmektedir. Bununla birlikte Kant, bu çok aşınmış yolu izlemek yerine, ‘dogmatizm’ ve transendent metafiziğe karşı tavır alır ve “bu hakikatlerin kendileri, soruşturmanın öznesini oluşturdukları için”, “tüm önceki dogmatizmin üzerine dayandığı *veritates aeternae*’nin ötesine” geçer (WWR, I: 421). O, bu prosedürü uygulayarak onların a priori geçerliliğini gösterir; bu hakikatler bizim için, yalnızca deneyin nesnesi olduklarında bir anlam ifade ederler. Onları empirik-olmayanla ilgili sonuçlara ulaşmanın aracı olarak görmek tamamen gayri meşrudur, çünkü pratikte kullanılamazlar. Böylece Kant, düşünmemizin ve muhakememizin temelinde a priori ilkelerin fonksiyonunu ve gerçek rolünü göstermiş olur; bu, önceki filozofların saf rasyonel sorgulamayla deneyin sınırlarını aşmayı neden başaramayacaklarını açıklamaktadır. Onların dayandıkları ilkeler, fenomene ilişkindir ve bu yüzden onlar empirik gerçekliğin ötesine uzanamazlar. Schopenhauer bu filozofları, çok uzun süredir varolduğu için dünyanın sonunun geleceğini düşünen insanlara veya kafesteki sincaplara benzetir; tekerlerinin içinde ileriye gidebilmek için dönüp dururlar. Buna

karşın Kant, “dünyanın etrafını dolaşır ve onun yuvarlak olduğunu, yatay hareket ederek dışına çıkılamayacağını gösterir” (WWR, I: 420).

Kategorilerin kendi statüleriyle ilgili soruna da aynı genel düşünceler uygulanır. Kant’ın bu konuda söyleyecekleri, bilginin a priori ilkelerinin önemi hakkında önceki söylediklerine benzer; öncelikle transendent bir metafiziğin imkânını destekleyici bir durumu kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir. Descartes, Spinoza ve Leibniz –büyük rasyonalist metafizikçiler– mutlak kavramları, deneye referans olmaksızın ve açık ve belirgin olarak düşünceyle kavranabilen anlamında, sistemlerinin temeli olarak ele alırlar: felsefe böylece onlar aracılığıyla, “salt kavramlardan oluşan bir bilim” (Gardiner, 1997: 47) olur. Onlar sistemlerinin dayandığı temel nosyonların kapsamlarının genişlediğine inanırlar, duyularının güvenilir verilerine başvurmayı gerektirmeyecek şekilde gerçeklik yapısının temelini oluştururlar. Ama Kant’ın kategorilerin fonksiyonuyla ilgili söyledikleri, bu çizgi boyunca ilerlemeyi isteyen metafizikçilere asgari düzeyde cesaret verecekmiş gibi görülmez (Gardiner, 1997: 47). Çünkü o, onların nesnel geçerliliğinin yalnızca mümkün deney ölçüsünde ifade edilebileceğini sarıh biçimde ortaya koyar, duyular onlara materyal ve içeriklerini sağlar. Bu materyaller olmaksızın onlar, algının verilerini düzenleyen (fenomenal dünyayı tutarlı ve anlaşılır bir yapı içinde sunmak ve onun imkanıyla ilgili rasyonel düşünmeyi sağlamak gibi) özsel rollerini yerine getiremezler. Bu, onların deneye öngeldiğini söylemektir, bu çerçevede deneyiz olmaksızın evrensel olarak onu karakterize eden yaygın özellikler ortadan kalkar. Hiçbir şekilde transendent ya da duyüötesi varlıklara dair bilgi sağlayacak bir tarzda onların kullanılabileceğini iddia etmek mümkün olmaz.

### III.2. *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki Bazı Temel Kavram ve Çıkarımların Eleştirisi

Geldiğimiz bu noktada Schopenhauer'in Kant'a yönelttiği eleştirilere yoğunlaşmak için uygun zemini elde ettiğimizi umuyoruz, ancak bir nokta gözden kaçırılmamalıdır ki, Schopenhauer'in Kant eleştirisi, temelde Kantçı bir filozof tarafından, Kant'ın “modasının geçtiği” bir zamanda ortaya konmuştur.<sup>67</sup> Schopenhauer, Kant'ın kendinde-şeyi ile kendi 'isteme' kavramı arasında örtük bir özdeşlik bulunduğunu düşünen bir transendental idealisttir. İsteme, Kantçı terminolojide anlama yetisinin düzenlediği tasarımlar bütünü olarak ortaya çıkan bir 'deney'de, insan deneyinde dışavurulur.<sup>68</sup> O halde denebilir ki, Schopenhauer'in Kant eleştirisi onun kendi eseri hakkında doğrudan bilgi verir. Bu bakımdan bu eleştirilere, Sonuç kısmında filozofun genel felsefesine değinmeden önce burada yer vermeyi uygun görmekteyiz.

**I.** Kant'ın, kendisinden önceki (Leibniz ve Wolff gibi) dogmatik filozofların görüşlerine dayanarak öne sürdüğü kimi varsayımlara göre, **1.** Metafizik mümkün deneyin ötesine uzanan bir bilimdir. **2.** Bu bilim, deneyle elde edilen temel ilkelere göre keşfedilebilecek bir içeriğe sahip olamaz (Prolegomena, 1995: §1); buna karşın a priori olarak bilinebilir ve bu yüzden ondan bağımsız ve başka tür bir deneye işaret etmektedir. **3.** Akılda (*Vernunft*) edimsel olarak bazı temel ilkeler yer alır, bunlar saf aklın bilgisi tarafından kavranabilir. Kant bu ilkelerle ilgili şunları söyler: “Bu temel ilkeler ya da saf aklın bilgisi, şeylerin mutlak imkânının ifadeleri, *aeternae veritates*, ontolojinin kaynaklarıdır; onlar dünya düzeninin üstünde yer almaktadır, tıpkı antiklerle birlikte tanrıların üstünde duran yazgı gibi” (akt. Schopenhauer, WWV: 426). Kant buradaki sözleriyle önceki filozoflarla bir bağlantı kurarsa da ona göre

<sup>67</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın elyazmalarını 1818'de tamamlamıştır. Demek ki, bu tarihte “Kantçı Felsefenin Eleştirisi”ni de bitirmiş bulunuyordu. Daha Sonra 1860'larda ve bilhassa 70'lerde Helmholtz, Lange, Cohen ve Kuno Fischer gibi filozof ve felsefe tarihçisi simalarla belirmeye başlayan Yeni-Kantçı eğilimler Schopenhauer'dan çok sonraya düşmektedir. Yine de bu iki Kantçı düşünce arasında ilişkiler aranabilir. Örneğin Windelband'ın dile getirdiği Yeni-Kantçı düşüncenin hedefini özetleyen “Kant'a dayanarak Kant'ı aşmak” şeklindeki slogan, buradaki eleştirilerinden anlaşılabilir gibi, Schopenhauer'a da atfedilebilecek sözler olarak düşünülebilir. Yeni-Kantçı düşünce hakkında kuşatıcı bir bilgi için bkz. Özlem, 2006b: 183-219.

<sup>68</sup> Hamlyn, D., “Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason”, *Schopenhauer: His Philosophical Achievement* (ed. Michael Fox) içinde, 1980: 79.

aklın ilkeleri, saf intellektin formları olmasına karşın deneyin imkânının ötesinde işlevsizdirler. Biz şeylerin kendilerinde oldukları ilk hallerinin bilgisinden uzakta bulunuruz; bu, fenomenal dünyanın sınırlarını belirler. Şu halde nesnelere kendilikleri a priori olarak bilinemez, dolayısıyla metafizik olanaksızdır (WWR, I: 426-27).

Bununla birlikte, Schopenhauer'e göre Kant'ın *Prolegomena*'nın başında dile getirdiği şu önerme bir muammaya neden olmaktadır: “Metafiziğin kaynağı empirik olamaz ve onun temel ilkeleri ve kavramları, ne iç ne de dış deneyden elde edilemez” (Prolegomena, 1995: §1). Buna göre dünya ve kendi varoluşumuz bize zorunlu olarak bir muamma olarak görünür. Schopenhauer bu muammanın çözümünün zorunlu olarak mümkün deneyin ötesine uzanmakla<sup>69</sup> elde edilebileceğini ileri sürer; çünkü orada iç ya da dış deneyin doğrudan açıklaması bulunmaktadır. Ne var ki, biz bu çözüme dolaylı olarak, eş deyişle evrensel a priori ilkelerin dolayımında ulaşabiliriz (WWR, I: 427). Şimdi bu noktada, Schopenhauer'in savları bir tür Kant öncesi metafiziğe dönüş olarak anlaşılabilir; oysa Kant, aksine dogmatik girişimlerin hatasını burada bulmaktaydı. O, metafizik ve a priori bilginin, türdeş şeyler olarak, “dünyanın muamması”nın çözümünü bize verebilecek kaynaklar olamayacağını ileri sürüyordu (WWR, I: 428). Artık bilindiği gibi ona göre çözüm, a priori bilinç formlarının rehberliği altında dış dünyada, deneyin imkânlarıyla sağlanabilecektir. Fakat Schopenhauer'e göre bu kanıtlanmış olmaktan uzaktır. Bilginin en zengin ve üretken kaynaklarını deneyde bulmak mümkün değildir. Tek başına boş formlarla bu kaynağa ulaşmak imkânsızdır. Schopenhauer bunun yerine dünyanın muammasının, gizinin onun kendisinin anlaşılmasında bulunduğunu ileri sürmektedir. Bilginin kaynağı, e.d. ilkeleri, saf deneyde değil, onun iç ve dış kökleri arasındaki uygun ilişkide (çünkü bu ikisi heterojendir) yatmaktadır. Dünya ancak kendi sınırlarına gidilerek anlaşılabilir –ve iç ve dış deney de bu sınırları oluşturur (WWR, I: 427-28). Schopenhauer kendi öğretisini dogmatiklerin “herşeyi bilme” iddialarıyla Kantçı eleştirinin “umutsuzluğu” arasında bir ortayol olarak sunmaktadır. Yine de Schopenhauer'in Kant'a yönelik eleştirisi ister her bir noktada ve isterse genelde,

---

<sup>69</sup> Ancak soyut alana değil, deneyle kurulan ilişkiler ağına...

mutlak bir karşı çıkış değildir; onun için Kant, her zaman en önemli doğruların kâşifi olmuştur. Kendi sisteminin ilk verileri de onda yer almaktadır.<sup>70</sup>

**II.** Uzam ve zaman, algımızın bize verili olan empirik içeriği tarafından doldurulur ve bu içerik Kant'ın felsefesinin *mantıksal temellerini*, yani *yargılarımızı* kurar. Kant on iki kategoriye yargılarımız temelinde çıkarsamıştır. “Onun simetrik olarak çıkarsadığı ilk şey doğa bilimlerinin evrensel ilkelerinin saf fizyolojik zemini, eş deyişle görünümün aksiyomları, algının beklentileri, deneyin (*Erfahrung*) benzerlikleri ve genelde empirik düşüncenin postulatlarıdır” (WWR, I: 430). Kant hiçbir yerde algının bilgisini soyut bilgiden açıkça ayırmamıştır; bu Schopenhauer'e göre, kaçınılmaz olarak onun kendisiyle çelişmesine yol açmaktadır. Kant duyuların dünyasını düzenledikten sonra yargıların mantıksal zeminini sisteminin temel taşı yapar, ama bu yargı formları gerçekte sözcükler ve sözcük-bileşenleridir. Bunlar doğrudan kavramları ifade ederler. Kavramların doğası ise algının tasarımlarıyla, yani dünyadaki varlıklarla ilgilidir.

“Öznesiz hiçbir nesnenin mümkün olmadığı”, nesnenin daima özneyle ilişki içinde varolabileceği, ona bağımlı olduğu, onun tarafından koşullandığı anlamına gelmektedir. Salt fenomen koşulsuz olarak kendinde varolamaz. Schopenhauer'e göre Kant ondan hak ettiği değeri esirgemiş olmasına rağmen, Berkeley'de bu önerme felsefesinin merkezi unsuru olarak karşımıza çıkar. Kant'ın, Berkeley'in idealizminden kaçınma konusunda ısrarlı olmasına karşın,<sup>71</sup> Schopenhauer *Saf Aklın*

<sup>70</sup> Schopenhauer Kant'ı bir süper zihin, bir deha olarak ve güçlü bir bireysellik ve tamamen sıradışı bir düşünce gücüne sahip –benzerine Aristoteles'te tanık olduğumuz “görkemli bir yalınlık” ile anmaktadır. Schopenhauer da, pekçokları gibi, Kant'ın açıklamalarını kesinlikle genelde anlaşılması zor, belirsiz, yetersiz ya da eksik ve kimi zaman da karanlık bulmaktadır; ama bu karanlığın bir ölçüde filozofun düşüncelerinin derinliğinin neden olduğu öznel güçlüklerden kaynaklandığı da hatırlanmalıdır (WWR, I: 428).

<sup>71</sup> Bu ısrarlı kaçınma kendini en doğrudan biçimde Prolegomena §13'de ortaya koyar:

Benim kendi kuramıma transsendental idealizm adını vermem ise, hiçkimseye onu DESCARTES'in deneysel idealizmiyle (...) veya BERKELEY'in mistik ve hayal kuran idealizmiyle (...) karıştırmak hakkını vermez. Çünkü benim idealizm dediğim, şeylerin varlığıyla ilgili değildi (...); bundan şüphe etmek ise benim hiçbir zaman aklıma bile gelmedi. Ben sadece, şeylerin duyuşal tasarımından ve bu arada ve herşeyden önce uzam ve zamandan şüphe ettim. bunlarla, dolayısıyla bütün *görünümlerle* ilgili olarak yalnızca gösterdim ki: bunlar şeyler değildirler (...), ne de kendi başına şeylere ait belirlenimler. Oysa benim dilimde, hiçbir zaman bilgimizi şeyler ile değil, yalnızca *bilme yetimiz* ile ilgi içine sokma anlamına gelen 'transsendental' sözcüğü bu yanlış anlamayı önlemek içindi. Bu sözcük daha fazla yanlış anlamalara yol açmadan, iyisi mi,

*Eleştirisi*'nde aksini ortaya koyan pekçok ifadeye yer verdiğini iddia etmektedir; bu yüzden o burada Kant'ın çelişkilerinden birini daha saptadığını düşünmektedir. Kant gerçekten de doğrudan hiçbir zaman 'özne olmaksızın nesne mümkün değildir' gibi bir ifade kullanmaz; bunun yerine zamanda ve uzamdaki nesnenin, öznenin salt tasarımı olduğunu söylemektedir.

Kant, Schopenhauer'e göre soyut bilgiden algının bilgisini uygun biçimde ayıramamıştır. Eğer Kant kavramsal, salt *in abstracto* düşünceyi algının tasarımlarından ayırabilseydi her durumda bu ikisi bilinebilir olacaktı (WWR, I: 437). Kant'ın "deneyin nesnesi" dediği şey bu durumda kategorilerin öznesine uyar, yani ne algının tasarımıdır, ne de soyut bir kavramdır; o her ikisinden de farklıdır.

**III.** Schopenhauer *Transcendental Estetik*'in önermelerini tartışılmaz doğruluklar olarak görmektedir. O, metafizikte yapılmış en büyük ve gerçek keşiftir. Kant burada "intelektin bilgi formları"nı, eş deyişle "a priori bilgi"yi ortaya koymaktadır. *Transcendental Estetik*, tüm algının evrensel formlarını tartışmaktadır; görünün saf formlarından bir adımda düşünmeye, *Transcendental Mantık*'a sıçrar, ki "burada Kant'ın ilk yanılığısı empirik algının maddi içeriğine değinmemektir" (WWR, I: 437-38). "Bilgimiz" der Kant, "iki kaynaktan, izlenimlerin alırlığı (*receptivity*) ve kavramların kendiliğindenliğinden gelir: önceki, tasarımların alımlama kapasitesi, diğeri bir nesneyi bu tasarımlar aracılığıyla bilme kapasitesidir. İlki yoluyla bize verilen nesne, ikincisiyle düşünülür"<sup>72</sup> (CPR: A50 / B74, 193). Schopenhauer'e göre "bu yanlıştır; çünkü izlenimler, başka birşeye gereksinim duyulmaksızın salt alırlık yoluyla bize verilir, şimdiden bir nesne tasarıma dönüşmüştür; ama duyu-organlarındaki salt bir duyumdan fazlası olamaz ve yalnızca anlama yetisinin (e.d. nedensellik ilkesinin) uygulanması yoluyla ve algının

---

bu adlandırmayı geri alayım ve ona eleştirel idealizm diyeyim. Ama eğer, gerçek şeyleri (görünüşleri değil) sırf tasarımlara çevirmek, gerçekten karşı çıkılacak bir idealizmse, bunun tersini yaparak tasarımları şeyler haline getiren idealisme ne ad vermeli? Ona, *hayal kuran (träumenden)* idealizm adını alabilecek diğerdinden ayırmak için, *rüya gören (schwärmende)* idealizm denebilir, sanırım; bunların her ikisi de benim transscendental, daha doğrusu *eleştirel* idealismimden uzak tutulmalıydı (Prolegomena, 1995: §13, Not 3).

<sup>72</sup> *Transcendental Mantık*'ın, "deneyin (transcendental bir mantık altında) bir »kategoriyel birleşim« ile nasıl meydana geldiği"ni (akt. Apel: 446) araştırmaya yönelik hedefine neopozitivizmden yönelen eleştiri için ayrıca bkz. Apel, K-O., "Bilimselcilik, Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi", Özlem, D (2006a), *Tarih Felsefesi* içinde, 446-47.



formlarının ve uzam ve zamanın dolayımıyla bu salt duyu, bir tasarıma dönüşebilir” (WWR, I: 438-39). Bu tasarım şimdi bir nesne olarak uzam ve zamanda varolur; nesne, diğer nesnelere, kendinde-şeyle ilgili soruşturma yapılmadıkça ayrılamaz. Kendinde-şey nesnenin kimliğidir.<sup>73</sup> Burada artık anlama yetisinin ve algının işi biter, ne de düşünmeye ve kavramlara gerek duyulur; bu bakımdan hayvanlar da tasarımılayabilir. Şu halde “kendiliğindenlik özneliktir” (WWR, I: 439). Algının bilgisi tamamen terk edilir ve tamamen farklı bir tasarımlar sınıfı, soyut ve bilince ilişkin kavramlar eklenir. Bu aklın (*Vernunft*) aktivitesidir (WWR, I: 439). Bu çerçevede Kant *algıda düşünmeyi* ileri sürer ve bunu, görünen ve soyut bilginin kötü bir karışımına dayandırır. Algı, anlama yetisi olmaksızın, kendi başına saf duyu olarak tamamen pasiftir. Onun (anlama yetisinin) sadece düşünme yoluyla bir nesne olarak kavranması mümkün olur. Böylece Kant *algıda düşünmeye* varmaktadır; artık düşünmenin nesnesi bireysel ve gerçek bir nesnedir. Düşünme evrenselliğinin temel karakterini yitirir ve soyut ve evrensel kavramların yerini bireysel şeylerin nesnesi alır. Kant yeniden *düşünmede algıya* döner. Schopenhauer buna bir kafa karışıklığının neden olduğunu iddia etmektedir. Bu yanlış, bilgi teorisinin tamamına sirayet eder. Bu karışıklık sonucu algının tasarımları ile soyut tasarımlar birbirine girer. Kant bunu anlama yetisi ve onun kategorileri yoluyla oluşan bilginin nesnesi olarak görmüş ve bu bilgiyi *deney* olarak tanımlamıştır. Anlama yetisinin bu tür bir nesnesine inanmak güçtür (WWR, I: 439).

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A67-69 / B92-94, A89 / B122, A90 / B123 ve daha ileride B135, B139, B153 numaralı sayfalarında anlama yetisinin algının yetisi olmadığını, onun bilgisinin görüsel değil, diskursif olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Anlama yetisi yargının yetisidir (A69 / B94) ve bir yargı dolaylı olarak bilgidir, bir tasarımın tasarımıdır (A68 / B93); anlama yetisi düşünme yetisidir, düşünme kavramlar aracılığıyla bilmektir (A69 / B94). Anlama yetisinin kategorileri hiçbir şekilde algıda verilen nesnelere tarafından koşullanmazlar (A89 / B122) ve algıya düşünmenin fonksiyonlarında ihtiyaç duyulmaz (A91 / B124), demek ki anlama-yetimiz yalnızca düşünme olabilir, algı değil. Kant *Prolegomena* §20'de algının, görünümün duyulara ait olduğunu söyler; yargı ise yalnızca anlama yetisine aittir. §22'de, duyuların işi algılamak, anlama yetisinin düşünme, e.d. yargılamadır, denir. Son olarak *Pratik Aklın Eleştirisi*, A247'de Kant, anlama yetisinin diskursif olduğunu, onun tasarımlarının algılar değil, düşünme olduğunu söylemektedir (WWR, I: 439-40).

<sup>73</sup> Daha fazla ayrıntı için bkz. FR: §21.

Schopenhauer'e göre, yukarıdaki tanımlamaların karşılıkları en açık biçimde anlama yetisi öğretisine ve onun kategorilerine ve deneyin imkanı öğretisine dayanır. Böylece *Saf Aklın Eleştirisi* A79 / B105'te anlama yetisi, kendi kategorileri aracılığıyla algıda çoklunun birliğini (*Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung*) bize verir ve (anlama yetisine ait) saf kavramlar a priori olarak algının nesnelere dönüşür. Kant A94 / B126'da "kategoriler, algının ya da düşüncenin değil, deneyin koşullarıdır" der. O, hemen ardından anlama yetisinin deneyin nedeni olduğunu, kategorilerin de nesnelere algısını belirlediğini söyler.<sup>74</sup> Kendimizi nesnede, anlama yetisinin bir rolü yoluyla birleştirilmiş olarak tasarlarız; böylece Schopenhauer'e göre, anlama yetisi a priori birleştirme yetisi olarak ve apersepsiyonun birliği altında verili tasarımlar çoklusunun açıklaması olarak yeni bir şekilde açıklanmış olur. Kant apersepsiyonu bir kavramın düşüncesi değil, bir algı olarak sunmuştur. Böylece onu, tüm algının imkanının en üstün ilkesi olarak anlama yetisiyle ilişkisinde buluruz. Kant'a göre tüm duyuşsal algı kategoriler yoluyla belirlenmektedir. Aynı yerde Schopenhauer Kant'ın *yargıların mantıksal fonksiyonunun* genelde bir apersepsiyon altında verili algılar çoklusuna neden olduğu iddiasını sunar (WWR, I: 441). Verili bir algıdaki çoklu zorunlu olarak kategorilerin altında durmaktadır. Apersepsiyonun birliği anlama yetisinin kategorileri vasıtasıyla algıya gelir. Bir başka yerde Kant, anlama yetisini algıdaki çoklu ile birleştirir (CPR, B145). Deney yalnızca kategoriler aracılığıyla mümkündür ve o algının bağlantısında (yani görüde) içerilir. Kategoriler genelde algının nesnelere a priori bilgisidir. Bununla ilgili Kant'ın temel öğretilerinden biri ortaya çıkar: Anlama yetisi önce doğayı yapar, doğanın a priori yasaları anlama yetisi ile tanımlanır. Anlama yetisinin kavramları deneyin imkanı ilkesini mümkün kılar ve bu uzam ve zamanda fenomenlerin belirlenimi demektir. Bu fenomenler kesinlikle algıda varolur (WWR, I: 441). Kant A189-211 / B232-65 boyunca deneyin nesnelere birlikte varoluşunun duyuşsal olarak değil, anlama yetisi yoluyla doğada kavranabileceklerinin altını çizmektedir. Doğanın varlığının imkanı anlama yetisinde görülmektedir; ama bu mutlak doğa, olaylar sekansı ve durumların birlikte varoluşu biçiminde saf olarak algılanabilir birşeydir; salt soyut düşüncede yer almaz.

---

<sup>74</sup> CPR, A95-96 / B127-28.

Schopenhauer, bu noktada Kant'ın kavramlarını daha açık kılmaya çalışır. Buna göre, “edimsel olarak bir nesnenin, algısından farklı olduğunu buluruz; bununla birlikte nesne kesinlikle bir kavram değildir. Oysa Kant'a göre anlama yetisi için kavram, nesnesine uygun olmalıdır. Gerçekten herhangi bir nesnenin varsayımı, gerçeğine uymak zorundadır ki, tasarımı yetisi algıda deneyi oluşturabilsin.” Schopenhauer bunun Kant'taki köklü bir önyargı olduğunu iddia etmektedir (WWR, I: 442). “Bu önyargı, öznesi olmaksızın kendinde-nesnenin, e.d. mutlak bir nesnenin varsayımı için kusursuz bir nedendir. O kesinlikle algılanmış bir nesne değil, algıya karşılık gelen bir şey olarak düşünce, e.d. kavram yoluyla algıya bağlanır. Şu halde algı deneydir ve bu yüzden değer ve doğruluk taşır. O, nihayet yalnızca bir kavramla ilişki yoluyla anlaşılır” (WWR, I: 442), (Schopenhauer'in açıklamasının “diametrik” karşısına göre, kavramın değer ve doğruluğu yalnızca algıdan gelir). “Nesne yalnızca algı aracılığıyla verilir ve o sonradan kategoriye göre düşünülür” (KdrV, ilk ed: 399, akt. Schopenhauer, WWR, I: 442). Burada karışıklık ve yanılmanın kaynağı açıkça görülebilir, çünkü nesne daima sadece algıda ve algı için varolur (WWR, I: 442).

Algı duyular yoluyla ya da nesnenin yokluğunda imgelem gücüyle oluşabilir. Diğer yandan *düşünce* daima algılanabilir olmayan ve evrensel olan *kavramdır*. Bununla birlikte düşünme, yalnızca dolaylı olarak, kavramların anlamları yoluyla *nesnelere* ilişkili olur ve bu nesnelere kendileri daima *algılanabilir* olanlardan geriye kalanlardır; çünkü düşünmemiz algılara gerçeklik kazandırmaya yardımcı olmaz. O, algıların ortak elemanlarını ve sonuçlarını benimsemeye ve kavramaya yardımcı olur, onları koruyabilmek ve daha kolay işleyebilmek için. Buna rağmen Kant, *düşünmeyi* nesnelere kendilerine yükler. Böylece deneyi ve nesnel dünyayı *anlama yetisine* bağımlı kılar. Bu bağlamda o, kesin olarak algıyı düşünmeden ayırır. Edimsel olarak onlar sadece algının nesnesidir; empirik algımız öncelikle *nesnel*dir, çünkü o nedensel bağlardan kaynaklanır. Şeyler ve onlardan farklı olmayan tasarımlar doğrudan onun (empirik algının) nesnesidir. Bireysel şeyler anlama yetisinde duyular aracılığıyla algılanmış olarak bulunurlar; bunlar üzerindeki *tek yönlü* izlenim imgelemin gücüyle tamamlanır. Diğer yandan *düşünmeye* geçer geçmez bireysel şeyleri terk ederiz ve (bunu) algılanabilirlik olmaksızın evrensel kavramlarla yapmak zorundayız, buna rağmen sonradan düşünmemizin sonuçlarını bireysel şeylere uygularız. Eğer bu doğruysa şeylerin algısının gerçekliği içerdiği ve sadece bu oniki kategoriye uygulanan şeylerin düşüncesi yoluyla deney haline geldiği varsayımı kabul edilemezdir. Buna karşın algının kendisinde, empirik gerçeklik ve sonuç olarak deney doğrudan verilir; ama algı ancak nedensel bağların bilgisinin, anlama yetisinin biricik fonksiyonunun duyuların algısına uygulanması yoluyla mümkündür. Dolayısıyla algı gerçekte intellektüeldir ve bu Kant'ın inkâr edeceği bir yargıdır (WWR, I: 443).

Schopenhauer'ın Kant okumasına göre, kategorilerin nesnesi tam olarak kendinde-şey değildir, ama ona oldukça benzeyen *kendinde-nesne*dir. Kendinde-nesne, özneye gereksinim duymaz, o bir bireysel şeydir ve ne zamanda ne de uzamdadır, çünkü algılanabilir değildir. O düşünmenin nesnesidir ama soyut kavram değildir. Schopenhauer bu noktada Kant'ın yaptığı üçlü ayrıma muhalefet etmektedir. Bu ayırım **1. Tasarım**, **2. Tasarımın nesnesi** ve **3. Kendinde-şey** üçlüsünden oluşmaktadır. Birincisi duyarlıkla ilgilidir ve duyum ile eş zamanlıdır. Ayrıca algının saf formları olan uzam ve zaman ile ilişki içindedir. İkincisi anlama yetisiyle ilgilidir ve onun oniki kategorisi aracılığıyla düşünülür. Sonuncusu ise bütün mümkün bilginin ötesine dayanmaktadır. Şimdi Schopenhauer'a göre, tasarım ve tasarımın nesnesi arasındaki ayırım gereksizdir (WWR, I: 444). Bu iddiayı desteklemek için Berkeley'e geri döner:

Eğer biz tasarımın nesnesinin tasarıma ait olduğunu düşünmeyi istemezsek, onu kendinde-şeyin bir özneliği olarak kabul etmek zorunda kalırız. Burada tasarım ve kendinde-şey dışında hiçbir şey yoktur. Bu melez kavramın, tasarımın nesnesinin haksız ortaya çıkışı, Kant'ın yanılgılarının kaynağıdır. Ama bunlar giderildiğinde kategoriler öğretisi, a priori olarak bir zemine oturur; çünkü onlar ne algıya karşıt ne de kendinde-şeye ilişkin varsayımlardır. Aksine biz onlar aracılığıyla yalnızca tasarımın nesnelere kavrarız ve böylece tasarım deneye dönüşür. Çünkü her empirik algı doğrudan deneydir ama duyulardan başlayan her algı empiriktir. Onun biricik fonksiyonu aracılığıyla (yani nedensellik yasasının a priori bilgisi), anlama yetisi bu duyumu onun nedenine yaslar. Bu çerçevede neden, kendini (algının ya da görünümün saf formları) uzam ve zamanda deneyin nesnesi, maddi nesne, bütünüyle zaman yoluyla uzamda sürekli olan, ama tıpkı uzam ve zaman gibi daima tasarımdan arta kalan olarak sunar. Eğer biz bu tasarımın ötesine geçmeyi istersek kendinde-şeye ilişkin bir soruyla karşılaşırız (WWR, I: 444-45).

Schopenhauer bu sorunun yanıtını kendi eserinin genel temasıyla ilişkiye sokar. Buna göre Kant, empirik algının kökeniyle ilgili bir teori ileri sürmez ve onu zahmete girmeksizin *verili* kabul eder. Onun yaptığı sadece görünümün ya da algının formlarını salt duyumla özdeşleştirmek, yani uzam ve zamanı duyarlık adı altında kavramaktır (WWR, I: 445).

Ama burada bu materyallerden nesnel bir tasarım ortaya çıkmaz. Buna karşın bu pozitif olarak duyum ile nedeni arasında bir ilişkiyi ve sonra nedensellik yasasının uygulamasını ve anlama yetisini gerektirir. Bu olmaksızın duyum daima öznel olandan elde edilir ve bir nesne uzamda kendine yer bulamaz. Fakat Kant'a göre anlama yetisi algıya uygulanamaz, o salt düşünmeyi varsayar. Bu nedenle *Transendental Mantık* içinde kalır (WWR, I: 445).

Schopenhauer'e göre Kant'ın burada bir başka yanılıgısı ortaya çıkmaktadır; o Kant'ın, nedensellik yasasının a priori doğasının gereği gibi kabul gören geçerli bir kanıtını vermeyi kendisine miras bıraktığını ironik bir tarzda ifade etmektedir. Bu kanıt, diğer bir deyişle, nesnel olanın imkanından, empirik gerçekliğin kendisinden elde edilecektir. Bunun yerine Schopenhauer *Dörtlü Kök*, §23'te Kant'ın açıkça yanlış bir kanıt sunduğunu iddia etmektedir. Bu kanıt, Kant'ın kısmen tasarımdan ve kısmen de kendinde-şeyden oluşturduğu "tasarımın nesnesi"nde açık hale gelir (WWR, I: 445). Schopenhauer'e göre,

...eğer deney edimsel olarak yalnızca anlama-yetimizin oniki farklı fonksiyona uygulanmasıyla oluşsaydı (nitekim önceden sadece algılanan nesnelere a priori kavramlarla düşünmek için her nesne, tıpkı uzam ve zaman gibi a priori verili olanın bir belirlenimini içermek zorundaydı), muhtemelen düşüncenin dışında mümkün olamayacak, aksine aslında tamamen şeyin varoluşuna ait olacak ve ayrıca uzam ve zamanın niteliklerinden çıkarsanamayacaktı. Ama nedenselliğinki gibi, yalnızca bu tür bir özel belirlenim deneyi sağlayabilir. Zamanın ya da uzamın içindeki herhangi bir şey nedenselliğin belirlenimi altındadır. Nedensellik empirik algı içinde bir koşul olarak doğrudan kayıtlıdır. O, anlama yetisinin bir müessesesidir ve algının imkanını oluşturur; deneye ve onun imkanına karşıt olan hiçbir şey nedensellikle ilgili olamaz (WWR, I: 445-46).

Kategoriler öğretisinin dili ve tarzı da onun temelsizliğinin bir göstergesidir. *Transendental Estetik* ve *Transendental Analitik* arasındaki ifade tarzı farkı Schopenhauer'in tespitinin ipuçlarını vermektedir. Buna göre, öncekinin sarıh, açık, belirgin ve kesinliğine, kanaatlerinin ciddiyetle ortaya konmasına ve onların hatasız olarak iletilmesine karşın, diğeri tamamen karanlık ve karmaşık, belirsiz, kesinlikten uzak ve tereddüte batmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant *Estetik*'te, tamamen berraklığa ve karanlık ifadelerden kaçınma çabasına bağlı olarak, ne istediğini bilmekte ve onun doğruluğuna güvenmektedir; oysa *Analitik*'in dili ihtiyatlı ve tedirgindir, o "kusurlara batmıştır" (WWR, I: 446). Schopenhauer, "Anlama yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu"nun ikinci ve üçüncü kesitlerini kitabın ikinci edisyonunda değiştiren Kant'ın müdahalesini, öncekinin onu tatmin etmemiş olduğunun kanıtı saymaktadır.<sup>75</sup> *Transendental Estetik*'in hemen tüm önermeleri edimsel olarak açıklanmış ve kanıtlanmış, bilincin tartışmasız olgularını

<sup>75</sup> Aslında belirtmelidir ki, Schopenhauer'in eleştirileri genel olarak bakıldığında, *Eleştiri*'nin ilk ve sonraki edisyonları arasındaki farklardan kaynaklanmaktadır. Ona göre Kant'ın idealizmi ilk edisyonunda daha belirgindir; daha çarpıcı biçimde ortaya konmuştur.

içermektedir; öte yandan *Transendental Analitik*'te dikkatli bakıldığında temelsiz iddialarla karşılaşırız, çünkü Schopenhauer'e göre tarz, zihnin fizyonomisidir ve ortaya konan düşüncenin etkisinde oluşur. Bu çerçevede *Analitik*'in ifade tarzına bakarak onun düşünsel başarısı hakkında bilgi edinmekteyiz.

Kant, tartışmasını tamamlayıcı olarak bir örnek vereceği hemen her zaman nedensellik kategorisinden yararlanır ve böylece söylediği şeyin anlamı güçlenir; çünkü nedensellik yasası kesinlikle gerçektir, “ama ayrıca anlama yetisinin biricik formudur ve geriye kalan onbir kategori yalnızca kör pencerelerdir” (WWR, I: 446). Schopenhauer'e göre Kant'ın kategorilerinin dedüksiyonu ilk edisyonda, ikincisinden daha yalın ve doğrudandır. Onun, anlama yetisinin, kategorileri düşünme yoluyla deneye neden olduğunu (duyarlık yoluyla verili algıya göre) açıklamaya çalışırken sürekli tekrarladığı “tanınma”, “reproduksiyon”, “ilişki”, “kavrayış”, “apersepsiyonun transendental birliği” gibi kavramlar anlaşılır olmaktan uzaktır. Schopenhauer önemli olmasına karşın, duyum ile onun dışsal nedenine (nesnesine) değinilmemesinden de şikayetçidir. Ona göre Kant, “sinsi bir manevrayla” bu ilişkinin çevresini dolanmaktadır.<sup>76</sup> Kant'ın bu şüpheli manevrasının kaynağı nedensel bağlara kayıtsızlığıdır; çünkü neden ile kurulan ilişki algıyı intellektüel olmaya zorlamakta ve kendinde-şeyin yanlış dedüksiyonuna yol açmaktadır. Schopenhauer Kant'ı, bu konuda cesur davranmamakla itham eder. Hatta ona göre Kant düpedüz bundan korkmaktadır, çünkü “duyum ile nesne arasında nedensel bağların geçerliliğine bir kez izin verilirse, sonraki (yani nesne) kendinde-şey olacaktır. Bu durumda Locke'un empirizmi ortaya çıkar. Ama asıl güçlük, nedensellik yasasının öznel kökeninin (nitekim o duyumun ta kendisidir) tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Hatta kendi bedenimiz, uzamda olduğu ölçüde, doğrudan tasarımlara aittir. Ama Kant kendini, Berkeleyci idealizmi ortaya çıkarma kaygısıyla, bunu kabul etmekten korur” (WWR, I: 447).

“Algıdaki çoklunun kombinasyonu”, onun oniki kategorisi aracılığıyla, anlama yetisinin özsel işlemi olur. Fakat Schopenhauer'e göre bu ne uygun şekilde açıklanmış, ne de algıdaki çoklunun anlama yetisi tarafından önceden birleştirildiği

---

<sup>76</sup> Pekçok sistem filozofu gibi Schopenhauer da sisteminin bütünlüğünü sağlamak için zaman zaman zorlamalara başvurur. İşte bu nokta da benzer bir düşünsel zorlamayı çağırılmaktadır.

gösterilmiştir (WWR, I: 447). Uzam ve zaman algının evrensel formlarıdır; bu yüzden her şey kendini onlarda açar, diğer deyişle onun unsurları birleşmiş olarak görünür. Genel olarak ifade edildiğinde, uzam ve zamanın tüm unsurları ayrımlaşmış değil, birleşmiştir. Uzam ve zamandaki her şeyin birleşmiş olarak görülmesi temelde onların sürekliliklerini açığa çıkarmaktadır.

Algıdaki çoklunun kombinasyonunu yorumlamak istediğimde bir nesnenin farklı duyu izlenimlerine gönderimde bulunurum; çünkü bu nedensel bağların a priori bilgisinin bir sonucudur. Açıkça söylendiğinde, bir duyu nesnesi her duyumuza farklı bir şekilde gelir, ama bu onun temelindeki nedenin aynı olduğunu inkar etmemize yol açmaz. Şimdi farklı duyu organlarımdaki farklı izlenimlerin her birinin ortak nedeni bana rehberlik eder. Yani beden oluşumu, anlama-yetimden, benden öncedir; etkilerin çeşitliliğine ve çokluğuna karşın, algıda kendisini ortaya koyan basit bir nesne olarak nedenin birliğini kavrarız (WWR, I: 447).

Kant *Doğa Bilimlerinin Metafizik İlkeleri*'nin önsözünde kategorilerin “yargıda anlama yetisinin formel edimlerinden farklı” konumlandırıldığını ifade etmektedir. Burada yargı, “bir nesnenin ön bilgisi olarak tasarımlar aracılığıyla verili bir edim” şeklinde tanımlanır. Buna göre hayvanların yargı yetisi bulunmaz, onlar zorunlu olarak bir nesnenin herhangi bir bilgisine sahip değildirler. Kant'a göre sadece nesnelere kavramları vardır, algıların değil. Öte yandan Schopenhauer'e göre, nesnelere birincil olarak sadece algılar için varolur ve kavramlar daima bu algıdan yapılan soyutlamalardır. Bundan dolayı soyut düşünme tam olarak algıda sunulmuş dünyaya göre ortaya çıkmak zorundadır. Çünkü ona göre kavramların içeriğini bu dünya ile kurdukları ilişki sağlamaktadır. Kavramlar için refleksiyon yetisinden başka a priori belirlenmiş bir form söz konusu değildir. Bu yetinin özsel doğası kavramların teşekkülünden oluşur. Eş deyişle soyut, algılanabilir olmayan tasarımlar refleksiyonun ürünleridir ve bu tasarımların oluşumu akıl yetimizin biricik fonksiyonudur. Dolayısıyla Schopenhauer onbir kategorinin atılması konusunda ısrarlıdır, fakat nedensellik kategorisini alıkoymak koşuluyla.

Schopenhauer'e göre *Transendental Mantık*'in biricik keşfi, uzam ve zamanı a priori bildiğimizi nesnel olarak kavrayışdır. Kant burada saf, başka deyişle a priori görünümün empirik algıyı bir koşul olarak belirlediğini söyler. Kant anlama yetisinin saf kavramlarının, bilme yetimizin ön varsayımları olarak, empirik kavramların kökeninde yer aldığını düşünmektedir. Ona göre empirik düşünme, ancak saf a priori

bir düşünme yoluyla mümkün olabilir. Empirik düşünme kendinde hiçbir nesneye sahip değildir, o halde onları algıdan elde etmek zorundadır. Algının nesnelere duyarlılığın iki formu tarafından a priori olarak koşullanır. Böylece saf anlama yetisi saf bir görüşe karşılık düşmektedir. Görüldüğü gibi Kant empirik algılama ile empirik düşünme arasında a priori bir bağlantı (“bilgi yetisinin her empirik fonksiyonu için a priori fonksiyon bağlantısı”) bulmayı hedeflemektedir. Bu nedenle Schopenhauer, Kant’ın aksine, soyut düşünmeden algıya dönme girişiminde bulunur. Böylece karanlıkta el yordamıyla yön bulmayı çağrıştıracak bir imkan sağlandığı ileri sürülmektedir (WWR, I: 448-49).

IV. Schopenhauer kategoriler öğretisini bütünüyle reddetmektedir. Ona göre bu öğreti “Kant’ın bilgi teorisinin temelsiz varsayımları arasında yer almakta, algı ve soyut bilgidan gelen bilginin karmaşasında temellerini bulan *Transendental Mantık* içindeki çelişkilerin gösterilmesinden hatta akıl yetisinin ve anlama yetisinin doğası kavramını ayrı ve belirgin olarak kanıtlama arzusundan” ortaya çıkmaktadır (WWR, I: 452). Kant’ın çalışmasında zihnin bu iki yetisiyle ilgili ifadelerin temelsizliği kategoriler öğretisini, “anlamsız”, “tutarsız”, “yetersiz” ve “düzensiz” ifadelerin ürünü haline getirmektedir. Bu öğreti bilgimizin doğasıyla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Yargılar, düşünmenin ve (Kant’ın) tüm felsefesinin temelini oturtulmuştur. Bu, Schopenhauer’i, bilme yetimize içkin tüm yargıların evrensel formlarını göstermeye itmiştir. Schopenhauer bu tartışmada anlama yetisi ve akıl kavramlarını daima ortak bir içerik dahilinde ele alır, duyu ise onlara verilir.<sup>77</sup>

Kant ve Schopenhauer arasındaki temel fark, Kant’ın dolaylı, düşünülmüş bilgiyle, oysa Schopenhauer’in doğrudan görünün bilgisiyle başlamasıdır. Schopenhauer bu bakımdan Kant’ı, “gölgesinden yola çıkarak kulenin ağırlığını

<sup>77</sup> Schopenhauer anlama yetisine ilişkin oldukça ayrıntılı bir çözümlemeyi *Dörtlü Kök*’ün 21, 26 ve 34. bölümlerinde yapmaktadır. Örneğin §21’de nedensellik ile algı arasındaki ilişkiyi ve empirik algının intellektüel karakterini ortaya koymaktadır. Kant’ı ise burada yine algı ile nedensellik ilişkisini yeterli ölçüde ele almamakla eleştirmektedir. Kant bu ilişkiyi *Saf Aklın Eleştirisi*’nin yalnızca birinci edisyonunda “Transendental Psikolojinin Dördüncü Paralojizminin Eleştirisi” başlığı altında kısaca değerlendirir. Burada Kant’a göre, dışsal nesne algıda doğrudan verili değildir, o ancak düşüncede algıya eklenebilir. Schopenhauer’in deyimleriyle Kant’ın “Transendental Realismi” yanlış bir yoldadır. Oysa bir “Transendental İdealist”, onu gerçekliğe sunacak bir nedene ihtiyaç duymaksızın empirik bir şeyin algısının mümkün olmayacağını ileri sürecektir. Kant’a göre ise algı, nedensel bağların yardımı olmadan tamamlanır. Algının, nedensellik her hangi bir ilişkiden muaf kılınması, nedensellik anlama yetisinin a priori formu olduğundan, anlama yetisinden bağımsız olarak gerçekleşmesi anlamına gelmektedir (krş. FR: §21, 94-95).



ölçmeye çalışan birine” benzetmektedir (WWR, I: 453). Bu çerçevede felsefe Kant için kavramların bilimsiyken, Schopenhauer için kavramlardaki bir bilimdir,<sup>78</sup> eş deyişle felsefe algının bilgisiyle resmedilir, evrensel kavramlardaki sabit ve değişmez olan şey algının içeriğidir,<sup>79</sup> o tüm açıklamanın tek kaynağıdır. Böylelikle Kant için kavramlar felsefenin nesnesi haline gelirken, Schopenhauer onları yalnızca algının araçları ve felsefenin formu olarak görmektedir. Schopenhauer için felsefe Caldwell’in belirttiği gibi, bilginin nesnesinin kavramlaştırılmış ya da genelleştirilmiş bir ifadesi olarak varolur.<sup>80</sup> Oysa Kant görüsel bilginin unsurlarını soyut bilgiden hareketle bulmaktadır; o tasarımlarımızın soyut bir analizi yoluyla, eş deyişle soyut kavramlarımızla düşünmeye başlamaktadır. Bu Schopenhauer için bütünüyle yanlış bir yol olacak ve o prosedürünü aksi yönde işletecektir. O, bu çerçevede *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*’nın ikinci cildinde kendisinden önce yazarların algının doğruluğunu keşfedememiş olmalarından şikayetçi olmaktadır: “Kitapların çoğunda... yazar düşünür, ama algılamaz; o düşünceden hareketle yazar, görüden değil. Onları alelade ve sıkıcı yapan şey basbayağı budur... [Ama] yazarın düşüncesinin temellerindeki, algı ve görüdür...” (WWR, II: 72). Aynı bölümün bir başka yerinde dile getirdikleri doğruluğun kaynağını algıda bulmaktadır:

Algı yalnızca tüm bilginin kaynağı değil, ayrıca onun (algının) *par excellence* kendi bilgisidir; o tek başına koşulsuz olarak (adına tamamen layık olarak) doğru, hakiki bilgidir. Çünkü o tek başına uygun kavrayışı verir; o tek başına insan aracılığıyla edimsel olarak özümser, onun iç doğası haline gelir ve *onun*

<sup>78</sup> Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ilgili kısmında şöyle demektedir: “deney, fenomen olarak objeler hakkındaki kavramlara dayanılarak oluşmuş olan bir senteze dayanır. Kavram olmadan bilgi asla meydana gelemez; tersine, meydana gelen şey, genel geçerliğe bağlı olarak çalışabilen bir bilincin kuralları altında hiçbir bağlam içine sokulamayan, böylece de zorunlu bir kavrayış birliğine toplu olarak asla taşınamayan bir algılar rapsodisi olurdu. O halde deney, kendi formunun dayandığı ilkeleri, yani fenomenlerin sentezindeki birliğin genel kurallarını, a priori olarak temelinde taşımaktadır” (Kant’tan akt. Cassirer, 2007: 227). “Ama deney bir hazır nesnel topluluğu, bir hazır özellikler demeti ve bunun gibi bir »algılar rapsodisi« olarak kabullenilemez; tam tersine, deney kavramını bize açık kılan ve belirleyen şeyler, bağlantı kurmadaki zorunluluk, objektif yasaların öngelmesidir” (Cassirer, 2007: 228).

<sup>79</sup> *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*’nın ikinci cildinde algı ve kavram ayrımı ile ilgili şöyle söylenmektedir:

...Bundan dolayı bu algılar tüm düşüncemizin gerçek içeriğini bize sağlar ve kafalarımızda onların kavramlarına değil salt kelimelerine sahip olduğumuzda eksik kalırlar. Bu bakımdan intelektimiz eğer denebilirse, talep anında onu güven içinde karşılayabilmek için bir nakit rezervine sahip olmak zorunda olan bir bankaya benzer; burada algılar nakit, kavramlar da banknotlardır (WWR, II: 71).

<sup>80</sup> Caldwell, W., “Schopenhauer’s Criticism of Kant”, *Mind* (355-374), Vol. 16, No. 63 (Jul., 1891), 359.

deyimi tamamen haklı çıkarılabilmiş olur, çünkü tüm kavramlar salt ona sıkı sıkıya bağlıdır (WWR, II: 77).

Öte yandan algıyı kavram yoluyla ortaya koyarız ve kavram algı tarafından desteklenmektedir:

Sadece biçare bilgi, soyut ikincil bilgi, kavram, doğru bilginin salt gölgesi koşulsuz olarak ifade edilebilir. Eğer algıların ifade edilmesi mümkünse orada zahmete değer bir iletişim olmalıdır; ama nihayet herkes kendi kafasının ve kabuğunun içinde kalmak durumundadır ve hiçbiri bir diğerine yardım edemez. Algı yoluyla kavramın güçlendirilmesi felsefe ve şiirin değişmez çabasıdır (WWR, II: 74).

Kant bizi çevreleyen bu algı dünyasını atlar ve soyut düşünceye angaje olur. Buna rağmen bu işlem, düşüncenin tüm algının kopyası olduğu varsayımına dayanır ve algının temeli olan her şey düşüncede ortaya konmuş olmak zorundadır.

Refleksif bilginin tamamı ya da akıl (*Vernunft*) sadece bir temel forma sahiptir, bu form soyut kavramdır. Bu, akıl yetimizin kendisine özgüdür ve algının dünyasıyla doğrudan zorunlu bir bağlantısı bulunmaz. Bu algı dünyası, bundan ötürü, hayvanlar için bütünüyle refleksif bilgi olmaksızın varolur, ve o bir bütün olarak farklı bir dünya olsa bile kesinlikle ona uygun olacaktır. Ama yargı yetisi endüksiyon yoluyla bulduğu bu formlara ihtiyaç duyar. Bu formların pek çoğu refleksif bilginin kendi doğasından elde edilebilir. Dolayısıyla doğrudan akıl yetisinden ve özellikle [Schopenhauer'in metalojik hakikatler dediği –kh] düşüncenin dört yasasından çıkarılabilir. Diğer pekçok formun temeli de algı bilgisinin doğasında ve anlama yetisindedir. Onlar anlama yetisinin biricik fonksiyonundan, yani neden-etkinin doğrudan bilgisinden bütünüyle çıkarsanabilirler. Sonuçta bu formlar, bilginin refleksif ve görüsel yöntemlerinin birliği ve bileşiminden çıkarılır (WWR, I: 454).

Schopenhauer bu noktada yargılarımızın kökenini açıklamaktadır. Böylece onları bir zemine oturttuğunu düşünmektedir, çünkü ona göre bu kökler oldukça karmaşık ve iç-çatışıklardan ibaret olduklarından temelsizdirler.

**Yargıların niceliği** kavramların doğasından çıkar; bundan dolayı bu niceliğin temeli doğrudan akıl yetimizdedir ve yargıların niceliği algının bilgisiyle ve anlama yetisiyle doğrudan bağlantılı değildir. Yargılarımızı oluşturan kavramlar, geniş bir anlam içeriğine ve sınırlı bir belirginliğe sahip olabildiği gibi, dar ve daha belirli bir anlamı da içerebilmektedir. Bu anlam içerikleri yargılarımızın tikel (bireysel) ya da

evrensel niteliklerinin oluşturulmasında belirleyicidir.<sup>81</sup> Kant'a göre bu ayrım iki farklı eylemin imkanını ve a priori deneyi belirleyen saf anlama yetisinin kategorilerini ortaya koymaktadır. Algının bireysel tasarımına bir kavram aracılığıyla ulaşırız; “bu kavram tekil yargı vasıtasıyla oluşturulur. Bu yargı türü ancak soyut bilgi ve algının bilgisi arasındaki sınırı tayin eder”<sup>82</sup> (WWR, I: 455). Öte yandan bireysel yargıların tikel karakteri, onların tekil anlam içeriklerinin ihmaline yol açabilmektedir (Kant, bundan ötürü özel bir kategoriye yer açmaya çalışmıştır).

**Yargıların niteliği** tamamen akıl yetimizin yetki alanı içinde bulunur. Soyut kavramların doğası, yani akıl yetimizin içsel doğası, kavramların birleşme ve ayrılmalarının olanağını verir ve onların önvarsayımı olan bu olanaklılıkta düşünmenin evrensel yasaları bulunmaktadır. Özdeşlik ve çelişme yasası bu imkana dayanmaktadır. Çünkü bu yasalar saf olarak akıl yetimizden çıkar. Schopenhauer onları *metalojik* hakikat olarak tanımlar (WWR, I: 456). Onlar ayrılmış ve birleşmiş olanları belirler. Böylece onlar kavramların sınırlarının ayrımı ve birleşmesinin imkanını, diğer deyişle yargı yetisinin ayrılaşma ve birleşme imkanını gerektirir. Akıl yetimize dayanan soyut kavram, öte yandan yargının içeriğine benzemez; o, anlama yetisinin algılanabilir bilgisinden devralınmıştır. Bu nedenle onun bir “analog”u bulunmaz. O halde algının, anlama yetisi için ve anlama yetisi aracılığıyla mümkün olduğu kabul edilir, o ancak bu şekilde hatasız ve kusursuz olarak varolur; dolayısıyla ne doğrulanabilir ne de yadsınabilir. O, akıl yetimizin soyut bilgisine benzer, onun değeri ve içeriği kendi dışındaki bir şeyle ilişkisinde ortaya çıkar. Algı bundan dolayı hiçbir şeydir, ama gerçekliktir.<sup>83</sup>

Kant'ın bağıntı kavramı altında ortaya koyduğu yargı türlerinin köklerini Schopenhauer tek tek göstermektedir. *Hipotetik yargı* genelde tüm bilgimizin

<sup>81</sup> “Ağaç” kavramının tikel ve evrensel yargıda ifadesi “bazı meşelerin meyvesi çürüktür” ve “tüm meşelerin meyvesi çürüktür” şeklinde olabilir.

<sup>82</sup> Schopenhauer'in verdiği örnek şöyle: “Bu ağaçta yetişen meyveler çürüktür.”

<sup>83</sup> Schopenhauer'in Kant karşısındaki konumunu açıkça anlayabilmek için bu paradoksal yargı oldukça işlevseldir. Buna göre algı düşüncenin soyut kavramları karşısında Schopenhauer'in idealizminden hareketle bir anlam ifade etmez; ancak Schopenhauer'in realizmine dayanarak –ki bu realizm saf olarak Berkeleyci idealizmden onu bir ölçüde uzak tutmaktadır– bu algının dış dünyanın gerçekliği olduğunu kavrarız.

evrensel formunun, yani yeter sebep ilkesinin<sup>84</sup> soyut bir ifadesidir. Bu ilkedен hareketle hipotetik yargının kökeni yeterince açık hale gelir. Düşüncenin bu evrensel formunun kökeni, Kant'ın ileri sürdüğü gibi, yalnızca anlama yetisi ve onun nedensellik kategorisi olamaz. Aksine nedensellik yasası, saf anlama yetisinin bir formu olarak, yeter sebep ilkesinin formlarından yalnızca biridir (WWR, I: 456-57).

*Kategorik yargı*, genel yargı formudur. Kavramların kapsamlarının ve sınırlarının birleşimini düşünmek anlamına gelir. Bundan ötürü hipotetik ve ayırıcı bileşimler yargının gerçek formları değildir. Çünkü onlar sadece doğrudan tamamlanmış yargılara uygulanır. Bu yargılar kavramların bileşiminde değişmeden yani kategorik olarak kalır. Kategorik ve hipotetik yargılar birbirleriyle ilişkilidir, çünkü hipotetik formlar onlara bağımlıdır. Kavramlar arasındaki ilişkiler kategorik yargılarda ortaya konur. Bu ilişkinin daha belirgin alt türleri kavram çerçevelerinin tamamlanmış ayrılığı ve kesişimidir ve böylece onların doğrulanması ya da olumsuzlanması yapılabilir. Bunun dışında Kant *nitelik* başlığı altında özel kategoriler belirler. Kesişim ve ayrılık yeniden alt türler olur. Buna göre çerçeveler kısmen ya da tamamen bir diğeri içinde yer alır. Yargıların niteliği bir belirlenim oluşturur. Kategorik yargılar, çelişme ve özdeşlik düşüncesinin yasalarına sahiptir. Ama kavram-çerçevelerinin zemini yargıya doğruluk katar; yargının doğruluğu hem mantıksal, hem empirik, hem transendental hem de metalojiktir.<sup>85</sup> O, bu bilgi türlerinden ortaya çıkar, bunların tümü kendilerini, özne ve nesne gibi iki kavram çerçevesinin bileşimi olarak soyut bilgide sergiler. Biz onu, üretme yoluyla ve ona karşılık olarak anlama yetisinin tekil bir fonksiyonu aracılığıyla kuramayız. Aynı mantıksal form çok çeşitli ilişki türleri aracılığıyla ortaya konabilir. Biz bundan bir kez daha, soyut bilginin görüş noktasında, görüsel bilgiyi doğrudan analiz için kendimize yer açmaya onay elde ederiz. Üstelik, Schopenhauer'e göre, kategorik yargı, kendisi aracılığıyla nedenselliğin ifade edildiği anlama yetisine uygun bir bilgiden çıkar. Bu bilgi sadece saf anlama yetisi aracılığıyla mümkündür. Bu bilgi türü özne ve yüklem yoluyla soyut kavramlarda ifade bulur, bu kavramların salt ilişkisi algının bilgisine geri aktarılır ve yargı yetisinin özne ve yüklemine algıda

<sup>84</sup> Schopenhauer'in bu ilke üzerine denemesinde gösterdiği gibi onun tamamen dört farklı anlamı bulunmaktadır. Bunların her birinde ilkenin kendisi farklı bir bilme yetisinden kaynaklanır. Bu ilke aynı zamanda farklı bir tasarımlar sınıfıyla ilgilidir.

<sup>85</sup> Schopenhauer ayrıca bunu *Dörtlü Kök*'ün 30 ve 33. bölümlerinde tartışmaktadır.

özel bir karşılıkları olması gerektiği düşünülür; bunlar töz ve ilinektir (WWR, I: 457-59).

### III.2.a. Nedensellik Olarak *Karşılıklı Etki* Kategorisi

*Ayırıcı yargılar (disjunktiven Urtheile)* düşüncenin “ortada bırakılmış” yasalarından kaynaklanır ve metalojik bir doğruluk içerirler. Bundan dolayı onlar saf aklın nitelikleridir, anlama yetisinde kökleri bulunmaz. Ayırıcı yargılardan *karşılıklı etki* kategorisinin dedüksiyonu elde edilir. Karşılıklı etki, Schopenhauer’e göre, Kant’ın salt arkitektonik “simetri aşkı”nın tatmini için teşebbüs ettiği, hakikate dair zorlamaların çarpıcı bir örneğidir. Karşılıklı etki kavramı, kesinlikle sıradışı ve moda olan düşüncenin belirsizliğinden ötürü muğlak ve yanlış görünür. Schopenhauer bu kavramın nedensellik ile ilişkisini kurarak kanıtlar ileri sürmektedir; nedensellik, maddenin hallerine, sınırlarına ya da koşullarına ilişkin bir yasadır; *maddenin* kendisi nedensellik yasasının belirleniminde değildir, çünkü o ne varlığa gelir ne de yok olur gider. Bu yüzden nesne bir bütün olarak bu yasa altına girmez, yalnızca onun *koşulları ve sınırları* onun belirlenimindedir. Daha ileri gidildiğinde, nedensellik yasasının süreklilik ile hiçbir ilişkisi bulunmaz, çünkü değişimin olmadığı yerde etkiler ortaya çıkmaz ve nedensellik söz konusu olamaz. Bunun yerine sürekli bir hareketsizlik hali olur. Nitekim nedensellik gerçekte yalnızca değişimlere ilişkin bir sorundur. Yeter sebep ilkesinin bir formu olan zorunluluk nedensellik yasası ile birlikte gerçekleşir. Yeter sebep ilkesi tüm olup-bitmenin ve zorunluluğun hakiki ilkesidir. Şu halde neden ve etkinin varlığı açıkça zamanın düzeniyle ilişkilidir. Zaman içinde A durumunu izleyen bir B durumunun oluşturduğu silsile zorunlulukla oluşur, rastlantısal değil. Diğer bir deyişle bu silsile, salt bir sıra değil, bir sonuçtur. Bu çerçevede A durumu neden, B durumu etkidir. Karşılıklı etki kavramı bunu içerir; bir durum bir diğerinin nedeni olduğu yerde bir başkası etkidir. Ama ikisinin aynı anda önce ve sonra olmaları gerçekte zorunlu olmasına karşın, saçmadır. Çünkü onlar zorunlu olarak bir arada ve eş zamanlı olarak bir durumu meydana getirirler. Onun tüm belirlenimlerinin sürekliliği, bu durumun devamı için kuşkusuz gereklidir. Ama aksi halde orada nedensellik ve değişim bahsi söz konusu olmaz, tersine süre problemi ve hareketsizlik onun yerini alır. Tüm bu oluşumlar salt basit nedensellik yasasıyla, eş deyişle karşılıklı etki kavramıyla ilgilidir. Görüldüğü gibi,

Schopenhauer aslında karşılıklı etkinin temelde basit nedensellikten başka birşey olmadığını göstermektedir (WWR, I: 459-60).

Etki ve tepkinin birbirlerine eşit oluşu karşılıklı etki kavramının bir kanıtı olarak sunulamaz. Neden ve etki iki ayrı bütün değildir, bütünün ardışık durumlarıdır. Sonuç olarak her iki durum da birbirine karışır. Neden-etki ilişkisini karşılıklı etki adıyla kullanırsak, kesinlikle her etkinin bir karşılıklı etki olduğu sonucu çıkar, ki böyle bir tanımlamaya gerek yoktur. Onu anlama yetisinin yeni bir fonksiyonu olarak tanımladığımızda, sadece nedensellik kavramının gereksiz bir eş değerine sahip olmaktan öteye geçmeyiz. Buna rağmen Schopenhauer'e göre, Kant *Doğa Bilimlerinin Metafizik İlkeleri*'nde bu görüşü ihtiyatsız biçimde ortaya koyar: "Tüm dışsal etki dünyadaki, karşılıklı etkidir." O halde basit nedensellik ve karşılıklı etki için anlama yetisinde a priori farklı fonksiyonların nasıl mümkün olduğu, sadece nedensellik yoluyla mümkün ve bilinebilir olan şeylerin gerçek düzeninin nasıl gerçekleştiği ve sadece karşılıklı etki yoluyla nasıl birlikte var oldukları soruları birbiriyle ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla tüm etki karşılıklı etkiyse, ardışıklık ve eş zamanlılık aynı şeyler olacak ve sonuçta dünyadaki herşey eş zamanlı olacaktır (WWR, I: 462).

Schopenhauer Aristoteles'in karşılıklı etkiyi reddine yaslanır; Aristoteles'e göre gerçekten iki şey karşılıklı olarak birbirini etkileyebilir, ama biz bunu yalnızca farklı bir duyuyla anlayabiliriz. Örneğin bir şey, diğeri üzerinde bir neden olarak etkide bulunur ve sonrakinin eylemleri önceki üzerinde onun hareketinin nedeni olarak ortaya çıkar. Aristoteles *Birinci Analitikler*'de sadece bütün neden türlerini bir bir saymakla ilgilenir. O, bir karşılıklı etkiden değil, neden ve etkinin döngüsünden söz etmektedir.

Schopenhauer verili bir nedenden çıkan sonucun, kesinlikle "karşılıklı etki"nin unsuru olduğunu ve bunların tamamen özdeş olduklarını ileri sürer: "Biz, verili zemin ya da nedenden çıkan bir sonuç olması dışında o şey hakkında asla birşey bilemeyiz veya buna paralel olarak o şey hakkında zorunlu olarak birşey düşünmeyiz. Zorunluluk kavramı, mutlak olarak bu bağımlılıktan daha fazlasını içermez, bu başka birşey aracılığıyla kurulur, söz konusu kaçınılmazlık bundan

ortaya çıkar. O, basitçe ve biricik yeter sebep ilkesinin uygulamasıyla varolur” (WWR, I: 463). Bu ilkenin farklı formları fiziksel zorunluluk (neden-etkililik), mantıksal zorunluluk (analitik yargılarda bilmenin temeli yoluyla tasım), matematiksel zorunluluk (uzam ve zamandaki varlığın temeline göre) ve son olarak pratik zorunluluktur. Bu sonuncusunu Schopenhauer bir “sözde kategorik buyruk yoluyla” ifade etmez, daha çok motiflere göre ortaya konan “verili empirik karakterle zorunlu olarak beliren bir edim” olarak tanımlar (WWR, I: 463). Her şey yalnızca görelili olarak zorunludur, yani onu ortaya koyan neden ya da zeminin önvarsayımında...; bundan ötürü mutlak zorunluluk bir çelişkidir.<sup>86</sup>

Çelişkinin karşıtı, diğer deyişle zorunluluğun reddi olumsuzdur.<sup>87</sup> Bu kavramın içeriği dolayısıyla negatiftir ve öyleyse yeter sebep ilkesi yoluyla ifade edilen bağlantının kaybolmasından başka bir şey değildir. Sonuç olarak olumsal olan daima yalnızca görelidir; böylece o, onun temeli ya da nedeni olmayan bir şeyle ilişkisinde olumsaldır. Ne türden olursa olsun her nesne, edimsel dünyadaki her olay, daima aynı anda zorunlu ve olumsaldır, zorunlu olan, onun nedeni olan bir şeye referansla ortaya çıkar, olumsal olansa herhangi birşeye göndermede bulunur. Çünkü onun zamanda ve uzamda her şeyle ilişkisi zorunlu bir bağ olmaksızın salt bir rastlantıdır. Bundan dolayı bir mutlak olumsuzluk bir mutlak zorunluluk gibi tasavvur edilemez. Çünkü önceki sebep-sonuç ilişkisinde bir diğerine uygun olmayan bir nesnenin olduğu bir durumda ancak mümkündür ki, bu olanaksızdır. Böyle bir şeyin tasavvur edilemezliği kesinlikle yeter sebep ilkesinin içeriğinin negatif olarak ifade edilmesidir. Eğer biz mutlak bir olumsuzluk tasarlayabilirsek ilke ortadan kalkar. Oysa olumsuzluk kavramı ilke ortadan kalktığında kendi anlamını da yitirir, çünkü o ancak yeter sebep ilkesi yoluyla var olur ve ancak böyle, sonuçla sebebin ilişkisinde iki nesnenin birbirine uymadığını ifade eder (WWR, I: 463-64).

Olumsuzluk neden-etki bağına karşıt olarak ortaya çıkar; burada edimsellik devreye girmektedir:

Doğada, algının tasarımı kadarıyla, her şey zorunlu olarak gerçekleşir, çünkü her şeyin bir nedeni vardır. Eğer bir tekil şeyin herhangi bir şeyle ilişkisinde, onun nedeni olmadığını düşünürsem, onun olumsuz olduğunu anlarım; ama bu doğrudan bir soyut refleksiyondur. Bundan başka doğanın bir nesnesinin durumunda, biz onu herhangi bir şeyle nedensel ilişkisinden ve onun zorunluluk ve olumsuzluğundan tamamen soyutlarız. Edimsel kavramı bu bilgi türünü içine alır. Edimsel kavramıyla etkiyi, sadece nedene bakmaksızın, başka türlü bir zorunluluğa, olumsal olana referansla düşünürüz. Doğada olduğu gibi herşey bir nedenden ileri gelir ve edimsel herşey bir zamanda ve yerde olduğu ölçüde zorunludur. Eğer biz algının doğasından vazgeçer ve soyut düşünceye

<sup>86</sup> Schopenhauer bunu *Yeter sebep İlkesinin Dörtlü Kökü*, §49’da ayrıntılandırmaktadır.

<sup>87</sup> *Freedom of the Will*’in hemen başında “Özgürlük ne anlama gelmektedir?” başlığı altında zorunluluk ve olumsuzluk ilişkisine değinilir. Bkz. FW: 3-8.

geçersek, refleksiyonda tüm doğa yasalarını kendimiz tasarımılayabiliriz. Onlar bizim için kısmen a priori ve kısmen a posteriori bilinebilir olur. Bu soyut tasarımın tamamı doğada, bir zamanda ve bir yerdedir, ama her belirli zaman ve yerden soyutlanarak gerçekleşir. Böylece böyle bir refleksiyon yoluyla olanaklılığın alanına gireriz. Ama burada bir yer bulmak imkansızdır. Bu açık olanaklılık ve imkansızlık algının bilgisi nedeniyle değil, sadece akıl yetimizin soyut bilgisine, refleksiyona göre varolur. Buna rağmen o, mümkün ve imkansız aklımızla sınırlanan bu bilginin saf formudur, doğa yasalarına göre, a priori ya da a posteriori bilinir, dolayısıyla bu olanaklılık ya da imkansızlık metafizik ya da yalnızca fizikseldir (WWR, I: 464-65).

Kant, Schopenhauer'e göre kendiyile, en açık çelişkisini B301'de ortaya koyar; Kant burada olumsal hakkında şöyle demektedir: “Olumsal, her şey bir nedene sahiptir” ve o ekler: “Varlığı-olmayan şeyin imkanı, olumsaldır.” Ama varlığı-olmayanın bir nedeni mümkün olamaz, bu yüzden o zorunludur.<sup>88</sup> Zorunlu ve olumsalın bu yanlış açıklanışının, Schopenhauer'e göre, bütün kökeni Aristoteles'te, *De Generatione et Corruptione*'de bulunabilir (Bkz: II, §9-11). Burada zorunlu olan, varlığı-olmayanın imkansızlığı olarak açıklanır (yani, varlığı-olmayanın imkansız olması zorunludur). Bunun karşıtı varlığı olanın imkansızlığıdır.

<sup>88</sup> Tam bu noktada Schopenhauer'in önemli bir hususu atlamış olma, hatta bir içeriksel sapmaya neden olma ihtimali üzerinde durmak gerekiyor; çünkü bize göre, Kant'ın, Schopenhauer'in sözünü ettiği ilgili paragrafta (B301) yaptığı olumsallık tanımı, kendi tanımı olmaktan çok, önceden ortaya konmuş tanımların eleştirel bir yinelenmesi olarak görünmektedir. Kant'ın bu yinelemeyle hedeflediği şey, bu tanımı savunmak değil, onu ileri sürünlere muhalefet etmektir. Sonuç olarak ortaya çıkmaktadır ki, Schopenhauer'in Kant'a atfettiği olumsallık tanımlaması, aslında tam aksi yönde onun reddettiği bir içeriğe bürünmüş durumdadır. Kant 301'de doğrudan şöyle demektedir:

“Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitatisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein frage ich: was versteht ihr unter Zufällig? Und ihr antwortet, dessen Nichtsein möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit de Nichtseins erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Sukzession und in dieser ein Dasein, welches auf das Nichtsein folgt, (oder umgekehrt,) mithin einen Wechsel vorstellt; denn, daß das Nichtsein eines Dinges sich selbst nicht wider/spreche, ist eine lahme l Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe notwendig, aber zur realen Möglichkeit bei weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existierende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objektive Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d.i. die Möglichkeit seines Nichtseins an sich selbst, gar nicht schließen kann” (KdrV, 1995: B301 / A243 – B302 / A244).

Görüldüğü gibi Kant, olumsallığın ‘varlığı-olmayanın (Nichtsein) imkânı’ ile bağıntılandırılmasına karşı, bu varlığı-olmayanın olgusal olarak, çelişkiye sapsızın nasıl mümkün olabileceğini sormaktadır. Kavramsal veya mantıksal olarak bu mümkündür, e.d. varlığı-olmayanı düşünebilirim; ancak onu dış gerçeklikte nesnel olarak bulamam.

Tüm bunlara karşın Schopenhauer bu tanımları Kant'a söylettirerek bir yanılgıya düşmekte ve burada (sözde) bir çelişki bululamaktadır.



### III.2.b. Tözün Sürekliliği İlkesi

“Tözün sürekliliği” ilkesi varlık ve öz kategorisinden türetilir. Biz bunu yalnızca kategorik yargı formundan, diğer bir deyişle özne ve yüklem gibi iki kavramın bağlantısından biliyoruz. Böylece zorlama olan, bu büyük metafizik ilkeyi bu basit saf mantıksal forma bağlı hale getirmektir. Bu ilke için burada verilen kanıt tamamen onun kökeninin anlama yetisinde ve kategoride olduğu iddiasını kabul eder. Ve bu ilke saf görüşü ya da zaman algısından üretilir. Bu kanıt aynı zamanda tamamen hatalıdır. Salt zamanda eş zamanlı ve sürekli olduğunu söylemek yanlıştır; bu tasarımlar öncelikle uzam ve zamanın birlikteliğinden doğar (*Dörtlü Kök* §18’de ve *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* §4’te gösterildiği gibi -kh). Tüm değişime rağmen zamanın kendisinin değişmeden kaldığını söylemek yanlıştır, aksine o kesinlikle geçicidir. Sabit, değişmez zaman bir çelişkidir. Kant’ın kanıtı savunulamaz. Bununla birlikte o burada apaçık çelişkinin içinde yer almaktadır. Böylece sonradan yanlış biçimde zamanın bir kipi olarak bir arada varoluş düşüncesini kurar; oysaki ilk edisyonda o bu terimi doğru olarak ele almıştır: “Birlikte varoluş zamanın bir kipi değildir, onda zamanın bölümleri kesinlikle eş zamanlı olarak oluşmaz; aksine onların tümü ardışıktır (183)”. Gerçekte uzam, zamana göre aynı anda varoluş bakımından daha karışıktır. Uzamda eş zamanlı olan iki şey yine uzam aracılığıyla birbirinden farklıdır. Eğer iki durum ya da birşeyin koşulları eş zamanlıysa (örneğin demirin sıcak ve parlak olması gibi) onlar birşeyin aynı anda var olan iki etkisidir. Böylece onlar maddeyi, madde de uzamı gerektirir. Kelimenin tam anlamıyla eş zamanlılık negatif bir belirlenim içerir, bu iki şeyin ya da durumun zamanda farklı olmadığını dolaylı olarak ima eder; böylece onların farkı herhangi bir yerde aranıyor olabilir. Ama tözün, eş deyişle maddenin sürekliliği hakkındaki bilgimiz a priori bir bakışa dayanmak zorundadır; çünkü o, tüm kuşkların ötesindedir ve bundan dolayı deneyden elde edilemez (WWR, I: 471-72).

Schopenhauer onu tüm oluşun ve sona erişim ilkesinden yani a priori bilincinde olduğumuz nedensellik ilkesinden türetmektedir.

Temelde o sadece değişimlerle ilgilidir eş deyişle maddenin birbirini izleyen durumları ya da koşullarının değişimi. O bundan dolayı form ile sınırlanır ve maddeyi temas edilemez olarak dışta bırakır. Böylece tüm şeylerin temeli olarak bilincimizde bulunmaktadır. Bu temel bir oluş ya da sona erişim öznesi değildir. Sonuç olarak o daima mevcut olmuştur ve bundan sonra da devam edecektir. Tözün sürekliliğinin köklü bir kanıtı genelde empirik dünyayı analizinden çıkarılabilir. O bize maddenin temel doğasını gösterir. Bu doğa uzam ve zamanın tamamen birliğinde yer almaktadır, bir birlik ki yalnızca nedenselliğin tasarımı vasıtasıyla mümkündür ve sonuç olarak yalnızca anlama yetisi için vardır; bu yeti nedenselliğin öznel bir bağlantısından başka bir şey değildir. Madde bundan dolayı operatif (etkin) ya da kauzatif (sonuç yaratan) yoldan başka bir biçimde bilinemez. Diğer bir deyişle yalnızca ve yalnızca nedensellik yoluyla. Olmak ve eylemek birlikte özdeştir, bu özdeşlik edimsellik (*Wirklichkeit*) kelimesiyle dolaylı olarak ifade edilir. Uzam ve zaman birliği – nedensellik, madde, edimsellik– dolayısıyla aynıdır ve bu birliğin öznel bağlantısı anlama yetisidir. Madde ondan ortaya çıkan iki faktörün karşıt niteliklerine kendini teslim etmelidir, her ikisindeki karşıt unsurları ortadan

kaldıran nedenselliğin tasarımıdır ve onların birlikte varoluşu anlama yetisine uygundur. Madde yalnızca anlama yetisi için ve anlama yetisi aracılığıyla mümkündür ve anlama yetisinin bütünü neden ve etkinin bilgisini içerir. Böylece anlama yetisi için orada yani maddede ilineklerin değişimi olarak görünen zamanın hareketli ve devamlı değişimi ile kendini tözün sürekliliği olarak ifade eden uzamın katı hareketsizliği birleştirilir. Çünkü eğer töz, ilineklerin yaptığı gibi, sona ererse fenomenal olarak uzamdan tamamen vazgeçmiş olur ve yalnızca zamana ait olur. Deney dünyası maddenin yıkımıyla, imhasıyla yok olup gitmiş olur. Bundan dolayı uzamı maddenin içinde, maddeyle, eş deyişle tüm edimsel fenomenlerle –ki bu tözün sürekliliği ilkesi ile ilgilidir- elde ederiz. Her şey a priori mutlak olarak tanınır, açıklanmış ve elde edilmiş olur. Fakat bununla birlikte salt zamandan elde edildiğini söyleyen Kant bu varsayımıyla tamamen yanlış biçimde bir süreklilik nitelendirmiştir (WWR, I: 472-73).

*Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın tekrarladığı başlıca hata, daha önce de belirttiğimiz gibi görünün bilgisi ile diskursif, soyut bilgiyi birbirinden ayırmamış olmasıdır. Bu Schopenhauer'in iddiasına göre, Kant'ın bilgi teorisinin tamamında mutlak bir karanlık oluşmasına yol açmaktadır. “Tüm Nesnelere Fenomenler ve Numenler Şeklinde Farklılaşması Üzerine” adlı bölümde, Kant “akıl almaz” bir iddia ileri sürmektedir. Buna göre, düşünme ve soyut bilgi olmaksızın bir nesnenin bilgisi mümkün değildir. Çünkü algı düşünme değildir ve dolayısıyla tümüyle bilgi değildir; o salt duyum, duyarlılığın temayülünden başka bir şey değildir. Hatta daha ötede algı, kavram olmaksızın kesinlikle boştur; ama bu kavram algı olmasa da hala mümkün olan bir şeydir (CPR, A253 / B309). Şimdi bu, Schopenhauer'e göre “hakikate tamamen karşıt bir şeydir; çünkü burada kavramlar, ki onların tüm içeriği yalnızca algının tasarımlarından sağlanır, tüm anlamı ele geçirmektedir. Bundan dolayı algının temeli onlara indirgeniyorsa, onlar boş ve geçersizdir. Öte yandan algılar kendilerinde çok büyük bir anlama sahiptirler (onlar istemenin nesneleşmesi, kendinde şeylerdir). Yeter sebep ilkesi, sadece nedensellik ilkesi yoluyla onlara hükmetmektedir ve sadece onların pozisyonunu uzam ve zamanda belirlemektedir” (WWR, I: 274). Burada Kant aslında soyut tasarımdan algının tasarımını ayırmakla ilgilenmektedir. O, bu çerçevede Leibniz ve Locke'a alternatif bir şekilde akıl yürütmektedir (Leibniz her şeyi soyut tasarımlar çerçevesinde, Locke ise algının tasarımları içerisinde tanımlamıştı).

Bu Kant'a göre edimsel olarak yapılmış bir hataydı. Kant ise bu hatalara bir üçüncüsünü daha ekler yani soyut ve algılanabilir olanın karışımını üretir. Bu saçmalığın zihinsel olarak bir çerçeveye oturtulması mümkün değildir ve bundan dolayı kaçınılmaz olarak karışıklık ve şaşkınlığa neden olur. Yine aynı bölümde Kant düşünme ve algıyı bir başka yerde ayırmaktadır; ama bu ayırımın doğası temel olarak bir hatadır. Burada Kant şöyle der: »Tüm düşüncemi empirik bilgiden türetirsem kesinlikle bir nesnenin bilgisine ulaşamam. Çünkü duyarlığın bu temayülü bende bir nesneye ilişkin bir tasarımla ilişki oluşturamaz.« Bu cümle Kant'ın tüm hatalarını kısaca içermektedir. Açıkça o duyum, algı ve düşünme arasındaki ilişkiyi yanlış biçimde kavramaktadır. Dolayısıyla o algıyı uzamı gerektiren şeyin formu olarak tahayyül etmektedir (WWR, I: 474-75).

Öte yandan Schopenhauer nesnelere ilk önce düşüncenin değil algının nesnelere olduğunu ve onların tüm bilgisinin algının kendisinde olduğunu ileri sürer. “Algı kesinlikle salt duyum değildir, aksine o doğrudan anlama yetisiyle aktif olarak kanıtlanır. Düşünme yalnızca insana ait bir niteliktir; o algıdan hareketle yapılan salt bir soyutlamadır. Temel olarak bize yeni bir bilgi sağlamaz. Önceden var olmayan nesnelere kurmaz” (WWR, I: 475). Buna karşın Kant bir nesnenin ancak düşünme yoluyla bir bilgiye dönüşebileceğini kabul eder ve bu, duyu organlarındaki öznel duyu ile birlikte algıdan farklı bir bilgi kaynağıdır.

“Tüm Nesnelere Fenomenler ve Numenler Şeklinde Farklılaşması Üzerine” adlı bölümün müphemliği, Schopenhauer'e göre, Leibnizci felsefenin eleştirisi, sadece arkitektik simetri uğruna ortaya çıkmaktadır. Buna karşın Leibniz'in öğretisi daha olumlu olarak bunlara benzemez. Sadece Leibniz'in yanlış soyutlamalarının eleştirisi yoluyla, akıl yetisinin doğal hatalarıyla mutlak bir mesafe korunabilir. Refleksiyonun müphemliği üzerine bu bölümde, sonuç olarak Leibniz, Spinoza, Locke gibi felsefenin büyük yorumcularından tamamen farklı biçimde, bir algının mümkün olabileceği söylenmektedir. Böylece kategorilerimiz kesinlikle uygulanabilir olur. Bundan dolayı algının varsayımsal nesnesi numendir; şeyler bizim tarafımızdan yalnızca düşünülebilirler. Ama bu düşünmeye anlamını veren algı bizde bulunmaz. Bu nokta Schopenhauer'in deyişiyle tamamen “problematik”tir. Düşünmenin nesnesinin imkanı tamamen belirsizdir. Şimdi bu noktada ortaya çıkmaktadır ki, Kant'ın iddialarının en büyük muhalifi yine kendisidir. O kategorileri algının tasarım koşulu olarak, salt soyut düşünmenin fonksiyonu olarak kurar. Nihayet burada *Transendental Estetik* ile *Transendental Mantık* arasında büyük bir yarıklık bulunmaktadır (WWR, I: 475-76).

V. Schopenhauer Kant eleştirisinin *Transendental Diyalektik*'i ele aldığı bölümünde Kant'ın farklı akıl tanımları üzerinde durur. Akıl, genel ilkelerin yetisidir. *Transendental Diyalektik*'te tüm a priori bilginin saf matematikte ve saf doğa biliminde mümkün olduğu gibi, düşünülmüş olana dayandırıldığına tanık olunur. Bu bilgi bize salt kurallarla verilir, genel ilkelerle değil. Çünkü o, algılardan ve bilginin formlarından gelir, salt kavramlardan değil. Dolayısıyla bu tür bir ilke salt kavramlardan elde edilen sentetik bir bilgi olmalıdır. Ama bu kesinlikle imkansızdır. Salt kavramlardan, analitik önermelerden başka bir sonuç çıkmaz. Eğer kavramlar sentetik olarak ve a priori birleşirse bu birleşim zorunlu olarak üçüncü bir şey aracılığıyla temin edilmiş olur, yani saf bir görüş ya da deneyin formel imkanıyla. Nitekim sentetik yargılar a posteriori empirik algı aracılığıyla elde edilir. Sonuç olarak a priori bir sentetik önerme salt kavramlardan hareketle asla elde edilemez. Bununla birlikte biz onun farklı formları ile yeter sebep ilkesinden başka bir şey olmayan a priori bilince sahibiz ve bundan böyle hiçbir a priori sentetik yargı bu ilkeye bağlı olarak ortaya çıkanlar dışında mümkün değildir (WWR, I: 480).

Kant, hiçbir şekilde nesnel olarak geçerli sözde bir akıl idesi ileri sürmeyi istemez, aksine öznel olarak zorunlu bir akıl ilkesi talep etmektedir. Dolayısıyla o, bu ilkeyi yalnızca yüzeysel bir sofizm yoluyla çıkarsayabilir. Çünkü ona göre her hakikat bizim tarafımızdan genel bir doğruluk altında bilinerek sınıflandırılır. Bu yöntem işlediği sürece sürdürülür. Filhakika bu girişim yoluyla biz kapsamlı bir taramayla bilgimizi basitleştirmek için akıl yetimizi uygun bir şekilde kullanmak ve uygulamaktan başka bir şey yapmayız. Aklımız, zamanın esareti altındaki hayvandan farklı olarak dil yetisiyle donatılmış, düşünme gücü ve doğruyu yanlıştan ayırabilme kabiliyetine sahip insan varlığına ait soyut, evrensel bilginin yetisidir. Akıl yetisinin kullanımı kısmen evrensel yolla kesinlikle bilgimizde içerilir. O, ayrıca en evrensel şekilde düşünebilmek için daha genel bir kural aracılığıyla elde edilen özel bir kuralı içerir. Bu çerçevede bilginin temelleri yalnızca soyut olanın çerçevesi içinde varolur ve akıl yetimiz kesinlikle daima kanıtlanamaz olanda bir son bulur; diğer bir deyişle bir tasarım içinde. Bu tasarım yeter sebep ilkesinin bu formundan daha ötede koşullanmış değildir. Böylece muhakeme zincirinin en önündeki önermenin temeli doğrudan a priori ya da a posteriori algılanabilir (WWR, I: 484-85).

Kant aklın bu sözde ilkesinin nesnel geçerliliğini reddeder. O, onu bir zorunlu öznel varsayım olarak verir ve böylece Schopenhauer'in deyişiyle bilgimiz "çözümsüz bir çatlağın" içinde kalır. Kant'ın bu niyeti daha ötede onun ünlü arkitektonik simetri yöntemiyle bu akıl ilkesini gözler önüne serer. Üç bağını kategorisinde üç kıyas türü elde edilir. Bunların her biri özel bir koşulsuzun keşfi için

talimat verir. Böylece üç özel koşulsuz burada ortaya çıkar. Yani ruh, (kendinde nesne olarak ve tamamlanmış, kendinde bir totalite olarak) dünya, tanrı. Schopenhauer bu noktada ortaya çıkan çelişkiye dikkatleri çekmektedir. Aslında bu koşulsuzların ikisi, bir üçüncüsü yoluyla koşula bağlanır. Yani ruh ve dünya onların oluşturucu nedeni olan tanrı aracılığıyla koşullanmaktadır. Böylece önceki iki kavram tanrı kavramıyla ortaklıkta hiçbir şekilde koşulsuzluğun yüklemine sahip değildir. Ama aksine varlığın yüklemine deneyin ilkelerine göre ifade eder (WWR, I: 485-86).

**VI. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk edisyonunda rasyonel psikolojinin çürütülmesi** ikinci ve sonraki edisyonlara göre çok daha ayrıntılı ve tamdır. İlk edisyonun bütününde bu çürütme büyük bir değere sahip olduğu ölçüde doğrudur. Ama Schopenhauer Kant'ın görüşünün kesinliğini bir kez daha sadece onun simetri aşkına bağlamaktadır.

Kant her spekülative akıl içinde bir ruh kavramı kabul ettiğini ileri sürer. Bu kavram edimsel olarak bir şeyin tüm yüklemelerinin nihai bir öznesi varsayımında onun kökenini oluşturur ve o yalnızca bir ruha sahip olduğu varsayılan insanda değil, her cansız varlıkta zorunlu olarak bulunur. Çünkü bu tür bir varlık, onun tüm yüklemelerinin nihai bir öznesine ihtiyaç gösterir. Bununla birlikte Kant yüklem olarak değil yalnızca özne olarak varolabilen bir şeyle ilgili konuştuğunda tamamen kabul edilemez bir ifadeyi kullanır (CPR, A323 / B412). Hiçbir şey özne ve yüklem olarak varolamaz. Çünkü bu ifadeler münhasıran mantığa aittir ve soyut kavramların bir başkası ile ilişkisini ifade eder. Algının dünyasında onların karşılığı ya da temsili töz ve ilinek olmak zorundadır. Özne ve yüklem, töz ve ilinek ile ilişki halindedir. Daha doğrusu yeter sebep ilkesi ya da mantığın temeli doğadaki nedensellik yasasıdır ve önceki ikisinin karışıklık ya da özdeşimi sonraki ikisinin özdeşliği olarak kabul edilemez ama Kant *Prolegomena*'nın 46. bölümünde bu karışıklık ve özdeşimi tam olarak kategorik kıyas formundan ve tüm yüklemelerin nihai öznesi kavramından ortaya çıkan ruh kavramının temsili için sürdürür. Kant'ın sofizmini keşfedebilmek için yalnızca bu özne ve yüklemi basit ve tekil soyut kavramlarla ilgili saf mantıksal belirlenimler olarak düşünmeye ihtiyaç duyarız. Diğer yandan töz ve ilinek algının dünyasına ve onun anlama yetisindeki kavranışına aittir. Ama onlar, orada yalnızca madde ve form ya da nitelikle özdeş olarak bulunur (WWR, I: 489).

Maddenin tasarımı, tasarımların ilk sınıfıyla, diğer bir deyişle algının gerçek dünyasıyla verilidir. Çünkü nedensellik ilkesi sınırlar ya da koşulların değişimini bu sınıf içinde belirler, karara bağlar ve bu sınırların kendilerinin değişimi sürekli olan bir şeyi varsayar. Maddenin bu tasarımı anlama yetisi içinde ortaya çıkar, yalnızca

onun için varolur. Uzam ve zaman, nedensellik (anlama yetisinin biricik bilgi formu) yoluyla birleştirilmiştir. Bu sonuç içinde uzam kendini maddenin sürekliliği olarak sergilerken, zamanın payı kendini maddenin sınırlarının değişimi olarak gösterir. Saf olarak kendisi yoluyla madde yalnızca soyutlama içinde düşünülebilir; ama algılanamaz. Çünkü o, algıya daima form ve nitelik şeklinde görünür.

Şimdi bu madde kavramından yola çıkarak töz, yeniden bir soyutlamadır. Sonuç olarak daha üst düzey bir türdür. O madde kavramı yoluyla ortaya çıkar, onun uzam, nüfuz edilemezlik, bölünebilirlik gibi tüm diğer temel nitelikleri akla uygunken yalnızca sürekliliğin yüklemi olmasına izin verilmiştir. Bundan ötürü, her üst düzey tür gibi töz kavramı da madde kavramının olduğundan daha az kendindedir, ama o, daha üst düzey bir tür olarak daha çok kendinin hükmündedir; çünkü o, maddeden başka daha aşağı çeşitli alt cinsler içermez. Buna karşın bunlar yalnızca töz kavramının gerçek alt türleri, yalnızca onun bir kanıt içeren ve gerçekleşen içeriği yoluyla kanıtlanabilir bir şeydir. Böylece aklımızın amacı genellikle soyutlamalar yoluyla daha üst düzey bir kavram üretmektir. Sonuç olarak bu soyutlama ya tamamen amaçsız ya da kullanışsız olarak kabul edilir; ya da gizli ikincil bir amaca sahip olduğu söylenebilir. Bu gizli amaç şimdi aydınlanmaktadır. İkinci bir tür töz kavramı altında maddeyle, onun gerçek alt türleriyle, yani cisimsiz, basit, yok edilemez töz, ruh ile eşgüdümlüdür. Ama bu kavramın gizlice sokuluşu üst düzey töz kavramının oluşumundaki mantık dışı ve gayri resmi yöntemi takiben ortaya çıkmaktadır. Onun meşru işleyişinde aklımız daima çeşitli spesifik kavramlarla yan yana bulunarak daha üst bir cinsle ilgili kavrama biçim verir ve onlara kıyasla o onların farklarını ihmal etmek ve kendisiyle uyumlu olan niteliklerini alkoymak yoluyla diskursif olarak ilerler. Onların içerdiği cinsle ilgili kavramı ele geçirir ama sınırlamaz. Ancak bu spesifik kavramları takiben daima cins kavramının önünde olmak zorundadır; ama şimdiki durumda o tamamen aksini yapar. Sadece madde kavramı, cins ile ilgili olan töz kavramından önce var olur. Sebep ve sonuç olarak bir gerekçe olmaksızın onun tüm belirlenimlerinin biri dışında keyfi ihmali yoluyla önceki kavramdan gereksiz olarak teşekkül eder. Hemen akabinde madde kavramının yanında, ona yamanmış ikincil sahte alt türler bulunmaktadır. Ama bu oluşum için daha fazlasına gerek olmaz; ama bunun inkarı doğrudan daha üst bir cins kavramı, yani uzam, nüfuz edilemezlik ve bölünebilirlik içinde önceden zımnen ihmal edilmiştir. Böylece töz kavramı salt cisimsiz töz kavramının içine gizlice sokulacak bir araç olarak biçimlendirilmiştir. Sonuçta o bir kategori ya da anlama yetisinin zorunlu bir fonksiyonu yerine geçebilecek bir varlık olmaktan çok uzaktır; bu yüzden o fazlasıyla gereksiz bir kavramdır. Çünkü onun gerçek içeriği doğrudan yalnızca madde kavramına dayanır. Ayrıca o büyük bir hiçlik içerir. Bu hiçlik cisimsiz töz, gizlice sokulan ikincil türler dışında bir şey yoluyla doldurulamaz ve bu kavram, yalnızca bu ikincil türleri kabul ederek teşekkül edebilir. Kelimenin tam anlamıyla töz kavramı tamamen reddedilmiş olmak zorundadır ve madde kavramı her yerde onun yerini alabilir (WWR, I: 490-91).

Görüldüğü gibi Schopenhauer maddenin tözsel içeriğini kaldırmaya yönelik bir hamle yapmakta, töz kavramını, içeriği madde kavramıyla ikâme edilebilir olduğundan reddetmektedir. Tözün, dolayısıyla, anlama yetisinin fonksiyonlarını

yerine getirebilmesi mümkün değildir. Şu halde Schopenhauer maddenin tözsel içeriğini bütünüyle reddetmiştir.

**VII.** Üçüncü antinominin çözümünün öznesi özgürlük ideasıdır. O özel bir önemi hak eder ve bizim için olabildiğince çarpıcıdır ki Kant burada tamamen özgürlük düşüncesiyle bağlantı kurmaya, kendinde-şeyle ilgili daha ayrıntılı konuşmaya yönelmektedir. Kant'ın özgürlük ideasını kavramak, kendinde-şeyi isteme olarak tanıdıktan sonra çok kolaydır. Genel olarak bu Kant'ın felsefesinin Schopenhauer'inkine öncülük ettiği noktadır.<sup>89</sup> Schopenhauer'in *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin Rosenkranz edisyonundan yaptığı aktarmayla şöyle açıklanabilir: “Özgürlük kavramı onun nesnesinde (bu aslında istemedir) zihnimize kendini bir kendinde şey olarak gösterir, ama algıda değil; doğa kavramı diğer yandan zihnimize nesnesini algıda sunar, ama kendinde-şey olarak değil” (*Kritik der Urtheilskraft*, 3. ed. xviii-xix'dan akt. Schopenhauer). Schopenhauer antinomilerin çözümüyle ilgili Kant'ın yarım bıraktığı işi sürdürmektedir. Dolayısıyla Kant'ın insan fenomeninden söz ettiği yerde Schopenhauer, sadece bir sınıf olan insandan farklı olarak nesnesini her fenomene genişletmektedir. Yani bu onun kendinde varlığı, mutlak özgür bir şeydir. Diğer deyişle bir istemedir. Bu görüş Kant'ın uzam, zaman ve nedenselliğin idealitesi öğretisiyle bağlantısı içinde Schopenhauer'in eserinde ortaya çıkar.

Kant hiçbir yerde kendinde-şeyi özel bir tartışmaya konu etmez, ama onu her yerde apaçık tümdengelim kullanımı kılar (Schopenhauer burada kendinde-şeyin, her şeyin kendisinde, nedenini bulduğu şey olarak kullanıldığını ima eder –kh). Kant onu fenomenal olan görünür dünya ile ilişkisi içinde açıklamaktadır; o (fenomenal, görünür dünya), fenomenal olmayan ve bundan ötürü mümkün bir deneye ait

<sup>89</sup> Schopenhauer'in Kantçı perspektifinin seyri, kendinde-şeyin isteme olarak anlaşılmasıyla birlikte pozitif bir yola girmektedir. Kant'ın özgürlük kavrayışı Schopenhauer'in *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden önce, temellerini doğrudan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bulunduğu bir içeriğe sahiptir. Kant'ın Schopenhauer'in istemesine katkısı doğrudandır. İsteme, tıpkı Platon'un İdeası gibi, ikili bir görünüme sahiptir (Aslında burası oldukça önemlidir, çünkü Schopenhauer hiçbir yerde bu iki yönlülüğü apaçık ifade etmez). O özünde kendinde-şeydir. Maddenin tözsel içeriğidir. Öte yandan dünyada tasarım olarak görünür. Tüm nesnel istemenin görünümüleri olarak belirir. Bu ikili yön birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Önceki sonrakinin nedenidir. Schopenhauer, dünyayı bir sorunlar bütünü olarak ortaya koyduktan sonra ona getirdiği (etik ve estetik) çözüm önerileri bireyin dünyadan özgürleşmesine yöneliktir. Bu nedenle dünyanın mahiyeti olarak istemenin reddi öngörülmektedir. Ancak bu tür bir anlam altındaki istemenin belirleniminden çıkılabildiği ölçüde zihnimize istemeye varılabilir. Burada isteme artık özgürlüktür ve tasarım dünyasının belirleniminden bütünüyle bağımsız hale gelmiştir.

olmayan anlaşılır bir nedene, bir zemine ya da sebebe sahip olmak zorundadır. Kant bunu sonradan sürekli olarak bu kategorilere ve ayrıca nedensellik kategorisine zorlar. Nedensellik her durumda yalnızca mümkün deneyle sınırlanmış bir kullanıma sahiptir; ki kategoriler anlama yetisinin salt formlarıdır, duyu dünyasının fenomenlerini ifade etmeye hizmet ederler. Diğer taraftan onlar bunun ötesinde bir öneme sahip değildirler. Kant bu yüzden onların deneyin ötesindeki şeylere uygulanmasını en sıkı biçimde yasaklar. Aynı zamanda tüm önceki dogmatizmi, bu yasağın ihlalden kaynaklandığı için yerle bir eder. Kant'ın bu "inanılmaz tutarsızlığı"nın üzerinde burada duruldu. Biz nedensellik yasasını duyu organlarımızdaki duyu değişimlerine uyguluyoruz. Ama bu yasanın önemi, bu duyuların kendileri olarak onun öznel kökeni ölçüsündedir; ve bu yüzden o kendinde-şeye kılavuz olmaz. Hakikat, tasarımın rotası üzerindedir; biz tasarımın ötesini asla elde edemeyiz, o tamamen kapalıdır ve kendi olanakları içinde, kendinde-şeye giden yolda rehber bir düşünce taşı değildir. Kendinde-şey ondan *toto genere* farklıdır. Çünkü salt tasarımıladığımız varlıklar kendinde-şey olarak bizden tamamen kesilmiş olur. Sadece iç doğamız, şeylerin kendinde varlığıyla ilgili bize enformasyon sunabilir. Schopenhauer bu yolu arar. Dolayısıyla

Kant'ın kendinde-şeyinin sonucu, kendini yasaklamasını takiben hafifletici bir neden içerir. Kant, hakikat talebi olarak, özne tarafından pozitif ve basitçe koşullanmış olan nesneyi feda eder ve *vice versa*, ama sadece bilince a priori gelen öznenin bilgi formları yoluyla koşullanmış olan nesnenin görünüş tarzından vazgeçer. Buna karşın Kant için kendinde-şeyin doğrudan etkisi olarak bu, a posteriori bilinir. Bu nesne yalnızca a priori verili olan bu formlar aracılığıyla onun parçası içinde fenomenal olur. Bu çerçevede bu nesne-varlık fenomenal forma ait olur. Bu nesne-varlık genel olarak, bilginin öznel formları yoluyla koşullanmış nesnenin belirme kipi olarak özne-varlık yoluyla önemli ölçüde koşullanır. Böylece bu bir kendinde-şey ise varsayım olur; o tamamen bir nesne olamaz. Bununla birlikte Kant daima onun böyle olduğunu kabul eder; ama böyle bir kendinde-şey tasarımdan *toto genere* farklı bir çerçeveye oturmak zorundadır. Bunun için en azından nesnelere kendileri arasındaki bağlantı yasalarına göre çıkarılmış olabilir (WWR, I: 502-3).

Kesinlikle aynı şey Kant'ın başına, nedensellik yasasının a priori doğasının kanıtlanması için olduğu gibi, kendinde-şeyin kanıtlanmasıyla ilgili olarak da gelmiştir; her iki öğretide doğrudur, ama onların kanıtları yanlış. Onlar bu yüzden yanlış öncüllerden çıkan doğru sonuçlara aittir. Schopenhauer her ikisini de alıkoyar, ama onları tamamen farklı bir kesinlik ve yol ile kurar (WWR, I: 503).



“Ben kendinde-şeyi gizli olarak ortaya koymadım, onu, kendisini kabul etmeyen yasalara göre çıkarsadım, çünkü bu yasalar doğrudan onun fenomenal karşılığına aittir; üstelik genel olarak ben dolambaçlı yollarla ona ulaşmadım. Aksine onu bulunduğu yerde, yani kendini herkese doğrudan fenomeninin kendinde hali olarak gösteren istemede, doğrudan göstermiş oldum (WWR, I: 503).

Bir insanın, bilincindeki kendi istemesinin doğrudan bilgisinden özgürlük kavramı doğar. Çünkü dünyanın nedeni, kendinde-şey olarak isteme, yeter sebep ilkesinden ve dolayısıyla tüm zorunluluktan muaf ve böylece tamamen bağımsız, özgür ve aslında herşeye kâdir olandır. Ama edimsel olarak bu yalnızca istemenin kendisi için geçerlidir, onun fenomenleri için değil, ya da onun bireysel karşılıkları için değil. Bu tekillik istemenin, kendisi aracılığıyla sabit olarak zamanda belirlenen fenomenleridir. Ama basit bilinçte felsefe tarafından aydınlatılamaz. İsteme hemen onun fenomenal haliyle karışır ve yalnızca istemeye ait olanlar fenomenal olana izafe edilir. Bu çerçevede bireyin koşulsuz özgürlüğünün hilesi ortaya çıkar (WWR, I: 503-4). Kesinlikle bu nedenle, Spinoza haklı olarak eğer bir bilince sahipse herhangi bir taş parçasının da kendi özgür istemesiyle düştüğüne inanacağını söyler. Çünkü taşın kendinde paraleli kesinlikle birdir ve yalnızca özgür istemedir; ama tüm fenomenlerde olduğu gibi, onun taş olarak görüldüğü yerde, o tamamen belirlenmiştir.

Kendisi yoluyla mutlak olarak yasaklanan bir çıkarsamanın büyük tutarsızlığına karşın tuhaf bir rastlantı, sonradan Kant’ı kendinde-şeyi bilmeye ve açıklamaya yaklaştırır. O hemen kendinde-şeyde istemeyi tanıyacaktır. Özgür isteme dünyada yalnızca geçici fenomenler aracılığıyla ifşa eder. Bundan ötürü, o kanıtlanamamış olmasına karşın, Kant’ın kendinde-şeyden söz ettiği yerde, daima zihninin karanlık yerlerinde istemenin belirsizliğini düşündüğünü edimsel olarak varsaydım (WWR, I: 504-5).

### **III.2.c. Birkaç Karşılaştırma**

Schopenhauer’e göre Kant’ın kendinde-şey ve görünüş ayrımı, önceden Platon’un yorulmadan tekrarladığı hakikatin tamamen özgün ve yeni bir yolda kullanılmış biçimidir. Bu dünya duyulara geldiği haliyle bir gerçek varlık değil, biteviye bir oluşturma; bundan ötürü o görünüşün bilgisi olarak kavranır.

Platon’un mağara metaforu, Schopenhauer’e göre, tüm yazıları içinde en önemli bölümü oluşturmaktadır. Burada Platon, karanlık bir mağarada zincire

varulmuş insanlar düşünür; yanyana yüzleri mağaranın duvarına dönük halde bir ateşin önünde oturmaktadırlar. Hem dışarıdaki gerçeklikten, hem de gerçek ışıktan, yani güneşten yoksundurlar. Yalnızca yanmakta olan ateşin yaydığı ışıkla aydınlanırlar. Sahip oldukları tek gerçeklik, arkalarındaki ateşin ışığı vasıtasıyla şeylerin mağara duvarına yansıyan gölgeleridir. Henüz onlar, bu gölgelerin, onların asıl sahiplerini göremedikleri için, gerçek olduklarını düşünmektedirler.

Aynı gerçeklik, tamamen farklı bir şekilde Veda ve Purana metinlerinde, eş deyişle Maya öğretisinde de yer almaktadır. Maya, bize görünen dünyanın tamamen istikrarsız, değişken ve özden yoksun, sihirli bir varoluş biçiminde düzenlendiğini, adeta bir düş veya görsel bir yanılsamaya benzeyen, peçeye sarınmış bir insan bilinci gibi yanlış olduğu ölçüde doğru olan bir şey olduğunu söyler.<sup>90</sup>

Şimdi Schopenhauer'e göre Kant, aynı öğretiyi tamamen yeni ve özgün bir tarzda sunmakla kalmaz, daha soğukkanlı ve yansız bir aktarım yoluyla onu tartışılmaz bir doğruluk haline getirmeyi dener (WWR, I: 419). Schopenhauer, Platon ve Hint metinlerindeki evrensel dünya kavrayışının salt bilinç düzeyinde verildiğini, onların özgül kavrayışlarının felsefi ve ayırıcı olmaktan çok mitsel ve poetik olduğuna tanık olduğunu belirtir. Buna karşın Kant'ın felsefesinin temel özelliği dünyanın bu düşsel karakterinin temkinli, yalın ve açık bir bilgiyle sunulmasıdır: "Bu onun ruhu ve en değerli yanındır" (WWR, I: 420).

Schopenhauer'e göre Kant'tan önceki tüm Batı felsefesi Kant'ın sahip olduğu yalın ve sağduyusal ifade gücünden yoksundu, hatta gerçeklik ile görünüş arasındaki ilişkiyi kavrama konusunda anlatılmaz bir beceriksizlik göstermiştir. Kant birden bu koşullar içinde ortaya çıkmış ve kendisinin dogmatik dediği seleflerinin –ki (Kant'ı herşeyi yıkan kişi olarak gören) Mendelssohn bunların sonuncusudur– uyanmalarına katkıda bulunmuştur. Kant ilk önce varoluşun zorunlu, dokunulmaz yasalarını gösterir. Bu yasalar deneyin olanağının koşulları olduklarından deneyle sınırlıdır, kendinde-şeye uygulanamazlar. Kant bu yasaları gösterirken kendinde-şey alanını öznenin bilme tarzıyla sınırlamıştır. Aklın eleştirisi altında işte bu sınırları

<sup>90</sup> Kant kendinde-şeyi ile Platon ideaları ve Maya öğretisi arasındaki bağları görebilmek için filozofun *Magnum Opus*'unun 419-21'deki yazdıklarına bakılabilir.

incelemektedir. Schopenhauer'e göre önceki dogmatikler yeterince ileri gitmiş olsalardı dünyanın sonuna varacaklardı; öte yandan Kant, yukarıda da belirttiğimiz gibi, dünyanın çevresini adeta denizden dolaşmış ve yatay yönde hareket edildiğinde onun dışına çıkmanın (e.d. bir sonu olduğunun) mümkün olmadığını, ama dikey hareket yoluyla belki bunun imkansız olmayacağını farkına varmıştır (WWR, I: 420).

Dogmatik felsefenin tipik modeli Leibniz, Schopenhauer'den öğrendiğimiz kadarıyla, *De Rerum Originatione Radicali* adlı eserinde dünyanın kusursuz doğası ve temeli sorununu a priori olarak tartışır; burada realist-dogmatik tarzda, ontolojik ve kozmolojik kanıtların, *veritates aeternae* temelinde etraflıca tartışıldığına tanık olunmaktadır. Bu eser, ilk önce deneyi, kusursuz dünyanın tam karşısı olarak kabul eder ve ona göre deney bu kusursuz dünya ile ilgili hiçbir şeyi kavrayamaz. "Felsefe a priori konuştuğunda onun dili tutulur" (WWR, I: 421). Kant'ın eleştirel felsefesi ile bütün bu yöntemin problemleri olduğunu anlarız. Onun problemi olan ve her türden dogmatik yapının temelinde işgören *veritates aeternae*'nin kökenini araştırdığımızda, onun insanın zihninde olduğunu görürüz. Böylece yukarıda aktarıldığı gibi, eleştirel felsefe *veritates aeternae*'nin ötesine uzanır ve o transendental felsefe olur.

Kant fenomenin bilgisi içinde tasarım olarak dünyayı bulmaz, ne de ona göre kendinde-şey istemedir. Kant'ın fenomenal dünyası birbirinin sınırlarını belirleyen nesnelere ve öznelere tarafından meydana getirilir ve onların (e.d. tasarımın) daha evrensel olan formlarından yalıtılmıştır (WWR, I: 421). Kant bu formları özneyi, nesneyi ve ikisi arasındaki sınırı düşünerek bildiğimizi söyler. O bu sınırı takip ederek özne ve nesnenin içkin doğasına nüfuz edemeyeceğimizi ve sonuçta bizim dünyanın özsel doğasını, eş deyişle kendinde-şeyi asla bilemeyeceğimizi ileri sürer. Bu iddia bir tür tutarsızlık yaratmaktadır Schopenhauer'e göre; ve yine ona göre Kant kendinde-şeyi doğru anlamamaktadır. Bundan dolayı öğretisinin bu temel yanına yapılan güçlü ve yoğun saldırıların bedelini ödemek zorunda kalacaktır. Kant kendinde-şeyi doğrudan isteme olarak görmez, ama onun bilgisine doğru büyük ve özgün bir adım atar. Kant görünüşün yasalarından bağımsız olan insan davranışının yadsınamaz ahlâki değerini de tartışır; insan davranışı görünüşün yasalarına göre

açıklanmaya elverişli değildir ve doğrudan kendinde-şey alanına temas etmektedir. İşte Kant'ın değer kazandığı ikinci temel görüş noktası budur.

Üçüncüsü ise skolastik felsefeyi tamamen “yerle bir” etme girişimidir. Kant spekülâtif felsefeye öldürücü darbeyi onun bilimsel düşünceye zararlı etkilerini, dogmalarını silerek vurmuş, Almanya’da doğa bilimlerine dek yansıyan metafizik arkaplanı sorgulamıştır. Schopenhauer’in deyimiyle, Berkeley ve Malebranche’ın yapamadığı şeyi (realizmden metafizik etkileri atma girişimi) Kant yapmış ve başlıca idealist filozoflardan kendini ayırmıştır (WWR, I: 424). Schopenhauer bu köklü dönüşümü şu sözlerle özetlemektedir: “Kant’tan önce zamanın içinde yer alıyorduk; şimdiyse zaman bizde bulunmaktadır” (WWR, I: 424).

## Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada Schopenhauer, Kantçı yönüyle ele alındı; onun Kantçılığı öne çıkarılmaya çalışıldı. Bundan ötürü yeter sebep ilkesi üzerine yazdığı doktora tezi incelendi. Çünkü Schopenhauer'in Kantçılığı önemlidir. Kant'ın devrim niteliğindeki felsefesi pekçok filozofu etkisi altına almıştır; hatta çeşitli Kantçı okullar oluşmuş ve Kantçılık türleri birbirinden ayrılmıştır. Yine de Schopenhauer'in Kant'a bağlılığı çok özgül ve benzersizdir. Öncelikle o, daha önce de dile getirildiği gibi, felsefi eğilimlerin değiştiği bir dönemde Kant'ın transendental idealizmini benimser. Kartezyen düşüncenin felsefe problemlerine çare olmaktan çıkmasıyla birlikte Kant'a eleştirilerin yoğunlaştığı ve Aydınlanmanın çelişkilerinin öne çıkarılmaya başlandığı bir anda Kant felsefesini gündeme getirmek bize oldukça önemli görünmektedir. Denilebilir ki, yeni-Kantçılık Schopenhauer'in Kant'a felsefi değerini yeniden kazandırmasına borçludur. Schopenhauer de kartezyenizme ve onu takiben oluşan dünya imgesine sempati duymaz; herşeyden önce, Schopenhauer her insan tekinin, kendini, bir isteme varlığı olarak tanıdığını düşünmektedir. İsteme varlığı olmak, bir bedene sahip olmayı zorunlu kılar; oysa Descartes'ın 'düşünen ben'i bu tür bir zorunluluğa bağlı değildir. İnsan bedeni ile isteme arasındaki zorunlu ilişki istemenin kendini fiziksel varoluş yoluyla mümkün kılmasından kaynaklanmaktadır. Burası, Schopenhauer'i özgün yapan yerlerden biridir. Öyle ki, Kant'ta da isteme fikri mevcuttur (daha öncesinde Descartes, Leibniz ve daha pekçok filozof istemeden söz eder); ancak onun (ve diğerlerinin) istemesi deyim yerindeyse amorf halindedir; Kant'ın istemenin antropolojik rolünü tam olarak kavrayabildiğini söylemek güçtür. O, istemeyi saf aklın eleştirisi çerçevesinde ele almaktadır. Varlığı ve insan üzerindeki etkisi apaçık bir insani durumu en önemli felsefe sorunlarının çözümünde kullanıldığını görmek için Schopenhauer'i beklemek gerekmektedir. Ne Kant ne de bir başkası, görünüşün ötesine ilişkin bilgi edinebilmeyi, istemenin içsel yoldan kavranışıyla denemeye çalışmamıştır.

Öte yandan Schopenhauer, Kant'ın tam da bıraktığı yerden başlamıştır: onun agnostisizminden. Bize göre Schopenhauer'in Kantçı agnostisizme mesafesi belirsizdir. Kant'ın kendinde-şeyi yerine, Schopenhauer'in bilenebilir dediği şey, içsel doğamızdır, o istemedir. Bizi bir insan olarak vareden istememizi içsel yoldan

duyumsanız. Yine bu isteme, Kant'ın kendinde-şeyinden farklı olarak, bir ve farklılaşmamıştır. Her nesne ondan pay almaz, tersine, o herşeyde kendini bir bütün olarak vareder. Kant ise nadiren de olsa kendinde-şeylerden söz etmektedir. Çokluk yeter sebep ilkesinin yasaları tarafından belirlenmektedir. Buna karşın Schopenhauer'de ilkenin belirleniminden bağımsız olan şeyin bir birlik sunması gerekir.

Schopenhauer'ın disertasyonunu (*Die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde*) burada ayrıntılı şekilde incelemiş olmamız, yine filozofun Kantçı akıl yürütme tarzını göstermeye yöneliktir. Çünkü bize göre, onun doktora tezi ve Kant eleştirisi aslında bir projeyi tamamlamaktadır. Bu proje insanı bir fail olarak edimselliği içinde anlamaya yönelir. Bunun için de önce onu istemesinin fiziksel belirleniminde bulur ve ardından onu bu belirlenimden kurtarıp özgür kılacak yolu ona sunar. Kant insana eylemlerinde kendisine rehberlik edebilecek genel yasalar sunarken, bunların yardımıyla a priori bir ahlak tanımlamıştı. Buna karşın Schopenhauer yalnızca insana, kendini eylemlerinde keşfeden bir varlık olarak bakmış ve onun istemesinin belirlenimi altında, kendine dışsal olan dünyanın nasıl bir işleyişe tâbi olduğunu araştırmıştır. Çünkü ona göre insanın mahiyetini anlamak, onun eylemlerinden, “yapıp ettiklerinden” hareketle mümkündür ve şu halde “etiğin işi insanın yapıp ettiklerini açıklamak ve yorumlamak olur” (Kuçuradi, 2006: 46). Her ne kadar insan doğuştan özgür istemeye sahip olarak doğmuyorsa da, insanlık tarihinin geleceğinden umutlu olmak sağlanabilir. İnsan özgür istemenin ürünü eylemleriyle çoğu zaman bu eylemlerinde yanılmışsa da aynı özgür istemesiyle yıkıntıları da onarabilme imkânına sahiptir. Çünkü özgür isteme zorunlu olarak insana iyi ve kötü olma potansiyeli katmaktadır. İnsan kendi davranışlarında özgür bir varlık olarak -iyi ya da kötü- nasıl eyleyeceğine kendi karar verir.

Ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan aydınlanma karşıtı düşünceler, insanı, Descartes'ın rasyonel insanına karşıt biçimde, tarihsel bir varlık olarak görmeye yönelmektedir. Bu çerçevede, Alman idealizminden Dilthey'a oradan da yeni-Kantçılığa büyük bir gelenek, etkileri baskın olarak bugün de hissedilen bir aydınlanma-karşıtı felsefe anlayışı ortaya koymuştur. Bilindiği gibi bu gelenek insanı salt bir düşünen varlık olarak değil, eyleyen, tarihin öznesi olan, onu yapan ve yıkan

bir varlık gibi görerek özne ile nesne düalizmini aşmaya çalışmıştır. Burada Schopenhauer'in bu gelenekle arasında bağlar kurma peşinde değiliz. Benzerlikler sadece kartezyenizm karşıtlığı düzeyindedir. Tarihselciliğin handikapı görelilik tuzağına kolay düşme tehlikesinden kurtulamamasıdır. Rasyonalizme tepki, kendini kolayca görelilikçilik olarak göstermektedir. Schopenhauer Kant'ı kullanarak bu engelden uzak durabilmektedir. O, Kant ile hâkim felsefi eğilim arasında yer almıştır. Bize göre, bu başarıyı sağlayan, büyük ölçüde onun deneye yaptığı vurgu olmuştur. Kant'ın deney kavramı, gereğince üzerinde durulmamış olmasına karşın, Schopenhauer'i söz konusu engelden korumuştur. O felsefe tarihi içinde bu haliyle özel bir yere sahiptir.

Schopenhauer'in öncelikli amaçlarından biri, deneyi yaratan iç ve dış kökleri kavramaktır. Çünkü dünyanın sınırları bu iç ve dış deneyin oluşturduğu ilişkiler ağı tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla Schopenhauer katı rasyonalistler gibi deneyin ötesindeki herşeyin değil, insanın içsel ve dışsal deneyiminin bilinebilir olduğunu ileri sürmektedir. O, Kant'ın aksine algının bilgisiyle soyut bilgiyi birbirinden ayırmakla her ikisinin de bilgisine ulaşma yolunda ipuçlarına kavuşmaktadır. Kant'a göre, yukarıda gösterebilmiş olmayı umduğumuz gibi, soyut bilgi olmaksızın algı salt duyumdur ve bir bilgi oluşturmaz. Schopenhauer'a göre bu iddia düpedüz yanlıştır; çünkü kavramlar bile algının tasarımlarından elde edilmektedir ve algı olmadan nesnelere hakkında bilgi mümkün değildir; yani kavram bir araçtır, felsefenin formudur (Kant'ta ise kavram içeriktir<sup>91</sup>). Şimdi burada bize göre, Schopenhauer'in iddialarının temeli oldukça sağlamdır. Çünkü algılanan şey, istemenin nesneleşmiş halidir, demek ki, o kendinde-şeydir; o deneyin imkânını sağlaması bakımından tüm felsefe tarihi boyunca oluşan ikiliklerin çözülmesinde anahtardır rolünü üstlenmektedir.

Yukarıda vurgulamaya çalıştığımız gibi, Schopenhauer, deneyin unsurlarıyla (iç ve dış ilişkiler ağı olarak) onun ötesini bilginin sınırları içine almaya çalışmış olmasına ve böylelikle önceden ortaya konmuş olan boşluğu kapatmanın yolunu göstermesine karşın, felsefesini Descartesçi 'düşünen ben'in eleştirisi üzerine inşa etmesi nedeniyle, kimi eleştirmenleri tarafından kolaylıkla ondokuzuncu yüzyılın

<sup>91</sup> Ancak istisna oluşturan durumlar da vardır; örneğin nedensellik ve diğer kategoriler formdur.

hâkim (aydınlanma karşıtı) eğilimleriyle bir tutulabilmiştir. Örneğin onun rasyonalizm eleştirisini sert bir dille eleştirenler arasında Batı marksizminin Lukacs, Mehring, Kautsky gibi isimleri sayılabilir. Onların genel irrasyonalizm eleştirisi içinde Schopenhauer'ın de Schelling ile ve Alman romantizmiyle birlikte değerlendirildiğine tanık oluruz. Oysa filozofun romantik bir çevre içinde bulunduğu yadsınamazsa da, bu kolaycı bir eleştiridir. Schopenhauer ne Alman idealizmi, ne de romantizm içinde yer alabilecek bir düşünce şekline sahiptir. Onun felsefesi tamamen özgün bir tarzda Kant'ın öncülleriyle Platonun idealarını ilişkilendirme gayreti içinde yer almaktadır. Sonuç olarak ne irrasyonalizmin sorunlu öncülleriyle bağdaşır, ne de onu eleştirenlerin temelsiz eleştirilerinin nesnesi olabilir. Bu özellik Schopenhauer'ın düşüncesinin zenginliğini de göstermektedir; fiziksel dünyanın deneysel ve görüye dayalı unsurlarıyla istemenin bedenle kurduğu zorunlu ilişkide hem biyolojizme kadar izleri sürülebilecek bir tür materyalizm, hem de Berkeley'i anımsatan bir idealizmin iç içe geçtiği yerleri görebilmek zor değildir.



## KRONOLOJİ\*

- 1788** : 22 Şubat'ta Arthur Schopenhauer Danzig'de (bugünkü Gdansk), tüccar Heinrich Floris Schopenhauer ve karısı Johanna'nın (Trosiener) oğlu, doğar.
- 1793** : Heinrich Schopenhauer, II. Wilhelm Danzig'i işgal edince, şehri terk eder. Henüz beş yaşında olan Arthur ile Hamburg'a yerleşirler.
- 1797** : Kardeşi Adele doğar. Aynı yıl Arthur Paris ve Le Havre'a babasıyla birlikte seyahat eder. Le Havre'da iki yıl boyunca Blésimaire ailesinin yanında kalır ve bu süre içinde oğulları Anthime ile arkadaşlık kurar.
- 1799** : Ağustos'ta Hamburg'a dönerler. Arthur 1803'e kadar gideceği Runge özel okuluna başlar.
- 1803** : Mart'ta Arthur babasının isteğiyle, eğitimine devam etmek yerine bir Avrupa seyahatine çıkar. Çünkü tüccar baba, oğlunu da bir tüccar olarak yetiştirmek istemektedir ve bu gezi oğlunun eğitime dönük heveslerini törpülemeye yardımcı olacaktır. 3 Mayıs'ta Hollanda, İngiltere, Fransa, İsviçre ve Avusturya'yı içine alan turları başlar.
- 1804** : 25 Ağustos'ta seyahat sona erer. Eylül'den Aralık'a kadar Danzig'deki tüccar Kabrun'la çalışır.
- 1805** : Hamburg'ta tüccar Jenisch ile çalışmaya başlar. 20 Nisan'da Hamburg'ta kanallardan birinde babasının cesedi bulunur.
- 1806** : Eylül'de anne Schopenhauer aile şirketini dağıtır ve kızıyla birlikte Weimar'a taşınır. Ekim'de Goethe ve Johanna arasındaki arkadaşlık başlar. Johanna çay partileri düzenlemektedir.
- 1807** : Mayıs'ta Arthur annesinin davetiyle, iş bağlantılarına son vererek Hamburg'a hareket eder. Önce üniversite öncesi eğitim için Gotha Gymnasium'una başlar; ancak Aralık'ta ise oradan ayrılarak Weimar'a hareket eder. Fakat, burada eğitim açısından verimli bir dönem geçirirse de annesinin varlığı Weimar'ı çekilmez kılmaktadır. Bu arada Karoline Jagemann'a aşık olmuştur.
- 1809** : Annesinden baba mirasının payına düşen kısmını alır ve 9 Ekim'de Göttingen Üniversitesi'nde eğitimine başlar.
- 1809-11** : Üniversite yılları; doğa bilimleri, Platon ve Kant.

---

\* Schopenhauer'in yaşam kronolojisi Rüdiger Safranski ve Veysel Atayman'ın incelemelerinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

- 1811** : Sonbaharda Berlin Üniversitesi'ne girer.
- 1811-13** : Berlin yılları. Fichte, Schleiermacher ve Wolff'un derslerine katılır.
- 1813** : 2 Mayıs'ta Berlin'den ayrılır; çünkü savaş başlamıştır. Kısa bir süre annesinin yanında kalır, fakat hemen Rudolstadt'a geçer. Burada disertasyonunu tamamlar: *Yeter sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*. Kasım'da annesinin evine geri döner. Kış aylarında Goethe ile renk teorisi üzerine tartışmalar.
- 1814** : Nisan'da annesi ve onun arkadaşı Gerstenbergk ile kavgalar; Mayıs'ta nihayet annesi ile son tartışma. Ve Schopenhauer Weimar'ı ter eder.
- 1814-18** : Bu yıllarda Dresden'de yaşar.
- 1814** : *Görme ve Renkler Üzerine*. Ayrıca *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* ilk taslakları oluşur.
- 1818** : Mart'ta elyazmalarını tamamlar, yayınevini bulur. Sonbaharda İtalya gezisine çıkar: Floransa, Roma, Napoli, Venedik.
- 1819** : Ocak'ta *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* yayımlanır. Yaz ayları içinde Danzig'de ortaya çıkan finansal kriz nedeniyle Schopenhauer Almanya'ya geri döner. Annesiyle yeniden biraraya gelir. Hem annesiyle hem de kardeşi Adele ile tartışır. 25 Ağustos'ta Dresden'e geri döner. Ardından Berlin Üniversitesi'ne ders vermek için başvurur ve kabul edilir.
- 1820** : 29 Mart'ta derslerine başlar ama çok az öğrencisi vardır.
- 1821** : "Marquet Olayı"
- 1822** : 22 Mayıs'ta ikinci İtalya gezisi: Milano, Floransa, Venedik.
- 1823** : Mayıs'ta geri dönüş. Münich'e varır ve bir takım hastalıklar ve depresyon ile mücadele eder.
- 1824** : Mannheim ve Dresden'de dinlenir.
- 1825** : Nisan'da Berlin'e geri döner. Bir başarısız ders verme girişiminde daha bulunur.
- 1831** : Ağustos'ta Berlin'den kolera salgını nedeniyle ayrılır. Frankfurt'a hareket eder.
- 1832-33** : Mannheim'da kalır.

- 1833** : 6 Temmuz'da yaşamının sonuna dek 28 yıl boyunca hiç terk etmeyeceği Frankfurt'a yerleşir.
- 1835** : *Doğadaki İsteme Üzerine*.
- 1838** : Annesinin ölümü.
- 1839** : Yarışma denemesi; *İnsan İradesinin Özgürlüğü Üzerine* adlı çalışması ödül alır.
- 1840** : Diğer yarışma denemesi; *Ahlakın Temelleri Üzerine* bu kez ödülü alamaz.
- 1844** : *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* ikinci edisyonu.
- 1849** : Kardeşi Adele'nin ölümü.
- 1851** : *Parerga und Paralipomena*.
- 1853** : Geç gelen şöhret.
- 1859** : *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* üçüncü edisyonu.
- 1860** : 21 Eylül'de Arthur Schopenhauer ölür.

## KAYNAKÇA

### Birincil Referanslar

Aristoteles, *Organon - Analytica Posteriora* (tr. G.R.G. Mure), *The Basic Works of Aristotle* (1941)-(ed. Richard McKeon) içinde, s110-188, New York: Random House.

Aristoteles, *Metaphysica* (tr. W.D. Ross), *The Basic Works of Aristotle* (ed. Richard McKeon) içinde, s689-935, New York: Random House.

Descartes, René (1998), *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler* (çev. Mehmet Karasan), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Descartes, René (1994), *Metot Üzerine Konuşma* (çev. K. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Hume, David (1988), *An Enquiry Concerning Human Understanding* (ed. Antony Flew), Illinois La Salle: Open Court.

Hume, David (1976), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. Oruç Aruoba), Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason* (tr. and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood), Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1995), *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam.

Kant, Immanuel (1995), *Prolegomena* (çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Locke, John (2004), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1997), *Monadoloji* (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Letters to Clarke, Philosophical Essays* (1989)-(ed. R. Ariew and D. Garber) içinde, Indianapolis: Hackett Publishing.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *New Essays on Human Understanding, Philosophical Essays* (1989)-(ed. R. Ariew and D. Garber) içinde, Indianapolis: Hackett Publishing.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Kleinere Philosophische Schriften*, Leipzig: Philipp Reclam.

Plato, *Philebus* (tr. R. Hackforth), *The Collected Dialogues of Plato* (1961)-(ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns) içinde, s1086-1151, New York: Random House.

Plato, *Timaeus* (tr. R. Hackforth), *The Collected Dialogues of Plato* (1961)-(ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns) içinde, s1086-1151, New York: Random House.

Schopenhauer, Arthur (2005), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Paderborn: Voltmedia.

Schopenhauer, Arthur (2003), *Prize Essay On The Freedom Of The Will* (ed. Günter Zöller, tr. E.F.J. Payne), Cambridge: Cmbridge University Press.

Schopenhauer, Arthur (1966), *The Word as Will And Representation*, Volume I-II (tr. E.F.J. Payne), New York: Dover Publications.

Schopenhauer, Arthur (1883), *The Word as Will And Idea*, Volume I-II-III (tr. R.B. Haldane and J. Kemp), London: Routledge and Kegan Paul.

Schopenhauer, Arthur (1877), *On the Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason: A Philosophical Treatise* (ed. Julius Frauenstädt, çev. K. Hillebrand), Berlin.

Spinoza, Benedictus (1946), *Etika* (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul: Ülken Yayınları.

Wittgenstein, Ludwig (1996), *Tractatus Logico-Philosophicus* (çev. Oruç Aruoba), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

### **Genel Referanslar**

Apel, Karl-Otto, “Bilimselcilik, Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi”, Özlem, D (2006a), *Tarih Felsefesi* içinde, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Atwell, John E. (1995), *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, California: University of California Press.

Baum, Manfred, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, *Cogito*, sayı 41-42, Kış 2005, 31-54.

Brann, Henry Walter, “Schopenhauer and Spinoza”, *Journal of the History of Philosophy*, 10: 2, April 1972, 181-196.

Caldwell, William, “Schopenhauer’s Criticism of Kant”, *Mind*, Vol. 16, No. 63, July 1891, 355-374.

Cassirer, Ernst (2007), *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. Doğan Özlem), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Cassirer, Ernst, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi” (çev. Doğan Özlem), Doğan Özlem (1998), *Bilim, Tarih ve Yorum* içinde, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Copleston, Frederick (2004), *Kant* (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, Frederick (1996), *Nihilizm ve Materyalizm* (çev. Deniz Canefe), İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, Frederick (1991), *Kıta Ussalcılığı* (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Gardiner, Patrick (1997), *Schopenhauer*, Bristol: Thoemmes Press.

Hamlyn, David W (1980), *Schopenhauer*, London: Routledge Kegan Paul.

Hamlyn, David W, “Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason”, *Schopenhauer: His Philosophical Achievement* (1980)-(ed. Michael Fox) içinde, Brighton: Harvester Press; Totowa, N.J.: Barnes & Noble Books

Heimsoeth, Heinz (1986), *Immanuel Kant’ın Felsefesi* (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hillebrand, K (1877), *On the Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason: A Philosophical Treatise*’a “Önsöz”, Berlin.

Humphrey, Ted “Schopenhauer and the Cartesian Tradition”, *Journal of the History of Philosophy*, 19: 2, April 1981, 191-212.

Janaway, Christopher (2002), *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Janaway, Christopher (1989), *Self and World in Schopenhauer’s Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

Kuçuradi, İoanna (2006), *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Lewis, Peter, “Recent Work on Schopenhauer”, *Philosophical Books*, January 2002, 23-32.

Lukács, Georg (2006), *Aklın Yıkımı*, cilt I-II (çev. Ayşen Tekşen Kapkın), İstanbul: Payel.

Magee, Bryan (1997), *The Philosophy of Schopenhauer*, New York: Oxford University Press.

Safranski, Rüdiger (1990), *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy* (tr. Ewald Osers), Massachusetts: Harvard University Press.

Salihoğlu, Hüseyin (1993), *Alman Kültür Tarihi*, Ankara: İmge Kitabevi.

Sans, Édouard (2006), *Schopenhauer* (çev. Işık Ergüden), Ankara: Dost Kitabevi.

Young, Julian (1987), *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Zöller, Günter, “Schopenhauer on the Self”, *Cambridge Companion to Schopenhauer* (1999)-(ed. C. Janaway) içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

### **Sözlükler**

Kabağaç, Sina – Alova, Erdal (1995), *Latince/Türkçe Sözlük*, İstanbul.

Lewis, C.T. & Short, Ch. (1879, 1980R), *A latin dictionary, Founded on Andrews edition of Freund's Latin dictionary*, Oxford.

Liddell, H.G. & Scott, R. (1968), *A Greek-English Lexicon*, Oxford.

**KİŞİSEL BİLGİLER****Adı Soyadı : KUBİLAY HOŞGÖR****Doğum Yeri : İZMİR****Doğum Yılı : 1979****Medeni Hali : EVLİ****EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER****Lise 1993-1996 : İZMİR KARŞIYAKA LİSESİ****Lisans 1997-2002 : EGE ÜNİVERSİTESİ SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ****Yabancı Dil : İNGİLİZCE VE ALMANCA****MESLEKİ BİLGİLER****2003/12-.... : MUĞLA ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ****19...-19... : \_\_\_\_\_**



